



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

- La teología de la liberación en el
contexto económico-social de
América Latina: economía y teología
o la irracionalidad de lo racionalizado
Franz J. Hinkelammert
- Notas sobre la sociedad civil
Helio Gallardo
- El espíritu protestante de la III
Asamblea General del CLAI
José Duque

EDITORIAL DEI

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

La teología de la liberación en el contexto económico-social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado

Franz J. Hinkelammert

En las páginas que siguen, quiero dar un enfoque de la teología de la liberación en correspondencia con lo que he vivido y experimentado como participante en su desarrollo. No pretendo hacer una historia de ella. Eso llevaría a un análisis mucho más diversificado y, posiblemente, más imparcial, de lo que puedo ofrecer. Más bien trataré de presentar lo que ha sido mi preocupación, y de otros compañeros con los cuales he trabajado desde 1976 en el DEI ---, y que nos ha llevado a sentirnos parte de esta corriente de pensamiento en la América Latina de hoy. Se trata precisamente de la tesis de que cualquier teología de la liberación tiene que desarrollarse en la discusión teórica de la relación economía y teología. Por tanto, el enfoque dado en lo que sigue parte de esta problemática.

1. La teología de la liberación como teología concreta

La teología de la liberación es teología concreta, teología histórica. Por eso es adecuado preguntar sobre el contexto histórico de esta teología. Su desarrollo se puede observar en el período histórico de las últimas tres décadas, de una historia latinoamericana muy convulsionada. Por consiguiente, nos vamos a encontrar con una teología de la liberación que reflexiona, refleja y reelabora esta historia de la cual conscientemente forma parte.

Como tal teología concreta, la teología de la liberación se inserta en la sociedad de América Latina. Comunidades de base, movimientos populares e inclusive partidos políticos, son lugares claves a partir de los cuales se desarrolla esta teología. Al insertarse en la historia concreta latinoamericana, se ubica en lugares concretos de esta historia. No habla solamente en estos lugares concretos, sino que reflexiona la situación histórica a partir de allí para desarrollarse como teología. Por eso, sus análisis están vinculados de manera estrecha con las teorías de las ciencias

sociales. No pueden deducir su análisis concreto de sus posiciones teológicas, pero a la vez sus posiciones teológicas no pueden ser independientes del resultado de sus análisis concretos.

Sin embargo la teología de la liberación no es una ciencia social, sino que es teología. En relación a sus análisis concretos de la situación histórica, esta teología se desarrolla como una dimensión teológica de esta situación histórica. Como tal, está expuesta al riesgo de equivocarse. No tiene verdades absolutas especificadas *a priori*. En términos muchas veces utilizados por estos teólogos, se trata de la única ortodoxia cristiana posible, que es ortopraxis. El propio cristianismo nació como ortopraxis y no como un sistema cerrado de afirmaciones dogmáticas vacías. Encontrar la praxis adecuada a la situación, es su problema. Por eso está en un desarrollo continuo en la medida que cambian los problemas, y se adquieren conocimientos nuevos para enfrentarlos. Es teología viva.

No obstante, una teología puede ser pronunciada como tal ya antes de entrar en el análisis concreto y en la "ortopraxis" correspondiente. Como teología, antecede a la praxis. Pero, al anteceder a la praxis, es un conjunto de creencias vacías. La existencia de Dios, su carácter trinitario, la redención, etc., al ser profesados como actos de una fe independiente de su inserción histórica y concreta, no son más que abstracciones vacías que componen una dogmática sin contenido. El problema de la teología de la liberación no es negarlas, sino preguntar por el significado que tienen. Por consiguiente su pregunta no es "¿existe Dios?", sino "¿dónde está presente?" y "¿cómo actúa?". El punto de partida de la teología de la liberación es, entonces, la pregunta por el lugar concreto e histórico en el cual Dios se revela.

La teología de la liberación nace de la respuesta que ella da a esta pregunta. Esta respuesta se da por medio de lo que estos teólogos

llaman la "opción por el pobre". Esta opción por el pobre es opción de Dios, pero asimismo opción de los seres humanos en cuanto se quieran liberar. La liberación, por lo tanto, es liberación del pobre. No como acto de otros que tengan el deber de liberar al pobre, visto éste como objeto. Sin reconocimiento mutuo entre sujetos, en el cual la pobreza resulta ser la negación real de este reconocimiento, no hay opción por el pobre. Los sujetos humanos no pueden reconocerse mutuamente, sin que se reconozcan como seres corporales y naturales necesitados. La pobreza es una negación viviente de este reconocimiento. Sin embargo, desde el punto de vista de los teólogos de la liberación, el ser humano no puede liberarse para ser libre sin este reconocimiento mutuo entre sujetos. Así, el pobre como sujeto que se encuentra en esta relación de reconocimiento, es el lugar en el que se decide si este reconocimiento se hace efectivo o no. Por ende, el otro lado del reconocimiento mutuo de los sujetos humanos como seres naturales necesitados es la opción por el pobre¹.

Entonces, en el pobre se hace presente la ausencia de este reconocimiento mutuo entre seres humanos. Pero, según la teología de la liberación, Dios está donde este reconocimiento ocurre. El

hecho de que no haya ocurrido muestra una relación humana en la que Dios está ausente. La existencia del pobre atestigua la existencia de una sociedad sin Dios, crea de forma explícita en Dios o no. Esta ausencia de Dios, no obstante, está presente allí donde grita. La ausencia de Dios está presente en el pobre. El pobre es presencia del Dios ausente. Se trata de modo visible de un caso de teología negativa, en la cual la presencia de Dios --- una presencia efectiva--- está dada por ausencia, una ausencia que grita, y por la necesidad. Viviendo la ausencia de Dios, se percibe su presencia al obrar su voluntad. En consecuencia, no puede existir una presencia de Dios que niegue la opción por el pobre, aunque esta opción puede ser que esté únicamente implícita. Sin embargo, como opción, tiene que estar.

Luego, la presencia de Dios no está en algún ser, sino en una relación social entre seres humanos. Al ser reconocimiento mutuo entre sujetos que no excluyen a nadie. Dios está presente y su ausencia se supera. Pero su ausencia retorna, en cuanto este reconocimiento se pierde.

La teología de la liberación nace como teología concreta a partir de esta reflexión, aunque ésta tenga muy distintas expresiones en diferentes teólogos. Tiene así un lugar a partir del cual puede interpretar la realidad histórica. Es un lugar que se puede mostrar con el dedo. Puede protestar por el abandono de Dios y por su ausencia, puede reclamar asumir la responsabilidad por esta ausencia, y puede llamar al reconocimiento de Dios, a transformarlo en Dios presente. La presencia de Dios no puede ser sólo una emoción interior. Es praxis (ortopraxis). Tiene criterios en la realidad misma. La presencia de Dios estriba en que no haya pobres. La presencia de Dios se obra o actúa. Por ende, lo contrario de la pobreza no es la abundancia de cosas, sino la plenitud de la vida que se constituye a partir del reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados.

En este sentido, la teología de la liberación es ortopraxis. Dios no dice lo que hay que hacer. Su voluntad es liberar al pobre, pero el camino de la liberación hay que buscarlo. Del análisis de la realidad depende lo que resulta ser la voluntad de Dios. Por lo tanto no se puede saber la voluntad de Dios, sino por un análisis de la realidad que jamás puede prescindir de las ciencias sociales. Y los

¹ La filosofía de Lévinas es una de las fuentes de este pensamiento. Ver Lévinas, Emmanuel: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977; *De otro modo de ser, o más allá de la esencia*. Ediciones Sígueme, Salamanca 1987. En un libro posterior, Lévinas resume acertadamente esta posición, hablando del amor al prójimo: "¿Qué significa 'como a ti mismo'? Buber y Rosenzweig tuvieron aquí los mayores problemas con la traducción. Dijeron: 'como a ti mismo', ¿no significa eso que uno se ama más a sí mismo? En lugar de la traducción mencionada por ustedes, ellos tradujeron: 'ama a tu prójimo, él es como tú'. Pero si uno ya está de acuerdo en separar la última palabra del verso hebraico 'kamokha' del principio del verso, se puede leer todo también de otra manera: 'Ama a tu prójimo, esta obra es como tú mismo'; 'ama a tu prójimo; tú mismo eres él'; 'este amor al prójimo es lo que tú mismo eres'". De *Dieu qui vient à l'idée*. París, 1956, pág.144.

resultados de las ciencias sociales inciden directamente en lo que para la ortopraxis de la teología de la liberación es la voluntad de Dios.

La teología de la "ortodoxia" es diferente. Ella se queda en las afirmaciones dogmáticas sin buscarles un lugar concreto e histórico. Por eso es tan fácil para ella ponerse de lado de la dominación. La dominación siempre es abstracta, reclama validez independiente de las situaciones concretas e históricas. Sin embargo llama la atención que, en la disputa entre la teología de la liberación y la "ortodoxia" teológica cerrada, apenas haya discusiones sobre el conjunto dogmático. Esta "ortodoxia" afirma el conjunto dogmático, y la teología de la liberación lo afirma también. En este sentido no hay conflicto religioso. Esta situación es completamente diferente de los conflictos religiosos de la Edad Media europea. En aquel tiempo los conflictos giraban alrededor de los contenidos del conjunto dogmático. El cisma entre la Iglesia occidental y la oriental se desata por la fórmula trinitaria, es decir, si el Espíritu Santo emana de Dios Padre y de Dios Hijo, o sólo de Dios Padre. Frente a los cátaros se trata de la pregunta por la resurrección del cuerpo. También en la Reforma el conflicto es de manera predominante de este tipo, por ejemplo, por la interpretación de la Eucaristía y el significado del ciclo de los santos.

2. Economía y teología en los inicios de la teología de la liberación

Cuando a finales de los años sesenta aparece el conflicto por la teología de la liberación, la razón visible: apenas tiene que ver con discrepancias en cuanto a este conjunto dogmático. La discusión correspondiente, por consiguiente, no es de contenidos teológicos en sentido formal, sino acerca del significado concreto de estos contenidos. No obstante, dado que la teología oficial, que se proclama ortodoxa, es exclusivamente dogmática, esta discusión enfrenta la posición ortodoxa, que reduce el contenido teológico al pronunciamiento de verdades eternas vacías, con la posición de los teólogos de la liberación, quienes defienden la concretización histórica de esta misma fe. En consecuencia, el uso de las ciencias sociales en la teología de la liberación llega a tener un papel clave en este conflicto.

Este conflicto aparece por primera vez a la luz pública en el tiempo del gobierno de la Unidad Popular en Chile, entre 1970 y 1973. La teología de la liberación había surgido en los años anteriores, en especial en la segunda mitad de la década de los sesenta. No surgió primariamente en el ambiente académico, sino más bien desde la actividad pastoral de las iglesias. Se trataba, sobre todo, de sacerdotes y pastores que trabajaban en los ambientes populares de los países latinoamericanos. Sus primeras publicaciones son más bien a nivel de manuscritos mimeografiados, que se distribuyen en encuentros o por correo. A finales de los años sesenta aparecen los primeros libros (Hugo Assmann, Gustavo Gutiérrez, José Míguez Bonino, Juan Luis Segundo). Pronto estos pensamientos influyen en los seminarios y en las facultades de teología, y crean una corriente de opinión en América Latina que se expresa con más intensidad en Chile, después de la victoria electoral de la Unidad Popular en 1970.

Desde sus comienzos, esta teología de la liberación surge muy vinculada con los movimientos populares del decenio de los sesenta. Estos movimientos experimentan en este tiempo un gran auge. En Chile, ellos buscan su expresión política tanto en los partidos de la Unidad Popular como en el partido demócrata-cristiano. Son movimientos que tienden a una integración económica y social de los grupos populares. Este problema se palpa cada vez más, sobre todo a partir de dos tendencias que se perfilan durante la década de los sesenta. Una era la situación de marginalidad que se hacía sentir en especial en los centros urbanos con sus barrios de miseria, pero también en las áreas rurales con los campesinos sin tierra y los minifundistas. La otra era la tendencia al estancamiento del empleo. Aunque seguía habiendo una, muchas veces muy fuerte, expansión de la producción industrial, ésta se originaba principalmente en aumentos de la productividad del trabajo y, por ende, no implicaba incrementos del empleo. Por lo tanto, la propia situación de marginalidad llegó a tener el carácter de exclusión estructural y no de un fenómeno de simple transición.

A partir de esta problemática se explica el hecho de que los movimientos populares empujaron hacia cambios de la propia estructura económica y social. Durante el decenio de los

sesenta muchos de los movimientos populares esperaban todavía una posible solución dentro de un capitalismo de reformas, como lo propiciaba la democracia cristiana chilena. Sin embargo, especialmente después de 1968 los movimientos populares se orientan hacia la Unidad Popular. Ocurre la división de la democracia cristiana en Chile, después de la cual una parte de ella pasa a apoyar a la misma Unidad Popular.

A estos cambios de la orientación política de los movimientos populares correspondía una experiencia profunda. Se hizo más visible que, en efecto, no había ninguna posibilidad de un desarrollo con integración económica y social dentro de la lógica de

las estructuras capitalistas dadas. Se hablaba primero de la necesidad de un desarrollo no-capitalista; después, más bien de un desarrollo socialista. Teóricamente se pensaba esta situación mediante la teoría de la dependencia. La mayoría de los teólogos de la liberación compartían esta experiencia y valoración acerca de la ineffectividad de las estructuras capitalistas, con su lógica propia, para crear una sociedad capaz de solucionar los problemas económicos y sociales de los grupos populares. Compartían también la tendencia a interpretar que un desarrollo integral no podía efectuarse, sino con un cambio profundo de las estructuras capitalistas mismas. Se formó entonces una organización, de alcance latinoamericano, que representaba a muchos de los teólogos de la liberación, con el nombre de "Cristianos por el Socialismo", que tuvo su primer importante encuentro en Santiago de Chile en marzo de 1972. Era de carácter ecuménico, por lo que en ella se aglutinaron teólogos de la liberación católicos y protestantes.

Esta crítica del capitalismo y la búsqueda de una alternativa por la transformación de las estructuras capitalistas mismas, llevó a la naciente teología de la liberación al conflicto tanto con la teología oficial como, en Chile precisamente, con la Iglesia Católica, en particular con su jerarquía. Esta Iglesia había sido una aliada estrecha de la democracia cristiana en los años sesenta. Al girar ésta hacia posiciones antisocialistas y anticomunistas, la Iglesia tomó el mismo rumbo.

No obstante, era muy difícil refutar la experiencia de los teólogos de la liberación y la teoría de la dependencia mediante la cual ellos

interpretaron esta experiencia. Además, hoy, después de treinta años de prolongación y refuerzo capitalistas en América Latina, podemos ver que esa interpretación del capitalismo latinoamericano de parte de los teólogos de la liberación y de aquellas tesis de la teoría de la dependencia en las que se apoyaron- se ha confirmado por completo, aunque en la actualidad resulte más difícil concebir las alternativas de lo que parecía hace treinta años. En efecto, al llevar el capitalismo latinoamericano su lógica al extremo, se ha profundizado la marginación de la población y se la ha transformado en una exclusión sin destino.

Por eso, si bien la teología oficial y la Iglesia Católica de Chile querían el conflicto con la teología de la liberación, no tenían argumentos. Por un lado, no había mayores discrepancias a nivel del conjunto dogmático de la fe, y por el otro, la crítica del capitalismo de parte de los teólogos, por lo menos en sus grandes líneas, no era refutable. Por consiguiente no entraron en ninguna discusión ni usaron argumentos racionales, sino que se dedicaron a denunciar a la nueva teología.

3. La denuncia contra la teología de la liberación

Una teología institucionalizada, que actúa en nombre de un conjunto dogmático con pretensión de verdad eterna, no se puede concretizar históricamente. Por lo tanto, para enfrentar a la teología de la liberación no la puede dismantelar sino es declarando irrelevante, e inclusive perversa, la manera mediante la cual esta teología se concretiza.

No puede entrar en la discusión de la concretización, porque en este caso tendría que aceptar que la teología es y tiene que ser teología concreta e histórica.

La denuncia queda como la salida de esta ortodoxia cerrada. Y como los teólogos de la liberación muchas veces recurren a la teoría marxista para pensar teóricamente su experiencia vivida, se denuncia a la teología de la liberación como marxista. En una sociedad como la sociedad burguesa moderna, sin embargo. Marx es --- en sentido orwelliano--- la no-persona que todo el mundo tiene que atacar a gritos para demostrar su fidelidad a los valores del auto-proclamado "Mundo Libre". Marx es para el mundo libre, lo

que Trotsky es para el mundo soviético. Es la no-persona en la cual se supone se encarna el mal. Por consiguiente, la denuncia del marxismo de la teología de la liberación implica una condena irracional e ideológica de esta teología, sin ninguna necesidad de contestar a sus inquietudes concretas. Lo concreto se desvanece. No hace falta discutir. El otro se revela como enemigo, independientemente de lo que piense.

Para que esta denuncia sirva para este efecto, se transforma el pensamiento de Marx en una gran magia de la que no hay escape. Quien se acerca, se pierde. Es una gran turbulencia, como el remolino Malström. Aunque uno se acerque a un paso de distancia, de manera irremediable el remolino lo arrastra para tragarlo y llevarlo a la perdición. No es una teoría, sino la tentación del mal. El cardenal Ratzinger resume muy bien la visión de este Lucifer:

El pensamiento de Marx constituye una concepción totalizante del mundo en la cual numerosos datos de observación y de análisis descriptivos son integrados en una estructura filosófico-ideológica, que impone la significación y la importancia relativa que se les reconoce... La disociación de los elementos heterogéneos que componen esta amalgama epistemológica híbrida llega a ser imposible, de tal modo que creyendo aceptar solamente lo que se presenta como un análisis, resulta obligado aceptar al mismo tiempo la ideología.²

No obstante, los teólogos habían dicho únicamente que la opción por los pobres entra en conflicto con la lógica de la estructura del capital. Por ende, tomada en serio y de forma realista, tiene que superar a esta lógica. A esta superación la llamaron socialismo. La discusión tendría que haber girado sobre el cuestionamiento hecho por los teólogos de la liberación; si en realidad las cosas son como ellos sostenían, o no. No hay una sola palabra sobre eso. Los hechos no cuentan.

La razón del rechazo no está en que los teólogos hayan usado teorías marxistas. De todos modos, la condena sería la misma en el caso de que no se refirieran a Marx. Su resultado de que la opción por el pobre se halla en conflicto con la lógica de la estructura del capital, comprobaría su marxismo. La pregunta se prohíbe por la condena ideológica. Pero una vez prohibida la pregunta, no hace falta discutir la respuesta.

Junto con la denuncia mágica del marxismo, la denuncia anti-utópica aparece ya desde el tiempo de la Unidad Popular en Chile. La denuncia anti-utópica no es sino la otra cara de este anti-marxismo mágico. Otra vez sustituye la discusión de situaciones concretas e históricas por una denuncia. Tampoco aparece una discusión de lo utópico ni un análisis de la problemática. Los teólogos de la liberación pidieron cambios de la estructura para que la sociedad pudiera enfrentar la solución del problema de la pobreza. En consecuencia, no estaban pidiendo la realización de utopías. Tenían una meta muy realista, aunque sabían que el realismo de esta meta rebasaba las posibilidades de la sociedad capitalista en la que se movían.

Eso, ciertamente, habría implicado una discusión acerca de las dimensiones utópicas de las metas políticas y una correspondiente crítica de los contenidos utópicos en relación al realismo del cambio de las estructuras. Fueron los teólogos de la liberación quienes empezaron con esta crítica. La denuncia anti-utópica, en cambio, no hizo más que diabolizarlos, evitando el diálogo³.

³ Comblin resume así esta crítica de la utopía de parte de los teólogos de la liberación: "El porvenir ha sido dispuesto por Dios y queda siempre fuera del alcance del hombre: es el hombre renovado, el hombre de la alianza nueva... El porvenir se vive viviendo el presente. No se puede sacrificar el presente al porvenir; al revés, el porvenir debe ser vivido y realizado en el presente en forma de imagen o semejanza. No sacrificar al hombre presente en vista de una fraternidad y paz futura, sino vivir esa paz futura en una presente, imperfecta, pero imagen válida y real. Por otro lado, el presente no tiene significado en la satisfacción inmediata que confiere, sino en la imagen del porvenir que permite realizar", Comblin, José: en *Mensaje (julio, 1974)*, pág. 298.

² Libertatis nuntius, VII, 6. Versobreeso Hinkelammert, Franz: "Befreiung, soziale Sünde und subjektive Verantwortlichkeit", en Venetz, Hermann-Josef y Vorgrimler, Herbert (eds.): *Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen*. Edition Exodus y Liberación, Freiburg-Münster, 1985. págs 60-76.

Eso llevó a una situación en la cual la condena más fuerte que hizo la Iglesia católica chilena de los "Cristianos por el Socialismo", la realizó después del golpe militar, cuando ya éstos eran perseguidos por el terrorismo de Estado del sistema totalitario de Seguridad Nacional que en ese momento se levantaba en Chile.

La condena formal de la agrupación Cristianos por el Socialismo tiene su historia propia. En secreto y sin ser publicada, fue decidida por la Conferencia Episcopal chilena en abril de 1973. Dos días después del golpe militar, es decir, el 13 de septiembre de 1973, se aprobó un documento adicional por la misma Conferencia. Estas condenas fueron puestas en circulación el 26 de octubre de 1973, y publicadas definitivamente en abril de 1974. En este período más de sesenta sacerdotes habían sido expulsados de Chile, algunos torturados. Muchos miembros laicos de Cristianos por el Socialismo habían sido muertos, torturados o detenidos. El conflicto había desembocado en la represión de los Cristianos por el Socialismo por medio del terrorismo del Estado⁴.

4. La teología de la liberación y las dictaduras de Seguridad Nacional

No sólo para los Cristianos por el Socialismo, sino también para los teólogos de la liberación en general, el golpe militar chileno del 11 de septiembre de 1973 significó un corte profundo. No se trataba de un golpe militar tradicional mediante el cual un grupo militar asume el gobierno, asegurando la continuidad de una sociedad burguesa ya instalada. El golpe militar chileno fue un golpe de Seguridad Nacional. El gobierno militar asumió la tarea de reestructurar la sociedad burguesa chilena desde sus raíces,

Ver también Hinkelammert, Franz: *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Editorial Universidad Católica de Chile-Paidós, Buenos Aires, 1970.

⁴ El mismo cardenal de Santiago, Raúl Silva Henríquez, declaró en un viaje a Italia que los Cristianos por el Socialismo habían tomado un camino que "les hace renunciar de hecho a su cristianismo..." (*Avvenire*, según *El Mercurio*, 25. X. 73).

siguiendo un esquema ideológico preconcebido. Se instalaba una sociedad según principios abstractos sin ninguna relación con la historia de Chile, pero que tampoco existía en el capitalismo mundial real en ese momento, que era un capitalismo reformista e intervencionista. Es la primera vez en la historia presente que aparece un régimen nítidamente neoliberal. Se impone, en medio del terrorismo del Estado, un modelo abstracto deducido de principios de una totalización del mercado capitalista. A eso se debe el carácter jacobino que tiene este golpe de Estado⁵.

La política de la Junta Militar chilena apuntó a un cambio de la sociedad entera. No se trataba simplemente de eliminar toda huella de la política de la Unidad Popular, sino de transformar desde las raíces mismas al capitalismo que había existido con anterioridad. Un capitalismo de reformas, de carácter intervencionista, que había dado lugar a la existencia de una amplia sociedad civil en la cual las organizaciones populares habían tenido un lugar legítimo e importante. Los ideólogos de la

⁵ El análisis que Hegel hace del jacobinismo, es nítidamente acertado para explicar el golpe militar chileno y su política posterior. Desarrolladas hasta convertirse en fuerza, esas abstracciones han producido, realmente, por un lado, el primero y --- desde que tenemos conocimiento en el género humano --- prodigioso espectáculo de iniciar completamente de nuevo y por el pensamiento la constitución de un Estado real, con la ruina de todo lo que existe y tiene lugar, y de querer darle como fundamento la pretendida racionalidad; por otro lado, puesto que sólo son abstracciones privadas de ideas, han hecho de esta tentativa un acontecimiento demasiado temblé y cruel". (Hegel, *Filosofía del derecho*, § 258). Este jacobinismo, con su disposición al terrorismo del Estado, es notable asimismo en muchos casos posteriores al golpe militar chileno, en los cuales es impuesto el esquematismo ideológico neoliberal. Se trata de jacobinos, aunque no sean más que una farsa de ellos. Uno de sus lemas viene directamente de Saint Just: Ninguna libertad para los enemigos de La libertad. Ver sobre la revolución francesa. Gallardo, Helio: "La revolución francesa y el pensamiento político", en *Pasos* 26 (noviembre-diciembre 1989).

Junta Militar vieron en este reformismo del capitalismo la base del surgimiento de la Unidad Popular. En efecto, la Unidad Popular no había hecho más que llevar a cabo este mismo reformismo más allá de los límites de la propia estructura capitalista. La política de la Unidad Popular había continuado este reformismo con consecuencias que pusieron en jaque la propia estructura capitalista.

Por tanto, la Junta Militar tuvo dos líneas principales de acción. Por un lado, se dirigió en contra de todas las organizaciones populares para destruirlas a fondo; sobre todo a los sindicatos, las organizaciones vecinales, e inclusive las cooperativas. Como tenían mucho arraigo social y político, esta meta implicaba la destrucción de todos los partidos populares. El terrorismo del Estado tuvo aquí su papel principal. Por eso el golpe militar no tuvo apenas la meta de afianzarse en el gobierno. Eso ya estaba asegurado desde los primeros días del golpe. Hubo una política del terror que se extendió por más de una década y que logró, de manera efectiva, eliminar cualquier poder popular. Por otro lado, la política de la Junta se dirigió a cambiar el Estado. El Estado de reformas y del intervencionismo en el mercado era la otra cara de la fuerza de los movimientos populares. Fue transformado en un Estado anti-reformas y anti-intervencionista al servicio de un mercado totalizado. La privatización de las funciones del Estado en el campo económico y social, y por consiguiente de las empresas públicas, conformó en América Latina el primer caso de una aplicación principialista de esquemas abstractos traídos desde la Escuela de Chicago por los conductores de este proceso. Se trata de la política que muy pronto fue asumida a nivel mundial por el Fondo Monetario Internacional (FMI) bajo el nombre de ajuste estructural. Posteriormente Milton Friedman le dio el nombre de "capitalismo total"⁶.

En este nuevo ambiente se inscribieron entonces las reflexiones de los teólogos de la liberación en América Latina. Si bien en esta teología no se produjo una ruptura, sí cambiaron

matices importantes. Mientras en el período anterior al golpe chileno había prevalecido el enfoque liberador o liberacionista, prevalecen ahora enfoques de resistencia. No son por completo nuevos, pero ocupan ahora el primer plano. Eso va unido al cambio de la sociedad. Siempre había habido un trabajo intenso a partir de las comunidades eclesiales de base, sin embargo este trabajo había estado fuertemente entrelazado con el de las organizaciones populares en todos sus niveles. Ahora las organizaciones populares eran las más perseguidas, por lo que perdieron mucho de su vigencia. Por consiguiente, las comunidades de base jugaron un papel mucho mayor. Además, en tanto las iglesias mantenían ciertos espacios protegidos frente a la represión, en muchas partes las comunidades se transformaron en lugares únicos de actividad popular. En lugar de las organizaciones populares aparecieron muchos grupos de defensa de los derechos humanos. Sólo en América Central se dio una situación diferente, en especial en Nicaragua y El Salvador. No obstante esta tendencia fue revertida en la década de los ochenta.

En el centro de la teología de la liberación aparece ahora el tema de la idolatría y del Dios de la vida enfrentado a los dioses de la muerte. El tema de la idolatría se inscribe en una larga tradición de raíz judía. Según ésta, el ídolo es un dios cuya vivencia y veneración llevan a la muerte. No se trata de la pregunta acerca de si, en algún sentido ontológico, el ídolo existe o no, sino que el ídolo es visto como una fuerza hacia la muerte que es venerada como Dios. El ídolo es un dios de la muerte que, por tanto, se enfrenta al Dios de la vida. Por consiguiente, el Dios de la vida es visto como un Dios, cuya vivencia y veneración producen vida y no muerte. Siendo la teología de la liberación una teología fuertemente corporal, también la vida o la muerte aparecen en un sentido en el cual la vida corporal es la última instancia de toda vida. Si bien el cuerpo no vive sino como cuerpo alado, el alma no vive sin el cuerpo (*Gratia supponit naturam*).

Por eso, para los teólogos de la liberación el problema no es de teísmo y ateísmo, sino de idolatría y Dios de la vida. La posición contraria no es la atea. La fe en Dios puede ser idolátrica o no, como lo puede ser también el ateísmo. Un ateísmo cuya vivencia lleva a la muerte, es

⁶ Citado por Sorman. Guy: "Sauver le capitalisme-Le dernier combat de Milton Friedman", en *Le Devoir* (Montréal, Canadá), 5. IV.1994.

idolátrico, pero un ateísmo cuya vivencia lleva a la vida no lo es. La vida y la muerte dan el criterio, no ninguna metafísica abstracta. También en el pueblo de Dios hay ateos. Sin embargo, la afirmación de la vida sigue siendo vista a partir del reconocimiento mutuo entre sujetos, que se reconocen como seres naturales y necesitados. La vida y la muerte como criterio se encuentran de nuevo con el criterio de la opción por el pobre. No obstante el pobre tiene ahora una nueva dimensión. No es únicamente pobre, es asimismo víctima. Lo es en cuanto pobre, y en cuanto perseguido por los aparatos de represión estatal.

A partir de este análisis de la idolatría y de su víctima, la teología de la liberación analiza siempre más los procesos de victimización. La teología oficial es ahora afrontada como una teología de la sacrificialidad, del Dios que quiere sacrificios. La teología de la liberación desarrolla una fuerte crítica de esta sacrificialidad teológica, y efectúa esta crítica a partir del análisis de la sacrificialidad del sistema económico y social impuesto en América Latina. Se descubre toda una historia de la sacrificialidad de la propia conquista de América, y de las tempranas reacciones en apoyo de los indígenas. Gustavo Gutiérrez vuelve a la discusión sobre la teología de la conquista, y recupera la figura de Bartolomé de las Casas como un antepasado clave de la teología de la liberación⁷.

Por otro lado, se profundiza en la problemática de la relación entre economía y teología, especialmente en el DEI⁸. Se enfoca entonces también el tema de la sacrificialidad del sistema económico y social vigente⁹. Se descubre la

sacrificialidad de la misma cultura occidental y se recupera la tradición de no-sacrificialidad en la línea judeo-cristiana.

5. El conflicto alrededor de la teología de la liberación

Siempre ha habido un conflicto latente entre la teología de la liberación, por un lado, y la teología oficial y las iglesias que la soportan, por el otro. Ya vimos como este conflicto estalla hacia finales del gobierno de la Unidad Popular y durante el primer año de la Junta Militar chilena Pero ya con el *Informe Rockefeller*. al terminar los años sesenta,

se había abierto otro conflicto. Es el conflicto con el poder político y con el imperio.

Para el imperio, la teología de la liberación resulta un peligro por varias razones. Una razón importante es ideológica, y juega un papel en particular durante la Guerra Fría. Este enfrentamiento, interpretado de forma maniquea, necesitaba trincheras claras. El imperio se autointerpretaba como Occidente cristiano, como un reino de dios frente a un reino del mal ateo. El imperio occidental parecía luchar junto a Dios, como el arcángel Miguel, en contra de un imperio enfrentado a Dios. Aunque el fundamento de la legitimidad de la sociedad burguesa no es cristiano, sino que descansa sobre mitos seculares, también a esta legitimación le es esencial la dimensión religiosa para poder anclarse en la transcendencia. Creer en Dios y luchar al lado del capitalismo en contra de sus enemigos, parecía ser lo mismo. Esta identificación es más fuerte todavía en EE.UU. que en Europa, aunque allí igualmente existe. Lleva a lo que en EE.UU. se llama la religión cívica (*civil religion*), que es una religiosidad subyacente al propio *way of life* estadounidense. Es la religiosidad que engloba a todas las religiones específicas. En consecuencia, la tolerancia religiosa frente a las diversas confesiones tiene como su condición el respeto de parte de éstas hacia el marco dado por esta religión cívica. La religión es considerada como un asunto privado, en cuanto se inscribe en la religión cívica como la religiosidad pública.

⁷ La teología de la víctima tiene arraigo también en la teología alemana de tiempo del nazismo. Ver: Gutiérrez, Gustavo: "Los Límites de la teología moderna: un texto de Bonhoeffer", en Gutiérrez, Gustavo: *La fuerza histórica de los pobres*. CEP, Lima, 1979; Hinkelammert, Franz J.: "Bonhoeffer". en *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo*. DEI. San José, 1990.

⁸ Assmann, Hugo-Hinkelammert, Franz: *Idolatría do mercado Rusa. sobre economía e teología*. Vozes, São Paulo, 1989.

⁹ Hinkelammert, Franz J.: "Paradigmas y metamorfosis? del sacrificio de vidas humanas",

en Assmann, Hugo (ed): *Sobre ídolos y sacrificios René Girard con teólogos de liberación*. DEI, San José. 1991.

La teología de la liberación amenazaba esta homogeneidad religiosa e inclusive cristiana- del imperio. Cuando hay discernimiento de los dioses, hay razón para que algunos dioses se inquieten. Eso era tanto más sensible, cuanto más las tesis de la teología de la liberación tuvieran una recepción positiva en varias iglesias de EE.UU. y Europa, e incluso en el público en general. La condena maniquea de los movimientos populares, de sus protestas y la exigencia de cambios de estructuras, no se podía hacer con tanta facilidad cuando corrientes importantes de estos movimientos se inspiraban en su fe religiosa. De allí también el hecho de que el público en general podía dudar del simplismo de las ideologías de la Guerra Fría.

Algo parecido, con signo inverso, ocurrió con los movimientos populares en América Latina. La teología de la liberación era una de las corrientes del pensar que permitía salirse de la estrechez de la ortodoxia marxista, en especial como fue promovida por la literatura editada por la Academia de Ciencias de Moscú. Esta ortodoxia muy pronto cansaba, porque no logró pensar la realidad que los miembros de estos movimientos vivían. Era tan abstracta frente a esta realidad, como lo eran las ideologías del mercado. En los años setenta era notorio el cansancio con esta ortodoxia marxista. Se descubre entonces un pensamiento de Marx que de ninguna manera podía ser agotado por esta ortodoxia. Aparecen varias corrientes nuevas del pensamiento marxista. No obstante, un aporte importante para estos movimientos populares era el surgimiento de una teología que pensaba el mundo desde un punto vista cercano a ellos, y que permitía vivir la fe como participante en las luchas de los sectores populares. Aunque la mayoría de los teólogos no fueron antimarxistas, e inclusive se inspiraron para el análisis de su realidad en el pensamiento marxista, mantuvieron una posición crítica ante el marxismo,

lo que de modo efectivo reforzaba a estos movimientos populares.

Todo eso era razón suficiente para que el imperio reaccionara.

El *Informe Rockefeller*, de finales de la década de los sesenta, puso las señales. El mismo imperio empezó entonces a desarrollar su propia teología, que es primero de negación, y posteriormente de recuperación de la teología de la liberación.

En los años setenta aparecieron centros teológicos con un carácter completamente nuevo. El primero fue el Departamento de Teología del *American Enterprise Institute*, que dirige Michel Novak. Su razón de ser era la lucha en contra de la teología de la liberación en América Latina y de sus repercusiones en EE.UU. Le siguió muy pronto el Instituto de Religión y Democracia, dirigido por Peter Berger, una entidad que tiene el mismo propósito, pero actúa más bien a nivel del Estado, de las organizaciones políticas y de las iglesias de EE. UU. Los libros de Michel Novak, que aparecieron en castellano, fueron distribuidos por las organizaciones empresariales de América Latina y por las embajadas de EE.UU. en el continente. Además, Novak hacía viajes para dar conferencias y participar en mesas redondas por América Latina, organizadas por las embajadas de EE.UU. o por los círculos empresariales locales. Las organizaciones de empresarios europeos siguieron el ejemplo del *American Enterprise Institute*, y organizaron sus respectivos centros teológicos. También el Pentágono formó especialistas en este campo, para actuar en las organizaciones panamericanas de los ejércitos y en los servicios secretos. Y cuando un teólogo de la liberación fue torturado, el torturador era uno de estos especialistas. A finales del decenio de los ochenta, inclusive el FMI desarrolla su propia reflexión teológica y el propio secretario del FMI, Michel Camdessus, se desempeña en público en este campo. Los principales diarios se hacen voceros de la nueva teología del imperio, una teología de la liberación que ahora es desarrollada y promovida. El documento de Santa Fe de 1980, que formuló la plataforma electoral de la primera presidencia de Ronald Reagan, detectó el frente configurado por la Iglesia popular y la teología de la liberación en América Latina como una de las preocupaciones principales de la Seguridad Nacional de EE.UU.

Hasta mediados de los años ochenta las argumentaciones usadas en contra de la teología de la liberación eran parecidas a las usadas por el oficialismo teológico. Atacan sobre todo el análisis marxista, que aparece como elemento teórico de la concretización de la teología de la liberación, y sus formulaciones utópicas de un futuro liberado. No obstante hay por lo menos una diferencia muy clara y notable. El anti-utopismo de esta teología

del imperio es mucho más extremo que el anu-
topismo del oficialismo teológico y de las iglesias
anti-liberacionistas.

El oficialismo teológico reprochaba a los
teólogos de liberación, más bien tener una utopía
falsa. Pero no reprochaba la utopía de por sí.
Como teología cristiana, mantiene su propia visión
del reino de Dios por venir, y de los ciclos a los
cuales llegar. No puede reprochar a la teología de
la liberación su esperanza en un Reino de Dios.
Por tanto, le reprocha interpretar este Reino en
términos materiales, corporales y terrenales;
como un concepto falso del Reino. El Reino de
Dios de la ortodoxia institucionalizada, en cambio,
se concibe como un reino de las almas puras, para
las cuales su corporeidad es algo etéreo, inclusive
efímero. Y en efecto, el Reino de Dios imaginado
por parte de los teólogos de la liberación es Nueva
Tierra, es "esta tierra sin la muerte", es un reino de
satisfacción de necesidades corporales. Esto la
ortodoxia lo ve como algo "materialista", es decir,
como una esperanza falsa a la que contrapone su
visión de la esperanza "verdadera". Sin embargo
no niega la visión de un Reino de Dios por venir¹⁰

La teología del imperio de los años setenta y
de la primera mitad de los ochenta, es diferente. Es
nítidamente anti-utópica. Opone un mundo sin
esperanza a la visión utópica de la esperanza.
Aunque siga utopizando el mercado, su mano
invisible (el mercado como el lugar de la
"providencia") y su tendencia al equilibrio, no
establece relaciones entre la utopía del mercado y
el Reino de Dios. Por consiguiente, la misma

¹⁰ "La doctrina marxista del tiempo final es una
promesa de salvación intramundana. Karl Marx
secularizó el destino del pueblo judío --- la
servidumbre en Egipto y el éxodo a la tierra
prometida- como la esperanza de la salvación
mesiánica del Antiguo Testamento para
traspasarlas a nuestro tiempo, el tiempo después de
Jesucristo --- una reducción perturbadora e
imitación [Nachäffung; actuar como mono] de la
salvación que en Jesucristo fue regalada a toda la
humanidad. El marxismo es un anti-evangelio"
(Hoffner, Josef: *Christliche Gesellschaftslehre*.
Kevelaer 1975, págs. 171-172).

solidaridad aparece como una perversión humana
y un atavismo¹¹.

Se trata de una teología que corresponde al
maniqueísmo de la Guerra Fría. El imperio se
interpreta en una lucha entre dios y el demonio, y
ve la utopía como tal encamada en el Reino del
Mal presentado por el demonio, mientras se ve a sí
mismo como un reino del realismo que no necesita
utopías. A la confrontación Dios-Demonio(Reino
del Mal) corresponde, por tanto, la confrontación
realismo-utopía. Este maniqueísmo extremo fue
interpretado por K. Popper en el sentido de: quien
quiere el cielo, produce el infierno.

Sin embargo, esta visión de la utopía producía
problemas dentro de la coalición conservadora que
se formó en los años ochenta. Ya vimos que, en su
forma nítida, no era aceptable para la propia
"ortodoxia" teológica. Pero tampoco servía para
aglutinar la coalición política con el
fundamentalismo cristiano den EE.UU., uno de los
pilares del poder del gobierno de Reagan. Este
fundamentalismo es altamente utópico y

¹¹ "...las sociedades tradicional y socialista ofrecen
una visión unitaria. Infunden en toda actividad una
solidaridad simbólica. El corazón humano está
hambriento de este pan. Recuerdos atávicos
asedian a todo hombre libre. *El 'páramo' que
encontramos en el corazón del capitalismo
democrático es como un campo de batalla sobre el
cual los individuos vagan profusos en medio de
cadáveres*. Pero este desierto, como la noche
oscura del alma en el viaje interior de los místicos,
cumple un propósito indispensable... Por supuesto,
el dominio de lo trascendente es mediado por la
literatura, la religión, la familia y los propios
semejantes; pero a la postre está centrado en lomo
del silencio interior de cada persona". Novak,
Michael: *The spirit of democratic capitalism*. An
American Enterprise Institute-
Simon&SchusterPublication. NewYork, 1982.
Citamos según la edición castellana. *El espíritu del
capitalismo democrático*. Ediciones Tres Tiempos,
Buenos Aires, 1983, págs. 56-57. Y concluye:
"Los 'hijos de la luz' son en muchos aspectos un
peligro mayor para la fe bíblica que los 'hijos de
las tinieblas'", *Ibid.*, pag. 71.

mesiánico, con una visión netamente apocalíptica de la historia¹².

Por su misma existencia como aliado del gobierno de Reagan, desmentía a diario la ideología de la Guerra Fría con su teología del imperio basada en ella.

En este mismo tiempo de desmoronamiento visible de los países socialistas se produjo, además, una creciente utopización del propio imperio. La política del reajuste estructural, con sus efectos desastrosos sobre los países del Tercer Mundo, necesitaba promesas de un futuro mejor para poder legitimarse. Los infiernos producidos en la tierra exigían la promesa de ciclos por venir. El mismo neoliberalismo se transformó en religión, con sus conversiones y con el evangelio del mercado.

6. El intento de recuperación de la teología de la liberación por la teología del imperio

A partir de todo eso se produjo una transformación de la teología del imperio. De la negación de la teología de la liberación, aquella teología pasó a su recuperación. A mediados de la década de los ochenta esta recuperación ya está en plena realización, aunque se la podía notar en América Latina desde el golpe militar chileno¹³. Cuando en 1985, David Stockman, quien procedía de un pasado fundamentalista, renuncia como jefe del presupuesto del gobierno de Reagan, publica un libro con el título *El triunfo de la política*. En él reprocha a Reagan haber traicionado el modelo limpio del neoliberalismo en favor del populismo.

¹² Basta ver un libro como: Pentecost, J. Dwight: *Eventos del porvenir Estudios de escatología bíblica*. Editorial Vida, Miami, 1984; o Lindsey, Hal: *La agonía del gran planeta Tierra*. Editorial Vida, Miami, 1985 (*The Late Great Planet Earth*. Zondervan Publishing House, Grand Rapids-Michigan, 1970). El último libro se vendió durante la década de los setenta en EE.UU. en más de quince millones de ejemplares, y fue el *bestseller* la década. Lindsey, no obstante, era uno de los Rasputines de la corte de Reagan.

¹³ La "Declaración de Principios" del gobierno millar chileno del año 1974, ya traza esta línea.

y desarrolla toda una teología de la posición neoliberal que hace rápidamente escuela. Este libro ya no denuncia las utopías, sino que presenta al neoliberalismo como la única manera eficiente y realista de realizarlas. Ataca a las "utopías" del socialismo, para recuperarlas en favor del pretendido realismo neoliberal. Según Stockman, la amenaza no es la utopía, sino la falsa utopía, a la cual contrapone su utopía "realista" del neoliberalismo¹⁴.

El propio Camdessus, Secretario General del FMI, se hace eco de esta teología del imperio transformada. La constituye de modo directo a partir de algunas tesis claves de la teología de la liberación. En una conferencia del 27 de marzo de 1992, se dirigió al congreso nacional de empresarios cristianos de Francia en Lille¹⁵. El

¹⁴ Stockman se presenta como un izquierdista convertido, quien en un tiempo fuera partidario de una utopía falsa, pero que ahora descubrió la verdadera: "En un sentido más profundo, sin embargo, la doctrina nueva [él habla inclusive del 'evangelio de la oferta'] de la oferta no era sino una reedición de mi viejo idealismo social en forma nueva y, como yo creía, madurada. El mundo podía empezar de nuevo desde los comienzos, Las crisis económicas y sociales, que están aumentando, podrían ser superadas. Los antiguos males heredados, el racismo y la pauperización, podrían ser superados por reformas profundas que partían de las causas políticas. Pero sobre todo, la doctrina de la oferta ofreció una alternativa idealista para el sentido del tiempo cínico y pesimista". Según la publicación de extractos del libro en *Der Spiegel*, 1986, No 16ss. Las "reformas profundas que partían de las causas políticas" son las de un ajuste estructural extremo: "Eso significaba también el corte repentino de la ayuda social para los necesitados con capacidad de trabajo... solamente un canciller de hiérrelo podría haber impuesto: un 'matador de dragones'". Según Stockman.

¹⁵ Las siguientes citas se traducen del texto publicado: Camdessus, Michel: "Marché-Royaume. La double appartenance". Documents EPISCOPAT. *Bulletin de secrétariat de la conférence des evoques de France* No 12 (Juillet-

centro de la conferencia resume sus tesis teológicas centrales. La voy a citar extensamente:

Ciertamente el Reino es un lugar: esos cielos nuevos y esa nueva tierra en donde somos llamados a entrar un día; promesa sublime, pero el Reino es de alguna manera geografía, el Reinado es Historia, una historia de la cual somos actores, que está en marcha y que nos es próxima desde que Jesús vino a la historia humana. El Reinado es lo que pasa cuando Dios es Rey y nosotros lo reconocemos, y nosotros hacemos que el Reinado se extienda como una mancha de aceite que impregna, renueva y unifica las realidades humanas. "Que tu Reinado venga..."

Contrapone en seguida el poder de este mundo y el reino de Dios:

Uno se funda sobre el poder, el otro sobre el servicio, uno, apoyado sobre la fuerza, se orienta a la posesión y al acaparamiento, el otro, a compartir; el uno exalta al príncipe y sus barones, el otro, al excluido y al débil; uno traza fronteras, el otro vínculos; uno se apoya sobre lo espectacular y lo mediato, el otro prefiere la discreta germinación del grano de mostaza. ¡Son los opuestos!, y en el corazón de estas diferencias está la que las condensa: el Rey se identifica con el *Pobre...* en este Reino, ¿quién juzga, quién es Rey? En el Evangelio la respuesta se nos da de manera formidablemente solemne con el anuncio y la perspectiva del Juicio Final: -hoy- mi juez y mi rey es mi Hermano que tiene hambre, que tiene sed, que es extranjero, que está desnudo, enfermo o prisionero...

Aut. 1992). Agradezco la traducción a Daniela Gallardo Amagada.

Camdessus presentó una conferencia parecida ante empresarios cristianos de México. La UNIAPAC (Unión Internacional Cristiana de Dirigentes de Empresas) anunció su XIX encuentro en Monterrey, entre el 27 y el 29 de septiembre de 1993, con la asistencia de Camdessus para hablar sobre el tema: "El mercado y el reino respecto a la globalización de la economía mundial". Esta reunión tuvo dos oradores. El otro orador fue el cardenal Echeagaray. Ver: *SELAT* (Servicios Latinoamericanos) (Lima, Perú) N° 17 (17.IX.1993).

Camdessus contrapone, por un lado, el poder, la posesión y el acaparamiento, el príncipe y los barones, las fronteras, lo espectacular y lo mediato, y por el otro lado, el servicio, el compartir, el excluido y el débil, los vínculos y la discreta germinación del grano de mostaza. Contrapone orgullo y humildad. Y descubre que el FMI, el ajuste estructural y todo el concepto neoliberal de la sociedad, encaman justamente esta humildad frente al orgullo de aquellos que ejercen resistencia. Llega a la siguiente conclusión:

¿Nuestro mandato? Resonó en la sinagoga de Nazarea y del Espíritu nos es dado el recibir lo que los compatriotas de Jesús se negaban a aceptar, ¡precisamente la realización de la promesa hecha a Isaías (61.1-3) a partir de nuestra historia presente! Es un texto de Isaías que Jesús desplegó y dice (Lucas 4, 16-23): "El Espíritu del Señor está sobre mí. El me ha ungido para anunciar la buena nueva a los Pobres, proclamar a los cautivos la liberación y el retomo de la vista a los ciegos, poner a los oprimidos en libertad y proclamar el año de la gracia acordado por el Señor". Y Jesús no tuvo más que una frase de comentario: "Hoy, esta escritura se cumple para ustedes que la escuchan". Ese hoy, es nuestro hoy, y nosotros somos, nosotros que estamos a cargo de la economía, --- los administradores de una parte en todo caso --- de esta gracia de Dios: el alivio de los sufrimientos de nuestros hermanos y los procuradores de la expansión de su libertad. Somos quienes han recibido esta Palabra. Ella puede cambiarlo todo. Sabemos que Dios está con nosotros en la tarea de hacer crecer la fraternidad.

El texto del secretario general del FMI podría estar escrito igualmente por un teólogo de la liberación. Formula lo que los teólogos de la liberación consideran el centro de su interpretación del mensaje evangélico, en especial la promesa del Reino de Dios y la opción por el pobre.

Sin embargo, el texto citado es apenas una parte de la conferencia. Una parte anterior y una parte posterior le dan al texto teológico un sentido exactamente contrario de lo que un texto análogo tendría en un análisis de la teología de la liberación. Se dirige, por ende, en contra de los "populismos". Esta palabra, en el lenguaje del Fondo, resume todas las actitudes y políticas posibles, en cuanto no asumen las posiciones

estrictas del ajuste estructural del FMI. Se dirige con virulencia en contra de

...todas estas formas de la demagogia populista que están en marcha y que sabemos a donde llevan: a la hiperinflación y a través de ella --- porque el mercado no ha escuchado sus promesas --- a la debacle económica, al aumento de la miseria y al retorno de regímenes "fuertes", o sea, al fin de las libertades¹⁶.

Transforma de esta manera la opción por los pobres en opción por el FMI. Quien quiere más o algo diferente de lo que le concede o impone la política de ajuste estructural del FMI, produce "la debacle económica, el aumento de la miseria y el retomo de regímenes 'fuertes'". esto es, el "fin de las libertades". Eso dañaría al pobre. En consecuencia, quien está con el pobre, a la fuerza tiene que estar con el Fondo. No hay alternativas.

Como él habla a un público más bien católico, se dirige asimismo en contra de la doctrina social católica tradicional:

Por supuesto, el mercado es el modo de organización económica más eficaz para aumentar la riqueza individual y colectiva; no debemos tener respecto de él esa actitud de ligazón vergonzosa de algunas generaciones de nuestros hermanos católicos sociales: ése "sí, pero". El asunto está resuelto y el Santo Padre dejó bien claro el punto en la *Centesimus annus*. Por la eficacia que asegura, el mercado puede permitir una solidaridad mayor. Desde este punto de vista, mercado y solidaridad no se oponen sino que pueden reunirse. Además, la economía empresarial, ustedes lo saben bien, es una economía de responsabilidad en

donde el ser humano puede desplegar toda su dimensión.

Fuera del mercado no queda ninguna actividad posible, inclusive la solidaridad se ejerce por medio de éste y en los límites de su lógica. Por tanto, Camdessus presentará al FMI como el gran organismo mundial cuya responsabilidad es el ejercicio de la solidaridad. Para ello borró cien años de doctrina social de la Iglesia católica sin provocar siquiera un eco.

Sin embargo, Camdessus se presenta como un realista. Habla de la relación entre mercado y reino de Dios, pero trata de distinguirlos. Hay que saber, "que el mercado... no es el Reino". El ve muy bien que el mercado contiene una lógica destructora y autodestructora:

Entonces, si el mercado es totalmente dejado a sus mecanismos existe el gran peligro --- no es necesario ir hasta el siglo XIX para verlo --- de que los mas débiles sean aplastados. En su lógica pura, la puesta de precios puede ser sentencia de muerte. "Treinta denarios, trato concluido". Este no es un episodio singular de la historia de un profeta de Judea, es el elemento cotidiano permanente de la historia humana. A partir de esta indiferencia del mercado respecto a la persona, ustedes pueden encontrar de manera rápida el origen profundo de muchos males de las sociedades avanzadas: contaminación, accidentes de trabajo, destrucción de las familias, exclusión y desempleo, corrupción, desigualdades, etc. He ahí por qué sabemos desde hace mucho que el mercado debe ser vigilado, enmarcado para seguir libre, pero también para ser justo. He ahí por qué no se puede aceptar la substitución del fundamentalismo marxista por un fundamentalismo del mercado. El mercado no puede ser abandonado a su lógica, porque la economía no se reduce a la técnica sino que tiene como referencia al ser humano.

Frente a la destructividad del mercado, busca ahora activar la esperanza del reino de Dios: Mercado-Reino, sabemos bien que debemos efectuar una boda entre ellos. En todo caso, en nuestras vidas...

Bajo el título "La esperanza del reino", dice: Sí, esta realidad del mercado tan cargado de fuerzas de muerte y de vida. Esta realidad sobre la cual cada uno de nosotros, de una manera u otra, tiene una función, una responsabilidad.

¹⁶ En una conferencia pronunciada por Camdessus frente a la Semana Social de Francia en 1991. confronta igualmente la opción por los pobres con lo que él llama populismo: "Tengamos cuidado con nuestros juicios para no confundir jamás la opción preferencial por los pobres con el populismo". Camdessus, Michel: "Libéralisme et Solidarité à l'échelle mondiale". XXX Concurrence et solidarité. L'économie de marché presqu'oû ? *Actes des Seminaires sociales de France tenues à Paris en 1991*. París. ESF editeur. 1992, pág. 100.

No obstante, esta responsabilidad de la que habla no es sino la responsabilidad por el funcionamiento del mercado. La lógica del mercado puede destruir al mercado

mismo. Camdessus tiene muy presente este problema. El capitalismo del decenio de los ochenta ha sido un capitalismo autodestructor. Destruye no sólo al ser humano y a la naturaleza, destruye igualmente su propia posibilidad de funcionamiento. La corrupción del mercado ha dejado de ser un problema del Estado, y penetra hoy las relaciones mercantiles mismas y tiende a bloquearlas. Hoy el lugar principal de la corrupción ya no es el Estado, sino la misma empresa capitalista en sus relaciones con otras empresas capitalistas. Camdessus necesita una ética del mercado, porque esta ética es subvertida por la misma lógica del mercado. Esta ética la busca en la referencia al Reino de Dios, y en la boda entre el mercado y el reino:

Hay en la vida del mercado prácticas a las cuales no solamente nuestra pertenencia al Reino, sino también nuestra correcta ciudadanía en este mundo, nos obliga a decir no. Y todos sabemos que entonces fácil, que hace falta valor y más que valor. Conocéis mejor que yo esta faz sombría de la vida económica...: "Quien es el que, alrededor de nosotros, concretamente, rebaja, desgasta, destruye: impiedades, injusticias, exclusiones, manipulaciones de clientes y del personal... idólatra del dinero. existencia insana, etc.". Ya no me detengo más aquí. La vida económica no es apenas eso y existe un vasto dominio en donde las dos superficies, sí, de una cierta manera se encuentran. Déjame extenderme en esto. Es todo el ámbito en donde el portador de valores del Reino no sólo no impone frenos al dinamismo del mercado, sino que le da el "más" del que éste carece para servir mejor al ser humano integral. Es, en otros términos, todo el dominio donde la racionalidad económica y la construcción del Reino convergen. Y es vasto.

¿Y qué pasa en el caso de que no converjan? Allí, según Camdessus, no hay nada que hacer. El realismo aparente desemboca en el mismo fundamentalismo que pretendidamente criticó. Si bien el mercado no es el reino, para Camdessus sigue siendo la única presencia posible de éste. El mercado, con su lógica, se transforma en el límite escatológico de toda la historia humana. Vigilar al

mercado, para Camdessus, no significa sino hacerlo viable. Quiere intervenir en el mercado para que éste siga funcionando. No obstante, el criterio de la intervención no es sino asegurar el funcionamiento del mercado según su propia lógica, lógica que sigue concibiendo como el paso de Dios por la historia. El mercado no es perfecto, pero cualquier perfección que no sea producto de este mercado, ya no pertenece a la praxis humana. El reino es el aceite para la máquina del mercado.

De acuerdo con Camdessus hay un reino definitivo más allá del mercado. Sin embargo es un reino más allá de la historia, el cual no se entromete en los asuntos del mercado. Es un reino escatológico. Por lo tanto, llega a la siguiente conclusión:

El ciudadano del Reino --- llamémosle así --- está en la vanguardia del esfuerzo para que retrocedan todas las formas del miedo, las desconfianzas, los egoísmos, "esa idolatría" como dice San Pablo (Efesios. 5, 5). y para que se ensanche finalmente el campo del compartir, en donde el Reino ya impregna las realidades humanas, y en donde el ser humano encuentra un poco más de espacio, de gratuidad y de alegría. Esto, sabiendo muy bien que "habrá siempre pobres entre nosotros". Lo que quiere decir«entre otras cosas--- y debió costarle a Jesús decirlo ---, que el Reino no se realizará en esta tierra, no por lo menos hasta el día en que "El hará todas las cosas nuevas".

Esta tarea de impregnación de las realidades humanas no la podremos realizar sin que nuestros corazones y nuestras inteligencias se expandan y se renueven, "llenos de la gracia desde lo Alto". Para quien ejerce nuestro tipo de trabajo, en esta urgencia de servicio a la humanidad, no hay otra solución --- estoy seguro y a la vez lejos --- que la santidad o, si queréis, de "revestir" al Hombre Nuevo: ese hombre formado de tierra pero que --- vuelvo a San Pablo--- "puesto que Cristo vino del Cielo, como él pertenece al Cielo". Formado de tierra pero perteneciendo al cielo: la llave está ahí, y en la oración para recibir este don.

Es la declaración del imperio total sin ningún escape ni en la tierra ni en los cielos. La política del FMI ha sido transformada en la voluntad de Dios en esta tierra. No una voluntad expresada por algún Sinaí, sino por la realidad misma. La realidad es tal que, al salirse la acción humana de los marcos de la política del ajuste estructural,

necesariamente los resultados serán peores que la situación que se quiere cambiar. No hay alternativa, porque el intento de buscarla lleva de modo infalible a empeorar la situación. Por eso, optar por el pobre es optar por el realismo. Y el realismo impone no preocuparse por el pobre. Lo que hace el mercado no permite cuestionamiento. El capitalismo se ha transformado en "capitalismo total", como lo llama Friedman. La opción preferencial por el pobre y la opción preferencial por el FMI se identifican¹⁷. Se trata de una posición que ahora es muy frecuente, y aparece en un sinnúmero de publicaciones que se hacen pasar como teología de la liberación¹⁸.

Por supuesto, para las iglesias surge una gran tentación. En la visión abierta por Camdessus, se puede optar por el pobre sin entrar en ningún conflicto con el poder. La gran armonía parece haber llegado. La mano invisible del mercado la trajo. Y la teología de la liberación parece ser ahora parte de la "ortodoxia" misma. Ha vuelto el Hombre Nuevo, sólo que ahora es un funcionario del FMI¹⁹.

El imperio aparece pues como imperio total y cerrado. Nada queda afuera. Declara que no hay

alternativas, y tiene el poder para castigar con tanta dureza cualquier intento de búsqueda de éstas, que en efecto parece mejor no intentarlo. Cuando el castigo es mayor que lo que se puede lograr buscando alternativas, es preferible no buscarlas.

En una situación tal, el poder dicta lo que dirá la realidad. Entre poder y realidad se establece un circuito, dentro del cual la realidad confirma tautológicamente las tesis del poder²⁰.

²⁰Hannah Arendt describe este circuito de forma magistral: "La afirmación de que el Metro de Moscú es el único en el mundo es una mentira sólo mientras los bolcheviques no tengan el poder para destruir a todos los demás. En otras palabras, el método de predicción infalible, mas que cualquier otro método propagandístico totalitario, **denota** su objetivo último de conquista mundial, dado que sólo en un mundo **por** completo bajo su control puede el dominador totalitario hacer posiblemente realidad todas sus mentiras y lograr que se cumplan todas sus profecías" (Arendt, Hannah: *los orígenes del totalitarismo*. Taurus. Madrid, 1974, pág. 435). "Entonces, toda discusión acerca de lo acertado o erróneo de la predicción de un dictador totalitario resulta tan fantástica como discutir con un asesino profesional sobre si su futura víctima está muerta o viva, puesto que matando a la persona en cuestión el asesino puede proporcionar inmediatamente la prueba de la veracidad de su declaración" (*Idem*) En una entrevista, Camdessus describe este mecanismo visto desde el FMI (Pregunta): "¿Cuál será el costo social de las medidas para poner en orden las finanzas públicas?"

(Respuesta): "La cuestión es cuál sería para el pueblo de Costa Rica el costo de no ajustar sus estructuras. El costo podría ser la interrupción del financiamiento interno, reducción de la inversión, paralización de un acuerdo de renegociación de la deuda, interrupción de las importaciones El costo sería la recesión... Nuestra posición no es exactamente la de recomendar ni imponer medidas,. Nuestra posición es la del dialogo. - Pero el hecho de que las metas no hayan sido respetadas y que nosotros hayamos suspendido los desembolsos, no significa un castigo, sino una realidad a la cual se enfrenta el país adaptando sus políticas. Luego nosotros desembolsaremos".

¹⁷ En este sentido, Hugo Assmann cita a Roberto Campos: "En rigor, nadie puede optar directamente por los pobres. La opción que se tiene que hacer es por el inversionista, quien crea empleo para los pobres". Assmann, Hugo: *Economía y religión*. DEI. San José. 1994, pág. 101.

¹⁸ Ver los ejemplos siguientes: Molí, Peter G.: "Liberating Liberation Theology: Towards Independence from Dependency Theory", en *Journal of Theology for Southern Africa*, March 1992; Haigh, Roger, S. J.: *An Alternativo Visión: an Interpretation of Liberation Theology*. New York, Paulist; Sherman, Amy L.: *Preferential Option. A Christian and Neoliberal Strategy for Latin America's Poor*. Gran Rapids, Michigan, 1992. Ver sobre esta sacralización del mercado en el contexto de la modernidad: Santa Ana, Julio de: "Teología e modernidad", en Silva, Antonio (ed.): *América Latina: 500 anos de evangelizado: reflexões teológico-pastorais*. Paulinas, Sao Paulo, 1990.

¹⁹ Ver Assmann-Hinkelammert, *op. cit.*

Esta condición del imperio total y cerrado es lo que ahora varios teólogos de la liberación perciben en la tradición judeo-cristiana como la situación apocalíptica. En una situación tal, no hay salidas visibles y no puede haber proyectos concretos de cambio. Se vuelve a leer el Apocalipsis de San Juan y a discutirlo. En este sentido tradicional, Apocalipsis es revelación. El Apocalipsis revela que frente al imperio total y cerrado existe alternativa, aunque no se sepa cuál es. El poder total del imperio revela su debilidad, sin embargo su caída no es vista como producto de una acción política intencional. El nombre de este imperio es Babilonia.

Esta lectura del Apocalipsis lleva al análisis de los textos apocalípticos conocidos, pero igualmente al análisis de su contexto económico, social y político. Se redescubre el hecho de que estos textos del Apocalipsis han aparecido en situaciones históricas parecidas a la nuestra. El creyente se enfrenta a un imperio que no le deja salida, no obstante insiste en que alguna salida debe haber.

'Apocalipsis' aquí no significa catástrofe. El título de la película "Apocalipsis now" no da de ninguna manera el sentido de lo que se trata. Como revelación, el Apocalipsis revela que el monstruo es un gigante con pies de barro cuya caída dejará abierto el futuro para alternativas por realizar²¹.

"Entrevista a Michel Camdessus director-gerente del FMI", en *La Nación* (San José). 5.III.1990.

²¹ Quizás el texto que mejor describe la situación apocalíptica, es el siguiente del profeta Daniel, del siglo U a. C.: "Tú, oh rey, has visto *esta* visión: una estatua, una enorme estatua, de extraordinario brillo, de aspecto terrible, se levantaba ante ti. La cabeza de esta estatua era de oro puro, su pecho y sus brazos de plata, su vientre y sus lomos de bronce, sus piernas de hierro, sus pies parte de hierro y parte de arcilla. Tú estabas mirando. cuando *de pronto una piedra se desprendió, sin intervención de mano alguna, vino a dar a la estatua en sus pies de hierro y barro, y los pulverizó*

Entonces quedó pulverizado todo a la vez: hierro, arcilla, bronce, plata y oro... Y la piedra que había golpeado la estatua se convirtió en un gran monte que llenó toda la tierra" (Dn. 2, 31-35).

Tampoco esta lectura del Apocalipsis, como ahora aparece en la teología de la liberación, es directamente comparable con la lectura del Apocalipsis el fundamentalismo cristiano de EE.UU. En ésta el Apocalipsis es otra vez apenas la catástrofe que viene por la voluntad de Dios, en el sentido de una ley inexorable de la historia. El mundo está condenado a perecer, y si su salvación la realiza un dios-juez al consumir la historia misma. Sin embargo, la ley de la historia misma es la catástrofe de la historia humana. Se trata de un fundamentalismo con la pretensión de escribir hoy la historia de mañana los mismos presidentes Reagan y Bush se inscribieron de forma pública en esta metafísica de la historia²². Pero, de hecho, también la recuperación que intenta hacer Camdessus de la tecnología de la liberación, es perfectamente compatible con tal visión del mundo.

La lectura actual del Apocalipsis de parte de algunos teólogos de la liberación, no va en ninguno de los sentidos. El imperio total y cerrado de hoy, como lo eran el imperio romano, el helénico o babilónico, es una Babilonia. Y como tal es un gigante con pies de barro. Cae, no obstante la razón de su caída no puede ser un acto humano voluntarista. Es demasiado fuerte como para eso. Cae por efectos no-intencionales, resultado de su propia omnipotencia. Pero la ley metafísica de la historia que lo haga caer. Cae, porque

...de pronto una piedra se desprendió, sin intervención de mano alguna, vino a dar a la

²² El libro ya citado de Pentecost se llama *Eventos del porvenir*. Al igual que la Academia de las Ciencias de Moscú conocía las leyes inexorables del futuro, estos fundamentalistas las saben igualmente. Pero, mientras la Academia de Ciencias creía aún en un futuro mejor, este actual fundamentalismo cree decidida de antemano la perdición de la humanidad. El día del comienzo de la Guerra del Golfo, el presidente Bush apareció en la televisión con uno de los predicadores fundamentalistas de EE.UU., Billy Graham, para pedir juntos la bendición de Dios en esta guerra.

estatua a sus pies de hierro y barro, y los pulverizó²³.

Sin embargo la situación, la situación apocalíptica no provoca únicamente el género literario que llamamos apocalíptica. Aparece otra, que es gemela de la primera. Se trata de la lectura sapiencial, que ha ido siempre el otro lado de la lectura apocalíptica. Uno de los grandes testimonios de esta literatura que hoy es retomado por la teología de la liberación es el libro de la Biblia llamado el "Eclesiastés", que fue escrito en el siglo III a. C. Presenta un sentido más bien trágico de la vida frente a un imperio inexpugnable y desastroso. Prevalece el lamento sobre la pérdida del sentido de la vida, combinado con una resonancia de esperanza destrozada. Se trata de una percepción de la vida que tiene mucho en común con ciertas corrientes de la postmodernidad en el presente.

Al volver algunos teólogos con la lectura del Apocalipsis, aparece también esta problemática hoy en la teología de la liberación²⁴.

7. El desafío para la teología de la liberación. La irracionalidad de lo racionalizado

Como vimos precisamente en la teología del FMI, de la negación de la teología de la liberación se ha pasado a construir una anti-teología de la liberación. Esta anti-teología es de modo visible una inversión de la teología de la liberación, de cuya negación se ha partido.

²³ Ver Richard, Pablo: "El pueblo de Dios contra el imperio. Daniel 7 en su contexto literario e histórico", en *RIBLA* (DEI. San José) N° 7 (1990); *Apocalipsis. Reconstrucción de la esperanza*. DEI, San José, 1994; Mesters, Carlos: *El Apocalipsis: la esperanza de un pueblo que lucha*. Rehue, Santiago de Chile, 1986; Foulkes, Ricardo: *El Apocalipsis de San Juan. Una lectura desde América Latina*. Buenos Aires, 1989; Rowland. Christopher: *Radical Christianity: A Reading of Recovery*. Orbis, New York. 1988; Snoek. Juan-Nauta, Rommie: *Daniel y el Apocalipsis*. DEI, San José, 1993.

²⁴ Ver Tamez, Elsa: "La razón utópica de Qohélet", en *Pasos* V 52 (marzo-abril, 1994).

De nuevo resalta el hecho de que estas dos teologías contrarias no se pueden distinguir en el plano de una discusión nítidamente teológica. En este plano, la teología de la liberación no se distingue de forma clara de la anti-teología presentada por el FMI en la actualidad. En apariencia se desemboca en una situación en la cual el conflicto deja de ser teológico. Parece ser un conflicto sobre la aplicación de una teología compartida por ambas partes. La teología del imperio --- la teología del FMI es la teología del imperio- asumió las partes claves de la teología de la liberación: la opción preferencial por los pobres y la esperanza del reino de Dios encamada en la ortopraxis. Al menos es eso lo que aparenta ser.

En un nivel diferente vuelve ahora el problema que viéramos al comienzo de este artículo. Allí analizamos el hecho de que en los años sesenta-setenta la teología de la liberación surge de una manera tal que el conflicto con la teología institucionalizada no aparece como un conflicto religioso, dado que ningún dogma religioso era cuestionado. El conflicto apareció como un conflicto sobre la concretización de una fe común. La opción preferencial por los pobres y la encarnación del reino de Dios en el mundo económico-político eran los instrumentos de esta concreción. Como dicha teología concretizada, la teología de la liberación era vista de modo conflictivo.

Hoy, en cambio, la misma teología del imperio asume estas posiciones. Ellas ya no sirven para concretizar una fe. La teología del imperio está de acuerdo con la opción preferencial por los pobres y con la encarnación económico-social del reino de Dios. Y se presenta a sí misma como el único camino realista para cumplir con estas exigencias.

Ciertamente, la teología del imperio tergiversa la opción por los pobres de la teología de la liberación. Desde el punto de vista de la teología de la liberación, esta opción es consecuencia de un reconocimiento mutuo entre sujetos humanos. El pobre es el signo de una pérdida de este reconocimiento que comprueba que toda relación social humana se halla distorsionada. La teología del imperio, en cambio, no puede enfocar al pobre sino como un objeto de los otros, quienes no son pobres.

Sin embargo, la opción por los pobres ya no puede identificar ninguna concreción de la teología

de la liberación. La pregunta ahora es por el realismo de su concreción.

Ninguna fe preconcebida puede dar la respuesta. No se puede decidir sobre la verdad de una de las posiciones sin recurrir a las ciencias empíricas, en particular a las ciencias económicas. Son ellas las que deciden. Como resultado, se transforman en portadoras del criterio de verdad acerca de las teologías. En efecto, con la economía política neoliberal en la mano, la opción por los pobres se transforma en opción por el FMI. Desde el punto de vista de una economía política crítica, en cambio, se transforma en la exigencia de una sociedad alternativa en la que todos tienen cabida. La teología como teología no puede decidir. Los resultados de la ciencia deciden sobre el contenido concreto de la teología.

Por esta razón, los intentos de recuperación de la teología de la liberación obligan a ésta a desarrollar nuevas problemáticas. Para poder seguir sosteniendo la opción por los pobres en términos que respeten al pobre como sujeto --- que es lo específico de la teología de la liberación ---, esta opción tiene que ser vinculada de una manera mucho más determinada con el reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados.

Eso lleva a la necesidad de desarrollar la teología de la liberación especialmente en dos líneas. La primera se refiere a la crítica de la economía política neoliberal y su respectiva utopización de la ley del mercado. La segunda se refiere a la tradición cristiana de una teología crítica de la ley. Ambas constituyen el espacio de una discusión que hoy se resume muchas veces como "economía y teología". Constata la relevancia del análisis económico para el discernimiento del contenido de la fe, y supera un punto de vista que ha considerado lo económico como un espacio de la aplicación de la fe.

En la primera línea, la de la crítica de la economía política neoliberal, el argumento se podría resumir con la frase: la racionalización por la competitividad y la eficiencia (rentabilidad) revela la profunda irracionalidad de lo racionalizado. La eficiencia no es eficiente. Al reducir la racionalidad a la rentabilidad, el sistema económico actual se transforma en irracional. Desata procesos destructores que no puede controlar a partir de los parámetros de racionalidad que ha escogido. La exclusión de un número

creciente de personas del sistema económico, la destrucción de las bases naturales de la vida, la distorsión de todas las relaciones sociales y, por consiguiente, de las relaciones mercantiles mismas, son el resultado no-intencional de esta reducción de la racionalidad a la rentabilidad. Las leyes del mercado del capitalismo total destruyen la propia sociedad y su entorno natural. Al absolutizar estas leyes por medio del mito del automatismo del mercado, estas tendencias destructoras son incontrolables y se convierten en una amenaza para la propia sobrevivencia humana. Esta crítica desemboca en un análisis de la racionalidad que incluye precisamente la irracionalidad de lo racionalizado. Se trata del desarrollo de un concepto de un circuito natural y social de la vida humana, que tiene que englobar y condicionar la racionalidad medio-fin que subyace al cálculo de la rentabilidad. Eso excluye la totalización neoliberal de la ley del mercado, para integrar las relaciones mercantiles en la vida social. La política neoliberal, en cambio» trata al mercado como el elemento constituyente de todas las relaciones sociales, desembocando así en su política del capitalismo total²⁵.

Con análisis de este tipo, la teología de la liberación retoma la necesidad de encontrarse con el pensamiento de Marx²⁶. Eso le acontece aunque no lo haga a propósito. El pensamiento de Marx es el gran cuerpo teórico existente que surge precisamente por la crítica de la irracionalidad de lo racionalizado. Al enfrentar hoy de forma teórica este problema, cualquier conceptualización desarrollará pensamientos cercanos a aquellos que Marx desarrolló primero. Por eso, aunque uno no parta de Marx, sin quererlo llega a sus

²⁵ Gallardo, Helio: "Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina", en *Pasos Especial No 3* (1992); Hinkelammert, Franz J.: "La lógica de la expulsión del mercado capitalista mundial y el proyecto de liberación", en *Pasos Especial No 3* (1992).

²⁶ Ver Dussel, Enrique: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los 'Grundrisse'*. Siglo XXI, México; 1985; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. Siglo XXI, México. 1988.

conceptualizaciones o se acerca a ellas. Y en esta relación con el pensamiento de Marx aparece una crítica profunda, que es básica para las reflexiones de la teología de la liberación. Se trata de la esperanza marxista: el poder solucionar los problemas del capitalismo total por una superación total del capitalismo. El marxismo desembocó en una totalización análoga a la que hoy vivimos con la totalización neoliberal del capitalismo. La teología de la liberación tiene que superar las totalizaciones, si quiere contribuir de modo efectivo a la constitución de una fe nueva. No obstante, criticadas estas totalizaciones, las conceptualizaciones de la crítica de la irracionalidad de lo racionalizado son irrenunciables para poder constituir un concepto adecuado de racionalidad de la acción humana. La teoría de la acción racional, como la ha hecho Max Weber, no llega más allá de este reduccionismo de la acción racional a sus expresiones de racionalidad medio-fin, es decir, lo medible en términos de la rentabilidad.

Eso nos lleva a la segunda línea del desarrollo necesario de la teología de la liberación en el mundo de hoy. La crítica de la irracionalidad de lo racionalizado tiene que ser expresada en los propios términos teológicos. Eso ocurre justamente por la recuperación de una larga tradición teológica de la crítica de la ley, que empieza ya en las Escrituras y tiene su primera elaboración teológica en Pablo de Tarso, sobre todo en la Carta a los Romanos. De hecho, es la primera elaboración de la crítica a la irracionalidad de lo racionalizado que se da en el pensamiento cristiano²⁷.

Los teólogos de la liberación que retoman esta teología de Pablo, destacan dos elementos claves de su crítica de la ley. Por un lado. Pablo hace ver que la ley, en cuanto ley de cumplimiento, lleva a

la muerte a aquellos, que la cumplen o son obligados a cumplirla más allá de cualquier otra consideración. La ley, que sirve a la vida, lleva en este caso a la muerte. Pablo habla de la "ley de cumplimiento" que lleva a la muerte. La ley es en este caso cualquier ley, tanto la ley judía del tipo que Pablo conoce de la tradición farisaica, como la ley romana. Por ende, el Estado de derecho, que aparece con

el imperio romano por primera vez en la historia, no es la máxima expresión de la humanidad, sino una amenaza. La ley no salva mediante su cumplimiento. Por otro lado. Pablo no considera el pecado en el sentido de una infracción de la ley. El pecado del que se trata en la visión de Pablo, se comete cumpliendo la ley y para que sea cumplida. Las infracciones de la ley son secundarias. En consecuencia, el pecado es llevar a la muerte cumpliendo la ley. Luego, el pecado se comete con la buena conciencia de estar cumpliendo la ley. Todavía hay rastros de este pensamiento en el dicho de la Edad Media europea: *Suma lex, máxima iniustitia*. O el otro, contrario, que es de sentido irónico: *Fíat iniustitia, pereat mundus* (que se cumpla la ley, aunque perezca el mundo).

Eso llevó al análisis de la sacrificialidad como resultado de la ley. La ley, al ser tratada como totalizante, exige sacrificios humanos. De eso se tiene mucha consciencia en los principios del cristianismo. Todos los evangelios, por ejemplo, insisten en que a Jesús se lo mata cumpliendo la ley; en cumplimiento de la ley. Por lo tanto, no hay culpables personales de esta muerte. Es la relación con la ley la que la origina. Es bien comprensible que más tarde la teología conservadora haya preferido culpar a los judíos. Tenía que hacerlo para escapar de las consecuencias de la teología de la crítica de la ley, que era completamente incompatible con las aspiraciones del cristianismo al poder imperial²⁸.

²⁷ El libro más destacado en este sentido es Tamez, Elsa: *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*. DEI, San José, 1991. Ver Shaull, Richard: *La Reforma y la teología de la liberación*. DEI. San José, 1993; y también Hinkelammert. Franz J.: *Las armas ideológicas de la muerte*. DEI, San José, 1981 (2a.ed.revisada y ampliada con introducción de Pablo Richard y Raúl Vidales).

²⁸ Ver Hinkelammert, Franz J.: *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. DEI, San José, 1991 (2a. ed. ampliada); *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la Bestia*. DEI, San José, 1991; Pixley, Jorge: "La violencia legal, violencia institucionalizada, la que se comete creyendo servirá Dios", en *RÍBLA* (San José. DEI) 18 (1994).

Este hecho explica por qué precisamente la teología de la crítica de la ley de Pablo y su afirmación, negación, inversión y falsificación, hayan sido el hilo conductor de la historia del cristianismo, y por ende de Occidente. Su escrito clave es la Carta a los Romanos. Este no es de ninguna manera un libro "teológico", en el sentido de la división de la universidad moderna en facultades. El analiza cuál es la clave del imperio romano del tiempo de Pablo, si bien lo hace a partir de un punto de vista teológico. La carta es tan decisiva para la filosofía y el pensamiento político, como lo es para el pensamiento teológico. Para los filósofos, sin embargo, es un tabú. En las historias de la filosofía ni aparece, aunque es el pensamiento alrededor del cual giran más de 1500 años del pensamiento occidental, la filosofía incluida. La Carta a los Romanos fue decisiva en la Reforma, sobre todo para Martín Lutero. Por eso se encuentra en la raíz de la ética protestante y de su transformación en el espíritu del capitalismo. Volvió a ser decisiva en el surgimiento de la teología moderna, con el libro de Karl Barth sobre la Carta a los Romanos. Hoy vuelve a ser decisiva para la teología de la liberación. Es uno de los libros más subversivos de la historia. Uno de los pocos que dio cuenta de eso es Nietzsche. Pero Nietzsche lo hace solamente para escoger a Pablo como su enemigo predilecto.

La crítica paulina de la ley es una crítica de las leyes "justas", que Pablo ve presentes especialmente en la leyes de Dios dadas en el Sinaí. No obstante, frente a su crítica de la ley tampoco estos mandamientos son leyes justas de por sí. Cualquier ley, según Pablo, mata, si es tratada como ley de cumplimiento. De acuerdo con él, eso vale inclusive para la "ley de Dios". La injusticia está en la forma general de la ley. Por consiguiente la justicia de Pablo no reside en la ley, sino en la relación con ella. El sujeto es soberano frente a la ley, para relativizarla en todos los casos en los que su cumplimiento mata.

Existe una diferencia tajante entre esta crítica de la ley de Pablo y la tradición liberal. La tradición liberal busca leyes justas. Las cree haber encontrado al sostener que la ley es justa cuando aquellos que tienen el deber de obedecerlas, son a la vez aquellos que, como ciudadanos, son los legisladores. Esta ley es su respectiva ley de Dios: *vox populi, vox dei*. En consecuencia, el resultado

liberal es que la ley democrática es ley justa. Luego, un Estado de derecho basado en esta ley es un Estado justo.

Para Pablo no hay Estado de derecho en el sentido de nuestra ideología presente, según la cual el Estado de derecho tiene leyes justas, con el consiguiente deber del ciudadano de cumplirlas sin posibilidad de efectuar un discernimiento o ejercer resistencia. Max Weber llama a este procedimiento "legitimidad por legalidad". Es incompatible con la posición de Pablo, que es de discernimiento. Desde el punto de vista de paulino, el Estado de derecho liberal es un Estado injusto. Lo es, porque es un Estado total. La posición de Pablo implica el derecho a la resistencia, la posición de Weber niega este derecho.

Hoy, de modo visible se está preparando un holocausto del Tercer Mundo. Si llega a consumarse, será consumado por Estados de derecho y dentro de los estrictos límites de Estados de derecho²⁹. Eso precisamente revela el hecho de que el Estado de derecho no garantiza de ninguna manera justicia alguna. La resistencia humaniza al Estado de derecho, y donde la resistencia es reprimida con éxito o no tiene lugar, el Estado de derecho se transforma en un Moloc. Por eso, Estado de derecho y totalitarismo, como democracia y totalitarismo, son compatibles³⁰. También el cobro de la deuda externa del Tercer Mundo es un crimen que se comete "cumpliendo la ley". El mismo Estado de derecho lo comete. Cuando Pablo habla del pecado, se refiere a estos crímenes que se cometen "cumpliendo la ley". Las transgresiones de la ley apenas le interesan³¹. Son crímenes que se cometen con buena conciencia,

²⁹ Ver *Rufin, Jean-Christophe: L'empire et les nouveaux barbares. París. 1991*. Igualmente, *Enzensberger, Hans Magnus: Aussichten auf den Bürgerkrieg (Perspectivas de la guerra civil). Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1993*.

³⁰ En la literatura sobre el totalitarismo, únicamente Hannah Arendt da cuenta de este hecho. Ver Arendt, Hannah: *op. cit*

³¹ Ver *Hinkelammert, Franz J.: La deuda externa de América Latina, automatismo de la deuda. DEI, San José, 1988; Democracia y totalitarismo DEI. San José. 1987*.

creyendo servir a Dios, a la humanidad y a los pobres.

En este sentido, ya la teología de la crítica de la ley desarrolla el problema de la irracionalidad de lo racionalizado. Por ello los teólogos de la liberación pueden retomar esta teología en relación a la ley del mercado. Por un lado, al ser tratada como ley que salva por su cumplimiento, la ley del mercado lleva a la muerte, inclusive de la humanidad.

Por otro lado, hay un pecado que se comete cumpliendo la ley del mercado, y que se comete con la buena conciencia de estar cumpliendo la máxima ley de la humanidad. Vuelve por ende la libertad cristiana en el sentido que Pablo pronunció, como una libertad que es soberana frente a la ley. Los sujetos libres son libres en el grado en el cual son capaces de relativizar a la ley en función de las necesidades de su propia vida. La libertad no está en la ley, sino en la relación de los sujetos con la ley. Considerando la ley del mercado, la libertad consiste en poder someterla e incluso cometer infracciones contra ella, si las necesidades de los sujetos lo exigen. El reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados implica de forma insustituible el reconocimiento de la relativización de cualquier ley en función de este reconocimiento. Al reconocerse mutuamente como sujetos, se reconocen como soberanos frente a la ley. La ley vale sólo en el grado en el que no impide este reconocimiento mutuo.

Se puede ahora retomar la opción por los pobres en un sentido en el que la teología del imperio jamás la aceptará. El reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados implica la opción por los pobres y, por eso, implica a la vez la soberanía del sujeto humano frente a la ley. Sin esta soberanía no puede haber ni reconocimiento mutuo entre sujetos ni opción por los pobres. A partir de esta reconceptualización aparece asimismo una reconceptualización del reino de Dios³².

Por eso la teología de la liberación niega no solamente la absolutización de la ley del mercado

en el "capitalismo total", sino cualquier ley metafísica de la historia. La absolutización de la ley --- esto es, su transformación en ley metafísica de la historia --- es totalización, que a la postre desemboca en totalitarismo. Su lema es siempre aquel del "final de la historia" y de la negación de todas las alternativas³³.

Con este resultado, la teología de la liberación desemboca en una crítica de la modernidad y no apenas del capitalismo. Llega a la constatación de una crisis de la sociedad occidental misma. Sin embargo, ella no es postmoderna. Los postmodernos se cuidan mucho de hacer el análisis de la ley del mercado como ley metafísica de la historia. Atacan por todos lados leyes metafísicas de la historia, en particular en el socialismo histórico, donde en efecto las ha habido. Pero la ley del mercado como único caso actual de una imposición de una ley metafísica de la historia, ni siquiera la mencionan. Encubren la ley metafísica de la historia vigente hoy, en nombre de la crítica de otras leyes de la historia en el pasado.

³² Ver Sung, Jung Mo: *Economía. Tema ausente en la teología de la liberación*. DEI. San José, 1994.

³³ Assmann. Hugo: "Teología de la liberación: mirando hacia el frente", en *Pasos* N° 55 (septiembre-octubre, 1994); Hinkelammert, Franz J.: "¿Capitalismo sin alternativas? Sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella", en *Pasos* N° 37 (septiembre-octubre, 1991).

Notas sobre la sociedad civil

Helio Gallardo

El concepto de "sociedad civil", una construcción de la modernidad, constituye un referente indispensable para comprender la discusión sobre el carácter y alcance de la transición inducida que hoy experimentan las sociedades latinoamericanas. Estas notas intentan contribuir a la determinación conceptual de esa discusión y a calificar sus implicaciones políticas.

1. Antecedentes

1.1. La sociedad civil y sus oposiciones

1. Una primera aproximación al término "sociedad civil" nos la muestra relacionada, por oposición, a "sociedad natural"¹. Esta oposición corresponde a la dicotomía 'estado de naturaleza/estado civil', propia de la *modernidad*. Sea que esta dicotomía se formule como una hipótesis, sea que se le asigne realidad histórica, la sociedad civil (y en particular su gobierno y Estado) aparecen como un espacio o ámbito institucionalizado que supera mediante su orden y lógica la particularidad y conflictividad inherentes al estado de naturaleza².

2. Un corolario de la oposición anterior es la que enfrenta a la "sociedad civil" con la "sociedad salvaje" o "inferior". En esta oposición se han producido dos desplazamientos de sentido: mediante uno de ellos, el estado de naturaleza pasa a ser 'sociedad salvaje' y, en el otro, el estado civil (sociedad civil) se designa a sí mismo como 'civilizado' o más racional. De esta manera, todas las formas de asociación 'pre-modernas' pueden ser valoradas como antecedentes de la sociedad moderna (que consume los embriones de racionalidad contenidos en ellas) o discriminadas como salvajes y obsoletas especialmente cuando coexisten o se tocan con la sociedad moderna. En este desplazamiento de la oposición 'estado de naturaleza/estado civil', encontramos el imaginario propio de una modalidad productiva en expansión (capitalismo, imperialismo moderno) cuya racionalidad, proclamada y asumida como la más alta, potencia la destrucción sin culpa ni responsabilidad de todas las otras racionalidades (culturas, formas de asociación y de reproducción de los factores de la producción no capitalistas). Esta oposición facilita, asimismo, la demarcación entre *sociedad antigua* (medieval, dominada por la religión, o sea la sujeción derivada de la superstición y el engaño) y *sociedad moderna* (racional y libre).

3. La oposición sociedad moderna/sociedad pre-moderna refuerza, también, la oposición *sociedad civil* *sociedad religiosa* y, con ello, la separación, más o

no existe el temor a un determinado poder que motive su observancia, contrarias a nuestras pasiones naturales, las cuales nos inducen a la parcialidad, al orgullo, a la venganza y a cosas semejantes. Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre en modo alguno" (*Leviatán*, pág. 137) y "Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia" (*ibid.*, pág. 104). La espada, la ley, el poder común, es decir la sociedad civil, ordenada, con poder (dominación y gobierno) son condición de la justicia. Esta última no puede esperarse del estado de naturaleza (*societas naturalis*).

¹ La oposición es entre *societas naturalis* y *societas civilis*. Con esta última se ligan "civitas" y "polis" y, con ello, el Estado. Originalmente, para el imaginario de la modernidad, "sociedad civil" quiere decir "sociedad bien ordenada", con *Estado*. Escribe Locke, en el último tercio del siglo XVII: "Debe quedar bien claro que siempre que empleo la palabra Estado no me refiero precisamente a una democracia, ni a ninguna forma concreta de gobierno. Entiendo con esa palabra a la comunidad independiente que los latinos llamaban *civitas*, que es a la que mejor corresponde nuestro vocablo inglés *commonweallth*" (*Ensayo sobre el gobierno civil*, pág. 99).

² Escribe Hobbes, en la mitad del siglo XVII: "Las leyes de la naturaleza (...) son, por sí mismas, cuando

menos ideológica, entre Estado e Iglesia y sus distintas formas históricas de articulación³ que, aún bajo sus expresiones de complementariedad, suponen la subordinación de la segunda al primero⁴. Esta oposición potencia la espiritualización de las instituciones eclesiales

(deshistorización) y su aparente despolitización. A diferencia de su relación con la sociedad 'natural', la sociedad moderna (Estado, sociedad civil) puede coexistir con la sociedad religiosa, pero chantajeándola y subordinándola⁵.

³ Maquiavelo, en el siglo XVI. conceptualiza la autonomía del Estado o sociedad civil, autonomía a la que asigna la exclusividad por la prosperidad de las naciones (*El príncipe*, especialmente el capítulo XXI).

⁴ Escribiendo sobre las relaciones entre poder temporal y poder religioso, puntualiza Hobbes: "¿Está permitido resistir a los príncipes cuando no debemos obedecerlos? En absoluto, ya que esto es contrario a la fidelidad prometida, y no se concede más que con el pacto de la sociedad civil. ¿Qué se ha de hacer entonces? Hay que ir a Cristo por el martirio. Y si este camino le parece muy duro a alguien debe pensar que no cree de lodo corazón que Jesús es el Cristo, el hijo de Dios vivo (pues de otro modo desearía acabar para estar junto a él), y desea eludir el tratado hecho de obedecer al Estado bajo pretexto de la religión y cubriéndose de un falso celo a la fe cristiana" (*Del ciudadano*, pág. 38), Cito a Hobbes porque es quien introduce, para el imaginario moderno, la dicotomía 'estado de naturaleza/estado civil'. Desde luego, a la supremacía histórica del Estado. Hobbes opone una fe religiosa espiritualizada y sacrificial, místicamente "superior".

⁵ En estos días, M. Camdessus, del FMI, postula una visión renovada de esta relación entre orden civil y político moderno y religiosidad. Desde la premisa de que siempre habrá pobres, enfatiza que el mercado no es el Reino, pero, por la eficacia que asegura facilita la más alta solidaridad. La Historia humana (profana y salvífica) encuentra su sentido preciso, entonces, en el Mercado y el Estado que lo sanciona. La ética

4. Un autor como J. J. Rousseau, en el siglo XVIII, se distancia de la oposición 'sociedad natural/sociedad civil' en cuanto no identifica a esta última con la sociedad política o "bien ordenada". Para Rousseau, la sociedad civil (o sea, meramente "civilizada") es superada por una sociedad política derivada de un *contrato* y sostenida por la *voluntad general*. En el lugar de la dicotomía sistematizada por Hobbes, encontramos un proceso de tres elementos: *estado de naturaleza*, *sociedad civil* y *sociedad política*, esta última como ámbito que resuelve las carencias de las dos primeras. El tema de la "voluntad general" en Rousseau, es una manera de aproximarse al problema de la *hegemonía* en una sociedad fundada en la búsqueda de ganancia material (capitalismo mercantil y empresarial) que no estimula la producción de comunidad. El imaginario propuesto por Rousseau: ser humano natural, sociedad civilizada y sociedad política (Estado) expresa la separación entre las esferas privada íntima (familia), particular pública o privada pública (sociedad civil) y política (pública) que se mantiene todavía como sensibilidad dominante en las sociedades de hoy⁶. En el mismo movimiento, Rousseau apunta hacia la *superioridad ética e histórica del Estado*, hecho posible por el contrato y gestado por la voluntad general. El Estado, no el mercado, produce comunidad y la sanciona.

5. Esta situación intermedia e insuficiente de la sociedad civil (entre la familia y el Estado), es desplegada enteramente por Hegel⁷. Caracteriza así a la sociedad civil:

religiosa complementa las prácticas mercantiles, incluyendo el apostolado del no dar (sólo comerciar) y el de castigar a quienes violan las reglas del mercado (M. Camdessus: *El Mercado y El Reino: la doble pertenencia*).

⁶ Estamos aquí ante la oposición privado/público, derivada de la oposición sociedad civil/sociedad política. Así, por ejemplo, el *derecho privado* tiene como eje el *derecho civil* y comprende el *derecho comercial* y la *legislación social*. Se trata siempre de normas acerca de relaciones entre quienes *parecen particulares*, aunque configuren el ámbito de lo público.

⁷ "La sustancia ética es, a su vez: a) Espíritu natural --- la familia, b) En su división y apariencia --- la

...un sistema de dependencia multilateral por el cual la subsistencia, el bienestar del individuo y su existencia jurídica, entrelazadas con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, se cimienta sobre ellos y sólo en esa dependencia son reales y seguros. Este sistema se puede considerar como Estado externo, como Estado de la necesidad y del entendimiento⁸.

Para Hegel, la sociedad civil contiene tres momentos: el *sistema de las necesidades* (propiedad y producción; economía, economía política y trabajo), la defensa de la libertad y de la propiedad mediante *la administración de justicia*, y la presencia de lo común en lo accidental y particular por medio de la *administración pública* ("policía", en sentido amplio) y la corporación:

Frente a la libertad de la industria y del comercio en la sociedad civil, el otro extremo es la protección y la determinación del trabajo de todos por medio de la organización pública⁹.

No encontramos ya aquí dicotomías ni identidades simples: la *sociedad civil no es el Estado, pero está potenciada por éste*. Por decirlo con una imagen más contemporánea: la sociedad civil es el lugar de la lucha de clases y de los intereses particulares o gremiales, pero sobredeterminados y potenciados por la eticidad (racionalidad, necesidad) del Estado:

Sí se confunde el Estado con la sociedad civil y su determinación se pone en la seguridad y la protección de la propiedad y libertad personal, se hace del interés del individuo el fin último en el cual se unifican; y en este caso, ser miembro del Estado cae dentro del capricho individual. Pero el Estado tiene una relación muy distinta con el individuo: el individuo mismo tiene verdad, objetividad y eticidad sólo como

miembro del Estado. pues el Estado es el espíritu objetivo¹⁰.

6. Un texto muy socializado de Marx¹¹, aunque probablemente mal entendido por ignorancia respecto de su referente hegeliano, ha facilitado contemporáneamente reforzar la distinción y oposición entre sociedad civil y Estado. Escribe Marx:

Mi investigación me llevó a la conclusión de que, tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que, por el contrario, radican en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de "sociedad civil", y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política.

El texto de Marx suele sufrir varios desplazamientos: las "condiciones materiales de vida" son traducidas estrechamente como economía (en verdad, es la división social del trabajo y su sanción socio-política-cultural) y se ignora que la expresión "economía política" hace referencia a la reproducción de los factores productivos (ser humano, ambiente natural, medios de vida). El efecto básico de este desplazamiento es que se *retorna a una dicotomía* (escisión y oposición) *entre sociedad civil* (economía) y *Estado* (política). El marxismo-leninismo y el marxismo mecanicista ampliaron esta imagen bajo la forma de una separación entre base (estructura) y superestructura, a las que suelen ligar externamente bajo la forma de una relación de causación: los fenómenos políticos y culturales tienen su causa y su verdad en la economía. Es bajo esta forma reductiva y simplista (antidialéctica) que suele entenderse, mayoritariamente, la expresión "sociedad civil" en nuestros días.

7. Marx emplea, asimismo, la expresión "sociedad civil", en el sentido de "sociedad de ciudadanos", como

sociedad civil, c) El Estado, en tanto libertad universal y objetiva..." (G. W. F. Hegel: *Filosofía del derecho*, pág. 55). El desarrollo amplio de estas distinciones se encuentra en la Tercera Parte de la misma obra. párrafos 118-258. La *Filosofía del derecho* fue escrita en 1820

⁸ 8 Hegel. *op.cit.*, pág. 192.

⁹ 9 *Ibid.*, pág. 230,

¹⁰ *Ibid.* , p-243. La sociedad civil es, pues, "comunidad bien ordenada" (policía) y, sobre todo, asumida por cada quien como 'bien ordenada' (espíritu objetivo).

¹¹ "Prólogo" a la *Contribución a la crítica de la Economía Política*.

sinónimo de "sociedad burguesa"¹². Esta identificación posee una doble referencia:

- a) pone de manifiesto el carácter de la revolución política que significó la supresión de la sociedad feudal y la constitución de la sociedad moderna. En el análisis de Marx, esto supuso la liquidación del carácter directamente político de la sociedad civil, propio de la sociedad feudal, y
- b) la liquidación del carácter directamente político (social-ordenado por la dominación) de la sociedad civil, implica el desdoblamiento material e imaginario entre sociedad civil y Estado (sociedad política):

Al sacudirse el yugo político se sacudieron, al mismo tiempo, las ataduras que apresaban el espíritu egoísta de la sociedad civil. La emancipación política fue, a la par, la emancipación de la sociedad civil con respecto a la política, su emancipación hasta de la misma *apariencia* de un contenido general.// La sociedad feudal se hallaba disuelta en su fundamento, en el *hombre*. Pero en el hombre tal y como realmente era su fundamento, en el hombre *egoísta*. Este *hombre*, el miembro de la sociedad burguesa, es ahora la premisa, la premisa del Estado *político*¹³.

Esta segunda determinación de la sociedad civil (sociedad de ciudadanos) como 'sociedad burguesa', una totalidad que supone un imaginario traspasado por una determinada economía política, ha sido descontextualizada y leída también desde la dicotomía sociedad civil/Estado en la que se reduce la sociedad burguesa a su organización económica (base)¹⁴.

8. Todavía, A. Gramsci emplea, en este siglo, la expresión "sociedad civil" para distinguir en la práctica del Estado el momento de la coacción y de la fuerza del *momento de la hegemonía, consenso y dirección*. Aquí "sociedad civil" se relaciona con la función de los aparatos del Estado en un sentido amplio (escuela, medios masivos, iglesias) que contribuyen a la elaboración de un "sentido común" (sensibilidad cotidiana) y socializan culturalmente,

incluyendo y excluyendo códigos culturales, en el sentido de la reproducción de un sistema o de su transformación revolucionaria. La sociedad civil sería la mediación que permite la 'moralización' del sistema de las necesidades (Hegel). Por ello, suele relacionarse su análisis con la contestación cultural y el despliegue de una o varias contraculturas de las que serían portadoras distintos actores de la sociedad civil. El pensamiento efectivo de Gramsci es poco conocido y su utilización se lleva a cabo entre élites y mediante estereotipos¹⁵.

9. Otras oposiciones respecto de la sociedad civil pueden derivarse de los alcances anteriores: civil/militar, laico/religioso, civil (ciudadano, urbano)/campesino, privado/público, nacional/extranjero. El civil como *ciudadano* --- o sea, como 'natural', es decir bien ordenado- es sujeto de derechos, por oposición al esclavo y siervo y al extranjero, los que no son 'naturales'.

10. El contenido más extendido de "sociedad civil" hoy es el de inspiración "marxista" bajo el esquema vulgar de oposición entre la sociedad civil y el Estado. Esto no vale para la literatura de habla inglesa que emplea "sociedad" en lugar de 'sociedad civil'. Esta modalidad también se hace presente en analistas latinoamericanos¹⁶. La sociedad civil (o 'sociedad') así entendida es:

- a) el terreno de los conflictos económicos, sociales, ideológicos y culturales que el Estado debe resolver ya sea mediándolos o suprimiéndolos;

¹⁵ Véase, por ejemplo la revista *Nueva Sociedad*, No 115, dedicada a este autor. Un análisis allí señala: "...la teoría de la 'hegemonía*' de Gramsci es a la vez una reformulación diferenciada de la doctrina marxista de la 'base y superestructura" (*op. cit.*, pág. 88). En el mismo sentido, enfatizan Bobbio y Matteucci: "...Gramsci se ha servido de la expresión sociedad civil no para contraponer la estructura a la superestructura sino para distinguir (...) en el ámbito de la superestructura el momento de la dirección cultural respecto del dominio político" (*op. cit.*, pág. 1575).

¹⁶ Por ejemplo, en *¿Qué será de Centroamérica?* (Carballo, Maihold, compiladores), los últimos análisis específicos sobre Costa Rica y Panamá emplean "sociedad" como equivalente a "sociedad civil".

¹² Cf. Marx: *Sobre la cuestión judía*

¹³ . *Ibid.* , pág. 36. Énfasis en el original

¹⁴ Véase, por ejemplo, la relación de continuidad que establecen entre el uso de sociedad civil como "sociedad burguesa" e "infraestructura", Bobbio y Matteucci en su *Diccionario de Política*, t. 2, pág. 1575.

- b) la base de la que parten las demandas a las que el Estado debe dar respuesta;
- c) el campo de las diversas formas de activación, movilización, asociación y organización de los actores y movimientos sociales que no se orientan hacia la conquista del poder político.

Desde luego, existe aquí una ambigüedad que permite una lectura doble: en un sentido, la sociedad civil aparece como mediatizada por el Estado, como configurando lo aparentemente privado que no puede expresarse como público (político); para esto último, debe dotarse de partidos políticos e instituciones democráticas 'bien ordenadas', por ejemplo. Pero dentro del mismo imaginario (moderno, con apariencia marxista), la sociedad civil es el ámbito de las relaciones entre los individuos, grupos y clases que se despliegan con *independencia del poder de las instituciones estatales*. Se trata de un campo en el que se expresa un *poder de hecho* cuyos referentes son corpóreos, materiales, mientras que el Estado es la sede del *poder legítimo* derivado del consenso y la credibilidad¹⁷. La sociedad civil puede ser entendida como un espacio en el que nuevos actores y movimientos sociales pueden cuestionar la legitimidad política (del gobierno, el sistema o régimen, o de la comunidad nacional) y gestar nuevas formas de legitimación y de consenso e incluso configurar una nueva 'cultura cívica'¹⁸. En la lógica de este imaginario, la sociedad civil puede alcanzar rasgos ominosos o amenazantes para el poder establecido.

En síntesis, el concepto de "sociedad civil" nació ideológicamente como sinónimo de sociedad política o bien ordenada y Estado. En su despliegue histórico, pudo ser entendido como la esfera de las relaciones económicas "privadas", por oposición a las relaciones

"políticas" o públicas de poder. Dentro de su imaginario, la sociedad moderna se conformaría mediante el juego de tres ámbitos: el privado familiar, el "privado" económico y el estatal-cultural ("público"). El eje constitutivo de esta sociedad puede estar o en la propiedad económica (Locke) o en el poder estatal (Rousseau, Hegel).

1.2. Sobre el concepto

1. El concepto de "sociedad civil" es un efecto del imaginario social de la modernidad. Surge en el siglo XVII para designar la *sociedad bien ordenada burguesa*, y su cotidianidad, por oposición a las antiguas relaciones medievales. Desde este punto de vista, histórico, puede ser usado como sinónimo de sociedad burguesa y sociedad moderna en cuanto ésta se imagina a sí misma como separada en los ámbitos íntimo-familiar, privado-económico y político-cultural (público). También, como sinónimo de *sociedad de ciudadanos*.

2. El concepto de "sociedad civil" forma parte de dos grandes discursos: el de la dominación burguesa y el marxista crítico¹⁹. Dentro del despliegue del discurso burgués, 'sociedad civil' remite a una sociedad bien ordenada cuya legitimidad se desprende de la racionalidad máxima de su economía política. Más específicamente, puede hacer referencia al gobierno y al Estado. Locke escribe:

Las personas que viven unidas formando un mismo cuerpo y que disponen de una ley común sancionada y de un organismo judicial al que recurrir, con autoridad para decidir las disputas entre ellos y castigar a los culpables, viven en sociedad civil los unos con los otros²⁰.

Salta a la vista que aquí "sociedad civil" remite a una *totalidad social* que incluye al Estado-gobierno. El poder de este último resulta de la cesión que le hacen los seres humanos para ejecutar la ley natural. Su legitimidad, del consenso. En Rousseau, el enfoque es semejante:

¹⁹ Marxismo crítico hace referencia aquí al rechazo de una situación de alienación, a la puesta en cuestión de la lógica que la gesta (irracionalidad de lo racional) y al compromiso con un movimiento transformador (Cf. P. Waterman: *Global, civil, solidario*, pág. 131).

²⁰ J. Locke: *Ensayo sobre el gobierno civil*, pág. 64.

¹⁷ Es posible advertir aquí una nueva oposición: real-material/imaginario-artificial. La sensibilidad burguesa invierte la relación y hace material al Estado (eticidad) y abstracta la corporeidad.

¹⁸ Este último criterio sostiene, por ejemplo, el trabajo de II. De Soto: *El otro sendero. La Revolución Informal*. Retomar a la sociedad civil puede entenderse como un reencontrarse con los caracteres 'naturales' del ser humano, por ejemplo con su práctica empresarial.

Mi propósito es investigar si en el orden civil, y considerando los hombres tal como son y las leyes tal cual pueden ser, existe alguna regla de administración legítima y permanente²¹.

'Orden civil' designa también aquí una totalidad cuya legitimidad exige un desdoblamiento entre economía (lucha y fragmentación sociales) y política (participación igualitaria y voluntad general). Diciéndolo sumariamente: *el imaginario burgués intuye que el mercado no es fuente de legitimación*. Obtendrá ésta de un espacio legal natural (Locke), constitucional (Rousseau) o metafísico (Hegel). El concepto de "sociedad civil" en el discurso burgués clásico no designa, por consiguiente, ni al gobierno ni al Estado sino la *consagración de las relaciones sociales burguesas*, la moralidad y eticidad del mercado y de sus instituciones.

En este sentido, "sociedad civil" se liga con las ideologías de la "sociedad sin alternativas" y del "final de la Historia".

3. En el discurso marxista original (Marx-Engels) "sociedad civil" designa o la división y organización social del trabajo con potenciación unilateral del capital, o una "sociedad de ciudadanos", es decir la sociedad burguesa. Esta sociedad no está, obviamente, 'bien ordenada'.

Una lectura desinformada e ideológica de Marx-Engels tradujo "sociedad civil" como campo de la economía, opuesto a la sociedad política o Estado. En el mismo sentido se movilizan las oposiciones entre estructura y superestructura del marxismo mecanicista y de la ideología marxista-leninista.

En Gramsci, "sociedad civil" designa el ámbito de una acción social institucional mediante la cual una clase o alianza de clases construye la *hegemonía* (consenso capacidad de dirección, sentido común, visión de mundo legitimidad, credibilidad) que hace posible el dominio. La constitución de una "sociedad de ciudadanos" (es decir, de la escisión entre economía y política), por ejemplo, puede ser considerada un factor que potencia la hegemonía burguesa en la sociedad moderna.

4. Actualmente, el concepto de "sociedad civil" se manifiesta al interior del imaginario de la modernidad afectado por la lectura inadecuada e ideológica de

Marx-Engels. La sociedad civil sería así 'independiente' tanto del Estado como de la familia²². Como espacio autónomo, daría origen a nuevos actores sociales en los que puede verse o bases electorales o amenazas de ingobernabilidad o la prueba de que la fragmentación (pluralidad) de los actores y movimientos sociales impide toda alternativa al *statu quo* o, por el contrario, que la activación articulada de esta pluralidad es condición e instrumento de una revolución necesaria. La discusión sobre los 'desencuentros' entre actores sociales y políticos (previamente escindidos como lo particular y lo general o "público") tiene su base, asimismo, en este predominio de la sensibilidad burguesa moderna en la propagación de una imagen de la "sociedad civil".

5. En formas más específicas y elitarias de análisis, pero aún tributarias del imaginario de la modernidad, el concepto de "sociedad civil" se determina por su proyección política como espacio privado delimitado tanto de la familia como del mercado

...donde intereses sociales, no familiares, pueden organizarse, agruparse de múltiples maneras, reivindicar, conflictuar y demandar en torno a intereses colectivos, a condición de que sean independientes del poder del Estado y no vinculados directamente a la producción mercantil²³.

Esta vertiente política de la sociedad civil se relaciona con su sentido amplio:

...el ámbito de la sociedad civil es el de las relaciones económicas mercantiles, de la producción económica, cultural, privadas, independientes del Estado *pero estatalmente reconocidas y protegidas*²⁴.

²² 22 En el límite de la simplificación, indica un analista social centroamericano: "El concepto de sociedad civil es (...) múltiple pero lo entenderemos como lo que no es el Estado" (*¿Qué será de Centroamérica?*, Carballo, Maihold (compiladores), pág. 226).

²³ E.. Torres-Rivas: *América Latina: gobernabilidad y democracia en sociedades en crisis*, pág. 17. He suprimido el énfasis del original.

²⁴ *Ibid.* El énfasis es del original.

²¹ J. J. Rousseau: *El contrato social*, pág. 13. La legitimidad deriva aquí de la participación

El autor ha previamente advertido que la categoría teórica 'sociedad civil' ha sido objeto de mistificación bajo la forma de falsificación de sentido. En su valoración, Estado y sociedad civil se potencian mutuamente teniendo como referente último al ciudadano (Rousseau). Queda fuera de la dinámica de la sociedad civil la *autoconstitución de identidad*, desplazada por la demanda de intereses colectivos cuya resolución convoca directa o indirectamente al Estado. La autoconstitución de identidad es condición para una práctica revolucionaria.

Ligado a este análisis, pero en perspectiva todavía más restrictiva e ideologizada, suele aparecer el concepto de "sociedad civil" como un 'tercer sector', *junto al Estado y al mercado*. Aquí la sociedad civil es una base popular autónoma:

Junto con el Estado y el mercado, hay un tercer sector que está emergiendo en América Latina y el Caribe como una fuerza potencialmente poderosa en el proceso de desarrollo económico y social, especialmente entre los sectores pobres. Este tercer sector es la sociedad civil²⁵.

La sociedad civil comprendería las comunidades municipales o vecinales, las organizaciones solidaristas, agrupaciones culturales y deportivas, organizaciones alternativas o mixtas en educación y salud, los trabajadores informales y los trabajadores auto-empleados, organizaciones femeninas y de jóvenes, comunidades campesinas e indígenas, los cooperativistas, etc.²⁶. En la enumeración salta a la vista que este tipo de sociedad civil se relaciona básicamente con la *sobrevivencia* y la *satisfacción de necesidades* (reactividad) más que con la constitución y proposición de intereses propios.

2. Para una discusión latinoamericana

²⁵ Esquel Group Foundation: *Civil Society, State and Market...*, citado por L. Tomasini: "Los alcances del concepto de gobernabilidad". pág. 25. La sociedad civil como un "tercer sector" está influenciada por las hipótesis acerca de la emergencia positiva de los informales en América Latina y el Caribe (De Soto: *El otro sendero*). Sin embargo, admite también una lectura 'de izquierda'.

²⁶ Tomasini, *op. cit.*, pág. 26.

2.1. Referencia básica

La reciente y múltiple preocupación por el carácter y función de la "sociedad civil" en América Latina no puede separarse de los procesos de globalización nortecéntrica y unipolar que viven sus economías y sociedades²⁷. Esta globalización, estructuralmente, se traduce en la tendencia a una potenciación unilateral de la lógica del capital en la "sociedad civil", potenciación cuyos efectos destructores, fragmentadores y polarizadores exigen la readecuación o reconstitución del conjunto de las instituciones sociales. Cuestiones en apariencia disímiles, como las migraciones indeseables para el sistema, la reforma del Estado, la transnacionalización de las decisiones políticas y los "desencuentros" entre actores sociales y actores e instituciones políticas, por citar algunos signos, tienen como referencia esta matriz de globalización asimétrica, inducida, nortecéntrica y unipolar. Desde luego, esta referencia básica no agota la complejidad del "retorno" analítico y político hacia la "sociedad civil".

2.2. Elementos situacionales del 'retorno' a la sociedad civil en América Latina

La renovada puesta en circulación, durante la década de los ochenta, del término "sociedad civil" en América Latina se relaciona con la conjunción relativa de procesos y fenómenos disímiles, algunos gestados en los países centrales y otros específicos de las sociedades latinoamericanas:

1. La organización capitalista de la existencia genera problemas no percibidos o no valorados suficientemente con anterioridad a la Segunda Guerra Mundial o que, existiendo, carecían de resonancia: el armamentismo, la escalada de armas nucleares, el "problema homosexual", el "problema ambiental", el "problema generar", "problema de la mujer", la igualdad de derechos, "problema demográfico", etc., que son

²⁷ 27 Cf. H. Gallardo: "Notas sobre la situación mundial observada desde América Latina", en *Pasos*, No 54. También. N. Lechner: *El debate sobre Estado y Mercado*.

asumidos como banderas de lucha por grupos inicialmente no ligados a las organizaciones partidarias existentes, es decir que se expresan *con autonomía* respecto del ámbito político ya establecido, no sólo en relación con partidos, ideologías y liderazgos, sino también con autonomía ante el Estado y los gobiernos.

Lo anterior hace que estos *nuevos actores* lo sean dentro de algún tipo de ruptura con la tradición política: enfrentan a los gobiernos. Estados, ideologías y formas de organización ya establecidos en cuanto estiman que ellos, por acción o inacción, son parte del problema que enfrentan. Al hacerlo, buscan su *identidad* al interior de su propio proceso de movilización. La novedad de estos actores deriva, entonces, del carácter de los problemas que enfrentan, del diagnóstico de sus causas, de su distancia (o ruptura) con los mecanismos y organizaciones tradicionales de la política y de la salida al ámbito público de nuevas identidades autogestadas. Muchos de estos movimientos aspiran, intuitiva o explícitamente, hacia una racionalidad distinta o hacia una *nueva racionalidad*.

Dentro de estos nuevos actores, y por su significación, es posible mencionar tres movimientos: el ambientalismo, el feminismo y las luchas de las mujeres, y el de los creyentes antiidolátricos²⁸. Algunos de ellos (ambientalismo, feminismo) tienen origen europeo y norteamericano, pero han sido trasladados a América Latina y asumidos aquí como luchas específicas. Estas luchas específicas se articulan o rechazan con las prácticas de actores con mayor trayectoria social en América Latina: indígenas, pobladores, cooperativistas, luchadores por los derechos humanos, campesinos, estudiantes, sindicalistas, etc.

2. La anterior activación se da, para las sociedades latinoamericanas, dentro de un *proceso de corrupción del ámbito político*: globalmente considerado, se trata

²⁸ La denuncia y resistencia ambientalista conduce inevitablemente a la crítica del modelo económico contemporáneo y a reconsiderar la relación densidad demográfica-medios de vida (cuestión demográfica). La liberación femenina es imposible dentro del capitalismo. La lucha antiidolátrica contiene la transformación de la espiritualidad falsa de las instituciones del mercado.

de su transformación en un espacio de transacción de intereses y privilegios (mercado de privilegios) que abandona constante y tendencialmente su rol de interlocutor y mediador social. Puede hablarse de una *tendencia a la autonomización del espacio político de las sociedades latinoamericanas*. En este proceso de corrupción confluyen:

- a) Las tendencias a la globalización y concentración aceleradas del capital y su necesaria potenciación unilateral en la sociedad civil, potenciación que acentúa la fragmentación y polarización sociales.

El fenómeno incluye el menor peso de las economías latinoamericanas en el comercio mundial y el estrechamiento del campo de la administración política para los actores políticos nativos o nacionales.

- b) El desgaste de las diversas formas ideológicas de la sensibilidad desarrollista, fenómeno ligados a la crisis de liquidación del modelo de sustitución de importaciones, al deterioro y reversión del Estado de Bienestar (donde existía o como modelo) y al auge de las ideologías ligadas con la globalización y concentración aceleradas del capital (neoliberalismo, neoconservadurismo, postmodernismo). Para América Latina, y además de los factores básicos anteriores, los regímenes de Seguridad Nacional, el carácter oportunista de las ideologías, la crisis económico-social acentuada durante la década de los ochenta y remarcada por el nuevo modelo de "crecimiento" (economías privatizadas de exportación), la tendencia a la transnacionalización de las decisiones políticas, el carácter de maquinarias electorales con públicos 'generalizados' de los partidos, la incapacidad para integrar mercados nacionales y regionales, la corrupción delincriminal de los políticos²⁹ y la

²⁹ Estrechada su área de oportunidades, algunos políticos ponen en marcha *administraciones de saqueo* (Brasil, Venezuela, por ejemplo). Pero el referente de esta delincriminalidad es la corrupción del ámbito político como tal. Dentro de los impactos políticos, y para el área centroamericana y caribeña, deben agregarse como factores que acentúan el deterioro, la invasión de Panamá, el golpe de Estado en Haití, la caída de imagen del proceso revolucionario cubano y la guerra centroamericana, con las secuelas del fracaso del sandinismo original y el debilitamiento del FMLN.

debilidad social (servicios, integración mediante cooptación y hegemonía) del Estado, acentúan este fenómeno de corrupción del ámbito político intensificado por:

--- la *resonancia de ideologías antiestatistas* (magia del mercado, neoliberalismo, individualismo, fundamentalismo, informalismo) que funcionan sobre la base de la oposición entre Estado y Mercado (identificando este último unilateralmente con sociedad civil y empresariado) o entre historia profana e historia de la salvación (espiritualización de las iglesias);

--- la *crisis del socialismo histórico*, traducido como fracaso de los sistemas estatistas y triunfo de la "sociedad civil" (*Solidaridad* en Polonia, por ejemplo) y de las fuerzas del mercado (capitalismo) y que posee, además, un efecto destructivo sobre las organizaciones marxista-leninistas latinoamericanas y sobre sus clientelas, públicos y espacios tradicionales;

--- la *acción de los nuevos actores sociales*: en particular ambientalistas, feministas y de derechos humanos; para América Central, desplazados y víctimas de la guerra, pobres de la ciudad y del campo, pueblos originarios en la coyuntura del V Centenario;

--- una *reanimación de los fundamentalismos religiosos* derivada de la frustración y del temor hacia la nueva sociedad y, también, del espíritu de secta;

--- la atomización y desvaimiento sociales (sensibilidad pública común) bajo las intensas y aceleradas formas de la *transnacionalización y homo generación culturales* potenciadas tanto por la fragilidad de instituciones, como la familia y la escuela, como por el tráfico de mercancías (Coca Cola, Nike, Madonna, etc.) y la acción de los medios masivos, en especial la televisión;

3. Estos elementos configuran un marco en el cual el ámbito político (gobiernos. Estado, organizaciones, ideologías, liderazgos) debilitado y corrompido forma parte de lo que se ofrece como "sin alternativa" (triunfo del capitalismo, muerte del socialismo) y que los nuevos actores resienten como insuficiente o incapaz de resolver sus necesidades, ser interlocutor de sus intereses y de procurarles identidad efectiva. *Los intereses de los nuevos actores no pueden resolverse ni en el mercado ni por el Estado.*

Asistimos a una recalificación de las demandas (no necesariamente a su expansión), recalificación para la cual el ámbito político estructural (Estado) o situacionalmente (Gobierno) no está preparado o carece de respuestas. Esta recalificación, para el caso latinoamericano, puede encontrarse, aunque no necesariamente articularse, con relativa facilidad con antiguas demandas no satisfechas: agrarias, sindicales, poblacionales o barriales, derechos humanos, etc.

4. En cuanto la activación de las demandas se liga a *raíces sociales* explícitamente no incorporadas al aparato político tradicional (mujeres, creyentes, jóvenes, ambientalistas, etc.) o cuyos actores y personificaciones ahora no se sienten interlocutoras de él (sindicalistas, pacifistas, cooperativistas, pobladores, campesinos), y el sistema (familia/mercado/Estado) carece de respuestas o de flexibilidad frente a ellas y ellos, se produce en la práctica un debilitamiento entre los espacios estancos en que imaginariamente se organiza a sí misma la sociedad burguesa: espacio íntimo o privado, espacio económico-productivo y espacio cultural-político (mundo simbólico o del espíritu). Esto quiere decir que "la libertad de escogencia sexual", por ejemplo, una situación de la vida íntima y personal, según el imaginario burgués, tiende a configurarse como una situación pública y amenaza con transformarse en un reclamo político-cultural. Lo mismo para situaciones de grupos particulares como los "indios" o los "negros". La crisis de la sociedad global se traduce como pérdida de legitimidad de la sociedad política y también como crisis de la "sociedad civil"³⁰.

En los países centrales se traduce esta situación como la amenaza de "ingobernabilidad" (derivada de una articulación entre las antiguas demandas y las nuevas y el "estatismo" que supondría su aceptación; el referente básico es la posibilidad de una crisis política).

³⁰ - La crisis es leída desde ópticas diversas: los políticos de la dominación la traducen como "ingobernabilidad" (exceso de demandas), analistas sociales o como particularización y fragmentación que facilitan la reproducción del sistema o como activación que podría conducir al capitalismo real (*El otro sendero*) o a transformaciones revolucionarias (Chiapas).

En nuestros países, la "ingobernabilidad", bajo el dominio de la sensibilidad mercantil salvaje tal como se expresa en la periferia y en lo que respecta a las ideologías de la dominación, toma las formas de la denuncia tanto del estatismo paternalista y neofeudal o mercantilista como del estilo "populista" y clientelista de hacer política, en el mismo movimiento en el que se promueve la informalidad como forma emergente de empresariado y de creatividad sociales. El referente último es el de la *inevitable e irremediable existencia de la pobreza con la que se debe aprender a convivir y a la que se debe usar políticamente*. En este marco se pone de manifiesto la sensibilidad de "cada quien se salva a sí mismo" y del "naufragio" (desencanto, desilusión) de inspiración neoliberal y postmoderna y, también, el gozoso y bobo abandono en el tecnocratismo. Sin embargo, al mismo tiempo, se busca la división, cooptación e institucionalización de los nuevos actores de mayor presencia: ambientalistas, mujeres, pobladores, derechos humanos, ya creando dependencias gubernamentales que los socavan, ya por medio de su control directo o indirecto a través de agencias no gubernamentales (que, en realidad, suelen ser agencias del aparato estatal ampliado de los países centrales, sin que esto implique una teoría de la conspiración).

Otros sectores, políticos y dentistas sociales, consideran estos fenómenos, también unilateralmente, como una reactivación o reanimación de la sociedad civil sin valorar directamente esta reanimación como una función/ disfunción del modelo de crecimiento y exportación.

Varias posibilidades pueden expresarse aquí:

--- la revitalización de la sociedad civil se interpreta como la activación de sectores particulares y fragmentarios, sin más connotación política que su explosividad y resonancia sociales. Los nuevos actores se agotarían en su lucha por identidad y *status* social. Algunos actores (segmentos del movimiento de mujeres, lesbianas, por ejemplo) asumen este papel; --
- la presencia de los nuevos actores se valora como una oportunidad de nuevas clientelas y frentes políticos mediante la incorporación de sus reivindicaciones a las organizaciones tradicionales³¹.

Esta concepción y su práctica correspondiente suele suscitar su rechazo y la afirmación más enérgica de autonomía por parte de los nuevos actores (autonomía entendida como separación y ruptura con las ideologías y actores políticos tradicionales);
--- la emergencia de los nuevos actores, en cuanto expresan intereses colectivos, se entiende como participación política, como interpelación y potenciación del Estado y como factor de democratización³²;

--- la práctica de los nuevos actores se valora como la emergencia de una nueva manera de hacer política que se orienta más por el carácter del poder --- es decir como *discernimiento de la presencia de la dominación y necesidad de la liberación en todos los espacios sociales* (desaparece la distinción entre vida íntima, productiva y simbólica como estancos autónomos y relacionados sólo exteriormente)- que por la toma del poder simbolizado exclusivamente en el gobierno, la dirección económico-social, o el Estado.

Bajo esta última forma, los nuevos actores (que pueden ser también nominalmente tradicionales), pueden derivar en *movimientos sociales y movimiento popular*. El movimiento popular resulta ahora determinadamente plural y articulado, no unitario.

En síntesis: la reactivación de la sociedad civil es valorada en América Latina como:

--- signo de las *fuerzas del mercado* que rompen el estatismo y el burocratismo (neoliberalismo dependiente) mediante la expansión de la informalidad y el empresariado
--- signo de la acentuación de las formas reactivas (informalidad) y activas (microempresas, por ejemplo) de *sobrevivencia popular* en un período de acentuada y prolongada carencialidad
--- signo de la *particularización de la conflictividad social*, el desgaste de ideologías y visiones de mundo totalizantes, acompañadas de un 'desencanto' por las formas épicas de existencia y la aparición de una moral individual o excluyentemente (sectario) grupal (postmodernismo dependiente); en otro ángulo, como amenaza de 'ingobernabilidad'.

³¹ Véase más adelante el análisis del estereotipo sobre la sociedad civil como tributaria de la sociedad política y de sus actores.

³² Véase más adelante la versión socialdemócrata del estereotipo sobre la sociedad civil como tributaria de la sociedad política.

--- como *explosividad social* que debe ser paliada (Banco Mundial, acciones de 'solidaridad' gubernamental, orquestación de las ONGs)

--- como un *renacer en la fe verdadera* (activación fundamentalista y reavivamiento eclesial)

--- como una activación de grupos independientes que "despiertan a la conciencia política" y que pueden ser ganados como *clientelas electorales* o como *base de masas*

--- como factor *potenciador del Estado* por su aporte a la democratización

--- como una *nueva manera de hacer política* que podría desembocar en proyectos y prácticas sociales globales y alternativos. La activación distingue aquí entre actores, movimientos y sujetos sociales (no como una caracterización excluyente, sino como estadios en procesos de despliegue no necesarios) cuyos motores son la negación, oposición, resistencia y alternatividad al dolor social (raíz social carencial) articulados con un horizonte de esperanza y un concepto trascendental utópico, referidos a la relación opresión/ liberación, que animan una búsqueda y construcción de identidad.

Básicamente, el *retorno a la "sociedad civil"* es valorado, en un período de crisis y desde el imaginario de la modernidad, como:

- a) el regreso a las fuentes de la legitimidad (individuo, persona, mercado, fuerzas sociales) y el poder;
- b) una preocupación por la ingobernabilidad";
- c) un reencuentro particularizado con las características histórico-sociales de América Latina;
- d) un redeterminación particularizada y básica con las características histórico-sociales de América Latina en la coyuntura de la globalización asimétrica.

Este último pareciera ser el enfoque más fructífero³³. Para lograr plasmar su riqueza se necesita

romper con el imaginario burgués de los tres ámbitos sociales (modernidad) y leer las situaciones históricas desde las experiencias de contraste, encuentro y resistencia que supone la clave opresión/liberación.

3. Confusiones y estereotipos acerca de la sociedad civil en la discusión latinoamericana

De lo presentado anteriormente, se sigue que existe una gran polivalencia y posiblemente ambigüedad en el empleo latinoamericano actual de la expresión "sociedad civil". Lo común para la mayoría de estas utilidades es su inscripción en lo que, con comodidad, hemos denominado imaginario burgués. Interesa aquí ilustrar con grandes trazos el efecto político de esta ideologización --- voluntaria o inconsciente- de la sociedad civil. Remitimos el comentario a algunos empleos básicos y sus matrices.

3.1. El estereotipo del Mercado contra el Estado

Uno de los espacios cardinales de la ideologización de los años ochenta y noventa es el marcado por la oposición maniquea Estado/Mercado. Mediante esta oposición, el Estado histórico de las sociedades latinoamericanas --- determinado a veces como Mercantil, otras como Benefactor, otras como Empresario- resulta el gestador de todas las opresiones y, consecuentemente, el Mercado el polo de la libertad. Indica M. Vargas Llosa, uno de los propagandistas más connotados de esta oposición:

...Estado burocratizado y reglamentarista que antepone el principio de la redistribución al de la producción de la riqueza, entendiendo por "redistribución" la concesión de privilegios y monopolios a pequeñas élites (*sic*) privadas que dependen de él y de las que también es dependiente³⁴.

En el otro lado esta la *libertad del mercado* no tutelado mercantilmente y sus personificaciones: los informales:

conservadora sea socialmente liberadora y fructífera en América Latina.

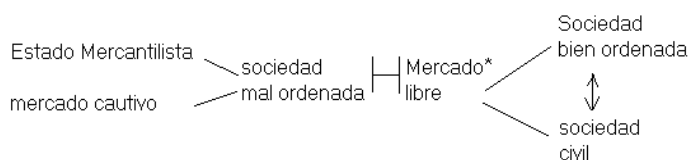
³³ Como se ha advertido, el "redescubrimiento" de la emergencia e importancia de la 'sociedad civil' es entendido o como "retomo" o corrió "proyecto". Los enfoques de retomo son eminentemente conservadores. Y es difícil que una perspectiva

³⁴ M. Vargas Llosa: "Prólogo" a *El otro sendero*, pág., XXII

La libertad económica sólo existió en el papel antes de que, por fuerza de las circunstancias, los pobres de nuestros países empezaran a ponerla en práctica, abrumados por la discriminación de que eran víctimas (...) Esos humildes desamparados de las barriadas, esos enjambres de ambulantes (...) no hablan (...) sino de democracia genuina y auténtica libertad³⁵.

En Costa Rica, el mensaje fue sintetizado en un lema propagandístico: *la empresa privada produce libertad*. Obviamente, sus antecedentes eran el neoliberalismo, el neoconservadurismo y la economía de la oferta de inspiración norteamericana.

La oposición, en términos de la sociedad civil, se ofrece así:



De esta oposición puede seguirse tanto la identificación del Mercado con el corazón de la sociedad civil, es decir con su lógica sustancial (doctrinas del Estado subsidiario o policial), como la identificación sin más del Mercado con la sociedad civil (fundamentalismo neoliberal). En este último caso, el Mercado posibilita la libre iniciativa de cualquiera y de todos, la autonomía de la creatividad cultural y económica, previene el deterioro ambiental humano y natural, etc. Inicialmente, la actividad ilegal resulta más legítima que la legal (es decir, la potenciada estatalmente). El "retorno" a la sociedad civil, es decir al Mercado, puede presentarse como una revolución cuyos protagonistas son los *informales* y el *empresariado liberado*³⁶.

Convendría aquí distinguir entre el imaginario que diferencia y opone absolutamente Estado y Mercado, en el sentido de atribuir todos los males o bienes a alguna de estas instancias sociales, y la relación

efectiva en las sociedades modernas y actuales entre Estado y mercado³⁷. En realidad, no existe desplazamiento del Estado por el Mercado.

La oposición efectiva en las sociedades latinoamericanas actuales no es entre Estado y Mercado, sino entre *Estado histórico* y *potenciación unilateral de la lógica del capital* (mercado mundial) *en la economía* (esfera de la producción privatizada). El carácter dominante de este último proceso desgarrar y debilita tanto a la *sociedad civil global*, e incluyo aquí a la familia y a la cotidianidad, antes tolerada o potenciada por las instituciones estatales, como al Estado histórico (muchas veces frágil por militarizado o burocrático o corrupto o represivo) generando una apariencia de debilitamiento exclusivo del Estado en sus tareas sociales y en su capacidad para expresar el interés general y servir como referente del juego (oposición, concertación) de las fuerzas sociales³⁸. Lo que no expresa el interés general de la sociedad es la racionalidad misma de una potenciación unilateral de la lógica de un capital mundializado y esta irracionalidad social básica no puede ser resuelta mediante el sistema educativo, los medios masivos de entretención, las iglesias o una práctica gubernamental que se autoproponga como representante de una generalidad inexistente (nuevas demócratas). Lo que entra en crisis es exactamente la 'sociedad civil' (o sea la praxis) en su capacidad para producirse como comunidad bien ordenada y de reconocerse como tal

A un desgarramiento intenso y constante de la sociedad civil (que acentúa el número de sus excluidos y la devastación humana y natural) corresponde un

³⁷ Cf. N. Lechner. *op. cit*

³⁸ . IB El Estado atiende institucionalmente, como materialización de la praxis, la cuestión social (integración), la cuestión nacional (integración, identidad y soberanía), la legitimación fundamental del orden social (buen gobierno) y la cuestión del poder (luchas y alianzas políticas). Su crisis ante la globalización asimétrica e inducida que experimentan las sociedades latinoamericanas puede entenderse por la irrupción de una sensibilidad mercantil en el espacio de las cuestiones que le son propias aunque no hayan sido atendidas por su despliegue histórico.

³⁵ Ibid., págs. XXII -XXVI

³⁶ Los neoliberales hablan de la Revolución de la Libertad (Cf. B. Levine (compilador): *El desafío neoliberal*).

neo-Estado resectorializado para satisfacer la reproducción de una sociedad burguesa estructuralmente fragmentada y enfrentada y en la que sistémicamente se deslegitiman tanto las prácticas y existencia de los excluidos como las prácticas de organización independiente de los sectores y actores populares³⁹ El "debilitamiento social" del Estado no es sino un signo particular de la deslegitimación global y de una brutal potenciación unilateral (que privilegia a sectores y funciones) de la reproducción del capital, o sea de la pérdida de sentido (cultural, espiritual, incluso legal) de una tarea o proyecto general. A este deterioro 'del Estado', corresponde un deterioro equivalente, en su nivel, de 'la familia', una fragmentación de la cotidianidad y un desgarramiento del sentido común.

Es en este contexto que puede aparecer y resonar una ideología que hace de la sobrevivencia ilegal y de la satisfacción muchas veces desesperada (y casi siempre autoritaria) de sus necesidades por parte de los pobres --- los informales--- un mecanismo de salvación y de prosperidad. El mercado, mundializado, aparece frente al Estado como un *retorno al origen de la libertad y de la civilidad*, como un poner en marcha, por primera vez en la historia de América Latina, un "orden bueno"⁴⁰.

³⁹ "Popular" es una categoría de análisis. Designa inicialmente a ' sectores e individuos que sufren asimetrías sociales. Mas comprenden si van designa a actores y movimientos que se articulan y movilizan 1^1.1 transformar estas asimetrías (transformar situaciones de opresión en situaciones de liberación, de plenitud).

⁴⁰ Vargas Llosa enuncia así las virtudes económicas y culturales de los informales: inventores del trabajo, administradores sabios de su ignora -" políticamente infalibles por su pragmatismo, sobrehumanos por su voluntad, demócratas y libres (*op. ci.1.*, págs. XXV y XXVI). Estudios de campos serios realizados acerca de estos mismos informales peruanos los muestran, en cambio, como marginales, sobrevivientes, incapaces de autorreproducir sus empresas, de baja productividad, de alcance social limitado dependientes de agentes externos (ONGs), de dirigencias verticales (autoritarias) y clientelistas dominados por las necesidades inmediatas y orientados hacia la ayuda

Es en este contexto que, también, segmentos diferenciados de la población se ensimisman en un esteticismo intimista o individual (ideologías subjetivizantes y fragmentarias del postmodernismo⁴¹, en fundamentalismos religiosos (que valoran la iglesia como subjetividad colectiva en donde la identidad es posible), en la acentuación de su dependencia y clientelismo (en particular hacia las ONGs), en el multiempleo, el endeudamiento y el trabajo independiente como función de la sobrevivencia o, más generalizadamente, en la progresiva aceptación del narcotráfico, del deterioro de los valores 'tradicionales' y del desaseo y ruina de los espacios y servicios públicos, en la contribución indiferente a la contaminación ambiental y, en el límite, en la insensibilidad ante los excluidos y la anuencia a la eliminación de "desechables". En todos estos casos, se trata de la contemplación de * la sociedad* *como un espectáculo del que no se forma parte efectiva* y del que no se desea formar parte.

El estereotipo que comentamos procede obviamente de la sensibilidad de la derecha política y de los grandes propietarios, aún cuando pueda prolongarse, resonar y ser adaptado por otros sectores sociales. Es evidente que la propiedad privada ni surge de la libertad ni la provoca. Por el contrario, exige violencia en su gestación, reglamentos que la protejan, policías y jueces que castiguen ejemplarmente a quienes la violen e iglesias que prediquen la humildad ante su lógica destructiva y caridad individual para paliar sus

mutua (en lugar de la determinación de intereses \ „, solidaridad), etc. (L. Pásara: *Ambivalencia en los nuevos actores sociales*). Sus valores deben ser vistos en relación a su historia específica: modalidades más amplias de participación, formas de ejercicio democrático. aprendizaje de relacionamiento y despliegue del sujeto, esto último especialmente en grupos de mujeres. El saldo, en ningún caso, permitiría hablar de "revolución de la libertad".

⁴¹ Debería incluirse aquí el colapso para una "ética del Bien Común" que implica el fraude, perpetrado por una élite en el poder, contra el Banco Anglo de Costa Rica, por ejemplo. Pero ésta es una ilustración cívico-financiera de una situación cuya más constante corporeización ha sido la represión militar.

crímenes. Cuando, en la crisis global, la burguesía "retoma" a su "sociedad civil", sólo puede encontrar implacablemente su propio rostro autoritario y discriminatorio.

El retomo a la "sociedad civil" bajo la oposición maniquea Estado/Mercado no hace más que ideologizar, entonces, el desplazamiento del eje constitutivo de las sociedades latinoamericanas desde lo político-estatal hacia el mercado, desde el desarrollo hacia el crecimiento, desde la economía 'nacional' hacia la globalización inducida, desde el abstracto ciudadano (en el sentido de Rousseau) hacia el corpóreo productor eficiente-consumidor opulento propio del final de la Historia. Resulta entre patético y pintoresco que para representarse este desplazamiento se haya elegido al "informal", al migrante y al desplazado como figura latinoamericana que augura el mejor de los mundos posibles. Aunque, desde luego, el estereotipo posee su rasgo oportunista. Exaltar al informal (mercado) al mismo tiempo que se condena al Estado es la manera, al menos en algunos países, de combinar consistentemente neoliberalismo con populismo. Que es la receta, se supone, a la que debemos llegar todos ⁴² para que ganen algunos.

3.2. El estereotipo del Nuevo Sujeto Histórico (la sociedad civil toma el poder)

Se trata de un estereotipo desde la izquierda, 'progresista'. Sus antecedentes son diversos. Desde luego, la crisis de liquidación de las sociedades del socialismo esteuropeo y soviético y su impacto sobre las tesis ideológicas del marxismo-leninismo. También la resonancia, en su momento, de la guerra centroamericana y del derrocamiento de Somoza por una insurrección popular. Es probablemente decisiva la presencia de los nuevos actores y movimientos sociales y la renovada presencia de algunos antiguos,

⁴² La asociación más usual de neoliberalismo y populismo es exterior y supone su rápida degradación. Consiste en ser populista durante la campaña electoral y neoliberal ya en el Gobierno. Los publicistas de la dominación bautizaron a este procedimiento "recurso Menem". Desde luego, se practica en todas partes. Pero puede vaticinarse que será desplazado por un populismo de la fragmentación o por un revitalización del autoritarismo abiertos

como los pueblos indígenas de América. Para los países de abierta dictadura de Seguridad Nacional, el papel protagonice de actores como las mujeres y los jóvenes y sectores de artistas en la resistencia contra el terror de Estado. En todo caso, el estereotipo también supone un "retorno" a la sociedad civil (en realidad, nunca se ha salido de ella) pero esta vez para encontrar allí a los actores y movimientos plurales que harán posible una revolución social.

"Plural" quiere decir que ya no se encuentra en esta sociedad civil sólo la alianza obrero-campesina, es decir la tradicional base social del 'movimiento popular', sino una variedad de movimientos. Existen taxonomías: Por ejemplo: de clase (obreros, capas medias asalariadas, campesinos); de etnia-clase (indígenas de América, afroamericanos, mestizos, de resistencia cultural); de género (feministas); de relación sociedad global humana-Naturaleza (ecologistas); de territorialidad y hábitat (pobladores); de justicia social global (derechos humanos); sociocultural (estudiantes y trabajadores de la cultura)⁴³. La sociedad civil es *ahora* estos movimientos insurgentes que, curiosamente, deberían comportarse *casi igual* que los actores políticos de la izquierda tradicional. Por ejemplo, establecer alianzas (las más difíciles, se nos advierte, son entre el Movimiento de Emancipación de la Mujer y los otros movimientos; también ofrece problemas el de los Pueblos Originarios que no es comprendido por los otros movimientos; el ecologista es impugnado por los trabajadores de las empresas contaminantes (?))⁴⁴. La alianza entre movimientos se hace posible mediante un proyecto conjunto de nueva sociedad alternativa que deberá llevar a un Gobierno de los Trabajadores y de los Movimientos Sociales para iniciar la construcción de un socialismo autogestionario. Detengámonos aquí.

En su sencillez, el estereotipo es transparente. Si se considera la opresión existente, el malestar social que despierta y la capacidad de convocatoria de adores

⁴³L. Vitale: *Ideas para un debate sobre los movimientos sociales*. Pág. 2 No juzgo aquí el trabajo global de este autor en su artículo. Sólo ilustro un estereotipo. L. Vitale es un gran y heroico luchador popular

⁴⁴ .Ibid. ,pág.3.

como las mujeres, jóvenes, sindicalistas, campesinos, pueblos originarios, cooperativistas, creyentes, etc., puede *parecer* que la revolución social sigue a la orden del día. Si ya no hay vanguardia obrera que la encabece y administre, existen, en cambio, "núcleos de avanzada social" capaces de avanzar en un programa nacional reivindicativo y en una propuesta estratégica de revolución social antipatriarcal, antiimperialista, ecológica subversiva (?), democrática garantizadora de los derechos humanos y de las nacionalidades de los pueblos originarios⁴⁵. En el estereotipo, el retorno a la sociedad civil, entendida abstractamente como dolor popular, garantiza la realización de la utopía. La movilización que se exige para esta realización es clásica y supone el imaginario burgués: las fuerzas revolucionarias toman el Estado/gobierno y transforman desde allí la base social (sociedad civil o burguesa) desde la que han surgido. Pero, ¿por qué habría de hacerse una revolución cuando se ha tomado el Estado/gobierno? ¿Por qué no mejor asentarse--' en el Estado/gobierno y decir que se hace una revolución pero que ésta es lenta porque tiene enemigos? Esto último, además, sería efectivo. Y serían enemigos poderosos; Que haría diferentes a los "núcleos de avanzada social. que primitivamente fue vanguardia bolchevique?

Retornemos al estereotipo. ¿Quién mejor para la realización de lo *no factible* que un Nuevo Sujeto Histórico.' La sociedad enteramente liberada, sin límites, demanda un protagonista también enteramente fantástico, un todo-dueño de la Historia. Indica otro autor:

El pueblo así entendido es al mismo tiempo protagonista y objetivo de la búsqueda. Esta tiende a la realización de una sociedad y un mundo marcados por el protagonismo del pueblo y de los pueblos;

⁴⁵ Ibid. ,pág. 7. El autor es tajante: "Se podría, entonces, poner a discusión de los núcleos de avanzada social --- insistimos, núcleos de avanzada. no todo el conjunto de los movimientos sociales--- un programa...". Como se advierte, la revolución de los Movimientos Sociales deberá hacerse también, como la antigua revolución comunista (marxista-leninista) en contra de los sentimientos, adhesión y comprensión de la mayoría. Parafraseando a Rousseau: "¡Hay que obligar a estos carajos a ser libres"

tiende, en otras palabras, a instaurar las condiciones estructurales y culturales de este protagonismo⁴⁶.

Se trata de los sectores pobres y oprimidos --- artesanos, trabajadores informales, desempleados, mujeres, indígenas, negros, ancianos, discapacitados, obreros, campesinos, etc.- que emergen desde la sociedad burguesa e imperialista como sujetos históricos (actor social consciente) y como Sujeto solidario. La utopía es la realización de esta sociedad solidaria, camino y fin. Y el protagonista de este movimiento es local, estatal, continental y mundial.

En la realidad, claro, los actores populares particularizados se activan en relación con *situaciones de contraste también particularizadas*, desde carencias sociales específicas. Y la mayor parte de sus movimientos responde en lo económico a la sobrevivencia y en lo ético a la ayuda mutua, una forma popular del trato mercantil. En política son 'ideológicamente' pragmáticos, como lo mostró un pueblo "sandinista" que sufragó por V. Chamorro y un sector de la dirección sandinista (¿núcleo de "avanzada social"?) que optó por condecorar a los militares norteamericanos y enriquecerse. Luego, los sectores populares no parecen ser por sí mismos sujetos en ausencia de una *teoría* popular que tendría que ser construida y asumida por ellos mismos. Y "ser sujeto" designa obviamente un despliegue histórico-social, no una entidad metafísica.

Con claridad, distinguir en la sociedad burguesa (sociedad civil) a los empobrecidos y agredidos y asignarles la tarea metafísica de una transformación que probablemente no sientan suya porque no están en condiciones de relacionarla con sus intereses es, a la vez, digno y estéril⁴⁷. Y, por supuesto, ha levantado

⁴⁶ G. Girardi: Resistencia y búsqueda de alternativas populares ante el "nuevo orden mundial", pág. 151. El trabajo de Girardi es intenso y complejo. No juzgo su valor global, sino que utilicé una sección de él para ilustrar el estereotipo. Girardi es un ejemplo de articulación efectiva entre producción intelectual y testimonio popular.

⁴⁷ Más recientemente, y asociado con la abierta crisis del neoliberalismo ortodoxo, un autor llega a hablar de "emergencia de una globalización desde abajo", una especie de 'Esquipulas de los Pueblos', sólo que esta vez cósmica (Cf. X. Gorostiaga: *Entre la crisis de la revolución neoliberal y la emergencia de la globalización desde abajo*). El problema no es la

reacciones, también estereotipadas. Examinemos dos versiones de una de ellas.

3.3. El estereotipo de la sociedad civil que es tributaria de la sociedad política y de sus actores

A diferencia de los anteriores estereotipos en que el Mercado (sociedad burguesa) o los Pobres (contracultura ética de la sociedad burguesa) hacían directamente la revolución, para este estereotipo, la sociedad de las necesidades, civil o burguesa, es tributaria de la sociedad política o Estado que es el reino de lo general y del ciudadano. Si en los anteriores la particularidad de los actores y grupos sociales obviaba su referente económico-político (carácter de la división social del trabajo) y lo abstraía como Mercado o como Sujeto o Movimiento sin más, aquí se exige que los actores sociales se mantengan en su particularidad y deleguen la generalidad (?) de sus metas en los protagonistas políticos que tienen como eje al Estado.

Expondremos sucintamente dos versiones del estereotipo. Una 'de izquierda' y la otra socialdemócrata.

1. En la versión 'de izquierda', los movimientos sociales son propios de la sociedad civil, ya sean populares (movimiento obrero, por ejemplo) o hegemónicos (movimientos patronales, por ejemplo). Los movimientos populares, que son los que interesan, están integrados por sectores objeto, en la sociedad civil, de dominación, explotación y opresión. Se mueven, por consiguiente, para suprimir estas minusvalías. Pero al moverse no deben abandonar la sociedad civil, porque se desnaturalizarían (por la acción contaminante de los aparatos del Estado o de las ONGs). Por esto, sus interlocutores deben ser los partidos de izquierda que se interesan en ellos como movimientos y no como clientela electoral (cuestión que se atribuye a los partidos de derecha). La sociedad civil, ala popular, no debe ni desnaturalizarse ni permitirse ser cooptada por los aparatos e instituciones

políticas.⁴⁸ Debe comportarse como en una especie de vaivén:

Se trata de que el movimiento incursione en la sociedad política e influya en ella, pero que regrese a la sociedad civil⁴⁹.

El punto es que los movimientos sociales pueden influir en la política, pero no deben hacerla.

Una sola observación. Como lo que está en crisis es la *sociedad toda*, la compleja activación de los actores y movimientos no remite a los actores ya establecidos del sistema político, sino a su *cuestionamiento*. En lenguaje de los dirigentes de los pobladores:

No queremos ya más que otros hablen por nosotros. Queremos decir por nosotros mismos lo que sentimos y lo que pensamos son nuestros intereses. Y allá verán cómo se las arreglan. O acá veremos nosotros⁵⁰.

Los partidos 'de izquierda' como salvación y consumación *política* de los movimientos sociales anclados en la sociedad civil no es precisamente algo que éstos estén dispuestos a aceptar. Quizás porque intuyen (o saben). ∴ su malestar tiene una referencia global y que sólo el encuentro con la efectiva particularidad de su movilización los pondrá en relación con su universalidad histórica (abierta).

Convendrá todavía indicar que la tesis del "vaivén" que impide la desnaturalización de los movimientos sociales por el ámbito político, corresponde a una valoración ambigua y desgarrada de este último: como espacio de corrupción (aquí la sociedad civil sería una forma del Buen Salvaje) y como espacio de consumación (aquí a la sociedad civil le haría falta

⁴⁸ He tomado esta descripción de D. Camacho: *Movimientos populares y partidos políticos en Centroamérica*. Es un buen momento para insistir en que no juzgo aquí el valor del conjunto de su trabajo o su aporte global. sino que únicamente ilustro un estereotipo *con* la literatura que tengo mis a mano.

⁴⁹ Camacho, *op. cit.*, pág. 198.

⁵⁰ Desde luego, este discurso reproduce el imaginario de la escisión sociedad civil (poblador/sociedad política (partidos).

imagen, sino el que no vaya acompañada de una práctica política con nuevo carácter, indispensable para lograr efectividad.

eticidad. Espíritu o teoría); el "vaivén" muestra así su adscripción al imaginario burgués;

2. La versión socialdemócrata es más depurada. Los grupos de presión gestados en la sociedad civil (a la que se entiende reconocida y protegida por el Estado), en cuanto se movilizan (alían, conflictúan, demandan) por intereses colectivos, trascienden lo privado y se trasladan a la esfera pública. Esta es *participación social* que tiene como referente al Estado y al gobierno y como protagonistas a los *ciudadanos*. Los actores de la sociedad civil hacen política o la afectan, pero no la resuelven⁵¹.

Una observación de fondo: tanto el Estado como la cotidianidad, por mencionar dos aparatos sociales, no sólo potencian factores sino que excluyen y eliminan sistemáticamente otros, *en particular los que resultan alternativos para el carácter de la dominación*. Los conflictos permitidos son únicamente, pues, los que se dan al interior (o en relación potenciadora) no de la administración, sino del carácter del poder. "Conflictividad", así, se dice de distintas maneras. Una es permisible y hasta potenciable en cuanto legítima al sistema. La otra debe ser tomada tabú (censurada) y reprimida, si aparece, porque cuestiona no la administración sino el sentido de la organización y producción sociales. Un sistema espiritualmente idólatrico, por ejemplo, puede permitir otros ídolos, pero no al Dios de la Vida. Un sistema patriarcal puede conceder los derechos ciudadanos a las mujeres, pero no la liberación femenina. Pareciera obvio, también, que un asaltante de bancos no pueda ser potenciado ni protegido por un sistema que descansa en la propiedad privada. De hecho, como todo el mundo sabe⁵² los antisociales y los subversivos no pertenecen a la sociedad civil, según el imaginario

burgués (Locke, Rousseau). Luego, la conflictividad que se resuelve según el movimiento de la lógica del capital es permisible y potenciable. No lo es la conflictividad que se deriva de la lógica de la potenciación de la fuerza de trabajo y de la reproducción de la Naturaleza.

La dominación posee como premisa no sólo una determinada división social del trabajo, sino una cotidianidad (ligada a la sensibilidad dominante y de dominación). "Ser mujer" o "nacer mujer" es uno de los efectos de esta cotidianidad. Sólo la mujer debe responder al reto de la polarización social fea/bella, por ejemplo. Por ello es que puede hablarse de conflictividades inherentes a las estructuras que poseen una representación en la existencia cotidiana. La oposición fea/bella no puede superarse sin un esfuerzo de los actores empeñados en ello por rechazar una identidad asignada y ganar (se, para sí) una nueva que es resultado de una construcción, de prácticas liberadoras. La tendencia de este tipo de movimientos no es presionar o competir por la administración del poder, sino cuestionar su carácter. Sí se quiere, cuestionar la civilidad ('buen orden*') de la sociedad burguesa. Y esto no resulta potenciable para ningún Estado. Por eso, quizás intuitivamente, el estereotipo desplaza el problema de los conflictos al campo del *ciudadano*, "cuya voluntad colectiva legítima al Estado, pero sin cuya protección y reconocimiento el sujeto aislado, solitario, como ciudadano, no existiría"⁵³ Desde luego, "ciudadano" ha remitido siempre, en el imaginario de la modernidad, a la sociedad 'bien ordenada' cuya alternativa no es otro orden, sino el Caos. Luego, el "ciudadano" (que, por definición, no puede estar solitario) es otro nombre para el Estado o para la "sociedad civil" o para la "sociedad burguesa", como lo apuntó Marx. La "voluntad colectiva" (política) aparece así espiritualizada (fetichizada) por la lógica del capital (economía). Política y economía modernas son regiones de una misma praxis que se muestra escindida. Así, no es raro que el ciudadano potencie al Estado y viceversa. Pero el efecto político y antropológico de esto no es ni la democracia ni la participación, sino una saturación totalitaria. Que es lo inverso que la versión socialdemócrata del estereotipo de la salvación de la sociedad civil por la política quería demostrar.

⁵¹ E. Torres-Rivas: *América Latina: gobernabilidad y democracia en sociedades en crisis*, págs. 17-18.

⁵² En realidad, no todo el mundo. Algunos analistas incluyen a los movimientos subversivos (deberían integrar también a los antisociales) en la sociedad civil (Cf. G. Maihold: *Representación política y sociedad civil en Centroamérica*, pág. 203). Sugerencias como ésta determinan la extrema confusión con que se maneja el término "sociedad civil".

⁵³ Torres-Rivas, *op. cit.*, pág. 18.

4. Observación final

Si la expresión "sociedad civil", entendida como sociedad *bien ordenada', posee un doble rostro, el de la cooperación y el de la violencia, el de la producción y el de la explotación, el de la integración y los de la discriminación-exclusión, el de la activación y el de la sujeción, el de la conservación y el de la mudanza, entonces la transformación de este orden/desorden supone la crítica no sólo de los imaginarios particulares que es capaz de portar la fórmula "sociedad civil", sino del criterio económico-político, racionalidad o lógica, que sostiene a esos imaginarios o es interlocutor de ellos. El referente objetivo de esta crítica es, obviamente, lo que el 'buen orden' *discrimina y excluye* y, en el límite, "desechabiliza".

Lo cualitativamente diverso, por su ausencia, de una sociedad burguesa bien ordenada, son las condiciones de producción y reproducción de su humanidad por los *excluidos y precarizados* del sistema. Una sociedad efectivamente bien ordenada se mide por su capacidad para reconocer, potenciar y articular institucionalmente las experiencias humanas en relación con el referente utópico de vida (plena) para todos. Por el contrario, el imaginario moderno desaloja radicalmente sus separatividades --- seres humanos, culturas, la Naturaleza, lo femenino, la juventud. Dios, etc.- y con ello la posibilidad y necesidad de asumir el carácter excluyente de sus procedimientos e instituciones, mediante la creación de un no-espacio, de una no-existencia, de una no-temporalidad, invisibilizada y revisibilizada desde la sociedad civil. Para el imaginario burgués, la sociedad civil es una de las contrapartes metafísicas del Caos.

La 'sociedad civil' forma parte de un discurso que incorpora y articula, en términos capitalistas, saturantemente, todas las relaciones económicas y culturales. "Fuera de la puesta de precios y del lucro nunca ha existido salvación", es lo que dice el imaginario en el que adquiere sentido esta sociedad civil. Resulta más sabio y oportunamente humano que ello lo juzguen, desde su dignidad rechazada, explotada y destruida, las gentes, pueblos y culturas que han sufrido y sufren hoy el despliegue del mercado como ley metafísica de la historia⁵⁴. Que sea la experiencia de la victimización y de cada víctima la

interlocución radical desde la que se construye y cuestiona todo pensar efectivamente emancipador.

Bibliografía

- Bobbio, N. y Matteucci, N.: *Diccionario de política*, 1 ts. , Siglo XXI. México, 1982.
- Calderón, Fernando (compilador): *Los movimientos sociales ante la crisis*, UNU-CLACSO-IISUNAM, Buenos Aires, Argentina, 1986.
- Camacho Monge, Daniel: "Movimientos populares y partidos políticos en Centroamérica", en *¿Qué será de Centroamérica?* (Carballo-Mayhold, compiladores), Friedrich Ebert Stiftung, San José de Costa Rica, 1994.
- Camacho. D., Menjívar R. (coordinadores): *Movimientos populares en Centroamérica*, UNU, FLACSO, IISUNAM, EDUCA, San José de Costa Rica. 1985.
- Camdessus, Michel: "Mercado/Reino: la doble pertenencia", en *Documentos del Episcopado, Boletín del Secretariado de la Conferencia de Obispos de Francia*, julio-agosto 1992, Francia.
- Carballo. M. y Maihold G. (compiladores): *¿Qué será de Centroamérica? Gobernabilidad, legitimidad electoral y sociedad civil*, Friedrich Ebert Stiftung, San José de Costa Rica. 1994.
- De Soto, Hernando: *El otro sendero*. Lima. Perú.
- Gallardo, Helio: "Notas para contribuir a una discusión sobre los nuevos actores sociales", en *Pasos*, No 36, julio-agosto 1991, San José de Costa Rica.
- Gallardo, Helio: "Notas sobre la situación mundial observada desde América Latina", en *Pasos*, No 54, julio-agosto 1994, San José de Costa Rica.
- Hegel, G.W.F.: *Filosofía del derecho*, UNAM, 2a edic. , México, 1985.
- Hinkelammert, Franz J.: "Economía y teología: las leyes del mercado y la fe", en *Pasos*, No 23, mayo-junio 1989, San José de Costa Rica.
- Hobbes, Thomas: *Del ciudadano*, Tecnos, Madrid, s.f.e.
- Hobbes, Thomas: *Leviatán*, FCE, 3 a reimpresión, México, 1987.
- Lechner, Norbert: "El debate sobre Estado y Mercado", en *Nueva Sociedad*, No 121, septiembre-octubre 1992, Caracas, Venezuela.

⁵⁴ Cf. F J. Hinkelammert: *Economía y Teología: las leyes del mercado y la fe*.

Levine, Barry B. (compilador): *El desafío neoliberal. El fin del tercermundismo en América Latina*, Norma, Santafé de Bogotá, 1992.

Locke, John: *Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar. s.d.e.

Mayhold, Günther: "Representación política y sociedad civil en Centroamérica", en *¿Qué será de Centroamérica?* (Carballo-Mayhold, compiladores), Friedrich Ebert Stiftung. San José de Costa Rica, 1994.

Maquiavelo, Nicolás: *El príncipe*. Cátedra, Madrid, España. 1985.

Marx-Engels, *Obras Escogidas*, 8 ts. , Ciencias del Hombre, Argentina, 1973.

Nueva Sociedad (revista): *Gramsci*, No 115, septiembre-octubre 1991, Caracas, Venezuela.

Pasara, Luis y otros: *La otra cara de la luna. Nuevos actores sociales en el Perú*, Manantial, Buenos Aires, Argentina, 1991.

Rousseau, Juan Jacobo: *El contrato social*, Guaymuras. Honduras, 1989.

Tomassini, Luciano: "Los alcances del concepto de gobernabilidad", en *¿Quesera de Centroamérica?* (Carballo-Mayhold. compiladores), Friedrich Ebert Stiftung, San José de Costa Rica, 1994.

Torres-Rivas, Edelberto: "América Latina: gobernabilidad y democracia en sociedades en crisis", en *Pasos*, №51, enero-febrero 1994, San José de Costa Rica.

Touraine, Alain: *América Latina. Política y sociedad*, Espasa-Calpe, España, 1989.

Vítale, Luis: *Ideas para un debate sobre movimientos sociales*, ediciones Sembrando y CELA, Santiago de Chile, 1994.

Waterman, Peter: "Global, civil, solidario. La complejización del nuevo mundo", en *Nueva Sociedad*, No 132. julio-agosto 1994, Caracas, Venezuela. -

El espíritu protestante la III Asamblea General del CLAI

José Duque

Acabamos de regresar de la *III Asamblea General* del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), citada en Chile y realizada en la Universidad de Concepción, *campus* universitario donde perduran rastros de la represión militar generalizada iniciada por Augusto Pinochet después del golpe de 1973. Seguramente muchos delegados de esta magna Asamblea advirtieron en este *campus* el monumento a los estudiantes de la resistencia, asesinados durante la dictadura de las Fuerzas Armadas.

La Asamblea del CLAI, convocada en este mismo recinto, nos indicaba que la feroz represión militar no fue capaz, aunque se lo propuso por todos los medios, de acabar con la esperanza de una sociedad democrática, justa, solidaria y civilista, como la que aún sueñan una inmensa mayoría de varones y mujeres de este largo y hermoso país. Si esta esperanza no se sostuviese, esta Asamblea no se hubiera podido realizar en Chile.

El CLAI convocó a esta III Asamblea con el tema: *Renacer para una esperanza viva*, para contestar con él la cultura de la desesperanza a que nos induce la lógica unipolar neoliberal. Los informes de quienes han conducido la gestión del CLAI, debían cubrir el período histórico quizás más crítico que hayan vivido nuestros pueblos latinoamericanos y caribeños en este siglo, es decir, un período que se extendió desde Indaiatuba 1988 hasta Concepción 1995.

Siete años de cambios globales y de sucesos puntuales, entre los que podemos mencionar: la caída del Muro de Berlín; la desarticulación de la Unión Soviética; el final de la "guerra fría"; los ajustes estructurales neoliberales extremos; la declaratoria del "final" de las ideologías, que nos dejó en un mundo globalizado, unipolar y totalizado; la invasión a Panamá; el asesinato de los jesuitas en El Salvador; y el golpe de Estado contra Aristide en Haití. Es en este período que retomaron a América

Latina muchas plagas y epidemias que antes habían sido erradicadas en casi todos nuestros países, como la malaria, el cólera, el sarampión y otras. La precariedad de nuestro contexto actual no podía ser más deprimente, cuando en plena Asamblea la presidencia nos informó del enfrentamiento entre hermanos que se reiniciaba en la frontera de Ecuador y Perú.

El mismo período en que la insurrección de Chiapas saludó el año nuevo de 1994, es igualmente el período en el que sujetos sociales específicos tomaron la voz y nos dicen que nada está terminado, sino que aún queda camino por recorrer. Así lo han proclamado y practicado las mujeres, los y las indígenas, quienes en ocasión de los quinientos años de resistencia se han hecho escuchar con mayor determinación. De la misma forma, los movimientos afrolatinoamericanos han tomado también un camino que ellos mismos han soñado y se disponen a peregrinar. El premio Nobel otorgado a Rigoberta Menchú y los posteriores acontecimientos en Guatemala, que como el quetzal es un pueblo que prefiere la muerte al cautiverio, nos reservan todavía tiempo para seguir soñando.

En ese ambiente nos reunimos como Asamblea General del CLAI, para responder por el rol que este movimiento ecuménico cumplió durante estos significativos siete años de labores. La verdad es que estos años han sido muy inciertos e inseguros, puesto que desde el sistema hegemónico se trata de encaminar a toda la sociedad a fijar su confianza y su esperanza en la única oferta, a saber, la economía de mercado. Nos reunimos en asamblea como creyentes para dar testimonio de nuestra fe contestataria, protestante, que no acepta leyes fijas, caminos cerrados, ni mucho menos propuestas de modelos de sociedad uniformes, únicos, como lo quiere presentar el neoliberalismo. Nos reunimos para animarnos unos a otros a continuar el largo camino alternativo, el cual para algunos apenas comienza. Un camino cuyo horizonte, en la visión

del evangelio de Jesucristo, se prolonga hacia el reino de Dios.

La III Asamblea del CLAI, la última que se realizará en este siglo, marca, sin duda, ciertos hitos importantes para el pueblo de Dios en esta región del mundo, entre los cuales deseo resaltar sólo uno de ellos: el espíritu protéstame generalizado entre los delegados. Nos referimos al carácter contestatario, crítico, auto-crítico y abierto de la Asamblea.

Una Asamblea preparada para que todos participaran en pleno espíritu de libertad.

Ha sido la costumbre esperar que tanto las secretarías como la Junta Directiva, es decir la "mesa" del CLAI, marque el paso adelante, desafiando a los asambleístas y a sus iglesias a avanzar en el compromiso y opción por los empobrecidos, a darle espacio a las voces proféticas, y a soñar en los ciclos y la tierra nueva, siempre acompañando y promoviendo la organización, el trabajo y la unidad para superar la precariedad del presente. Creo que en esta tercera Asamblea la voluntad de la "mesa" siguió esa misma intención, pero esta vez la lógica se invirtió y fue una vigorosa asamblea la que puntualizó los desafíos. Esta apreciación la razono ilustrándola en tres momentos:

1. Los informes de la Junta Directiva y de las secretarías

Los informes, en los cuales no había un tono triunfalista, fueron recibidos reconociendo con aplausos el esfuerzo, la dedicación y la transparencia de esta gestión. Sin embargo, los comentarios y preguntas que plantearon quienes tomaron la palabra, nos hicieron notar algunos desafíos no incluidos con suficiente acento en los informes. Se resaltó el carácter descriptivo, estadístico, casi activista y poco reflexivo de algunos de ellos. Las mujeres reclamaron un silencio sobre su quehacer, el cual, afirmaban, fue muy destacado en este período. Aunque este vacío se encargaron de llenarlo ellas mismas con el "Mensaje a la III Asamblea del CLAI", elaborado en la pre-asamblea de mujeres realizado apenas unos días antes allí mismo en Concepción. Ellas, en ese documento, desafiaron a la Asamblea pidiendo mayor reflexión teológica acerca de la participación de la mujer en la Iglesia;

asimismo insistieron en la "responsabilidad profética" del CLAI, y nos llamaron la atención hacia una actitud inclusiva y plural que permita que las mujeres estén presentes en el conjunto del trabajo del CLAI.

Gracias al buen ambiente y libertad para el debate estos asuntos se recibieron con mucha seriedad y corresponde al equipo elegido para el nuevo período 1995-2002, asumir los desafíos que levantó esta Asamblea.

2. Las ponencias puestas en debate

Pasado el tiempo de los informes, entramos en el debate de los ejes temáticos introducidos por medio de ponencias sobre los siguientes tópicos: Nuevo rostro del protestantismo en América Latina y el Caribe; Ecumenismo y unidad de la Iglesia; Justicia, paz y esperanza solidaria; Evangelización, liturgia y pastoral.

En algunos ponentes a la Asamblea se advirtió un tono anti-católico, justificado por la actitud anti-ecuménica de la línea romana del Vaticano. Sin embargo la asamblea confirmó que el espíritu ecuménico no responde con la misma medida, para que no prevalezca la confrontación sino el diálogo y el encuentro. Pero además, la Asamblea reconoció que la línea vaticana no es la línea monolítica de la Iglesia católica. Sabemos por nuestra experiencia en el compartir ecuménico que muchos creyentes (varones y mujeres), religiosas, sacerdotes y hasta obispos de América Latina y el Caribe, no van por el sendero centralista del Vaticano. En ellos y ellas encontramos siempre un espíritu ecuménico que nos lleva a una unidad más allá de las mismas confesiones. Por otro lado, tampoco podemos pretender una línea monolítica en el protestantismo-evangélico. Muchas de nuestras instituciones eclesiásticas se comportan de la misma manera como se comporta el Vaticano. Autoritarias, clericales, machistas, dogmáticas, y preferentemente situadas en el *statu quo*,

Así que acentuar una línea anti-católica hoy es permanecer en un pasado que ha quedado atrás. La realidad eclesial ya no es monolítica, ni siquiera dentro de las mismas denominaciones. Los comentarios que levantó la asamblea, orientaban a los ponentes a no centrar el ecumenismo como un esfuerzo entre católicos y evangélico-protestantes, y

mucho menos entre la línea romanizadora del Vaticano y las iglesias evangélico-protestantes. Esto significaría dejar de lado a los indígenas y los grupos afro, quienes señalan vivir otras experiencias de fe. e implicaría reducir el ecumenismo a lo meramente religioso en deterioro de lo cultural, como lo hizo ver la pastora Nancy Cardoso. Pero además, como quedó consignado en el documento final como un objetivo general de la gestión del CLAI para los próximos años se busca y espera:

Fomentar el diálogo y la cooperación ecuménica entre las iglesias cristianas latinoamericanas y caribeñas y a nivel mundial, así como el conocimiento de otras religiones y culturas.

En este punto, nos recomendó Luis Rivera Pagan, "hay que tener perspectiva de futuro", refiriéndose al espíritu pacificador, plural y soñador, más allá del *iluminismo*.

3. Grupos de reflexión sobre los ejes temáticos

El último momento de la Asamblea fue el trabajo en grupos basado en los ejes temáticos. La forma como estuvo organizada la distribución de los grupos permitió una amplia participación, profundización y libertad de expresión. Eso sí, los documentos preparatorios provenientes de la "mesa", rápidamente fueron superados por la reflexión vertida en los grupos. Seguramente era lo que se esperaba. En todo caso, la opinión representativa de jóvenes, mujeres, laicos, pastores, indígenas, así como pentecostales. logró introducir significativas reorientaciones en el documento final.

En este documento se reconoce que ninguna Iglesia logra expresar la totalidad de la eclesialidad del pueblo de Dios. Es más, se reconoce la identidad religiosa y cultural plural de América Latina y el Caribe. En la producción de esta identidad se menciona, además de la contribución de las iglesias de tradición evangélico-protestante, el aporte de la Iglesia católica, los cultos africanos, indígenas, afrobrasileños, afrocaribeños, religiones orientales etc. Este es un avance significativo de la actitud ecuménica en el protestantismo-evangélico de los últimos años.

También quedó presente con claridad en los documentos finales, el espíritu contestatario,

protestante, peregrino, plural y evangélico del CLAI. Esto puede ser constatado con facilidad en el marco referencial introductorio conocido como "Documento de trabajo". Queda clara la defensa, opción y preferencia por los empobrecidos, contra quienes se ensaña el sistema económico y cultural neoliberal. Queda claro que se toma una prudente distancia del *statu quo*, y se cuestiona de forma radical el modelo cultural económico neoliberal. Se trata, en fin, como buena noticia de salvación, de promover y defender la vida en su integridad para superar la crisis social y ambiental. Es imposible no resaltar la creatividad litúrgica que comenzaba y cerraba los días de trabajo de la Asamblea, sensibilizando lo estático que podría quedar en nosotros, por medio de gestos, ritmos, reflexiones bíblicas, dramas y sabores autóctonos. Las liturgias eran ya un *renacer para* una esperanza nueva. ¡Bravo al equipo de liturgias y estudios bíblicos!

El vibrante sermón de apertura, siempre profético, del obispo Federico Pagura, presidente saliente, lo mismo que las reflexiones del nuevo presidente en el acto de clausura, nos indican que el CLAI asumirá con mucha prestancia, siempre fiel a la catolicidad de la Iglesia y su misión, el camino que le demarcó el espíritu protestante, contestatario, abierto, solidario, inclusivo, plural, evangélico y ecuménico de la III Asamblea General. ¡Dios los guíe por ese camino, es nuestra oración! •