

Revista internacional de Teología

# CONCILIUM



PERSPECTIVAS GLOBALES

OTRO MUNDO ES POSIBLE

Jon Sobrino y Luiz Carlos Susin (eds.)

308

NOVIEMBRE 2004

e d i t o r i a l   v e r b o   d i v i n o

Revista internacional de Teología

# CONCILIUM



## 308

NOVIEMBRE • 2004

# OTRO MUNDO ES POSIBLE

Jon Sobrino y Luiz Carlos Susin (eds.)

---

P E R S P E C T I V A S   G L O B A L E S



EDITORIAL VERBO DIVINO

Avda. de Pamplona, 41

31200 ESTELLA (Navarra) España

2004

# Revista internacional de Teología CONCILIUM



Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

EL PECADO ORIGINAL:  
¿UN CÓDIGO DE FALIBILIDAD?

**304**

*Fe cristiana*

FEBRERO 2004

REPENSAR EUROPA

**305**

*Ética y estilo de vida*

ABRIL 2004

LA TRAICIÓN ESTRUCTURAL  
DE LA CONFIANZA

**306**

*Iglesia y ecumene*

JUNIO 2004

EL DIOS DE JOB

**307**

*Religión y religiones*

SEPTIEMBRE 2004

OTRO MUNDO ES POSIBLE

**308**

*Perspectivas globales*

NOVIEMBRE 2004



# **CONSEJO EDITORIAL**

## **FUNDACIÓN**

Dr. Jan Peters, SJ	Nimega-Países Bajos
Ben van Baal	Nimega-Países Bajos
Erik Borgman	Nimega-Países Bajos
Alberto Melloni	Reggio Emilia-Italia
Christoph Theobald, S.J.	París-Francia

## **FUNDADORES**

A. van den Boogaard	Nimega-Países Bajos
P. Brand	Ankeveen-Países Bajos
Y. Congar, O.P.†	París-Francia
H. Küng	Tubinga-Alemania
J.-B. Metz	Münster-Alemania
K. Rahner, S.J.†	Innsbruck-Austria
E. Schillebeeckx, O.P.	Nimega-Países Bajos

## **DIRECTORES/CONSEJEROS**

Regina Ammicht Quinn	Francfort-Alemania
Erik Borgman	Nimega-Países Bajos
Christophe Boureau, O.P.	Lyon-Francia
Hille Haker	Cambridge, MA-Estados Unidos
Maureen Junker-Kenny	Dublín-Irlanda
Solange Lefebvre	Montreal, Canada
Alberto Melloni	Reggio Emilia-Italia
Eloi Messi Metogo	Yaoundé-Camerún
Janet Martin Soskice	Cambridge-Reino Unido
Jon Sobrino, S.J.	San Salvador-El Salvador
Luiz Carlos Susin, O.F.M. Cap.	Porto Alegre, RS-Brasil
Elsa Tamez	San José-Costa Rica
Christoph Theobald, S.J.	París-Francia
Andrés Torres Queiruga	Santiago de Compostela-España
Marie-Theres Wacker	Münster-Alemania
Elaine Wainwright	Auckland-Nueva Zelanda
Felix Wilfred	Madrás-India
Ellen van Wolde	Tilburg-Países Bajos

## **SECRETARÍA GENERAL**

Stichting CONCILIUM  
Erasmusplein 1, 6525 HT Nijmegen-Países Bajos  
Directora: Mrs. Christine van Wijnbergen  
Correo electrónico: [Concilium@theo.ru.nl](mailto:Concilium@theo.ru.nl)  
[www.concilium.org](http://www.concilium.org)



## COMITÉ CIENTÍFICO

Giuseppe Alberigo	Bolonia-Italia
Gregory Baum	Montreal-Canadá
Wim Beuken	Lovaina-Bélgica
Leonardo Boff	Petrópolis-Brasil
Julia Ching	Toronto-Canadá
John Coleman	Los Ángeles-EE.UU.
Christian Duquoc	Lyon-Francia
Virgilio Elizondo	San Antonio, Tx-EE.UU.
Casiano Floristán	Madrid-España
Claude Geffré	Jerusalén-Israel
Norbert Greinacher	Tubinga-Alemania
Gustavo Gutiérrez	Lima-Perú
Bas van Iersel	Nimega-Países Bajos
Jean-Pierre Jossua	París-Francia
Nicholas Lash	Cambridge-Inglaterra
Mary-John Mananzan	Manila-Filipinas
Norbert Mette	Münster-Alemania
Jürgen Moltmann	Tubinga-Alemania
Aloysius Pieris	Kelaniya-Sri Lanka
David Power	Washington-EE.UU.
James Provost	Washington-EE.UU.
Paul Schotsmans	Lovaina-Bélgica
Mary Shawn Copeland	Milwaukee-EE.UU.
Lisa Sowle Cahill	Chestnut Hill, Mass-EE.UU.

Damos las gracias a los siguientes colegas por sus útiles sugerencias:

Nedjeljko A. Ancic  
Erik Borgman  
Richard G. Cote  
Luis Alberto De Boni  
Virgilio Elizondo  
Michel de Goedt  
Thomas H. Groome  
Ottmar John  
Hubert Lepargneur  
Norbert Mette  
John Riches  
Andrés Torres de Queiruga



# CONTENIDO

---

## OTRO MUNDO ES POSIBLE

### *Editorial*

Luiz Carlos Susin: <i>Este mundo puede ser otro</i> .....	7
---	---

### *1. Por un mundo diferente*

1.1. Wim Dierckxsens: <i>Fin del neoliberalismo, capitalismo insostenible, necesidad de una nueva utopía</i> .....	15
1.2. Cândido Grzybowski: <i>Otros mundos en el horizonte de la ciudadanía planetaria</i> .....	29
1.3. José M. Castillo: <i>La utopía secuestrada</i> .....	39
1.4. Sallie McFague: <i>Imaginando a Dios y un "mundo diferente"</i> .....	47

### *2. Otra forma de religión para el nacimiento de un mundo diferente*

2.1. Musimbi Kanyoro: <i>La figura futura de Dios y el futuro de la humanidad</i> .....	59
2.2. Perry Schmidt-Leukel: <i>Una nueva espiritualidad para un mundo religiosamente plural</i> .....	71
2.3. Claude Geffré: <i>El Dios de Jesús y los posibles de la historia</i> .....	79
2.4. Éloi Messi Metogo: <i>¿Está Dios del lado de los pobres y de la justicia?</i> .....	89

---

3. <i>La sostenibilidad, condición imprescindible de un mundo diferente</i>	
3.1. Felix Wilfred: <i>Golpeando suavemente los recursos locales de la esperanza</i> .....	99
3.2. Rudolf von Sinner: <i>Religión y poder: por la sostenibilidad política del mundo</i> .....	111
3.3. Jung Mo Sung: <i>Economía y espiritualidad: por otro mundo más justo y sostenible</i> .....	123
3.4. Sergio Nicolás Yahni: <i>Guerra y caminos de paz en el conflicto palestino-israelí</i> .....	133

#### *Epílogo*

Jon Sobrino: <i>Revertir la historia</i> .....	147
--	-----

EDITORIAL:  
ESTE MUNDO PUEDE SER OTRO



tro mundo es posible!", resonaba solemnemente en los altavoces, en los palcos, en la explanada de hierba donde se aglomeraba la multitud, junto al caudaloso río Guaíba, un atardecer de verano. Con esta afirmación –"otro mundo es posible"– se inauguraba en enero de 2002 la segunda edición del Foro Social Mundial en la ciudad de Porto Alegre, capital de Rio Grande do Sul, el estado más meridional de Brasil, que cuenta con cerca de 1.400.000 habitantes. Y así nació, en aquella inauguración repleta de escenificaciones y símbolos, el eslogan que ha orientado las nuevas ediciones del Foro Social Mundial hacia un horizonte utópico capaz de reunir cada vez a más miles de personas de todos los continentes, gentes provenientes de cientos de movimientos sociales y organizaciones no gubernamentales, en la convergencia de un gran movimiento encaminado hacia un mundo futuro. El eslogan "otro mundo es posible" no es ya una consigna, no indica una acción o una militancia, sino simplemente un horizonte o un tiempo que tiene mucho de esperanza y de escatología.

---

\* LUIZ CARLOS SUSIN es profesor de Teología sistemática en la Pontificia Universidad Católica de Porto Alegre (Brasil) y en la Escuela Superior de Teología y Espiritualidad Franciscana, en la misma ciudad. Miembro de la Orden de los Frailes Capuchinos, es asesor de la Conferencia de los Religiosos de Brasil. Con doctorado en el pensamiento de Emmanuel Levinas, investiga en las fronteras entre teología, filosofía y antropología. También se dedica últimamente a la relación entre teología y ecología. Su última publicación tiene por título: *A Criação de Deus*, 2003.

Dirección: Faculdade de Teologia, Av. Ipiranga 6681, 90619-900 Porto Alegre, RS (Brasil). Correo electrónico: lcsusin@pucrs.br



“Pero no un mundo en el más allá. Otro mundo es posible aquí, en el planeta Tierra”, proclamaban ante la multitud los diferentes oradores. ¿Qué dirían Popper, o Marcuse, o los críticos de las ideologías modernas sobre tales afirmaciones? ¿Qué sentirían Tomás Moro y los misioneros que se embarcaron en las carabelas con rumbo al nuevo mundo para fundar una nueva cristiandad? Lo cierto es que, en el seno de esa multitud, cualquier mente familiarizada con la teología se ve obligada a preguntarse: ¿Una utopía milenarista, mesiánica?

Los grandes problemas de los sueños milenaristas han sido el sujeto mesiánico y su método: ¿quién será ahora el elegido para inaugurar la era feliz de ese otro mundo? ¿Y qué hay que hacer? ¿Y cómo debe hacerse? ¿La Iglesia, “sacramento universal de salvación” (LG 1), tiene aún alguna relación con todo eso? En la explanada, aquella tarde de verano, había mucha gente de diferentes Iglesias, incluso obispos, pero todos ellos inmersos en el movimiento de la multitud. En un mundo más intensamente globalizado y familiarizado, ¿pueden las religiones desempeñar un papel transformador con su potencial de creencias, de sueños y de ética? En el multicolor verano de la multitud a la orilla del río, podían verse vestimentas de diferentes tradiciones religiosas mezcladas con la levedad y la espontaneidad de las ropas estivales. Jóvenes y adultos con diferentes posturas ante la fe religiosa y otras elecciones, pero todos juntos en aquella explanada, dispuestos a aceptar diferencias, integrando el sueño común de “otro mundo posible”.

Hay, por tanto, en esa multitud de personas y movimientos, un impactante pluralismo cultural y religioso, que converge en un gran movimiento en pro de otro mundo o, más exactamente, para que este mundo sea otro, sea diferente, cualitativamente otro. ¿Será un milenarismo pluralista, un mesianismo colectivo, tejido en esta convergencia de movimientos sociales, de organizaciones, de energías humanas dispuestas para un trabajo común? ¿Será una militancia en pro de un mundo que desemboque en un socialismo democrático y pluralista, remedio para el mal del liberalismo capitalista y el socialismo dictatorial justamente fracasado? La pregunta sigue siendo sensata en el marco de ese hermosísimo horizonte utópico y milenarista, aún extremadamente abierto y demasiado general: ¿Otro mundo es posible?<sup>1</sup>

Tenemos aún muchas preguntas y ninguna respuesta acabada. Vamos aprendiendo que “los movimientos” forman el flujo de la his-

---

<sup>1</sup> La revista de análisis y reflexión Teológica *Alternativas* (Editorial Lascaisiana, Managua) reaccionó inmediatamente, en el número de enero-junio de 2002, titulando el número, de manera general, con el mismo eslogan del Foro Social Mundial, pero en forma interrogativa.

toría, pero son constitutivamente efímeros. Y así deben serlo. Cumplida su misión, se disuelven naturalmente. Su institucionalización es su agonía anticipada, la crucifixión del mesías. Tal vez ése haya sido el camino de las comunidades eclesiales de base en América Latina, una mezcla de movimiento y organización eclesial. En los últimos tiempos se ha fortalecido la organización y el movimiento agoniza. También en el Foro Social Mundial se advirtió el peligro de que las organizaciones no gubernamentales (ONG) acabaran por absorber y desencadenar la agonía de los movimientos sociales, la niña de los ojos del Foro, el flujo gracias al cual es posible la propia existencia del Foro y plausible su eslogan de otro mundo posible<sup>2</sup>.

Los análisis sobre la relación entre movimiento e institución van frecuentemente en sentido contrario: justamente porque la intuición, el movimiento, la mística, son efímeros, es necesario ayudarlos con la organización, la institucionalización. El matrimonio supone la estabilización y la protección del amor. Pero también se arriesga, con frecuencia, a ser su sepultura. ¿Cómo puede la institución seguir poniendo en movimiento esa intuición, ese amor inicial? Las Iglesias, las religiones, son instituciones, recipientes de barro en los que se sirve, pero que también absorben, el precioso líquido de la mística, del mesianismo, de la espiritualidad potencialmente transformadora del mundo. Abandonadas a su inercia, las Iglesias y las religiones crucifican y sepultan bajo su peso institucional las energías mesiánicas. Por ellas, sin embargo, por sus rendijas y aristas, fluye a menudo con poderoso movimiento el caudal de la espiritualidad que puede ayudar a este mundo, estimular el movimiento social, infundirle una mística inaudita, una generosidad sin límites, incluso con martirio. Una de las grandes preocupaciones de la teología de la liberación, oficialmente consagrada en el título del Documento de Medellín de 1968 –*Presencia de la Iglesia en la actual transformación de América Latina*–, es que la fe viva y la práctica religiosa no son necesariamente alienantes o conservadoras, sino que también pueden ser revolucionarias, transformadoras, y abrir las posibilidades para que otro mundo sea realizable.

¿Qué otro mundo es posible? Todos queremos –en el fondo es lo que siempre anhelamos– paz y justicia, tranquilidad y prosperidad, y para todos. Hoy, sin embargo, estos bienes mesiánicos pasan por la sostenibilidad, por los recursos económicos y políticos, tecnológicos

---

<sup>2</sup> El Foro Social Mundial nació, en realidad, como contrapunto al Foro Económico Mundial de Davos (Suiza). Por eso se celebra en la misma fecha. Pero creció de tal manera que superó las intenciones originales y adoptó formas sorprendentes.

y científicos, en un mundo globalizado y, paradójicamente, cada vez más limitado a la medida misma de su progreso. En otras palabras, para que este mundo sea sostenible, es necesario que sea “otro”. La primera sostenibilidad es al mismo tiempo ecológica y ética. Especialmente la de una ética de convivencia pacífica y habitabilidad. Una ética, por tanto, de pluralismo y justicia. La religión, la espiritualidad, la teología, ¿tienen recursos para contribuir a la sostenibilidad ecológica y ética de este mundo, ayudándolo a convertirse en otro? Quizás de la respuesta a esta pregunta dependa la importancia de las religiones y de las Iglesias. Si la teología no tiene palabras relevantes para esta sostenibilidad, es mejor que permanezca callada. Y sería vergonzoso que hiciera su propia apología, que se considerara relevante *a priori*. El Foro Social Mundial, con su horizonte utópico y su flujo de movimientos, puede constituirse en una instancia amplia y adecuada donde juzgar y hacer apología a favor del tipo de teología que ayuda a promover un mundo sostenible ecológicamente, un mundo de justicia y paz para todos. ¿Podría Dios, en el fondo, desear otra cosa para nuestro mundo?

En el horizonte del Foro Social Mundial y de su eslogan –“otro mundo es posible”– se celebrará en enero de 2005, en vísperas de la quinta edición del Foro y en la misma ciudad de Puerto Alegre, un Foro Mundial de Teología y Liberación<sup>3</sup>. El objetivo es reunir de manera ecuménica a teólogos y teólogas de diferentes tradiciones cristianas y de todos los continentes, que estén produciendo teología en contextos de iniciativas, de movimientos y de organizaciones a la búsqueda de justicia, paz y libertad de los hijos e hijas de Dios, incluidas todas las criaturas de la tierra. El mandato de evangelización se afina con el eslogan del Foro Social Mundial y se convierte en un imperativo, incluso para la teología: *este mundo puede y debe ser otro*. La teología cristiana no puede quedarse cínicamente con los brazos cruzados, argumentando que nadie la ha invitado a trabajar; ni tampoco centrarse en sus propios asuntos eclesiológicos, consumiéndose en preocupaciones de su ámbito exclusivo, con su espacio y sus reglas, con su identidad y su auto-apología, y omitir la interpretación y la celebración de la esperanza de otro mundo posible. Recibió la buena nueva, y está impelida a evangelizar, a aportar su contribución, sin oportunismo, pero también sin abdicar de algo que le es familiar desde su nacimiento: el sueño mesiánico del Reino de Dios que se aproxima. Puesto que “Ruge el león: ¿quién no temerá? Habla el Señor: ¿quién no profetizará?” (Am 3,8).

<sup>3</sup> Para obtener más información sobre el Foro Mundial de Teología y Liberación, entrar en la página <http://www.pucrs.br/pastoral/fmtl>

Este número de *Concilium* se aproxima a ese mismo horizonte, a ese mismo flujo de movimientos sociales. Hace suyo el encargo de reflexionar sobre razones de tanto clamor en pro de un mundo diferente. Evidentemente, no reflexiona en solitario, sino de manera interdisciplinaria: la primera parte cuenta con la colaboración de especialistas en sociología y filosofía que tratan la exigencia de “otro mundo” desde tres ángulos. El primero de ellos se centra en los callejones sin salida y la insostenibilidad del incorregible rumbo de importantes aspectos de la economía, la política y la ideología actualmente imperantes; el segundo se refiere a esbozos, indicios y ejercicios de otro mundo posible en movimientos sociales con alternativas viables; y finalmente lo que más directamente –y al tiempo más arduamente– implica a la teología: la posibilidad de las utopías, su papel y su lugar en los compromisos en pro de la transformación de este mundo.

*Concilium* ha dedicado ya, en un pasado reciente, diversos números a repensar los problemas y las posibilidades, los sufrimientos y las víctimas, los riesgos y las esperanzas que se generan en la economía, el poder, las culturas y las religiones, en el seno de una globalización creciente. La utopía, tras la muerte de las ideologías, también ha comenzado a ser repensada por *Concilium*. ¿O tendríamos que tratar el tema con ese otro enfoque, más radical, enunciado por el solitario teólogo Juan Luis Ruiz de la Peña, de que éste es un tiempo de muerte de las utopías y de nuevas posibilidades, de renacimiento, un tiempo para la escatología? ¿Cómo distinguir sin separar? ¿Cómo unir sin confundir? ¿No estaremos ante nuevas formas de la paradoja de las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural, de la gracia y la obra, etc.? De cualquier forma, no podemos pretender ser exhaustivos en este replanteamiento de la utopía y de la escatología de este mundo, pero eso no nos exime de volver a pensarlo una vez más. Ni de soñar o profesar esperanzas, como el poeta Óscar Campana, citado por el admirable obispo-poeta Pedro Casaldáliga, que confesó su pasión por lo utópico cuando tradujo la recepción de un *Doctor honoris causa* por *Doctor “passionis” causa*:

“Si no hay camino que nos lleve  
nuestras manos lo abrirán,  
y habrá lugar para los niños,  
para la vida y para la verdad;  
y ese lugar será de todos,  
en justicia y libertad.  
Si alguien se anima, que avise:  
seremos dos para empezar...”

En la segunda parte de este número, los articulistas, cual expertos que extraen de su tesoro cosas antiguas y nuevas, se vuelven hacia los recursos de las tradiciones religiosas, con énfasis en la tradición bíblica y cristiana, para que la práctica religiosa sea otra, partiendo del otro, de las otras criaturas y de la delicadeza y justicia que todos los otros merecen. No se trata en absoluto de una apología de las religiones, sino de cómo las tradiciones religiosas, con su ética y su mística, con su teología y su poesía, sus representaciones de lo divino, del Creador y de la creación, pueden aportar apología y sostenibilidad a “otro” mundo.

En la tercera parte, de forma realista y práctica, se comienza por la importancia de las tradiciones religiosas minoritarias en la sostenibilidad de un mundo globalizado. Y se continúa pensando en la contribución de las tradiciones religiosas a la sostenibilidad política y económica. Finalmente, se acompaña del estudio de un caso concreto, la posibilidad de un proceso de paz en el conflicto entre israelíes y palestinos en Oriente Medio, paz difícil pero posible, una de las pruebas de la humanidad para “otro mundo posible”.

Bajo el firmamento escatológico de la vida en abundancia y frente al horizonte utópico de otro mundo posible, *Concilium* se suma al flujo de los movimientos sociales regionales y globales en *éxodo*, con esperanza de *eis-odos*, de entrada en otro mundo; esto debe ser posible. Pero, como todo lo que es creación divina, depende también de las decisiones y responsabilidades humanas. Jon Sobrino corona este esfuerzo colectivo e interdisciplinar con el recuerdo de Ellacuría, mártir contemporáneo que, con lucidez y amor fiel, dejó el testimonio de que la utopía irrealizable puede inspirar y fecundar lo que es realizable para un mundo de justicia y paz.

(Traducido del portugués por Bego Montorio)

---

# 1. POR UN MUNDO DIFERENTE

FIN DEL NEOLIBERALISMO,  
CAPITALISMO INSOSTENIBLE,  
NECESIDAD DE UNA NUEVA UTOPIÍA

**N**os encontramos ante una coyuntura en la cual el crecimiento sostenido de la economía mundial ya no parece ser una realidad tan obvia. Por primera vez desde 1930 nos encontramos ante la posibilidad de una recesión mundial con todos los visos de transformarse en una depresión mundial. La acumulación de capital sólo es sostenible en tanto que exista crecimiento económico. Progreso y crecimiento económico resultan sinónimos. Acumular capital sin crecimiento económico sólo es posible a partir de la concentración de los ingresos. Éste no puede ser un proyecto sostenible a largo plazo, ya que su resultado final será la contracción económica, es decir, la recesión. Ir en contra del crecimiento económico significa, entonces, ir en contra de la naturaleza misma del capital, o sea, es una opción perversa. De ahí también el postulado

---

\* WIM DIERCKXSENS (Países Bajos 1946). Doctor en Ciencias Sociales de la Universidad de Nimega, Países Bajos, con un posgrado en demografía en la Sorbona. Trabaja en América Central desde 1971. Fue funcionario de Naciones Unidas, investigador y profesor de la Universidad de Brabant Países Bajos, trabajó como consultor del gobierno de los Países Bajos y actualmente es investigador del DEI en San José Costa Rica, coordinador de investigación del Foro Mundial de Alternativas (FMA) y director del Secretariado de América Latina del FMA.

Ha publicado varios libros sobre alternativas al neoliberalismo y en idiomas diferentes tales como: *The limits of capitalism*, ZedBooks, 2000; *Del neoliberalismo al postcapitalismo*, DEI, 2000; *El ocaso del capitalismo y la utopía reencontrada*, DEI, 2003 (traducido al francés), y *Guerra global resistencia mundial y alternativas*, DEI, 2004.

Dirección: Apartado 171, CP2070 (Costa Rica).

de que sin crecimiento económico no hay bienestar posible. Dentro de esta óptica, el bienestar se mide esencialmente a partir del crecimiento del Producto Interior Bruto (PIB). Todos los demás indicadores de desarrollo humano son considerados secundarios. Si el crecimiento resulta negativo, hay recesión, y si ésta perdura años, se habla de una depresión. Sin solucionar la crisis, la racionalidad misma del sistema entraría en crisis. Opinamos que hemos llegado a los límites de lo posible del crecimiento cuantitativo. La próxima recesión mundial no tiene salida y ello plantea la necesidad y posibilidad de ofrecer una alternativa.

## **I. La amenaza de una recesión global sin salida**

Después de décadas de una política económica encaminada a la acumulación de capital basada en el crecimiento económico, el neoliberalismo se orientó a partir de los años setenta, pero sobre todo desde los ochenta, al crecimiento del capital transnacional y financiero a costa de la concentración del ingreso y a costa de los mercados nacionales y locales en el mundo. Este modelo de acumulación neoliberal se conoce con el nombre de “globalización”. Se trata de una guerra económica por los mercados existentes a favor de las empresas transnacionales. Esta política condujo a la exclusión, el incremento en el grado de explotación del trabajo y el expolio de las economías periféricas. Este proceso de acumulación basado en la concentración de la riqueza no es sostenible.

El proceso de apropiación de ingresos y mercados existentes se desarrolla en detrimento del crecimiento económico. A partir de los años setenta, la guerra económica por los mercados ha restado fuerza a la dinámica económica en la periferia. Las décadas perdidas de América Latina desde los años ochenta, a partir de la crisis de la deuda externa, es muestra clara de ello. La pérdida de dinamismo económico en los países en transición del socialismo al capitalismo no tiene precedente en la historia. El Producto Interior Bruto de Rusia, por ejemplo, era en 1998 menos del 50% de lo que fue en 1989. La desestabilización de las divisas en los llamados “Tigres asiáticos” causó una fuerte recesión en aquella región, de la cual no ha podido recuperarse plenamente.

La concentración de los mercados y del ingreso mundial en menos manos ha podido salvar a la tasa de ganancia de las transnacionales, pero ha deteriorado la demanda de productos y servicios de las inmensas mayorías. Ahora amenaza incluso al crecimiento en las



propias potencias. Con el anuncio concreto de una recesión simultánea en EE.UU., Europa y Japón, al cerrar el año 2001, el reparto del mercado y el ingreso mundiales llegó a su límite. Un reparto del ingreso mundial en declive no hace más que agravar la recesión mundial. El crecimiento en unos países a costa de otros no es salida duradera. Este “sálvese quien pueda” ahondará la recesión mundial y no salvará, a la larga, a nadie. La recesión mundial no solamente será más sincronizada que nunca, sino que además tendrá una cobertura geográfica mundial. Una recesión de estas características se prolongará durante años y desembocará en una nueva depresión mundial. Los economistas neoliberales no entienden las causas de la recesión y persisten en un modelo neoliberal más agresivo.

## II. Hacia una recesión sincronizada y mundializada

No es la primera vez que la economía mundial entra en recesión. Desde 1820 se pueden observar estas crisis cíclicas. Lo que es menos común y más reciente en la historia del capitalismo es que los ciclos en los países individuales suelen coincidir cada vez más debido a la internacionalización de la economía. El alcance y la profundidad de la recesión tienden así a acentuarse. Kondratieff encontró en los años veinte períodos de depresión cada 50 años. En los ciclos largos, los ascensos se caracterizan por tasas de ganancia en ascenso; los descensos, por una caída en la tasa de beneficio. Un reascenso en la tasa de beneficio se derivaría de una nueva revolución tecnológica y cada período de descenso es producto de la aplicación ya generalizada de la misma.

Presentado así, parece que los ciclos económicos siempre se darán. Con ello el capitalismo parece capaz de salir de cada crisis a partir de otra innovación tecnológica. Así se mantiene la expectativa de que una nueva ola de innovación tecnológica salvaría a la tasa de ganancia y con ello al capitalismo de cada recesión. La paradoja, sin embargo, es que hemos llegado a una velocidad tal en la sustitución tecnológica que la vida media tecnológica casi resulta cero (el caso del *software* es buen ejemplo de ello). Acortar la vida tecnológica aún más resulta contraproducente para el capital. La velocidad de la sustitución tecnológica tiene un costo de producción que ya no se compensa por la bajada en el costo de trabajo que permite la innovación. La consecuencia es que la tasa de beneficio, en vez de realzar, tiende a bajar por la velocidad alcanzada en la sustitución tecnológica. Con una bajada en la tasa de ganancia en la esfera productiva,

el capital ya no busca acumular a partir del crecimiento económico, sino a partir de la concentración del ingreso existente. Los períodos en que la acumulación del capital se fundamenta en unos tiempos en el crecimiento y otros en la concentración de mercados e ingresos ya existentes reflejan los grandes ciclos económicos.

El primer ciclo, que va de 1780 a 1847, se debe a la Revolución industrial en Inglaterra. El segundo, de 1847 a 1890, a la aplicación generalizada de la máquina de vapor. El tercero, de 1890 a 1939, a la aplicación generalizada de la máquina eléctrica y del motor de combustible. El cuarto ciclo de expansión se inicia en 1948 y concluye hacia fines de los años sesenta con un ciclo de descenso económico hasta una fecha aún no determinada. Este ciclo se debería a la aplicación generalizada de la electrónica y la energía atómica. Se esperaba que la última fase descendente, que comenzó hacia finales de los años sesenta, terminase en los años noventa a partir de la aplicación de la tecnología de la computación y comunicación. En vez de ocurrir esto, la tasa de ganancia descendió aún más en el sector productivo, dejando en manos de los economistas resolver esta paradoja.

Maddison analiza la internacionalización de la recesión económica en perspectiva histórica. No fue hasta fines del siglo XIX cuando aparece la primera recesión internacional, que afectó simultáneamente a un tercio de los países centrales y que no duró más de un año. La recesión económica en la primera guerra mundial afectó a más del 50% de esos países. La Gran Depresión mundial de los años treinta afectó a más del 75% de los países centrales, y duró por primera vez en la historia del capitalismo más de tres años seguidos, siendo conocida por ello como la Gran Depresión. Al sincronizarse las recesiones nacionales, las caídas en las tasas de crecimiento para el conjunto de las economías suelen ser más profundas. A finales del siglo XIX el pico más bajo de crecimiento para 16 países centrales en su conjunto alcanzó apenas una tasa negativa del 1%; durante el período de la primera guerra mundial, el pico más bajo alcanzó una tasa negativa del 5%; con la Gran Depresión de los años treinta, un 6,5%, y con la recesión de 1945-46, una tasa negativa del 11%, rompiendo todas las marcas históricas.

Las tendencias del pasado permiten hacer proyecciones para el futuro. Una recesión en una economía globalizada tiende a ser más amplia en el espacio y más sincronizada en el tiempo que nunca. Entre 1948 y 1973, se dio el ciclo de expansión económica a nivel mundial. Las tasas de crecimiento del Producto Mundial Bruto eran altas y sostenidas y de amplia cobertura geográfica. En este período no se dio un solo año de recesión para el conjunto de 16 países cen-

trales. A partir de 1973, la tasa anual media de crecimiento a nivel mundial desciende paulatinamente. A principios del nuevo milenio se manifiesta una nueva recesión a escala mundial no vista desde 1930. La mayoría de los países centrales se ven amenazados por una recesión. La acumulación de capital a partir del crecimiento económico se agotó completamente. La acumulación a partir de la concentración de la riqueza muestra obstáculos claros. La recesión económica implica una crisis para el propio capital transnacional y financiero. Una crisis bursátil generalizada está en camino, la quiebra de grandes empresas y bancos está a la vista. En pocas palabras, una nueva depresión mundial se está anunciando.

### **III. El carácter insostenible del neoliberalismo**

Una nueva gran depresión mundial, más amplia y más profunda que nunca, parece estar a la vista. Si no existen condiciones para volver a estimular el crecimiento económico, no habrá salida de la misma sin cambio de sistema económico. Apartar la inversión del ámbito especulativo, redistributivo e improductivo con medidas que gravan con impuestos a los flujos especulativos (como el Tobin tax) son condición necesaria pero no suficiente. Sin incremento en la tasa de ganancia en el propio ámbito productivo, no habrá reflujo de capital hacia dicho sector. Éste es el capítulo que menos comprenden los economistas. No entienden la diferencia entre una inversión productiva o improductiva más allá de la ganancia que se obtiene de ella. La misma recesión económica enseñará que no es lo mismo obtener beneficios de un proceso de concentración de la riqueza, que obtener ganancias a partir del ámbito productivo. Acumular a partir del primer proceso conduce inevitablemente a la contracción de la economía, mientras que una acumulación a partir de la producción agranda la misma y resulta más sostenible.

Acumular a partir de la concentración del ingreso, en esencia, consiste en hacer dinero con dinero sin creación de riqueza. La ganancia que se obtiene no se deriva de un incremento en la riqueza existente, sino de la redistribución de la misma. Las modalidades más rentables son la especulación bursátil y con divisas. Esta forma de acumulación improductiva se fomentó a partir de los años setenta, cuando se echaron hacia atrás las políticas keynesianas plasmadas en el Estado Benefactor. Durante el período de la posguerra, la inversión estaba muy amarrada al proceso productivo mediante todo un arsenal de regulaciones económicas. La tasa de ganancia descendente en la esfera pro-

ductiva hacia finales de los años sesenta hizo surgir al neoliberalismo, que liberó los flujos de capital de esas trabas.

A nivel internacional, la banca privada comenzó a otorgar préstamos sin que existiesen amarres al ámbito productivo. Esta práctica conllevó, por ejemplo, a la deuda externa en América Latina en especial y en la periferia en general. Sobre esta base se originó la deuda externa y la crisis de la misma. Las políticas de ajuste estructural fomentaron la sustitución de mercados nacionales por otras transnacionales, la sustitución de empresas estatales por transnacionales, la adquisición de empresas, las fusiones con transnacionales y la especulación con divisas en la periferia. Todas esas medidas contribuyeron a salvar la tasa de ganancia del capital transnacional y financiero. Todas estas inversiones no generan riqueza nueva, no amplían el mercado total, no fomentan el crecimiento, sino que fomentan la redistribución del ingreso y el mercado existentes en el mundo. En medio del consecuente estancamiento económico, prosperan las transnacionales. Las apuestas a estos ganadores generaron la especulación bursátil.

La acumulación a partir de la concentración del ingreso disminuye el consumo global. Los más afortunados consumen, porcentualmente, menos de su ingreso que los más pobres. La concentración del ingreso significa una contracción de la demanda global y resta así fuerza al crecimiento económico. Seguir con la acumulación a partir del mismo esquema en forma más agresiva provoca un espiral de crecimiento económico hacia la recesión mundial. La lección es clara: hay que volver a crecer o la racionalidad capitalista misma se encontrará en crisis.

#### **IV. Baja de productividad en la era tecnológica: dilema sin solución en el capitalismo**

Bajo la racionalidad capitalista, la producción económica se desarrolla en un entorno competitivo, en busca de la máxima ganancia. Poder disponer de la tecnología puntera significa tener ventajas competitivas para maximizar la ganancia. La innovación tecnológica *per se*, sin embargo, no garantiza una mayor tasa de ganancia. La rentabilidad de la innovación tecnológica depende del costo de su reposición. Cuanto más puede producir una empresa con tecnología puntera, mayor será, en principio, la competitividad de la misma. Cuanto más se estimule la innovación tecnológica, más corta será, sin embargo, también, la vida útil de la misma y más crecerá el costo de su reposición. Cuando el costo de sustitución tecnológica supera la

reducción en el costo de producción por ahorro de trabajo que permita esa sustitución, la tasa de beneficio, en vez de alzarse, tiende a la baja. Es como si la productividad (rentabilidad) del trabajo no hubiese aumentado.

El período de crecimiento económico rápido de la posguerra fue estimulado por el acortamiento, de forma metódica, de la vida útil de los productos y de la tecnología. De este modo se vuelve a obtener ganancia con más rapidez. El resultado fue la sociedad de consumo y de despilfarro con un costo creciente para la naturaleza, el medio ambiente y la vida misma. La propia vida se subordina a la racionalidad económica y no al revés. La sustitución tecnológica cada vez más acelerada y sofisticada aumenta, sin embargo, el costo de innovación. La reducción del costo del producto obtenido por economía de trabajo mostró, a partir de los años setenta, un ritmo más lento que el crecimiento del costo de la innovación. El resultado final funciona como si la productividad (rentabilidad) disminuye. El capital tiende a abandonar la esfera productiva. El resultado es el desempleo. En tal circunstancia bajan los salarios, aumenta la jornada de trabajo y se intensifica el trabajo. En suma, aumenta la tasa de ganancia al incrementar la tasa de explotación del trabajo.

Entre 1950 y 1973 se da una sustitución tecnológica cada vez más veloz. Lo anterior se refleja en una disminución de la vida media de la tecnología. En los países del G-7 la vida media de los edificios y los bienes de equipo descendió de 15,7 a 10,1 años, o sea, se redujo en un 35%. Al aumentar el ritmo de la sustitución tecnológica, el costo de reposición tiende a crecer más rápidamente que el ahorro obtenido en el costo de trabajo que la innovación implica. De esta forma disminuye la tasa de ganancia. La tasa de ganancia de las empresas no financieras en EE.UU. oscilaba en el período de 1950 a 1970 entre el 15 y 20% del PIB (no financiero); entre 1970 y 1990, alrededor del 10%, para alcanzar tan sólo un 7,5% en 2001. La respuesta del gran capital a la tendencia a la baja de la tasa de ganancia ha sido el abandono de las inversiones en el sector productivo y su traslado hacia el redistributivo, especulativo, es decir, improductivo. Consecuentemente, se observa a partir de 1973 una caída en el crecimiento de la inversión en maquinaria y bienes de equipo, que pasa del 4,8% entre 1950-73 al 3,5% entre 1973-87. Simultáneamente se observa una prolongación de la vida media de la tecnología de 10,1 años a 12,9 años. Se explica el aumento de la vida media de la tecnología en esta coyuntura por un sistema cada vez más amplio de patentes.

De 1991 a 1997, en la era de la computación y la comunicación, la inversión en maquinaria y bienes de equipo vuelve a crecer, sobre

todo en EE.UU. El desarrollo de esta nueva tecnología dio enormes beneficios a sus empresas productoras. Al aplicarse esta nueva tecnología en cada vez más sectores económicos y no en última instancia en el ámbito financiero, la productividad general del trabajo mostró cifras decepcionantes. ¿Que pasó? La vida media de la tecnología se tornó más corta que nunca y la velocidad de la sustitución de la tecnología aumentó más que nunca. La vida media de los edificios y bienes de equipo se acortó en EE.UU. de 14 a 7 años a partir de 1987 hasta finales de los años noventa. En Japón la vida media tecnológica se redujo en el mismo período de 11 a 5 años. Con ello la sustitución tecnológica parece alcanzar los límites de lo posible.

En la mayoría de los sectores productivos se presenta, con más fuerza que nunca, el dilema de la rentabilidad negativa de la sustitución tecnológica. Al subir los costos de la sustitución tecnológica más rápidamente que el ahorro en el costo del trabajo, los beneficios se esfuman. Todo ello funciona como si la productividad del trabajo no hubiese aumentado. Ésta es la paradoja de la productividad perdida en la era de la nueva tecnología. En el G-7 la productividad del trabajo crecía entre 1960 y 1967 a una tasa anual del 4,3%; entre 1979 y 1989 descendió al 1,7%; entre 1989-1994 se redujo al 1,2%, y en la segunda mitad de los años noventa se esfuma. Esta tendencia fue aún más marcada en los EE.UU. Se llegó a los límites de lo posible para acortar la vida útil de la tecnología y con ello a los límites posibles de vincular la inversión con la producción bajo la racionalidad capitalista.

## **V. La necesidad de alternativas al neoliberalismo**

### *1. Un arca de Noé sin cupo*

La productividad del trabajo suele ser expresada por los economistas como el PIB por hora de trabajo. En una economía abierta, la misma se ve influenciada por transferencias de valor externas. En un entorno donde la tasa de crecimiento económico es descendente, la concentración de la riqueza entre naciones brinda una aparente salida. La transferencia Sur-Norte se hizo más agresiva con el neoliberalismo. Entre 1985 y 1995 los 100 países más pobres vieron reducir su PIB por habitante en casi un 15%, al tiempo que el PIB en los países del G-7 subió en un 22%. Esta transferencia infló al PIB del G-7 y con ello se subestima la pérdida en la productividad del trabajo por sustitución tecnológica.

Hacia fines de los años noventa los ingresos de las 300 personas más ricas del mundo sobrepasaron los ingresos de los 2.000 millones más pobres.

En la batalla por el mercado mundial, la participación de las 200 empresas transnacionales en el Producto Mundial Bruto pasó del 17% en 1965 a más del 35% a finales de los años noventa, en tanto que el conjunto de las transnacionales habían acaparado al final de ese período más del 50% de dicho producto. En esta guerra económica por el mercado, sin embargo, el ritmo de crecimiento económico no dejó de bajar. El triunfalismo de los capitales más poderosos en medio de un mundo de perdedores hizo aumentar la cotización de sus acciones en la Bolsa. Apostar por el aumento perpetuo de dichas acciones supone una concentración eterna de la riqueza. Este supuesto se manifiesta absurdo cuando se anuncia la recesión a escala mundial. Al verse repartido el mercado mundial entre cada vez menos transnacionales, la renovada repartición del mercado existente se torna más disputada y más aún cuando este mercado se encoge por la caída en la demanda global. Las ventas se contraen y con ello las ganancias. La crisis bursátil resulta inevitable. Posponer esta crisis en una nación es posible, pero implica un enfrentamiento más allá de lo económico. La guerra por el mercado se torna total.

## *2. Un arca de Noé que se hunde*

La continua repartición del mercado mundial no brindará salida para todo el capital transnacional. La guerra por el mercado mundial requiere medidas extraeconómicas para salir triunfante. Ello implica una amenaza de guerra a nivel mundial. La guerra contra el terrorismo que EE.UU. declaró a partir del 11 de septiembre de 2001 no tiene enemigo visible ni rumbo claro. La esencia es que, en nombre de una guerra de civilizaciones, el capital occidental y sobre todo el capital norteamericano procura salvarse a costa de las demás civilizaciones. Oriente quedará excluido para salvar a Occidente y, dentro de Occidente, EE.UU. se perfila como la "nación elegida". Bajo este esquema, se reanudan las negociaciones multilaterales. Con la amenaza de guerra, los acuerdos multilaterales han de favorecer los intereses unilaterales de EE.UU. Éste es el caso de la OMC a partir de Qatar a nivel mundial y del ALCA en el ámbito del continente americano.

Las expectativas de ganancia de las transnacionales norteamericanas se tornaron favorables. Las cotizaciones de las acciones en la Bolsa de valores en EE.UU. (Dow Jones) aumentaron y superaron a

principios del 2002 los niveles alcanzados antes del 11 de septiembre. No sucedió así en Europa. La Bolsa permaneció por debajo de los niveles alcanzados el 10 de septiembre. Menos aún sucedió en Japón, donde la recesión perdura, ni en la mayoría de los países periféricos. La Bolsa de Nueva York ha podido recuperarse, al refugiarse ahí más capital internacional, no por el dinamismo económico en EE.UU., sino por las bajas expectativas en el resto del mundo. Es una nueva racha especulativa sin otro rumbo que su desplome a medio plazo. En una guerra por el mercado global a beneficio básico del gran capital de una sola nación, cada vez más países se sumarán a la recesión. No hay país que pueda escaparse a la misma, ni la nación triunfante al destruir su propio entorno. Triunfar a corto plazo significa una recesión más profunda en el futuro.

El incremento en el gasto de defensa en EE.UU. en un 0,5% del PIB programado para los años próximos no es suficiente para elevar la demanda interna. Beneficiará a las transnacionales vinculadas al complejo industrial militar. Su efecto positivo en la Bolsa de valores de Nueva York se basa en expectativas de demandas futuras y no en una reactivación real. Elevar aún más el gasto de defensa significaría un alza en las tasas de interés. Esto pondría en peligro la demanda duradera de bienes de consumo, demanda que ha permitido la reactivación del consumo a crédito hasta mediados del año 2004, y minaría las medidas de la Reserva Federal para que la Bolsa no colapse. Aumentar el gasto de defensa conlleva un alza en las tasas de interés. A corto plazo, el gasto militar aumenta la demanda y la producción. A medio plazo este producto no se encadena con la economía civil, que pierde aún más dinamismo. Será imprescindible vender armas para transferir el gasto improductivo a terceras naciones y no afectar a la economía civil. Cuanto más unilateral sea la guerra, más difícil resulta transferir los gastos de defensa a terceras naciones. Dicha transferencia fue plausible en el contexto de la Guerra Fría. Una guerra unilateral contra el terrorismo reduce dicha capacidad. Ello tendrá un efecto negativo sobre la economía civil norteamericana.

El efecto indirecto de los inventos tecnológicos militares sobre el alza en la productividad del trabajo en la economía civil es la próxima legitimación. La computación y la comunicación derivan del complejo industrial militar. Su introducción en la economía civil ha acelerado el efecto negativo sobre la productividad del trabajo. La idea de que una economía de guerra puede resultar beneficiosa para la economía civil a futuro, por lo tanto, es falsa. Una eventual destrucción masiva de edificios y bienes de equipo con una nueva guerra y su reconstrucción con altas tasas de beneficio resulta otro espe-



jismo. La reconstrucción siempre enfrentará el dilema de una baja tasa de beneficios en el ámbito productivo y no brinda salida para el gran capital triunfante.

## VI. Crisis global de legitimidad: demanda de otra racionalidad

Es cuestión de tiempo que la recesión afecte al mundo entero con un desplome bursátil. Las quiebras de empresas en 2001 eran tres veces más frecuentes en EE.UU. que hacia finales de la década pasada. La quiebra de grandes empresas transnacionales ha comenzado. El caso de Enron y WorldCom en EE.UU. y más recientemente de Parmalat en Europa es apenas la punta del iceberg de lo que puede esperarse. A partir de una recesión mundial, las importaciones en el Norte bajarán en volumen y precio. Con ello los países del Sur perderán toda capacidad para pagar la deuda externa. No tendrán otra alternativa que liberar este fondo para levantar su mercado interno. El caso de Argentina es una prueba de esta tendencia. Lo anterior impediría una profundización del neoliberalismo. Un neoliberalismo agresivo conlleva así a su propio contrario. En medio de la recesión mundial, "el sálvese quien pueda" genera proteccionismo por todas partes. EE.UU., como "nación elegida", dio el ejemplo en marzo de 2002 con la protección de su producción de acero. Continúa, sin embargo, con el credo en el libre juego del mercado para el resto del mundo. Lo anterior genera réplicas en otros países centrales. Este clima lleva a fracasos en las próximas negociaciones multilaterales, como es el caso de la OMC.

El proteccionismo y el nacionalismo emergen en la crisis del neoliberalismo. Esta tendencia afectará a las ventas transnacionales. Esto a su vez acentuará la recesión mundial y la crisis bursátil y financiera a nivel internacional. El "sálvese quien pueda" podrá generar más actividades bélicas. La batalla por el mercado con un "sálvese quien pueda" a costa de todo revelará que nadie se salvará. En palabras de Beinstein, estamos en el capitalismo senil. En este entorno y en medio de mucho dolor nacerá la conciencia de que sin brindar espacio al fomento de las economías locales y nacionales no habrá salida para nadie. Una alternativa resulta no sólo posible, sino necesaria.

Una propuesta alternativa resulta más estratégica en la medida en que la misma enfoca la contradicción fundamental en la racionalidad existente. Para poder orientar las alternativas a corto y medio plazo hacia la contradicción fundamental se requiere que la misma se torne visible. La contradicción fundamental en la racionalidad existente es

que el capitalismo ha llegado al momento histórico donde resulta imposible volver a vincular la inversión con la producción de forma rentable. Un mayor desarrollo de las fuerzas productivas, en otras palabras, ya no es posible bajo la racionalidad económica y las relaciones sociales existentes. Esta contradicción se tornará visible en el proceso frustrado de solucionarlo.

El gran capital es consciente de la contradicción. Para solucionarlo, el gran capital ha procurado socializar cada vez más los costos de la innovación tecnológica a través de crecientes subsidios del Estado por un lado. La política de patentes significa la simultánea privatización de sus beneficios de forma prolongada. La política de patentes consiste en medidas económicas altamente proteccionistas a favor de las empresas transnacionales. Esta salida proteccionista funciona a corto plazo, pero no resuelve la contradicción fundamental a medio plazo, sino que más bien la agrava aún más. La política de patentes funciona como una sustitución de unos mercados sin patentes por otros con el monopolio privado sobre los derechos de propiedad intelectual. Esta política acentúa la concentración de mercados e ingresos existentes y contrae la economía del mercado como un todo. Esta forma de prolongar la vida media de la tecnología acentúa, en otras palabras, la recesión económica a nivel mundial. El resultado es una sobreproducción o subconsumo relativos y una consecuente baja en la tasa de ganancia. Lo anterior no hace más que acentuar la recesión.

Para salir de la recesión mundial no queda otra alternativa que volver a vincular la inversión con la producción y enfocar la demanda global con una redistribución más equitativa del ingreso a nivel mundial. A primera vista podría parecer una salida neokeynesiana a escala mundial. La misma chocará, sin embargo, con el dilema de los límites de la velocidad histórica que ha alcanzado la sustitución tecnológica sobre bases rentables. La paradoja de una crisis de la productividad a partir de la innovación tecnológica no tiene otra solución que regular de forma planificada la vida media de la tecnología reduciendo la velocidad de la sustitución de la misma en los países centrales y declarar a la vez la propiedad intelectual como patrimonio mundial.

Regular mundialmente la velocidad de la sustitución tecnológica y declarar el conocimiento patrimonio mundial significa, sin embargo, poner límites a las propias posibilidades de la competencia a nivel de cada empresa particular. El motor de la economía de mercado, la competencia, se supeditará al Bien Común y no al revés. En este sentido se trata de una especie de keynesianismo al revés: la vida media de la tecnología se alargarán. Con ello la demanda de tecnología y bie-

nes de equipo se reducirá rápidamente en el Norte. Para no desvalorizarse el capital como capital, el dinero liberado en el Norte se refugiará en el Sur. Con la socialización de los conocimientos y el refugio del dinero como capital en el Sur, se levantarán, rápidamente, las bases estructurales del desarrollo desigual entre Norte y Sur. La competencia por precios competitivos a partir de diferencias tecnológicas se nivela rápidamente. La competencia se ve obligada a basarse en la calidad del producto y menos en su precio, que tiende a igualarse.

El bienestar en términos monetarios pierde así sentido y se medirá más por la calidad de los productos y su longevidad. Con ello, el crecimiento económico, en términos de dinero, se supedita al bienestar auténtico. Esta inversión en la racionalidad económica permite poner la economía en función de la vida misma y no al revés. Al prolongarse la vida media de los productos en general, se liberarán recursos naturales y económicos en el Norte (donde se destina el 80% de los mismos) sin pérdida del auténtico bienestar. Al producir en función del valor de uso, la calidad y la vida media del mismo se elevarán. La producción se definirá paulatinamente en función de las necesidades mismas en vez de crear necesidades en función del proceso de valorización. Con ello las prioridades de producción se definirán, paulatinamente, desde la óptica de los usuarios mismos. Lo anterior significa una descentralización en la política de producción: lo que se produce y dónde se produce con las particularidades locales y nacionales del caso, y no en función del interés privado de unas cuantas empresas transnacionales.

La inversión de las prioridades hacia la calidad del producto pondrá límites al consumismo y la seducción de los consumidores en función de la realización del valor. De esta forma se puede lograr un aumento en el auténtico bienestar en el Norte con un crecimiento económico negativo. Con la liberación de recursos naturales y de dinero, se podrá lograr simultáneamente un desarrollo del auténtico bienestar sin precedente en el Sur. El desarrollo auténtico estará, por un tiempo, acompañado de desarrollo económico. Mientras la liberación de recursos naturales y de dinero en el Norte supera la inversión de los mismos, en el Sur se logrará simultáneamente una mayor conservación del medio ambiente.

Lo que sobra en términos relativos, en este contexto, es el dinero en el Norte. El dinero sobrante en el Norte perderá su valor de uso como medio de cambio. Para no perder su capacidad adquisitiva futura, el dinero debe afluir hacia el Sur, donde incrementa la riqueza aun en términos de valor. La afluencia tiende a hacerse hasta con tasas negativas de interés, si el crecimiento de riqueza en el Sur va a

menor ritmo que la desaceleración en el Norte. Con un aumento en el desarrollo auténtico en el Norte con cada vez menos dinero, el mismo dinero perderá valor de uso. El motor de la economía futura dejará de ser el dinero como capital; a partir de entonces el nuevo "capital" será el conocimiento y éste se universalizará y dejará de ser un bien escaso. Nos parece una utopía, mañana podrá ser realidad.

## OTROS MUNDOS EN EL HORIZONTE DE LA CIUDADANÍA PLANETARIA

**E**l Foro Social Mundial es uno de esos acontecimientos que marcan hitos en el devenir de las cosas, que establecen un antes y un después de ellos. Parecen surgir de forma inesperada, pero, como acaban delimitando conclusiones y comienzos, al final descubrimos que las condiciones estaban dadas, que la historia, por así decirlo, estaba madura para parirlos. El Foro Social Mundial surge como una antítesis al capitalismo globalizado de la ley del libre mercado al servicio de las grandes corporaciones,

---

\* CÂNDIDO GRZYBOWSKI es filósofo y sociólogo. Se doctoró en la Universidad de París I (Panteón-Sorbona) y realizó estudios posdoctorales en la Universidad College de Londres. Desde 1990 es Director del Instituto Brasileño de Análisis Sociales y Económicos (IBASE), con sede en Río de Janeiro, miembro del comité organizador del Foro Social Mundial (FSM) (2001-2003) y miembro de su Secretariado Internacional. Fue catedrático de Sociología del desarrollo en la Fundación Getúlio Vargas, en Río de Janeiro (1989-1991). IBASE estuvo en el centro de algunas campañas públicas en Brasil: Campañas de reforma agraria (1984-1992), Ética en política (1992-1993), Acción ciudadana contra el hambre, el sufrimiento y por la vida: Campaña del hambre (1993-1996), Responsabilidad social colectiva (1997). Los principales ámbitos en los que hoy trabaja IBASE son: la seguridad alimentaria, la economía de la solidaridad, las alternativas democráticas a la globalización, la participación de la sociedad civil, las directrices públicas, la vigilancia social, la democratización de las grandes ciudades, ética y responsabilidad social de las organizaciones.

El sr. Grzybowski ha publicado libros y artículos sobre los movimientos sociales, la sociedad civil, la democracia y la globalización.

Dirección: Cândido Grzybowski, Av. Rio Branco, 124, 8º andar, Rio de Janeiro – RJ (Brasil) Cep 20148-900. Correo electrónico: candido@ibase.br

de la lógica del terror y de la guerra, del imperialismo. Pretende globalizar la humanidad basándose en la solidaridad entre los pueblos, en una lógica fundada en los derechos humanos y en la paz.

El primer Foro Social Mundial se celebró en 2001 en Porto Alegre, como contrapunto al Foro Económico Mundial de Davos, que entonces contaba ya con 30 años de historia. El despertar de la imaginación y de los sueños fue tal que, ya en 2002, en la segunda edición del FSM, también en Porto Alegre, quedó claro que habíamos establecido las bases de un poderoso movimiento de opinión capaz de arrastrar todo y a todos bajo el eslogan de que “otro mundo es posible”. Creamos foros de todo tipo –regionales y temáticos, foros locales– y a partir de ahí la ola no ha dejado de crecer. En 2003 celebramos nuevamente el FSM en Porto Alegre, y en 2004, cargados de osadía, nos reunimos en Mumbai, en la India, dándole así un rostro incontestablemente universal. La energía despertada por el proceso del FSM se va extendiendo y planteando nuevos desafíos. En 2005 volveremos a Porto Alegre con la obligación de dar nuevos saltos cualitativos en la movilitación y en la capacidad de incidencia política, demostrando nuestra vitalidad en el marco de una evidente crisis del (des)orden dominante.

Pero, ¿qué está produciendo esa fábrica de ideas que anima el Foro Social Mundial? ¿Qué tiene de tan fundamental para que pueda considerarse el marco de un nuevo período, si no de la historia humana en general, sí al menos del espacio de tiempo de una generación? Quizás la mejor respuesta sea considerar el FSM como la creación de algo muy humano por un montón de personas convencidas de estar contribuyendo a cambiar el mundo, a dar sentido y significado a su existencia y a su paso por la vida. En el fondo, permitirnos soñar y asumir un papel activo es el acto más revolucionario del FSM, en un momento en que la ideología del pensamiento único y de la inviabilidad de otras alternativas parecía haberse impuesto definitivamente. El FSM es, esencialmente, un acto de libertad, una busca de formas de volver a practicar la libertad de pensar e imaginar otros mundos posibles.

Deseo presentar aquí una visión, una mirada sobre el FSM. Como espacio de libertad que es, lugar donde se cruzan y entrecrocán visiones y opciones plurales sostenidas por una enorme diversidad de sujetos sociales con múltiples inserciones e identidades –frente a la unanimidad y homogeneidad impuestas por la avasalladora globalización económico-financiera y sus fundamentalismos–, el Foro sólo puede generar respuestas lo más diversas posibles. En esto estriba, además, su novedad y su fuerza, base de una nueva cultura política de emancipación ciudadana. Y es por esto que el FSM es un bloque multifacial, que se presta a lecturas diversas y contradictorias, todas ellas legítimas.

Sinceramente, considero que el FSM es un gran semillero de alternativas. Sin embargo, más que las alternativas en sí, lo que importa es ver el impulso, el proceso en que se gestan esas alternativas mediante la confrontación y la discusión, marcando las posibles agendas de cambio y democratización. De hecho, el Foro se instala con el alegre alboroto de creer en la capacidad de cada uno y cada una, haciéndonos valorar las experiencias y el saber de los que somos portadores como ciudadanía constituyente, en el sentido de modelar economías y Estados, ocupando espacios ya existentes y abriendo otros nuevos para el reconocimiento de los derechos humanos, generando un gran movimiento de opinión, provocando un clima propicio para pensar diferentemente, convencidos de que la diferencia es posible.

El FMS no es más que un foro de encuentro, un fermento transformador de sus propios participantes, un acto de esperanza. De hecho, las alternativas toman forma y se concretan inspiradas por el Foro, pero adaptadas a las diversas condiciones y posibilidades que nosotros mismos desarrollamos, en un mundo rico en su diversidad natural y humana.

### **Sujetos colectivos constructores de alternativas**

El FSM no puede ser dissociado de la emergencia política de una ciudadanía de dimensiones planetarias. En él convergen movimientos y organizaciones sociales de lo más diverso en términos geográficos, nacionales y culturales, afirmando su universalidad de detentadores de derechos comunes por encima de la especificidad de las relaciones y estructuras en que se insertan y de las condiciones en que viven. EL FSM se forja como un bloque de sujetos colectivos portadores de diferentes identidades socioculturales y políticas, pero que se basan en la conciencia común de humanidad y ciudadanía.

Antes de crear alternativas, el FSM es un poderoso movimiento constituyente de los constructores de alternativas para que otros mundos sean posibles. No es el FSM el que crea los sujetos colectivos. En realidad, el Foro radicaliza lo que ya venía emergiendo en las luchas contra la globalización dominante, sus actores, sus instituciones y políticas. Cabe recordar aquí, especialmente, el proceso de luchas contra las instituciones y políticas globales que de ellas emanan.

Uno de los marcos lo establecen las memorables jornadas de Seattle, a finales de 1999, cuando la ronda de negociaciones de la OMC fue paralizada por obra de una megacoalición de movimientos y

organizaciones. Pero también tenemos el conjunto de movilizaciones contra la deuda externa, así como las movilizaciones periódicas con motivo de las reuniones del G-8. Y existe, además, todo el proceso de movilización y participación activa en torno al Ciclo de Conferencias de las Naciones Unidas, comenzando por la de Río 92, que se extiende a lo largo del último decenio del siglo XX.

El FSM surge en el seno de ese proceso y le da un nuevo sentido, permitiendo de hecho que emerja una ciudadanía de dimensiones planetarias. Movilizaciones como la del 15 de febrero de 2003, cuando millones de personas salieron a la calle en ciudades de todos los rincones del planeta –en un movimiento concertado contra la inminente invasión imperialista de Irak y a favor de la paz mundial–, no serían posibles sin la referencia común del Foro Social Mundial.

El FSM alimenta y fortalece este nacimiento de una nueva ciudadanía capaz de forjar otros mundos, y sitúa en su centro la conciencia común de la humanidad y de los bienes comunes que tenemos. La confluencia en el FSM de los más diversos agentes sociales, con la pluralidad de sus visiones y opciones, le dota de vitalidad y se convierte en la base para una nueva cultura política. Trae consigo la conciencia de la igualdad en la diversidad, del ser diferente pero igual en derechos, de la afirmación de la identidad propia en el descubrimiento y el reconocimiento de la identidad de los otros y otras, de la importancia y el poder de cada uno y cada una y de todos al mismo tiempo, sin protagonismos ni fundamentalismos de ningún orden. En este sentido, el FSM es una apropiación práctica e histórica del concepto de que formamos parte de una misma humanidad común. Reafirma también una nueva conciencia respecto al mayor bien común que tenemos para compartir y conservar. La tierra con sus recursos, el agua, el suelo, la atmósfera, la biodiversidad, en una palabra, todo lo que garantice la propia vida en el planeta, son inseparables de la conciencia de humanidad. El *no a la mercantilización de la vida y la humanidad* establece las fronteras de la nueva ciudadanía planetaria, capaz de construir otro mundo.

Este proceso no deja de estar marcado por enormes contradicciones y desafíos. En el fondo, llegamos al FSM cargados con nuestras prácticas políticas y nuestras visiones, nuestros particularismos, racismos, marxismos, fundamentalismos, consecuencia todo ello de situaciones de vida y ataques cotidianos en el lugar del planeta que ocupamos. Somos ciudadanos y ciudadanas del mundo, pero tenemos una dirección, una casa, un sitio, nuestro rincón, con nuestra gente. Somos universales, pero no podemos perder nuestra especificidad y profunda identificación con nuestra cultura local y grupal. Además,



crecemos y nos imbuimos de políticas de nuestro tiempo y lugar. Por eso, el FSM es una invitación radical a cambiar y a convertirnos en ciudadanos y ciudadanas del mundo, a universalizarnos en nuestra conciencia y nuestra visión, sin perder nuestras referencias. El desafío tiene su enjundia, ya que, como bien proclaman los movimientos de mujeres en la lucha contra los fundamentalismos, lo fundamental es la gente y la gente es diversa en su igualdad. Reconstruirse, en el sentido de contribuir a forjar los sujetos colectivos para que otros mundos sean posibles, es una de las gigantescas tareas del FSM.

Una labor central, como bien señala Boaventura Sousa Santos, es la *traducción*. Necesitamos entendernos, no sólo en las cuestiones técnicas del idioma, sino en lo que éste representa de cultura e identidad, de formas de ver y vivir que, traducidas, alimentan lo universal en su diversidad. Se trata de traducir intra-agentes sociales, es decir, entre los propios movimientos y organizaciones, provenientes de situaciones geográficas y culturales distintas. Y se trata de traducir entre diferentes agentes sociales, entre movimientos y organizaciones que constituyen sujetos colectivos diferentes. En este sentido, el FSM es el embrión de una pedagogía ciudadana de nuevo cuño, el embrión de una traducción sociocultural y política, forja de una ciudadanía planetaria. Ésta es, en sí misma, una ingente tarea, una alternativa para enfrentarse al mundo homogeneizador de la globalización.

Otra de las labores de esa ciudadanía emergente que se da cita en el FSM es la de inventar o potenciar nuevas formas de práctica política que valoren más la horizontalidad de la participación. Las redes no son un invento del FSM, pero el Foro no podría existir sin ellas. La contribución que el FSM puede aportar en términos de una nueva cultura política es la propia radicalización de la acción política en red. El desafío aquí es confrontar los protagonismos que impregnan nuestras tradiciones políticas de izquierda. No existe un agente más o menos importante, existe el desafío de pactar la acción colectiva entre agentes diversos que dependen unos/unas de otros/otras. Las redes son algo más que tejidos, son la expresión práctica de una ciudadanía que abarca el mundo sin fronteras.

### **Todos los derechos humanos para todos los seres humanos: principio rector de las alternativas**

El FSM invierte el orden de las formas de pensamiento dominantes, tanto las de la ideología que mueve la globalización neoliberal como

las de las tradiciones político-ideológicas de izquierda. La primacía de la construcción de otros mundos no radica en la economía o el mercado ni en el Estado y la conquista del poder político. Está en la ciudadanía activa. La ciudadanía necesita de la economía y del Estado, pero es ella la que los constituye. Se trata de que los propios sujetos colectivos se reapropien del hacer el mundo, como titulares, ellos y ellas, de los mismos derechos, sin exclusiones ni discriminaciones. El FSM es una invitación a reafirmarnos en la participación de todos y todas como condición de otros mundos. Se crearán otros mundos si participamos en la aventura humana colectiva de apropiación y uso democrático y sostenible de los recursos de nuestro bien común, el planeta, imprimiendo responsablemente nuestras propias marcas, según nuestras necesidades, sueños y deseos.

Nuevamente, el FSM no inventa sino que radicaliza lo que ya existía como alternativa. Se trata de la democracia entendida como proceso cimentado en una forma de hacer el mundo, de producir las condiciones materiales y culturales de la vida en el mundo, con base en la participación de todos y todas. El mundo será incluyente si todos y todas participamos en su construcción. Compartiremos bienes y servicios, respetaremos todas las identidades y culturas si nos comprometemos en su producción. Respetaremos y preservaremos el bien común que poseemos si todas y todos sentimos que dependemos de él para vivir.

El FSM colabora para que surjan alternativas democráticas, sostenibles y diversas a cómo somos y cómo es la tierra que tenemos, al erigir valores y principios éticos comunes que establecen la democracia como el modo de vida en colectividad, como la base de la forma de hacer el mundo. Significa creer en el sueño y la utopía de un mundo siempre más humano, de derechos y paz, sin fundamentalismos ni exclusiones. Pero significa, también, una crítica radical al modo capitalista de organización y vida en sociedad. Capitalismo este que, en su versión globalizada, revela todo su carácter explotador, concentrador, destructor y excluyente. El desafío del FSM es radicalizar la crítica al capitalismo para ser capaz de contribuir a la construcción de alternativas transformadoras en el sentido de gestar mundos más humanos, más justos, más solidarios, democráticos y sostenibles.

El FSM sitúa el derecho colectivo al desarrollo de todos y cada uno de los pueblos que constituyen la colectividad humana en el centro del debate de alternativas. Entiendo el derecho al desarrollo como la creación por parte de órganos públicos y agentes privados de espacios públicos, estructuras, relaciones y procesos económicos, políticos y culturales, de leyes e instituciones, de proyectos y políticas públicas

tendientes a la producción de bienes y servicios, que garanticen el pleno disfrute de la totalidad de los derechos humanos, civiles y políticos, económicos, sociales y culturales, por parte de todos los ciudadanos y ciudadanas que forman un pueblo, según sus necesidades y deseos, partiendo de sus lugares de vida y sus culturas. Así pues, el derecho colectivo al desarrollo, basado en la participación activa, conforma soluciones alternativas de hacer el mundo, democráticas, sostenibles y diversas, respetuosas con la igualdad y la justicia social.

Los modelos de desarrollo adecuados a lo que somos como humanidad constituyen el punto de convergencia y, al mismo tiempo, de divergencia que da vida a los debates dentro del proceso del FSM. Los modelos y las soluciones serán necesariamente diversos siempre que se respeten los principios de una democracia sustantiva solidaria y sostenible en la apropiación y uso del bien común. Los debates nos llevan a situar el debate en lo local, donde la ciudadanía activa cuenta de hecho. Pero no podemos dejar de pensar en un orden internacional propicio que, como garantía subsidiaria, puede ser favorable a la práctica local del derecho al desarrollo de cada pueblo y cada grupo humano del planeta.

El derecho al desarrollo es la afirmación de compartir el derecho a la ciencia, a la tecnología, al saber, con sistemas y redes de comunicación que socializan información sin dominar. El derecho al desarrollo es el derecho a la soberanía y seguridad alimentaria y nutricional de cada pueblo, como acceso democrático y sostenible al patrimonio colectivo natural. El derecho a la propia identidad y cultura es una condición del ejercicio al derecho al desarrollo. Todo esto constituye el sustrato de la amalgama de sujetos colectivos que se confrontan, debaten, convergen y divergen en el proceso y el espacio del FSM, respetándose y fortaleciéndose como constructores de otros mundos, como alternativa a la destructora y excluyente homogeneización de la globalización económico-financiera y del imperialismo bélico que aún tenemos.

### **Pensar para una acción transformadora, desafío metodológico del FSM**

Muchas personas esperan y desean que el FSM sea lo que supondría su propia muerte: una organización definidora de un proyecto y de la estrategia a seguir por todos y todas. Como Foro, sólo puede ser un espacio para el pensamiento estratégico, para el pensamiento para la acción, pero dejando a cada uno de sus sujetos la decisión sobre

qué hacer, cómo y con quién, según sus posibilidades, sus condiciones y deseos. En realidad, la práctica de un método participativo de pensamiento para la acción, respetando su diversidad y alimentándose de ella, es el reto central del proceso del FSM. Mientras sepa renovarse para la práctica de la libertad de pensar la acción transformadora, el FSM continuará creciendo como una ola y será fuente de alternativas a la globalización capitalista que nos domina y que genera a lo largo del mundo guerras, concentración y exclusiones.

Como conclusión de esta reflexión, en sí ya un acto de pensamiento libre según el espíritu del FSM, me gustaría llamar la atención sobre la cuestión metodológica como cuestión política central que se nos plantea al pensar en alternativas y en otros mundos. Tenemos muchos déficit en nuestra cultura política, en el seno de la sociedad civil, déficit que necesitamos identificar conscientemente para superarlos. El FSM puede convertirse en un gran espacio de innovación de los diálogos dentro de y entre sujetos colectivos, desarrollando métodos que nos lleven a pensar verdaderamente y actuar como ciudadanas y ciudadanos del mundo. Pero para esto necesitamos ser capaces de movilizar, más allá de las barreras geográficas –las diferentes regiones del mundo y sus países– y las barreras sociales y culturales, a esos seres que, por no estar organizados o por carecer de recursos para participar, son invisibles en el interior de nuestros pueblos. Hemos de reconocer que aún estamos lejos de expresar la diversidad de la sociedad civil mundial y de sus actores. Necesitamos, decididamente, ser capaces de inventar métodos incluyentes que nos permitan ir más allá de las elites de las organizaciones y establecer diálogos traductores de abajo arriba y de arriba abajo, entre nosotros mismos, reconociendo que la desigualdad nos determina en lo que somos.

Cara al FSM 2005, en Porto Alegre, estamos intentando gestar un método que nos permita practicar la democracia incluso ya en la elaboración de nuestro entramado temático, desde qué discutir, hasta el conjunto de actividades, desde cómo discutir, hasta el programa, nuestro programa colectivo de pensamiento para la acción. Estamos realizando una amplia consulta para que todos y todas digan al FSM lo que quieren y qué ideas y experiencias, qué proyectos y resultados pretenden presentar. La apropiación colectiva y democrática del acto de planear el proceso y el evento del Foro Social Mundial es, en sí mismo, un modo alternativo de empezar a pensar otros mundos posibles. La radicalidad no está sólo en los resultados que presentamos, sino, sobre todo y ante todo, en el modo en que lleguemos a ellos.

Éste es el mensaje más simple y tal vez más innovador del FSM. Pero necesitamos practicar la solidaridad entre nosotros mismos. La

decisión de crear un gran fondo de solidaridad para que unos y unas apoyen a aquellos y aquellas de entre nosotros con menos recursos, considerando esto una responsabilidad colectiva, va en el mismo sentido. Queremos practicar lo que defendemos. Por ello, el FSM tiene el poder de cargar baterías, de darnos energía para atrevernos y empezar aquí y ahora a construir otros mundos. Y lo que es muy importante, hacemos todo esto con gran alegría y ganas de vivir.

(Traducido del portugués por Bego Montorio)

## LA UTOPIA SECUESTRADA

**S**i estamos convencidos de que “otro mundo es posible” y si es que efectivamente queremos que ese “otro mundo” sea una realidad, lo primero y lo más indispensable que necesitamos es recuperar la *conciencia utópica*. Porque, como acertadamente dijo Max Horkheimer, la utopía representa, por una

---

\* JOSÉ M. CASTILLO nace en Puebla de Don Fadrique (Granada), en 1929. Sacerdote jesuita. Licenciado en Teología por la Facultad de Teología de Granada. Doctor en Teología dogmática por la Universidad Gregoriana de Roma. Profesor titular (catedrático) de Teología en la Facultad de Teología de Granada. En 1988, por presiones de las autoridades vaticanas ante el Superior General de la Compañía de Jesús, fue destituido de su cátedra en la Facultad de Granada. Antes de eso, había sido profesor invitado en la Universidad Gregoriana (Roma) y en la Universidad Comillas (Madrid). De 1990 a 2002, ha sido profesor invitado en la Universidad Centroamericana (UCA) de El Salvador. A partir de 1977, se dedicó a producir y divulgar la “Teología Popular”. Desde 1981, co-fundador y miembro de la junta de gobierno de la Asociación de Teólogos/as “Juan XXIII”. Vinculado ideológicamente a la teología latinoamericana de la liberación. Colaborador activo con los movimientos de base y Comunidades Cristianas Populares.

Ha publicado más de veinte libros, entre los que cabe destacar: *Oración y existencia cristiana* (1968); *La alternativa cristiana* (1975); *Símbolos de libertad. Teología de los Sacramentos* (1981); *El seguimiento de Jesús* (1983); *Teología para comunidades* (1990); *Los pobres y la teología* (1998); *El Reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos* (2000); *Dios y nuestra felicidad* (2002); *Víctimas del pecado* (2004). Ha colaborado en numerosos diccionarios y ha publicado más de ciento cincuenta artículos en revistas especializadas y de divulgación.

Dirección: Paseo de Cartuja, 35-3º, 18012 Granada (España).

parte, la crítica de lo existente; por otra parte, la propuesta de lo que debería existir<sup>1</sup>. Ahora bien, si no criticamos el mundo que tenemos, ni hacemos propuestas sobre el mundo que debería existir, es decir, si lo que rige nuestras vidas y nuestros proyectos no es la “razón utópica”, ese estado de espíritu, esa forma de pensar y de sentir, vendría a poner en evidencia que nos va bien como estamos, o sea, nos encontramos satisfechos en el presente “orden” que nos han impuesto y que hemos aceptado gustosamente. Por otra parte y como es lógico, de gente satisfecha con lo que tiene no se puede esperar cambio alguno. Los “satisfechos” defenderán con uñas y dientes que otro mundo no es posible o, dicho de otra manera, los “satisfechos” defenderán siempre que el mejor mundo posible es el que estamos disfrutando ahora mismo.

Sin duda alguna, lo más peligroso que está ocurriendo, para todos nosotros, en este momento es que los “satisfechos” tenemos poder y medios para imponer en la “aldea global” en que vivimos lo que con toda razón se ha calificado de “ingenuidad utópica” (Franz Hinkelammert). La ingenuidad que consiste en asumir para nosotros e imponer a los demás la utopía de “una sociedad que no produzca más utopías”<sup>2</sup>. Y eso, por desgracia, es lo que ya hemos alcanzado. Casi nadie piensa ya en utopías. Porque a casi todos nos han metido en la cabeza y casi todos hemos asimilado en la sangre misma de nuestras ideas más queridas que la economía de mercado es la única economía para la cual no existe alternativa<sup>3</sup>. Pero, como es lógico, entre gentes que piensan y viven así, hablar de la utopía es hablar de una auténtica extravagancia. La utopía se ha visto así desplazada a lo marginal, a lo excluido, a lo extravagante. Es evidente que en tales condiciones hablar en serio de la posibilidad de “otro mundo” es tarea más que difícil, prácticamente imposible. ¿Por qué se ha producido esta situación? ¿Tiene esto alguna salida?

## El fracaso de las utopías

Karl R. Popper escribió en 1947, dos años después de acabar la segunda guerra mundial: “Considero a lo que llamo utopismo una teoría atrayente, y hasta enormemente atrayente, pero también la

---

<sup>1</sup> M. Horkheimer, *La Utopía*, en A. Neusüss, *Utopía*, Barral, Barcelona 1971, 97.

<sup>2</sup> F. Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, Desclée, Bilbao 2002, 10.

<sup>3</sup> F. Hinkelammert, o. c., 261.

considero peligrosa y perniciosa. Creo que es autofrustrante y que conduce a la violencia”<sup>4</sup>. No me interesa discutir aquí las razones de fondo que llevaron a Popper a tomar una postura tan decididamente contraria a la utopía. En cualquier caso, es evidente que cuando Popper escribió eso tenía sus razones para decirlo. La utopía del comunismo, tal como se desarrolló en la Unión Soviética, y la utopía nietzscheana sin esperanzas, desarrollada por el nazismo, habían causado muchos millones de víctimas inocentes. Lo que Popper no podía prever en 1947 es que *La sociedad abierta*, que él proponía como ideal, se iba a desarrollar (de hecho) en la forma neoliberal del mercado total generando más autofrustración y más violencia que el comunismo de Stalin y que el nazismo de Hitler. Hoy sabemos, en efecto, que el capitalismo neoliberal, debido a la creciente concentración de riqueza que produce el mercado total, está causando más de setenta mil muertos cada veinticuatro horas por causa del hambre, la desnutrición y las pandemias consiguientes, según los Informes sobre desarrollo humano que cada año publica la ONU. Ni Stalin ni Hitler, con toda su barbarie, alcanzaron tales niveles de brutalidad y de violencia.

Sin duda alguna, las tres grandes utopías del siglo XX nos prometieron un mundo mejor. Pero la experiencia histórica nos ha enseñado que esas tres utopías han tenido como resultado el siglo más violento y más frustrante de toda la historia de la humanidad. Entre otras razones, porque esas tres utopías no han permitido la más mínima crítica del proyecto que cada una de ellas nos ha ofrecido. El hecho es que esas tres grandes utopías han terminado sientiendo, *de facto*, tres agentes de violencia que han sobrepasado los límites de lo inimaginable.

¿Por qué ha ocurrido esto? En primer lugar, porque ninguna de las tres utopías mencionadas han sido propiamente utopías, si es que nos atenemos al significado que normalmente se le suele dar a la palabra “utopía”. Porque un elemento constitutivo de la utopía, como ya he indicado, es *la crítica de lo existente*. Pero ni el comunismo stalinista, ni el nazismo hitleriano, ni el capitalismo neoliberal de libre mercado han permitido una crítica radical de tales sistemas. Esto es evidente en los casos del comunismo stalinista y del nazismo hitleriano porque fueron sistemas totalitarios. Sin embargo, la cosa no parece tan evidente cuando hablamos del capitalismo neoliberal. Porque, a primera vista al menos, el sistema capitalista es el sistema de las libertades, de la democracia, del respeto y la tolerancia. Sin embargo, es un hecho que el marco categorial del pensamiento neoliberal se nos ha

---

<sup>4</sup> K. Popper, *Utopía y violencia*, en A. Neusüss, o. c., 133.



presentado siempre de una manera “polarizada”, es decir, el *mercado perfecto* es un polo, mientras que en el polo opuesto se sitúa el *caos*<sup>5</sup>. Como es lógico, esta polarización entre “perfección” y “caos” desemboca en una situación en la que quien no está con el mercado se hunde en la miseria. O sea, el sistema neoliberal descalifica radicalmente a quienes no se identifican con él hasta el extremo de considerarlos sujetos extremadamente peligrosos, gente que nos lleva al caos, lo que es tanto como decir la perdición, la ruina total. Ahora bien, esto quiere decir que el capitalismo neoliberal, con la apariencia de ser un sistema de libertades, en realidad tolera solamente la libertad de aquellos que no cuestionan el sistema capitalista. Es decir, el sistema capitalista permite la libertad de aquellos que aceptan tal sistema. A los demás, los condena sin remedio a las tinieblas exteriores. Lo cual quiere decir que el capitalismo, al igual que el comunismo stalinista o el nazismo hitleriano, es un sistema que tolera toda clase de agresiones, menos lo que represente una agresión en serio al propio sistema. En este sentido es también un sistema sin libertad, puesto que permite la libertad solamente dentro de los límites que marca el propio sistema y de acuerdo con los intereses del propio sistema.

Pero en el fracaso de las utopías del siglo XX hay algo que resulta más significativo. El problema más fuerte, que han presentado las tres grandes utopías mencionadas, no es que hayan sido incapaces de hacer *la crítica de lo existente*. Lo peor de todo es que, a la vista de los fracasos y frustraciones que nos han acarreado, tampoco han sido capaces de ofrecer *la propuesta de lo que debería existir*. Todo lo contrario, el comunismo stalinista, primero, el nazismo hitleriano, después, y el capitalismo de libre mercado, finalmente, precisamente porque no han sido capaces de hacer la crítica de lo que nos han aportado, por eso tampoco han podido proponer lo que nos puede sacar de este mundo desquiciado y “desbocado”<sup>6</sup>. Por eso el siglo XX ha sido el siglo de la *crisis del pensamiento utópico*, siendo esta crisis uno de los signos que han configurado la llamada *postmodernidad*<sup>7</sup>. Se acabaron las grandes palabras: para la gran mayoría de la gente ya no tienen sentido ni los grandes proyectos ni los ideales sublimes. Y nos tenemos que resignar al “pensamiento débil” que entraña, entre otras cosas, el convencimiento de que nuestra vida en la historia humana no tiene ningún sentido liberador, según las conocidas ideas

<sup>5</sup> F. Hinkelammert, o. c., 135.

<sup>6</sup> A. Giddens, *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Taurus, Madrid 2000.

<sup>7</sup> J. A. Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid 1995, 102.

de Vattimo y Lyotard<sup>8</sup>. Al final del siglo XX y comienzos del XXI, hemos tocado fondo en el oscuro camino de la desesperanza y, para muchos, en la tragedia de la desesperación. Así están las cosas, creo yo, en este momento, si exceptuamos los movimientos alternativos que afortunadamente no han muerto y que representan la esperanza que nos queda.

## Utopía y esperanza

Una sociedad en la que no pueden nacer y fomentarse las utopías es una sociedad en la que la esperanza histórica se ve reducida a la limitada aspiración que consiste en mantener lo que se tiene. En pocas palabras, *una sociedad sin utopía es una sociedad sin esperanza*. Y, por tanto, es una sociedad en la que algunos, los privilegiados, centran sus aspiraciones en no perder lo que tienen, mientras que la gran mayoría, los marginados y excluidos, no pasan del desesperado deseo de supervivencia, expresión mínima del instinto de conservación.

Este juicio de lo que ocurre en nuestra sociedad globalizada es, sin duda, un juicio duro, quizá demasiado negativo, en todo caso, pesimista. Pero, por más desagradable que resulte, es necesario plantear así las cosas y ver así lo que está ocurriendo. Las utopías han sido el motor de la historia. Si en la historia de la humanidad ha habido cambios y la gente ha alimentado esperanzas, eso se ha debido a que hubo personas o grupos humanos influyentes que no se conformaron con lo que tenían y, en consecuencia, quisieron que la sociedad y la vida de la gente fuera distinta y, en cualquier caso, mejor, más digna, más segura y más esperanzada. Eso hoy es bastante problemático, por no decir prácticamente imposible, al menos de momento y a corto plazo. ¿Por qué?

Cuando, hace más de cuarenta años, Leszek Kolakowski publicó *El hombre sin alternativa*<sup>9</sup>, había ya quienes pensaban que, no sólo para la economía stalinista, sino igualmente para las relaciones capitalistas de producción, no hay alternativa. Porque el capitalismo es el sistema más eficiente, en cuanto que produce las tasas de crecimiento económico más altas que se han inventado hasta este momento. Y, efectivamente, el crecimiento económico que se ha producido en los últimos

---

<sup>8</sup> Cf. J. A. Pérez Tapias, o. c., 114-117.

<sup>9</sup> L. Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternative*, Piper, Múnich 1960 [trad. esp.: Alianza, Madrid 1970].

cuarenta años ha dado la razón a quienes pensaban así ya en la década de los 60 del siglo XX. De lo cual se han sacado dos consecuencias: 1) la economía de mercado es la única economía para la cual no hay alternativa; 2) la eficacia del mercado se ha erigido en criterio supremo de valores<sup>10</sup>. Lo cual significa que *lo más eficaz para el mercado ha terminado por ser considerado como lo mejor para el ser humano*. En consecuencia, la *eficacia económica* se ha convertido, para mucha gente, en principio determinante del *comportamiento ético*. De hecho, muchos empresarios y economistas de los países ricos están convencidos de que la miseria de los países pobres se explica porque los políticos y los empresarios de esos pobres son unos corruptos. O sea, hay mal comportamiento ético donde la economía de mercado funciona mal, en tanto que los buenos son aquellos que prosperan económicamente. El criterio de la eficacia económica se ha erigido, a juicio de los “satisfechos”, en criterio de moralidad.

No hay que calentarse mucho la cabeza para comprender que, en la medida en que esta consecuencia refleja algo que realmente está ocurriendo, en esa misma medida podemos asegurar que estamos viviendo en una cultura desquiciada y en una situación sumamente peligrosa. Porque, entre otras cosas, todo esto nos ha llevado a vivir satisfechos en una sociedad en la que el *desarrollo económico*, es decir, la *producción de bienes privados*, ha resultado ser más importante y más eficaz que el *desarrollo social*, esto es, la *producción de bienes públicos*. Con lo cual hemos organizado una sociedad en la que los satisfechos (que son la minoría) *viven cada día más satisfechos* y sin querer que nada cambie, mientras que los insatisfechos (que son la gran mayoría) *viven resignados a sobrevivir* y sin poder aspirar a cambios que modifiquen sustancialmente sus expectativas de futuro.

¿Cómo se explica que esto esté sucediendo y que la enorme mayoría de los insatisfechos no se rebele contra la minoría de los que mejor viven? O dicho de manera más directa, ¿qué explicación tiene que, estando las cosas como están, no surjan utopías realizables a corto y medio plazo? Mucha gente ha leído, en los tres últimos años, el libro de la joven y brillante escritora Naomi Klein, *No logo, el poder de las marcas* (Toronto 2000). La hipótesis que plantea N. Klein es que “a medida que los secretos que yacen detrás de la red mundial de las marcas (comerciales) sean conocidos por una cantidad cada vez mayor de personas, su exasperación provocará la gran conmoción política del futuro, que consistirá en una vasta ola de rechazo

<sup>10</sup> F. Hinkelammert, o. c., 260-261.

frontal a las empresas transnacionales y especialmente a aquellas cuyas marcas son más conocidas”<sup>11</sup>. O sea, la idea de esta autora es que *no se buscan alternativas* porque *no se conoce lo que realmente está pasando*. En otras palabras, lo que hay en juego es un *problema de información*. En eso estamos de acuerdo. Pero, ¿es eso solamente lo que explica la apatía de unos y la resignación de otros?, ¿es únicamente la ignorancia lo que da razón de la ausencia de utopía?

Conocemos un hecho que está bien comprobado por la experiencia: *la oferta de satisfacción inmediata, que presenta el mercado neoliberal, ha demostrado ser mucho más fuerte y determinante, para el común de los mortales, que las ofertas que hacen los movimientos sociales y las religiones*<sup>12</sup>. Por esto se explica que haya muchas personas que se saben de memoria las manipulaciones del mercado, que no están de acuerdo con semejantes atrocidades, y sin embargo se sienten satisfechos en este modelo de economía y de sociedad y no quieren que cambien las cosas. Porque, en la vida del común de los mortales, *es más decisiva la satisfacción de las necesidades que la coherencia de las ideas*. Seguramente, esto es lo que da de sí el ser humano. Por supuesto, desde el punto de vista de la reflexión teórica, no estamos de acuerdo con eso. Pero la experiencia nos enseña que eso es lo que hace la mayoría de la gente en su vida cotidiana. Porque lo primero y lo más fuerte que todos experimentamos, cuando venimos a este mundo, son *necesidades*. Luego, con el paso del tiempo, aprendemos empezamos a tener *ideas*. Por eso, normalmente, las necesidades son más determinantes que las ideas. Y por eso también ocurre con tanta frecuencia la disociación que tantas veces se da entre *lo que pensamos* y *lo que hacemos*. Por supuesto, al decir estas cosas, no hablo de la vida de los héroes. Pero ocurre que, en este mundo, los héroes suelen ser una minoría muy escasa.

### ¿Cómo recuperar la utopía?

La experiencia nos viene enseñando, desde hace más de cincuenta años, que existe una profunda conexión entre *mentalidad conservadora*, por una parte, *mentalidad capitalista*, por otra parte, y *mentalidad anti-utópica*, en tercer lugar. Uno de los autores que mejor ha expresado esta conexión ha sido David Stockman en su libro *El triunfo de la política* (1986). Estas tres mentalidades, enlazadas entre

<sup>11</sup> N. Klein, *No logo*, Paidós, Barcelona 2001, 24.

<sup>12</sup> Cf. Susan George, *Le rapport Lugano*, Fayard, París 2000, 17 [trad. esp.: *Informe Lugano*, Icaria, Barcelona 2002].

sí, conforman las bases del pensamiento dominante en este momento. Una forma de pensar que el mismo Stockman resumió perfectamente cuando describió así una de sus experiencias más elocuentes:

“...con qué temor me encontraba en el *hall* del edificio de la ONU, aquel bastión de los defensores de la distensión, de los comunistas y de los herejes izquierdistas. Temblaba pensando en la ira de Dios sobre mi estancia en ese mercado de la maldad...”<sup>13</sup>.

Es verdad que esta forma de pensar es extrema porque está en el límite de lo real, por no decir que está más allá de cualquier forma de la realidad que se pueda constatar. Pero lo grave del asunto está en que esta forma de pensar es la que comparten no pocos de los magnates del gran capital mundial y los gestores de la política más violenta en el momento histórico que estamos viviendo. Por otra parte –y esto es decisivo– *esta forma de pensamiento se alimenta, en gran medida, de la religión*. Lo cual es comprensible. Un pensamiento tan agresivo y brutal necesita una debida “legitimación” para justificarse ante la opinión pública. Pero semejante “legitimación” sólo puede ser proporcionada por la religión. De ahí la implicación decisiva que están teniendo ahora mismo las religiones en la violencia mundial, incluida la violencia terrorista. Por eso, entre otras razones, las grandes instituciones religiosas ya no son inspiradoras de utopías, sino fuerzas que ayudan poderosamente a sostener el sistema establecido.

Ahora bien, esto quiere decir dos cosas: 1) Mientras las religiones sigan integradas en el sistema (económico y político), no será posible recuperar la utopía. 2) Las religiones seguirán integradas en el sistema, y seguirán “legitimando” este sistema violento y hasta criminal, mientras el sistema siga aportando medios económicos, legales y políticos para que las religiones sostengan a su personal, sus templos, su culto y, por supuesto, para que las religiones continúen fomentando una moralidad pública y privada que apoya la violencia, se calla ante las agresiones a los derechos humanos y justifica semejante comportamiento con el pretexto de sus condenas contra el sexo, el aborto o la defensa de la educación religiosa que cada confesión fomenta para catequizar a sus adeptos.

---

<sup>13</sup> *Der Spiegel*, nº 17 (1986) p. 177. Citado por F. Hinkelammert, o. c., 282.

Sallie McFague \*

---

## IMAGINANDO A DIOS Y UN “MUNDO DIFERENTE” \*\*

*“Despertamos, si es que realmente llegamos a despertarnos, al misterio, a los rumores de la muerte, la belleza, la violencia... ‘Pareciera como si se nos hubiera dejado precisamente aquí’, me dijo una mujer recientemente, ‘y nadie sabe por qué’... Un cierto orgullo insólito, que se nos ha enseñado, nos desvía de nuestra intención originaria, que consiste en explorar las cercanías, ver el paisaje, descubrir dónde está la razón por la que hemos sido tan llamativamente dejados, aun cuando no podamos saber el porqué”.*

Annie Dillard, *Pilgrim at Tinker Creek* (Bantam, 1977), 2. 12.

### Introducción

 uando despertamos al misterio que nos rodea, a su belleza y su violencia, nos preguntamos *por*

---

\* SALLIE MCFAGUE es una distinguida teóloga residente en la Escuela de Teología de Vancouver, en British Columbia (Canadá). Escribe abundantemente sobre teología y ecología. Su obra más reciente se titula *Life abundant: re-thinking theology and economy for a planet in peril*, Fortress Press, 2000.

Dirección: Vancouver School of Theology, 6050 Iona Drive, Vancouver, BC (Canadá) V6T 1L4.

\*\* Una versión más extensa de este ensayo se publicó originalmente con el título “Is God in Charge? Creation and Providence”, en William C. Placher (ed.), *Essentials of Christian Theology*, Westminster/John Knox Press, Louisville, KY, 2003, 93-116.

*qué* estamos aquí. “Pareciera como si se nos hubiera dejado precisamente aquí... y nadie sabe el porqué”. Y así es. La mayoría de las religiones tratan de sugerir respuestas a esta pregunta, que es terriblemente difícil. Una cuestión más inmediata, en cierto modo más fácil, es la siguiente: ¿Dónde estamos? Como Annie Dillard sugiere, “nuestra intención originaria”, tal como prueba el interés de un niño que se sorprende por todo, es “explorar las cercanías... descubrir *dónde* está la razón por la que hemos sido tan llamativamente dejados, aun cuando no podamos saber el porqué”.

¿Cómo cambian las imágenes que tenemos de Dios y del mundo nuestra percepción de las preguntas que nos hacemos sobre nuestro mundo y nuestro comportamiento en él? ¿Es posible otro mundo si nos mantenemos en la visión tradicional de la relación entre Dios y el mundo? ¿Podemos explorar las posibilidades de nuestro entorno –nuestro mundo– si nuestras principales imágenes de Dios no apoyan este interés? Si es posible un mundo diferente, entonces, una de las tareas consiste en pensar *de forma diferente* sus relaciones con Dios.

¿Cómo de distantes y cercanos se encuentran Dios y el mundo? ¿Es Dios solamente trascendente al mundo o también es inmanente a él? Las relaciones entre Dios y el mundo ¿se parecen más a las de un alfarero y su cuenco o a las de una madre con su hijo? ¿Estamos relacionados con Dios sólo externamente o también lo estamos internamente? ¿Es el mundo otro “sujeto” para Dios o más bien un “objeto”? ¿Es Dios “espíritu” mientras que el mundo es solamente “materia”? ¿Tiene Dios todo el poder sobre la creación o también los seres humanos son responsables de ella? ¿Somos marionetas o colaboradores? Estas y muchas otras cuestiones, que tratan de plantearse la *naturaleza* de las relaciones entre Dios y el mundo, están en el fondo de cómo percibimos y actuamos en el mundo.

## El mito tradicional de la creación

El concilio Vaticano I (1890) expresa las relaciones entre Dios y el mundo de un modo que, con algunas variaciones, es común en los principales credos de varias Iglesias cristianas desde la época de la Reforma, tras los que subyace el tradicional relato de la creación/providencia.

“La santa Iglesia católica, apostólica y romana cree y confiesa que hay un solo Dios verdadero y vivo, creador y señor del cielo y de la tierra, omnipotente, eterno, inmenso, incomprensible, infinito en su entendimiento y voluntad y en toda perfección; el cual, siendo una sola sustancia espiritual, singular, absolutamente simple e incomuni-

cable, debe ser predicado como distinto del mundo, real y esencialmente, felicísimo en sí y de sí, e inefablemente excelso por encima de todo lo que fuera de Él mismo existe o puede ser concebido" (DH 3001).

Dada esta visión de la relación Dios-mundo, de total distancia y diferencia, prosigue el relato de la creación y la providencia. Este relato, en su forma más simple, afirma que un Dios absoluto, todopoderoso y trascendente creó el mundo (universo) de la nada por razones totalmente gratuitas. Dios no necesitaba la creación ni Dios está internamente relacionado con ella: sólo fue creada para la gloria de Dios. Desgraciadamente, la creación "cayó" por una de sus criaturas –los seres humanos– haciendo necesario que Dios iniciara un reverso de la caída de la creación mediante Jesucristo, que expía los pecados de toda la humanidad. En este relato, la creación y la providencia forman parte de un drama coherente, histórico e inclusivo en el que *Dios está al frente* desde el principio hasta el final, creando todas las cosas y salvándolas mediante la sangre expiatoria de su propio Hijo.

Este relato mítico se centra en las acciones de Dios –Dios es el protagonista del drama del mundo– y su objetivo es responder a la pregunta de *por qué*, no *dónde*. El relato responde a nuestras preocupaciones sobre por qué se hizo el mundo, quién está al frente, por qué ya no existe la armonía y cómo se "enderezó" de nuevo. Este relato no nos dice nada sobre nuestro interés por el mundo o cómo deberíamos actuar con respecto a nuestros prójimos. Los seres humanos, de hecho, son figuras menores en el clásico relato cristiano de la creación y la providencia. Más aún, la acción no se desarrolla en nuestros ambientes físicos, los espacios y lugares reales en los que habitamos, sino sobre nuestras cabezas, por así decirlo, en la vasta panorámica de la marcha histórica del tiempo, con su comienzo (creación), su transición (redención) y su final (escatología). Dios está totalmente al frente en cada uno de estos acontecimientos; lo máximo que podemos hacer es, como niños buenos, estar agradecidos a nuestro Padre todopoderoso y amantísimo e intentar hacer su voluntad. Incluso cuando el pecado y el mal desvían el drama de su marcha triunfal (provocándonos la pérdida de la fe y la esperanza), el Señor de la historia prevalecerá, el Rey saldrá victorioso.

Lo que se deja fuera de este relato de la creación es la creación en sí misma, es decir, "lo cercano", lo humilde, los detalles particulares, fascinantes y maravillosos, de la realidad física. De hecho, el relato no parece tratar *sobre* la creación, sino sobre un Dios cuya "sustancia espiritual... tiene que declararse como real y esencialmente distinta del mundo". Este Dios no inhabita la creación; de hecho, el supuesto



tras esta historia de la creación es que el espíritu y la materia son totalmente distintos y se encuentran en una relación dualista y jerárquica. Dios –y todas las cosas espirituales, celestiales y eternas– son perfectos y exaltados sobre todas las cosas materiales, terrenales y mortales, que son totalmente diferentes de los primeros e inferiores a ellos. Resulta difícil exagerar la importancia de este presupuesto –la relación dualista y jerárquica entre Dios y el mundo– pues no solamente anima una comprensión de la salvación como huida de los individuos al mundo espiritual, sino que también justifica la falta de atención al desarrollo de este mundo. Si Dios es espíritu y la creación materia, entonces Dios no se ocupa de la tierra ni tampoco tenemos necesidad nosotros de hacerlo. Pero ¿qué pasaría si el espíritu y la materia no fueran totalmente diferentes? ¿Qué ocurriría si toda vida, la de Dios y la nuestra, como también la de todos los demás sobre la tierra, se viera como un *continuum* que se asemeja más a un círculo o a un símbolo que se recicla, que a una jerarquía dualista? ¿Y si el espíritu y la materia estuvieran intrínsecamente relacionados en lugar de estar diametralmente opuestos? ¿No marcaría esto una diferencia en el modo en que pensamos dónde está Dios y dónde deberíamos estar nosotros? ¿No nos haría volver nuestros ojos a la tierra, bien para buscar a Dios o para intentar comprender nuestro lugar de pertenencia?

### *El mundo como cuerpo de Dios*

¿Y si no insistiéramos en el dualismo radical entre Dios y el mundo, Dios como un ser totalmente espiritual y el mundo como totalmente material o corporal, sino que nos imagináramos un modelo en el que *tanto* Dios *como* el mundo tienen existencia? Es decir, ¿y si viéramos el mundo como cuerpo de Dios que está animado, potenciado, amado y vitalizado por *Dios*? ¿Y si viéramos el mundo “dentro” de Dios, no idéntico a él (al igual que nuestros cuerpos no son idénticos a nosotros, pues podemos reflejarnos en ellos, guiarlos, dirigirlos, etc.), pero sí íntimamente conectados, como una especie de bebé en el seno materno? ¿Podría ser este modelo un modo de expresar la profunda interrelación que existe entre Dios y el mundo, un modo que podría estar más cercano a una comprensión encarnatoria de la relación Dios-mundo que el modelo que previamente hemos considerado?

Agustín nos ayuda a lo largo de este camino con el extraordinario sentido de nuestra intimidad ontológica con Dios que expresó en este pasaje de sus *Confesiones* (1,2):

"Puesto que yo ciertamente existo y sin embargo no existiría a menos de que tú estuvieras en mí, ¿por qué te pido que vengas hasta mí?... Así pues, Dios mío, no existiría en modo alguno si no estuvieras en mí, o, mejor, no existiría a menos que yo estuviera en ti 'de quien, por quien y en quien todas las cosas existen'... ¿A qué lugar te llamo para que vengas si yo estoy en ti? O ¿desde qué lugar vendrás a mí? ¿Adónde puedo ir más allá de los límites del cielo y la tierra para que Dios pueda venir si Él ha dicho: 'Lleno los cielos y la tierra'?"

Si Dios está siempre encarnado, entonces los cristianos deberíamos prestar más atención al modelo del mundo como cuerpo de Dios. Los cristianos no pensamos que Dios se hizo humano por capricho; más bien, por su naturaleza, Dios tiene que incorporarse, tiene que ser el Uno en que vivimos, nos movemos y existimos. La relación entre Dios-mundo se comprende en el cristianismo a la luz de la encarnación; por tanto, la creación es "como" la encarnación. Jesucristo es la lente, el modelo, a través de quien los cristianos interpretan a Dios, el mundo y a ellos mismos. Así pues, para los cristianos la doctrina de la creación no es diferente en especie de la doctrina de la encarnación: en las dos, Dios es la fuente de toda existencia, el Único *en quien* nacemos y renacemos. En esta perspectiva, el mundo no es sólo materia mientras que Dios es espíritu; más bien, se da una continuidad (aunque no identidad) entre Dios y el mundo. El mundo es carne de la "carne" de Dios; el Dios que se hizo carne en una persona, en Jesús de Nazaret, ha actuado siempre así. Dios está encarnado, no de forma secundaria sino primera y fundamental. Por consiguiente, un modelo cristiano adecuado para comprender la creación es aquel que interpreta el mundo como cuerpo de Dios. No se trata de una descripción de la creación (puesto que no hay descripciones); ni tampoco es necesariamente el único modelo; sin embargo, se trata de un modelo que se corresponde con la afirmación cristiana central de que Dios está con nosotros en la carne de Jesucristo y es también un modelo que es particularmente apropiado para interpretar la doctrina cristiana de la creación *en nuestro tiempo*. Deberíamos considerar sus méritos y limitaciones relacionándolo con los otros grandes modelos de la relación Dios-mundo: Dios como relojero que da cuerda a la maquinaria, como rey del reino, como padre con hijos díscolos, como agente personal que actúa en el mundo, etc.

Una comprensión encarnatoria de la creación no dice nada, pues es una tarea demasiado humilde, demasiado física, demasiado pobre, que puede ayudar a alguna criatura a florecer. A Dios lo encontramos cuidando del jardín. Por tanto, esta comprensión de la creación nos exige que nos informemos de nuestro medio para poder cuidar de él. Sugiere que los seres humanos no son las únicas criaturas que tienen

importancia; sin embargo, somos especiales. Somos los cuidadores, los únicos que podemos ayudar para que el jardín florezca, para que el cuerpo de Dios esté bien alimentado y rebose de salud, o bien podemos destruirlo. *Conocemos* la diferencia entre el bien y el mal: la singular característica de los seres humanos como también nuestra mayor carga es que *sabemos que sabemos*. No sólo sabemos cómo hacer muchas cosas (todos los animales lo saben), sino que *sabemos* que podemos hacer muchas cosas y que algunas son buenas y otras son malas para la creación de Dios, para el cuerpo de Dios, para nuestro jardín planetario.

Echemos una mirada más atenta a un par de implicaciones de este modelo. El modelo del mundo como cuerpo de Dios implica, en primer lugar, que tenemos que conocer nuestro mundo y dónde encajamos en él, y, en segundo lugar, que hemos de reconocer que Dios es la única fuente de vida, amor, verdad y bondad.

### *Conocer el cuerpo, cuidar el jardín*

En nuestro modelo, el cuerpo de Dios es todo el universo; es la totalidad de la materia con sus miríadas de formas fantásticas, antiguas y modernas, desde los quarks hasta las galaxias. Más específicamente, el cuerpo de Dios que necesita nuestra atención es el planeta tierra, un insignificante fragmento de la encarnación divina que es nuestro hogar y nuestro jardín. Para cuidar de este jardín necesitamos conocerlo; para ayudar a que florezcan todas las criaturas que constituyen este cuerpo necesitamos comprender cómo encajamos los humanos en él.

Todas las interpretaciones de la creación y la providencia se apoyan en presupuestos sobre cómo se entiende el mundo y dónde se encuentra el ser humano. Las visiones del Mediterráneo del siglo primero, de la Edad Media y del siglo XVIII sobre el mundo y el lugar del ser humano son diferentes; también lo es la visión del siglo XX. En nuestra visión evolutiva y ecológica de la realidad, todo está interrelacionado y es interdependiente. La "unidad ecológica" es al mismo tiempo radicalmente individualista y radicalmente relacional. En un organismo o un cuerpo, el todo florece *solamente* cuando todas las partes diferentes funcionan bien; de hecho, el "todo" no es nada si cada una de las partes individuales no hacen su contribución particular para el éxito común. Nada está más unificado que un cuerpo que funciona bien, pero, también, nada se apoya en una individualidad tan compleja y diversa.

Por tanto, el ámbito en el que hemos sido dejados es un lugar que debemos aprender a cuidar en todas sus diversas partes y necesidades. Tenemos que convertirnos en seres “ecológicamente cultos”, comprendiendo su ley más fundamental: que el todo no puede florecer a menos que se cuiden *todas las partes*. Lo que significa que la justicia distributiva es la clave de la sostenibilidad o, para decirlo de forma diferente, nuestra casa jardín, el cuerpo de Dios, únicamente gozará de una larga salud si se cuidan apropiadamente *todas* sus partes. Antes de todo, la comunidad, nuestro planeta, debe sobrevivir (sostenibilidad) y sólo puede lograrlo si todos los miembros tienen acceso a las necesidades básicas (justicia distributiva). Necesitamos aprender “economía casera”, las reglas básicas sobre cómo puede prosperar nuestra casa jardín, así como también lo que puede destruirla. Dicho de la forma más simple, las reglas de la casa son las siguientes: toma solamente tu parte; limpia lo que has utilizado y mantén la casa bien reparada para los otros.

Hemos de actuar así porque como parte autorreflexiva del cuerpo de Dios –la parte que sabe que sabe– tenemos que convertirnos en colaboradores de Dios para mantener la salud de la creación. Ya no somos la cima de la creación, los únicos sobre todos los otros, aquellos para quienes se creó todo lo demás; más bien, somos al mismo tiempo la más necesitada de todas las criaturas y también la más poderosa. No podemos mantener la vida tras unos minutos sin aire, o unos días sin agua o unas semanas sin las plantas, pero también somos, dada nuestra población y estilo de vida de alto consumo energético, la única especie que puede destruir el bienestar del planeta, tal como ponen de manifiesto el calentamiento global, la disminución de la biodiversidad y la brecha cada vez más grande entre los ricos y los pobres. Nos encontramos ante una extraña paradoja: nosotros, que tenemos un poder sin precedentes sobre el planeta, estamos, al mismo tiempo, a su merced; si él no prospera, nosotros tampoco.

Como resulta evidente, la primera implicación de la creación modelada como cuerpo de Dios apoya y subraya una visión radicalmente ecológica del mundo. Se opone integralmente al culto al individualismo respaldado por la religión, los gobiernos y la economía moderna, que afirman que los seres humanos son básicamente individuos independientes y aislados que entran en relaciones cuando lo desean. Ésta es la visión del ser humano que encontramos tanto en la Nueva Era y en el neocristianismo, como también en el capitalismo de mercado y en la democracia norteamericana (“vida, libertad y la búsqueda de la felicidad”). Quizá la implicación más importante de la creación como cuerpo de Dios es la nueva antropología que exige: somos, básica,

intrínseca y permanentemente, seres interrelacionales e interdependientes que vivimos en total dependencia de los otros que componen el cuerpo, mientras que, al mismo tiempo, somos responsables del bienestar de una parte insignificante del cuerpo, el planeta tierra.

### *Dios como fuente de vida y amor*

Una segunda implicación del modelo de la creación como cuerpo de Dios es que radicaliza tanto la trascendencia de Dios como su inmanencia. Algunos han criticado este modelo por considerarlo panteísta, como si identificara Dios y el mundo. No creo que sea así. Si Dios es para el universo como cada uno de nosotros lo somos para nuestros cuerpos, entonces Dios y el mundo no se identifican. Sin embargo, son íntimos y están próximos e internamente relacionados en formas tales que pueden hacer que el cristianismo se sienta incómodo cuando olvida su encarnacionismo. Pero los cristianos no deberíamos rehuir de un modelo que tan radicalmente subraya la trascendencia divina y su inmanencia. ¿Cómo podemos hacerlo?

En el mundo como cuerpo de Dios, él es la fuente, el centro, el manantial, el espíritu de todo cuanto vive y ama, de todo cuanto es bello y verdadero. Cuando decimos “Dios” nos referimos al poder y la fuente de la toda la realidad. *Nosotros* no somos la fuente de nuestro propio ser; de aquí que reconozcamos que todo cuanto existe depende radicalmente de Dios. Ésta es la verdadera trascendencia: ser la fuente de todo cuanto existe. Nuestro universo, el cuerpo de Dios, es el reflejo del ser de Dios, de su gloria; es el sacramento de la presencia de Dios entre nosotros. La comprensión más radicalmente trascendente de Dios es, entonces, al mismo tiempo, la más radicalmente inmanente. Puesto que Dios es siempre encarnacional, está siempre encarnado, podemos contemplar su trascendencia *inmanentemente*. El encuentro con Dios no es un *affair* “espiritual” momentáneo; más bien, Dios es el éter, la realidad, el cuerpo, el jardín *en el que vivimos*. Dios no está nunca ausente; Dios es realidad (ser); todo cuanto tiene ser procede de él (nacemos de Dios y renacemos mediante él). Todo el cosmos ha nacido de Dios, pues está en cada una y en todas las criaturas. Dependemos absolutamente de esta fuente de vida no precedera. Tomar conciencia de esto constituye una experiencia sobrecogedora de la trascendencia de Dios; inspira una gratitud inmensa y reverencial. *Sin embargo*, al mismo tiempo, tal como Agustín expresó, Dios está más cerca de nosotros de lo que lo estamos nosotros mismos. ¿Adónde iríamos que Dios no estuviera, si él llena el cielo y la tierra? “No existiría si no estuviese en ti”. El

Dios con quien nos encontramos mediante la tierra no es solamente la fuente de mi ser, sino de todos los seres. Vemos destellos de Dios en la creación (cuerpo de Dios) y vemos al mismo Dios más claramente en Jesucristo, el principal modelo de Dios para los cristianos.

La segunda implicación de nuestro modelo es que nos permite encontrarnos con Dios en el jardín, en la tierra, en la casa. No tenemos que ir a otra parte o esperar a morir o incluso ser "religiosos". Encontramos a Dios en el meollo de nuestra vida cotidiana, pues él está siempre presente aquí y ahora. Esta segunda implicación subraya la anterior: puesto que Dios está aquí, en nuestro mundo, entonces, con toda certeza, hemos de cuidar nuestro entorno, nuestro planeta y sus criaturas. *¿Qué otra vocación podríamos tener sino la de cuidar del cuerpo de Dios?*

### **Conclusión: ¿Cristianismo de creación o de redención?**

El modelo del mundo como cuerpo de Dios sugiere un cristianismo orientado por la creación en contraste con el fuerte énfasis que la tradición ha puesto en la redención. En el fondo, hay muchas semejanzas entre las dos perspectivas, pues en cada una de ellas Dios es *a la vez* creador y salvador. Sin embargo, la mayor diferencia entre ellas se encuentra en "dónde nos encontramos propiamente en casa". En el cristianismo de creación estamos en casa aquí, en la tierra, una tierra que existe dentro de Dios. Es posible que no sepamos por qué se nos ha colocado aquí, pero sabemos dónde estamos: vivimos dentro de Dios. Vivimos dentro de Dios antes de nacer, durante nuestra vida en la tierra y después de morir. Siempre nos encontramos en el mismo lugar: en el seno de Dios.

En la otra versión del relato cristiano, nuestra casa no es la tierra. Bien es verdad que Dios vino a la tierra en un momento, en la encarnación de Jesucristo, el redentor, pero, por lo demás, Dios está sólo exteriormente relacionado con el mundo. En los dos relatos, nosotros pertenecemos a Dios, pero en el que está orientado por la redención, sólo podemos encontrar a Dios en y a través de Jesucristo y la comunidad que él fundó. Estamos "en casa" cuando nos encontramos en la Iglesia, el cuerpo de Cristo, pero no en el mundo (que no es contemplado como el cuerpo de Dios). Nuestra casa final, a la que realmente pertenecemos, se encuentra en otro tiempo y lugar: alcanzamos este mundo de vida eterna aceptando la muerte reconciliadora de Cristo por nuestros pecados. La tierra no es la casa de Dios ni tampoco la nuestra; no es donde Dios está o el lugar al que (apropiadamente) pertenecemos.

Pero en el modelo del mundo como cuerpo de Dios hay solamente un mundo, una tierra, en la que habitamos y de la que Dios es la fuente, el manantial y el poder. Dios está, siempre y sobre todo, encarnado, y la creación es el testimonio de su presencia continua entre nosotros. En Jesús de Nazaret, los cristianos creemos que la presencia encarnada de Dios alcanza su plenitud; lo implícito se hace explícito; las sombras del amor y la bondad divina, la verdad y la belleza, se iluminan. *Contemplamos la revelación de Dios en el rostro de Jesucristo*. En el ministerio de Jesús, que da de comer al hambriento, cura al enfermo y se pone de parte del pobre y el oprimido –acciones que iban en contra de las costumbres tradicionales y lo condujeron a la muerte– vemos de forma concreta lo que significa vivir con rectitud en el cuerpo de Dios. En la historia de Jesús se nos afronta directamente, por así decirlo, con la presencia de Dios, una presencia en la que siempre hemos vivido y en ocasiones hemos reconocido. En esta historia aprendemos dos cosas sobre dónde estamos: estamos en Dios y somos llamados a vivir como discípulos de Jesús. Vivimos en Dios; por tanto, podemos relajarnos y disfrutar, pues estamos en casa y no hay otro lugar donde queramos estar. Vivimos también (y al mismo tiempo) en la tierra; por tanto, podemos estar ocupados cuidando de nuestra casa jardín. Además, la historia de Jesús nos suministra una visión de cómo deberíamos cuidar de esta casa en el reino de Dios, el banquete eucarístico, a *cuya fiesta estamos todos invitados*. La historia de la economía ecológica –la economía doméstica para el planeta tierra– nos ofrece un modo de trabajar orientado hacia esa visión: compartir los recursos con todas las criaturas para que la tierra pueda prosperar (justicia distributiva para la sostenibilidad).

Concluimos, no obstante, recordando que todos los modelos son parciales e inadecuados. *Ningún* modelo es adecuado, pues cada uno nos permite ver algunos aspectos de la relación Dios-mundo, pero excluye a los demás. El modelo del mundo como cuerpo de Dios pretende ser un correctivo de la tradición, no su sustituto. Se ofrece como *un* modelo que corresponde a la central idea cristiana de la encarnación, y que, en nuestro tiempo, es de gran utilidad para el desarrollo de toda las criaturas de Dios. Sin embargo, la última palabra sobre este modelo y todos los demás es la de ser cautos: “Tened cuidado en cómo interpretáis el mundo; es como es” (Erich Sëller, *The Disinherited Mind* [World, 1961] 211).

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

---

## 2. OTRA FORMA DE RELIGIÓN PARA EL NACIMIENTO DE UN MUNDO DIFERENTE



Musimbi Kanyoro \*

---

## LA FIGURA FUTURA DE DIOS Y EL FUTURO DE LA HUMANIDAD

### Contexto y comprensión

*“No soy una estadista, sino una mujer que tiene el virus del sida. Soy un ser espiritual que tiene una experiencia humana”<sup>1</sup>.*

---

\* La doctora MUSIMBI KANYORO es la secretaria general de la World Young Women's Christian Association (World YWCA), el movimiento ecuménico más grande y más antiguo de mujeres, que presta su servicio a 25 millones de mujeres y chicas de 122 países. Tiene más de dos décadas de experiencia internacional por su trabajo en organizaciones no gubernamentales, iglesias e instituciones ecuménicas, sobre una enorme variedad de temas, entre los que se incluyen el desarrollo económico y social, el desarrollo organizativo, los recursos humanos y el desarrollo del liderazgo. Ha contribuido, con diversas responsabilidades, en la preparación y puesta en práctica de importantes conferencias de Naciones Unidas, incluyendo la IV Conferencia Mundial sobre las Mujeres que se celebró en Beijing en 1995. Es miembro de tres importantes comisiones de Naciones Unidas sobre el sida. Durante su mandato, la World YWCA ha hecho del VIH y del sida su programa prioritario. Musimbi Kanyoro es miembro también de numerosos consejos del movimiento ecuménico y de organizaciones no gubernamentales. Actualmente es la presidenta de la World Association for Christian Communication (WACC), que tiene su sede en Londres.

Dirección: World Young Women's Association, 16, Ancienne Route, 1218 Grand Saconnex, CH-Ginebra (Suiza). Teléfono: +41-22-929-6045. Fax: +41-22-929-6044. Correo electrónico: musimbi.kanyoro@worldywca.org

<sup>1</sup> Brigitte Syamalevwe pronunció estas palabras en Dais Ababa, Etiopía, el 5 de agosto de 2003. Se dirigía entonces a líderes religiosos, ministros gubernamentales, diplomáticos, periodistas, dignatarios, teólogas e investigadoras. La ocasión fue la apertura de una conferencia organizada por las teólogas africanas sobre el tema “Sexo, estigma y VIH-sida. Los desafíos de las mujeres africanas a la religión, la cultura y las prácticas sociales”.

**B**rigitte murió el 23 de febrero de 2003, apenas un año después de que pronunciara estas palabras. Su recuerdo me hace llorar. Brigitte también habló en el Foro Social celebrado en Porto Alegre y en muchos otros lugares. Su misión consistía en desafiar el estigma que está relacionado con el virus del sida y con la misma enfermedad. Denunciaba las injusticias y la enfermedad atrayendo la atención sobre el hecho de que la Iglesia asumía que quienes eran portadores del virus habían pecado. Esta madre y maestra de francés había sido también una esposa fiel. Brigitte, que pertenecía a la confesión católica, se convirtió en una activista tras dar positivo en una prueba que se realizó en 1992. Solía decir que la fe y la oración tenían como objetivo buscar al Dios de la justicia.

Uno de mis profesores en la universidad solía citar frecuentemente unas palabras que en alguna ocasión había dicho Karl Barth: "...juntar las manos en oración es el comienzo de una sublevación contra el desorden del mundo"<sup>2</sup>. La parábola de la mujer insistente de Lc 18,1-8 es uno de los relatos bíblicos que ilustran la misión de Brigitte y de otros creyentes que se sienten motivados para hacer algo en el campo de la justicia social. La parábola se ha utilizado para ilustrar la enseñanza de Jesús a sus discípulos sobre la necesidad de orar permanentemente. Pero, cuando la leemos entera, nos quedamos sorprendidos por el hecho de que la oración persistente es una búsqueda, correctamente fundamentada, del Dios que concede la justicia. El relato ilustra muy claramente que la justicia se niega en muchas ocasiones y que aquellos cuya justicia se les ha negado tienen el derecho de exigirla. La justicia no se convierte en algo obsoleto con el paso del tiempo. El modo de corregir la injusticia es haciendo justicia. La persistencia en su búsqueda está enraizada en la fe de que es posible otro mundo. Nuestro anhelo de paz y justicia, de salud y de plenitud son principalmente deseos espirituales. Las mujeres de la Biblia, las mujeres de la Iglesia y las mujeres de todo el mundo me ayudan a creer que es posible otro mundo. Mi reflexión teológica, el análisis sociológico y mi experiencia creyente están enraizadas en el trabajo cotidiano con mujeres. La historia de su esperanza por un mundo diferente es el tema que yo quiero contar.

---

<sup>2</sup> Micere Mugo, *Class lecture notes*.

### Espiritualidad<sup>3</sup> más que religión

Supongamos que fuéramos capaces de identificar los atributos que debería tener un Dios para responder a las necesidades de nuestro mundo, por ejemplo, la paz, el amor, la globalización, la justicia social, la igualdad de género, el desarrollo sostenible, la seguridad y la esperanza. ¿Adónde nos llevaría nuestra búsqueda? Me contentaría con que la búsqueda nos llevara a indagar en el interior de nuestras creencias más que en nuestras religiones. La búsqueda de Dios es fundamentalmente una búsqueda de nuestra espiritualidad. Ésta es la que nos permite dar sentido a nuestra vida.

He contado la historia de los últimos momentos de Brigitte extensamente para ilustrar dos puntos. El primero es que la participación de las mujeres cristianas en los movimientos sociales tiene un fundamento en la espiritualidad de la Iglesia, pero se nutre del contexto de otros movimientos que tienen una esperanza similar en un mundo mejor. La Iglesia es hospitalaria cuando la gente siente que ella es un lugar seguro en tiempos de necesidad y crea instituciones de ayuda que responden a las necesidades del mundo. La participación ayuda a la gente a darse cuenta de que no son consumidores de la teología y la doctrina de la Iglesia, sino que son personas mutuamente responsables que tienen que dar testimonio de lo que Iglesia debería ser. Las cuestiones que están en juego no tratan precisamente de las relaciones tradicionales entre el laicado y los presbíteros, ni tampoco de los históricos debates sobre los papeles de los hombres y las mujeres. Actualmente, las fuerzas impulsoras en el ámbito de la fe o, específicamente, en los debates eclesiales incluyen la participación de las personas que tienen el virus o la enfermedad del sida, aquellos que tienen una orientación sexual diferente, las personas con minusvalía, los inmigrantes, quienes tienen unos ingresos bajos, los pueblos indígenas o los pueblos con otras religiones y las personas que no tienen ninguna. La búsqueda de la comunidad es la esencia del compromiso de la gente por la defensa social<sup>4</sup>. El activismo social es la suma total de las “esperanzas espirituales”<sup>5</sup> de varios tipos

---

<sup>3</sup> Chopra, Deepak M. D., *How to know God. The Soul's Journey into the Mystery of Mysteries*, Harmony Books, Nueva York 2000 [trad. esp.: *Conocer a Dios*, Plaza & Janés, Barcelona 2001].

<sup>4</sup> Es siempre importante recordar que la vida cristiana, al tiempo que es intensamente personal, es también comunitaria... la privatización de la piedad no forma parte de la tradición cristiana y destruye la fe cristiana.

<sup>5</sup> Utilizo el término “esperanzas espirituales” porque la determinación viene desde dentro y la determinación que les caracteriza carece de una prueba objetiva material.

de gente que se comprometen mutuamente con la convicción de que sus acciones tendrán un efecto significativo en el bien común.

El segundo punto que deseo ilustrar es que, aunque el término “espiritualidad” está de moda, mi objetivo no es ser políticamente correcta, sino, más bien, afirmar la praxis de la resistencia cotidiana que observo en personas que no niegan a Dios, sino que, más bien, expresan su comprensión de Dios de forma diferente. Personas que ya no encuentran sentido en la religión institucionalizada y están dispuestas a explorar su espiritualidad en otros lugares. Estas personas están hambrientas de una visión más amplia de Dios. Durante las tres últimas décadas, han sido muchos los que han encontrado nuevos caminos para transitar y trabajar conjuntamente más allá de las fronteras con el objetivo de responder a las necesidades humanas. Como resultado de la expansión del conocimiento y la conciencia, la gente se está deshaciendo de los exclusivismos limitados de ayer y buscan respuestas conjuntamente. Los movimientos sociales se han convertido en un instrumento central para la búsqueda de la verdad y en esto se encuentra implícita también la búsqueda de Dios.

Los cristianos que participan en los movimientos sociales son “Iglesia”. Son “una comunidad de fe y de lucha que trabajan por anticipar la nueva creación de Dios convirtiéndose en compañeros de quienes se encuentran en los márgenes de la Iglesia y la sociedad”<sup>6</sup>. Muchas mujeres creyentes resisten la pobreza con la pobre dieta que las religiones les dan. Están deseando pertenecer a algo que incluya sus preocupaciones, les dé vigor y les nutra de verdad, como los grupos de oración, los de justicia social, los grupos internacionales, los grupos de artistas y de músicos, los grupos ecuménicos, etc.

Las mujeres activistas creen en un Dios que no está distante de los asuntos humanos, sino en aquel cuya realidad se fundamenta en las luchas cotidianas de un pueblo que busca la justicia. La presencia de este Dios es inminente en sus gritos y en su agonía, que en ocasiones son muy fuertes y en otras muy silenciosos. La vida y la historia de estas mujeres me han convencido de que es posible otro mundo. Las mujeres han roto el silencio de su opresión y violencia, han accedido a la educación que se les negaba y continúan luchando por una mejor atención sanitaria, la estabilidad económica, la seguridad medioambiental y los derechos humanos, tanto para ellas como para sus comunidades y sus familias. Las mujeres han provocado cambios en las actitudes sociales con respecto a ellas, han reivindicado su

---

<sup>6</sup> Russell, Letty M., *Church In The Round. Feminist Interpretation of the Church*, Westminster/John Knox Press Louisville, Kentucky 1993.

espacio en el liderazgo y la toma de decisiones, y, mediante su determinación, han cambiado la auténtica naturaleza de la sociedad humana incluyendo el dogma religioso. Han conseguido llevar a cabo este difícil programa utilizando una gran variedad de métodos creativos, organizando grupos de solidaridad y de ayuda mutua, con la convicción de que es posible influir positivamente. Las mujeres han hecho todo esto con recursos limitados, al tiempo que proseguían con su trabajo como madres, abuelas, tías, hijas, universitarias, asistentes sociales, educadoras, etc. Han pasado las últimas décadas construyendo la confianza como base para impulsar su movimiento, a menudo en condiciones difíciles y desafiantes. Las mujeres han estado en los márgenes de la Iglesia y la sociedad durante tanto tiempo que han aprendido a estar “en el círculo”. Mujeres de diferentes contextos y nacionalidades están demostrando cómo la fe informa la lucha por la justicia y cómo esta lucha informa la fe.

Las activistas cristianas gastan una gran cantidad de tiempo profundizando en la pregunta sobre cómo podrían los hombres y las mujeres resolver lo que nos mantiene en campos opuestos para que podamos responder más plenamente a la llamada que la Biblia nos hace a servir a Dios y al prójimo y a amarnos mutuamente como Dios nos ama. No es una cuestión fácil de resolver, pues implica algo más que la emoción. Las interpretaciones de las Escrituras que se supone que nos sirven como un mapa que nos orienta para afirmar la humanidad común de hombres y mujeres, con frecuencia, se convierten en un poderoso obstáculo que impide nuestra vida en común. Las acciones de las mujeres tienen la intención de que nos apasionemos con los principios que nos conducen a la compasión. Los principios no son sustitutos de la pasión. Los principios no nos mueven como lo hacen las pasiones, pero ellos pueden guiar nuestras pasiones y convertirlas en compasiones. Estos principios nos ayudan a poner en práctica la justicia y a ser coherentes para no caer en la ambigüedad en nuestro modo de actuar.

## **El movimiento ecuménico más que la Iglesia**

El ecumenismo, que se encuentra conjuntamente en las teologías feministas, las teologías de la liberación y las acciones sociales de las Iglesias, ha potenciado que las mujeres fueran más allá del sentimiento de impotencia en la interpretación de su papel y función en la Iglesia. El movimiento ecuménico es para muchas mujeres un lugar hospitalario donde la vulneración que han sufrido se encuentra con

la misericordia divina. Es el lugar para celebrar y compartir experiencias, como también para confesar nuestros fallos. Aquí han tenido las mujeres la oportunidad de hacer teología conjuntamente y de utilizar los recursos bíblicos y teológicos producidos por las teólogas feministas. Es digno de notar que la Iglesia no haya acogido las interpretaciones textuales de la teología feminista. Resulta doblemente asombroso que, aunque las mujeres han formado parte de la Iglesia desde sus comienzos, los dogmas eclesiales sigan manteniendo que las mujeres no pertenecen al círculo interno de quienes tienen que dirigir la Iglesia hacia el futuro. No solamente se les ignora como personas, sino que sus necesidades, que definen su humanidad, no son visibles en la enseñanza ni, incluso, en la cura de almas de la Iglesia. Las mujeres se quejan frecuentemente por la falta de reconocimiento espiritual en los ritos de paso tan importantes para su vida, como el nacimiento de un niño, la primera sangre, la menstruación, la menopausia, el embarazo, el aborto provocado o espontáneo, el cuidado de la familia y la autoafirmación. Los esfuerzos por encontrar y reivindicar los recursos para una espiritualidad de la mujer se han producido entre mujeres que pertenecen a grupos organizados de diferentes religiones, como el islam, el budismo, el cristianismo, el judaísmo, y las de los indígenas americanos y africanos<sup>7</sup>. No resulta sorprendente que la abierta hospitalidad de los foros sociales laicos sea un lugar donde aquellos que están en los márgenes encuentran un lugar donde se les escucha. El foro social no es un espacio para ponerse de acuerdo sobre las diferentes ideologías, sino, más bien, para crear sinergias sobre determinados asuntos. Es el espacio donde se cimientan las relaciones para el bien común.

### **Confianza más que normas**

El movimiento de las mujeres es el más grande del mundo. Las mujeres han pasado mucho tiempo construyendo la confianza como base de su movimiento, con frecuencia en condiciones difíciles y adversas. La confianza es fundamental para el bienestar social. Las historias sólo se comparten y se cuentan en un contexto de confianza mutua. Si no confiamos en la buena voluntad de los otros, entonces retrocedemos a las normas y las reglas y a los castigos que siguen para quienes las rompen. En su búsqueda de afirmación, las mujeres

---

<sup>7</sup> Para una lectura posterior, cf. Russell, Letty y J. Shannon Clarkson (eds.), *Dictionary of Feminist Theologies*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1996, "Spirituality", pp. 274-277.

han subrayado, frecuentemente, los principios de la igualdad, la participación y la reciprocidad. Palabras como “relaciones mutuas, solidaridad, sororidad, amistad, comunidad y reciprocidad” son claves en las conversaciones de las mujeres. Como una mujer que habla con otra, comenzamos a descubrir que nuestras experiencias individuales de discriminación, trivialización, abusos y extorsiones no eran exclusivas de unas determinadas mujeres, sino que era algo que afectaba universalmente a todas las mujeres de cualquier parte y de todas las generaciones. Encontramos un fundamento común al escuchar el relato colectivo de las experiencias de mujeres, que aunque vivían en contextos y tiempos diferentes, hablaban, sin embargo, de los mismos problemas. Es la historia colectiva de la feminidad la que ha provisto de un punto de entrada crucial para que las mujeres se decidieran a perseguir un espacio donde poder experimentar otras posibilidades. El análisis sociológico del mundo de la mujer nos ha suministrado tanto la terapia que necesitamos para curarnos de nuestro pasado, como también nos ha dado la posibilidad de utilizar nuestro conocimiento colectivo para cambiar nuestras vidas, nuestra socialización y nuestros sistemas de creencias, desafiando, así, la enseñanza que recibimos de nuestras familias, religiones y sociedades. La “conexión” y el “establecimiento de contactos” son los términos que utilizamos para ayudarnos mutuamente y construir una solidaridad global.

En el proceso de escucha de las diferentes historias hemos descubierto la existencia de temas y tendencias comunes, pero también nos hemos sentido confrontadas incómodamente con las diferencias y las fuertes distinciones. Nuestras experiencias son similares pero no homogéneas. Estamos configuradas por contextos geográficos, históricos y sociales diferentes. En efecto, éstos determinan los límites basados en la economía, la raza/cultura/casta, la política, la religión, la generación, la sexualidad, la educación, la salud, el acceso a la información y un sinnúmero de elementos más. La credibilidad de la historia de las mujeres se ve continuamente desafiada por el modo en que reconocemos y gestionamos estas diferencias sin vernos atrapadas en la indefensión, la impotencia, la apatía y el aislacionismo.

Hay otros movimientos que también valoran la construcción de la confianza como el mayor capital para trabajar conjuntamente. Yo pertenezco a la Asociación Ecuménica de Teólogas del Tercer Mundo (EATWOT). Existimos porque todas nosotras hemos crecido relacionadas, de diferentes formas, con el movimiento ecuménico y es desde este contexto desde el que podemos organizarnos ahora como teólogas del tercer mundo. En la asamblea de 1992 adoptamos como tema “La espiritualidad del tercer mundo”. Conforme nos íbamos

escuchando, desde las comunidades de base brasileñas, los pueblos indígenas del Pacífico, el Circle of Concerned African Women Theologians, etc., experimentamos una semejanza a lo largo nuestras conversaciones sobre las lágrimas de nuestros pueblos. Asumimos por mutuo acuerdo que el grito del tercer mundo es un grito por la vida. Es un grito por la libertad y la dignidad que hacen que la vida sea humana. Es un grito por el arroz y el maíz, pero también es un grito por la comunidad para que pueden crecer y comer el arroz y el maíz en compañía del otro. El grito se profiere en medio de la miseria, desde situaciones en las que galopan las fuerzas de la muerte y en las que mueren millares de niños por enfermedades relacionadas con la desnutrición, y, sin embargo, en otros lugares se derrochan los alimentos, se destruyen la leche y los cereales, y se apropian de los recursos para vivir lujosamente y producir armas de aniquilación.

Gritamos desde las posturas políticas de los poderosos que gobiernan nuestros países con mano de hierro. Nuestro grito surge desde el interior de estructuras diseñadas para someternos, marginarnos y extinguirnos mediante prioridades distorsionadas, políticas agrícolas sesgadas, acuerdos comerciales injustos, manipulaciones humanas y económicas y tácticas de presión, que son practicadas e impuestas brutal y sutilmente por el neocolonialismo y el imperialismo monetario internacional que se creó mediante las atrocidades, las crueldades y los saqueos de la era del colonialismo militar. Gritamos desde lugares donde a la gente se le asesina diariamente por defender que el pobre tiene derecho a vivir y por creer que los niños tienen que ser alimentados y que hay que poner en práctica la justicia. Un pastor brasileño nos contó la siguiente historia.

Una madre y sus cinco hijos quebrantaron la ley por haber construido su choza cinco metros mayor de lo permitido. Las autoridades trajeron a otro pobre que se gana su vida con un bulldozer para destruir la casa. Dijo que no podía hacerlo y, en consecuencia, optó por ir a la cárcel en lugar de demoler el único refugio de esta pobre familia. En el juicio se le preguntó por qué no había obedecido las órdenes de la ley. Su respuesta fue bien simple: "No hubiera sabido qué contar después a mis propios hijos". ¿Qué contaremos a nuestros hijos sobre Dios y la humanidad si nos dedicamos a destruir lo que Dios ha creado?

El tipo de resistencia que hemos ilustrado nos comunica un mensaje de esperanza. Nos dice explícitamente que es posible otro mundo y que podemos experimentarlo permitiendo que el coraje, la sabiduría y la resistencia vayan cogidos de la mano y celebrando el poder de las acciones colectivas. No obstante, hemos de reconocer



siempre que la esperanza es una cualidad frágil que se destruye rápidamente por cualquier sentimiento de impotencia o de duda de uno mismo. La indiferencia social y las obligaciones culturales pueden atar de tal modo el cuerpo, la mente y el alma que la esperanza es expulsada y el resultado se encoge inmediatamente. A menos que se aborde la impotencia, la esperanza de hoy se convertirá mañana en desesperación. El éxito de los movimientos sociales puede juzgarse por el modo en que ayudan a la gente a tomar el control de su propia vida. Su capacidad para hacerse consigo mismos se desarrolla muy discretamente cuando se le acompaña con un cuidado y afirmación positivas mediante unas relaciones respetuosas. Compartir mutuamente la fuerza y la vulnerabilidad crea la condición para unas relaciones sostenibles. Animar a la gente a que renuncie a las mentiras y acoja la verdad puede ser difícil y frustrante, pero ésta es la esencia de la creación de conexiones y la organización de grupos en los que los participantes pueden encontrar la seguridad de estar en compañía de otros que tienen creencias y experiencias similares. En estos ámbitos, la gente se ve fortalecida al escuchar mutuamente sus historias. La mayoría de los casos de fortalecimiento no son instantáneos. Pero, tanto si el proceso es breve e inmediato como si es largo y tedioso, la esencia de este fortalecimiento implica la renuncia a la mentira y exige decir la verdad sobre uno mismo y el mundo en el que vivimos. El indicador inmediato del fortalecimiento es el movimiento que va desde la desesperación a la esperanza.

### **Invitación a la experiencia espiritual de Dios**

Vivir en sintonía con la misión de Jesús está en el centro de aquellos que se dedican al apoyo social en el marco de la Iglesia y la fe cristiana. Según Jesús (Lc 4,16-19), el espíritu de Dios inspiró las acciones creativas, aunque controvertidas, que realizó para dar esperanza a aquellos con quienes se encontraba sin reparar en las consecuencias. Según él, el interés del Espíritu de Dios era hablar a favor del pobre, de las víctimas de la crueldad y las injusticias sistemáticas, de los prisioneros, los incapacitados, los enfermos y de aquellos a quienes se les cerraban las puertas de toda participación significativa en la sociedad mediante las rejas de la ignorancia. El Dios de Jesús se interesaba particularmente por las personas a quienes se les habían machacado todas las esperanzas y que se sentían sepultados en largos días e incluso noches interminables de total desesperación y desesperanza. Según Jesús, el interés del espíritu era motivar a la gente para que compartiera la buena nueva con todos estos olvidada-

dos. El compromiso del Espíritu consistía en motivar a la gente para que tuviera una compasión apasionada, a prepararse para luchar solidariamente con ellos para liberarlos de todas las fuerzas personales, sociales y políticas que acabarían debilitándolos si se les dejaba y abandonaba a su propia suerte. El objetivo de la compasión es hacer que sean libres para que se den cuenta de su potencialidad de ser plenamente humanos y vivir plenamente como miembros de la comunidad humana, como personas conscientes de su dignidad que pueden reivindicar la propiedad de una vida abundante.

La esencia de ser cristiano es vivir y actuar en simpatía con el Espíritu de Dios tal y como lo hizo Jesús. Lo que implica que tenemos que ser conocidos por mantener la compañía de mendigos, ladrones, prostitutas y publicanos, cualesquiera que sean los nombres y las formas con que vienen actualmente hasta nosotros. Cuando optamos por el pobre hemos de saber que los pobres no son una sección aleatoria de población, porque la pobreza no surge de forma aleatoria. Tú serás pobre con mayor probabilidad si perteneces a una casta inferior, eres indígena, negro, mujer o tienes menos de 18 años. Los pobres carecen de oportunidades para darse cuenta de su potencialidad. Les falta poder, influencia, voz; son extremadamente vulnerables a la enfermedad, la violencia y los desastres. Quienes son pobres viven en un ambiente contaminado, con altas tasas de criminalidad, baja calidad de educación y son temidos por los demás. Se les acusa de hacer alarde de los valores que rigen la vida de la "gente decente" mientras reivindican derechos para beneficiarse de aquello por lo que no han trabajado. La vida del pobre se pinta como el lecho caliente de la laxitud moral, el abuso sexual, pérdida de los vínculos conyugales y olvido de los deberes paternos. Se les tilda frecuentemente de deshonestos, perezosos, adictos a pasarlo bien, susceptibles de cometer fraude, aceptar sobornos, viciosos, drogadictos, alcohólicos y consumidores de otras sustancias, criminales, gamberros, ladrones, atracadores, carteristas, etc.

Todo esto hace que la realidad de la pobreza sea menos visible para las personas mejor situadas, que ven estos efectos como delitos de los pobres y apoyan las políticas que los declaran culpables y los castigan. El coste para erradicar la pobreza se estimó en una ocasión en sólo un 1% de los ingresos mundiales, es decir, unos 80.000 millones (*Informe sobre desarrollo humano 1997*, PNUD). En junio del año 2004, el Congreso de los EE.UU. aprobó la cantidad de 87.000 millones de dólares como suplemento para gastarlo en la guerra de Iraq. Es hora de dejar de preocuparnos por la pobreza y comenzar a preocuparnos por la riqueza y el daño que provoca en nuestro

mundo. Si actuamos así entonces podríamos configurar un futuro que estableciera el fundamento para la esperanza que se incluye en el informe de UNICEF cuando dice:

“Llegará el día en que se juzgará a las naciones no por su fuerza militar o económica, no por el esplendor de sus ciudades y capitales, sino por el bienestar de sus pueblos; por sus niveles de salud, nutrición y educación; por las oportunidades que ofrecen de ganar un sueldo justo por el trabajo; por su capacidad de participar en las decisiones que afectan a su vida; por el respeto que se muestra a sus libertades políticas y civiles; por la ayuda que se da a quienes son vulnerables y están en desventaja; y por la protección necesaria para el crecimiento mental y corporal de sus niños”<sup>8</sup>.

## Bibliografía

Chopra, Deepak M. D., *How to know God. The Soul's Journey into the Mystery of Mysteries*, Harmony Books, Nueva York 2000.

Getui Mary N. y Theuri, Matthew M. (eds.), *Quest for Abundant Life in Africa*, Acton Publishers, Nairobi (Kenya) 2002.

Russell, Letty M., *Church In The Round. Femenist Interpretation of the Church*, Westminster/John Knox Press Louisville, Kentucky 1993.

Sölle, Dorothee, *Thinking about God. An Introduction to Theology*, SCM PRESS Londres & Trinity PRESS INTERNATIONAL Filadelfia, 1990.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

---

<sup>8</sup> “The Progress of the Nations”, *2000 Unicef Report*, p. 1.

## UNA NUEVA ESPIRITUALIDAD PARA UN MUNDO RELIGIOSAMENTE PLURAL

**H**ubo un tiempo en el que la mayoría de los cristianos no prestaban atención alguna a las demás religiones. Aun cuando sabían de su existencia, este conocimiento no afectaba a su espiritualidad. Los poquísimos que se ocupaban de los no cristianos solían considerar a las demás religiones como fuerzas más o menos oscuras y hostiles, como algo que la misión cristiana debía vencer. El encuentro interreligioso, en los casos en que existía, era considerado principalmente como una oportunidad para comunicar el Evangelio cristiano. Como lo expresó Karl Barth hace tan sólo cincuenta años: “sólo [el cristianismo] tiene el cometido y la autoridad para... enfrentarse al mundo de las religiones como la única religión verdadera,... para invitar e incitar a dicho mundo a abandonar sus caminos y a emprender el camino cristiano”<sup>1</sup>.

---

\* PERRY SCHMIDT-LEUKEL (anglicano) es catedrático de Teología sistemática y Estudios religiosos y Director del Centro para estudios interreligiosos de la Universidad de Glasgow. Cuenta en su haber con numerosas publicaciones en el campo de la teología fundamental, la teología de las religiones y el diálogo cristianismo-budismo (dos están traducidas al español: *Las religiones y la comida*, Editorial Ariel, Barcelona 2002; con otros autores, *Espiritualidad y religión*, Círculo de Lectores, Barcelona 2003). Hace poco ha editado *War and Peace in World Religions* (SCM, Londres 2004). Acaba de completar una obra importante sobre el pluralismo religioso que se publicará en 2005 en la Gütersloher Verlagshaus.

Dirección: University of Glasgow, Department of Theology and Religious Studies, 4 The Square, Glasgow G12 8QQ (Reino Unido).

<sup>1</sup> Karl Barth, *Church Dogmatics I/2* (§17 n° 3), T&T Clark, Edimburgo 1975, p. 357.

Recuerdo muy bien una conversación que mantuve con uno de mis antiguos profesores de teología cuando yo era ya licenciado. Por aquel entonces estaba yo escribiendo mi tesis sobre el diálogo budismo-cristianismo, y el catedrático de Misionología intentaba convencerme de la superioridad del cristianismo. Para probarlo afirmó que en ninguna otra religión se podía encontrar el elevado ideal del amor al enemigo. Yo le contradije hablándole de la parábola de la sierra con la que Buda exhortaba a sus discípulos a que, aun cuando alguien llegara con una sierra afilada para cortarlos en pedazos poco a poco, ellos se mantuvieran libres de todo odio o malevolencia y abrazaran a esa persona con amor y compasión no menguados (*Majjhima-Nikâya* 21). Mi ex profesor quedó impresionado por mi objeción, pero respondió: "Esto hace aún más difícil el diálogo con el budismo". Obviamente, el único objetivo del diálogo interreligioso en el que él podía pensar era demostrar al otro la superioridad del Evangelio cristiano.

Debo confesar que me resultaba fácil entender a mi profesor, pues hubo un tiempo en el que yo sentí algo parecido. Pero mi encuentro con el budismo hizo que mi actitud cambiara radicalmente. Hoy creo que el tiempo de tal mentalidad ha pasado. Soy perfectamente consciente de que dicha mentalidad dista mucho de haberse extinguido. Pero estoy convencido de que ya no es aceptable. O, para ser más exactos, nunca fue aceptable, pero en la actualidad esto ha quedado más patente que nunca. Lo que en este momento necesitamos desarrollar es una actitud que nos permita dejar que los no cristianos y sus tradiciones religiosas se conviertan en parte positiva de nuestra propia conciencia religiosa, es decir, de nuestra espiritualidad. La nueva espiritualidad para un mundo religiosamente plural tiene que ser una espiritualidad interreligiosa. A continuación quisiera esbozar algunas características importantes de esta espiritualidad mediante lo que podríamos llamar sus *siete virtudes*.

La primera virtud es la *confianza*: seguridad o confianza en la bondad básica de la naturaleza o estructura más honda de la realidad; confianza en que existe una realidad última que subyace y trasciende, pero también impregna, la realidad superficial que tantas limitaciones evidentes y tantos males, en parte horrendos, padece. Si tal confianza está justificada, si existe una realidad última, esto da razón de lo que John Hick ha llamado "optimismo cósmico"<sup>2</sup>. El

<sup>2</sup> Cf. John Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Macmillan, Houndmills 1989, pp. 56-69. Del mismo autor, *The Fifth Dimension. An Exploration of the Spiritual Realm*, Oneworld, Oxford 1999, pp. 47-73.

hecho de que nuestra suprema y buena realidad última exista es el factor decisivo para nuestra comprensión de la realidad en general y para nuestra visión de nuestro prójimo en particular. Como dice Pablo en Hechos de los Apóstoles (17,27-28):

“Dios no está lejos de cada uno de nosotros, ya que en Él vivimos, nos movemos y existimos”.

Como admite Pablo, esto no lo han afirmado sólo los cristianos. De hecho, lo que dentro del cristianismo se llama “universal voluntad salvífica de Dios” (cf. 1 Tim 2,4) tiene varios paralelos y equivalentes funcionales en otras religiones. En el islam, el Sagrado Corán (16,36) proclama:

“Y en verdad, hemos enviado a cada pueblo un mensajero [portador de este mensaje:] ‘¡Adorad a Dios y apartaos de los poderes del mal!’...”.

En el hinduismo encontramos la honda convicción de que Dios está presente en el yo más íntimo de todos los seres, y de que, como dice el Señor Krishna en el *Bhagavadgîtâ* (9,23):

“Incluso quienes son devotos de otros dioses y les dan culto con fe... también sacrifican sólo en mi honor...”.

En el budismo existe la doctrina generalizada de una Naturaleza-Buda universal, es decir, la opinión de que todos los seres tienen el potencial para realizar la iluminación y la salvación definitiva, y en la famosa *Lotos-Sûtra* (5,45s) el Buda supramundano exclama:

“Como los rayos del Sol y la Luna descienden igual sobre todos los hombres, buenos y malos, (...)

así la sabiduría del Tathâgata (el Buda) brilla como el Sol y la Luna, guiando a todos los seres sin parcialidad”.

La bondad de la realidad última es de importancia universal, de ahí que encontremos en todas las religiones diversas expresiones de la confianza en que la presencia salvadora de lo Divino no está confinada a la propia comunidad religiosa. Éste es también el sentido de pasajes bíblicos como Am 9,7, donde leemos el impresionante mensaje de que Israel no es el único pueblo elegido, y de que Dios liberó a otros pueblos de sus cautividades como había hecho con Israel. Una confianza parecida se expresa en la visión que Jesús tiene del gran festín escatológico, un banquete que reunirá a “muchos que vendrán de oriente y occidente” (Mt 9,5-11). Y ahí está la profunda y audaz afirmación de la primera carta de Juan (1 Jn 4,7) de que “todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios”. La confianza en que la presencia salvadora de la realidad divina no está confinada a la

propia comunidad de fe me lleva a la segunda virtud de la espiritualidad interreligiosa, que es...

La *humildad*. En este contexto, humildad significa no confinar la realidad divina a nuestras maneras humanas de pensar. Dios, o el Trascendente, es infinitamente más grande que todos nuestros pensamientos, ideas y conceptos. Para Anselmo de Canterbury, Dios no era sólo aquello “con respecto a lo cual no se podía concebir algo mayor”. Pero para que Dios sea así, dice Anselmo, Dios debe ser necesariamente “mayor que todo lo que se puede concebir” (*Proslogion* 15). Tomás de Aquino interviene diciendo que “la sustancia divina sobrepasa toda forma que nuestro intelecto pueda alcanzar” (*SCG* I,14,3). Olvidar la inefabilidad de Dios sería idolatría, es decir, dar culto a un ídolo creado por nuestros conceptos... nos advierte Nicolás de Cusa (*De docta ignorantia* I,26,86). La comprensión fundamental de la condición necesariamente inconcebible e inefable de lo Divino no sólo se puede encontrar en los escritos de todos los grandes teólogos de la tradición cristiana<sup>3</sup>, sino que también se ha expresado frecuentemente en otras tradiciones religiosas. La exclamación musulmana *Allâhu akbar* no significa simplemente “Dios es grande”, sino más bien y literalmente “Dios es más grande”, más grande que todo aquello que podamos pensar. Por tanto, debemos abstenernos de hacer imágenes de Dios, sea con nuestras manos, sea con nuestras mentes. Las religiones orientales abundan en afirmaciones de la limitación de los conceptos humanos cuando se trata de la realidad última. “No es esto ni aquello” (*Bṛhadâraṇyaka Upanishad* IV,5,15), “allí no llegan los ojos, no llega el lenguaje ni la mente” (*Kena Upanishad* 1,3), dicen los Upanishads hinduistas. Y el *Tao Te King* (1,1) empieza con estas famosas palabras:

“El Tao que se puede describir no es el Tao eterno.  
El nombre que se puede pronunciar no es el Nombre eterno”.

La comprensión de la naturaleza inefable de la realidad trascendente implica que ninguna de las doctrinas y enseñanzas de las distintas comunidades religiosas puede agotar la Realidad Divina en su plenitud. Esto debiera preservarnos de cualquier pretensión de absolutidad en favor de nuestra propia tradición religiosa.

La realidad trascendente no está limitada a ser trascendente. Tam-

---

<sup>3</sup> Resulta por tanto aún más sorprendente y deplorable que recientemente, con el nº 6 de la *Dominus Iesus*, se haya renunciado a ella con el fin de salvaguardar las pretensiones de superioridad del actual magisterio de la Iglesia católica.

bién es immanente. Su condición de inconcebible no impide que esté presente y accesible en la experiencia religiosa del género humano. Se percibe en esas vías limitadas y abigarradas que inevitablemente reflejan nuestras propias limitaciones como seres humanos finitos, pero al mismo tiempo indican la variedad y diversidad de la humanidad. Por tanto, la tercera virtud de la espiritualidad interreligiosa es...

La *curiosidad*. Tradicionalmente, la curiosidad no se consideraba precisamente una virtud, y en concreto Agustín la veía más como un vicio. Ciertamente la curiosidad a la que me refiero no es la atrevida, insensible o indecorosa, sino más bien la curiosidad del explorador o del científico. En un contexto interreligioso esto designa un auténtico interés por lo que Dios ha significado y sigue significando en las vidas de otras personas; el deseo de descubrir “las riquezas que Dios, generoso, ha distribuido a las gentes”, como decía el concilio Vaticano II (*Ad Gentes* 11). Cuando en una ocasión un entrevistador le preguntó al cardenal Ratzinger “¿Cuántos caminos hay para llegar a Dios?”, su respuesta fue: “Tantos como seres humanos hay”<sup>4</sup>. La curiosidad como virtud interreligiosa supone tomar esto en serio. Es el deseo de aprender más de los múltiples caminos que la humanidad sigue para llegar a Dios. Una disposición favorable a ensanchar nuestro propio horizonte espiritual llegando a comprender mejor a nuestros prójimos pertenecientes a otras comunidades de fe, su experiencia, su sabiduría, su verdad. Este tipo de curiosidad conducirá automáticamente a una actitud dialogante que nos lleva a la siguiente e importante virtud...

La *amistad*. La curiosidad de la que hablaba hace un momento entrañará leer y estudiar las Escrituras de otras tradiciones religiosas, aprender acerca de sus expresiones culturales y cultuales, y a veces puede que incluso tomar parte en otras formas de práctica religiosa. Pero todo lo que podemos observar, estudiar e investigar es sólo expresión de algo más profundo, pero menos objetivable, a saber, la fe de la gente real. No debemos olvidar que lo que llamamos “religiones” no son realidades abstractas. Si “una religión” no es la religión de personas reales y vivas, o ya no existe o nunca existió. Con demasiada frecuencia podemos tener una imagen enteramente ficticia de la religión de otras personas, porque la religión que imaginamos no coincide exactamente con la religión vivida y experimentada por ellas. Podemos estudiar muchos hechos acerca de otras tradiciones

---

<sup>4</sup> Cardenal Josef Ratzinger, *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1996, p. 35 [trad. esp.: *La sal de la tierra*, Ediciones Palabra, Madrid 1997].



religiosas, pero lo que dichas tradiciones significan realmente para quienes viven dentro de ellas sólo se puede entender, a la postre, llegando a ser amigos –¡buenos amigos!– de esas personas. Wilfred Cantwell Smith hizo en una ocasión la observación de que entender otra religión, como por ejemplo el budismo, significaba ver el mundo, “en la medida de lo posible, a través de ojos budistas”<sup>5</sup>. La amistad lleva consigo varias cosas buenas, una de ellas el esfuerzo y la capacidad para entender a nuestros amigos tal como ellos se entienden a sí mismos. Sólo cuando compartamos sus alegrías y pesares tendremos la posibilidad de entender cómo su fe les ayuda a sobrellevar su dolor y cómo alimenta su esperanza. Éste es el tipo de comprensión que resulta crucial para una espiritualidad interreligiosa y que convierte la amistad en una virtud clave.

Los amigos *pueden* ser honrados unos con otros. Y *tienen* que ser honrados si desean seguir siendo verdaderos amigos. La amistad interreligiosa lleva consigo, por tanto, la virtud de la *honradez*: ser honrado en relación con la religión de nuestro amigo y también en relación con la propia. No hay necesidad de alardear, ni lugar para el desprecio. Intentemos ser sencillamente honrados y evitemos medir con dos medidas. Por ejemplo, no comparemos los hermosos ideales teóricos de nuestra religión con los horribles fracasos prácticos de las demás. La parábola de Jesús de la mota en el ojo del prójimo y la viga en el propio es sumamente aplicable a las relaciones interreligiosas. Si hay que hacer alguna crítica, se debe formular con prudencia y con mucha delicadeza. En el cristianismo ha existido la tradición de la *correctio fraterna*, “la amonestación entre hermanos”, y, a mi modo de ver, la crítica interreligiosa, cuando sea necesaria, se debe realizar con este espíritu.

Cuando existe amistad y honradez interreligiosas, uno no sólo tiene que aprender a ver el mundo a través de los ojos del amigo. Empieza también a verse a sí mismo y a ver su propia religión a través de los ojos de los demás. Pienso que un signo claro de relación interreligiosa que va madurando es que empecemos a percibirnos como cristianos a través de los ojos de nuestros amigos no cristianos<sup>6</sup>. Ésta es ciertamente una experiencia ardua, pero tiene el potencial para

---

<sup>5</sup> Cf. Wilfred Cantwell Smith, *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion*, Orbis, Maryknoll 1989, p. 82.

<sup>6</sup> Véanse, por ejemplo: Paul Griffith (ed.), *Christianity Through Non-Christian Eyes*, Orbis, Maryknoll 1990; Ridgeon Lloyd (ed.), *Islamic Interpretations of Christianity*, Curzon, Richmond 2001; Perry Schmidt-Leukel (ed.), *Buddhist Perceptions of Jesus*, EOS-Verlag, St. Ottilien 2001.

Llegar a ser transformadora y enriquecedora. La virtud que esto requiere es...

La *valentía*. Necesitamos ser valientes para exponernos nosotros y nuestras propias convicciones religiosas a las ideas procedentes de otra tradición religiosa. Verse a través de los ojos del otro puede ayudar a superar malentendidos y falsas impresiones. Pero también nos sacará de nuestros esquemas habituales, y a veces puede resultar muy molesto. Permítaseme poner sólo un ejemplo: el teólogo judío Michael Wischogrod señaló en una ocasión que para todos los cristianos, tanto conservadores como liberales, el nombre "Jesús" y el símbolo de la cruz evocan sentimientos que elevan el espíritu; para los judíos, sin embargo, son "fuente no de consuelo, sino de temor"<sup>7</sup>. ¿Qué supone para nosotros, como cristianos, tomar conciencia de que el nombre y el símbolo preciados, que tanto significan para nosotros, pueden tener, y a veces tienen de hecho, un significado tan contrario para nuestros amigos de otros credos? Vernos a nosotros mismos y nuestras propias tradiciones religiosas a través de los ojos de los demás nos hará inevitablemente conscientes de diversas deficiencias y limitaciones muy humanas y nos ayudará a conseguir una comprensión mucho más realista de nosotros mismos.

El diálogo interreligioso, cuando es auténtico y serio, conduce por tanto a un "diálogo intrarreligioso"<sup>8</sup>. El diálogo intrarreligioso empieza cuando nos dejamos cuestionar por las ideas que nuestros amigos nos hacen llegar desde sus convicciones religiosas. ¿Requieren sus maneras de ver un cambio en mi manera de pensar, de sentir, de creer? La valentía entraña la disposición a sacar las consecuencias espirituales que espontáneamente se deriven de la exposición honrada a una tradición religiosa distinta de la propia. Es valentía para el cambio. Varias personas que entraron seriamente en un diálogo interreligioso, en un encuentro interreligioso, en una amistad interreligiosa, advirtieron que, al cabo de muchos años de tal exposición, se habían visto transformadas de manera importante: algunas incluso hasta el punto de sentir ya una especie de "doble" o "múltiple pertenencia"<sup>9</sup>. Es decir, en su propia espiritualidad personal ya no estaban alimentados por una única

---

<sup>7</sup> Michael Wischogrod, "A Jewish Postscript", en St. Davis (ed.), *Encountering Jesus. A Debate on Christology*, John Knox Press, Atlanta 1988, 179-187, aquí p. 179.

<sup>8</sup> Cf. Raimundo Panikkar, *El diálogo interreligioso*, Darek-Nyumba, Madrid 1992.

<sup>9</sup> Cf. Catherine Cornille (ed.), *Many Mansions? Multiple Belonging and Christian Identity*, Orbis, Maryknoll 2002. Harold Kasimow, John P. Keenan y

tradición religiosa. Sin duda se trata de una transformación sustancial, pero en el sentido de un enriquecimiento crucial desde el punto de vista existencial o espiritual, enriquecimiento que deja a quienes lo han experimentado con un sentimiento de hondo agradecimiento.

La *gratitud* es la última en mi lista de siete virtudes de una espiritualidad interreligiosa. Gratitud por el otro, gratitud por lo que tenemos en común y también por nuestras diferencias. Recuerdo haber leído una recensión en la que el recensor achacaba a cierto autor el estar “inseguro de si lo bueno de los credos del mundo es que somos todos lo mismo o que somos todos diferentes”<sup>10</sup>. ¡Qué disyuntiva tan errónea! Alegrémonos de ambas cosas, de nuestra unidad y de nuestra diversidad. Mostrémonos agradecidos por ambas.

Si la gratitud es honda y profunda, entraña lo que los místicos alemanes llamaron *Gelassenheit*. Este término abarca significados como serenidad, ecuanimidad y desasimiento o desprendimiento. Desde luego, el desprendimiento es una característica espiritual muy importante de las religiones orientales, mientras que las religiones occidentales han hecho hincapié principalmente en la implicación amorosa. Desprendimiento e implicación son diferentes, pero no antagónicos. Un examen más detenido de las tradiciones espirituales de Oriente y de Occidente pone de manifiesto que no sólo son compatibles, sino complementarios. Sin implicación amorosa, el desprendimiento se pervertirá convirtiéndose en egoísmo indiferente; sin desprendimiento, la implicación amorosa degenerará en un activismo desprovisto de espíritu o incluso en fanatismo ideológico. Una espiritualidad interreligiosa puede ayudarnos –no sólo a “nosotros, los cristianos”, sino a todos– a aprender y entender mejor cómo se pueden mantener unidas ambas cosas. Por nuestro bien y el del mundo.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

---

Linda Keenan Klepinger (eds.), *Beside Still Waters. Jews, Christians, and the Way of the Buddha*, Wisdom Publications, Boston 2003. Peter Phan, “Multiple Religious Belonging: Opportunities and Challenges for Theology and Church”, *Theological Studies* 64 (2003) 495-519. Mientras que la pertenencia religiosa múltiple es un fenómeno relativamente nuevo en las tradiciones religiosas occidentales, es desde luego mucho más conocido en Oriente. De ahí que no resulte sorprendente que la cuestión se plantee de manera particular en el diálogo con las religiones orientales. Véase, por ejemplo: John Berthrong, *All Under Heaven, Transforming Paradigms in Confucian-Christian Dialogue*, SUNY, Nueva York 1994, 165-187.

<sup>10</sup> Kelvin Holdsworth, “Songs designed to make you think”, *The Scottish Episcopalian* n.º 221 (junio de 2003), p. 6.

Claude Geffré \*

---

## EL DIOS DE JESÚS Y LOS POSIBLES DE LA HISTORIA

**S**obre todo desde la desastrosa guerra hecha por los americanos contra Iraq, el terrorismo sigue siendo una amenaza permanente para el conjunto de la civilización mundial. Tiene su fuente en el fanatismo de cierto número de musulmanes extremistas. Pero se nutre también de la inmensa desesperanza de los pueblos de la tierra que son víctimas de una mundialización que no sólo mantiene la injusticia estructural del mundo contemporáneo, sino que la acrecienta. Por eso el signo de los tiempos portador de esperanza en el mundo de hoy es la toma de conciencia colectiva que se expresa en el grito: “¡Otro mundo es posible!”.

Este contrapoder de una opinión pública mundial que ha tomado el nombre de *altermundialización* corresponde a la nueva época de nuestro mundo planetario, que debe contar con la interdependencia de los Estados, con otra concepción de su soberanía, con el derecho

---

\* CLAUDE GEFFRÉ, teólogo dominico, ha enseñado en las Facultades dominicas del Saulchoir (Francia), de las que fue rector de 1965 a 1968. Nombrado profesor ordinario en la Facultad de Teología del Instituto Católico de París, ha enseñado durante mucho tiempo Teología fundamental, Hermenéutica teológica y Teología de las religiones. Profesor honorario del Instituto Católico de París desde 1996, ha pasado a ser Director de la Escuela Bíblica y Arqueológica Francesa de Jerusalén. Sigue siendo director de la colección “Cogitatio fidei” en las Éditions du Cerf de París.

Entre sus últimas obras hay que citar: *Profession théologique. Quelle pensée chrétienne pour le XXI<sup>ème</sup> siècle?*, Albin Michel, París 1999; *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Éditions du Cerf, París 2001.

Dirección: 143, Bd Raspail, 75006 París (Francia). Correo electrónico: clgeffre@free.fr

de ingerencia, con el Tribunal internacional de los derechos del hombre y con la necesidad urgente de un gobierno mundial.

En las reflexiones que siguen quisiera insistir en la aportación del cristianismo a la aparición de otro mundo posible. Comenzaré por meditar sobre la profunda ambigüedad de la historia presente, situada bajo el signo de la mundialización. En un segundo momento quisiera recordar el sueño de Dios sobre la historia. Se constata al hacerlo que el rostro del hombre es inseparable del rostro de Dios del cual da testimonio Jesús en el Evangelio. Finalmente trataré de considerar en qué direcciones pueden trabajar las Iglesias cristianas para transformar en realidades los “posibles de la historia”. Lo que denomino *posible* se sitúa en el punto de encuentro de un destino histórico y de una libertad humana con vistas a una iniciativa creadora. Pero nada inédito surge en el horizonte de la historia sin un polo de atracción. ¿Cuáles podrían ser, pues, las iniciativas de los cristianos bajo la fuerza de atracción del Evangelio?

### **Una historia profundamente ambigua**

Más que nunca, la historia está bajo el signo de la ambigüedad. El futuro del tercer milenio que acaba de comenzar es absolutamente impredecible. Nos hemos vuelto escépticos con respecto a todas las filosofías e incluso a las teologías optimistas de la historia. El proceso de desacralización y de secularización que coincidió con el advenimiento de la modernidad entendida como victoria de la razón crítica había generado una formidable esperanza en las posibilidades ilimitadas del progreso científico y técnico para triunfar de las fatalidades de la naturaleza y mejorar la condición humana. Pero lo que ha quedado seriamente quebrantado, sobre todo a la vista del cruel siglo XX que acaba de terminar, es la fe en los proyectos de la razón. La modernidad no ha cumplido sus promesas, y el famoso desencanto del mundo ha generado más bien un desencanto del mito mismo del progreso.

La religión secular de una sociedad sin clases ha sufrido un clamoroso fracaso con el hundimiento del marxismo soviético. La religión pagana de la raza condujo a la peor quiebra de la razón y de la civilización occidental con la catástrofe de Auschwitz. Por otro lado, pese a sus conquistas prodigiosas, el hombre del tercer milenio tiene cada vez más dificultad en dominar los efectos negativos de la tecnología. Conocidas son las conclusiones alarmantes de los expertos en materia de medio ambiente, de manipulaciones genéticas, de devastación ecológica. En concreto, no conseguimos ya controlar el

recalentamiento climático. Por primera vez en la larga historia de la humanidad, el dominio científico y técnico del hombre es tal que tenemos en las manos el porvenir mismo de la especie humana y de esta aldea planetaria que es la Tierra. O tenemos la cordura de modificar el proceso en curso, o todos pereceremos. Por esta razón nuestra responsabilidad histórica no concierne sólo a las condiciones de una vida armoniosa en las sociedades de mañana, sino a la permanencia misma de una vida auténticamente humana sobre la tierra.

Así, la historia está más que nunca bajo el signo de la ambigüedad. Pero precisamente quien dice “ambigüedad” dice que es preciso dejar el futuro abierto y no ceder a una visión apocalíptica de la historia. Como le gusta decir al pensador francés Edgar Morin, “lo improbable es posible”. Por fortuna, las previsiones más negras de los expertos se ven desmentidas a veces. Así se ha podido comprobar, por ejemplo, a propósito de la imposibilidad de dominar el crecimiento galopante de la población mundial. No debemos desesperar de las promesas del genio humano para poner remedio a los efectos negativos del progreso en el ámbito de la contaminación, de la lucha contra el hambre, de la victoria obtenida contra pandemias como el sida. No conocemos los recursos infinitos de las libertades humanas cuando se movilizan para invertir el curso fatal de la historia humana.

Esto es aún más verdad si se recuerda que la humanidad ha entrado en su era planetaria, que es también la de la mundialización. La ambigüedad misma de la historia en el umbral del tercer milenio es la propia del fenómeno de la mundialización. Precisamente de la buena voluntad de los hombres depende que engendre lo peor o que, por el contrario, favorezca lo mejor. Forzoso es constatar que actualmente, tal como funciona, bajo el signo de la ley del libre mercado, el sistema Tierra es más bien generador de miseria para las tres cuartas partes de la humanidad. ¿Quién puede aceptar con resignación que el 20% de la población mundial posea el 83% de las riquezas disponibles de la Tierra, cuando el 20% de los más pobres deben sobrevivir con el 1,4% de los recursos naturales? ¿O cómo soportar la idea de que a comienzos del siglo XXI mueran cada año 14 millones de niños antes de cumplir los 5 años? Y, aparte de esta injusticia flagrante, habría que subrayar también las consecuencias deshumanizadoras de cierto modelo uniforme de cultura (¡se puede hablar de *macdonalismo* cultural!) que gracias a una red mediática cada vez más potente se extiende al conjunto del planeta y provoca la erosión de las culturas locales originarias.

Y, sin embargo, esta desviación mortífera de la mundialización no es un destino ineludible. Según indican los defensores de la *alter-*

*mundialización*, cabría explotar las posibilidades reales del fenómeno de la globalización en el interior de la aldea planetaria. La familia humana, en efecto, ha tomado nueva conciencia de su unidad. Se vuelve solidaria frente a su destino, y tanto la interdependencia necesaria de los Estados como la rapidez de la información favorecen la aparición de una conciencia universal en la defensa de los derechos del hombre y los de la tierra. Frente al desorden estructural del mercado mundial, a las catástrofes ecológicas, a la violación sistemática de los derechos de las personas, la celosa soberanía de los Estados deberá ceder ante la soberanía supranacional de la comunidad mundial. No es sólo que nuestra visión de la historia haya superado un etnocentrismo occidental poscolonial; es que la historia ya no se puede considerar como historia de las libertades al margen de la historia del planeta Tierra e incluso de todo el cosmos.

### **El sueño de Dios sobre la historia**

Frente a la ambigüedad fundamental de la historia, nosotros como cristianos no disponemos de ningún secreto sobre el desenlace de la aventura humana o sobre el destino del planeta Tierra perdido en la inmensidad del cosmos. Pero en la fe conocemos al menos el sueño de Dios cuando asumió el riesgo de hacer surgir de la nada libertades creadas. La existencia humana no tiene sentido más que en función de ese porvenir absoluto que es la vida en Dios y con Dios. Es precisamente esta esperanza lo que da a la historia humana todo su valor y toda su seriedad. Pese a su carácter inescrutable, la historia tiende hacia su cumplimiento, a saber, hacia ese Reino en el que Dios será "todo en todos". Se trata de un más allá de la historia que relativiza toda realización concreta aquí abajo.

Pero la historia no es el marco exterior de nuestra aventura espiritual en el ámbito de la caridad. Es en sentido fuerte una historia de salvación, no sólo como intercambio vital con Dios, sino como curación de todo el hombre y de la creación misma en cuanto tierra habitable. Así, Dios se hace cómplice del tiempo para realizar su designio creador sobre el hombre hasta el punto de desposarse en Jesucristo con la condición humana para triunfar de la muerte y de todas las formas de muerte. El fundamento radical de la esperanza cristiana ante lo desconocido de la historia es la *memoria* de Cristo muerto y resucitado.

Todas las religiones son, a su manera, religiones de salvación, al menos en el sentido de que buscan sanar al hombre de su finitud y

le prometen una inmortalidad más allá de la muerte. Lo que constituye la singularidad del cristianismo en el concierto de las religiones del mundo y lo que funda nuestra confianza en el futuro del cristianismo, pese a cierto decaimiento cuantitativo y cualitativo de las Iglesias institucionales sobre todo en Occidente, es la íntima complicidad entre el cristianismo como religión y lo auténticamente humano. En efecto, lo que está en el corazón del cristianismo es la paradoja de la encarnación, el advenimiento de Dios en el hombre. En ella se produce la inauguración más radical de una alianza, de un pacto de amistad entre Dios y el hombre. En lo sucesivo ya no se puede separar el rostro de Dios y el rostro del hombre. Durante siglos, y más exactamente desde el concilio de Letrán de 1215, nuestro pensamiento teológico estaba sobre todo atento a afirmar “la semejanza siempre mayor de Dios con respecto al hombre”. Hoy en día, en función de las amenazas que pesan sobre el futuro del hombre, debemos meditar seriamente sobre la humanidad siempre mayor de Dios y su manera de tratar con nuestra inhumanidad.

Jesús, en su reinterpretación de la religión de Israel, puso fin a la violencia de lo sagrado, no sólo lo sagrado de los sacrificios rituales, sino lo sagrado de un Dios todavía violento, un Dios totalmente Otro que se define sobre todo en términos de omni-potencia, de perfección y de eternidad. Si el cristianismo es fiel a su genio propio y a la religión de Jesús, puede ser una religión de futuro en la medida en que conecte en todo ser humano con la aspiración a liberarse de la violencia de lo sagrado y en que pueda contribuir también a apaciguar la violencia de la historia.

Durante demasiado tiempo el pensamiento cristiano, en el momento mismo en que insistía en el carácter puramente temporal del mesianismo de Israel, espiritualizó en exceso el mesianismo de Jesús como si éste no tuviera ningún alcance real en el curso de la historia. Mérito de la práctica y el pensamiento de la Iglesia y de la segunda mitad del siglo XX es haber descubierto, frente a las injusticias flagrantes e incluso a los crímenes de la historia reciente, la dimensión mesiánica del cristianismo, es decir, la capacidad de transformación de la historia que entraña el anuncio con palabras y con hechos del Reino de Dios. Los exegetas y los teólogos han mostrado en concreto cómo la escatología del Nuevo Testamento transforma sin abolirlas las promesas del primer Testamento que anuncia el advenimiento de un Reino de justicia y de paz desde esta tierra. El Reino anunciado por Jesús no es de este mundo, pero puede tener ya su anticipación en los caminos de la historia.



Ciertamente, el mesianismo de Jesús es paradójico porque se salda con el fracaso de la Cruz. No hace retroceder la violencia de la historia. Es su víctima. Pero justamente con su muerte la desenmascara y demuestra de manera profética que sólo la no violencia puede poner fin al ciclo interminable de la violencia. ¿Significa esto que la Iglesia está condenada a la impotencia frente a la injusticia de los hombres en espera del juicio de Dios? No, porque la memoria de la pasión de Cristo es una memoria *peligrosa* para todos aquellos que se hacen cómplices de las fuerzas del mal.

La *opción preferencial por los pobres* proclamada por la Iglesia de América Latina tiende a convertirse en la opción de todas las Iglesias, sobre todo en África y en Asia. Y manifiesta bien que la esperanza cristiana en cuanto está más allá de la historia no es ajena a las esperanzas concretas de todos los oprimidos. Como he dicho ya, la liberación de los hombres es parte integrante de la salvación. Basta con decir la responsabilidad histórica de todos los discípulos de Jesús (los cristianos, pero también todos los hombres y todas las mujeres que viven aun sin saberlo del espíritu de Jesús) de obrar de manera que la historia tenga rostro humano. Pero, a ejemplo de Jesús, saben que no pueden hacer triunfar la justicia y la paz utilizando las armas del poder y de la violencia.

### **Escribir una historia de rostro humano: los posibles de la historia**

El sentido global de la historia se nos escapa, pero damos ya un sentido a cada fragmento de historia cada vez que luchamos con todos los hombres y todas las mujeres de buena voluntad contra la injusticia y el absurdo. La Iglesia no dispone de una receta mágica para construir otro mundo más justo y más amistoso. Pero el porvenir sigue abierto, y el fundamento de la esperanza cristiana es la certidumbre de que el Espíritu de Dios está actuando continuamente para renovar la faz de la tierra. Cada vez que ponemos en práctica la praxis de Jesús como praxis de liberación y de humanización, damos un rostro humano a la historia y anticipamos el Reinado de Dios entre los hombres.

Mencionaba yo al empezar los “posibles de la historia”, es decir, promesas que pueden convertirse en realidades si en la fidelidad al Evangelio los cristianos son capaces de iniciativas creadoras. Y precisamente quisiera sugerir cuatro direcciones que pueden favorecer la aparición de otro mundo posible.

### 1. *Una purificación de la memoria*

Una mirada retrospectiva sobre veinte siglos de cristianismo nos hace descubrir –al lado de hechos admirables– cierta ineficacia práctica del ideal evangélico en el curso de la historia. No se trata sólo de las ocasiones perdidas, del desgarramiento de la cristiandad, de las cruzadas, de la exclusión de los judíos, de las guerras de religión, de la trata de negros, sino de la perversión misma del Evangelio en nombre de la defensa de la Verdad y en nombre de la conquista misionera. Mérito es de la Iglesia de Juan Pablo II haber invitado a los cristianos a una labor de *purificación de la memoria* y haber comenzado a tomar un camino de arrepentimiento y de conversión. Pero este paso no será portador de porvenir más que si va acompañado de una labor de discernimiento histórico sobre las causas que pudieron favorecer esas desviaciones del ideal cristiano.

En particular hay que preguntarse acerca de la falsa legitimación del proselitismo en nombre de los derechos absolutos de la verdad revelada y con desprecio de los derechos de la conciencia. Todavía hay mucho que meditar sobre el alcance de la Declaración sobre la libertad religiosa del Vaticano II, que proclama que “la verdad no se impone de otra manera que por la fuerza de la misma verdad”. Es dentro de este contexto donde se ha de acoger como un signo de los tiempos el nuevo diálogo entre las religiones. Éstas comprenden mejor, más allá de sus disputas ancestrales, que no están al servicio de sí mismas, sino que deben estar a la altura de las grandes causas que solicitan a la conciencia humana universal. Sobre todo frente a los retos actuales de la mundialización, el diálogo interreligioso tiene la oportunidad de favorecer una emulación recíproca de las religiones entre sí al servicio de la paz y del lento surgimiento de una comunidad mundial más amistosa.

### 2. *El respeto a lo verdaderamente humano*

Frente a los peligros de deshumanización del proceso actual de mundialización, los testigos del Evangelio tienen una vocación de *contra-cultura* y deben trabajar con otros en la búsqueda y promoción de lo auténticamente humano. Todavía no sabemos muy bien cuál es el contenido de lo verdaderamente humano, de ese *vere humanum* del que hablaba la Constitución *Gaudium et spes* del Vaticano II. Pero sabemos cada vez mejor lo que destruye al hombre. En las sociedades modernas en cuanto sociedades pluralistas, la Iglesia no puede ya pretender imponer su programa ético de manera autori-

taria, sino que debe seguir testimoniando con fuerza su visión del hombre, en debate con otras instancias morales y políticas.

Frente a las cuestiones temibles que plantean tanto el desorden económico mundial como las nuevas técnicas en el ámbito de la reproducción de la vida humana, sentimos con urgencia el valor de una *ética global* a escala planetaria. El diálogo de las grandes religiones es ya un elemento positivo para el futuro de la comunidad mundial. Pero la búsqueda a tientas de un mundo alternativo está ligada también a la interpelación recíproca de las morales de fundamento religioso y las éticas seculares. Todas las religiones, empezando por el cristianismo, deben estar a la escucha de los llamamientos de la conciencia humana universal en lo que atañe a las aspiraciones legítimas del hombre del tercer milenio desde el punto de vista de la libertad y la felicidad. Me atrevo incluso a decir que todas las religiones que, bien en sus doctrinas, bien en sus prácticas, sean verdaderamente inhumanas deben reinterpretar seriamente sus textos fundacionales y su tradición. Pero también a la inversa: las instancias éticas puramente seculares deben tener en cuenta la sabiduría de las tradiciones religiosas en lo que atañe a su visión del hombre. En efecto, no es seguro que el *ethos* puramente hedonista y consumista transmitido por los medios de comunicación favorezca el advenimiento de una mundialización de rostro humano. Responsabilidad particular de los creyentes de las tres grandes religiones monoteístas es demostrar que no existe una contradicción fatal entre la búsqueda de un Dios personal y el respeto a lo verdaderamente humano.

### 3. *La ley de la superabundancia*

Muchos cristianos se preguntan acerca de la originalidad de su testimonio y de su actuación en la medida en que no tienen el monopolio de las iniciativas guiadas por la justicia y la solidaridad. Hay que alegrarse en particular del éxito de la acción humanitaria sobre todo entre los jóvenes. Y es verdad que en nuestras sociedades secularizadas todavía hay mucha buena gente dispuesta a respetar al menos la regla de oro: "No hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti". Es un poco como si la cuasi-religión de los derechos del hombre hubiera tomado el relevo de las antiguas religiones históricas.

Ahora bien, los crímenes contra la humanidad perpetrados en el escenario de nuestra historia presente pueden bastar para convencernos de la fragilidad de la conciencia humana dejada a sus demonios interiores. Parece cada vez más claro que, incluso en los Estados lla-

mados “de derecho”, una sociedad que únicamente estuviera regida por las reglas estrictas de la justicia se volvería rápidamente irrespirable. Hay que hacer sitio a una cultura del amor y de la paz. En una palabra, más allá de las reglas de la justicia, que son reglas de equivalencia, hay que saber valerse de otra lógica, la de la ley de la superabundancia que nos remite a la paradoja del Evangelio. Otro mundo es posible si se tiene en cuenta esta lógica del amor gratuito, del perdón, de la compasión que obra de manera que, más allá de la estricta igualdad de la justicia, el platillo de la balanza se incline en favor de los más desfavorecidos. Ése es, en todo caso, el medio más seguro de escribir una historia de rostro humano que trabaje secretamente en la dirección del Reino de Dios.

#### 4. Una justicia ecológica

Por primera vez descubrimos que defender los derechos del hombre no basta si al mismo tiempo no respetamos los *derechos de la tierra*. Algunos hablan ya del *posible* que sería una *justicia ecológica*, o bien una *mundialización ecológica*. En efecto, los poderes de la ciencia y de las tecnologías son tales que podemos cometer crímenes contra la identidad del genoma humano y contra los equilibrios que pueden asegurar los equilibrios de la permanencia de una vida humana sobre la tierra. Los gases con efecto invernadero no dejan de aumentar, mientras que los Estados Unidos siguen negándose a ratificar los acuerdos de Kyoto. La cuestión clave para el mundo de mañana es la autolimitación del poder humano. Cómo prevenir los efectos negativos de lo que hoy experimentamos como un progreso. ¿Cómo hacer de manera que la tierra siga siendo habitable para las generaciones que nos sigan? En este punto uno se siente tentado de recordar el nuevo imperativo moral propuesto por Hans Jonas en su libro *El principio de responsabilidad*: “Obra de tal manera que los efectos de tu obrar sean compatibles con la permanencia de una vida auténticamente humana sobre la tierra”.

Frente a la eventualidad de una catástrofe ecológica de ámbito planetario, nuestra confianza espontánea en el porvenir, en la vida, en el ser, debe cobrar nuevo impulso por nuestra confianza en el Dios de la tradición bíblica. El hombre tiene por vocación ser co-creador con Dios con vistas a hacer habitable la tierra. Pero la transformación y la explotación de los recursos de la tierra mediante el trabajo no deben ceder al vértigo de una desmesura prometeica. Lo mismo que Dios descansó el día séptimo, el hombre del tercer milenio debe hacer el aprendizaje de una sabiduría sabática, la de la gratuidad, la modera-

ción, el silencio, la alabanza y la admiración ante la creación. No es un lujo reservado para algunos. Está en juego su supervivencia ante la página en blanco de la historia.

(Traducido del francés por José Pedro Tosaus Abadía)

## ¿ESTÁ DIOS DEL LADO DE LOS POBRES Y DE LA JUSTICIA?

*“Deus sive mors? La religión es un conjunto de estrategias contra la muerte, y el recurso a ‘Dios’ es su fundamento, la pieza esencial, homeopática y alopática alternativamente y, en ocasiones, a la vez”.*

Fabien Eboussi Boulaga, *À contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*

**L**a palabra “Dios” no hace aquí referencia a una formación religiosa determinada. Designa la realidad suprema a la que las formaciones religiosas aspiran a través de los mitos y las creencias, los ritos y las normas de comportamiento. Esta realidad se llama Dios, Alá, el absoluto, el nirvana, shûnyata, tao, Amma, Nzaambi, Puungu Magani, Ngül Mpwo, etc., según las tradiciones. Esta trascendencia se sitúa “hacia lo alto o el interior, en el espacio o el tiempo, como redención, iluminación o liberación” (H.

---

\* ÉLOI MESSI METOGO, nacido en Camerún en 1952, es dominico. Licenciado en Filosofía y letras, doctor en teología por el Instituto Católico de París y doctor en Historia de las religiones por la Universidad de París IV-Sorbona, es en la actualidad profesor de Teología en la Universidad Católica de África Central (UCAC), con sede en Yaundé.

Principales publicaciones: *Théologie africaine et ethnophilosophie. Problèmes de méthode en théologie africaine*, L'Harmattan, París 1985; *Dieu peut-il mourir en Afrique? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*, Karthala-UCAC, París-Yaoundé 1997.

Dirección: Université catholique d'Afrique Centrale, BP 11628, Yaoundé, (Camerún).

Küng). Conviene señalar que en el África negra, mi puesto de observación, lo que cuenta generalmente en las tradiciones religiosas no es el ser de la realidad suprema, sino, a falta de un término menos ambiguo, la "salvación". Lo importante es ser liberado de las fuerzas del mal, estrechar los vínculos que unen a los miembros de la comunidad, encontrar la comunión con los antepasados. La salvación consiste en gozar de una salud sólida, de abundantes bienes materiales, de una prole numerosa, y en tener éxito en cuanto se emprende. Según Henri Maurier, "la idea de Dios y la de inmortalidad permanecen borrosas [...] el único objetivo realista es la vida aquí abajo dentro de una familia que se constituye al hilo de las generaciones. Los antepasados, signo de éxito continuado en el pasado, se convierten en portadores de exigencias para el futuro"<sup>1</sup>. Esta concepción de la salvación determina generalmente la acogida dispensada a las religiones venidas de otras partes, las más importantes de las cuales son el islam y el cristianismo (esencialmente en sus versiones católica y protestante). Las religiones del Extremo Oriente no están ausentes, y la doctrina de la reencarnación atrae a cristianos que piensan que su Iglesia les ha ocultado esta "verdad". ¿Hay que pasar en silencio las corrientes gnósticas que fascinan a más de uno de ellos en contextos socioeconómicos particularmente difíciles? Nos referimos sobre todo a la Rosa-Cruz, a la Nueva Era (New Age) en la cual se inspiran grupitos como el Grial, la Vía Internacional (The Way); a movimientos sincretistas como la Fe Universal Baha'í. Pero estos movimientos se adueñan de la persona de Jesús y de los dogmas fundamentales del cristianismo para reinterpretarlos dentro de sistemas en los cuales se considera que el hombre llega al conocimiento de la divinidad en virtud de sus propios esfuerzos, y no por revelación, o en la búsqueda de una síntesis de todas las religiones. Las sociedades secretas atraen, entre otras razones, porque suscitan el deseo de verse introducido en una red de influencia para obtener un empleo o una promoción profesional.

\*  
\* \*

Hace más de veinte años, Jean-Marc Ela escribía en su célebre librito *Le Cri de l'homme africain* (L'Harmattan, París 1980 [trad. esp.: *El grito del hombre africano*, Verbo Divino, Estella 1998]) que la religión no podía ser considerada pura y simplemente como el opio de los pueblos africanos. Es innegable que en la lucha de los chaka o de los samory contra la invasión colonial occidental se movilizaron

---

<sup>1</sup> H. Maurier, *La Religion spontanée. Philosophie des religions d'Afrique noire*, L'Harmattan, París 1997, pp. 75-76.

recursos religiosos. Desde la primera fase de la evangelización del África subsahariana, en los siglos XV y XVI, y hasta mediados del siglo XX, se ven aparecer movimientos separatistas de carácter político-religioso. En la Sudáfrica donde reina el *apartheid* hay “profetas” que protestan contra la explotación de los negros y la política de segregación racial incluso en las asambleas litúrgicas. Cuestionan la confiscación de Jesús y de su mensaje por parte de los ideólogos de la superioridad de la raza y la civilización blancas. Hay que sustituir ese Cristo por un “Cristo negro”, próximo a los africanos, capaz de compartir sus penas y sus sufrimientos y de ayudarles a liberarse. En el Congo belga, por ejemplo, Simon Kimbangu, que tiene una visión y recibe la influencia de los negros estadounidenses opuestos a la segregación racial, se apoya en la Biblia para reivindicar la dignidad y la libertad de su pueblo. Muere en prisión en 1951.

La mayor parte de los movimientos proféticos se convirtieron, tras la muerte de sus fundadores, en Iglesias independientes, y quedaron reducidos por los colonizadores a no poder expresarse más que en el ámbito religioso, perdiendo así su carácter revolucionario con respecto a los regímenes políticos posteriores a las independencias. Éric de Rosny propone situarlos dentro del pentecostalismo que se ha difundido ampliamente en el África negra. Se advierten al menos tres puntos comunes entre las Iglesias afro-cristianas y los movimientos pentecostales: las visiones, que se encuentran en el origen de la vocación de la mayor parte de los predicadores (entre los pentecostales, dichas visiones son también los frutos de la presencia del Espíritu entre los oyentes de la Buena Nueva); las curaciones, en las que se manifiesta la victoria sobre el mal y sobre el diablo, que es su responsable; la interpretación de la Biblia, realizada únicamente con la inspiración del Espíritu Santo. En un caso y en el otro, el acento se pone sobre el exorcismo y la oración de sanación. La Iglesia católica liberal y la Iglesia galicana se dedican también al ministerio de sanación; los Testigos de Jehová difunden relatos de visiones y de curaciones para atraer a la gente, y la Iglesia cientista, más bien gnóstica en cuanto a su teología, propone oraciones de sanación en contra de la medicina de los hospitales, declarada inútil.

Muchos africanos, adeptos de las religiones tradicionales, cristianos (da igual su denominación) y musulmanes consideran la religión como una defensa contra la pobreza y la enfermedad. En contexto cristiano, apenas se aprecia a los sacerdotes y pastores que son reacios a practicar el exorcismo o a imponer las manos a los enfermos. Cabe preguntarse con Éric de Rosny si no es de esperar “que las teologías de la sanación tomen pronto el relevo de las teologías de la



liberación", si las religiones que tengan más en cuenta el deseo de sanar no conocerán una afluencia mayor...

Además de los poderes de adivinación y de curación atribuidos a los morabitos, se debe señalar que el islam se ha opuesto al poder colonial y que hoy en día modela la sociedad civil en su resistencia a la dominación por parte del Estado<sup>2</sup>. A través de las asociaciones de ayuda mutua y de la limosna legal (*zakât*), organiza "una contra-sociedad o una sociedad paralela que escapa obstinadamente al control del Estado" (Coulon, p. 76). Suele ocurrir que el jefe musulmán asume la defensa de los campesinos frente a las autoridades, que la tradición musulmana de solidaridad, de atención a los pobres y de justicia favorece las luchas sindicales de los obreros de la industria o la rebelión de los jóvenes marginados.

Es evidente que la religión ha constituido y sigue constituyendo una defensa para los pobres y los débiles en África, algo que se puede constatar igualmente en otras partes del mundo. Pero los pobres y los débiles no son los únicos que recurren a "Dios", y la manera en que lo hacen suscita a menudo interrogantes con respecto a la "salvación" con la que se cuenta.

\*  
\* \*

Los políticos recurren a menudo a las religiones tradicionales (o a lo que queda de ellas desde el punto de vista institucional) para consolidar su poder. Es así como tal jefe de Estado se hace "invertir" o "blindar" por una asociación étnico-religiosa. Se da sobre todo una manera insidiosa de perpetuar y de instrumentalizar el culto a los antepasados, por lo demás maltratado por la urbanización, la escuela y los medios de comunicación que favorecen la autonomía del individuo, la crítica de la tradición y de eso que Alain Marie llama el "despotismo comunitario"<sup>3</sup> de las sociedades jerárquicas tradicionales. El Estado, colonial y después poscolonial, se ha edificado sobre el modelo del despotismo comunitario. El poder político y económico pertenecen a los ancianos o a los mayores. El jefe del Estado se hace llamar "padre de la nación" y predica el diálogo y la paz, que son las "traducciones modernas del consenso comunitario" (Alain Marie, p. 91). En principio, los mayores que están en el poder deben redistribuir a los menores las riquezas y los recursos que acumulan, y éstos,

<sup>2</sup> Véase Christian Coulon, *Les Musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, Karthala, París 1988.

<sup>3</sup> Alain Marie (ed.), *L'Afrique des individus*, Karthala, París 1997, p. 67.

a cambio, les deben respeto y obediencia. Es impensable que entren en la oposición: serían “hijos” ingratos, víctimas de “sus malos impulsos ‘individualistas’”. En realidad, las redistribuciones (cuando éstas tienen lugar) son selectivas, y no pueden, por tanto, cubrir las necesidades de todos. En el fondo, la mayor parte de los dirigentes africanos acaparan para su provecho exclusivo los instrumentos de la modernidad (Estado burocrático, ciencia, técnicas, economía de mercado, medios de comunicación...), al tiempo que imponen al pueblo despojando el discurso de la vuelta a las fuentes y de la autenticidad. La década de los años cincuenta del siglo pasado conoció la formación de partidos políticos sobre la base de sociedades secretas tradicionales como el Poro, en África occidental. Esas referencias tradicionales quedan hoy en día reforzadas por la pertenencia a la Rosa-Cruz o a la francmasonería, que cimienta la mayor parte de los poderes actuales de los Estados.

Los obispos escriben contundentes cartas pastorales contra la corrupción, la malversación de fondos públicos, la ausencia de democracia y la vulneración de los derechos humanos. Por desgracia, estos textos son casi desconocidos para el público en general y no son objeto de debate alguno. Y, además, quienes los firman no renuncian a sus ambiguas relaciones con los círculos del poder, lo cual no puede sino anular el eventual efecto de los documentos de las conferencias episcopales. Se puede hablar en este caso de arreglo de la religión con el poder político. Pero este lenguaje no llega al problema que plantea el islam en general en cuanto religión que encierra un proyecto de Estado. El ascenso del islamismo en Nigeria, en Níger, en el Chad, inquieta en lo relativo al respeto de los derechos humanos tanto para los musulmanes mismos, como para los no musulmanes. Esto me lleva a hacer una breve mención de los integristas y los fundamentalistas judío, cristiano y musulmán. Jean-Louis Schlegel<sup>4</sup> distingue, sin eliminar las notables diferencias existentes entre los elementos de cada uno de los dos conjuntos, entre integristas católicos y judíos y fundamentalistas protestantes y musulmanes. Si bien todos ellos tienen en común, entre otras cosas, “una visión política que querrían imponer a todos”, integristas y fundamentalistas “se distinguen por su punto de referencia: para los primeros es la Tradición o más bien un momento dado de la Tradición (el siglo XIX para los católicos, el período del gueto para los judíos ultraortodoxos); para los segundos son las Escrituras, el origen leído literalmente, como si hubiera habido

---

<sup>4</sup> “Les religions, obstacles ou atouts pour le développement?”, *Foi et Développement* n° 234, Centre Lebre, París, mayo de 2004. En la exposición que sigue me inspiro en este trabajo.

un momento inicial de revelación preservado de toda interpretación" (p. 7). Pese a la aportación política que los judíos ultraortodoxos hacen alternativamente al Likud y a los laboristas desde hace décadas, los integristas no constituyen en realidad un peligro en el plano social y religioso. Son grupos sectarios disidentes que no amenazan a la cohesión del gran grupo religioso. Por el contrario, "los fundamentalistas representan una desviación, una tendencia dentro del gran grupo religioso como tal; coinciden en extensión con dicho grupo, hasta el punto de que nadie podría decir hoy con claridad dónde comienzan y dónde terminan los fundamentalismos protestante y musulmán. Además, la gama de los fundamentalistas va, desde personas muy moderadas y que se desconocen como tales fundamentalistas, hasta los radicales activistas e incluso hasta una pequeñísima minoría dispuesta a recurrir a la violencia. Es precisamente esta característica —la de ser una tendencia en boga y la de coincidir en extensión con el conjunto de su grupo religioso— lo que constituye hoy en día el particular peligro de los fundamentalistas" (p. 7).

Es verdad que los fundamentalistas protestantes se sitúan dentro de la tradición democrática en lo que concierne a la alternancia política; pero integristas y fundamentalistas rechazan por lo general las adquisiciones esenciales de la modernidad: la separación de lo religioso y lo político, la autonomía de la razón, la democracia, la crítica sin cortapisas y en particular la crítica de la religión. La noción de "derechos del hombre" es impía, y por consiguiente inaceptable. El hombre no tiene derechos, sino solamente deberes para con Dios, tal como están consignados en la Escritura o la Tradición. Y es cumpliéndolos escrupulosamente como se llega a la felicidad. Según una lectura inmediata de las Escrituras (Biblia o Corán), el poder viene directamente de Dios y no admite ni discusión ni debate. Como observa Jean-Louis Schlegel, "república islámica" es una expresión contradictoria en sí misma, puesto que la "cosa pública" está confiscada por el islam. Ningún dispositivo constitucional o jurídico permite controlar el ejercicio del poder ni asignarle límites.

\*  
\* \*

Se puede decir que, hoy en día, las grandes religiones del mundo (pienso en particular en las religiones monoteístas surgidas de Abraham: el judaísmo, el cristianismo y el islam) son bazas para el desarrollo, la justicia y la paz. Añado que las religiones llamadas tribales y a menudo tratadas con menosprecio disponen también de recursos en este sentido, aunque no sea más que porque desconocen el proseli-

tismo y las luchas de influencia. Además de los encuentros ecuménicos como el de Asís en 1986 y los debates teológicos entre expertos, se dan compromisos concretos, individuales y colectivos. Pero a uno le gustaría mucho ver a los responsables religiosos judíos tomar más distancia con respecto a la política de Ariel Sharon, y a los protestantes hacer lo mismo frente a sus correligionarios extremistas del Ulster. En el lado católico, es de temer que la alianza con los musulmanes contra los preservativos y la píldora dé la impresión de que se cierran los ojos ante la ausencia de democracia y ante la vulneración de los derechos humanos en tierras del islam... Por otro lado, y esto concierne a las Iglesias cristianas en el tercer mundo, las obras socio-caritativas –cuyo valor es incuestionable– no deberían relegar a segundo plano ni eclipsar totalmente la crítica a los sistemas políticos y económicos injustos. Habría que velar también para que dichas obras, sobre todo cuando se trata de hospitales y de instituciones de enseñanza secundaria y superior, no beneficien sólo a los ricos.

No cabe sino inquietarse ante la distancia, a menudo considerable, existente entre la actitud de apertura de los dirigentes religiosos, los teólogos y los intelectuales –en la línea de la tolerancia religiosa, el diálogo ecuménico y la búsqueda de la paz–, y el repliegue sobre sí, el sectarismo y el conservadurismo de las comunidades o de una buena parte de sus miembros. Es verdad que, en África, una especie de ecumenismo vivido reúne a adeptos de religiones diferentes en gran número de familias, pero esta buena convivencia está amenazada por el ascenso del islamismo y la multiplicación de Iglesias nuevas y a menudo intolerantes.

El integrismo y el fundamentalismo son sin duda la expresión del desasosiego de muchos de nuestros contemporáneos ante la crítica racional de la religión, la crisis económica y los enigmas e incertidumbres de la vida. Está por ver el valor de las respuestas propuestas. La instrumentalización política de Dios conduce a la violencia y a la injusticia, mientras que el recurso inmediato a las potencias sobrenaturales para encontrar un empleo o recobrar la salud no cambia nada en la situación de los pobres, puesto que no se analizan los mecanismos de pauperización y dominación con vistas a una acción política eficaz. Los pescadores de aguas revueltas, que por lo general son pobres más astutos que los demás, explotan la credulidad popular cubriéndose con el manto de la religión. Eso sin contar ya a los falsos sacerdotes y los falsos sanadores...

¿Dónde está Dios? ¿De qué lado se pone? Según el filósofo y teólogo camerunés Fabien Eboussi Boulaga, en la estrategia de la vida, “‘Dios’ puede ser utilizado como fuerza ofensiva para atacar, sorpren-

der, fingir, engañar, forzar y cansar. Puede servir también como fuerza defensiva para parar, replicar, esquivar, evitar, romper, liberar y amenazar”<sup>5</sup>. En la lucha contra la muerte, todos recurren a Dios, ricos y pobres, justos e injustos. Una de las cuestiones que hoy en día se plantean a propósito de la religión es sin duda saber si se puede recurrir a Dios (y cómo) sin eliminar a los demás y sin perderse a sí mismo...

(Traducido del francés por José Pedro Tosaus Abadía)

---

<sup>5</sup> *À contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Karthala, París 1991, p. 214.

---

3. SOSTENIBILIDAD  
PARA QUE UN MUNDO DIFERENTE  
SEA POSIBLE

EN BUSCA DE LA HONDA DE DAVID  
Golpeando suavemente los recursos locales  
de la esperanza

**E**l imperio, la globalización, la estructura jerárquica y el universalismo hegemónico son algunos de los graves problemas que afectan a los pueblos sometidos en cualquier parte del mundo. No tenemos los instrumentos y mecanismos adecuados para hacernos una idea de estas terribles realidades. Pero siempre hay un David en la historia humana. El futuro de las víctimas y su esperanza de un mundo diferente se encuentra en la búsqueda de la honda en el ámbito de sus recursos y su resistencia en medio de lo que aparece en este momento como una situación desesperada para ellos y para toda la humanidad.

---

\* FELIX WILFRED nació en Tamilnadu, India, el año 1948. Es profesor de la Escuela de Filosofía y Pensamiento Religioso de Madrás, India. También ha ejercido la docencia como profesor invitado en las universidades de Nimega, Münster, Francfort del Meno y en el Ateneo de Manila. Ha sido además miembro de la Comisión Teológica Internacional del Vaticano, presidente de la Asociación Teológica India y secretario de la Comisión Teológica de la FABC. Forma parte del consejo de dirección de *Concilium*. Sus trabajos de campo e investigación abordan diversas áreas de las humanidades y las ciencias sociales.

En el ámbito teológico, sus publicaciones más notables son: *From the Dusty Soil. Reinterpretation of Christianity* (1995); *Beyond Settled Foundations. The Journey of Indian Theology* (1993); *Sunset in the East? Asian Challenges and Christian Involvement* (1991); *Leave the Temple* (1992).

Dirección: University of Madras, Dept. of Christian Studies, Chepauk, Madras (India). Correo electrónico: [fwilfred@satyam.net.in](mailto:fwilfred@satyam.net.in)

## El tipo de desencanto

En una contribución a una conferencia que recientemente se ha celebrado en la Universidad de Sevilla, Fred Dallmayr ha pedido la intervención de una institución judicial internacional por el modo en que se ha exhibido a Saddam Hussein “esposado y desaliñado” en la prensa internacional y las pantallas de televisión<sup>1</sup>. Esto es “mucho más de lo que los emperadores romanos solían hacer con los reyes bárbaros vencidos”. Con un tono melancólico, añadió que las cosas han seguido prácticamente igual desde los tiempos de César a pesar de la “civilización cristiana”.

Yo creo que sería más correcto decir que la humanidad ha hecho esfuerzos por levantarse y caminar hacia la civilización, pero la cuestión es que acontecimientos tales como las guerras de Afganistán e Iraq nos han hecho retroceder al abismo, suscitando cuestiones fundamentales sobre la humanidad, su supervivencia y futuro, especialmente sobre quienes son más débiles. No es difícil indicar la causa: Vivimos un período en el que el imperio y la globalización, la estructura jerárquica y el universalismo justificador están a la orden del día. El resultado final es la creación de un mundo atrapado en la inseguridad y desprovisto de esperanza. Esto es cierto tanto para los países desarrollados como para los que están en vías de desarrollo, aunque tenga su origen en causas diferentes.

Es interesante notar que la inseguridad provocada por la peste en la Europa medieval condujo a la gente, como dice Norman Cantor, a la búsqueda de los placeres precisamente porque todo lo que tenían era el presente y nadie sabía lo que podría ocurrir al día siguiente<sup>2</sup>. La cultura contemporánea del consumismo y la persecución del placer son síntomas de una profunda inseguridad, no de satisfacción y esperanza<sup>3</sup>. Por ejemplo, la frustración que surge de la absoluta falta de trabajo entre los desempleados y el temor de los que tienen trabajo a que se les eche sin ninguna perspectiva de futuro, constituyen una situación hondamente preocupante. En los países en vías de desarrollo, la situación política volátil e injusta y la negación de lo estrictamente indispensable para vivir, llevan a la gente a recurrir al terro-

---

<sup>1</sup> Fred Dallmayr, “Empire or Cosmopolis? Civilization at the Crossroads”, comunicación presentada en la conferencia celebrada en la Universidad de Sevilla (España), sobre el neocolonialismo en las relaciones Norte-Sur.

<sup>2</sup> Cf. Norman F. Cantor, *In the Wake of the Plague. The Black Death and the World It Made*, Perennial, Nueva York 2002.

<sup>3</sup> Cf. Zygmunt Bauman, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Gedisa Editorial, Barcelona 1999.



rismo suicida o al suicidio provocado por el hambre; en ambos casos la causa es simplemente la desesperación.

¿Podrían venir en nuestra ayuda las utopías del pasado? La respuesta, desgraciadamente, es negativa. El desencanto con tantas utopías del pasado se debe al hecho de que, mientras mistificaban la conciencia humana, fueron incapaces de mover a las víctimas hacia objetivos realistas, y, en términos estratégicos, fueron manejadas por las elites que afirmaban representar al pueblo, cuando, de hecho, la mayor parte de ellos no lo hacían, e incluso, más aún, lo explotaban en beneficio de su poder e intereses particulares, tal como han puesto de manifiesto las dinámicas de tantas revoluciones.

### La arremetida de una “revolución” conservadora

Según mi parecer, la globalización actual juega un tipo de papel mítico como lo hizo la revolución en el pasado, de tal modo que podríamos considerarla como su equivalente funcional. En su historia de la revolución rusa, Leon Trotsky observaba que “la característica más indudable de una revolución es la interferencia directa de las masas en los acontecimientos históricos... Para nosotros la historia de una revolución es, antes que nada, una historia de la entrada contundente de la masa en el ámbito del gobierno sobre su propio destino”<sup>4</sup>. A pesar del uso cosmético de las terminologías modernas, la globalización, en cuanto proyecto, es una revolución conservadora que conduce al mundo a la restauración del capitalismo sin control<sup>5</sup>. No es una revolución del pueblo, sino que es manufacturada para el pueblo por otros que recogen los beneficios como la tiranía y el terror que seguían a muchas revoluciones del pasado, tal como ha quedado ampliamente demostrado.

<sup>4</sup> Leon Trotsky, *The History of the Russian Revolution*, Pluto Press, Londres 1985 (3ª reimpresión) [trad. esp.: *Historia de la revolución rusa*, Grupo Axel Springer, Madrid 1985].

<sup>5</sup> No obstante el respeto que siento ante los agudos comentarios del periodista Thomas Friedman sobre muchos de los asuntos de nuestro tiempo, me siento incapaz de compartir su punto de vista de que el “camino del futuro” es hacer que la globalización sea eficaz para los pobres. Este planteamiento contradice la experiencia real del mundo en vías de desarrollo, donde equivaldría a hacer un gran esfuerzo para meter un cuadrado en un círculo. Cf. Thomas Friedman, *The Lexus and the Olive Tree*, Anchor Books, Nueva York 2000. Para una perspectiva crítica profesional podemos remitirnos a la rigurosa y perspicaz obra del premio Nobel en economía Joseph Stiglitz, *Globalizations and Its Discontents*, Penguin Books, Londres 2002 [trad. esp.: *El malestar de la globalización*, Taurus, Madrid 2003].

La globalización es una mistificación que es pura violencia disfrazada con un atuendo respetable para ser públicamente atractiva. Difícilmente podrá constituir una esperanza tan intensa para la gente común como lo fueron las revoluciones del pasado. En estas circunstancias, defender la globalización como una nueva esperanza para los países en vías de desarrollo sería como si España aconsejara a Suiza que invirtiera todos sus recursos en la construcción de una fuerte armada para defenderse a ella misma.

### **La pérdida de los legados y los pobres como defensores de la razón y la humanidad**

Un paño de penumbra envuelve a la humanidad, pues algunos de los logros más importantes de sus largos siglos de lucha se han visto arrojados al viento de la noche a la mañana. La Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), que Naciones Unidas consideraba “el modelo común de consecuciones para todos los pueblos y todas las naciones”, está atravesando actualmente una difícil situación. Las leyes y convenciones internacionales sobre el tratamiento debido a los prisioneros y los procesados se han visto erosionadas por la afirmación de excepcionalidad impuesta por el Imperio. En el ámbito del trabajo, las luchas llevadas a cabo por la clase obrera por sus legítimos derechos y la seguridad en el empleo durante los pasados ciento cincuenta años se han visto frustradas por la eventualidad del trabajo, de que es una forma flexible de dominación<sup>6</sup>. Los derechos sociales se han quedado sin lugar. Parece que todo tiene que claudicar ante el altar del imperio y el mercado.

Estos legados son sustituidos con una extraña lógica y las oportunas ideologías. Al igual que en el pasado, el imperio actual también se fundamenta en la justificación ideológica para ejercer su dominación. Todos somos testigos de las descaradas y permanentes explicaciones sobre los “daños colaterales” que se dan tras la muerte de personas inocentes, así como del dogma de la “lucha preventiva” como *causa belli*. Estos dogmas ideológicos del imperio han perdido su credibilidad. Las víctimas han comenzado a darse cuenta, con su propia sabiduría, de que la preocupación del imperio y del capitalismo liberal por los pobres es tan sincera como las lágrimas del lobo cuando ve al cordero mojarse bajo la lluvia.

---

<sup>6</sup> Cf. Pierre Bourdieu, *Acts of Resistance. Against the Tyranny of the Market*, The New Press, Nueva York 1996.

Ante tal estado de cosas, cuando incluso las instituciones internacionales son incapaces de controlar el curso de los acontecimientos y, mucho menos, de hacerles frente, a las víctimas no les queda otro remedio que volverse hacia sus ricos recursos locales para mantener encendida la llama de la esperanza y el sueño de otro mundo mejor. En un mundo en el que dominan el imperio, la globalización, la jerarquía y el universalismo hegemónico, los pobres, irónicamente, se han convertido con su resistencia en los defensores de la razón desenmascarando el abuso de poder y su arbitrariedad mientras que el imperio trata desesperadamente de cubrir su desnudez moral con una apariencia de racionalidad. Siguiendo su propio estilo de vida, con sus recursos intelectuales y culturales locales, las víctimas ponen en cuestión lo que parece imponerse con total evidencia, a saber, que no existe una alternativa al modelo económico actual y que la maximización del beneficio es la felicidad humana definitiva. También desafían el divorcio entre el ámbito económico y el social que sirve para enterrar la idea del Estado de bienestar.

### **Las fuentes de la humanidad**

Volviéndose a sus propios recursos locales, la gente responde a la crisis que envuelve su vida cotidiana y el destino de la humanidad en general. No creo que acontecimientos como el Foro Social Mundial o la dramática protesta realizada en Seattle contra la OMC tengan capacidad para derribar el imperio o detener la globalización. Sin embargo, tiene un alto valor simbólico, y actualmente necesitamos, ciertamente, nuevos símbolos. Estos acontecimientos representan la confluencia de muchas corrientes de disenso y protesta que surgen de las fuentes locales para formar un gran río caudaloso.

Los recursos locales nos invitan a dirigir nuestra atención a la profunda humanidad inherente en los seres humanos que va más allá de las consideraciones de los propios beneficios y ventajas como también de la ideología de la competencia. Me viene a la mente una parábola de Mencio, el discípulo de Confucio. Si un niño estuviera a punto de caer en un pozo, acudiríamos espontáneamente a salvarlo. Y hacemos esto no para conseguir el reconocimiento público o merecer la gratitud de los padres del niño<sup>7</sup>. Implica algo que la profunda humanidad

---

<sup>7</sup> Cf. Judith A. Berling, "Threads of 'Hope' in Traditional Chinese Religions", en Daniel L. Overmyer y Chi-Tim Lai (eds.), *Interpretations of Hope in Chinese Religions and Christianity*, Christian Study Centre for Chinese Religion and Culture, Hong Kong 2002, p. 8.

inserta en nosotros nos impele a hacer. Los recursos locales de la gente común están llenos de humanidad profunda, que ha encontrado expresión en su vida cotidiana, sus historias, canciones, proverbios, etc.

La riqueza crea una persona débil y una cultura frágil. Por otra parte, el afrontamiento del sufrimiento humano y la respuesta en términos de compasión ha desarrollado en las víctimas algunos de los valores que necesitamos para apoyar un mundo diferente: la solidaridad, la humanidad, el espíritu de compartir, la técnica de la supervivencia, la preparación para asumir riesgos, la resistencia y la férrea determinación en medio de las adversidades. En el mundo de las víctimas, a diferencia del mundo del imperio y la globalización, el bien no se identifica con el "éxito". Lo bueno y lo justo son ideales que el mundo necesita para esforzarse por conseguir algo de forma implacable. Sus recursos culturales, que reflejan los valores e ideales de un mundo futuro, les ayudan a afrontar su vida con coraje, tanto individual como colectivamente.

### Generando esperanza: Las dinámicas de la resistencia

La esperanza del mañana se encuentra en la resistencia de hoy. Pero la resistencia contra el imperio y la globalización asume, frecuentemente, un carácter ambivalente. Por una parte, nos encontramos con la necesidad práctica de acatar el orden de cosas existente; por otra, hallamos el rechazo a rendirnos y conformarnos con lo inevitable. Lo que aparece como conformidad, por la necesidad de la supervivencia, coexiste con la práctica de la resistencia. En el orden individual, Galileo ejemplifica esta situación; es una metáfora de la condición en que se encuentran los pueblos sometidos. Mientras que tuvo que admitir públicamente que la tierra no se movía, que es lo que la infame Inquisición Romana le exigía, su espíritu, sin embargo, triunfó cuando al terminar el proceso susurró *sotto voce* "e pur si muove" (...y, sin embargo, se mueve). En la mayoría de las tradiciones locales nos encontramos con el ejemplo de una *interacción de conformidad y resistencia*.

Puede que la resistencia no sea siempre explícita, pero está ahí y se manifiesta de modos y formas innumerables en la vida diaria. Esto es cierto con relación al modo en que los *dalits* (los intocables) del sur de Asia abordan el sistema de la jerarquía de castas y su opresión<sup>8</sup>, y

<sup>8</sup> Cf. S. C. Malik (ed.), *Dissent, Protest and Reform in Indian Civilization*, Indian Institute of Advanced Study, Shimla 1997; Steven Parish, *Hierarchy and Its Discontents*, Oxford University Press, Delhi 1997.

los campesinos de Malasia resisten a los severos terratenientes. Tras un extenso estudio de campo sobre los modos de resistencia de los campesinos malayos, James Scott comenta:

“Ellos [los campesinos malayos] apenas necesitan coordinación o planificación; utilizan medios de comprensión implícitos y redes de información no formales; a menudo se presentan como una forma de autoayuda individual; normalmente, evitan toda confrontación directa o simbólica con la autoridad... Creo que, a la larga, este tipo de resistencia es, con frecuencia, el más significativo y efectivo... Las formas cotidianas de resistencia no ocupan los titulares de los periódicos, pero así como millones de pólipos de antozoos crean, quiérase o no, un arrecife de coral, de igual modo los múltiples actos de insubordinación y evasivas de los campesinos crean sus propios arrecifes de barreras políticas y económicas”<sup>9</sup>.

Estas dinámicas de resistencia, que han estado presentes desde milenios a nivel local en las diferentes civilizaciones, se presentan ahora a un nivel global más amplio. El hecho de que la gente se acomode a la globalización no significa que, sobre esta base, tengamos que proyectarla como el futuro del mundo, pues, en lo más profundo, hay otra dinámica en acción, a saber, la dinámica de la resistencia. Ésta deriva de la experiencia de los efectos lamentables de la globalización y el imperio sobre su vida cotidiana; también procede de la toma de conciencia de la ausencia de ideales humanos y valores nobles en el orden opresivo existente. Las formas que adquiere a nivel macroscópico reflejan los recursos y las experiencias locales tal como podrían atestiguar en la protesta contra la OMC o en los acontecimientos del Foro Social Mundial, a los que me he referido anteriormente.

<sup>9</sup> James Scott, *Weapons of the Weak*, pp. xvi-xvii. El autor comenta el hábito del Sudeste asiático de aceptar el reino simbólicamente al tiempo que oponen resistencia al rey y al orden social que éste representa, y añade: “Ni que decir tiene que estas tradiciones religiosas del Sudeste asiático han formado también la base ideológica de innumerables rebeliones”, p. 333. Si analizamos la historia de las guerras de independencia en muchos países en vías de desarrollo, notaremos cómo, mediante el uso constante de las “armas débiles”, los colonizadores llegaron a darse cuenta de que no podían gobernar el país. A menudo, los héroes de la independencia como Mahatma Gandhi, Sukarno o Kenyata, y tantos otros, canalizaron la resistencia de la gente en grandes movimientos. Cf. Hira Singh, *Colonial Hegemony and Popular Resistance. Prince, Peasants and Paramount Power*, Sage Publications, Delhi 1998. Cf. también la importante colección publicada en la India con numerosos estudios de la resistencia llevada a cabo por tribus y otros pueblos sometidos, Ranajit Guha et al. (eds.), *Subaltern Studies*, Oxford University Press, Delhi 1982 en adelante.

Arundhati Roy, que ha sido una valiente voz contemporánea contra el poder del imperio y su belicismo, muestra cómo los pueblos pequeños, con sus recursos, pueden resistir al imperio y avanzar, así, hacia el ámbito de la esperanza. En su discurso en la sesión de clausura del Foro Social Mundial, celebrado en Porto Alegre, dijo que lo que necesitamos hacer es “sitiarlo (al imperio), avergonzarlo, ridiculizarlo: con nuestra arte, nuestra música, nuestra literatura, nuestra contumacia, nuestra alegría, nuestra genialidad, con nuestra absoluta persistencia, y con nuestra capacidad para contar nuestras propias historias”<sup>10</sup>. Es obvio que con estas “débiles armas” no se hará sucumbir al imperio ni se parará la marcha de la globalización, pero tienen un poder que procede de la ingenuidad y el ingenio humanos que ni las armas ni el poder económico pueden resistir por mucho tiempo.

Durante el mes de marzo de este año, mientras visitaba Sudáfrica, donde Gandhi despertó a la terrible realidad de la opresión racial, leí la voluminosa autobiografía de Nelson Mandela titulada *El largo camino hacia la libertad*<sup>11</sup>. El libro me dejó altamente fascinado y me hizo caer en la cuenta de lo que significa golpear suavemente los recursos locales y cómo se forman y se modelan los dirigentes locales con sueños utópicos. El *apartheid* era algo singular y Mandela, el colosal hombre de Estado que procedía del África rural, pudo movilizar los recursos, símbolos y estrategias del país para luchar contra un régimen opresivo. El modo como se aflojó este sistema de puño de hierro y finalmente llegó a desmantelarse nos indica la importancia de mantener el disenso y la protesta para confrontarse con los sistemas de poder y la eficacia de los recursos locales.

## La nariz de Cleopatra y el curso de la historia

Es una ironía que algunas de las ideas y marcos de pensamiento justificativos que se desecharon hace tiempo vuelvan a hacer su aparición en nuevos avatares. Una de ellas es el determinismo histórico, tal como aparece en la obra de Francis Fukuyama. Fukuyama ha llevado a una formulación extrema los sentimientos subyacentes de los partidarios del neoliberalismo. En efecto, la afirmación de que con el triunfo del capitalismo hemos llegado a la fase final de la historia humana es una forma de determinismo que raya en el fatalismo, y no

---

<sup>10</sup> Arundhati Roy, “Confronting Empire”, en *War Talk*, South End Press, Cambridge MA 2003, p. 112.

<sup>11</sup> Nelson Mandela, *El largo camino hacia la libertad*, Suma de Letras, Madrid 2004.

difiere mucho de aquella que invocaba la voluntad de Dios para justificar las injusticias injustificables y legitimar los órdenes institucionales opresivos. Tales afirmaciones no dejan espacio alguno para la intervención de los pueblos sometidos y las víctimas de nuestra historia, para imaginar alternativas y un orden diferente. Las víctimas se ven confrontadas de nuevo con lo que parece ser la miopía recurrente de todos los imperios y sistemas, a saber, creer que con ellos la historia de la humanidad ha llegado a su cumbre.

El gran boceto determinista de la historia universal que Hegel diseñó es lo último en lo que estarían dispuestos a creer los pueblos marginados (no sorprende en absoluto que Isaías Berlin haya colocado a Hegel entre los seis enemigos de la libertad)<sup>12</sup>. La historia es para él la historia de los vencedores y de quienes tienen éxito; los perdedores y las víctimas no tienen ningún lugar en ella. Francis Fukuyama parece sufrir el peso de esta tradición. El nuevo credo histórico no es otra cosa que mercado y liberalismo, y todo lo que los “miserales de la tierra” pueden decir es “amén”. Pero, si nos pasamos por el mar de fondo de la resistencia y las protestas que estallan desde todos los rincones del mundo contra el orden de cosas dominante, no es precisamente esto lo que las víctimas de la historia están haciendo.

La esperanza de los pueblos marginados se apoya en una concepción diferente de la historia y su futuro. Las experiencias y la sabiduría locales cuentan que la historia no puede calcularse y está llena de elementos imponderables. En su visión de las cosas, la historia no es una concatenación de acontecimientos predecibles que siguen el esquema de la causa y su efecto. La ciencia, a partir de los datos disponibles, hace proyecciones para el futuro que es diferente de la esperanza en otro orden diferente. Los pueblos sometidos se apoyan en la esperanza que está vinculada con la razón moral y la emancipación. La esperanza rompe el círculo del pensamiento basado en la relación causa-efecto y crea un espacio para la sorpresa y lo desconocido. Para los pueblos sometidos y las víctimas, la esperanza es suscitada por la experiencia de la indignidad, el sufrimiento, la privación y la injusticia. Nadie cree más en el carácter no predecible de la historia que los marginados de nuestro mundo. Esta fe les lleva a rechazar la identificación de lo inevitable con lo justo.

Un proverbio indio que dice “Hay miles de soles más allá de las nubes” ilustra perfectamente cómo la gente común mantiene viva la esperanza a pesar de todos los pronósticos en contra. Este proverbio

---

<sup>12</sup> Isaiah Berlin, *Freedom and its Betrayal. Six Enemies of Human Liberty*, PIMLICO, Londres 2003.

inspiró el título de un cautivante libro sobre la esperanza escrito por el famoso periodista francés Dominique Lapierre<sup>13</sup>. Las percepciones de antiguos historiadores como Tucídides y de pensadores modernos como Pascal convergen en la misma dirección. Con que solamente la nariz de Cleopatra hubiera sido un poco más corta, la historia del mundo habría tomado un curso diferente, y si Cromwell no hubiera tenido el granito de arena en su espada, el rostro de Europa habría sido completamente diferente<sup>14</sup>. Los pobres de la tierra pueden vivir mucho más confortablemente con la inseguridad de confiar en un curso diferente de la historia que las elites a las que les gustaría que la historia no fuera otra cosa que la réplica del presente por el temor a lo desconocido.

### **Contrarrestando el universal hegemónico**

Como la historia, los pueblos marginados tienen otra concepción de lo universal. De hecho, el futuro de nuestro mundo y su esperanza reside en la resistencia de los pueblos sometidos a la concepción dominante de los universales. El imperio, la globalización y la jerarquía parecen compartir el mismo tipo de comprensión de lo universal. Se trata de una visión expansionista y asimilacionista que niega la subjetividad de los pueblos e ignora la diferencia y el pluralismo. La universalidad, obviamente, no debe confundirse con la omnipresencia. La avaricia y el egoísmo organizados pueden estar presentes en cualquier parte del mundo, tal como ocurre con la expansión del capitalismo y el mercado, pero esto no significa que puedan calificar lo que es universal, que, en el fondo, es una cualidad espiritual trascendente.

La verdadera universalidad solamente es posible donde se da el sacrificio y la renuncia. La capacidad para aceptar al otro y salir del propio capullo cultural, ideológico, nacional o étnico marcará la calidad de la universalidad. Por consiguiente, el universal podría estar altamente presente a nivel local en la experiencia de los pueblos sometidos, los aldeanos analfabetos y las identidades impotentes; y podría estar totalmente ausente entre las clases acomodadas que viven en las metrópolis replegadas sobre sí mismos y con poca atención hacia el otro. Los pobres son sensibles al espíritu de la auténtica

---

<sup>13</sup> Dominique Lapierre, *Mil soles*, Seix Barral, Barcelona 1997.

<sup>14</sup> Cf. J. S. Grewal, "Cleopatra's Nose", en Jayant V. Narlikar et al. (eds.), *Philosophy of Science. Perspectives from Natural and Social Sciences*, Indian Institute of Advanced Study, Shimla 1992, pp. 188-198.



universalidad que promete la esperanza a nuestro mundo, mientras que la expansión mundial del egoísmo no lo es. Este último es el enemigo de la universalidad.

### **El arte de negociar los límites**

Sabemos, desde un punto de vista histórico, que ninguna civilización o cultura se ha desarrollado de forma aislada, sino que siempre han seguido un movimiento de toma y daca<sup>15</sup>. Esto lo vemos perfectamente ejemplificado en la vida de los pobres. Su visión del mundo es básicamente aquella en la que los límites son porosos y siempre negociables, y, tal como indican los microestudios, podría reconstituirse siempre de nuevo. También han desarrollado recursos culturales para comunicarse y comprenderse, entre los cuales destaca lo que yo llamaría *el arte de negociar a través de los diferentes límites*. Este arte está entretelado en la cultura y sus varias expresiones en la vida diaria.

Hoy día necesitamos afirmar estos recursos y este arte como esperanza para un mundo diferente que vaya en contra de la peligrosa visión de “El choque de civilizaciones”, que tiene como fundamento el temor y la inseguridad, y como objetivo la afirmación del poder. El libro de gran difusión de Samuel Huntington, a pesar de que contiene algunas gotitas de universalismo, es, básicamente, una llamada fundamentalista a Occidente para que se arme contra el ataque de otras civilizaciones, en particular, la islámica y la asiática<sup>16</sup>. En su desarrollo, el autor expone la idea de que los Estados Unidos deberían defender sus raíces culturales europeas para no caer en los peligros de la multiculturalidad. Es este conjunto de ideas el que, desgraciadamente, se está traduciendo en las políticas internacionales y nacionales del imperio. Todo esto nos fuerza, de nuevo, a mirar profundamente en la cultura y modos de vida de los pueblos sometidos como guardianes de la paz en cuanto que también son los defensores del auténtico universalismo. A nivel de las bases, la lucha común por la supervivencia une a la gente. Los discursos y molestias xenofóbicas de occidente con respecto al status legal de los extranjeros, inmigran-

---

<sup>15</sup> Cf. Martin Bernal, *Atenea negra: Las raíces afoasiáticas de la civilización clásica*, Crítica, Barcelona 1993; cf. también Anthony Disney-Emily Booth (eds.), *Vasco da Gama and the Linking of Europe and Asia*, Oxford University Press, Delhi 2000.

<sup>16</sup> Samuel Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós Ibérica, Barcelona 1997.

tes y refugiados, están en fuerte contraste con la compasión y la profunda humanidad con que la gente sencilla se acepta entre sí y se ayuda en la vida cotidiana sin prestar atención a sus trasfondos étnicos, religiosos o lingüísticos.

## Conclusión

¿Hasta qué punto el cristianismo primitivo como movimiento de marginados fue responsable de la caída del Imperio romano? Se trata de una cuestión a la que, probablemente, nunca se le podrá dar una respuesta definitiva. Pero una cosa está clara. El cristianismo proyectó otro conjunto de valores e ideales diferentes de aquellos en los que se apoyaba el Imperio: el poder, el ejército, el sometimiento y la dominación. El movimiento cristiano de los marginados de entonces fue también una poderosa crítica contra el Imperio romano, al que el libro del Apocalipsis le aplicó imágenes bestiales y caóticas. Los monasterios, con su “bendita simplicidad” y espíritu de comunidad, encarnaron una visión utópica del futuro y un estilo de vida diferente.

Los más débiles de la historia actual no tienen el tipo de armas que se necesitan para desafiar el poder del Imperio contemporáneo y su presencia militar que controla todos los continentes y océanos; tampoco tienen el poder de parar la globalización y los poderes de las corporaciones transnacionales y las organizaciones monetarias internacionales. En su lugar, buscan la honda de David. Lo que tienen es su ingenuidad humana, su resistencia y sus armas culturales. Para darnos cuenta de lo mucho que los recursos locales son capaces de proyectar una imagen diferente de nuestro mundo solamente tenemos que prestar atención al movimiento medioambiental mundial, que extrae su inspiración y estrategias de la sabiduría y los recursos locales y los convierte en una extraordinaria fuerza en nuestro mundo contemporáneo<sup>17</sup>. Sólo esta toma de conciencia puede acrecentar nuestra esperanza.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

---

<sup>17</sup> Podría citar los movimientos medioambientales como el “Chipko movement” encabezado por campesinas de la India o la vigilancia de los bosques en la India oriental por no menos de 10.000 comunidades. Defienden los bosques contra los intereses económicos depredadores que quieren cortar los árboles. Cf. Mark Poffenberger-Besty McGean (eds.), *Village Voices. Forest Choices. Joint Forest Management in India*, Oxford University Press, Delhi 1996.

RELIGIÓN Y PODER:  
POR LA SOSTENIBILIDAD POLÍTICA  
DEL MUNDO

**Introducción**

**L**a combinación de religión y poder produce una mezcla que como mínimo es sumamente ambigua y como máximo sumamente explosiva. La historia está llena de ejemplos en los que las religiones utilizaron el poder para dominar y no se abstuvieron de destruir a quienes ellas catalogaban como enemigos. El fanatismo religioso probablemente se pueda encontrar en todas las religiones, pero resulta muy visible en las grandes religiones mundiales que a veces asumen el poder junto con un gobernante o una clase dirigente que pertenece a ellas. En cambio, como ha seña-

---

\* RUDOLF VON SINNER, nacido en 1967 en Basilea (Suiza), doctor en Teología, es catedrático de Teología sistemática, Ecumenismo y Diálogo interreligioso en la Escuela Superior de Teología de São Leopoldo (Brasil) y ministro de la Iglesia evangélica de la confesión luterana de Brasil. En la actualidad trabaja en un gran proyecto de investigación sobre la aportación de las Iglesias brasileñas a la *ciudadanía* (ciudadanía), patrocinado por la Swiss National Science Foundation.

Ha publicado diversos artículos y capítulos sobre hermenéutica ecuménica, teología contextual y ética política ecuménica, así como el libro *Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien. Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003.

Dirección: Teología Sistemática – Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso, Escola Superior de Teologia, Cx. Postal 14, 93001-970 São Leopoldo/RS (Brasil). Correo electrónico: r.vonsinner@est.com.br; página web: www.est.com.br

lado claramente Hannah Arendt<sup>1</sup>, una noción positiva de poder se tiene que distinguir claramente de la violencia.

Una definición relativamente neutra de poder es la de Platón, para quien *dynamis* es la fuerza efectiva de todo ser humano y, además, la capacidad de todo ser para llevar a cabo algo. La famosa definición de Max Weber dice que “poder es toda posibilidad de realizar la propia voluntad dentro de una relación social incluso venciendo resistencias”<sup>2</sup>. Paul Tillich insistía en la relación intrínseca entre el poder –en cuanto poder de un ser que se afana por llegar más allá de sí mismo– y el amor y la justicia<sup>3</sup>. En círculos feministas y ecuménicos, *potenciación* (o capacitación) se ha convertido en un término clave precisamente para quienes históricamente han estado desprovistos de todo poder<sup>4</sup>. El poder es una “cosa” muy complicada de definir... y al mismo tiempo indispensable, pues los seres humanos conviven en unas relaciones que nunca son totalmente simétricas. El poder es siempre poder sobre alguien. Su legitimidad depende de si se utiliza al servicio de una finalidad establecida de mutuo acuerdo.

En este modesto artículo voy a hablar del poder como poder *político*, admitiendo su necesidad y reconociendo su ambigüedad, y de la potenciación de mujeres y hombres como ciudadanos en cuanto importante aportación de las Iglesias, especialmente en sociedades que últimamente han pasado por una transición de un régimen autoritario a otro democrático. Voy a concentrarme en las Iglesias cristianas, ya que ésta es la forma de religión que conozco mejor y que constituye el objeto principal de mi investigación. Sin embargo, me parece que en otras religiones se podrían poner de relieve los mismos aspectos y se podrían encontrar resultados comparables. El uso del poder en cuanto inspirado por el Dios Trino –y siempre ligado al yo divino– proporciona, como voy a sostener, una referencia importante para la acción potenciadora en las circunstancias actuales. Dado que es el lugar donde vivo, trabajo e investigo, Brasil será el contexto

<sup>1</sup> Hannah Arendt, *On violence*, Harvest Books, 1970.

<sup>2</sup> Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* [1922], Tubinga 51972, p. 28 [trad. esp.: *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid 2002]; cf. Volker Gerhardt, “Macht I. Philosophisch”, *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 21, de Gruyter, Berlín et al. 2000, pp. 648-652.

<sup>3</sup> Paul Tillich, *Love, Power and Justice. Ontological analysis and ethical application*, Oxford University Press, Nueva York 1954 [trad. esp.; *Amor, poder y justicia*, Ariel, Barcelona 1970].

<sup>4</sup> Cf. Charles C. West, “Power”, en Nicholas Lossky et al. (eds.), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, WCC, Ginebra 2002, pp. 919-923.

principal de las reflexiones que siguen, pero no faltarán del todo ojeadas a otros países.

## I. Teología política

Bajo las crecientes restricciones del imperio nazi en ascenso, Erik Peterson, teólogo luterano que hacía poco se había convertido al catolicismo, declaraba el final de cualquier “teología política” que abuse de la proclamación cristiana para legitimar una situación política<sup>5</sup>. Veía él que la evolución de la teología trinitaria en los cuatro primeros siglos del cristianismo hacía ilegítimo el uso de imágenes monárquicas aplicadas a Dios que encontraban su reflejo sobre la tierra en el monarca humana, estableciendo así una línea continua entre “un Dios, un Imperio, un Emperador”. Era ésta una tesis sobre la interpretación teológica del reinado de Augusto bajo el signo del nacimiento de Cristo, que Orígenes, y especialmente Eusebio de Cesarea, habían utilizado para exaltar al Emperador y el Imperio romanos. Sin embargo, a lo que Peterson se refería era a la legitimación religiosa del Reich alemán bajo la ideología nazi, legitimación gustosamente proporcionada por los teólogos católicos y protestantes de la época. Quería rebatir especialmente la “teología política” de su amigo Carl Schmitt, catedrático de derecho, según el cual “todos los conceptos importantes de la doctrina del Estado moderno son conceptos teológicos secularizados”<sup>6</sup>: lo mismo que Dios es omnipotente, el soberano político posee todos los poderes, incluido el de declarar el estado de emergencia. Para Peterson, un Dios trinitario no se podía reflejar en la vida humana, de manera que ningún Estado podía atribuirse el ser imagen de Dios.

Unos cincuenta años más tarde surgió la “Nueva teología política”, encabezada por Johann Baptist Metz y Jürgen Moltmann. Este último

---

<sup>5</sup> Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum* [1935], en *Theologische Traktate. Ausgewählte Schriften*, vol. 1, Echter, Würzburg 1994, pp. 23-81, cita en p. 59 [trad. esp.: *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid 1999]. Para una visión más amplia del tema en cuestión, véase la instructiva obra de David Nicholls, *Deity and Domination. Images of God and the State in the Nineteenth and Twentieth Centuries* [1989], Routledge, Londres-Nueva York 1994.

<sup>6</sup> Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel von der Souveränität* [1922], Duncker & Humblot, Berlín 1993, p. 43 (versión ing.: *Political Theology*, Cambridge [Mass.] 1985).

adoptó explícitamente la tesis defendida por Peterson, pero sólo en su postura crítica contra una teología política monárquica. Según Moltmann, la doctrina de la Trinidad no puso fin a ninguna teología política, sino que proporcionó precisamente el fundamento para una noción democrática de la política, haciendo ilegítima cualquier monopolización del poder<sup>7</sup>. Leonardo Boff siguió una línea parecida algunos años después: en primer lugar, veía él la Trinidad como una crítica contra la acumulación de poder en la política y en la Iglesia tal como se experimentaba en el contexto brasileño y “como un modelo para cualquier organización social justa e igualitaria (aunque respetuosa de las diferencias)”<sup>8</sup>; y en segundo lugar, admitía “una sociedad que pudiera ser a imagen y semejanza de la Trinidad”<sup>8</sup>.

Tanto este nuevo tipo de teología política como la teología latinoamericana de la liberación han dejado claro que la neutralidad política de la Iglesia no existe. La Iglesia, o está del lado de quienes están en el poder, o del lado de quienes no tienen poder, o en una posición dialéctica entre los unos y los otros. La base de esta postura es tanto una fe concreta en Dios, como una lectura concreta del contexto. Conviene guardarse de las analogías fáciles, como si la imagen de Dios fuera inmediatamente deducible de la realidad humana –como pensaba Feuerbach– o como si de nuestra imagen de Dios pudiéramos deducir fácilmente una forma concreta de sociedad. Más bien, nuestra imagen de Dios deriva de una compleja interacción entre texto y contexto, Evangelio y cultura. Sin embargo, Moltmann y Boff, entre otros, tienen razón al insistir en que un Dios que es tres personas-en-relación, que manifiesta un yo divino en formas diversas pero mantiene la misma identidad, que es un gobernante amoroso y dinámico y no distante, tiene mucho que decir a personas humanas que están privadas de sus derechos y carecen hasta de lo más básico para su supervivencia, y anhelan respeto y una vida decente. Con esto no se quiere decir que una imagen estrictamente monoteísta de Dios no pueda resistir al abuso de poder y no incite a su uso correcto: al con-

<sup>7</sup> Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom of God* [1980], Londres 1981 [trad. esp.: *Trinidad y reino de Dios*, Sígueme, Salamanca 1986].

<sup>8</sup> Leonardo Boff, *Trinity and Society* [1986], Burns & Oates, Londres 1988, p. 11 [trad. esp.: *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, San Pablo, Madrid 1987]; cf. Rudolf von Sinner, *Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien. Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar*, Mohr Siebeck, Tubinga 2003, pp. 59-195. Cf. también el famoso libro de Boff, *Church, Charism and Power. Liberation Theology and the Institutional Church* [1981], Crossroad, Nueva York 1986 [trad. esp.: *Iglesia, carisma y poder: ensayos de eclesiología militante*, Sal Terrae, Santander 2002].

trario, fue precisamente Israel quien disoció gobierno y salvación, a diferencia de Egipto, y así desmitificó al rey privándole de cualquier carácter divino<sup>9</sup>. Pero en un contexto cristiano resulta de mucha utilidad analizar la imagen trinitaria para pensar sobre la vida en la casa de Dios<sup>10</sup>.

## II. Una tarea nueva en un contexto modificado

La teología política, tal como la entiendo aquí, es una reflexión teológica explícita sobre el posicionamiento político de la Iglesia dentro de un contexto dado. La teología de la liberación es una teología política así, en la medida en que forjó una resistencia contra la dominación política y económica<sup>11</sup>. Bajo los regímenes militares de Latinoamérica, las comunidades cristianas de base, inspiradas por la teología liberadora, proporcionaron una base tanto a la resistencia contra la represión del Estado como a la lucha por mejorar la vida cotidiana: la conquista del poder y el suministro de agua, alcantarillado adecuado, escuelas e instalaciones recreativas, y cosas por el estilo. Especialmente en Brasil recibieron el respaldo de la jerarquía católica. En Sudáfrica, la resistencia iba contra el sistema racista del *apartheid*, y contaba con el respaldo tanto de las Iglesias locales como de organismos eclesiales internacionales como el Consejo

---

<sup>9</sup> Cf. Jan Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*, Hanser, Múnich-Viena 2000.

<sup>10</sup> Cf. Konrad Raiser, *Ecumenism in Transition. A Paradigm Shift in the Ecumenical Movement?*, WCC, Ginebra 1991, donde describe un cambio evidente en el movimiento ecuménico, de una teología cristocéntrica a otra trinitaria. Para reflexiones más recientes, entre otras sobre el uso legítimo del poder en un mundo globalizado, véase su *For a Culture of Life. Transforming Globalization and Violence*, WCC, Ginebra 2002, y *Rationale for a New Ecumenical Discourse on Power. Outline of a paper presented to the Consultation on 'Interrogating and Redefining Power'*, Crè-Bérard (Suiza), 10 de diciembre de 2003, que el autor me envió amablemente a petición mía. Raiser termina con esta frase: "No hay modo mejor de liberarnos de los modelos capitalista o militarista de poder que regresar al modelo trinitario".

<sup>11</sup> Para una reflexión teórica ya "clásica" sobre la teología de la liberación como teología de lo político, véase Clodovis Boff, *Theology and praxis: epistemological foundations*, Orbis Books, Maryknoll 1987. Lo que aquí se denomina "teología política", en otros contextos y autores ha recibido el nombre de "teología pública"; cf. Peter Scott y William T. Cavanaugh (eds.), *The Blackwell Companion to Political Theology*, Blackwell Publishing, Malden-Oxford-Victoria 2004.

Mundial de las Iglesias. Aquellas Iglesias que continuaban defendiendo el *apartheid* como sistema de separación racial querido por Dios quedaron desacreditadas por la Alianza Mundial Reformada, y su condición de miembros quedó en suspenso. En Corea del Sur, durante la dictadura, la teología *minjung* congregó “al pueblo” para la resistencia. En estos y otros casos, las Iglesias fueron, en grados diferentes, parte del problema –en la medida en que apoyaban al régimen– y a la vez proporcionaron espacios de oposición importantes, a veces únicos.

Afortunadamente, en todos los países citados –y desde luego en muchos otros– la situación política ha cambiado radicalmente. Ha tenido lugar una transición de un régimen autoritario a una democracia, las organizaciones de la sociedad civil han sido (re)admitidas. Esto ha significado, por un lado, una pérdida de influencia por parte de las Iglesias. Ya no son el espacio más destacado, y menos aún el único, para una actividad política crítica. En el mejor de los casos son un agente entre muchos de la sociedad civil. Por otro lado, dentro de una teología política para esta situación nueva se necesita una postura nueva. Lo que Walter Altmann, recogiendo un concepto elaborado por Ulrich Duchrow, denominó “participación crítico-constructiva” de las Iglesias en política no es en la actualidad ya sólo posible en las “viejas” democracias occidentales, sino que se ha convertido en una opción real en países que han pasado ya por la transición<sup>12</sup>. La teología de la liberación, en cuanto hace su “opción por los pobres” y se esfuerza por liberar de toda opresión basada en jerarquías sociales, económicas, de género, etnia u otro tipo, tiene que dejar la mera oposición y contribuir activamente al bienestar de la sociedad –no rara vez estando en una posición de considerable poder político, como miembro del gobierno o de organismos relacionados con el gobierno, como dirigente de una ONG poderosa o incluso como dirigente eclesial–. En un artículo que tuvo mucha repercusión, el brasileño Hugo Assmann llamaba a una “teología de la solidaridad y la ciudadanía” como continuación de la teología de la liberación<sup>13</sup>. En los albores de una sociedad posterior al *apartheid* en Sudáfrica, Charles Villa-Vicencio reclamaba una “teología posexílica como teología de reconstrucción y de edificación de la nación”. Afirmaba él que

<sup>12</sup> Walter Altman, *Luther and Liberation. A Latin American Perspective* [1992], Wipf and Stock, Eugene 2000, pp. 69-83, esp. 80ss; Ulrich Duchrow (ed.), *Lutheran Churches – Salt or Mirror of Society*, Lutheran World Federation, Ginebra 1977, pp. 300-307.

<sup>13</sup> Hugo Assmann, *Crítica à Lógica da Exclusão. Ensaio sobre economia e teologia*, Paulus, São Paulo 1994, pp. 13-36.



“los sueños utópicos son importantes, pero no bastan para crear algo cualitativamente diferente de las estructuras de opresión. (...) Para que los sueños de los oprimidos lleguen a ser realidad tienen que ser traducidos en programas políticos y legislación que beneficien a quienes han anhelado la nueva era y han luchado por ella, al tiempo que se protege a la nueva sociedad contra los abusos que marcaron la opresión pasada. En esto es en lo que en última instancia consiste una teología liberadora de reconstrucción”<sup>14</sup>.

No se trata de una postura del todo nueva. Teologías de construcción nacional se elaboraron en Europa, en la India y en el amplio debate ecuménico desde antes de la segunda guerra mundial, dando origen al movimiento *Vida y Trabajo*<sup>15</sup>. Sin embargo, han asumido diversa importancia en diferentes tiempos y lugares en los que se daba un momento de “despertar” tras una crisis profunda o un desastre devastador que había que superar mediante un proceso democrático al que estaban invitados a contribuir diversos agentes.

Según mi interpretación, ha pasado el tiempo de las “grandes frases”, sea a favor de una utopía espléndida o simplemente en contra del poder reinante, calificado de malo. Ciertamente, la necesidad de esperanza, alentada por una visión de lo venidero, continúa presente, y una determinación crítica de los poderes opresores sigue siendo importante. Sin embargo, es urgente contribuir a la realización de cambios que tengan importancia concreta para la vida de las personas, potenciando a éstas para que sean ciudadanos audaces, conscientes de su lugar dentro de la sociedad, con derecho a participar plenamente y con la posibilidad de ejercer dicho derecho de manera efectiva. Una manera de entender este proceso es la construcción de *ciudadanía* (ciudadanía), en la que voy a centrarme a continuación<sup>16</sup>. En otros países encontramos luchas parecidas.

---

<sup>14</sup> Charles Villa-Vicencio, *A Theology of Reconstruction. Nation-building and human rights*, Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York-Oakleigh, p. 29.

<sup>15</sup> Paul Abrecht, “Society”, en Nicholas Lossky et al. (eds.), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, WCC, Ginebra 2002, pp. 1049-1053; véase también Lewis S. Mudge y Thomas Wieser (eds.), *Democratic Contracts for Sustainable and Caring Societies. What Can Churches and Christian Communities Do?*, WCC, Ginebra 2000.

<sup>16</sup> Cf. Rudolf von Sinner, “Healing Relationships in Society. The Struggle for Citizenship in Brazil”, *The International Review of Mission* vol. 93/nº 369 (2004) 238-254. En lo que sigue hago un uso libre de los elementos de este artículo.

### III. Las Iglesias como escuelas de ciudadanía

La ciudadanía significa la pertenencia de una persona a un Estado concreto, pertenencia que entraña ciertos derechos y deberes. Más allá de esta definición técnica, se ha vuelto habitual utilizar este término para denotar el acceso efectivo a dichos derechos y deberes por parte de los ciudadanos y su ejercicio real por parte de éstos. En un sentido más amplio, como ha llegado a ser habitual en el Brasil actual, se puede ver también como el lado subjetivo de la democracia: si éste es un sistema de gobierno formalmente garantizado por una serie de instituciones representativas sometidas a una votación realizada de forma regular y en competencia, y a través de textos legales que describen sus finalidades básicas y las normas de su funcionamiento, *ciudadanía* significa la participación real de los ciudadanos en la democracia siendo conscientes de su ciudadanía y luchando por ejercer sus derechos y deberes.

Por supuesto, esto presupone que los ciudadanos conocen sus derechos y deberes. Además, es necesario que la gente crea que atenerse a tales derechos y deberes tal como está previsto por la ley les hace realmente algún bien. Este aspecto precisamente es el que no se puede dar simplemente por supuesto. En Brasil, por ejemplo, la democracia trajo consigo excelentes textos legales, pero las viejas estructuras de poder han permanecido, al igual que una desconfianza generalizada en el funcionamiento del aparato público. Existen buenas razones históricas para tal falta de confianza. La ley estuvo corrompida durante el régimen militar, aunque en muchos aspectos la legalidad formal continuó a lo largo de la fase autoritaria. Incluso tras el regreso a la democracia, muchos ciudadanos experimentan la dificultad de ejercer sus derechos a menos que tengan un “padrino” en el lugar oportuno en el momento oportuno. Según el antropólogo brasileño Roberto DaMatta, hay dos sistemas culturales que funcionan a la vez<sup>17</sup>. El tradicional interpreta a los seres humanos como “personas” relacionadas con una “familia” concreta encabezada por el padre, un empresario, un político u otro patrón poderoso. Es a través de su relación con tal patrón como las personas reciben lo que necesitan, a diferencia de otros que no cuentan con tal protección. Por otro lado, la ley se basa en “individuos” con igualdad. Éstos, sin embargo, son

---

<sup>17</sup> Roberto DaMatta, *Carnivals, Rogues, and Heroes: an Interpretation of the Brazilian Dilemma*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1991; David J. Hess y Roberto A. DaMatta (eds.), *The Brazilian Puzzle. Culture on the Borderlands of the Western World*, Columbia University Press, Nueva York 1995.

considerados inferiores, como dice el refrán: “para los amigos, todo, para los enemigos, la ley”. Es decir: los “individuos” que dependen de la ley no tienen amigos y son, efectivamente, excluidos de la sociedad “real” porque no pertenecen a una “familia”. Debido a la forma de integración y a las ventajas que proporcionan, las relaciones de tipo familiar son un obstáculo para el reconocimiento de la igualdad y diferencia del individuo, así como para una confianza más general y universal en normas establecidas de común acuerdo que son cruciales para una democracia digna de ese nombre.

Las Iglesias desempeñan un papel importante en la formación de ciudadanos, tanto debido a su influencia sobre la conducta moral, como debido a que llegan a una parte considerable de la población, incluso en zonas muy pobres. Parece que las más eficaces son las que menos hablan de *ciudadanía* y de la conquista de derechos: los llamados *crentes* (creyentes), en su mayoría pentecostales. Por citar un ámbito concreto donde su actualidad resulta más patente, permítame citar la omnipresente delincuencia, especialmente la relacionada con el tráfico de drogas. El autor del libro en el que se basó la elogiada película *Cidade de Deus* (Ciudad de Dios), Paulo Lins, escribió durante sus estudios de antropología un artículo junto con una compañera sobre *bandidos y evangélicos*. Allí sostenía que “el mito de que quienes toman el camino que lleva al bandidaje no tienen ya posibilidad de dejarlo se encuentra con una excepción segura en la conversión de esas personas al Evangelio”<sup>18</sup>. Así mismo, Drauzio Varella, que trabajó durante algún tiempo como médico en *Carandiru*, la enorme prisión de São Paulo, decía que las *asambleas de Dios* representaban, muy probablemente, el único proyecto auténtico de re-socialización existente en la prisión<sup>19</sup>. Esto se debe a que quienes se convierten en la prisión quedan eximidos de la rígida ley impuesta por los presos y se ganan respeto y protección. Además, pueden encontrar una red estable de relaciones cuando dejan la penitenciaría, lo cual puede ayudarles a llevar una vida no delictiva. Esto es precisamente lo que esta Iglesia misma afirma: restaura vidas transformando a mujeres y hombres procedentes de los márgenes de la sociedad, que pasan a convertirse claramente en personas “decenas y honorables”<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Paulo Lins y Maria de Lourdes da Silva, “Bandidos e Evangélicos: Extremos que se Tocam”, *Religião e Sociedade* 15/nº 1 (1990), p. 172.

<sup>19</sup> Drauzio Varella, *Estação Carandiru*, Companhia das Letras, São Paulo 1999.

<sup>20</sup> Cf. Cecília Mariz, *Coping with Poverty. Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*, Temple University Press, Filadelfia 1994.

Esto podría sonar totalmente moralizador y distante de la *ciudadanía* real. De hecho, la base del posicionamiento de la Iglesia frente al Estado se basa claramente en Rom 13: “Todos deben someterse a las autoridades constituidas...”, aunque con Hch 5,29 se abre una pequeña ventana para la crítica: “Hay que obedecer a Dios antes que a ninguna autoridad humana”. Las Asambleas de Dios insisten mucho más en los deberes que en los derechos. Sin embargo, esta Iglesia restaura en mujeres y hombre un sentimiento de dignidad para que puedan percibirse como verdaderos ciudadanos. Quedan potenciados para vivir sus vidas como sujetos respetables.

El rápido crecimiento de las Iglesias pentecostales en Brasil, lo mismo que en otros países de América Latina, África y Asia, pone de manifiesto que también se han convertido en una fuerza política. En muchos lugares son cortejadas por los políticos para ganar sus votos<sup>21</sup>. Evidentemente, en estos casos la potenciación se muda fácilmente en política de poder con todas sus ambigüedades, y no rara vez se desliza hacia el corporativismo y, aún peor, hacia la corrupción. Pero esto no debe llevarnos a pasar por alto los importantes beneficios que estas Iglesias proporcionan a sus fieles, en apariencia de maneras más eficaces que las adoptadas por las comunidades cristianas de base<sup>22</sup>.

Lo que deseo subrayar en este punto es que, para verse consolidada, una democracia necesita ciudadanos con una noción positiva –no positivista– de la ley y una confianza básica en los demás<sup>23</sup>. Esto es crucial para un sano equilibrio del poder en el espacio público. Las Iglesias y, hablando más en general, las religiones pueden proporcionar una colaboración crítico-constructiva con las autoridades y ser una escuela de democracia. Por supuesto, su propia organización no puede quedar eximida del reto de la *ciudadanía*, so pena de perder su credibilidad. Lutero tenía razón al insistir en la Iglesia y el Estado como dos reinos diferentes, en el sentido de que sus esferas y responsabilidades específicas no se deben desdibujar. Sin embargo, también insistía en que ambos reinos están sometidos al juicio de Dios, y que la Iglesia tiene el deber de ser guardiana de la esfera del Estado. Rom

---

<sup>21</sup> Cf. Paul Freston, *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*, Oxford University Press, Oxford 2001; Edward L. Cleary y Hannah W. Stewart-Gambino, *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*, Westview, Boulder 1998.

<sup>22</sup> Cf. John Burdick, *Looking for God in Brazil. The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena*, University of California Press, Berkeley 1993.

<sup>23</sup> Cf. Mark E. Warren (ed.), *Democracy and Trust*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

13 se tiene que leer junto con Ap 13, que muestra claramente la ambivalencia de la autoridad pública. No debemos olvidar, sin embargo, que no rara vez fueron las Iglesias las que acumularon y emplearon mal su poder y que, históricamente, los derechos humanos tuvieron que ser conquistados contra (y no con) la voluntad y el poder de las Iglesias. Las Iglesias no tienen algo que ofrecer debido a su propia perfección, sino debido a que su poder –y su noción misma de poder– está intrínsecamente ligado al poder de Dios en el cual encuentra su fuente más profunda de inspiración y su crítica más severa. Su confianza se funda en Dios; de ahí se puede extender a otras personas, ofreciendo ideas para una ética de la vulnerabilidad, y no de la violencia<sup>24</sup>.

#### **IV. Conclusión: religión, poder y sostenibilidad**

El poder es sumamente ambiguo, como ya hemos dicho, pero es indispensable. El poder político –a veces combinado con el poder religioso, a veces contra él– nos afecta a todos. De nada sirve verlo de manera meramente negativa, como a un demonio, pues de hacerlo así sólo quedan dos opciones: mudarse a una “isla” remota o construir células de resistencia; en cualquiera de los dos casos se pierde la oportunidad de una cooperación constructiva, que a mi parecer es lo que más se necesita hoy en día. El poder se debe ver como algo necesario, cuya calidad debe estar sometida constantemente al control de toda la población, en la situación ideal. Pues para ser sostenible, saludable para los seres humanos y para el entorno natural, necesita la colaboración crítico-constructiva de todos.

Con este fin, desde un punto de vista cristiano se necesitan referencias teológicas encaminadas a medir la calidad del poder ejercido. En la Biblia cabe encontrar muchas cosas que pueden cimentar una noción sólida de poder; Hans Ruedi Weber lo convertía incluso en núcleo de una Teología bíblica<sup>25</sup>. Desde una perspectiva cristiana, el poder humano está siempre ligado al poder de Dios, que potencia a los seres humanos para ser co-creadores, pero limita su ejercicio del poder mediante valores como el amor y la justicia. Quien desee ejer-

---

<sup>24</sup> Cf. Sturla J. Stålsett, *Trust in the market? Social Capital and the Ethics of Vulnerability*, 2003, <http://www.iadb.org/etica/ingles/index-i.cfm>; Rudolf von Sinner, “Confiança e convivência. Aportes para uma hermenêutica da confiança na convivência humana”, *Estudos Teológicos* vol. 44/nº 1 (2004) 127-143.

<sup>25</sup> Hans-Ruedi Weber, *Power. Focus for a Biblical Theology*, WCC, Ginebra 1989.

cer el poder debe primero y ante todo servir. Pues ahí está el hecho fundamental de que Cristo se humilló al hacerse ser humano, utilizando su poder divino para curar y potenciar a la gente, especialmente a los situados en los márgenes. El paradigma del poder es Dios que se hace ser humano y renuncia a su poder. Dios es un Dios dinámico (*sic!*) y compasivo, diverso en su yo divino como comunidad de personas-en-relación-amorosa. Basándose en esta imagen trinitaria de Dios, los cristianos pueden hacer una aportación considerable a la sostenibilidad del mundo, dando continuidad a una teología liberadora a través de una teología de la *ciudadanía*.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

ECONOMÍA Y ESPIRITUALIDAD:  
POR OTRO MUNDO MÁS JUSTO Y SOSTENIBLE

**I. Otro sistema económico es posible y necesario**

**P**ara empezar, siempre podemos y debemos afirmar que otro mundo y otro sistema económico son posibles. *Podemos* afirmarlo, ya que se trata de un hecho histórico y social, en la medida en que toda forma de sociedad y toda economía –al igual que las restantes instituciones humanas– está ubicada históricamente, tiene un principio y un fin. Además de ser una constatación de hecho, *debemos* proclamar siempre que otro mundo es posible, pues olvidarlo significa absolutizar el sistema vigente. Y los sistemas sociales que son tratados como absolutos o se proclaman como tales diciendo que no hay alternativas a ellos, se convierten en ídolos y exigen siempre sacrificios de vidas humanas.

El deber de pregonar y luchar por otro mundo no nace únicamente de esa posición filosófica o teológica de negar el carácter absoluto

---

\* JUNG MO SUNG nació en Corea del Sur, en 1957, y vive en Brasil desde 1966. Posdoctorado en Educación y doctor en Ciencias de la Religión. Es profesor de posgrado en Ciencias de la religión en la Universidad Metodista y en la Universidad Católica de São Paulo. Investiga sobre la relación entre religión, economía y educación.

Entre sus libros se encuentran: *Teología y economía: repensando la teología de la liberación y las utopías*, 1994; *Deseo, mercado y religión*, 1998; *Competência e sensibilidade solidária: educar para esperança* (coautor con Hugo Assmann); y *Sujeito e sociedades complexas: para repensar os horizontes utópicos*, 2002; publicados todos (en su original portugués) por Ed. Vozes.

Correo electrónico: jungmosung@uol.com.br

del mundo actual, sino fundamentalmente de las graves crisis sociales (miseria, desempleo estructural, exclusión social, violencia, etc.) y de la crisis medioambiental generada por el actual modelo de globalización económica. El actual sistema económico y social es injusto e insostenible.

Es insostenible porque el crecimiento económico del actual modelo de globalización necesita que el patrón de consumo de los países ricos se introduzca cada vez más en todo el mundo, homogeneizando el estilo de vida y los deseos de consumo. Es esa homogeneización del patrón de consumo y de las relaciones sociales lo que hace posible la producción a escala global y el mercado consumidor global, elementos sin los cuales las grandes corporaciones transnacionales perderían su ventaja competitiva. Esa expansión se legitima bajo el mito del progreso económico que dice que no hay límites para el crecimiento económico, que ese crecimiento puede y debe ser imitado por todo el mundo y que hay una armonía entre progreso técnico, crecimiento económico y desarrollo de la humanidad. En otras palabras, a mayor crecimiento económico y mayor consumo, mayor desarrollo humano y realización del ser humano.

Ese mito central y fundador del mundo moderno no está presente únicamente en los libros o los discursos ideológicos, sino también en la vida diaria de las personas que integran esa economía y esa cultura. Tomemos como ejemplo el testimonio de una ex directora de Coca-Cola en Brasil, Marilene Pereira Lopes, de 51 años: "La noche del 17 de mayo de 2001 me dormí pensando en la cargada agenda a la que tenía que hacer frente al día siguiente. Cuando desperté no sentía mi brazo. (...) Durante la madrugada había sufrido un accidente vascular en el lado izquierdo del cerebro. (...) La gente cree que si las cosas marchan bien en el trabajo, si la vida profesional va en ascenso, todo el resto irá bien. Fue necesario pasar por un drama para darme cuenta de que eso no era verdad. Al poco tiempo volví a hablar, aunque con dificultad. Decidí presentar mi dimisión y hacer una revisión de mi vida"<sup>1</sup>.

No solamente el cuerpo humano tiene sus límites, también la propia naturaleza posee límites que impiden la universalización del patrón de consumo de la elite de los países ricos. De hecho, esa obsesión por un mayor crecimiento económico y un mayor consumo es una de las principales causas de la crisis medioambiental. Además, las elites y las clases medias de los países pobres sólo consiguen reali-

---

<sup>1</sup> "La vida más allá de los límites", *Exame*, 16-04-2004, São Paulo. Se trata de la principal revista brasileña dirigida a ejecutivos.



zar su deseo de imitar el patrón de consumo de las elites de los países ricos en la medida en que aumentan la tasa de explotación sobre los pobres y disminuyen los gastos en el campo social, generando una división en el interior del país entre los incluidos en ese nuevo mercado global y los excluidos del mismo<sup>2</sup>. En la medida en que la presión de la economía capitalista global y los deseos de imitación del patrón de consumo empujan a los procesos económicos y sociales en esa dirección de homogeneización del patrón de consumo y de búsqueda frenética de más consumo, las crisis sociales y medioambientales se agravan.

Está claro que ante esta crisis surgen multitud de ideólogos del capitalismo que defienden que el continuo progreso de la ciencia y la tecnología será capaz de superar los límites de la naturaleza y que el mercado libre será capaz de superar esas crisis sociales. Proclaman una fe ciega en la ciencia, en la tecnología y en el mercado para intentar ocultar o desviar la atención de los sufrimientos de millones de personas y de la destrucción de nuestro medio ambiente. La muerte de especies enteras y de millones de personas serían sacrificios necesarios para el crecimiento económico que posibilitaría la realización del deseo de consumo ilimitado.

En resumen, el actual sistema económico capitalista no es solamente injusto, sino que además es económica, social y medioambientalmente insostenible. Ante esta situación, a la teología y a los grupos religiosos les corresponden intervenir a partir de su especificidad como teología y como religión. Es decir, podemos y debemos intervenir criticando la absolutización del mercado capitalista, la idolatría del mercado, y el mito del progreso que exigen y justifican sacrificios de vidas humanas y del medio ambiente; además de criticar ese deseo obsesivo de consumo que nace de la ilusión de que la imitación de los patrones de consumo de la elite nos hace mejores seres humanos.

## II. La utopía y el mundo posible

El deber ético y profético de denunciar las injusticias y las opresiones y de anunciar otro mundo nace también de nuestro deseo de vivir en un mundo más justo y mejor para todos y todas. Mientras tanto,

---

<sup>2</sup> Acerca de ese deseo de imitación de la elite, problemas sociales y teología, vide, por ejemplo, Sung, Jung Mo, *Deseo, mercado y religión*, Sal Terrae 1999 (orig. port., traducido al español –España y México– y al coreano).

debemos tener claro que no todos los mundos que deseamos son posibles. Es decir, que exista otro mundo deseado no significa que sea posible sólo por el hecho de que lo deseemos, ya que los seres humanos somos capaces de desear cosas que están más allá de nuestras posibilidades. Entre tanto, las utopías –esas imaginaciones de un mundo “perfecto”, pero imposible– son necesarias para tener un horizonte de sentido que nos permita criticar el mundo actual y posibilitar, además, que realicemos proyectos alternativos de sociedad.

Por más que anhelemos que nuestro deseo utópico se realice, es necesario que tengamos el realismo histórico suficiente para percibir los límites de la condición humana y de la naturaleza y luchar por proyectos históricos factibles. Quien lucha por realizar deseos imposibles comete errores que no le permiten construir un proyecto alternativo posible<sup>3</sup>.

Ese reconocimiento de los límites de la historia y la condición humanas no es algo fácil para nosotros, pues implica renunciar a nuestros más hermosos sueños de un mundo libre de toda injusticia y opresión, un mundo sin víctimas. La existencia de víctimas es el punto de partida de todo profetismo y el criterio para criticar todas las normas y sistemas sociales, pero –como señala E. Dussel–, “la víctima es inevitable. Su inexorabilidad deriva del hecho de que es empíricamente *imposible* que una norma, un acto, una institución o sistema de eticidad sean *perfectos* en su vigencia y sus consecuencias. Es *empíricamente imposible* que un sistema sea perfecto”<sup>4</sup>. Esa imposibilidad se deriva del hecho de que no podemos conocer perfecta y plenamente todos los factores que componen la naturaleza y la vida social, ni poseemos una rapidez infinita para administrar de modo perfecto ese sistema. La acción profética es y será siempre necesaria porque la víctima es inevitable.

Algunos cristianos podrían recurrir al relato del Éxodo para fundamentar su esperanza en la liberación de los pobres y de todos los oprimidos dentro de la historia. Sin embargo, no podemos olvidar que el Éxodo no significó el fin de las víctimas en la historia de Israel, y que la fe en la resurrección de Jesús, el mesías derrotado y muerto

<sup>3</sup> Respecto a este relevante y complicado asunto, vide, por ejemplo, Hinkelammert, Franz, *La crítica da razão utópica*, Dei, San José (Costa Rica) 1984 (traducido al portugués y al alemán); Sung, Jung Mo, *Sujeito e sociedades complexas: para repensar os horizontes utópicos*. Vozes, Petrópolis, 2002.

<sup>4</sup> Dussel, Enrique, *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*, Vozes, Petrópolis 2000. p.373 (trad. Esp.: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid 1998).

en la cruz, llevó a las primeras comunidades cristianas a tomar conciencia de que el Reino de Dios no se realiza plenamente en la historia, y sólo se nos aparece por medio de señales anticipatorias.

### **III. Sostenibilidad económica, social y medioambiental**

Para que otro mundo deseado sea posible, es necesario que esa nueva sociedad sea económica, social y medioambientalmente sostenible. Su sistema económico debe ser capaz de producir por encima del límite mínimo de las necesidades básicas de toda la población y de reponer los medios de producción que se van gastando, además de las inversiones necesarias para acoger a las nuevas generaciones. Un sistema económico que sea satisfactorio, justo y libre, pero incapaz de satisfacer esas condiciones mínimas, no sobrevivirá mucho tiempo. Además de eso, es necesario que los diversos procesos de producción se articulen entre sí y formen un sistema. En otras palabras, es necesario que el sistema de coordinación de la división social del trabajo sea eficiente en la articulación de los innumerables factores y procesos que la constituyen. Por ejemplo, la articulación de la producción de los insumos necesarios y los recursos naturales y tecnología existentes, el sistema de producción de las unidades productivas (empresas privadas, comunitarias o estatales, cooperativas, etc.) y las necesidades y deseos de las personas. Un sistema que responda con eficiencia y justicia social a la pregunta: ¿Qué, cuánto, cómo y para quién producir? En el actual modelo de capitalismo, el mercado es el principal y casi único coordinador (que se ha demostrado injusto e insostenible); mientras que en el modelo de socialismo soviético era la planificación centralizada, que se probó ineficaz. Nosotros no sabemos todavía cómo debe ser concretamente el nuevo tipo de coordinación de la división social del trabajo, pero probablemente deberá ser una articulación entre el mercado, la regulación gubernamental (planificación con vistas a objetivos económicos y sociales) y las acciones de la sociedad civil (por ejemplo, las luchas a favor de los derechos de los consumidores, las de los medioambientalistas, las de las ONG).

Una sociedad sólo se reproducirá satisfactoriamente en la medida en que sus relaciones e instituciones sociales también sean sostenibles. Es decir, su forma de organización necesita mantener intacto el tejido social. Para ello, la producción, la distribución y el consumo de los bienes económicos deben atender adecuadamente a las necesidades y deseos de la población, o al menos de una gran parte de

ella. También es necesario que haya una convergencia cultural y una espiritualidad que transformen una multitud de individuos en una sociedad, donde cada individuo se sienta partícipe o miembro de ella. Además de eso, una sociedad relativamente estable no será posible sin la existencia de símbolos, ritos y mitos que atraigan y hagan converger los deseos erráticos de los individuos. En el capitalismo actual, el principal agente de convergencia de esos deseos es el mercado –especialmente a través de la propaganda y de los medios de comunicación social de masas–, que reduce, o encauza, casi todos los derechos al deseo de consumo y los objetos de consumo a mercancías.

La sostenibilidad económica y social están articuladas entre sí y también con la sostenibilidad ambiental. Los seres vivos se mantienen vivos en la medida en que interactúan con su medio ambiente y extraen de él los elementos necesarios para su supervivencia. En esa interacción, el conjunto de seres vivos modifica el ambiente, lo que los lleva a modificar también su forma de interactuar. El problema ambiental surge cuando acaece un desastre “natural” –como la caída de un gran meteoro– o cuando una especie, como la especie humana, posee la capacidad de destruir el ambiente. Y destruir su ambiente es cometer un suicidio. Retirar recursos naturales del ambiente a una velocidad mayor que la capacidad de regeneración del medio ambiente es comprometer la posibilidad de supervivencia, especialmente la de las futuras generaciones. Y la prisa actual para retirar los recursos de la naturaleza proviene, en gran medida, de la obsesión por un mayor consumo.

#### **IV. El desarrollo sostenible y las necesidades humanas**

En la lucha por la creación de una sociedad más justa y sostenible social y ambientalmente, el tema de la satisfacción de las necesidades básicas de los pobres ocupa un lugar central. Pues ninguna sociedad puede ser considerada justa y socialmente sostenible si una parte importante de la población no consigue satisfacer sus necesidades básicas. Sin embargo, la definición de qué es la necesidad no es algo tan simple. Para analizar esta cuestión, vamos a tomar un texto de la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo:

“Satisfacer las necesidades y las aspiraciones humanas es el principal objetivo del desarrollo. (...) Para que haya un desarrollo sostenible es necesario que todo el mundo vea atendidas sus necesidades básicas y le sean proporcionadas oportunidades de concretar sus aspiraciones a una vida mejor.

Los patrones de vida que estén más allá del mínimo básico sólo serán sostenibles si los patrones generales de consumo tienen por objetivo alcanzar un desarrollo sostenible a largo plazo. Incluso así, muchos de nosotros vivimos por encima de los medios ecológicos del mundo, como demuestra, por ejemplo, el uso de las energías. Las necesidades están determinadas social y culturalmente, y el desarrollo sostenible requiere la promoción de valores que mantengan los patrones de consumo dentro del límite de las posibilidades ecológicas a que todos pueden, de manera razonable, aspirar<sup>5</sup>.

Este texto nos presenta dos nociones de necesidad: a) las necesidades básicas entendidas como el mínimo básico para la reproducción de la vida corporal, tales como consumo de una cantidad mínima de calorías, vivienda, salud —ésta es la noción que más se usa en los movimientos sociales e Iglesias que luchan por la satisfacción de las necesidades de todas las personas—; b) las necesidades determinadas social y culturalmente.

En la primera noción de necesidad, la de mínimo básico para la reproducción de la vida corporal, nos situamos ante la imagen de un ser humano enfrentado a sus necesidades orgánicas sin tener en cuenta las relaciones sociales y los aspectos culturales de su existencia. En la segunda, el ser humano es visto como un ser en relación con los demás, de tal manera que sus propias necesidades no están ya determinadas únicamente por su cuerpo sino por la cultura y las relaciones sociales en las que vive. Ahora bien, el texto dice, correctamente, que la finalidad del desarrollo es, o debería ser, la satisfacción de las necesidades de todas las personas y ofrecer oportunidades de realización de las aspiraciones humanas. En ese caso, el desarrollo no puede satisfacer únicamente las necesidades fisiológicas del ser humano, pues es básicamente un ser social y cultural, y es dentro de una cultura donde puede expresarse e intentar realizar sus aspiraciones. Además, el problema de la sostenibilidad sólo aparece en referencia a las necesidades determinadas por la cultura, pues son ellas las que están por encima de la línea del mínimo básico para la supervivencia y pueden crear problemas sociales y ambientales.

El ser humano es un ser que necesita, además de esos bienes materiales básicos, ser reconocido por otras personas y pertenecer a un grupo social. Ese deseo de reconocimiento en tanto que persona y de pertenencia a un determinado grupo es casi tan necesario para el ser humano como la comida y la bebida. Está claro que la satisfacción de las necesidades corporales, como matar el hambre y la sed, es condi-

---

<sup>5</sup> Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo, *Nuestro futuro común*, Alianza Editorial, Madrid 1992.

ción *sine qua non* para que una persona pueda continuar viva y siga deseando ser reconocida y pertenecer a una comunidad. En cambio, si una persona pierde el deseo de vivir porque se siente totalmente rechazada por todos y no pertenece a ningún grupo, aunque sea a una comunidad "virtual", ya no necesita más comida y bebida, pues lo que ahora desea es morir.

La relación entre necesidad fisiológica u orgánica, necesidad determinada culturalmente y deseo es una relación no lineal y compleja. Es decir, no existe entre ellas una relación de jerarquía lineal, en cuya base se situarían las necesidades orgánicas, tras cuya satisfacción vendrían las necesidades culturalmente determinadas y finalmente los deseos personales. El ser humano es movido o atraído por el deseo, y en esa búsqueda de la realización del deseo debe satisfacer sus necesidades orgánicas y culturales.

En nuestra cultura de consumo, para que una persona sea reconocida por un determinado grupo social es necesario que cumpla un determinado patrón de consumo deseado y exigido por el grupo. Como dicen los estudiosos de la cultura contemporánea, la identidad de la persona y del grupo están íntimamente ligadas al patrón de consumo. "Dime lo que consumes y te diré quién eres". Cuanto más alto sea el patrón de consumo, más parece que se posee el "ser". Razón por la cual muchas personas desean poseer coches de cientos de miles de dólares o comprar un frasco de perfume de 35.000 dólares. Y muchos no ricos y pobres se sienten menos seres humanos porque no satisfacen la necesidad cultural de consumir determinados productos y marcas famosas. Los ricos quieren consumir cada vez más bienes que los sitúan como "superiores", las clases medias y los pobres desean imitar el patrón de consumo de la clase superior, con lo que las crisis sociales y ambientales se agravan.

Sin valores culturales y espirituales diferentes, sin deseos diferentes que modifiquen las actuales necesidades cultural y socialmente determinadas, no es posible otro mundo con un desarrollo sostenible más justo y humano.

## **V. La espiritualidad y la condición humana**

Para superar la crisis del mundo actual y construir otro mundo sostenible y más justo, es necesario que las personas asimilen la noción de sostenibilidad y que tal concepto forme parte de su cotidianidad y de la forma en que lidian con sus deseos. La noción de sostenibilidad

implica la noción de límite, tanto en términos de la condición humana, como del tejido social y del medio ambiente, e implica también la imposibilidad de construir un orden social donde todas las personas vivirían en perfecta armonía con la naturaleza y entre sí. Es decir, la noción de sostenibilidad implica que sólo podremos tener un mundo mejor si abdicamos del proyecto de construir un mundo “perfecto”.

Ésta es una paradoja espiritual y social muy importante: sólo podemos convertirnos en mejores personas si admitimos que nunca nos convertiremos en plenamente santos o perfectos. Es la aceptación existencial de nuestra condición de seres ambiguos lo que nos hace mejores. Razón por la que el perdón, la misericordia y la compasión son elementos centrales de la espiritualidad del Evangelio. De igual manera, sólo podremos construir un mundo mejor y sostenible si asumimos que no podemos construir ningún mundo de plenitud, sea de consumo ilimitado, de justicia perfecta o de armonía perfecta entre los seres humanos y la naturaleza.

Sólo así podemos superar el mito central y básico de la modernidad: que el progreso de la ciencia y del ser humano nos llevarán a un mundo pleno y perfecto. Ese mito es, en el fondo, una rebelión contra la condición humana. Es la expresión del deseo de convertirnos, nosotros, los seres humanos, en constructores de un mundo libre de las ambigüedades de nuestra condición humana, incluso hasta de la propia muerte. Los actuales mitos sobre el futuro de la ingeniería genética, por ejemplo, no son más que expresiones de esa rebelión y del deseo de convertirnos en seres post-humanos.

Cuando proponemos o deseamos la construcción de un mundo sin víctimas ni conflictos, estamos, en el fondo, compartiendo las mismas bases e ilusiones de ese mito de modernidad. Y en el seno de esas ilusiones no hay posibilidad histórica de otro mundo sostenible y más justo.

Pienso que una verdadera ruptura con los mitos fundadores de la modernidad no se da únicamente con una revuelta contra el capitalismo. Es necesaria una verdadera “revolución espiritual”. El abandono de una espiritualidad –religiosa o secular– que busca salir de la condición humana para llegar a una situación supra-humana, de plenitud y seguridad absoluta, para impulsar una espiritualidad vivida como un camino que nos lleva a descubrir nuestra condición humana y a reconciliarnos con ella. Esa reconciliación nos permite y al mismo tiempo se da en la medida en que compartimos con otras personas y otros grupos los sufrimientos, miedos e inseguridades

(compasión), y también las esperanzas, luchas y alegrías (solidaridad). Sin el encuentro con las personas que sufren, el encuentro que se da en la compasión y lucha solidaria, no hay encuentro consigo mismo y con el Espíritu que sopla en nuestro interior, y sin esos encuentros no existe reconciliación.

Creo también que las comunidades cristianas y de otras religiones pueden y deben contribuir a la gestación de esa revolución espiritual. Pueden, porque la espiritualidad es el tema específico de las religiones en el mundo moderno; y deben, porque, si no lo hicieran ellas, otros grupos sociales no conseguirían llevar adelante en solitario esa tarea fundamental en la gestación de otro mundo. Sin la revolución espiritual no habrá una verdadera revolución económica, pues el capitalismo es, en realidad, un sistema económico basado en y movido por profundas creencias espirituales, y el consumismo es una forma de experiencia religiosa de nuestra vida cotidiana.

Otro mundo más justo y sostenible sólo se convertirá en real si una parte significativa de la sociedad asume esa espiritualidad y es capaz de llevar a otras muchas personas a desear formar parte de la construcción de ese otro mundo.

(Traducido del portugués por Bego Montorio)



Sergio Nicolás Yahni \*

---

## GUERRA Y CAMINOS DE PAZ EN EL CONFLICTO PALESTINO-ISRAELÍ

*En memoria del Dr. Thabeth Thabeth, activista palestino por la paz asesinado por el ejército de Israel al principio de la intifada.*

**E**n abril del año 2002, junto con un grupo de activistas israelíes, visité la ciudad de Ramala tras permanecer 28 días en una cárcel militar, por negarme a servir en el ejército israelí de ocupación. Los tanques de aquel ejército en el que yo me había negado a servir se veían en cada esquina, y también se veía la destrucción que habían dejado tras de sí.

Éramos siete. Entramos a hurtadillas escapándonos de los controles militares. Nuestro objetivo era entrar en la *Muqata'*, la comandancia general de la policía palestina en la ciudad, donde se encontraban asediados el presidente palestino y sus colaboradores próximos. Junto a los mandatarios palestinos se encontraban activistas extranjeros, que servían de protección. Nosotros queríamos estar allí, junto a los líderes asediados, junto a la solidaridad internacional, protestando contra la reocupación de la ciudad por parte de las tropas de Israel, levantando nuestra voz por la paz y contra la ocupa-

---

\* SERGIO YAHNI. Nacido en Argentina y crecido en un kibutz en Israel. Graduado en 1998 en la Universidad Hebrea de Jerusalén, donde estudió Historia y Filosofía. Desde 1987 es activista por la paz y la justicia social en Israel, donde también fue el director del Alternative Information Center, una ONG israelí-palestina con sede en Jerusalén y Belén.

Dirección: Sergio Yahni, The Alternative Information Center, POBox 31417, Jerusalem 91313.

ción.

La noche anterior a nuestro intento de traspasar la cerrada seguridad israelí alrededor de la *Muqata'*, la pasamos en un hospital palestino, junto a los heridos del último mes de batallas. La dirección del hospital había convertido el estacionamiento de coches en una fosa común, ya que no había suficiente lugar en las cámaras frías de la morgue. Nunca esperamos ser bien recibidos en Ramalla, y –menos todavía– no esperamos que en un hospital palestino, asediado por tanques del ejército, donde la mayoría de los internos habían sido heridos de gravedad por ese mismo ejército, se nos recibiera con calor y amistad. Pero logramos pasar la noche hablando y dialogando con heridos palestinos, compartiendo el café. Parte de los palestinos habían sido combatientes. Uno contó cómo la ambulancia que lo llevaba al hospital fue interceptada por el ejército, cómo lo llevaron a un centro de interrogación y cómo lo dejaron allí bajo la lluvia. El médico militar que lo atendió solamente atendía a si se podía continuar con el interrogatorio, no intentó darle ningún tratamiento. Otro se interesó por cómo estaba la gente en Israel, qué pensaba la gente de Sharon. Anteriormente, al principio del levantamiento, él trabajaba en la construcción en Tel-Aviv. Hacía más de un año que estaba desempleado.

Para todos los que estábamos allí, esa noche fue un reencuentro con la posibilidad de que esta guerra, que lleva ya casi cien años, tenga un fin, un reencuentro con la posibilidad de que palestinos e israelíes puedan compartir y repartir esta tierra que vio tantas muertes. Ésa fue nuestra ventana de oportunidades, abierta después de siete años de negociaciones entre Israel y la Autoridad Palestina, que culminaron en una innecesaria hemorragia. Pero éramos y somos un puñado de soñadores que gritan que israelíes y palestinos pueden compartir el futuro. Que un futuro sin guerras es posible, y que está al alcance de la mano.

Por otro lado, si bien la paz se construye con el diálogo, son los gobiernos quienes pueden y tienen que crear las condiciones políticas para que el diálogo sea posible.

### **Paz y reconciliación: la perspectiva lógica y la realidad palestino-israelí**

No hay guerras *de-luxe*. La guerra es el feudo de la muerte y del crimen. Si bien hay quien habla de guerras justas –por ejemplo la

guerra contra la Alemania nazi—, por más justa que una guerra pueda ser, la guerra hace que se cometan atrocidades que llevarán a la población a un sufrimiento extremo. En el caso de Alemania, por ejemplo, el bombardeo y la destrucción de la ciudad de Dresde por parte de los aliados, no tenía un objetivo militar. Dresde fue bombardeada como venganza y causó un sufrimiento innecesario a la población civil no combatiente.

Hay que tener esto en cuenta cuando se habla de reconciliación, o sea, cuando intentamos ir más allá del aspecto militar del fin del conflicto, que es el cese del fuego, y del aspecto político-gubernamental, que es un acuerdo de paz. La reconciliación pertenece a la sociedad civil, y tiene que ver con cicatrizar las heridas abiertas por la violencia.

La finalización de un conflicto tiene tres fases esenciales. La primera es el cese del fuego que hace que el uso de las armas pase a la mesa de negociaciones, y significa que las partes del conflicto se comprometen a vetar el uso de la fuerza siempre que las negociaciones continúen. Esta fase debe incluir las condiciones que permitan el desarrollo efectivo de las negociaciones, tales como —entre otras cosas— la liberación de prisioneros de guerra —en un conflicto internacional—, o de presos políticos —en caso de un conflicto dentro de un solo Estado—, el retiro parcial o total de tropas o —en caso de un conflicto interno— medidas policiales que permitan a la oposición expresarse libremente y no por medio de las armas, y las formas de verificar el desarrollo del proceso en sí y la aplicación de los acuerdos.

La segunda fase es un acuerdo político entre las partes: un acuerdo de paz, que sólo puede nacer de un cese del fuego. En esta fase las partes acuerdan las relaciones futuras entre ellas, la división de territorios, las relaciones económicas y políticas y las formas de negociar conflictos futuros. O bien las formas políticas internas al Estado para posibilitar a ambos bandos el expresarse libremente y solucionar por medios pacíficos los conflictos internos.

Finalmente, se puede hablar de un proceso de reconciliación. La reconciliación entre las partes en conflicto tiene como objetivo permitir la resolución de los problemas que llevaron a las hostilidades cicatrizando las heridas creadas durante el conflicto, y reparando los crímenes que las partes cometieron durante las hostilidades al crear instituciones que establezcan en las partes del conflicto el sentimiento de que el fin del conflicto trajo consigo justicia.

Desde una perspectiva institucional se trata de etapas consecutivas que no se pueden saltar. Tampoco se pueden crear condiciones de

reconciliación sin que las partes del conflicto y sus víctimas no sientan que se ha hecho justicia reparando los sufrimientos. Al mismo tiempo, un proceso de paz, si bien es un proceso político, no puede seguir adelante sin la intervención activa de la sociedad civil. Es la sociedad civil la que tiene que presionar por una solución no violenta en el conflicto, son los intereses de la sociedad civil los que tienen que prevalecer en las negociaciones políticas de un proceso de paz, y finalmente la reconciliación no es entre entidades políticas sino entre civiles e individuos a ambos lados del conflicto.

Así fue la “hoja de ruta” que llevó al fin del *apartheid* en Sudáfrica. Primero se legitimizó al CNA y se liberó a los presos políticos, incluyendo, por supuesto, a Nelson Mandela. Este proceso dio espacio para negociaciones que culminaron en un proceso electoral. Las elecciones generales en Sudáfrica no solamente borraron el *apartheid* del futuro político del país, sino que crearon las condiciones para la reconciliación entre las partes, llevada adelante por el reverendo Desmond Tutu. En el proceso sudafricano, paralelamente al desarrollo institucional de las relaciones entre el gobierno y el CNA, hubo un proceso en el cual participaron organizaciones de la sociedad civil, sindicatos, Iglesias y ONG que no solamente permitieron que el proceso se desarrollara, sino que también levantaron proposiciones y demandas con respecto al proceso frente a las negociaciones mismas.

Mas el proceso de paz palestino-israelí siguió una línea totalmente diferente. Si bien hubo una declaración formal de cese del fuego entre las partes, no hubo amnistía de los presos políticos palestinos. La construcción de colonias en los territorios ocupados por Israel continuó sin molestias, el gobierno de Israel mantuvo una política de ejecuciones sumarias de activistas palestinos, y no permitió el desarrollo de un Estado palestino independiente y soberano que podría haber servido de medio para pasar de un proceso de cese del fuego a un proceso de paz. Al mismo tiempo, si bien la sociedad civil israelí creó presiones sobre las instituciones israelíes para lanzar el proceso de paz, se desmovilizó durante el proceso mismo, dejando a la sociedad política y sus intereses contradictorios monopolizar el proceso.

En abril del año 2000, a siete años del proceso de paz, 135 intelectuales palestinos publicaron en el periódico *Ha'aretz* una carta abierta al público israelí y judío. En ella, los firmantes decían que los acontecimientos del momento, más que sembrar semillas de paz, preparaban la próxima guerra. “La gran mayoría de los palestinos, incluidos nosotros, están convencidos de que ha llegado el momento para un acuerdo de comprensión y para la paz entre nosotros y los israelíes. Un acuerdo que nos podría permitir una vida común y pací-

fica en esta tierra, más allá de las injusticias, el dolor y el despojo que ha sufrido nuestro pueblo a manos de los israelíes. Esta misma mayoría palestina cree que la paz estará fundada en dos principios: la justicia y las necesidades conjuntas para la vida en el futuro". Esta carta abierta decía, también, que la realidad era muy diferente, "ya que una de las partes del conflicto, al suponer que tiene las relaciones de fuerza a su favor, está dispuesta a denigrar a la otra y a forzarla a aceptar cualquier propuesta. Así, el esperado acuerdo histórico se transforma en un acuerdo de los israelíes con sí mismos y no con los palestinos".

Esta carta abierta fue la última vez que la razón tomó la palabra en el marco del conflicto palestino-israelí. Unos meses más tarde, durante la cumbre de Camp David II, Ehud Barak, el *premier* israelí, intentaba forzar al presidente palestino, Yasser Arafat, a capitular, denegando los principios básicos de la lucha palestina de liberación nacional. Barak, suponiendo que la debilidad del líder palestino no le dejaría otra alternativa, proponía a Arafat, dictando un ultimátum, la creación de un Estado palestino formalmente independiente, pero no soberano, a cambio de la renuncia palestina al derecho al retorno, y de la declaración palestina de que el conflicto había llegado a su fin ya que no existirían reivindicaciones palestinas adicionales.

No solamente Arafat no aceptó ni podría haber aceptado el ultimátum israelí, sino que, en la actitud del premier israelí, los palestinos veían reflejada su experiencia cotidiana durante los últimos siete años: la política de control total de Israel. La falta total del respeto hacia el palestino como individuo, sus sueños y su propiedad. Y finalmente la falta de disposición a hacer concesiones mínimas con respecto a las esperanzas y los sueños del pueblo palestino. De esta manera, Barak había dado la palabra a la fuerza y el levantamiento palestino se había transformado solamente en una cuestión de tiempo. Así llegaba a su fin el proceso de paz palestino-israelí.

La Declaración de Principios (*Declaration of Principles* – DOP) firmada en Washington el 13 de septiembre de 1993 había regulado por siete años las relaciones políticas entre Israel y los palestinos. Estos acuerdos, conocidos también como "los acuerdos de Oslo" por haber sido negociados en la capital Noruega, tenían como objetivo crear las condiciones que llevarían a una paz negociada entre palestinos e israelíes en un proceso gradual que duraría cinco años.

Inteligentemente, estos acuerdos se habían concebido de manera que cada paso adelante creara credibilidad entre las partes, y que al mismo tiempo establecieran hechos sobre el terreno que pudieran

hacer sostenible el proceso de paz. Así, por ejemplo, el DOP establecía la Autoridad Nacional Palestina como el embrión de un gobierno palestino independiente, y al mismo tiempo creaba las condiciones regionales e internacionales para la reconstrucción de la economía palestina y las condiciones políticas que darían espacio a establecer organizaciones de la sociedad civil palestina, que fueron prohibidas hasta el momento por Israel.

Problemáticamente, Israel no había aceptado la intervención de una tercera parte que vigilase el proceso y la aplicación de los acuerdos, por lo que el DOP estaba basado en la buena fe de las partes. La falta de monitores y el hecho de que no se hubieran establecido mecanismos que permitieran al proceso político avanzar en tiempos de crisis –cuando la buena fe hubiera desaparecido– dejó al proceso a merced de las interpretaciones de las partes sobre los acuerdos firmados, y de las relaciones de fuerza entre éstas. O sea que el proceso de paz quedó a merced de la interpretación unilateral de Israel, ya que Israel mantiene el poder militar y económico en la región.

### **El sionismo: la ideología oficial de Israel**

El Estado de Israel es la expresión política del movimiento de colonización sionista. El sionismo como ideología y como práctica nació en Europa central a fines del siglo XIX. El movimiento sionista sostenía dos objetivos principales: la colonización de Palestina y la creación de un Estado judío.

El sionismo fue una expresión judía del renacimiento nacionalista en Europa del Este a fines de la década del 40 del siglo XIX. A la par de sus de otras nacionalidades, la primeras expresiones del nacionalismo judío fueron el renacimiento de la lengua –el hebreo– y la adopción de postulados románticos que veían en la emigración a Palestina –cuna histórica del pueblo– y en su colonización la única redención que permitía volver a un pasado heroico, contrapuesto a un presente denigrante. En el pasado mítico postulado por el romanticismo nacionalista, los judíos eran un pueblo de productores combativos, en contradicción con el presente, en el que los judíos se habían transformado en pueblo de víctimas y pequeños comerciantes.

El sionismo interpretaba la opresión de los judíos en Europa del Este no como consecuencia de las condiciones sociales y políticas de la región, sino como una característica esencial a la corrupción ética y moral del pueblo en su largo exilio. En la diáspora el judío había

adoptado una vida parasitaria, a costa del gentil, y por lo tanto el odio del gentil era natural, y así había transformado al judío en víctima. De aquí que la revolución nacionalista significaba no solamente la creación de una soberanía judía en Palestina, la tierra mítica, sino también la regeneración del judío.

La colonización de Palestina, la fundación de ciudades y colonias agrícolas se hizo en dos formas diferentes. Unas producirían productos para el mercado internacional, en las que el colono empleaba mano de obra nativa (árabe-palestina) creándose así una sociedad similar al *apartheid* sudafricano. Otras adoptaron una práctica que recordaba a la visión nacionalista revolucionaria. Para estas últimas el objetivo de la emigración a Palestina era la transformación del judío, excluyendo al nativo, el árabe-palestino. En su forma revolucionaria el nacionalismo sionista emerge invocando la limpieza étnica como elemento central de la redención de la tierra y el pueblo de Israel.

La corona británica, que gobernó Palestina desde finales de la primera guerra mundial, permitió tanto la materialización de la colonización judía como de sus prácticas, que ya desde los primeros tiempos llevaron a cabo la explotación del palestino, la pauperización de las comunidades y la eventual limpieza étnica en las regiones colonizadas. Mas fue con la creación del Estado de Israel en 1948 cuando la limpieza étnica llegó a su cenit con la deportación del 90% de la población palestina de los territorios del Estado. El restante 10% de la población palestina en Israel tuvo que integrarse en condiciones de segregación y represión continua.

La ideología sionista, que postula un Estado exclusivamente judío y la colonización, sigue siendo la ideología y la práctica oficial de Israel. De esta manera Israel colonizó los territorios conquistados y despoblados durante la guerra de 1948, y Cisjordania y la Franja de Gaza, después de la conquista de 1967. Israel nunca limitó sus ansias colonizadoras, tampoco durante el proceso de paz. Por ejemplo en el período 1993-2000 el número de colonos en Cisjordania y Gaza (excluyendo Jerusalén Oriental) se multiplicó, siendo 100.000 en 1993 y 200.000 en el 2000.

## **El caso palestino y la aplicación de las regulaciones internacionales**

Los objetivos de la lucha nacional palestina no exceden el marco de las resoluciones de las Naciones Unidas: 1) la creación de un

Estado Palestino independiente y soberano (Resolución 181 de la Asamblea General), 2) el derecho al retorno de los refugiados palestinos (Resolución 194 de la Asamblea General), 3) que se retiren las tropas israelíes de Cisjordania y la Franja de Gaza (Resoluciones 242 y 338 del Consejo de Seguridad). Consecuentemente, las organizaciones que constituyen la OLP demandan que Israel cumpla con sus obligaciones con respecto a la Cuarta Convención de Ginebra todo el tiempo que la ocupación israelí continúa.

Mas el cumplimiento y aplicación del derecho internacional y las resoluciones de la ONU restringirían el proyecto colonial sionista. De la misma manera, al imponerse las resoluciones de la comunidad internacional, el carácter de Israel como Estado étnico exclusivo se vería en peligro. De esta manera el Estado de Israel se encuentra en contradicción con el marco de referencia para la resolución del conflicto palestino-israelí: el respeto y el cumplimiento de las resoluciones de la comunidad internacional. Por lo tanto, el Estado de Israel se encuentra en conflicto no solamente con el Pueblo Palestino, sino también con la comunidad internacional.

En 1993 Israel aceptó entrar en negociaciones con respecto al futuro de los territorios ocupados en 1967 solamente bajo la condición de que se trate de negociaciones bilaterales y que no se haga referencia a las regulaciones internacionales. De esta manera se relativizaron los derechos del Pueblo Palestino, siendo las relaciones de fuerza, y no el derecho internacional, aquellas que dictaron la aplicación de los acuerdos concebidos entre ambas partes.

En la declaración de abril del 2000 los intelectuales palestinos dicen que "la historia ha demostrado que solamente aquellos acuerdos basados en el reconocimiento mutuo, la justicia y la igualdad pudieron mantenerse, y aquellos acuerdos que estuvieron basados en la fuerza y la denigración llevaron a más guerras y desastres". El desastre comenzó el 29 de septiembre del año 2000.

## **El reto a la sociedad civil**

El viernes 29 de septiembre cinco fieles musulmanes fueron asesinados por la policía de Israel en la explanada del *Haram al Sharif* cuando protestaban contra la provocativa visita de Ariel Sharon al lugar el día anterior. El *Haram al Sharif*, la explanada de las mezquitas en Jerusalén, conocida por cristianos y judíos como el *Monte del Templo*, es el tercer lugar sagrado del Islam. Según la tradición de las



religiones monoteístas, ése es el lugar donde estuvo el templo salomónico, y según la tradición musulmana Mahoma subió a los cielos desde ese mismo lugar. El *Haram al Sharif*, para unos, o *Monte del Templo*, para otros, se transformó en un explosivo símbolo nacional y religioso disputado por ambas comunidades. Los disparos de la policía fueron interpretados como profanación del lugar. El sábado al mediodía, las televisiones del mundo transmitieron las imágenes de Muhamad a-Dura, un niño palestino, muriendo en brazos de su padre en Gaza durante una manifestación que protestaba por la profanación del *haram*. Las manifestaciones se expandieron a la población palestina de Israel. La política del ejército de Israel –que estaba preparado para un ocasional levantamiento palestino– era reprimir inmediatamente y con armas de fuego cualquier manifestación de disgusto popular, y así, los muertos se fueron acumulando tanto en los Territorios Palestinos Ocupados, como en de la comunidad palestina dentro de Israel.

Las organizaciones de la sociedad civil en Israel, que durante los siete años del proceso de paz se habían integrado mayoritariamente a los proyectos institucionales del gobierno israelí, se habían despolitizado y desmovilizado, y no reaccionaron a las muertes y la represión. Al revés, apoyaron la política gubernamental viendo en la Autoridad Nacional Palestina la responsable de la nueva ola de violencia. Así se quebraron los débiles lazos de diálogo que todavía existían.

Solamente grupos minoritarios y pequeños tuvieron el coraje de responder a la política gubernamental. Fueron los objetores de conciencia, el movimiento de mujeres y un nuevo grupo que se autogestionó con el principio del levantamiento, *Ta'ayush*, que en árabe significa *coexistencia*. Este grupo de activistas israelíes y palestinos ciudadanos de Israel postulaban que si la lucha por la paz no era al mismo tiempo una lucha israelí-palestina por la igualdad y la justicia, no sería una lucha por la paz, sino que reincidiría en los postulados institucionales de enfrentamiento entre los dos pueblos. La visión de lucha conjunta árabe-judía era también postulada por el movimiento de mujeres en el que cooperan mujeres judías y palestinas ciudadanas de Israel y que tiene proyectos con organizaciones feministas en los Territorios Palestinos Ocupados. Finalmente, el movimiento de objetores ponía en cuestión la concepción militarista del Estado y la legitimidad del poder ejecutivo de utilizar el ejército como brazo represivo.

Estos tres movimientos fueron el núcleo de una nueva expresión política dentro de la sociedad israelí que no solamente postulaba una lucha por la paz sino que cuestionaba la misma política de ocupa-

ción y colonización de Israel. Si durante el proceso de Oslo existió un campo por la paz en Israel, durante el levantamiento nació y creció un campo contra la ocupación que a diferencia del primero cuestionaba la ideología oficial del Estado, el sionismo.

### **Por la paz y la reconciliación**

El proceso de paz que comenzó en 1993 no tuvo como objetivo restringir el proceso colonizador que caracteriza al Estado de Israel y a su ideología oficial, y así nunca pudieron crearse las condiciones para un cese del fuego: no se liberó a los presos políticos y la colonización de Cisjordania y de la Franja de Gaza continuó imperturbada. Es más, si bien durante el proceso el movimiento nacional palestino a través de la OLP, primero, y la Autoridad Nacional Palestina, después, reconoció la legitimidad del fuego creó el espacio para que las fuerzas disidentes dentro de la sociedad israelí propongan alternativas a la ideología oficial del Estado, y esto sería un gran paso adelante, así como un proceso de reconciliación entre palestinos e israelíes.


Mas, sin la intervención de la comunidad internacional y la restricción de las prácticas coloniales de Israel, se cierran los espacios de diálogo y negociación entre ambas comunidades para dar lugar a la violencia y la muerte.

---

## ΕΠÍΛΟΓΟ

## EPÍLOGO REVERTIR LA HISTORIA

*“Sólo utópica y esperanzadamente uno puede creer y tener ánimos para intentar con todos los pobres y oprimidos del mundo revertir la historia, subvertirla y lanzarla en otra dirección”<sup>1</sup>.*

 Con estas palabras de Ignacio Ellacuría, pronunciadas el 6 de noviembre de 1989, 10 días ante de ser asesinado, queremos, a manera de epílogo, reflexionar brevemente sobre el tema “otro mundo es posible”, *el qué* de ese “otro” mundo, el espíritu *con que* hay que trabajar por él y la “internacional” que lo puede hacer posible.

---

\* JON SOBRINO. Nació en 1938. Reside permanentemente en San Salvador desde 1974. Es profesor de Teología y director del Centro Monseñor Romero, UCA.

Últimas publicaciones: *Monseñor Romero*, San Salvador 1990; *Jesucristo Liberador*, San Salvador <sup>1</sup>1991; *El Principio Misericordia*, San Salvador 1992; *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Madrid y San Salvador <sup>2</sup>2000; *El Salvador, Nueva York, Afganistán: terremoto, terrorismo, barbarie y utopía*, Madrid 2002.

Dirección: Centro Monseñor Romero/UCA, Apartado 01-106, San Salvador (El Salvador). Correo electrónico: jsobrino@cmr.uca.edu.sv

<sup>1</sup> “El desafío de las mayorías populares”, *ECA* 493-494 (1989) 1078.

## Otro mundo es posible: “la civilización de la pobreza”

a) En los últimos diez años de su vida, ante la dirección que iba tomando el mundo, sobre todo en Occidente, Ellacuría estaba absolutamente convencido de que es necesario “otro” mundo para no caer en inhumanidad. Esto es compartido por muchos, pero no lo es tanto la solución que él pensó. La formuló como *civilización de la pobreza*<sup>2</sup>, y la mantuvo hasta el final, bastante en solitario, con la excepción, que yo sepa, de Pedro Casaldáliga: “A ‘la civilización del amor’ debería añadirse aquello que con expresión feliz designó el teólogo jesuita, español, vasco, salvadoreño, Ellacuría, como ‘la civilización de la pobreza’”<sup>3</sup>.

Es fácil apuntarse –en el deseo al menos– a “otro” mundo y a la civilización del “amor”. Pero la civilización de la pobreza supone el des-quiciamiento del mundo actual, es decir, una alteridad radical. Y supone revertir el dogma fundamental de Occidente: el mundo gira alrededor del quicio de la riqueza. Ellacuría sabía que su propuesta era chocante, pero insistió en ella. A continuación vamos a explicarla brevemente.

b) Ante todo, la civilización de la pobreza se denomina así *por contraposición* a la civilización de la riqueza y no, obviamente, porque pretenda la pauperización universal como ideal de vida. Lo que quiere decir Ellacuría es que en un mundo configurado pecaminosamente por el dinamismo capital-riqueza es menester suscitar un dinamismo diferente que lo supere salvíficamente. Según esto, la civilización de la pobreza “rechaza la acumulación del capital como motor de la historia y la posesión-disfrute de la riqueza como principio de humanización, y hace de la satisfacción universal de las necesidades básicas el principio del desarrollo y del crecimiento de la solidaridad compartida el fundamento de la humanización”<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> “El reino de Dios y el paro en el Tercer Mundo”, *Concilium* 180 (1982) 588-596; “Misión actual de la Compañía de Jesús”, escrito en 1983 y publicado póstumamente en *RLT* 29 (1993) 115-126; “Utopía y profetismo”, *RLT* 17 (1989) 141-184, publicado también en I. Ellacuría, J. Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*. Trotta, Madrid 1990, pp. 393-442, UCA-Editores, San Salvador 1991, pp. 393-442.

<sup>3</sup> “A los quinientos años: ‘descolonizar y ‘desevangelizar’”, *RLT* 16 (1989) p. 118. Después Casaldáliga ha hablado de la civilización de la “pobreza solidaria”.

<sup>4</sup> “Utopía...”, p. 170.

Estas afirmaciones no son gratuitas. Para empezar, una civilización de la riqueza universal es imposible, pues no hay recursos para que todos puedan vivir según ella, como europeos o norteamericanos. Y por eso es también inmoral, pues, aun antes de apelar a la parábola de Jesús del ricachón y el pobre Lázaro, una solución no universalizable no puede ser una solución humana, como dijo Kant. Pero, además, la civilización de la riqueza no sólo no ha producido vida para todos, sino que tampoco ha producido –con la excepción de pequeños reductos– “civilización”, el gozo de lo humano compartido, el espíritu de fineza, todo lo cual trae sin cuidado a quienes sólo miran darwinistamente a la especie, pero preocupa a quienes quieren una *familia* humana.

La civilización de la riqueza ha fracasado, pero ¿en qué consiste la civilización de la pobreza? En palabras a veces algo tortuosas, así la describió Ellacuría:

“Esa pobreza es la que realmente da espacio al espíritu, que ya no se verá ahogado por el ansia de tener más que el otro, por el ansia concupiscente de tener toda suerte de superfluidades, cuando a la mayor parte de la humanidad le falta lo necesario. Podrá entonces florecer el espíritu, la inmensa riqueza espiritual y humana de los pobres y los pueblos del Tercer Mundo, hoy ahogada por la miseria y por la imposición de modelos culturales más desarrollados en algunos aspectos, pero no por eso más plenamente humanos”<sup>5</sup>.

Para Ellacuría era evidente que una civilización que merezca el nombre de tal debe satisfacer las necesidades básicas, y sólo así habrá un mundo “otro”. En esa tarea participó en cuerpo y alma, y por eso lo mataron. Pero cada vez sintió más la necesidad de una civilización que pudiera satisfacer las necesidades del espíritu, es decir, que las estructuras hiciesen posible que el ser humano viva “civilizadamente”, “humanamente”, “con espíritu”, todo lo cual veía sumamente difícil en una civilización de la riqueza. Ésta ofrece al espíritu la mística del “individuo”, del “éxito”, del “buen vivir”. Y aunque esto sea ofrecido y vendido como bondades de la democracia, no “humaniza”, no “civiliza”, no genera “otro” mundo cuya “alteridad” sea buena y cuya “profundidad” llegue a lo hondo de lo humano, personas y pueblos.

Menos aún “civiliza” la civilización de la riqueza vista no sólo como patrimonio, sino como destino manifiesto de Occidente, lo que justifica a éste para imponer su voluntad y sus intereses al resto del mundo, y lo bendice como imperio, misionero secular de la divinidad-riqueza y generoso benefactor.

<sup>5</sup> “Misión actual...” p. 119s.

## Espíritu: “creer y tener ánimos”

La civilización de la pobreza es la superación de la civilización de la riqueza y para Ellacuría es ese “otro” mundo que afirmamos ser “posible”. Lo que hay que analizar es cómo es “posible” un mundo que se configura como civilización de la pobreza. Para construirlo es necesario, evidentemente, pensamiento y praxis, y por eso Ellacuría terminaba la frase con que hemos comenzado este escrito: “queda otro paso también fundamental y es el de crear modelos económicos, políticos y culturales que hagan posible una civilización del trabajo como sustitutiva de una civilización del capital”<sup>6</sup>. Pero a ese paso le precede otro: “Sólo utópica y esperanzadamente uno puede creer y tener ánimos (necesidad de espíritu) para intentar (es decir, praxis)” un mundo que sea otro. Hacer posible ese mundo otro necesita de “praxis con espíritu”, y este espíritu es el quicio sobre el que deben girar praxis y pensamiento.

Quicios siempre hay en la historia, pero con frecuencia hacen que sea malo lo que da vueltas a su alrededor. Poder y placer, individualismo y soberbia, en la personas; imperialismo, prepotencia, aplastar y arrasar, en instituciones son quicios frecuentes, normales. Hacen girar al mundo que conocemos.

También hay quicios buenos, muchos de los cuales provienen de diversas tradiciones, sobre todo religiosas. Éstas tienen sus peligros, pero vamos a analizar ahora su potencial para hacer que el mundo gire bien alrededor de un buen quicio. Lo hacemos desde una tradición, la del seguimiento de Jesús, en la que pueden convergir y a la que pueden enriquecer otras tradiciones religiosas y seculares.

A esa tradición le es central la *honradez con lo real y el vivir en lo real*, es decir, la superación del encubrimiento y la mentira, y del docetismo, el vivir en la irrealidad, en islas de abundancia, excepciones y anécdotas en el planeta (problema permanente del primer mundo); la ultimidad de la *compasión* ante el sufrimiento ajeno y la *obediencia* a los que están investidos en autoridad: “los que sufren”, como repite Metz; la *profecía contra la injusticia* que da muerte y la imperiosa *necesidad de la justicia* en contra de la opresión contra la que hay que luchar, no simplemente suavizar (justicia e injusticia, que, por cierto, son palabras que han sido desterradas del lenguaje); el *cuidado* de la naturaleza y de toda la creación, dentro de la cual todos formamos una unidad viviente; la *mística ante el misterio* último de la realidad, pero mística de ojos abiertos; *el salirse de uno*

<sup>6</sup> “El desafío...”, p. 1078.

*mismo*, como en la oración de san Francisco de Asís; *la libertad*, de modo que nada sea obstáculo para hacer el bien; el *cargar con el peso de la historia*, cotidianamente y hasta el final en *el martirio*; *la memoria* de víctimas y mártires, como la raíz de cuya savia vivimos y que no puede ser sustituida por ninguna otra savia; el *gozo* de saber-nos todos hermanos y hermanas, que puede ir acompañado del sufrimiento, pero no puede ser arrebatado por la tristeza; el *poner nombre* cariñoso a lo último, Padre, Madre, sin quitarle lo que tiene de inefable y misterioso, Dios.

Y quisiera añadir lo que es más olvidado, verdadero escándalo, y que desde la tradición bíblico-jesuánica se ha vuelto a recuperar: el *poner nombre* a los millones de víctimas de este mundo. Se han quedado sin nombre, lo cual viene a decir que ni existencia tienen. Baste recordar a África, el continente no existente, y otros muchos millones de víctimas. Devolverles a la vida, ponerles nombres de dignidad, como hizo Monseñor Romero e Ignacio Ellacuría al llamarlos “pueblo crucificado”, “siervo sufriente de Jahvé”, es tarea humana y teológica absolutamente urgente. Pienso que participa de la misma audacia de nombrar a Dios, y hasta puede ser la mediación histórica de nombrar al misterio. Se trata de fomentar la memoria histórica, pero va más allá. Es hacer memoria del misterio a lo largo de la historia y tener la esperanza de que el futuro también será misterio, promesa bienaventurada de acogida. Y para terminar, a esa tradición le pertenece el mayor amor: la entrega de la vida por los hermanos.

Estas expresiones de espíritu que acabamos de mencionar son necesarias como quicio sobre el que gire un mundo “otro” y, específicamente, una civilización de la pobreza. El que se ejemplifiquen desde Jesús de Nazaret no significa caer en dogmatismo alguno. Es ayudar a formular un centro de gravedad en que puedan convergir otras tradiciones. En efecto, compasión, cuidado, profecía, amor de entrega... provienen de muchas madres. Lo importante es que se aglutinen en un eje alrededor del cual pueda girar un mundo humano.

También es importante que el aglutinarse no sea sólo producto de un *diá-logo*, sino de una *dia-praxis*. Y que, en definitiva, todos los y las que quieren un mundo realmente “otro” converjan, se sientan atraídos –así lo expresa la metáfora en su sentido físico poderoso– por un centro de gravedad que los aglutine desde el espíritu que hemos descrito, o desde el que mejor pareciere. Lo importante es que ese centro de gravedad no es sólo cuestión de ciencia y poder, sino también de espíritu.

No es fácil saber cuál fue el papel de los primeros cristianos en la caída del Imperio romano. Lo que sí es cierto es que los nuevos valo-



res con que vivían y morían, los monasterios y comunidades con su simplicidad, apuntaban a un mundo “otro”, a un futuro distinto y a un nuevo modo de vivir. Con eso se enfrentaron al “antiguo” mundo del Imperio y al poder de sus legiones, como dice lúcidamente Felix Wilfred en su artículo.

No somos ingenuos, pero sin espíritu no habrá un mundo “otro”. Y si nos hemos detenido en esto es porque el mundo actual tiene, ante todo, déficit de espíritu. Preguntémonos con sinceridad: ¿hay mucha gente en el mundo real, occidental y democrático, que quiera cargar con la cruz de africanos, asiáticos y latinoamericanos para que “otro mundo sea posible”? ¿Están listos a acabar en una cruz, como tantos mártires de nuestros días, para que la compasión, la verdad y la justicia imperen sobre este mundo? Dice Leonardo Boff: “cuando juzguen nuestro tiempo las generaciones futuras nos tacharán de bárbaros, inhumanos y despiadados por nuestra enorme insensibilidad frente a los padecimientos de nuestros propios hermanos y hermanas”<sup>7</sup>. ¿Son palabras como éstas aguijón y acicate para construir “otro” mundo y cambiar el quicio sobre el que gira el actual?

### **Quiénes: “Con todos los pobres y oprimidos del mundo”**

La construcción de un mundo otro, de una civilización de la pobreza, debe ser hecha entre muchos, evidentemente. Bueno y necesario es buscar las alianzas más amplias entre grupos distintos y acumular poder para erradicar la pecaminosidad del mundo actual. Pero es decisivo, *conditio sine qua non*, que el espíritu del que hemos hablado sea, ante todo, el espíritu que surge de los pobres reales. De nuevo se puede recurrir a las diversas tradiciones de la humanidad y hacerlas convergir en el ideal que hemos propuesto, pero no todas son iguales. La tradición de la democracia, por ejemplo, tan importante por otros capítulos, no pone al pobre en el centro, aunque sí lo intentó a su modo el marxismo. Eso lo han hecho sobre todo las tradiciones religiosas asiáticas y africanas, a lo que añaden que la pobreza no es sólo negatividad.

La tradición bíblico-jesuánica sí es experta en los pobres y en la salvación que traen<sup>8</sup>. No es ingenua ni absurda, pero reconoce que el

---

<sup>7</sup> L. Boff, *La oración de San Francisco*, Santander 1999, p. 98.

<sup>8</sup> Estas ideas las hemos expuesto con mayor amplitud en “La opción por los pobres: dar y recibir. ‘Humanizar la humanidad’”, *Revista Latinoamericana de Teología* 60 (2003) 283-307.

“espíritu” para humanizar está más en los pobres que en ninguna otra parte. La *salvación* supone promesa y, correlativamente, esperanza, en definitiva, esperanza de fraternidad, de solidaridad, de mesa compartida. Pero es específico de esa tradición el que el dinamismo de la salvación no proviene de lo grande y poderoso, sino de lo débil y pequeño: una anciana estéril, el diminuto pueblo de Israel, un judío marginal...

Para cambiar el mundo se necesitan políticos, economistas, ingenieros, filósofos, evidentemente, pero en el centro del dinamismo de la salvación está lo débil y pequeño. Ellos son sus portadores, no sólo sus beneficiarios. La utopía responde a su esperanza, no a la de los poderosos. Su pequeñez expresa la gratuidad de la salvación, no la *hybris* que lleva más a destruir que a construir. Esta tradición de lo pequeño que salva atraviesa la Escritura, pero hay más. En el Antiguo Testamento aparece la misteriosa figura del siervo sufriente de Jahvé, que no es ya sólo “pobre” y “pequeño”, sino “víctima”. Y de ese siervo se dice que es el elegido por Dios para quitar el pecado del mundo y traer salvación. Al escándalo de lo pequeño se añade ahora la locura de la víctima. Como dice Ellacuría, “sólo en un difícil acto de fe el cantor del siervo es capaz de descubrir lo que aparece como todo lo contrario a los ojos de la historia”<sup>9</sup>.

Para esa fe se necesita, pues, mucho espíritu de fineza, de la que hablaba Pascal, pero suele ocurrir. No en cualquier lugar, sino en medio de los pueblos crucificados. Lo hemos citado muchas veces. Desde Asia dice Pieris que los pobres, no por santos, sino por ser los sin poder, los rechazados, son elegidos para una misión, “son convocados a ser mediadores de la salvación de los ricos y los débiles son llamados a liberar a los fuertes”<sup>10</sup>. Desde África, dice E. Mveng, “la Iglesia de África... a través de su pobreza y su humildad debe recordar a todas sus Iglesias hermanas lo esencial de las bienaventuranzas y anunciar la buena nueva de la liberación a las que han sucumbido a la tentación del poder, las riquezas y la dominación”<sup>11</sup>.

Y un último punto. Antiguamente había maestros de la sospecha, sobre la religión y Dios sobre todo. Hoy ya no se ve la audacia de

<sup>9</sup> I. Ellacuría, “El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica”, *Revista Latinoamericana de Teología* 18 (1989) 326.

<sup>10</sup> A. Pieris, “Cristo más allá del dogma. Hacer cristología en el contexto de las religiones de los pobres” (I), *Revista Latinoamericana de Teología* 52 (2001) 16.

<sup>11</sup> Engelbert Mveng, “Iglesia y solidaridad con los pobres de África: empobrecimiento antropológico”, en *Identidad africana y cristiana*, Estella 1999, p. 273s. Mveng fue el primer jesuita camerunés. Murió asesinado en 1995.

sospechar, no ya de los grandes ídolos –lo cual algo se suele hacer–, sino de nuestro mundo actual; más sutilmente, de la democracia, de la prosperidad, del progreso, como si fuesen intocables –aunque Moltmann insiste en hablar de “progreso y precipicio”. Los pobres de este mundo pueden ser –en virtud de su misma realidad– los grandes maestros de la sospecha, y no es ése pequeño beneficio que hacen para que no haya engaño al buscar un mundo “otro”.

### El lugar: “utópica y esperanzadamente”

Antes era importante determinar el lugar desde el cual ver la realidad y leer los textos, pues el lugar adecuado hacía que realidad y textos diesen más de sí. Ahora, esa perspectiva hermenéutica no es tan frecuente, pero sigue siendo esencial al tratar de ese “otro” mundo posible: desde dónde se determina qué es y cómo se construye.

Ya hemos mencionado tradiciones que facilitan la tarea, pero queremos apuntar ahora al lugar en el que lo que en estas reflexiones parece locura y veleidad (civilización de la pobreza) es lo más racional y necesario (la construcción de la fraternidad universal). Ellacuría vio el problema con toda claridad y afirmó que ese lugar no es cualquier lugar, sino el lugar en que, por naturaleza, y no sólo por mociones de la subjetividad, convergen utopía y profetismo<sup>12</sup>.

Lo decisivo para poder pensar –y tener que hacerlo– en un mundo “otro” como civilización de la pobreza, es ver en conjunción y mutua referencia intrínseca utopía y profetismo. La profecía no debe ser vista, aisladamente, como *denuncia* de un mal presente, ni la utopía debe ser vista, aisladamente, como *anuncio* de un bien futuro. Deben ser vistas dialécticamente, remitiéndose una a la otra, como expresiones del dinamismo de la misma realidad. Dicho en palabras sencillas, utopía y profetismo no surgen de un mundo que es *tabula rasa*, que pudiera producir una u otra cosa, la cual sería recogida, a discreción, por los seres humanos. La realidad misma, con anterioridad a la voluntad o a la veleidad del ser humano, es la que toma la palabra, en forma de clamor para protestar y negar, y en forma de gemidos de parto para prometer vida y dar a luz vida.

Según esto, cuando se toman a una ambas cosas, profetismo y utopía, entonces estamos en sintonía con la realidad. La conjunción de

<sup>12</sup> Véase su artículo “Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica”, *Revista Latinoamericana de Teología* 17 (1989), pp. 141-184.

ambas cosas no se convierte en pura construcción mental, sino que es exigida por la misma realidad. Por eso es importante encontrar los lugares sociales e históricos en que profetismo y utopía convergen realmente, y nos encaminan a un mundo “otro” y en definitiva “humano”.

Pues bien, no todos los lugares son iguales, sino que “hay unos lugares más propicios al surgimiento de utopistas proféticos y de profetas utópicos”<sup>13</sup>. En concreto para nuestro tema, el lugar para pensar que “otro mundo es posible”, y mucho menos para formularlo como “civilización de la pobreza”, no es el mundo de la abundancia, de exaltación del individuo, del éxito y del buen vivir. Menos aún es el mundo de la prepotencia: “lo real somos nosotros”. El lugar en que convergen por necesidad profetismo y utopía es el tercer mundo, donde la injusticia y la muerte son intolerables, y donde la justicia y la vida son tan necesarias como agua en el desierto.

Desde ahí, ni la profecía se convierte en mera protesta subjetiva ni la utopía se convierte en esoterismo y veleidad. Se convierten más bien en protesta contra la muerte y la ignominia a partir de la esperanza de vida y dignidad. Desde ese lugar poca duda cabe de qué dirección debe tomar ese mundo “otro” del que se espera que sea posible. Y ésa es la de la civilización de la pobreza. En palabras sencillas, Boston, París y Madrid no tienen por qué ser lugares que claman por una civilización de la pobreza, pero sí lo son Kigali, Calcuta y Haití.

Quisiera terminar con una cita de Ellacuría, también de 1989, chocante e irónica, pero lúcida y cuestionante, hasta retórica:

“Toda esta sangre martirial derramada en El Salvador y en toda América Latina, lejos de mover al desánimo y a la desesperanza, infunde nuevo espíritu de lucha y nueva esperanza en nuestro pueblo. En este sentido, si no somos un ‘nuevo mundo’ ni un ‘nuevo continente’, sí somos, claramente, y de una manera verificable –y no precisamente por la gente de fuera– un continente de esperanza, lo cual es un síntoma sumamente interesante de una futura novedad frente a otros continentes que no tienen esperanza y que lo único que tienen es miedo”<sup>14</sup>.

No sé qué diría hoy Ellacuría, 15 años después, pero cito estas palabras porque con ellas termina el artículo, y eso me recuerda el final de Marcos (16,8) antes de que fuese retocado y se moderase su

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>14</sup> “Quinto Centenario de América Latina. ¿Descubrimiento o encubrimiento?”, *Revista Latinoamericana de Teología* 21 (1990) 280s.

tono estremecedor: “Ellas salieron huyendo del sepulcro, pues un gran temblor y espanto se había apoderado de ellas y no dijeron nada a nadie porque tenían miedo”.

Ambos textos terminan en picado, pero ni de Marcos ni de Ellacuría se puede decir que fueron masoquistas. Anunciaron una buena noticia: el evangelio de Jesús, Marcos, la civilización de la pobreza, Ellacuría, y mantuvieron la esperanza. No banalizaron las cosas, sino que pusieron su vida en el empeño. Quizás este recordatorio de luz y ánimo a todos los que desean y trabajan por el “otro mundo es posible”.

**ÍNDICE DE LOS ARTÍCULOS  
APARECIDOS EN *CONCILIUM* 2004**

**Año XXXIX**

**N<sup>os</sup> 304-308**

**304 El pecado original: ¿un código de falibilidad?**

(Christophe Boureux y Christoph Theobald, eds.)

Área temática: *Fe cristiana*

Ch. Boureux y Ch. Theobald: <i>Editorial</i> .....	7
B. Sesboué: <i>La racionalización teológica del pecado original</i> ..	11
J.-M. Maldamé: <i>El pecado original ante el pensamiento moderno</i> .....	21
H. Häring: <i>De la caída del primer hombre al pecado original. Observaciones sobre el Catecismo de la Iglesia Católica</i> .	33
A. Wenin: <i>La serpiente y la mujer, o el proceso del mal según Génesis 2-3</i> .....	47
É. Nodet: <i>Judíos y cristianos ante el mal: un abismo</i> .....	57
H. Häring: <i>¿Condenación del mundo, condenación de los seres humanos? Una experiencia común de las religiones</i>	67
Ch. Boureux: <i>Consecuencias antropológicas e incidencias políticas del pecado original</i> .....	93
G. K. Mainberger: <i>El pecado original como “matriz cultural” de nuestra época (1)</i> .....	105
R. Schwager: <i>El pecado original como “matriz cultural” de nuestra época (2)</i> .....	117
P. Hünermann: <i>¿Podemos tener la experiencia del “pecado original”?</i> .....	129
Ch. Theobald: <i>El “pecado original”: una doctrina que sigue siendo controvertida. Reflexiones sobre un debate</i> .....	139

**305 Repensar Europa** (Alberto Melloni y Janet Soskice, eds.)

Área temática: *Ética y estilo de vida*

A. Melloni y J. Soskice: <i>Introducción</i> .....	175
R. A. Siebenrock: <i>Europa: una aproximación</i> .....	183
A. Melloni: <i>Imágenes y retos de Europa para la Iglesia: una perspectiva histórica sobre el catolicismo</i> .....	197
E. Borgman: <i>La “nueva” Europa: un gesto espiritual</i> .....	209
S. Ferrari: <i>De la tolerancia a los derechos: las religiones en el proceso de unificación</i> .....	221

M. Brenner: <i>El judaísmo y Europa: historia y contra-historia ..</i>	233
R. Frieling: <i>Ecumenismo en Europa: retos y conflictos .....</i>	241
K.-J. Kuschel: <i>Euro-islam: ¿reto u oportunidad? .....</i>	253
J. Voiss: <i>¿Pone Europa en peligro la des-europeización (y purificación) de la Iglesia? .....</i>	267
G. Ruggieri: <i>¿Una religión civil europea? .....</i>	277
Th. Bremer: <i>El cristianismo en una Europa multirreligiosa .....</i>	287
M. Tomka: <i>La Europa poscomunista y la persistencia del ateísmo</i>	299
V. Fedorov: <i>¿Forma parte Rusia de Europa o no? .....</i>	309
P. Michel: <i>Juan Pablo II, Polonia y Europa .....</i>	321
M. Faggioli: <i>Documentos on-line sobre Iglesias y religiones en la Unión Europea .....</i>	331

### **306 La traición estructural de la confianza**

(R. Ammicht-Quinn, H. Haker y M. Junker-Kenny, eds.)

Área temática: *Iglesia y ecumene*

R. Ammicht-Quinn, H. Haker y M. Junker-Kenny: <i>Introducción</i>	343
M. L. Collins: <i>Silencio roto: las víctimas .....</i>	351
N. Nason-Clark y L. Ruff: <i>¿A qué llamamos violencia sexual?</i>	363
P. Adriaenssens: <i>El maltrato infantil: De cómo se perturba el desarrollo normal .....</i>	375
T. C. West: <i>El factor de la raza/etnia en los abusos sexuales a niños cometidos por clérigos .....</i>	385
A. Michel: <i>La violencia sexual contra los niños en la Biblia ..</i>	401
H. Lutterbach: <i>La violencia sexual contra los niños: Una violación de la fundamental protección cristiana sobre los niños .....</i>	413
E. Conway: <i>Teologías vigentes del sacerdocio: ¿Han contribuido al abuso sexual a niños? .....</i>	427
J. Beal: <i>“Tan inertes como un barco pintado sobre un océano pintado.” Un pueblo a la deriva en la calma chicha eclesiológica .....</i>	447
H.-J. Guth: <i>El abuso sexual como delito en el derecho canónico. Informe para una aplicación coherente de las normas jurídicas actualmente vigentes en la Iglesia católica .....</i>	461
R. Torfs: <i>Los abusos a niños cometidos por sacerdotes. La interacción del derecho estatal y el derecho canónico</i>	475
R. Bucher: <i>El cuerpo del poder y el poder del cuerpo. La situación de la Iglesia y la derrota de Dios .....</i>	487
R. Ammicht-Quinn, H. Haker y M. Junker-Kenny: <i>Reflexiones finales .....</i>	499

### 307 **El Dios de Job** (Ellen van Wolde, ed.)

Área temática: *Religión y religiones*

E. van Wolde: <i>Introducción: Preguntas acerca de un mundo sin justicia</i> .....	511
A. Kamp: <i>Con causa o sin ella. Imágenes de Dios y el hombre en Job 1-3</i> .....	517
P. van Hecke: <i>“Pero yo quiero conversar con el Poderoso” (Job 13,3). Job y sus amigos a propósito de Dios</i> .....	527
N. C. Habel: <i>El veredicto sobre/de Dios al final de Job</i> .....	537
D. J. A. Clines: <i>El Dios de Job</i> .....	551
S. Wendel: <i>“Es el poderoso, inalcanzable para nosotros...” Sobre la determinación de las relaciones entre trascendencia e immanencia a partir del “Dios de Job”</i> ....	567
H. Häring: <i>¿Quién es el responsable?</i> .....	583
J. Jans: <i>Ni castigo ni recompensa. Gratuidad divina y orden moral</i> .....	601
R. Pirson: <i>Intervenciones divinas en el universo de Tolkien</i> ...	615
E. Tamez: <i>De padre de los huérfanos a hermano de chacales y compañero de avestruces. Meditación sobre Job</i> .....	627
G. West y B. Zengele: <i>Leyendo el libro de Job “positivamente” desde el contexto del VIH/sida en Sudáfrica</i> .....	635
H. Häring: <i>“No apaguéis la fuerza del Espíritu” (1 Tes 5,19). En memoria del Karl Rahner (1904-1984)</i> .....	651

### 308 **Otro mundo es posible**

(Jon Sobrino y Luiz Carlos Susin, eds.)

Área temática: *Perspectivas globales*

L. C. Susin: <i>Este mundo puede ser otro</i> .....	673
W. Dierckxsens: <i>Fin de neoliberalismo, capitalismo insostenible, necesidad de una nueva utopía</i> .....	681
C. Grzybowski: <i>Otros mundos en el horizonte de la ciudadanía planetaria</i> .....	695
J. M. Castillo: <i>La utopía secuestrada</i> .....	705
S. McFague: <i>Imaginando a Dios y un “mundo diferente”</i> .....	713
M. Kanyoro: <i>La figura futura de Dios y el futuro de la humanidad</i> .....	725
P. Schmidt-Leukel: <i>Una nueva espiritualidad para un mundo religiosamente plural</i> .....	737
Cl. Geffré: <i>El Dios de Jesús y los posibles de la historia</i> .....	745
É. M. Metogo: <i>¿Está Dios del lado de los pobres y de la justicia?</i> .....	755



F. Wilfred: *Golpeando suavemente los recursos locales de la esperanza* ..... 765

R. von Sinner: *Religión y poder: por la sostenibilidad política del mundo* ..... 777

J. M. Sung: *Economía y espiritualidad: por otro mundo más justo y sostenible* ..... 789

S. Nicolás Yahni: *Guerra y caminos de paz en el conflicto palestino-israelí* ..... 799

J. Sobrino: *Revertir la historia* ..... 811