

Corresponsales

Aguascalientes

José Luis Jacques
Tokio 207
Fracc. del Valle 2a Sección
20089 Aguascalientes, Ags.
Tels.: (449)916 89 40 ó 044 449 9069517

Baja California Norte

David Ungerleider K.
Ave. Centro Universitario 2501
Playas de Tijuana, (Apdo. Postal 185)
22200, Tijuana, B. C.
Tel.: (664) 630 1577 Ext. 205

Colima

Cruzare S.A., Atn: Salvador Cruz A.
Abasolo 79
28000 Colima, Col.

Guanajuato

Dr. Arturo Lozano Madrazo
CESCOM
Fray Daniel Mireles 416
San Pedro de los Hernández
37280 León, Gto.
Tel.: (477) 771 41 59

Nuevo León

Mariela Gómez García
Brillantes 111
Col. Pedregal del Valle
66280 Garza García, N. L.
Tel.: 35 17 10
Marianela Madrigal Hinojosa H.S.S.
Espinosa Ote. 851
64000 Monterrey, N. L.
Tel.: (81) 83 43 25 30

Oaxaca

P. Juan Ruiz
Parroquia de los Siete Príncipes
González Ortega 415
68000 Oaxaca, Oax.
Tel.: (951) 516 34 58

Tabasco

Miguel Ángel García Trinidad
Av. Madero 645
86000 Villahermosa Tab.
Tel.: (993) 31 20 9 18

Yucatán

Nancy Walker y M. Cristina Muñoz
Calle 31 No 200A
García Ginerés
97070 Mérida, Yuc.

Christus. Teología y Ciencias Humanas

Número 757 Año LXXI, Noviembre-Diciembre, 2006.

Editor emérito: Luis G. del Valle.

Director: Raúl Cervera.

Coordinador del Consejo de Redacción: Raúl Cervera.

Consejo de Redacción: Raúl Cervera, Luis Arturo García, Omar David Gutiérrez Bautista, Enrique Maza, Gabriel Mendoza, Sebastián Mier, Rebeca Montemayor, Felipe Ortiz, Ángel Sánchez Campos, Luis G. del Valle.

Consejo Asesor: Miguel Álvarez G., José Álvarez I., Rafael Álvarez, Abel Fernández, María Luisa Lalinde, Mario Monrroy, Luis Ramos, Javier Riojas, Alfredo Zepeda.

Diseño y Diagramación: Ricardo Aguilar Andrade.

Suscripciones: Amelia Jasso Castañeda, Bonfilio Ortega Lagunas, Adriana Valencia García.

Para observaciones y sugerencias sobre la revista, diríjase a Raúl Cervera:

rcervera@sjsocial.org o

rcervera49@yahoo.com

Una publicación del Centro de Reflexión Teológica, A.C. y órgano de la diócesis de la Tarahumara. Está registrada como artículo de 2a clase en la Administración de Correos No 1 de México, D.F., el 3 de enero de 1936. Registro de Propiedad Intelectual en la S.E.P., No 998, otorgados ambos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas de la Secretaría de Gobernación, el día 15 de julio de 1982. Permiso No. 0020136, características: 228241205.

Autorizado por SEPOMEX. Registro postal PP09-0074, publicación bimestral. A partir del 1 enero, cada número: \$50.00, suscripción anual (seis números) para el país: \$270.00, \$810.00 por tres años; para América Latina y África: 50 dls.; para otros países: 70 dls.

Librería: Miguel Laurent 340-A, Col. del Valle, Benito Juárez, 03100, México, D. F.;

Tel.: 55 59 61 55, 55 59 61 56, Fax: 55 59 54 84

Correspondencia: Apdo. 21-272, Coyoacán, 04021, México, D. F.

Correo-e: crt_ari@yahoo.com.mx

Página WWW: <http://www.sjsocial.org/crt/christus.html>

Impresa Tipográfica Cóndor, S. de R.L.

Las opiniones expresadas en la revista son responsabilidad de sus autores.

Puede reproducirse en revistas cualquier material, si se cita la fuente, y después se nos envían dos ejemplares de la publicación.

El Consejo de Redacción se reserva el derecho de publicación de artículos recibidos.

Presentación

La pastoral liberadora —explícitamente concebida como tal— y la correspondiente reflexión teológica surgieron, en América Latina, una vez terminado el Concilio Vaticano II y la asamblea episcopal de Medellín, auténtico Pentecostés para la Iglesia del continente.

La teología de la liberación, desde el principio, se impuso como tarea pensar la realidad latinoamericana desde la perspectiva de fe y, de este modo, acompañar a los pueblos en sus luchas de liberación y en sus cautiverios. Por ello se alimentó, en primer lugar de esos movimientos liberadores y, de manera particular, de la participación de los cristianos en los mismos. A partir de esa situación se dio un constante ir y venir desde la reflexión creyente sobre la situación, hacia la profundización de las fuentes del cristianismo, de manera particular, el mensaje evangélico.

Al principio, aparece también en el horizonte de la teología el diagnóstico sobre la realidad social y política elaborado en la CEPAL. Según estos análisis, América Latina padecía un régimen de dependencia impuesto por los grandes centros del poder mundial. Esta utilización, por parte de la teología, de categorías de estirpe marxista fue, precisamente, eso: utilización. Generalmente se consideró que el centro inspirador y normativo de toda acción eclesial provenía del mensaje evangélico, el cual exigía, en vista a desarrollar sus aspectos de eficacia histórica, instrumentos analíticos y prácticos.

Pues bien, han pasado ya muchos años desde esos acontecimientos. Cayeron la URSS y el muro de Berlín. La pobreza continúa y avanza imperturbable y, por si fuera poco, nos hacemos conscientes de la existencia de otras formas de inequidad, antiguas y nuevas. Muchos creyentes seguimos interesados en caminar junto con los pueblos a los que pertenecemos en sus luchas de liberación. Y por ello seguimos necesitando, junto con otras cosas decisivas, un análisis de la realidad que nos ayude a comprender más profundamente, desde la fe, los mecanismos que estructuran y sostienen la realidad del mundo del presente.

Por ello la presente edición de *Christus* pretende proporcionar a nuestros lectores algunas indicaciones acerca de qué está sucediendo en el inmenso campo de las ciencias sociales, en sus vertientes más críticas. Porque allí también ha habido movimientos importantes, afinaciones, correcciones, nuevas interpretaciones. Y las ciencias sociales continúan siendo un compañero central que nos ayuda a mirar lo que está pasando en nuestra realidad.

La preparación a la asamblea episcopal de Aparecida, Brasil, sigue su curso. Hablamos propuesto a nuestros lectores seguir juntos la pista de este camino, mediante la publicación de algunos artículos que pudieran ayudarnos a reflexionar acerca de los temas que se deberán asumir, así como el modo de hacerlo. Roberto Oliveros aborda este tema desde una perspectiva original y simpática: recordar a algunos de los principales actores que dieron vida a la segunda Asamblea, la de Medellín. De este modo, cordialmente, evocamos las enormes figuras de Don Manuel Larraín, Don Eduardo Pironio, Paulo VI, Dom Avelar Brandao Vilela y Don Juan Landá-zuri, entre otros. Ojalá que para la asamblea de Aparecida podamos contar con figuras de tal calibre, parece decirnos Oliveros.

En este número

EDITORIAL

CUADERNO

- 11** Atreverse a pensar y a actuar
Jorge Alonso
- 15** El sistema-mundo de Wallerstein y la transición
Marco A. Gandásegui H.
- 20** Un acercamiento a la sociología de Pierre Bourdieu
Gabriel Mendoza Zárate
- 28** «La historia no está al lado de nadie»
Bárbara Coolen
- 32** Cultura, identidad y metropolitano global
Gilberto Giménez
- 44** Pasión por la realidad. Teología, filosofía y ciencias sociales en la actualidad, según Enrique Dussel
Omar David Gutiérrez Bautista

COLABORACIÓN

- 46** Medellín con nombres propios
Roberto Oliveros

PALABRA

- 49** La palabra a fondo
Raúl Lugo, Atilano Ceballos, Augusto Romero (coords.)

Fotografías: Enrique Carrasco Alcántara

Biblioteca "Dr. Jorge Villalobos Padilla, S. J."



0900078228

22 ENE. 2007



BIBLIOTECA

Editorial



El país al vilo

Aparentemente el río ha vuelto a su cauce, para tranquilidad y regocijo de los amantes del «orden» establecido. Se levantó el plantón del centro histórico de la Ciudad de México, que tanto afeaba el corazón de la metrópoli. Las elecciones de Chiapas las ganó, sí, la Coalición para el Bien de Todos, pero su abanderado declaró inmediatamente su disposición a colaborar con Felipe Calderón. Para equilibrar las cosas todavía más, la misma coalición perdió las elecciones en Tabasco, sin que para ello valiera la presencia y activismo de AMLO. Las pocas acciones de resistencia pacífica que algunos y algunas activistas han ido realizando en las últimas semanas tienden a menguar. El presidente electo va configurando, sin prisas, su gabinete, en el que resalta, también para tranquilidad de quienes lo llevaron al poder, Agustín Cartens, pupilo y empleado del Fondo Monetario Internacional. Para rematar parece haber

un contingente significativo de maestros de Oaxaca que quieren regresar a sus aldeas y rancherías a impartir sus clases. La Policía Federal Preventiva se enfrenta en estos días con ese pueblo rico en imaginación y dignidad, para recuperar el control de la ciudad capital. ¡Ni mandado a hacer!

Pero ¿de veras el río ha vuelto a su cauce? Más aún, ¿debe volver a su cauce?

Los empleados gubernamentales de la oligarquía nacional e internacional propalan a diestra y siniestra que el pueblo mexicano ya votó y, con ello, ya expresó su voluntad; por lo cual hay que olvidar lo sucedido, mirar hacia el frente y ponernos todos a trabajar. Al fin y al cabo «México es un país en el que cabemos todos» -¿por qué no dijeron lo mismo antes del 2 de julio? Pero ¿de veras el pueblo mexicano ya votó? Veamos

Según el INEGI el padrón electoral en junio de este año constaba de 71 millones 730, 868 personas. Y el total de votos emitido en la elección federal para presidente fue, en términos redondos, de 41 millones 557, 000 ciudadanos. Esto significa que el 42 % de empadronados (sic) no quiso o no pudo o fue impedido de emitir su voto. En todo caso un poco menos de la mitad de electores no apoyó la idea de tener a Calderón por presidente. Si a esta cifra sumamos a los que votaron por la Coalición y por la Alianza por México, el número de quienes no estuvieron interesados o, de plano, rechazaron a

Calderón se eleva al 75.4 % de la población oficialmente registrada. De hecho sólo votó por él la 5a parte de los mexicanos en edad de votar e inscritos en el padrón, o menos, si tenemos en cuenta los mecanismos fraudulentos desatados en esos días.

¿«México votó»? ¿Por Calderón?

Aunque las cifras de votos asignados a AMLO y a Calderón no fueran tan cercanas, sobre todo si se toman en cuenta los citados mecanismos fraudulentos, de todos modos AMLO debe ponerse a pensar en los anteriores resultados. Cada vez menos gente cree en los mecanismos institucionales de asignación del poder político. Y la sombra del fraude ha de haber recrudecido esta situación. Lo cual da la razón a las propuestas radicales de los zapatistas y a sus estrategias de lucha.

Por su parte la fundación del Frente Amplio Progresista debe ser saludada como la promesa de un avance real en medio de la proverbial división de las fuerzas de izquierda. Si este esfuerzo implica la anulación de los intereses partidistas y de los afanes de protagonismo en pro de las causas más nobles del pueblo mexicano, como lo han expresado el PRD, PT y Convergencia, significará realmente un paso adelante. Pero, al fin y al cabo se trata de una coalición de partidos; no de movimientos sociales ni de ciudadanos. Aquí está su límite preciso. Ojalá que al paso adelante no

le sigan los dos pasos atrás de la cooptación y manipulación del movimiento social, al cual parece apostar más AMLO. Las probabilidades de cohesión interpartidista y de apoyo social al proyecto del Frente se verán favorecidas seguramente por la profundización de las políticas neoliberales por parte del gobierno calderonista. Entre los compromisos de éste se encuentra malbaratar los bienes de la nación, así como gravar impositivamente los alimentos y medicinas. Aunque hay grandes diferencias de por medio, no se puede dejar de pensar en el caso boliviano.

Por su parte, el PRD pasa por un momento definitorio. La propuesta de Cárdenas de tejer alianzas con determinados sectores de las fuerzas gubernamentales introduce un teorema difícil de asimilar y despejar al interior del partido. Finalmente lo que contará será quiénes y cuántos, individuos y grupos, van a escuchar el canto de las sirenas y a abandonar los frágiles cauces con los que cuentan en este momento las causas verdaderamente populares. Igualmente afecta fuertemente al partido la tensión entre la lucha al interior y al modo de las instituciones oficiales, y la lucha en las calles y plazas llevada por los movimientos sociales. Se abren cuestiones difíciles de resolver *a priori*: ¿Qué forma de lucha es más eficaz en este tramo de nuestra historia? ¿Cómo articular ambas vertientes y otras más?

Editorial

AMLO aceptó el nombramiento de presidente legítimo que le confirió la Convención Nacional Democrática en septiembre, después de cuarenta y siete días de plantón en el centro histórico. Aquella resolvió desconocer a Felipe Calderón, a su equipo de gobierno y sus acciones oficiales. El 20 de noviembre, en el Zócalo, será la toma de protesta del gobierno en rebeldía. La Convención se volverá a reunir en asamblea el 21 de marzo del año entrante. Los activos de AMLO son, fundamentalmente, su proyecto alternativo de nación, sus 15 millones o más de seguidores y el apoyo del Frente Amplio Progresista. Hasta ahora son más las preguntas que las respuestas. ¿Esta serie de acciones llegarán a tener una verdadera eficacia política, más allá de su evidente impacto simbólico? ¿Esa eficacia podría llegar a la toma misma del poder? A estas alturas esto último no es muy probable... pero la historia da sorpresas.

El río no ha vuelto a su cauce, ni puede volver, ni debe volver. No, mientras haya miseria en este país. Sólo cuando la situación haya cambiado radicalmente y no haya nadie que se acueste con la preocupación por no saber si comerá o no al día siguiente, entonces el río habrá ya vuelto a su cauce.

Ahora es Oaxaca...

Lo que sucede en Oaxaca, el agudizamiento del conflicto político y social, sobre todo después del frustrado intento para desalojar

el zócalo de la capital del estado ocupado por maestros de la sección 22 del SNTE, el 14 de junio, ha pasado a primer plano y nos obliga a buscar algunas claves que den cuenta de lo que ahí sucede.

Mientras que para algunos se trata de un conflicto local, para otros se constituye en pretexto para invocar la mano dura que debe restablecer el orden requerido para el funcionamiento adecuado del país. Sin embargo la situación no puede ser explicada como mero acto circunstancial. Entre otros factores que nos permiten dar cuenta de lo que ahí sucede necesitamos considerar el autoritarismo, la injusticia, la pobreza, la represión, el racismo, es decir, toda una lista de agravios sufridos por los oaxaqueños.

El gobierno de la federación se muestra dispuesto a no satisfacer las demandas de la población; para ello arguye el respeto irrestricto a la ley, con lo cual respalda de hecho a la administración estatal. La secretaría de Gobernación remitió a la cámara de Senadores la solución de la demanda principal, la salida de Ulises Ruiz. Sin embargo, el 19 de octubre por la tarde se ha declarado que no procede la declaración de desaparición de poderes, con lo cual la solución parece alejarse.

Oaxaca es uno de los estados más pobres del país; la mitad de la población económicamente activa recibe menos de un salario mínimo o ninguno, situación que explica el

alto índice de migración. El estado se caracteriza por la diversidad de pueblos que lo conforman, pero esto se traduce en una serie de agravios en el marco del flagrante racismo y marginación hacia los pueblos originarios. 418 municipios tienen una presencia predominantemente indígena, es decir, el 53% de la población originaria de México se encuentra en el estado.

A los agravios debemos sumar la embestida expansionista del capitalismo concretado en el Plan Puebla Panamá que avanza en la región de manera sigilosa: implementación de Megaproyectos y corredores turísticos o industriales que afectan la vida comunitaria y el ambiente. Ejemplo de esta avanzada es el Megaproyecto del Istmo, constituido por el Parque Eólico en La Venta, el corredor transístmico de Tehuantepec; el corredor turístico Costa-Pacífico; el corredor textil entre Guerrero y Oaxaca; la presa el Paso de la Reina, etc. Esto agrava la situación, haciendo del estado un botín que promete ganancias muy altas a los grupos de poder.

El movimiento, iniciado por los maestros el 22 de mayo se amplió con la participación de numerosas organizaciones del pueblo; esta articulación encontró en la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) un instrumento representativo. Las diversas reivindicaciones confluyeron en una sola de carácter político: la salida de Ulises Ruiz. Pero esta salida no resolverá los problemas, es solamente el punto de partida para la

realización de una agenda que lleve a los oaxaqueños a la constitución de un nuevo Oaxaca. Por eso, la APPO se plantea también la reforma del estado, la reforma social de la economía y la reforma de la política social.

Lo que parece estar en juego, finalmente, es la pertinencia de la intervención directa del pueblo en las decisiones que le afectan. La APPO plantea el fortalecimiento del sujeto político y social, así como la promoción de mecanismos que garanticen la inclusión y el respeto a la diversidad. Esto parece aprenderse cotidianamente en las barricadas. Sin embargo constituye una amenaza, en el marco de las diversas oposiciones anti-sistémicas en otras partes del mundo, porque se opone al orden liberal fundado sobre la democracia formal y la economía de mercado que requieren de la estabilidad a la que se invoca bajo el eufemismo "estado de derecho". ☐



José Rosario Marroquín Farrera
Ciudad de Oaxaca, octubre de 2006

CUADERNO

Atreverse a pensar y a actuar

Jorge Alonso

El sistema-mundo de Wallerstein y la transición

Marco A. Gandásegui H.

Un acercamiento a la sociología de Pierre Bourdieu

Gabriel Mendoza Zárate

«La historia no está al lado de nadie»

Bárbara Coolen

Cultura, identidad y metropolitano global

Gilberto Giménez

Pasión por la realidad. Teología, filosofía y ciencias sociales en la actualidad, según Enrique Dussel

Omar David Gutiérrez Bautista

INTRODUCCIÓN AL CUADERNO

Los hombres de fe siempre nos hemos servido del lenguaje de nuestra cultura para expresar nuestra experiencia de Dios. Así lo hicieron los israelitas en la antigua alianza y también Jesús, quien utiliza las tradiciones y las costumbres de su pueblo y nos habla de reinado de Dios, del padre misericordioso, de las semillas, la levadura, los pastores, etc. Así también los cristianos eruditos de la cultura greco-romana echaron mano de las categorías filosóficas y brotó propiamente la teo-logía (la "logía" en sentido más estricto tiene ese sentido académico). Por ejemplo, emplearon los conceptos de sustancia, naturaleza y persona para formular de alguna manera el misterio de la trinidad; palabras todas que son ajenas al nuevo testamento. Claro que los primeros discípulos de Jesús sí tuvieron una experiencia trinitaria; pero no la expresaron con esos términos.

Ahí hay toda una larga historia que es necesario tener en cuenta... pero ahora pegamos un brinco hasta la teología de la liberación latinoamericana. Sectores eclesiales significativos, siguiendo el impulso integral del mismo Vaticano II, han querido continuar la misión de Jesús y promover ya desde esta historia la presencia salvadora del reinado de Dios en las condiciones concretas de nuestro continente. Y acompañando esos grupos ha surgido nuestra teología de la li-

beración, que en un comienzo -dadas las circunstancias históricas de los años 60 a 80- puso mayor énfasis en las exigencias de la justicia económico-política.

El apellido liberación que caracteriza a la teología propiamente latinoamericana actual fue tomado del título del libro de Gustavo Gutiérrez, quien a su vez se inspiró en la teoría sociológica que oponía liberación a desarrollo mostrando que la causa de la pobreza e injusticia en nuestro continente no era el subdesarrollo sino la dependencia.

Sin embargo su contenido más profundo se arraiga en la fe cristiana que nos enseña que la voluntad de Dios es la salvación de su pueblo y que esa salvación no es meramente "espiritual" y metahistórica, sino integralmente humana, personal y social ya desde esta historia y que por eso con buen fundamento y propiedad puede ser llamada liberación. Por eso con buen fundamento y propiedad, la voluntad de Dios y su realización escatológica (ya definitivamente comenzada en Jesús de Nazaret, pero todavía no plenificada) puede ser llamada liberación. Liberación que con el avance de los años ha sido calificada de integral, para incluir dentro de ella tanto lo religioso como lo económico, socio-político y también más recientemente los diversos aspectos cul-

turales. Todo ello en fidelidad a la revelación divina que –de nuevo, con expresiones propias a cada una de las épocas en las que se ha ido dando- las incluye a todas ellas.

Para avanzar en ese objetivo desde los años 70 estuvo atenta a los "signos de los tiempos" y para comprenderlos mejor echó mano de las ciencias sociales; dentro de la variedad de éstas percibió que las que tenían un mejor fundamento y más le ayudaban para su propósito eran las de orientación "marxista", que por una parte ofrecían una explicación de la situación injusta de las mayorías en nuestro continente y por otra hacían un pronóstico del futuro. De esa combinación de un cimiento sólido de fe y de mediaciones humanas brotaron tanto formulaciones teológicas como directivas pastorales que iluminaron el camino de sectores significativos de nuestro continente.

Sin embargo los resultados no han sido los que se anhelaban. Los poderes reales del capital y sus asociados han impuesto el programa de la globalización neoliberal con las consecuencias que conocemos y de las que hemos hablado varias veces en *Christus* en las últimas décadas. La invitación del Padre a seguir trabajando por la venida de su reino que haga justicia a los pobres y excluidos permanece y así también las formulaciones fundamentales de la teología de la liberación; pero el diálogo con las ciencias tiene que modificarse y de hecho, lo hemos venido haciendo. Así se han tomado en cuenta los aportes de la antropología, la ecología, la sicología, etc. Y también la irrupción en la sociedad de los movimientos

ambientalistas, femeninos, juveniles, indígenas, de los derechos humanos, etc.

Esta colaboración nunca ha sido sencilla, pues tanto al interior de la iglesia como en la academia y la sociedad se ha producido una gran pluralidad. La pluralidad puede significar una variedad enriquecedora, mas muchas veces degenera en un pluralismo que impide todo diálogo. En otra época era la uniformidad la que asfixiaba una unidad abierta a manifestaciones plurales. Ahora, en la "postmodernidad", caemos en el extremo contrario.

En este número deseamos referirnos de nuevo a las ciencias sociales, cuyo aporte sigue siendo necesario para responder mejor a los retos que nos plantea el reino de Dios. Necesario, pero no fácil. Las mayores dificultades provienen de la realidad misma... y desde ella también de la situación actual de las ciencias sociales.

Por la complejidad de la situación y por la sucesiva especialización de las ciencias sociales éstas aparecen hoy como diversificadas, lo cual puede constituir una fragmentación más o menos incompatible o una riqueza más o menos complementaria, aunque no fácil de compaginar. Jorge Alonso nos presenta esta situación e invita a *Atreverse a pensar y a actuar*.

En medio de la gran variedad de enfoques y contenidos de los autores contemporáneos, ofrecemos el de dos que nos parecen actualmente representativos: Imanuel Wallerstein y Pierre Bourdieu. Marco Gandásegui en su

artículo *El sistema-mundo de Wallerstein y la transición* y Bárbara Coolen en una entrevista con el autor titulada *La historia no está al lado de nadie* presentan el pensamiento de ese autor. Basado en los grandes ciclos de los imperios en la historia y las contradicciones internas del capitalismo, afirma que este sistema económico con sus variantes políticas está llegando a su término, que él calcula en unos 50 años y añade que la transición será sumamente difícil y que no se puede saber hacia dónde apunta, pero que eso depende del cauce que le puedan dar las fuerzas emergentes.

Gabriel Mendoza en su *Un acercamiento a la sociología de Pierre Bourdieu* nos presenta sintéticamente las principales categorías que este científico y militante elaboró a lo largo de décadas para comprender mejor los diversos aspectos de la sociedad y en particular el mutuo influjo entre las estructuras sociales que en gran medida se imponen a los agentes sociales y la actuación que éstos pueden llevar adelante para adaptarse a ellas y/o transformarlas.

Cultura, identidad y metropolitanismo global de Gilberto Giménez ayuda a comprender mejor la etapa actual de una globalización que comenzó hace centurias, remarca su carácter prevalentemente económico y hace ver cómo en el campo cultural —aunque influido con más o menos fuerza por el factor económico— sigue habiendo una gran variedad que permite a los grupos sociales más o menos numerosos conservar su identidad.

Ante esta situación *Pasión por la realidad. Teología, filosofía y ciencias sociales en la actualidad, según Enrique Dussel* de Omar David Gutiérrez nos recuerda cómo la teología de la liberación ha afrontado el reto de la realidad dialogando con las ciencias de una manera creativa y cómo es su tarea seguirlo haciendo en medio de los grandes problemas de la realidad misma y de las ciencias. ☐



ATREVERSE A PENSAR Y A ACTUAR

Jorge Alonso, Ciesas Occidente

De repente nos topamos con afirmaciones contundentes como que se acabaron las ideologías, o que todos los paradigmas ya son inservibles, o que la historia ya llegó a su fin. La realidad es muy terca y pronto desbarata los argumentos torales utilizados para llegar a esas conclusiones. En contrapartida, una gran cantidad de personas prefiere repetir los lugares comunes sin esforzarse por seguir la duda metódica cartesiana. A vuelo de pájaro demos un recorrido por lo que llaman paradigmas. El resultado nos llevará a la constatación que hay que ponerlos a prueba constantemente. Cuidando de no caer en formulaciones insostenibles, hay que animarse a dudar y a pensar.

El conjunto de creencias sobre las cosas y el conjunto de teorías generales para analizar la realidad han sido definidos como paradigmas (Kuhn 2000). Hay paradigmas hegemónicos en determinado tiempo, y por supuesto pugna entre paradigmas. Cuando alguien se atreve a poner en cuestión un paradigma imperante se posibilita el que haya avances en el pensamiento y que se puedan lograr cambios científicos. Eso pasó con la ruptura copernicana. A su vez, las revoluciones tecnocientíficas son motores de cambios económicos y sociales profundos (Echeverría 2003).

En la edad media el paradigma predominante era el religioso. En la edad moderna intervino un proceso de secularización y las ciencias naturales dieron pasos sorprendentes. En el siglo XIX y XX se consolidó el pensamiento de lo social con la mirada en los avances de las ciencias naturales. Se fueron conformando tres grandes escuelas. La llamada funcionalista que veía a la sociedad como un cuerpo que tiende al equilibrio y en que cada parte tiene que ver con el conjunto. Cualquier desequilibrio es refuncionalizado para volver al equilibrio. La escuela estructuralista puso énfasis no en los sujetos sino en la existencia de estructuras que eran las que explicaban el conjunto social (Berthdet 2005). Por su parte el marxismo, teniendo en cuenta los avances planteados por el Darwinismo consideraba que la sociedad estaba regida por el



comportamiento de la economía, que la sociedad se iba estructurando por modos de producción que se desarrollaban en una línea continua y ascendente. El motor era la lucha de clases. En los tránsitos entre cada modo de producción había un cambio drástico, revolucionario, producido por las nuevas clases. En el capitalismo la burguesía extraía la plusvalía del trabajo de los proletarios. Su ideología se hacía dominante. La revolución proletaria acabaría con el capitalismo y haría llegar el comunismo como un modo de producción sin explotación del hombre por el hombre. Las críticas que fueron recibiendo cada una de estas escuelas propiciaron el paso a los paradigmas que no encontraron mejor nombre que decirse post. Hubo postestructuralismos que intentaban responder a la tentativa de disolución del sujeto (Mejía 2004). En los postmarxismos se dejó de lado el determinismo y se recuperó el humanismo como alternativa a la alienación mercantilista del capitalismo (Berman 2002).

Alain Touraine escribió un libro que tituló *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy* en el que plantea que por la mundialización se vive actualmente el fin del pensamiento social. Se fundamenta en el estudio de los nuevos movimientos sociales, sobre todo el de las mujeres, en donde se exigen los derechos culturales. Enfatiza que los movimientos culturales son muy diferentes a los de las orientaciones socioeconómicas propias de las anteriores socie-

dades industriales. Los nuevos movimientos sociales defienden la libertad y la responsabilidad de cada individuo, solo o colectivamente, en contra de las lógicas imperantes del interés y de la competencia mercantil. Advierte que la mundialización no es sólo de la producción y de los intercambios con nuevas tecnologías, sino una forma extrema del capitalismo. Esto ha provocado fragmentación. Anota que en épocas anteriores prevalecía un paradigma político donde los términos prevalecientes eran orden, desorden, autoridad y nación. Después se pasó al dominio de los términos económicos y sociales en donde los términos que se usaron para entender el mundo fueron los de clase social, competencia y negociaciones. Pero recalca que en la actualidad los cambios han sido tan profundos que se afirma un nuevo paradigma que sustituye al social, como éste había desplazado al paradigma político. Sostiene que han ido desapareciendo los instrumentos de análisis de la vida social. Tiende a desaparecer toda referencia a la sociedad como principio de legitimidad. Aunque los antiguos paradigmas se siguen enseñando y usando, subraya que ya no funcionan. La sociedad ha sido sacudida y destruida por la globalización. La economía se ha desvinculado de lo social y de lo político. Se pasa de los lugares a los flujos.

Actualmente imperan las categorías y esquemas de análisis de tipo cultural. La idea de sociedad es reemplazada por la de sujeto. Considera que en este nuevo paradigma hay una búsqueda de la existencia singular. Mientras en los antiguos paradigmas la orientación era a la conquista del mundo, ahora es a la del sujeto y de su propia vida. Ve que se ha instalado un paradigma cultural que reclama derechos consecuentes que tienen que ver con la defensa de atributos particulares, aunque se confiere a esta defensa un sentido universal. El sujeto se esfuerza por crear instituciones y reglas del derecho que sostengan su libertad y su creatividad. Cada uno trata de construirse como sujeto de su propia vida (Touraine 2005). Esto lo reafirma en otro libro en el que se centra en las mujeres. Demanda escuchar a las mujeres, que luchan por la igualdad y su libertad en contra de las discriminaciones. Las mujeres hablan en contra de los discursos sobre las mujeres. Hace ver que las mujeres se identifican en primer lugar como mujeres. Las mujeres se interesan por la transformación ética, moral, en cómo vivir. No hacen una sociedad exclusiva de las mujeres, sino que la reconstruyen para ellas y para los hombres. Se construyen como

sujetos por medio del rechazo a todas las polarizaciones: pues rechazan la separación sexualidad-amor. Eso le ha dado la clave para entender el mundo ya no en términos sociales, sino culturales. Antes nos creábamos a partir del trabajo, pero ahora a partir de la sexualidad. El mundo privado ha invadido al público. En vez de lucha de clases hay un conflicto de imágenes opuestas de la individualidad. Las mujeres ya no quieren ser reducidas a sus funciones sociales. En el feminismo las mujeres rechazaban la dominación masculina. En el postfeminismo van más lejos. No se quedan en el combate contra una dominación en nombre de una voluntad colectiva, sino van hacia la libertad de los sujetos. Las mujeres ya no se ven como víctimas sino como creadoras de una nueva cultura. En el nuevo paradigma las mujeres son el actor central y la figura principal del sujeto. Touraine exhorta a pasar del estudio de los sistemas sociales al de los actores (Touraine 2006).



En el planteamiento de Touraine hay que separar el grano de la paja. Morin advierte que la noción de sujeto es controvertida (Morin 2005). Pero lo más importante es precisar que no se puede hacer que la cultura lo explique todo, que no hay un determinismo cultural, pues lo económico y lo político prosiguen jugando papeles muy importantes (Kuper 2001).

Lo que predomina es el mercado y sus injusticias. Hay economía global, pero no gobierno global ni sociedad global. No obstante, contra los fundamentalistas del mercado aun capitalistas como Soros advierten que el capitalismo tiene muchos defectos. Soros destaca su propio paradigma que es buscar los defectos en cada planteamiento (Soros 2003). Además no hay que

perder de vista que en la cultura contemporánea se superponen lenguajes, tiempos y proyectos, y que posee una trama plural con múltiples ejes problemáticos (Fried Schnitman 2005).

Morin, advirtiendo que el paradigma es un conjunto de relaciones lógicas muy precisas que gobiernan todo un discurso, resalta que el paradigma hace ver sólo lo que dicho paradigma permite. Así, un mal paradigma es el que desune al hombre natural del hombre cultural. El concepto de orden supone que todos los componentes del universo están interconectados por leyes necesarias, y expulsa el desorden como algo que lo destruye. El paradigma impone conceptos soberanos y relaciones de conjunción, de disyunción, de inclusión. Los paradigmas suelen hacerse invisibles. Pero cuando ya no explican, entonces es posible remontar dichos paradigmas. Morin recomienda huir de la homogenización cultural y propone el paradigma de la complejidad. La ciencia y la tecnología son ambivalentes. La acción escapa a la voluntad del actor para entrar en un rejuego de las inter-reacciones y retroacciones recíprocas. Las consecuencias últimas de una acción no son predecibles. (Morin 2005b).

Por su parte, el premio Nobel, Ilya Prigogine, aclarando que Kuhn había señalado que los cambios de paradigmas eran el resultado de contradicciones entre las predicciones teóricas y los datos experimentales, destacó que cuando eso sucede se producía una crisis, una bifurcación de la cual emergía un nuevo paradigma. Aun en las llamadas ciencias duras se ha visto que existe indeterminación e incertidumbre pues el azar es inherente a la realidad. El mundo está lejos del equilibrio, y la naturaleza no es predecible. Las leyes de la evolución no son lineales. Hay muchos puntos de bifurcación y se presentan varias posibilidades. El concepto "lejos del equilibrio" es la base del complejo mundo que observan los científicos. El cambio de paradigma científico ha implicado que haya un desplazamiento de un mundo de certeza a un mundo de probabilidades. Las mutaciones pueden conducir a situaciones más deterioradas. El mundo se encuentra en constante construcción (Prigogine 2002, 2005). Morin es lapidario: nuestra única certeza es la incertidumbre (Morin 2002).

Wallerstein recupera las tesis de Prigogine sobre la teoría del caos y las ciencias de la complejidad, y las readapta. Contra lo que se creía hasta hace poco, las situaciones de equilibrio en las

cuales operan leyes generales son más una excepción que la regla. Pequeñas y grandes turbulencias ya no pueden ser reabsorbidas y generan grandes impactos. Las trayectorias no son siempre predecibles. Plantea que nos encontramos ante una situación de caos y de bifurcación histórica. El azar y la creatividad juegan un papel mucho mayor del que se les ha atribuido. Las trayectorias no son linealmente progresivas, pues no marchan de lo simple a lo complejo, sino más bien del orden al caos. Las predicciones se vuelven inseguras e inciertas. Hay que sustituir correlaciones directas por causalidades múltiples y correlaciones complejas. Hay que entrar al pensamiento probabilístico, pues no hay leyes generales fatales. Se acabaron las certidumbres fuertes y seguras (Aguirre 2003).

Wallerstein sostiene que toda la ciencia construida hasta hoy se aplica a una muy pequeña parte del universo. Opina que las ciencias sociales están en crisis por haber fragmentado y parcelado el estudio de lo social-humano en distintas disciplinas supuestamente autónomas e independientes entre sí. Cada una ha tratado de defender sus modelos de descripciones e interpretaciones. Ante esto la solución no es lo inter, pluri, multi o trans disciplinario sino lo que aglutine todo. Wallerstein propone la edificación de nuevas y unitarias ciencias sociales-históricas. No hay un hecho social relevante que pueda entenderse e interpretarse sin considerar su propia historia. Aconseja introducir una mirada histórica en el análisis de las realidades más inmediatas. La política nada es sin lo económico; el poder social subyace al poder político. Hace ver que la globalización no es un fenómeno nuevo. Se opone a una nueva versión del capitalismo. Hay nuevas industrias altamente monopólicas en la informática y la biotecnología. Plantea el análisis de los sistema-mundo como totalidad. Se adscribe a una nueva ciencia que rechaza la linealidad, y que ve la impredecibilidad de los fenómenos. Es partidario de una epistemología crítica respecto de nuestros modos habituales de aprender las realidades sociales. Recomendamos descubrir las dinámicas globales subyacentes a los procesos que parecen nacionales. Advierte que no hay que perder de vista que el capitalismo se conforma desde una estructura profundamente desigual y asimétrica. En la actual situación hay un caos sistémico, una crisis civilizatoria sistémica un colapso del estado y de la política y una bifurcación histórica que implica una transición del sistema mundo actual hacia un nuevo sistema histórico. Se abren posibi-

lidades para búsquedas constructivas (Wallerstein 2005).

Aceptando que nos encontramos en un momento de bifurcación, Pablo González Casanova exhorta a incluir la lucha contra la relación social de explotación como la relación más simple de los problemas complejos, pues esa resulta ser una tarea ineludible para cualquier conocimiento científico que tome posición a favor de los valores e intereses relacionados con la equidad y la liberación de la humanidad (González Casanova 2004). Por su parte Roitman hace ver cómo el pensamiento sistémico, al transferir la racionalidad material y formal de la acción humana al sistema, ha dado origen al social-conformismo que es inhibitorio de la conciencia. En estos momentos de bifurcación, primero hay que saber captarla, y después hay que tener la osadía de hacer planteamientos para empujar hacia soluciones que sean benéficas para las mayorías. Este nuevo paradigma de pensamiento es deudor de la teoría crítica de Horkheimer que rechaza la ideología como falsa conciencia, que hace ver que no hay recetas universales, y que el individuo tiene la obligación de desplegar sus fuerzas para forjar el destino de su propia actividad. Dicha actividad debe evitar cualquier totalitarismo y construir una sociedad verdaderamente justa. "Debemos luchar porque la humanidad no quede desmoralizada para siempre en los terribles acontecimientos del presente, para que la fe en un futuro feliz de la sociedad, en un futuro de paz y digno del hombre, no desaparezca de la tierra" (Horkheimer 2003: 289). Este nuevo paradigma también incorporaría lineamientos de Hannah Arendt, al no dejar de lado la contingencia como factor de la vida humana, al hacer un esfuerzo para comprender los acontecimientos y dejarse interpelar por el presente y que, haciéndonos cargo del tiempo en que vivimos, veamos que la historia no tiene tendencias que escapen al control de lo humano. Es decir que el pensamiento está ligado a la praxis (Birulés 2000). □

Bibliografía

- Aguirre Rojas, Carlos Antonio (2003), Immanuel Wallerstein: *Crítica del sistema-mundo capitalista*, México, Era.
- Berman, Marshall (2002), *Aventuras marxistas*, Madrid, Siglo XXI.
- Berthdet, Denis (2005), *Claude Lévi-Strauss*, Valencia, Universidad de Valencia.
- Bindé, J. (coord), *Claves para el Siglo XXI*, Madrid, UNESCO.

- Birulés, Fina (2000), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa.
- Echeverría, Javier (2003), *La revolución tecnológica*, Madrid, FCE.
- Fried Schnitman, Dora (2005), *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Buenos Aires, Paidós.
- González Casanova, Pablo (2004), *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política*, Barcelona, Anthropos.
- Horkheimer, Max, (2003), *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Kuhn, T. (2000), *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, FCE.
- Kuper, Adam (2001), *Cultura*, Barcelona, Paidós.
- Mejía, Oscar (coord.), *El postestructuralismo en la filosofía francesa contemporánea*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Morin, Edgar (2002), "La incertidumbre respecto del futuro", en J. Bindé, *Claves para el siglo XXI*, Madrid, UNESCO, págs. 64-69.
- (2005), "La noción del sujeto", en, Fried Schnitman (coord.), *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Buenos Aires, Paidós, págs. 64-69.
- (2005b) "Epistemología de la complejidad", en Fried Schnitman (coord.), *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Buenos Aires, Paidós, págs. 421-442.
- Prigogine, Ilya (2002), "La flecha del tiempo y el fin de la certidumbre", en J. Bindé (coord.), *Claves para el Siglo XXI*, Madrid, UNESCO, págs. 19-25.
- (2005), "El fin de la ciencia", en Fried Schnitman (coord.), *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Buenos Aires, Paidós, págs. 37-60.
- Roitman, Marcos, (2003), *El pensamiento sistémico, los orígenes del social-conformismo*, México, Siglo XXI.
- Soros, George (2003), *La crisis del capitalismo global*, México, Plaza y Janés.
- Touraine, Alan, (2005), *Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde d'aujourd'hui*, París, Fayard.
- (2006), *Le monde des femmes*, París, Fayard.
- Wallerstein, Immanuel (2005), *La crisis estructural del capitalismo*, México, Contrahistorias.

El sistema-mundo de Wallerstein y la transición

Marco A. Gandásegui (H.)
DIRECTOR DEL CELA (PANAMÁ)



SISTEMA-MUNDO

En su libro *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the World-Economy in the Sixteenth Century*, Wallerstein nos ofrece una primera aproximación a las claves de su teoría sociológica. Define el sistema-mundo como una estructura con fronteras, grupos, normas que la legitiman y dan coherencia. Es un mundo lleno de conflictos que se mantiene en un estado de tensión permanente. Funciona como un organismo que experimenta cambios y que saca a relucir sus fuerzas o debilidades según las circunstancias.

Para Wallerstein, lo que caracteriza un sistema social es su ser endógeno. En otras palabras, el sistema social es, "en gran parte", autosuficiente. Wallerstein identifica dos tipos de sistema social. Por un lado, el sistema social pequeño,

con una economía de subsistencia autónoma. Por el otro, el sistema-mundo. La diferencia obvia es el tamaño. Pero, también, el sistema mundo se basa sobre una división de trabajo extensa y una diversidad cultural de múltiples expresiones.

Wallerstein agrega que hasta el presente han existido dos tipos de sistemas-mundo. Por un lado, el sistema-mundo imperio que es articulado políticamente por un régimen centralizado que domina la totalidad del territorio sobre el cual se extiende. Por el otro, el sistema-mundo económico que carece de un sistema político centralizador.

Los sistemas-mundo económico en la era pre-moderna eran estructuras muy inestables que evolucionaban hacia imperios o se desintegraban. La particularidad del sistema-mundo moderno es que ha dado lugar a una economía-mundo cuya duración lleva 500 años. Aún cuando el sistema-mundo económico puede tener centros políticos, éstos no son permanentes ni hegemónicos. Es el caso de las ciudades del norte de Italia, después Amsterdam (Holanda), Londres (Gran Bretaña) y Nueva York (EEUU) que se han sucedido como capitales del sistema-mundo económico del capitalismo en el último medio milenio. Arrighi y Silver anuncian un desplazamiento del centro hegemónico actual a corto plazo. Esta falta de centro hegemónico, según Wallerstein, es el secreto de la fuerza del sistema-mundo moderno y, a la vez, constituye el lado político de la organización económica llamada capitalismo. El éxito del capitalismo descansaría precisamente sobre esta multiplicidad de sistemas políticos que conviven simultáneamente.

El capitalismo dispone de varias opciones para operar en un sistema-mundo de este tipo. En primer lugar, les ofrece a los capitalistas una estructura sobre la cual pueden moverse con mucha libertad. Esta noción es tomada de Braudel, que considera que las operaciones capitalistas y sus agentes son básicamente especulativas y financieras. Mientras que la producción requiere de la protección de una clase o Estado, las

finanzas necesitan plena libertad para moverse sin restricciones. En segundo lugar, el sistema-mundo le permite al capitalismo expandirse territorialmente en diversas direcciones, a diferentes ritmos sin enfrentar restricciones políticas.

En su obra de 1974, Wallerstein deja una puerta abierta para permitir la posibilidad de que aparezca un sistema-mundo alternativo. Este nuevo sistema-mundo tendría que integrar las esferas económica y política para equilibrar la distribución y el poder entre los diferentes grupos sociales. Este sería el sistema-mundo socialista. Para Wallerstein, este sistema integrador no debe confundirse con el socialismo que dominó enormes áreas geográficas en el siglo XX. El socialismo soviético del siglo pasado formaría parte del sistema-mundo capitalista, aunque periférico. Para Wallerstein, el colapso político del socialismo soviético es una señal de la decadencia de la ideología liberal que dominó el sistema-mundo entre 1848 (revoluciones europeas) y 1968 (la sublevación estudiantil que el sociólogo norteamericano bautiza con el nombre de "Revolución Mundial").

Es oportuno introducir en este punto las nociones de centro y periferia de quienes trabajan con el concepto de sistema-mundo. El sistema-mundo capitalista tendría un centro que dirige y acumula la riqueza global. Al mismo tiempo, se expandiría sobre una periferia que es objeto de una explotación sistemática. En el medio, como un colchón amortiguador, se ubica una semi-periferia que serviría de estadio promotor de nuevos centros. En el caso de América latina, su posición dentro del sistema-mundo capitalista, desde su aparición hace 500 años ha sido periférica. En algunos casos y para tiempos limitados algunos países de la región habrían alcanzado el nivel de semi-periferia: Argentina, Uruguay, Cuba.

El sistema-mundo y, en este caso, el sistema-mundo capitalista opera sobre la base de un conjunto de reglas. Las mismas se reflejan en los ritmos cíclicos y en sus tendencias seculares.

Como todos los sistemas, la proyección lineal de sus tendencias encuentra ciertos límites, después de lo cual el sistema se encuentra a sí mismo lejos del equilibrio y comienza a bifurcarse. A partir de este punto, podemos decir que el sistema está en crisis, y que transita a través de un período caótico en el cual busca

estabilizar un nuevo y diferente orden, es decir, que realiza la transición desde un sistema a otro. Qué es lo que este nuevo orden será, y cuándo se estabilizará, es algo imposible de predecir, pero también es algo que se encuentra fuertemente impactado por las acciones de todos los actores que participan en toda esta transición. Y es exactamente la situación en la que estamos ahora.

CRISIS E INCERTIDUMBRE

En una conferencia pronunciada en Praga en septiembre de 1997, Wallerstein señala que el sistema-mundo capitalista vive en la actualidad en una "crisis terminal". Esta declaración es presentada sobre la base de un conjunto de premisas que rompen con la visión habitual de los círculos académicos.

La primera premisa que esboza Wallerstein no tiene mucho de original. Señala que todo sistema social histórico aparece, se desarrolla, entra en decadencia y, finalmente, muere. Esta desaparición de la escena histórica es consecuencia de la incapacidad del sistema por mantener el equilibrio, ya no puede controlar las tensiones que la sacuden desde adentro. En medio de la crisis se produce una "bifurcación", concepto que Wallerstein utiliza para introducir su segunda premisa: Las bifurcaciones constituyen las múltiples alternativas que se abren en el marco de las tensiones que desgarran el sistema. Los resultados de las bifurcaciones no se pueden predecir, son indeterminados. La tercera premisa señala que el sistema mundo está en una "crisis terminal". Más aún, Wallerstein anuncia que es improbable que el sistema que conocemos hoy exista en unos cincuenta años.

Sin embargo, ya que el resultado es incierto, no sabemos si el sistema (o los sistemas) resultante será mejor o peor que el actual, pero sí sabemos que el período de transición será una terrible etapa llena de turbulencias, ya que los riesgos de la transición son muy altos, los resultados inciertos y muy grande la capacidad de pequeños inputs para influir sobre dichos resultados.

Las conclusiones que extrae del desarrollo de las premisas apuntan en direcciones aún menos convencionales. La primera conclusión es que "el progreso no es inevitable". La segunda, que

la "creencia en certezas (premisa fundamental de la modernidad) ciega y mutila": a menudo, esta certeza que identifica la ciencia moderna tiende a secularizar el pensamiento cristiano donde la figura de Dios es reemplazado por la "naturaleza". La tercera y última conclusión es que en toda sociedad humana la lucha por una sociedad mejor es un rasgo permanente.

En otras palabras, las transformaciones sociales son posibles pero no necesariamente seguras. La última conclusión de Wallerstein es que "la incertidumbre es maravillosa y que la certeza, si fuera real, sería la muerte moral". Vale la pena citar un pasaje que refuerza este optimismo:

Si estuviésemos seguros del futuro, no habría apremio moral alguno para hacer cualquier cosa. Seríamos libres para satisfacer cualquier pasión y actuar siguiendo cualquier impulso egoísta, ya que todas las acciones estarían sometidas a una ordenada certeza. Por el contrario, si todo está sin decidir, entonces el futuro está abierto a la creatividad, no sólo a la creatividad meramente humana, sino también a la creatividad de toda la naturaleza. Está abierto a la posibilidad y, por lo tanto, a un mundo mejor.

CAUSAS DE LA CRISIS

Immanuel Wallerstein señala que "el mundo está siendo sometido a tres presiones estructurales a las que ya no está en posición de controlar", que erosionan la rentabilidad de las inversiones en sectores claves de la economía global. La primera presión estructural que experimenta el capitalismo global se refiere al costo de la fuerza de trabajo: para Wallerstein, el acceso a la fuerza de trabajo barata en las regiones del mundo no integradas al sistema-mundo se está agotando. La búsqueda de trabajadores más allá de la "periferia" del sistema-mundo capitalista se está volviendo cada vez más difícil. Como consecuencia, le corresponde a los estados-naciones integrados al sistema-mundo ejercer presión sobre sus propios trabajadores vía iniciativas legislativas para reducir los costos de su fuerza de trabajo. Esta política conocida como neoliberal no sólo genera protestas en la periferia y semiúperiferia. En los últimos lustros estas presiones han movilizado a los trabajadores del "centro" quienes se oponen a su empobrecimiento como consecuencia de las políticas de flexibilización y la reducción del "Estado de bienestar".

A pesar de la búsqueda de nuevas fuentes de trabajo y las presiones para bajar los salarios, según Wallerstein, la existencia de fuentes de fuerza de trabajo baratas está llegando a su fin.

En palabras de Wallerstein, "la primera (presión estructural) es consecuencia del proceso de desruralización del mundo, que está ahora muy avanzado y que probablemente se habrá completado totalmente dentro de los próximos 25 años. Es un proceso que está incrementando inexorablemente el costo del trabajo en tanto que magnitud porcentual del valor total creado".

La segunda presión estructural se refiere al ambiente. Existe un límite a la capacidad que tienen las empresas capitalistas para externalizar sus costos usando los recursos naturales y bienes públicos como si no tuvieran costo alguno. De hecho hay otros sectores sociales que están pagando la degradación del ambiente y la destrucción de la infraestructura en forma cotidiana.



Según Wallerstein, "la segunda presión (estructural) es la consecuencia del largo plazo de la externalización de los costos, que ha sido llevada hasta el agotamiento ecológico. Ello está haciendo aumentar el costo de los insumos dentro del porcentaje del valor total creado".

La tercera fuente de desequilibrio, por último, proviene de los límites que tienen los regímenes políticos de someter a sus trabajadores a una creciente tasa de impuestos. Han sido los impuestos que han alimentado el sistema capitalista. Una muestra de ello es la política "keynesiana de guerra" del presidente Reagan en la década de 1980 así como la "guerra contra el terrorismo" de Bush en la primera década del siglo XXI. Para Wallerstein, "la tercera presión (estructural) es

la democratización en el mundo, que conduce a demandas crecientes respecto al gasto público en educación, salud y garantías del ingreso de vida. Esto está impulsando hacia arriba los costos de los impuestos en el porcentaje del valor creado".

El análisis de tipo estructural de Wallerstein apunta a una crisis del sistema que se amplía y se expande desde hace cinco siglos. La desruralización, la externalización y la democratización son procesos sociales irreversibles, por lo menos a corto plazo. Si estos procesos llegan a su límite, sin posibilidad de continuar extendiéndose, se anuncia un desplome sistémico inevitable.

La combinación de estas tres presiones está creando una enorme reducción estructural, a largo plazo, de las ganancias derivadas de la producción, hasta el punto de estar transformando al sistema capitalista en un sistema no rentable para los propios capitalistas.

LA CRISIS DEL CONOCIMIENTO

Wallerstein no sólo apunta a la crisis del sistema-mundo moderno como un fenómeno de reproducción social y económico. Le dedica igual atención y esfuerzo a la aparente incapacidad que existe para comprender los procesos en que estamos envueltos. La ciencia, plantea, no está al servicio de la sociedad. Más bien, se desarrolla para servir al desarrollo capitalista. En términos de Ilya Prigogine, la ciencia moderna estableció una nueva alianza cognoscitiva entre el hombre y la naturaleza. Pero según Alan Rush, el capitalismo, que dio a luz la nueva ciencia y le imprimió un ritmo cada vez más acelerado de desarrollo y especialización, no podía dejar de transformarla en sus principios mismos a medida que mutaba las propias estructuras culturales y económicas.

Como parte de la crisis estructural de la economía-mundo capitalista, Wallerstein asegura que estamos viendo también el fin del modo en que hemos sabido el mundo.

Es decir, el fin de la utilidad de las herramientas y de los marcos de trabajo actuales de nuestro sistema de saber. En particular, la idea de que el saber científico de un lado, y el saber filosófico/humanístico del otro, son radicalmente diferentes, y que son modos intelectualmente opuestos

de saber el mundo. La idea, que, a veces, llamamos la tesis de "las dos culturas" se está volviendo, no sólo inadecuada como explicación de la enorme transición social que estamos ahora viviendo, sino incluso un obstáculo mayor para enfrentar inteligentemente esta misma crisis. Hay que recordar que esta idea tiene sólo doscientos años de antigüedad y que nunca existió en otro sistema histórico.

Wallerstein propone un camino que tome en cuenta, entre otros, las teorizaciones tanto de Max Weber como de Antonio Gramsci. En medio de la incertidumbre, sólo sabemos que debemos escoger entre diferentes alternativas. Wallerstein trae a colación lo que Weber llamó "racionalidad material", lo que significa escoger entre varios fines. Estos fines constituyen la configuración del nuevo sistema histórico que se quiere consútruir. Queda por definirse el agente social o portador del proyecto que se quiere realizar.

En el caso de Gramsci, el conocimiento era un producto de la posición de clase y no acepta la llamada "neutralidad valorativa" que se desprende de la "racionalidad" weberiana. Gramsci acepta la noción de incertidumbre pero subraya el papel de la clase con capacidad de ofrecer un liderazgo con legitimidad. Las nociones epistemológicas de Weber fueron elaboradas en las primeras décadas del siglo XX. En el caso de Gramsci, su contribución más duradera la produjo desde una celda de la Italia fascista de la década de 1930.

Wallerstein se pregunta si se podría aceptar una política ecológica como racional por el hecho de creer que controlamos sus consecuencias y podemos calcular lo que estamos dispuestos a pagar. "Inmediatamente surge la pregunta ¿quiénes son esos nosotros que estarían pagando ese precio? Además, tenemos que abrir el abanico de la gente que se incluye en ese nosotros, en términos de abarcar todos los grupos sociales dentro del sistema, abrirlo geográficamente y abrirlo en términos generacionales (incluyendo a aquellos que aún no han nacido)".

AMÉRICA LATINA Y UNA CONCLUSIÓN

En uno de sus planteamientos más provocativos, presentado en el XX Congreso Latinoamericano de Sociología, celebrado en la ciudad de México en 1995, Wallerstein expuso en forma explícita

una tesis controvertida sobre el desarrollo de la región.

Es absolutamente imposible que América latina se desarrolle, no importa cuales sean las políticas gubernamentales, porque lo que se desarrolla no son los países. Lo que se desarrolla es únicamente la economía mundo capitalista y esta economía-mundo es de naturaleza polarizadora.

Es precisamente la tesis que rechazaba una importante corriente de pensamiento social encabezada, entre otros, por Agustín Cueva y Ricaurte Soler. Cueva señalaba que es la configuración de clases a escala nacional que define el nivel de lucha y los objetivos que se persiguen. Soler seguiría esta línea de privilegiar la formación nacional y sus contradicciones sociales.

Según Cueva, "la creación del Estado nación y de la cultura nacional correlativa se torna tanto más difícil cuanto que tropieza con barreras no sólo internas sino externas. Antes de construir la unidad nacional, estas formaciones económico sociales se ven supeditadas y, en cierto sentido, desvertebradas por los múltiples efectos, incluso culturales, de la dominación imperialista".

A Soler le preocupan, tanto política como metodológicamente "las posiciones que al caracterizar el capitalismo desplazan la investigación de las relaciones de producción de la formación social para destacar, como esencial, la acumulación de excedentes de las desiguales relaciones de intercambio que se establecen entre centro y periferia".

Las críticas de esta corriente de pensamiento latinoamericano se dirigían sobre todo a las nociones dependentistas de A. Gunder Frank y sus seguidores. El debate enriquecedor con la escuela de Rui Mauro Marini aún constituye una de las páginas más brillantes de la sociología latinoamericana. Este último teorizó en torno al desarrollo capitalista mundial como eje que subdesarrollaba la región latinoamericana. Creemos que Wallerstein no compartía la idea central de Frank y suscribiría algunas de las nociones principales de Marini.

El sistema-mundo capitalista avanza generando contradicciones que no podrá resolver a largo plazo. En el caso de América latina, la transición (globalización según la terminología de moda) aparentemente ha deslegitimado los proyectos nacionales, tanto los concebidos por las burgue-

sías (nacionales) como los anunciados por las alianzas populistas. Fueron precisamente estos proyectos nacionales que sirvieron de base para numerosos movimientos sociales.

Wallerstein no concibe su recuperación, pero tampoco niega la importancia de los movimientos sociales vengan de donde vengan. Cuestiona incluso la existencia del "Tercer Mundo" en esta fase de transición.

Es quizás prematuro desechar los proyectos nacionales o las formulaciones de tipo "tercer mundista" y sus respectivos agentes portadores. Como señala el propio Wallerstein, el sistema-mundo moderno descansa sobre un eje económico que logra acumular riqueza con éxito (durante los últimos 500 años) precisamente por la falta de un ente político único hegemónico. Los movimientos sociales de la periferia, así como del centro, aún tienen tareas por completar en el ámbito de lo nacional. Pero como también señala Wallerstein, ésta es una de las muchas "bifurcaciones" que nos cabe reconocer en su momento.

La "globalización" estimula la concentración de la riqueza y la centralización de las políticas. Pero "el mundo sin fronteras", motor ideológico concebido por el capital financiero para esconder sus tesoros, no es nuevo. Para Braudel así como para Wallerstein la acumulación es la marca del capitalismo como forma de operación dentro del sistema-mundo moderno. Donde Wallerstein se encuentra con Marx es a nivel de la economía: instancia donde la fuerza de trabajo produce la riqueza.

Hay otro mundo sin fronteras donde todos los grupos sociales organizados pueden intervenir, construir el mundo de acuerdo con sus intereses y hacer realidad sus sueños. Este es el mundo que anuncia Wallerstein, siempre que se presenten las condiciones necesarias para que la voluntad de la humanidad lo haga posible. La conclusión es que el futuro está exclusivamente en las manos de todos nosotros. ☐

(Artículo tomado de la revista electrónica «Uruguay de las ideas»)

Un acercamiento a la sociología de Pierre Bourdieu

Gabriel Mendoza Zárate

Miembro del consejo de redacción de *Christus*

INTRODUCCIÓN

Pierre Bourdieu, sociólogo francés y militante activo en la resistencia al neoliberalismo, contribuyó, hasta su muerte -el 23 de enero de 2002-, con uno de los acervos teóricos y de investigación sociológica más imaginativos y fecundos en el ámbito intelectual contemporáneo. Bourdieu, de quien un ministro francés dijo: "vivió personalmente la dialéctica entre pensamiento y acción", se dedicó a analizar varios aspectos de la sociedad actual: la cultura, el arte, la fotografía, la literatura, la política, la educación, los medios de comunicación, la economía, etc., sin que esto impidiera su militan-

cia política y su apoyo a los trabajadores. En el mismo horizonte de Beck, Luhmann y Giddens, entre otros sociólogos, Bourdieu, elaboró un conjunto de conceptos y procedimientos teórico-metodológicos que pretenden trascender varias de las falsas antinomias todavía presentes en las ciencias sociales tales como: objetivismo y subjetivismo -fiscalismo y psicologismo, como prefiere llamarlo-; la separación entre el análisis de lo simbólico y el análisis de lo material; el dualismo existente entre estructura y agente, entre otras.

Aunque a Bourdieu no le gustaban las definiciones académicas en estas líneas intentaremos ofrecer un acercamiento las principales nociones sociológicas que están en la base de sus investigaciones, de manera que puedan ayudarnos a entender a los analistas sociales que han adoptado su perspectiva sociológica.

1.- LO REAL ES LO RELACIONAL

El mismo Bourdieu caracterizó su teoría como *constructivismo estructuralista* o *estructuralismo constructivista*. Esto significa, por un lado, que en el mundo social existen estructuras objetivas, independientes de la conciencia y de la voluntad de los agentes, que son capaces de orientar o de coaccionar sus prácticas y representaciones; y por otro, que hay una génesis social de los esquemas de percepción, de pensamiento y de acción de los agentes, que Bourdieu llama *habitus*, que están orientadas a conservar o a transformar las estructuras¹. De esta manera, la realidad social se nos presenta como intrínsecamente doble: estructuralismo y constructivismo, objetivismo y subjetivismo, agente y estructura; es decir, existen en una relación dialéctica.

¹ P. Bourdieu, *Cosas dichas*, Gedisa, Buenos Aires, 1988, p. 127.



Bourdieu piensa en términos relacionales. Para él -parafraseando a Hegel-, *lo real es relacional*: lo que existe en el mundo social son relaciones, no interacciones o vínculos intersubjetivos entre agentes, sino relaciones objetivas que se dan independiente de la conciencia y la voluntad individuales². Esto significa que los agentes sociales o grupos de agentes están en relación con otros agentes sociales, pero no hablamos aquí de la relación personal, sino de un modo impersonal de relación; así, la posición social de un agente se determina por la relación con la posición social de otro agente dentro del espacio social. Bourdieu explica esta dinámica relacional con tres nociones fundamentales: *campo*, *habitus* y *capital*: existe una relación entre las *posiciones sociales* -ligada a la noción de **campo**-, las *disposiciones* (o *habitus*) y las *tomas de posición* -vinculada a la noción de **capital**-, las "elecciones" operadas en la práctica por los agentes. Cada aspecto -*campo*, *habitus*, *capital*- es una propiedad relacional que no existe sino en y por la relación con las otras propiedades; esto hace difícil una exposición independiente de cada uno de estos conceptos por lo que la división asumida puede resultar arbitraria e inadecuada, aún cuando sólo tiene fines explicativos.

2.- EL ESPACIO SOCIAL COMO ESPACIO DE RELACIONES ENTRE POSICIONES SOCIALES

Frente a una concepción vacía de "sociedad", Bourdieu, elabora el concepto de *espacio social*. Una sociedad diferenciada no forma una totalidad única integrada por funciones sistemáticas, una cultura común, conflictos entrecruzados o una autoridad global, sino más bien consiste en un espacio social formado por un conjunto de campos de "juego" relativamente autónomos que no podrían reducirse a una lógica societal única.

'La realidad social' de la que hablaba Durkheim es un conjunto de relaciones invisibles, las mismas que constituyen un espacio de posiciones exteriores las unas a las otras, definidas las unas por relación a las otras, por la proximidad, la vecindad, o por la distancia, y también por la posición relativa, por arriba o por abajo, o también entre,

en medio. La sociología en su momento objetivista es una topología social (...), un análisis de las posiciones relativas y de las relaciones objetivas entre esas posiciones³.

El espacio social es, pues, un conjunto de posiciones distintas y coexistentes, definidas las unas en relación con las otras, por relaciones de proximidad, de vecindad, o de alejamiento y también por relaciones de orden como debajo, encima y entre. Este espacio social es construido de tal modo que los agentes o los grupos son distribuidos en él en función de su posición en las distribuciones estadísticas según los dos principios de diferenciación que, en las sociedades más avanzadas son los más eficientes: el capital económico, bajo sus diferentes formas, y el capital cultural (también el capital simbólico, forma que revisten las diferentes especies de capital cuando son percibidas y reconocidas como legítimas). En el espacio social los agentes, los grupos o las instituciones se encuentran colocados de tal manera que tienen tanto más en común en estas dos dimensiones cuanto más próximos estén, y tanto menos cuanto más separados. Las distancias espaciales sobre el papel equivalen a las distancias sociales⁴.

De esta manera los agentes son distribuidos en el espacio social global, en una primera dimensión, según el volumen global de capital que ellos poseen en sus diferentes especies, y, en una segunda dimensión, según la estructura de su capital, es decir, según el peso relativo a las diferentes especies de capital, económico y cultural, en el volumen total de su capital. Esto significa que:

En la primera dimensión, sin duda alguna la más importante, los detentores de un fuerte volumen de capital, como los patrones, los miembros de profesiones liberales y los profesores de universidad, se oponen globalmente a los más desprovistos de capital económico y de capital cultural, como los obreros sin calificación; pero desde otro punto de vista, es decir desde el punto de vista del peso relativo del capital económico y del capital cultural en su patrimonio, ellos se oponen también muy fuertemente entre sí...⁵.

³ P. Bourdieu, *Cosas dichas*, Op. Cit., p. 131.

⁴ P. Bourdieu, *Capital cultural, escuela y espacio social*, Siglo XXI, México, 1997, p. 30.

⁵ *Ibid.*, p. 32.

² P. Bourdieu, *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México, 1995, p. 64

El espacio social es, en este sentido, un espacio de posiciones sociales que se retraduce en un espacio de tomas de posiciones efectuadas por intermedio del espacio de las disposiciones (o de los *habitus*). Dicho en otras palabras, según sea la posición que ocupe un agente social -de acuerdo al volumen y estructura de su capital- en el espacio social será su toma de postura y las prácticas que realice. En el espacio social hay agentes que ocupan en él posiciones semejantes o vecinas, son situados en condiciones semejantes y sometidos a condiciones semejantes, y tienen todas las posibilidades de tener disposiciones e intereses semejantes, y de producir, por lo tanto, prácticas y tomas de posición semejantes. En este sentido, un grupo de agentes puede llegar a formar una "clase", como clasificación explicativa y no como grupo movilizado para la lucha, o, si se quiere, una clase probable⁶.

A cada clase de posiciones, el *habitus*, que es el producto de condicionamientos sociales asociados a la condición correspondiente, hace corresponder un conjunto sistemático de bienes y de propiedades, unidos entre ellos por una afinidad de estilo. Esto quiere decir que, las disposiciones adquiridas en la posición ocupada implican una adaptación a esta posición, y constituye un estilo de vida que tiene su expresión en relación con el cuerpo, el lenguaje, los gustos, las prácticas, etc.

La sociedad es, pues, un espacio social de varias dimensiones construido sobre la base de principios de diferenciación o distribución construidos por el conjunto de propiedades -especies de poder o de capital- que actúan en el universo social en cuestión, es decir, las propiedades capaces de conferir a quien las posea con fuerza, poder, en ese universo. Así los agentes y grupos de agentes se definen por sus *posiciones relativas* en ese espacio. En la medida en que las propiedades retenidas para construir ese espacio son propiedades actuantes, también podemos describirlo como un conjunto de campos en los que existen relaciones de fuerzas objetivas que se imponen a todos los que entran en un campo determinado y que son irreductibles a las intenciones de los agentes individuales o incluso a las *interacciones* directas entre los agentes⁷.

3.- EL CAMPO SOCIAL COMO ESTADO DE LA RELACIÓN DE FUERZAS ENTRE AGENTES SOCIALES

El campo social se puede describir como un espacio pluridimensional de posiciones en la que los agentes se distribuyen, en una primera dimensión, según el volumen global del capital que poseen y, en una segunda, según la composición de su capital; es decir, según su peso relativo en las diferentes especies en el conjunto de sus posesiones. De esta manera, el campo se configura como un espacio de relaciones objetivas entre posiciones en las que se entabla una lucha por ciertos intereses específicos. El campo es como un juego, que sólo puede existir cuando hay algo en juego y gente dispuesta a jugar:

En efecto, se puede comparar el campo a un juego... Así tenemos *apuestas* que son, en lo esencial, resultado de la competición entre los jugadores; una *inversión en el juego*, *illusio* (de *ludus*, es decir, juego): los jugadores están atrapados en el juego. Y si no surgen entre ellos antagonismos, a veces feroces, es porque otorgan al juego y a las apuestas una creencia (*doxa*), un reconocimiento que no se pone en tela de juicio (los jugadores aceptan, por el hecho de participar en el juego, y no por "contrato", que dicho juego es digno de ser jugado, que vale la pena), y esta *colusión* forma la base de su competición y conflictos. Disponen de *trunfos*, esto es, de cartas maestras cuya fuerza varían según el juego: así como la fuerza relativa de las cartas cambia de acuerdo con los juegos, la jerarquía de las diferentes formas de capital (económico, cultural, social, simbólico) se modifica en los diferentes campos. (...) Un capital o una especie de capital es el factor eficiente en un campo dado, como arma y como apuesta; permite a su poseedor ejercer un poder, una influencia, por tanto, *existir* en un determinado campo, en vez de ser una simple "cantidad deleznable".⁸

La estructura del campo es un estado de la relación de fuerzas entre los agentes o las instituciones que intervienen en el juego, es decir, de la distribución del capital específico que ha sido acumulado durante juegos anteriores y que orienta las estrategias ulteriores. Esto significa

⁶ P. Bourdieu, *Sociología y cultura*, Grijalbo, México, 1990, pp. 284-285.

⁷ *Ibid.*, p. 282.

⁸ P. Bourdieu, *Respuestas...* Op. Cit., p. 65.

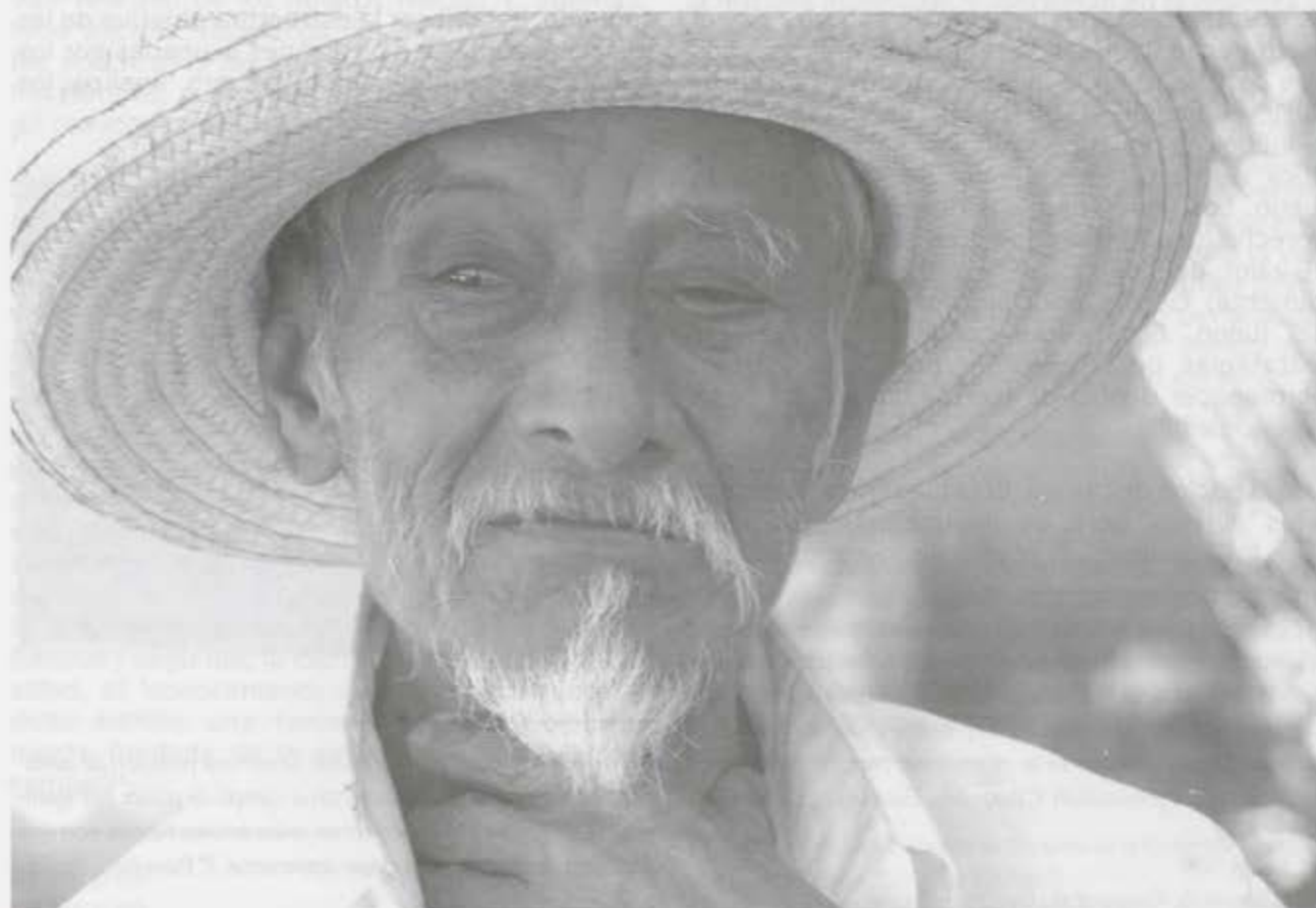
que la fuerza relativa en el juego, la posición en el espacio de juego y las estrategias de juego, las jugadas, prudentes o arriesgadas, conservadoras o subversivas, dependen no sólo del volumen global del capital y de su estructura en un momento considerado, sino de la evolución en el tiempo del volumen y la estructura del capital⁹. Los agentes, pues, pueden jugar para incrementar o conservar su capital, respetando las reglas tácitas del juego, pero, también pueden intentar transformar las reglas del mismo juego.

Un campo, entonces, se define, entre otras formas, definiendo aquello que está en juego y los intereses específicos, que son irreductibles a los que se encuentran en juego en otros campos. Es decir, en cada campo o subcampo existe una especie particular de capital que se encuentra en disputa entre los agentes que participan en el juego; este capital específico resulta indiferente para agentes que no tienen interés alguno en determinado campo, por ejemplo, no es posible atraer a un carpintero con lo que es motivo de disputa entre fotógrafos. Ingresar o

permanecer dentro de un campo es también parte de la disputa, ya que los participantes de un campo imponen restricciones para entrar al juego o tratan de expulsar al que ya está, con el fin de reducir la competencia y establecer un monopolio sobre un determinado subsector del campo. El límite del campo se plantea dentro del campo mismo: hablar de un capital específico significa que el capital vale en relación con un campo determinado, es decir, dentro de los límites de este campo, y sólo se puede convertir en otra especie de capital dentro de ciertas condiciones.

Cada campo tiene una autonomía relativa y su límite se encuentra en el límite en el cual terminan los efectos de campo, esto es, hasta donde determinado capital específico deja de ser codiciado por determinados agentes¹⁰. En la sociedad existen una pluralidad de campos (económico, político, religioso, educativo, etc.), donde cada campo posee una lógica propia, reglas y regularidades específicas, y cada etapa de la división de un campo en subcampos conlleva su propia lógica y autonomía relativas. El campo es un espacio abierto cuyos límites son fronteras dinámicas, las cuales son objetos de

⁹ *Ibid.*, p. 65.



luchas dentro del mismo campo. Esto trae como consecuencia que los agentes puedan entrar o salir de un campo y pertenecer a varios campos sin más restricciones que las que el propio campo exige.

Los agentes o instituciones -que luchan por monopolizar el capital específico, que es el fundamento del poder o de la autoridad específica característica de un campo- son portadores de capital y, según su trayectoria y la posición que ocupan en el campo en virtud de su capital -volumen y estructura- se inclinan hacia estrategias de conservación o -si disponen del menor capital- hacia estrategias de subversión. Sin embargo, aun cuando existe un antagonismo, Bourdieu, afirma que: toda la gente comprometida con un campo tiene una cantidad de intereses fundamentales comunes, es decir, todo aquello que está vinculado con la existencia misma del campo; de allí que surja una complicidad objetiva que subyace en todos los antagonismos. Se olvida que la lucha presupone un acuerdo entre los antagonistas sobre aquello por lo cual merece la pena luchar y que queda reprimido en lo ordinario, en un estado de *doxa*, es decir, todo lo que forma el campo mismo, el juego, las apuestas, todos los presupuestos que se aceptan tácitamente, aun sin saberlo, por el mero hecho de jugar, de entrar en el juego. Los que participan en la lucha contribuyen a reproducir el juego, al contribuir, de manera más o menos completa según los campos, a producir la creencia en el valor de lo que está en juego. Los recién llegados tienen que pagar un derecho de admisión que consiste en reconocer el valor del juego (...) y en conocer (prácticamente) ciertos principios de funcionamiento del juego. Ellos están condenados a utilizar estrategias de subversión, pero éstas deben permanecer dentro de ciertos límites, so pena de exclusión¹⁰.

Con la noción de campo, Bourdieu trata de excluir a los "sujetos" pero, de ninguna manera aniquilar a los *agentes*¹². El objeto de investigación es

el campo, los individuos forman parte de él en tanto agentes, y no como individuos biológicos o sujetos. Los agentes son socialmente constituidos como activos y actuantes en el campo, es decir, son agentes en tanto que poseen características necesarias para ser eficientes en un campo y producir efectos en él. Por esto, la investigación del campo -donde están inmersos los agentes- nos permite captar mejor la singularidad, originalidad, el *punto de vista como posición* que toman los agentes en un campo; a partir del cual se conforma la propia visión particular que el agente tienen del mundo y del mismo campo.

El análisis de los campos supone, para Bourdieu, en primer lugar, tener construido el campo, es decir, haber identificado sus propiedades activas y eficientes, la forma de *capital específico* que se está jugando en él. Esto requiere una especie de círculo hermenéutico: para identificar la forma de capital específico en el campo es necesario conocer la lógica específica del campo, y para conocer su lógica es imprescindible identificar su capital específico. Una vez construido el campo, Bourdieu, señala tres momentos necesarios para su análisis: Primero, la posición del campo en relación con el campo de poder¹³; segundo, establecer la estructura objetiva de las relaciones entre las posiciones ocupadas por los agentes dentro del campo; tercero, analizar los



¹⁰ La noción de efecto de campo tiene distintos matices de acuerdo al contexto en que se emplea, así refiriéndose al valor de una obra de arte Bourdieu señala que: existe el efecto de campo cuando ya no se puede comprender una obra (y el valor, es decir, la creencia que se le otorga) sin conocer la historia de su campo de producción. P. Bourdieu, *Sociología y Cultura*, Op. Cit., p. 139.

¹¹ Ibid., p. 137.

¹² P. Bourdieu, *Respuestas...* Op. Cit., p. 96.

¹³ Un determinado campo puede tener una posición de dominante o dominada en relación con el campo de poder. Por ejemplo, los artistas y los escritores, o los intelectuales, son una 'fracción dominada de la clase dominante'. P. Bourdieu, *Op. Cit.*, p. 71.

habitus de los agentes, es decir, los diferentes sistemas de disposiciones que estos adquirieron mediante la interiorización de un tipo determinado de condiciones sociales y económicas y que encuentran en el campo una oportunidad para su reproducción. El análisis de los campos requiere también analizar cuáles son sus límites y cómo se articulan los diferentes campos entre sí; tarea ésta que nos remite a hacerle preguntas reiterativas a la realidad.

4.- HABITUS Y CAMPO, UNA RELACIÓN DE CONDICIONAMIENTO MUTUO

Decíamos que, para Bourdieu, el objeto de la ciencia social no es el individuo ni grupos de individuos, sino la relación entre dos realizaciones de la acción histórica, es decir, la "doble y oscura" relación entre los *habitus*, sistemas perdurables y transponibles de esquemas de percepción, apreciación y acción resultantes de la institución de lo social en los agentes, y los campos, sistemas de relaciones objetivas que son el producto de la institución de lo social en las cosas o en mecanismos que poseen la casi realidad de los objetos físicos. Y, además, todo aquello que surge de esta relación como las prácticas y las representaciones sociales o los campos, cuando se presentan bajo la forma de realidades percibidas y apreciadas¹⁴.

Esta relación, entre *habitus* y campo, es, por un lado una relación de condicionamiento, el campo estructura el *habitus*, que es producto de la relación de la incorporación de la necesidad inmanente de este campo o de un conjunto de campos más o menos concordantes; y por otro, una relación de conocimiento o "construcción cognoscitiva", el *habitus* contribuye a construir el campo como mundo significativo, dotado de sentido y de valía, donde vale la pena desplegar las propias energías. De esta relación, según Bourdieu, se desprenden dos conclusiones: "primera, la relación de conocimiento depende de la relación de condicionamiento que le precede y que conforma las estructuras del *habitus*; segunda, la ciencia social es, por necesidad, el 'conocimiento de un conocimiento' y debe admitir una fenomenología sociológicamente fundada de la experiencia primaria del campo"¹⁵.

La existencia humana, el *habitus* -dice Bourdieu- como encarnación de lo social es esta cosa del mundo para la cual existe el mundo. La realidad, entonces, existe dos veces, "en las cosas y en las mentes", en los campos y los *habitus*, dentro y fuera de los agentes. Por la relación entre *habitus* y campo, la historia entra en relación consigo misma, se trata de una auténtica "complicidad ontológica" que vincula al agente con el mundo social¹⁶: «El agente social, en cuanto está dotado de un *habitus*, es un individuo colectivo o un colectivo individuado debido a la incorporación de las estructuras objetivas»¹⁷.

De esta "complicidad ontológica", hemos ahondado un poco más en lo que respecta al campo, ahora apuntaremos algunas ideas que nos ayuden a clarificar la noción de *habitus*, pues es de gran importancia para comprender el dinamismo de la sociedad, sin olvidar que como conceptos relacionales no pueden entenderse separadamente.

De algún modo ya hemos dicho que los *habitus* son esquemas incorporados de percepción, de pensamiento y de acción constituidos en el curso de la historia colectiva y adquirida en el curso de la historia individual, y funcionan en la práctica y para la práctica. Los *habitus*, pues, son sistemas de disposiciones y estructuras mentales a través de las cuales se aprehende el mundo social; son el producto de la interiorización de las estructuras del mundo social. Por esto, la percepción del mundo social y sus representaciones varían según la posición de los agentes en el espacio social. Más concretamente, el *habitus* es a la vez un sistema de esquemas de producción de prácticas y un sistema de esquemas de percepción y de apreciación de las prácticas¹⁸. En los dos casos el *habitus* expresa la posición social en el cual se ha construido.

Como consecuencia de lo anterior, el *habitus* produce prácticas y representaciones que están disponibles para la clasificación, es decir, que están objetivamente diferenciadas. Así, encontramos que hay grupos de agentes que ocupan posiciones semejantes dentro del espacio social y tienen todas las posibilidades de tener disposiciones e intereses semejantes; y, por lo tanto, producir prácticas y tomas de posición seme-

¹⁴ Ibid., p. 87.

¹⁵ Ibid., p. 88.

¹⁶ Ibid., p. 88.

¹⁷ P. Bourdieu, *Las Estructuras Sociales de la Economía*, Manantial, Buenos Aires, 2001, p. 238s.

¹⁸ P. Bourdieu, *Cosas dichas*, Op. Cit., p. 135.

jantes. A este conjunto de agentes con disposiciones o *habitus* semejantes se les puede considerar como "clase" -no como clases sociales reales, que para Marx existían como grupos unificados por el solo hecho de compartir condiciones y condicionamientos semejantes-, como clasificación explicativa, como clase probable y no como una clase actual, en el sentido de grupo movilizado para defender sus intereses. Esto significa que las clases sociales, como Marx las concibe, no existen; lo que existe es un espacio social, un espacio de diferencias en el cual las clases existen de algún modo en "estado virtual", no como algo dado, sino como algo a hacerse. Las clases sociales están *por hacer*, no están dados en la realidad social¹⁹.

La noción de *habitus* constituye, también, un principio generador y unificador, en el sentido de que da cuenta de la unidad de estilo que une a la vez las prácticas y los bienes de un agente singular o de una clase de agentes por las posiciones que ocupan dentro del espacio social o de un campo social determinado. Dicho en otras palabras, los agentes se diferencian de otros agentes (o grupos de agentes) por los *habitus* que tienen en función de la posición que ocupan. De esta manera, los *habitus* están diferenciados; pero también son diferenciadores, son distintos y distinguidos, y, además, operadores de distinción: ponen en juego principios de diferenciación diferentes o utilizan de modo diferente los principios de diferenciación comunes²⁰.

Estructuras estructuradas, principios generadores de prácticas distintas -lo que el obrero come y sobre todo su manera de comerlo, el deporte que práctica y su manera de practicarlo, sus opiniones políticas y su manera de expresarlas difieren sistemáticamente del consumo de las actividades correspondientes del industrial-, estructuras estructuradas, los *habitus* son también estructuras estructurantes, esquemas clasificatorios, principios de clasificación, principios de visión y de división, de gustos, diferentes. Producen diferencias diferentes, operan distinciones entre lo que es bueno y lo que es malo, entre lo que está bien y lo que está mal, entre lo que es distinguido y lo que es vulgar, etc. Así, por ejemplo, el mismo comportamiento o el mismo bien puede parecer

distinguido a uno, pretencioso a otro, vulgar a un tercero²¹.

Las diferencias entre los *habitus* de los agentes están, pues asociadas a sus diferentes posiciones en el campo social. La distribución de los bienes, el tipo de prácticas que realizan y cómo las realizan se presentan en cada sociedad como un *sistema simbólico* que está organizado según la lógica de la diferencia, de la distancia diferencial. Esto quiere decir que, las diferencias constitutivas de los sistemas simbólicos, funcionan como el conjunto de fonemas de una lengua o de un conjunto de rasgos distintivos de un sistema mítico, es decir, como *distinción significante*. Por esto precisamente, el espacio social tiende a funcionar como un espacio simbólico, un espacio de estilos de vida y de grupos de status, caracterizados por diferentes estilos de vida²².



Esto trae como consecuencia que en el espacio social se establezca una lucha simbólica, esto quiere decir que los agentes lucharan por conservar o modificar su posición, su status en el campo social, y para esto necesitan imponer su propia percepción del mundo social. Esto porque, el conocimiento del mundo social y, más precisamente, de las categorías que lo posibilitan -una lucha inseparablemente teórica y práctica por el poder de conservar o de transformar el mundo social conservando o transformando las categorías de percepción de ese mundo- es lo que está verdaderamente en juego en la lucha política. Se trata de una lucha simbólica por la producción y la imposición de la visión legítima

19 Ibid., p. 132.

20 P. Bourdieu, *Capital cultural, escuela y espacio social*, Op. Cit., p. 33.

21 Ibid., pp. 33-34.

22 P. Bourdieu, *Sociología y cultura*, Op. Cit., p. 292.

del mundo social. Esta imposición supone un poder simbólico que está dado por la posesión de un capital simbólico, capital de cualquier especie (económico o cultural) cuando es conocido y reconocido según las categorías de percepción que provienen de la incorporación de la estructura de su distribución y posición en el espacio social. El poder simbólico es, pues, el poder de imponer a los otros una visión determinada de la sociedad, ya sea para conservarla, ya para transformarla; es el poder político por excelencia²³.

El *habitus*, además de producir estilos de vida y afinidades de clase produce estrategias. El término estrategia se entiende aquí como líneas de acción objetivamente orientadas que los agentes sociales construyen sin cesar en la práctica y que se definen en el encuentro entre el *habitus* y una coyuntura particular del campo; lo cual despoja de sentido a la cuestión de la conciencia o la inconsciencia de las estrategias y, de la buena fe o el cinismo de los agentes²⁴. Esto significa, según Bourdieu, que no es necesario que las estrategias sean conscientes, puesto que lo ordinario es que operen inconscientemente. Así, pues, el *habitus* como sistema de disposiciones adquiridas por medio del aprendizaje implícito o explícito que funciona como un sistema de esquemas generadores, genera estrategias que pueden estar objetivamente conformes con los intereses objetivos de sus autores sin haber sido concebidas expresamente con ese fin.

CONCLUSIÓN

La perspectiva sociológica de Bourdieu nos ayuda a comprender la estructura dinámica de lo que llamamos mundo social; esto es, que en la construcción del campo social se construye el espacio social y el espacio simbólico, es decir, se definen los principios de diferenciación fundamentales y los principios de distinción operados por el *habitus* de los agentes según sus posiciones. Así, si el mundo social, con sus divisiones y diferenciaciones, es algo que los agentes sociales tienen que hacer, que construir, individual y sobre todo colectivamente, en la cooperación y el conflicto, hay que añadir que esas construc-

ciones de ninguna manera se operan en el vacío social, porque la posición ocupada en el campo social dirige las representaciones de ese campo y las tomas de posición en las luchas para conservarlo o transformarlo. Por esto, las luchas actuales por la democratización y autonomía de los pueblos y sindicatos, por la soberanía nacional y contra el neoliberalismo, etc., son a la vez luchas políticas y simbólicas. ➡

Bibliografía mínima:

- BOURDIEU, Pierre, *¿Qué significa hablar?*, Ediciones Akal, Madrid, 1985
- "Los tres estados del capital cultural", en *Revista Sociológica*, núm. 5, vol. 2, pp. 11-17, México, 1987
 - *Cosas dichas*, Gedisa, Buenos Aires, 1988
 - *La Distinción. Crítica social del juicio*, Taurus, Madrid, 1988
 - *Sociología y cultura*, Grijalbo, México, 1990; traducido también como: *Cuestiones de sociología*, Istmo, Madrid, 2000
 - *El sentido práctico*, Taurus, Madrid, 1991
 - *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Anagrama, Barcelona, 1995
 - y WACQUANT, Loïc J. D., *Respuestas por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México, 1995
 - *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona, 1997
 - *Sobre la televisión*, Anagrama, Barcelona, 1997
 - *Capital cultural, escuela y espacio social*, Siglo XXI, México-Madrid, 1998
 - *La miseria del mundo*, FCE, Buenos Aires, 1999
 - *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Barcelona, 1999
 - y PASSERON, Jean-Claude, *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Editorial Popular, Madrid
 - *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, Anagrama, Barcelona, 1999
 - *Poder, derecho y clases sociales*, Desclée, Colección Palimpsesto, Bilbao, 2000
 - y CHAMBEREDON, Jean-Claude, PASSERON, Jean-Claude, *El oficio de sociólogo*, Siglo XXI, México-Madrid, 2000
 - *Intelectuales, política y poder*, Eudeba, Buenos Aires, 2000
 - *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 2000
 - *Contrafuegos 2. Por un movimiento social europeo*, Anagrama, Barcelona, 2001
 - *Las estructuras sociales de la economía*, Manantial, Buenos Aires, 2001
 - *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*, Anagrama, Barcelona, 2003.

²³ P. Bourdieu, *Cosas dichas*, pp. 137-141.

²⁴ P. Bourdieu, *Respuestas...* Op. Cit., p. 89.

“La historia no está al lado de nadie”

Entrevista a Immanuel Wallerstein por Barbara Coolen de la Revista Cooperación Internacional del Ministerio de Relaciones Exteriores de Holanda (Mayo 2002).



Immanuel Wallerstein aparenta ser bastante joven para tener 71 años. El norteamericano, que lo mencionaron en el pasado como el nuevo Marx, habla apasionadamente y con grandes gestos. Su relato es igualmente amplio. Él pasa con grandes saltos por 5 siglos de historia, del norte al sur y de regreso; de Holanda a Porto Alegre en Brasil. Ahí, Wallerstein participó en febrero pasado, en el foro mundial social contra los efectos negativos de la globalización.

¿Usted califica la globalización como un tema de moda, por qué?

Porque no hay nada nuevo bajo el sol, globalización es tan vieja como el capitalismo mismo. El material de construcción para los barcos que salieron en el siglo XVII de los astilleros de Amsterdam fueron traídos de lejos y de cualquier parte. Igualmente sus trabajadores. La producción y el comercio que sobrepasa los límites de países no es nada nuevo.

Se describe la globalización como algo positivo e inevitable, en realidad se la prescribe de esta manera. Tienes que abrir tus fronteras porque eso es mejor para todos. Sin embargo, hay mucha hipocresía en esta discusión. La UE está en favor de fronteras abiertas pero no en el caso de productos agrícolas. Los EEUU quiere que Francia abra sus fronteras para la industria cinematográfica norteamericana pero, su propia frontera está cerrada para el textil del tercer mundo o para el hierro.

Globalización es parte del capitalismo para usted. En otras partes, usted sostiene que el capitalismo está casi muerto, ¿por qué?

El capitalismo se va hundir por su propio éxito. El capitalismo comienza y termina con la acumulación infinita de capital. El capitalista junta capital para que pueda ganar más capital para a su vez pueda juntar más capital. Si lo miras

desde afuera, es en realidad un sistema loco: no tiene una función fuera de su propia fuerza de empuje, tiene que seguir moviéndose para adelante. Por primera vez en 500 años veo ahora obstáculos reales para el avance de la acumulación del capital. Se ha llegado a los límites, el sustento que lo alimenta se ha agotado.

¿Cómo es eso? ¿qué alimenta al capitalismo?

Para la acumulación de capital se necesita ganancia: la diferencia entre costo y precio de venta. El precio de los productos puede empujarse sólo hasta una determinada altura, más utilidad después sólo puede venir de bajar los costos de producción. Los costos principales son: salarios, materia prima e impuestos y estos costos han aumentado enormemente durante los últimos 200-300 años y siguen aumentando.

¿Eso es inevitable?

Sí, al final sí. El trabajo se organiza finalmente, siempre y en todo lugar, para lograr un sueldo mayor. Esto tiene como consecuencia que las empresas en este momento, busquen salir y trasladar la producción a países con sueldos bajos. En esos países se puede obtener más utilidad por el simple hecho que la gente está dispuesta de hacer el mismo trabajo por menos sueldo. Visto desde la historia, estas son las personas que se han trasladado recientemente del área rural a los centros urbanos. Ellos se ubican en los barrios populares/marginales de las grandes urbes y para ellos significa un sueldo bajo que de todas formas es un aumento en su ingreso. Ellos felices y el capitalista feliz.

Esto suena positivo

Sí, pero 25 años después los migrantes tienen una situación mejor, están acostumbrados a su vida en la ciudad y comienzan a organizarse. Exigen mejores condiciones de trabajo. Otros 25 años más tarde, los sueldos o salarios han aumentado tanto que el capitalista huye de nuevo. Así puedes seguir la historia del sistema mundial desde hace 400 años, mediante el movimiento del capital que se desplaza; este proceso exige un flujo permanente de trabajadores baratos. Estos humanos llegan a faltar o terminan de existir o ya no hay, el mundo se urbaniza en un ritmo increíblemente rápido. Los EEUU y Europa ya no tienen una población rural significativa.

Pero, los pobres urbanos también necesitan ingresos aunque sean mínimos...

Por supuesto, pero ¿por qué un africano o asiático o sudamericano se muda del área rural a estos barrios marginales terribles? Porque de hecho él está allí mejor, lo que significa que allí, de alguna manera, tiene un ingreso mayor; éste proviene de la economía informal y este fenómeno también es el mismo desde hace 500 años.

Esto significa que la economía informal ¿es capaz de alimentar a todos?

No, esta gente vive en condiciones terribles pero eso no quita importancia al hecho que su sueldo mínimo es más alto que hace 50 años. La segunda preocupación del capitalista es cómo mantener el precio de los insumos básicos, bajos. Suena raro, pero esto se logra con no pagar tus cuentas. P.e. no pagas por el reemplazo de los recursos naturales o por la limpieza de la contaminación del agua que tu mismo contaminas.

¿Y quién asume todo eso?

Bueno, alguien: la sociedad, el estado y el gobierno. El estado puede proporcionar montones de dinero para eso, lo que aumenta los impuestos. Por otro lado, no tiene mucho sentido si las empresas siguen haciendo lo que hicieron. Un gobierno podría decidir que las empresas paguen estos costos, lo cual se llama institucionalización de los costos. Aunque las empresas lleven su grito al cielo, eso ocurre cada vez más. Pero este proceso tiene límites. Llegará un día en que no hay árboles para talar o ríos para contaminar. Y una tercera limitación o freno a las ganancias son los impuestos. Estos han aumentado gigantescamente. Los capitalistas se quejan siempre sobre este punto y en parte tiene razón.

Y por qué los impuestos han aumentado tanto?

Esto se debe a la democratización del mundo. La gente exige 3 cosas de su gobierno: educación para sus niños, facilidades para la salud, una cierta garantía para un ingreso de por vida. Todo eso cuesta dinero, cada vez más personas exigen eso. Y las expectativas están también cada vez más altas. Hace 100 años, la gente estaba contenta con la escuela primaria, hace 50 contentos con el colegio secundario y ahora

todos quieren enviar sus niños a la Universidad. Eso no sólo ocurre en Holanda, también en la China o la India. Esos con los costos que se amplían rápidamente y que tienen que ser pagados con impuestos.

Estos costos también pueden bajar como hemos visto en los años 80.

Por supuesto, los capitalista lucha también. Eso es precisamente de lo que se trata con el neoliberalismo: mantener bajos los sueldos, costos e impuestos. Eso es exactamente lo que hicieron Margaret Thatcher y Ronald Regan y lo que está haciendo Bush ahora y también muchos países europeos. Pero si analizas la realidad detrás de la retórica puedes ver que ellos no pueden bajar los costos tanto como quisieran. Políticamente no pueden hacer eso. Aunque los neoliberales más cabernarios en el poder lo desearan, tienen límites políticos. Mucho de esos costos bajaron en los años 80 pero no tanto como han aumentado en el periodo del 45 al 75.

El sistema capitalista ¿no comprueba durante 500 años que es capaz y suficientemente flexible para superar los obstáculos?

Efectivamente se ha probado milagrosamente flexible pero hay que analizar los mecanismo que lo hace tan flexible y esos mecanismos tienen sus límites estructurales. El traslado de la producción hacia países de salarios bajos, la internacionalización de costos e impuestos ya no tienen mucha elasticidad (ya no pueden dar mucho más).

Sin embargo, no veo cómo dentro de 50 años llegaremos al final del sistema mundial capitalista.

No tienes que tomar el lapso de tiempo demasiado literalmente, lo que es importante es que el sistema tiene límites, termina o es limitado. Estamos en una fase transitoria, un periodo de gran caos y disgustos. Tienes que ver los cambios económicos super-rápidos, la inseguridad política y el aumento espectacular de la violencia, fijate no más en el 11 de setiembre.

Usted considera que los ataque terroristas ¿son una prueba real del estado final del sistema mundial capitalista?

Sí, lo que prueba es la incapacidad para mantener un orden mundial si una mayoría de pobla-

ciones no acepta este orden como legítimo. Un orden mundial no se puede mantener con sólo la violencia, algo que Machiavello ya sabía hace muchos siglos. Otro ejemplo de la insatisfacción humana es la criminalidad en centros urbanos. Tengo suficiente años para poder recordar como la criminalidad aumentó durante los últimos decenios en Amsterdam, New York y las metrópolis africanas. Cuando viví en los años 60 en África, la gente no se preocupaba por sus seguridad personal. Esto ha cambiado radicalmente. Este cambio no es casual. No es por gusto que la violencia aumenta en todos los lugares del mundo. El capitalismo polariza, ese es su fundamento. No es que la gente se ha vuelto más mala.

¿Qué ha cambiado?

Existía el optimismo implícito de que el estado podía garantizar un futuro mejor; esto fue predicado y creído. Si la gente está convencida que el sistema los va a mejorar poco a poco, que sus hijos van a tener una situación mejor, están dispuestos a aceptar muchísimas cosas desagradables en la vida cotidiana. Esta confianza en el futuro ha desaparecido. El colapso del comunismo es uno de los factores causantes. En realidad este hecho iba a ser el golpe mortal para el capitalismo. Con la caída del Muro desapareció la creencia que el sistema podría ser cambiado desde adentro y que en el horizonte se podía vislumbrar un mundo mejor. Una de las consecuencias es que el Estado perdió su legitimidad, eso es un desastre para los capitalistas. Un Estado fuerte es crucial para ellos porque les posibilita los semi monopolios que son los verdaderos proporcionadores de la ganancia. También un Estado fuerte sabe cómo mantener a la gente en calma con mecanismos como represión, concesiones, educación, salud y garantía de ingreso.

¿Cómo es que el debilitamiento del Estado aporta a la eventual cercana implosión del sistema mundial?

El anti-estatismo que es creciente, causa comportamientos de miedo y caos. Nos hemos demorado un par de cientos de años para crear un rol del Estado como ente que mantiene el orden. Ahora, la gente toma este rol nuevamente en manos propias. No creen más que el Estado hace bien su trabajo, ellos desconfían de su capacidad o peor, de sus intenciones. Eso hace que la gente esté mucho menos dispuesta para pagar impuestos o para votar en elecciones. Con eso, erosionan más aún la capacidad

del Estado, que a su vez daña la confianza; en resumen, un espiral descendiente.

Por otro lado uno puede ver que en muchas regiones en el mundo hay mejoras durante los últimos decenios, p.e. en Asia.

Este mundo conoce tres categorías de personas. La primera categoría, que no es mayor que 1% están extremadamente bien. Luego, viene un más o menos 19% que están regular. Esos 2 grupos han visto crecer enormemente su ingreso durante los últimos 200 años. A ellos se refieren los defensores de la globalización; pero la globalización ha ofrecido al otro 80% de la población mundial, nada o nulo, por el contrario, ellos están cada vez peor. Si tu dices que la gente en Asia está mejor, te refieres al porcentaje en la segunda categoría; este grupo ha crecido de 3 hasta quizás 7%. Esto se puede ver claramente en la ciudades. Lo que tu no ves es a la gente a la que les va cada vez peor.

La cooperación para el desarrollo ¿puede significar algo para ellos?

Desarrollo es un término engañoso; significaría en realidad que mediante políticas puedes desarrollar países. Sin embargo, desarrollo no es una cuestión de un buen conjunto de medidas. Todos los países forman parte del mismo sistema mundial y dentro de este sistema no hay espacio de desarrollo para todos. Si miramos los últimos 400 años, podemos ver que independientemente de los criterios que puedes usar, el porcentaje de personas a las que les va bien ha quedado prácticamente igual.

En resumen, los pobres del mundo ¿pueden vislumbrar un futuro mejor si el capitalismo se derrumba como usted predice?

La esperanza es un concepto muy peligroso, a todo el mundo le gusta la esperanza, más que

todo a las personas que no la tienen. El tipo de sistema que vamos a tener dentro de 50 años depende de innumerables decisiones incógnitas. El resultado no es predecible.

Pero ¿cuáles son las opciones?. Sobre eso usted tendría que decir algo, usted no se ocupa sólo de la historia sino también del estudio de lo que vendrá.

Bueno, podría ser un sistema más igualitario y democrático. O justamente un sistema mucho más jerárquico.

Eso no da algo tangible ¿qué podemos hacer para que la opción uno gane?

Yo prefiero no dar respuestas sobre estrategias políticas, la influencia política es de todas maneras bastante limitada dentro de este sistema. Los últimos 200 años muchas personas han hecho bastante trabajo en ese sentido con muy pocos resultados. Yo espero que el sistema futuro esté determinado por los, o él, que sabe movilizar la mayor cantidad de personas.

Esto implica ¿la coalición del arco iris de Porto Alegre?

Eso no se excluye. Esa alianza suelta, de diferentes agrupamientos, le falta por lo pronto las características que hicieron fallar a la izquierda antigua. La gente de Porto Alegre no tienen ganas para tomar el poder del Estado con el objetivo de cambiar el mundo. La coalición tampoco busca el centralismo y no excluye a opiniones diferentes. Esto es una ganancia comparada con los grupos opositores antiguos. Pero si van a lograr algo, no lo sé; es un asunto riesgoso.

Y ¿por qué con riesgo?

Las elites dominantes van a hacer todo lo posible para asegurar que no cambie nada. Ellas pueden inclusive usar las ideas progresistas de derechos humanos y lealtad. Tenemos que estar muy alertas y pesar sus palabras constantemente para encontrar las intenciones reales y sus consecuencias. Dentro del caos que va a venir, la intervención humana es potencialmente más efectiva que antes. Si el sistema tambalea, un pequeño empujoncito puede causar un terremoto. Todo es posible, inclusive avances o evolución o mejoras pueden ocurrir. La historia está al lado de nadie. ☐



Cultura, identidad y metropolitano global

Gilberto Giménez

Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM

1.- LA GLOBALIZACIÓN COMO CONCEPTO Y COMO DOXA

El problema que nos proponemos abordar a continuación puede formularse del siguiente modo: ¿qué implicaciones tiene la globalización en el plano de la cultura y de la construcción de identidades? O, dicho de otro modo, ¿cómo altera la globalización el contexto de producción de significados?; ¿cómo influye en el sentido de identidad de las personas, de los grupos y de las colectividades?

El problema así planteado exige clarificar previamente los conceptos de globalización y de cultura. Necesitamos interrogar con especial cuidado la idea de globalización, ya que ésta suele presentarse de entrada como una *doxa* en el sentido bourdieusiano del término, es decir, como un régimen discursivo que pretende imponerse como naturalmente evidente y no sujeto a discusión. Es así como la globalización aparece en el discurso hiperbólico y triunfalista de los tecnócratas neoliberales como un nuevo orden mundial de naturaleza preponderantemente económica y tecnológica, que se va imponiendo en el mundo entero con la lógica de un sistema autorregulado frente al cual simplemente no existen alternativas.

Uno de los efectos inesperados de las manifestaciones globalóforas y altermundistas, particularmente a partir de Seattle 1999, ha sido la multiplicación exponencial en el campo académico de innumerables estudios críticos que han contribuido a disipar la *doxa* dejando al descubierto el alcance real y las verdaderas proporciones del fenómeno en cuestión. Lo que presentamos a continuación es una síntesis apretada de las tesis más compartidas a este respecto.

1) Se entiende por globalización el proceso de *desterritorialización* de sectores muy importantes de las relaciones sociales a escala mundial o, lo que es lo mismo, la multiplicación e

intensificación de relaciones *supraterritoriales*, es decir, de flujos, redes y transacciones disociados de toda lógica territorial y de la localización en espacios delimitados por fronteras (Scholte, 2000, 5, 46). Así entendida, la globalización implica la *reorganización (al menos parcial) de la geografía macro-social*, en el sentido de que el espacio de las relaciones sociales en esta escala ya no puede ser cartografiado solamente en términos de lugares, distancias y fronteras territoriales. Esta definición es perfectamente compatible con otras que conciben la globalización en términos de "interconectividad compleja" (Tomlinson, 1999, 2), de "interconexión global" o también de "redes transnacionales" (Castells, 2000, vol. I), cuyo sustrato son las nuevas tecnologías de comunicación e información a alta velocidad (e incluso "en tiempo real"). Por lo tanto, los términos claves para entender la globalización son tres: *interconexiones, redes y flujos*.

2) Los soportes o puntos nodales de la maraña de redes supraterritoriales que definen a la globalización son las llamadas *ciudades mundiales*, que conforman en conjunto una tupida red metropolitana de cobertura global (Friedman, 1986; Sassen, 1991; Johnston, Taylor y Watts, 2000; Taylor, 2004)). Estas ciudades son centros donde se concentran las corporaciones transnacionales más importantes, juntamente con las mayores compañías de servicios especializados que les prestan apoyo (bancos, bufetes de abogados, compañías de seguros y de publicidad...), así como también las organizaciones internacionales de envergadura mundial, las corporaciones mediáticas más poderosas e influyentes, los servicios internacionales de información y las industrias culturales. Es muy importante señalar que las ciudades mundiales funcionan también como superficie de contacto (*interfase*) entre lo global y lo local. En efecto, disponen del equipamiento requerido para canalizar los recursos nacionales y provinciales hacia la economía global, pero también para retransmitir los impulsos de la globalización a los centros nacionales y provinciales que constituyen su *hinterland* local.

Todo esto significa que la globalización tiene fundamentalmente un rostro urbano, y se nos manifiesta en primer plano como una gigantesca "conurbación virtual" entre las grandes metrópolis de los países industriales avanzados, debido a la supresión o a la radical reducción de las distancias.

3) Una consecuencia inmediata de lo dicho hasta ahora es lo que suele llamarse, a partir de David Harvey (1989), *compresión del tiempo y del espacio*, expresión que se usa para designar dos cosas: a) la aceleración de los ritmos de vida provocada por las nuevas tecnologías, como las telecomunicaciones y los transportes aéreos continentales e intercontinentales, que han modificado la topología de la comunicación humana comprimiendo el tiempo y el espacio como resultado de la supresión de las distancias; b) la alteración que todo esto ha provocado en nuestra percepción del tiempo y del espacio (Thrift, 2000: 21).



El resultado de este fenómeno ha sido la polarización entre un *mundo acelerado*, el mundo de los sistemas flexibles de producción y de sofisticadas pautas de consumo, y el *mundo lento* de las comarcas rurales aisladas, de las regiones manufactureras en declinación y de los barrios suburbanos social y económicamente desfavorecidos, todos ellos muy alejados de la cultura y de los estilos de vida de las ciudades mundiales.

4) Así entendida, la globalización es pluridimensional, y no solamente económica, aunque todos admiten que la dimensión económico-financiera es el motor real del proceso en su conjunto (Mattelart, 2000: 76). Cabe distinguir, entonces, por lo menos tres dimensiones (Waters, 1995):

4.1.- La globalización económica, que se asocia con la expansión de los mercados financieros mundiales y de las zonas de libre comercio, con el intercambio global de bienes y servicios y con el rápido crecimiento de las corporaciones transnacionales.

4.2.- La globalización política, que se relaciona con el relativo desbordamiento del estado-nación por organizaciones supranacionales, como las Naciones Unidas y la Unión Europea, por ejemplo, y con el ascenso de lo que suelen llamarse políticas globales o "gobernancia global".

4.3.- La globalización cultural, que se relaciona, por una parte, con la interconexión creciente entre todas las culturas (particulares o mediáticas) y, por otra, con el flujo de informaciones, de signos y símbolos a escala global.

5) Una característica central de la globalización es su carácter polarizado y desigual; y la consideración de esta característica es fundamental para cualquier acercamiento crítico al fenómeno que estamos examinando. En efecto, no todos estamos conectados por *internet*, ni somos usuarios habituales y distinguidos de las grandes líneas aéreas internacionales. El mundo de la inmensa mayoría sigue siendo el *mundo lento* de los todavía territorializados, y no el mundo hiperactivo y acelerado de los ejecutivos de negocios, de los funcionarios internacionales o de la nueva "clase transnacional de productores de servicios" de los que habla L. Sklair (1991). En alguna parte afirma Castells que las tecnologías de la información han permeado hasta tal punto nuestra sociedad, que han llegado a convertirse en "parte integral de toda actividad humana" (Castells, 2000 : vol 1: 61-62) y, por ende, de la vida cotidiana. ¿Pero de la vida cotidiana de quiénes? Porque lo que vemos es que sólo un pequeño porcentaje de la población mundial forma parte de la "*network society*". Refiriéndose al acceso desigual en el mundo a las computadoras, al *internet* y al ciberespacio, Z. Einsenstein demuestra hasta qué punto dicho acceso está condicionado cultural, racial y demográficamente, e incluso en términos de clase y de género:

"El 84 % de los usuarios de computadoras se encuentran en Norteamérica y en Europa... De éstos, el 69 % son varones que tienen, en promedio, 33 años, y cuentan con un ingreso familiar, en promedio, de \$ 59,000. [...] Es también palpable el elitismo racial de las comunidades cibernéticas. En los Estados Unidos, sólo el 20 %

de los afroamericanos tienen computadoras en su casa, y sólo el 3 % están abonados a los servicios *online*. Antes que una super-autopista, el internet parece más bien una calle privada y de uso restringido" (Einsenstein, 2000: 212).

Einsenstein continúa desbaratando nuestro triunfalismo globalizador del siguiente modo:

"Aproximadamente el 80 % de la población mundial carece todavía de acceso a la telecomunicación básica [...]. Hay más líneas telefónicas en Manhattan que en todo el África sub-sahariana. [...] Pero hay más: sólo alrededor del 40 % de la población mundial tiene acceso diario a la electricidad" (Einsenstein, 2000: 212).

Entre nosotros, Manuel Garretón ha señalado con especial énfasis, no solamente el carácter desigual de la globalización, sino también su dinámica excluyente:

"La exclusión fue un principio constitutivo de identidades y de actores sociales en la sociedad clásica latinoamericana, en la medida en que fue asociada a formas de explotación y dominación. El actual modelo socioeconómico de desarrollo, a base de fuerzas transnacionales que operan en mercados globalizados, aunque fragmentarios, redefine las formas de exclusión, sin eliminar las antiguas: hoy día la exclusión es estar al margen, sobrar, como ocurre a nivel internacional con vastos países que, más que ser explotados, parecen estar demás para el resto de la comunidad mundial" (Garretón, 1999: 10).

6) Finalmente, la globalización no constituye un fenómeno radical y dramáticamente nuevo, como muchos creen, sino en todo caso la aceleración de tendencias preexistentes en fases anteriores del desarrollo histórico mundial. Como dice P.J.Taylor,

"la globalización es más bien una continuación antes que una novedad, más bien algo que tiene que ver con una ampliación de escala, antes que una nueva y específica forma de globalidad" (Taylor, 2000: 8).

Esto significa que la globalización tiene una historia y se ha realizado por ciclos. Historiadores de la economía, como Hirst y Thompson (1999), han señalado incluso que en la *"belle époque"*, es decir, en el ciclo que va de 1870 a 1914, la economía mundial estaba más integrada todavía, bajo ciertos aspectos, que ahora.

Según una expresión pintoresca, los cables submarinos eran en esa época "el internet de la Reina Victoria".

Esta tesis, que relativiza drásticamente la novedad de la globalización, ha sido aceptada y reconocida en nuestros días incluso por los analistas del Banco Mundial, quienes hablan ahora de las "oleadas sucesivas" de globalización (World Bank Policy Research Report, 2002: 23 y ss.).

Pero hay más: ni siquiera el tópico de la "compresión del tiempo y del espacio", asociado al nombre de David Harvey, constituye una novedad. Según el geógrafo inglés Nigel Thrift, el aniquilamiento del tiempo y del espacio era un tema de meditación favorito entre los primeros escritores de la época victoriana:



"Era el topos que solía usarse a comienzos del siglo XIX para describir la nueva situación en que el ferrocarril colocaba al espacio natural, privándole de sus poderes hasta entonces absolutos. El movimiento ya no dependía ahora de las condiciones del espacio natural, sino de un poder mecánico que creaba su propia y nueva espacialidad" (Schivelbusch, 1986: 10, en Thrift, 2000: 22).

Así, por ejemplo, la idea de la compresión del espacio inglés en torno a la ciudad de Londres, como consecuencia de la ampliación de las redes ferroviarias, se encuentra ya en artículos periodísticos de 1839. Y en lo que se refiere a la alteración de la percepción del tiempo y del espacio, se encuentra admirablemente descrita en la discusión de Virginia Woolf sobre el "atomismo de la ciudad", que ella plantea no sólo como un problema de percepción, sino también de identidad (Thrift, 2000: 23).

2.- LA CULTURA: UNA NOCIÓN COMPLEJA

El estatuto de la cultura dentro de la globalización es todavía una cuestión confusa y no suficientemente explorada. Para abordarla con cierta seriedad, necesitamos aclarar previamente qué es lo que entendemos por cultura.

Según John Tomlinson (2001: 25), la cultura es la producción social de significados existencialmente importantes. Podemos ampliar y completar esta definición afirmando que la cultura es "la organización social de significados interiorizados por los sujetos y grupos sociales, y encarnados en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados" (Giménez, 2002: 18-19). Esta definición nos permite distinguir, por una parte, entre formas objetivadas ("bienes culturales", artefactos, "cultura material") y formas subjetivadas de la cultura (disposiciones, estructuras mentales, esquemas cognitivos...); pero por otra parte nos obliga a considerar las primeras no como una mera colección o taxonomía de cosas que tendrían sentido en sí mismas y por sí mismas, sino en relación con la experiencia de los sujetos que se las apropian, sea para consumirlas, sea para convertirlas en su entorno simbólico inmediato. Con otras palabras, no existe cultura sin sujeto ni sujeto sin cultura.

Estas consideraciones revisten cierta importancia para plantear correctamente algunos problemas como el de las "hibridaciones culturales" (donde se enfoca los objetos culturales sólo bajo el ángulo del origen de sus componentes, y no de su apropiación o interiorización por los sujetos), o el de la difusión mundial de productos culturales "desterritorializados" ("se baila tango argentino en París, el bikutsi camaronés en Dakar y la salsa cubana en los Ángeles..."). La debilidad de muchos análisis consagrados a la globalización de la cultura radica precisamente en la tendencia a privilegiar sus formas objetivadas – productos, imágenes, artefactos, informaciones –, tratándolas en forma aislada y meramente taxonómica, sin la mínima referencia al significado que les confieren sus productores, usuarios o consumidores en un determinado contexto de recepción. Por ejemplo, cuando buscamos ejemplificaciones de la "cultura internacional-popular" que, según Renato Ortiz constituye una de las manifestaciones de la cultura mundializada, sólo encontramos una

larga lista de lo que él llama "iconos de la mundialización": jeans, T-Shirt (playeras), tarjetas de crédito, ropas Benetton, shopping center, McDonalds, pop-music, computadoras, Marlboro, etc., sin la menor referencia a los significados que revis-ten estos productos para los sujetos que se los apropian o consumen. Ahora bien, como dijo alguien, el mero consumo de bienes "desterritorializados" de circulación mundial no convierte a nadie en partícipe de una supuesta cultura mundial, como beber Coca-Cola no convierte a un ruso en norteamericano, ni comer sushi convierte a un americano en japonés.

3.- CULTURA Y METROPOLITANISMO GLOBAL

Hemos dicho que la globalización se nos presenta en primera instancia como una vasta red de ciudades mundiales, cada una de las cuales, a su vez, están conectadas reticularmente con los demás centros urbanos nacionales o regionales que constituyen su *hinterland*. Esto es lo que se llama ahora "metropolitanismo global" (Knox, 2000: 241 y ss.). Desde esta perspectiva se puede sustentar la tesis de que el primer efecto cultural de la globalización es la *reorganización general de la cultura en el marco urbano, a expensas de las culturas rurales y provincianas* que tienden a colapsarse juntamente con sus respectivas economías. Para comprender la envergadura de esta revolución cultural es preciso recordar que durante un largo trecho de la historia de la humanidad la vida tenía como base el mundo rural. Todavía en 1800, el 97 % de la población vivía en áreas rurales con menos de 5,000 habitantes. Dos siglos más tarde, en el año 2000, ya podemos contabilizar 254 ciudades que cuentan con más de 1,000,000 de habitantes (Cohen y Kennedy, 2000: 265).

Dentro de este metropolitanismo global podemos observar dos tendencias aparentemente contradictorias: por una parte la tendencia a la convergencia u homogeneización cultural, ligada a la cultura mediática, al mercantilismo generalizado y al consumismo; y por otra la tendencia a la proliferación y a la fragmentación cultural, un poco en el sentido de los teóricos postmodernos (Smith, 2001:214 y ss.).

Por lo que toca a la primera tendencia, que algunos interpretan como convergencia hacia una "monocultura capitalista", ésta no debe extrapolarse a partir de la mera ubicuidad urbana o

suburbana de bienes de consumo global introducidos mediante el libre comercio, las franquicias, el marketing y la inmigración internacional. La omnipresencia de los McDonalds en el paisaje urbano no implica por sí misma la americanización o la globalización cultural, y mucho menos cambios en la identidad cultural. Como dejamos dicho más arriba, los productos culturales no tienen significado en sí mismos y por sí mismos, al margen de su apropiación subjetiva; y nuestra cultura / identidad no se reduce a nuestros consumos circunstanciales.

Sin embargo, el capitalismo transnacional puede inducir, mediante el concurso convergente de los medios de comunicación, de la publicidad y del marketing incesante, una actitud cultural ampliamente difundida y estandarizada que puede llamarse mercantilista o consumista. En este caso ya se puede hablar con mayor fundamento de cierta "monocultura capitalista" entendida como modo de vida que estructura y ordena el conjunto de la experiencia cultural. En efecto, el mero acto de comprar se ha convertido en una de las costumbres culturales más populares en las sociedades occidentales, y "el elemento comercial está presente - integrado - en casi todas las actividades recreativas contemporáneas" (Tomlinson, 2001: 101). Para muchos analistas, los centros comerciales que tachonan el espacio urbano son los templos máximos de esta cultura mercantilista / consumista. En un texto memorable, Baudrillard desentraña su significado:

"Aquí estamos en el corazón del consumo como la organización total de la vida cotidiana, como una homogeneización completa. Todo es apropiado y simplificado en la translucidez de la 'felicidad' abstracta. [...] El trabajo, el tiempo libre, la naturaleza y la cultura, todas las actividades que antes estaban dispersas y separadas, y parecían irreducibles, [...] finalmente han sido mezcladas, manipuladas, acondicionadas y domesticadas en la actividad simple de la compra perpetua" (Baudrillard, 1988: 34, en Tomlinson, 2001: 102).

Con su idea de "McWorld", Benjamin Barber amplía la experiencia del centro comercial hasta convertirla en una especie de paradigma cultural globalizado regido por el puro principio de la mercantilización:

"McWorld es una experiencia de entretenimiento y consumo que agrupa centros comerciales, multicinemas, parques temáticos, espectácu-

los deportivos, cadenas de comida rápida (con sus inacabables referencias cinematográficas) y televisión (con sus florecientes redes comerciales) en una sola vasta empresa que, con el fin de maximizar sus ganancias, transforma a los seres humanos" (Barber, 1995: 97, en Tomlinson, 2001: 103).

Sin embargo, hay que evitar también aquí las hipérboles y las generalizaciones abusivas. No es cierto que en nuestras ciudades "no se puede ir a otro sitio que no sea a las tiendas". Como observa juiciosamente Tomlinson, este tipo de cultura sólo afecta a una franja reducida de la población urbana, y ni siquiera agota la totalidad de sus manifestaciones culturales.



Por lo que toca a la segunda tendencia, la ciudad es también el lugar de la diferenciación, de la balcanización y de la heterogeneidad cultural. En ella encontramos una extraña yuxtaposición de las culturas más diversas: la cultura cosmopolita de la elite transnacional, la cultura consumista de la clase media adinerada, la cultura-pop de amplios sectores juveniles, las culturas religiosas mayoritarias o minoritarias, la cultura de masas inducida por complejos sistemas mediáticos nacionales y transnacionales, la cultura artística de las clases cultivadas, las culturas étnicas de los enclaves indígenas, la cultura obrera de las zonas industriales, las culturas populares de las vecindades de origen pueblerino o rural, las culturas barriales de antigua sedimentación, etc.

Pero esta profusión de culturas urbanas aparentemente dispersas, segmentadas y descentradas, en realidad se encuentra implícita o explícitamente jerarquizada por poderosos actores culturales (el Estado, las Iglesias, los *media*, las industrias culturales...) interesados, no en

la homogeneización, sino en la organización y administración de las diferencias (Sewell, 1999: 55 ss.)

Bajo el aspecto que estamos considerando, nuestras ciudades modernas – articuladas siempre a un puñado de ciudades mundiales – se parecen un poco a la ciudad antigua oriental descrita por Max Weber como un agregado de pobladores de origen externo, procedentes de las periferias rurales, cargando cada quien con sus respectivos dioses y cultos familiares. Estos pobladores podían habitar el uno junto al otro y mantener entre sí relaciones funcionales y utilitarias relacionadas con el mercado y la administración citadina, pero desde el punto de vista cultural constituían una masa heterogénea, carente de identidad colectiva. Según Max Weber, sólo en la ciudad medieval se produce una fusión cultural significativa, conducente a un profundo sentido de identidad colectiva, gracias a la acción del cristianismo que le aporta sus catedrales, sus obispos, sus ritos festivos y sus santos patronos (Pollini, 1987: 224).

En resumen: la ciudad moderna, como la ciudad antigua oriental, es el lugar de las memorias débiles y fragmentadas y, por eso mismo, de la evaporación lenta de las identidades colectivas. Por eso la sentimos cada vez menos como "*place*", es decir, como lugar existencialmente apropiado, y cada vez más como espacio abstracto, como jungla, como "no lugar".

4.- EL ECLIPSE DE LAS CULTURAS RURALES

El metropolitano global y la proliferación de mega-ciudades van de la mano con el colapso de la economía rural, lo que implica a su vez la declinación de las culturas particulares fuertemente localizadas, como son las culturas étnicas y campesinas. No se puede disimular el hecho de que estas culturas están perdiendo cada vez más el peso y el significado que tenían en el conjunto de la cultura nacional.

Hasta no hace mucho, la campaña era el "mundo lento" por antonomasia, en contraposición al "mundo acelerado" de la gran urbe. Era también el lugar privilegiado de las "memorias fuertes", organizadoras del vínculo social (Candau, 1998) y, por eso mismo, la tierra prometida de las grandes "religiones de memoria" (Hervieu-Léger, 1993: 177 y ss.), como el catoli-

cismo popular en América Latina. Los pueblos y las pequeñas ciudades provincianas eran "sociedades de interconocimiento" más propicias, según Halbwachs (1950), a la constitución de la memoria colectiva y de la memoria familiar que las megalópolis anónimas. De aquí la omnipresencia de la fiesta – cuyo sentido es frecuentemente conmemorativo –, de los santuarios de peregrinación, de los paisajes marcados como geosímbolos, de las rutas ceremoniales, de los relatos y mitos locales. Sobraban, por lo tanto, los "marcos sociales" para contener y retener la memoria. Y como la memoria es generadora y madre nutricia de la identidad, en ninguna otra parte podían observarse identidades colectivas más sólidas y vigorosas como en las regiones rurales, hasta el punto de que algunas de ellas – como la región tapatía en México – han llegado a convertirse en símbolo metonímico de la identidad nacional.

Pero el avance incontenible del metropolitano global está cambiando aceleradamente la fisonomía física y cultural de las regiones rurales en México, en América Latina y un poco en el mundo entero. La razón estriba en que, como se ha dicho, la globalización ha dado un sesgo decididamente urbano a los esfuerzos de desarrollo en el mundo entero.

En efecto, las mega-ciudades tienden a devorar literalmente al campo a través de periurbanizaciones en expansión constante, de conurbaciones monstruosas y de la "rurbanización" generalizada que difunde estilos de vida y modos de consumo urbanos en las áreas rurales (no faltan un mini-super, un McDonald y una sucursal bancaria en la más remota de las localidades). De aquí la dificultad actual para establecer una distinción tajante entre lo rural y lo urbano, sobre todo en los países altamente desarrollados.

Pero hay más: la conectividad compleja – redes de autopistas, telecomunicaciones, estaciones repetidoras de televisión – ha llegado también a las regiones rurales, y con ella el capitalismo desorganizado y depredador. Así, el "sistema agroalimentario global" ha propiciado la implantación en cadena de agroindustrias fuertemente apoyadas por capitales industriales y financieros en las regiones rurales, a expensas de los pequeños agricultores y de la seguridad alimentaria. La consecuencia ha sido triple: 1) la "descampesinización global" del planeta (Araghi, 1995; Kerney, 1996); 2) el agotamiento criminal de los recursos naturales; y 3) el aniquilamiento

de las culturas campesinas tradicionales asentadas en las áreas rurales.

Por último, la migración rural-urbana e internacional, que como sabemos tiene una relación directa con la globalización y con la nueva división internacional del trabajo (Sassen, 1999), está vaciando literalmente vastas regiones rurales, mediante la evaporación gradual de sus poblaciones. Se trata de un caso típico de lo que Tomlinson llama "desterritorialización de las localidades" (2001: 134 y ss.), es decir, la alteración de los modos de vida tradicionales por la repercusión local de influencias lejanas. Así, la decisión de un puñado de directores de empresas agroalimentarias estadounidenses o europeas puede provocar el desempleo masivo en las áreas rurales de los países periféricos provocando, en consecuencia, fuertes corrientes migratorias. Y, como sabemos, una de las consecuencias culturales de la emigración en dichas áreas es la ruptura de la continuidad generacional, que es un prerequisite indispensable para la reproducción cultural.

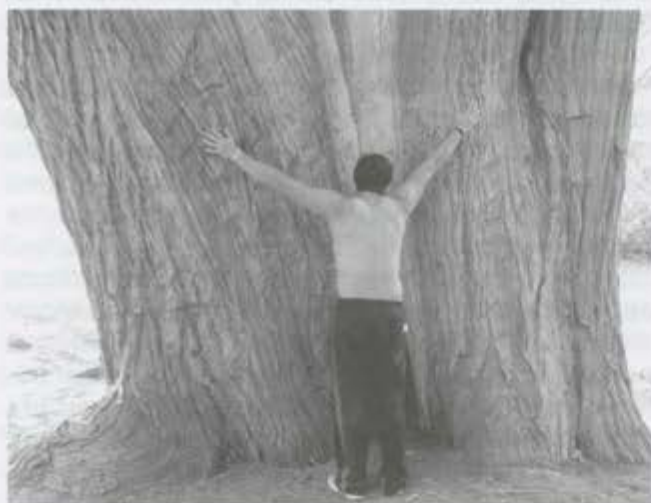
La transformación de las regiones rurales amenaza, particularmente en América Latina, a las "religiones de memoria" que las han impregnado y nutrido durante siglos. Danièle Hervieu-Léger (2003: 97 ss.) se ha referido en una publicación reciente a la "exculturación del catolicismo francés" debido a su secular afinidad y complicidad con una civilización rural que ya no existe, y a su alergia a la modernidad urbana. La autora cita a Gabriel Le Bras, quien explica esa alergia con el argumento de que la observancia católica supone la permanencia, la estabilidad y la repetitividad de los ciclos temporales, las cuales han sido canceladas por la "compresión espacio-tiempo" de la modernidad urbana. Por

eso se puede predecir con certeza, decía Gabriel Le Bras, que de cada cien migrantes rurales que llegan a París, noventa dejarán de practicar su religión al salir de la Gare de Montparnasse. Este mismo razonamiento podría aplicarse también al catolicismo mexicano y latinoamericano, cuya raigambre rural quizás sea más fuerte todavía que la del catolicismo francés, como lo demuestran sus ciclos de fiestas patronales, sus ritos agrarios y sus peregrinaciones. También nosotros podríamos afirmar con certeza que de cada cien indígenas o campesinos que llegan al Distrito Federal en busca de trabajo, noventa dejarán de practicar su religión al salir de Tapo o de la Central Camionera del Norte, a no ser que sean cooptados de inmediato por otras religiones urbanas de tipo "secta", mejor equipadas sin duda para satisfacer las necesidades psicológicas y sociales de la población flotante y desarraigada de las mega-ciudades.

5.- COMUNIDADES TRANSNACIONALES EN DIÁSPORA

Uno de los fenómenos mundiales que suelen asociarse con la globalización es el incremento espectacular de los flujos migratorios internacionales. Tan es así, que uno de los indicadores que utilizan hoy los economistas para detectar y medir aproximadamente las sucesivas oleadas de la globalización es el incremento, calculado por décadas, de la migración a los países industrializados (World Bank, 2002: 23 y ss.)

Pues bien, las modalidades que asumen en nuestros días las migraciones internacionales, en particular las llamadas "laborales" (*labor migration*), tienen importantes implicaciones culturales. En efecto, muchos analistas sostienen que se ha generalizado en el mundo entero el modelo de las "diásporas", es decir, de grupos inmigrados que en la sociedad receptora siguen identificándose con sus comunidades de origen, con las que mantienen continuados vínculos materiales (las remesas de dinero) y simbólicos, gracias a las nuevas tecnologías de comunicación que, como hemos dicho, han comprimido la relación espacio-tiempo. (Clot, 2000: 175 ss). Esto quiere decir que los migrantes no llegan a sus lugares de destino con el ánimo de integrarse plenamente a la cultura de la sociedad anfitriona, sino para seguir siendo parte de sus comunidades de origen. Esta fuerte tendencia a la diáspora puede observarse tanto entre los migrantes mexicanos o hispanos en los Estados



Unidos, como entre los árabes maghrebianos en Francia y los polacos y turcos en Alemania. Refiriéndose al caso de Alemania, Albrecht cita una encuesta de 1991 cuyos resultados podrían extrapolarse con toda verosimilitud a la situación de nuestros propios emigrantes a los Estados Unidos:

"Mientras aproximadamente la mitad de los inmigrantes entre los 18 y los 24 años expresan el deseo de establecerse definitivamente en Alemania, la gran mayoría de ellos (73 %) se siente estrechamente ligada con la cultura de su país de origen y rechaza una 'identidad alemana' ". (Siefert 1991: 40, en Albrecht 1997: 56).

Por eso en la sociología de las migraciones la problemática se ha desplazado de la asimilación, que todavía era el tema dominante hasta hace muy poco, a la transnacionalización de las culturas y de las identidades locales. En efecto, la diáspora debe entenderse, según Jonathan Friedman, como "el conjunto de prácticas por las que la identificación con una madre patria constituye la base para la organización de actividades culturales, económicas y sociales que transgreden las fronteras nacionales" (Friedman, 2003: 9).

Este fenómeno entraña consecuencias importantes para la representación de la ciudadanía entre los inmigrantes en diáspora y sus consecuentes demandas políticas. En efecto, en sus lugares de destino exigen ser reconocidos legalmente como minorías étnicas o nacionales con todos los derechos derivados de este reconocimiento. Y con respecto a sus países y hasta comunidades de origen reivindican su derecho a la plena participación política, cada vez más conscientes de la importancia creciente de su contribución económica a la formación de la renta nacional.

6.- UN HUMANISMO ECOLÓGICO

Otra de las manifestaciones culturales derivadas de la globalización, esta vez por reacción, es la nueva sensibilidad ecológica que se difunde por doquier gracias al activismo de los movimientos ecologistas que, según Peter J. Taylor, constituyen la reacción anti-sistémica más importante en estos tiempos de modernidad urbana consumista (Taylor, 1999: 86, 94). Lo que anima a

estos movimientos es la convicción común de que, por una parte, la capacidad de la tierra para responder a la demanda siempre creciente de recursos renovables o no renovables por parte de la economía capitalista ha llegado a su límite; y, por otra, el modo de explotación de esos mismos recursos está amenazando las condiciones esenciales de la habitabilidad de la tierra, como son, entre otras, la biodiversidad y la integridad de la biosfera.

Cuando hablamos de movimientos ecologistas no nos estamos refiriendo en primera instancia a los "partidos verdes", de modesta incidencia en las políticas nacionales, sino a las organizaciones trans-estatales como Green Peace y, sobre todo, a las organizaciones no gubernamentales (ONG's) que afrontan los problemas ambientales en la perspectiva de una política global (Taylor, 1999: 87). Estos movimientos han tenido un notable éxito en dos contextos particulares: han logrado cambiar gradualmente la actitud de la gente en su vida cotidiana con respecto al medio ambiente; y se las han arreglado para inscribir la cuestión ecológica en la agenda política global. Según Mc Cormick,

"el movimiento ecológico [...] ha desencadenado un movimiento de masas con millones de seguidores, ha generado nuevos cuerpos de leyes, ha engendrado nuevos partidos políticos, ha alentado el replanteamiento de las prioridades económicas y sociales, y se ha convertido en un interlocutor central de las relaciones internacionales. Por primera vez la humanidad ha tomado conciencia de algunas verdades básicas acerca de nuestra interrelación con la biosfera" (Mc Cormick, 1995: xi)

El movimiento ecológico ha creado un nuevo universalismo: salvar la vida en el planeta. El filósofo alemán Hans Jonas lo concibe como una ampliación del humanismo clásico que alarga el espacio temporal de la responsabilidad humana poniendo en claro que la suerte de los seres humanos está ligado a la de las formas vivas no humanas, como las animales y las vegetales.

7.- LA GLOBALIZACIÓN Y LA CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES

Abordaremos ahora, muy rápidamente, el problema del impacto de la globalización sobre los subjetividades y, por lo tanto, sobre las identidades individuales y colectivas. Este problema

se relaciona estrechamente con lo dicho sobre el estatuto de la cultura bajo el régimen de globalización, porque la identidad, que se predica siempre de sujetos o de actores sociales, resulta en última instancia de la interiorización distintiva y contrastiva de una determinada matriz cultural.

En este terreno hay que andar con cuidado, porque no falta quien reproche a los sociólogos de la globalización, como A. Giddens y M. Castells, la utilización de conceptos superados, inconsistentes y muy deficientemente elaborados en lo que atañe a la subjetividad y a la identidad (Bendle, 2002: 1-18).



En efecto, el terror postmoderno al substantialismo y al esencialismo ha llevado a algunos sociólogos a elaborar una concepción extremadamente constructivista de la identidad moderna, que suele presentarse como hiper-reflexiva, como un producto integral del discurso y como intrínsecamente fragmentada, múltiple, híbrida y fluida.

Así, el concepto de identidad es central en la teoría de Giddens acerca de la individuación, de la modernización reflexiva y de la emergencia de sociedades post-tradicionales inmersas en un sistema global. Pero la identidad que nos describe, además de ser plástica y fluida, tiene por soporte un sujeto cartesiano excesivamente racional y reflexivo.

Castells se ocupa preferentemente de identidades colectivas, pero también se apoya en Giddens (1991) para afirmar que "las identidades son fuentes de sentido por y para los actores mismos, y son construidos a través de procesos de individuación". La identidad se concibe

entonces como un proceso activo de construcción, mientras que el sentido se define racionalísticamente como "la identificación por parte de un actor social de la finalidad de su acción" (2000, vol II: 7). Todo ocurre, por lo tanto, bajo el régimen diurno de la conciencia reflexiva. Es decir, el sujeto sigue siendo cartesiano.

El problema radica en que esta manera de concebir al sujeto no sólo olvida a Freud, Nietzsche y Marx, sino también pasa por alto el "biopoder" de Michel Foucault, las interpelaciones althusserianas y el "sentido práctico" de Bourdieu. Es decir, pasa por alto toda una tradición de pensamiento que subraya el peso de las fuerzas psicológicas inconscientes, de las estructuras institucionales y del contexto cultural en la formación del sujeto y de la identidad (Schirato and Webb, 2003:131-160). Se puede aceptar que en la "modernidad tardía" los individuos se han vuelto más autónomos y reflexivos, pero esto no significa que las coerciones sociales externas o internas (a través del aprendizaje familiar, escolar y profesional, por ejemplo), hayan dejado de pesar sobre sus actividades. En resumen, el sujeto y su identidad se hallan siempre situados en algún lugar entre el determinismo y la libertad.

Falta espacio para desarrollar aquí una teoría detallada de la identidad. Nos limitaremos a señalar la importancia de la distinción entre identidades individuales y colectivas, señalando al mismo tiempo sus relaciones complementarias, ya que según la tradición sociológica inaugurada por Simmel, la identidad de los individuos se define en primer término por el conjunto de sus pertenencias sociales (étnicas, nacionales, religiosas, familiares, etc.). Es decir, la identidad de los individuos es multidimensional, y no "fragmentada" en múltiples identidades, como afirman los teóricos postmodernos. De aquí la necesidad de precisar, cuando se habla del impacto de la globalización sobre las identidades, si se está hablando desde la perspectiva de los sujetos individuales, o se está enfocando directamente a sujetos colectivos tales como grupos étnicos, movimientos sociales, comunidades religiosas, organizaciones políticas o colectivos nacionales.

Por ejemplo, si asumimos el punto de vista de los individuos, es posible reconocer la presencia de identidades totalmente funcionales a la dinámica de la globalización. Esto significa que, si bien en este caso la participación en redes mundializadas representa sólo una de las dimen-

siones de la identidad personal, constituye, sin embargo, la dimensión dominante e "hipercatetizada". Tales serían, entre otras, las identidades cosmopolitas de la "elite transnacional", esto es, de los individuos pertenecientes, según Sklair (1991), a la "nueva clase transnacional de productores de servicios". Estos son los que participan frecuentemente en reuniones internacionales, reciben y envían una gran cantidad de faxes y correos electrónicos, toman decisiones en materia de inversiones y transacciones de alcance transnacional, editan noticias, diseñan y lanzan al mercado global nuevos productos, y viajan por el mundo entero por motivos de negocio o de placer. Las ciudades mundiales son sus lugares de trabajo, pero también el escenario de su estilo de vida materialista y cosmopolita, y el crisol de sus narrativas, mitos y sensibilidades transnacionales (Knox, 2000: 243).

Se da también el caso de los que no hipercatetizan su inserción funcional en redes desterritorializadas, sino que la combinan sin mayores conflictos con otras dimensiones más tradicionales y territorializadas de su identidad personal. Jean Pierre Warnier (1999, 11) evoca un ejemplo emblemático que responde cabalmente a esta situación. Se trata de Papu, un hombre de negocios hindú que administra una importante agencia de cambio en Bombay. Este hombre, rodeado de computadoras, está electrónicamente enlazado con las principales plazas financieras, es capaz de calcular el curso de las diferentes monedas del mundo, y puede hacer negocios con asiáticos, americanos y europeos que manejan las mismas reglas de juego. Pero ocurre que su acción como hombre de negocios se inscribe en el interior de comunidades locales próximas y ordenadas en círculos concéntricos: su familia, la comunidad *jain* a la que pertenece juntamente con toda su parentela, y la India como nación. Por eso este hombre, aún cuando se encuentra trabajando en su oficina, se vuelve de tanto en tanto con las manos juntas hacia el templo hinduista cercano e invoca, según su estado de ánimo, a diferentes divinidades hindúes.

Por último, podríamos observar casi experimentalmente el efecto que produce en la subjetividad y la identidad personal de nuestros migrantes legales e ilegales el trabajo "flexible y precario" de la globalización implantado por las empresas norteamericanas con las cuales entran en contacto. Al analizar detenidamente los resultados de una reciente encuesta aplicada por Ricardo

Contreras Soto a 877 migrantes de retorno en la región Bajío de Guanajuato, encontramos que los trabajadores experimentan su inserción en las empresas norteamericanas como la entrada obligada, por necesidad de sobrevivencia, a una especie de prisión donde se los discrimina social y racialmente, se los obliga a someterse a la dura e inhumana disciplina de trabajo impuesta por los patrones, y se los mantiene bajo control y vigilancia permanente. En suma, el síndrome del Panóptico de Foucault. En tales circunstancias, los trabajadores se adaptan exteriormente a las exigencias del trabajo, pero mantienen como en reserva y en estado de latencia las dimensiones más profundas de su identidad, como su pertenencia familiar, étnica o religiosa. Como migrantes en diáspora, nuestros trabajadores piensan frecuentemente en su lugar de origen, y lo representan como un espacio de libertad que contrasta con su actual estado de cuasi-confinamiento, pero también como un espacio donde la subsistencia resulta problemática. Los alienan en el trabajo la esperanza (muchas veces utópica) del retorno y la conciencia de que están reuniendo recursos para subvenir a las necesidades de sus familias. Los que trabajan en las ciudades perciben claramente el contraste entre la vida a alta velocidad a la que tienen que adaptarse, y los hábitos más pausados de los "mundos lentos" de donde proceden.

8.- LAS IDENTIDADES COLECTIVAS EN CUESTIÓN

En cuanto a la relación entre procesos de globalización e identidades colectivas, hay que descartar de entrada la idea de una identidad global. Así como no existe una cultura global, sino sólo una cultura globalizada en el sentido de la interconexión creciente entre todas las culturas en virtud de las tecnologías de comunicación, tampoco puede existir una identidad global, porque no existe una cultura homogénea que pueda sustentarla, ni símbolos comunes que sirvan para expresarla, ni memoria colectiva que pueda nutrirla, ni otredades con las que pueda confrontarse en la misma escala (Giménez, 2002).

Algo semejante puede decirse con respecto a supuestas identidades macro-regionales, como la Unión Europea, el Caribe o la América Latina, pese a los esfuerzos de Jorge Larraín para convencernos de lo contrario (Larraín, 2000). Lo más que se puede conceder es que se trata de "identidades colectivas débiles" y más bien

sión espacio-tiempo y el surgimiento de nuevas elites dominantes cosmopolitas. Pero por otra parte observamos el surgimiento de poderosas expresiones subnacionales y supraestatales de identidad colectiva que desafían esta profunda transformación social: identidades de género, religiosas, étnicas, regionales o socio-biológicas que se expresan bajo la forma de grupos guerrilleros, milicias, cultos religiosos, ecologismo, feminismo y movimientos gay. Como se echa de ver, estas identidades son múltiples y muy diversificadas, siguiendo los lineamientos de cada cultura y de la formación histórica de cada identidad. Además, pueden ser progresistas o reaccionarias, y utilizan cada vez más las nuevas tecnologías de comunicación. En todas partes estas nuevas identidades desafían a la globalización y al cosmopolitismo, reivindicando el particularismo cultural y el control de los pueblos sobre su vida y su entorno ecológico.

A partir de este análisis, Castells esboza una política radical de identidad que finca sus esperanzas en la formación de identidades progresistas y proyectivas, construidas no ya a partir de sociedades civiles basadas en el mercado y en las instituciones que lo legitiman, sino a partir de movimientos comunitarios de resistencia a la globalización.

9.- A MODO DE CONCLUSIÓN

Según nuestro análisis, uno de los efectos culturales más visibles de la globalización ha sido la reorganización y redefinición de la cultura en el marco urbano, a expensas de las culturas rurales tradicionales. Pero la cultura así reorganizada y redefinida ni es totalmente homogénea o estandarizada (tesis globalista), ni es totalmente plural, fragmentada y descentrada (tesis postmodernista). En efecto, lo que suele presentarse como "cultura mercantilista o consumista" estandarizada es sólo una tendencia que afecta parcialmente a determinados segmentos urbanos. Y lo que a primera vista parece un bazar postmoderno o un *pot-pourri* cultural urbano, representa en realidad formas culturales implícita o explícitamente jerarquizadas, organizadas o administradas por instituciones estatales, infraestatales o supraestatales (UNESCO, corporaciones transnacionales...) que funcionan como poderosos actores culturales.

Contrariamente a la globalización económica y financiera, la de la cultura es una globalización débil que sólo implica la interconexión creciente entre todas las culturas en virtud de las nuevas tecnologías de comunicación e información. Esta interconexión, que en la práctica comporta la co-presencia al menos virtual de todas las culturas, permite prever tres posibilidades: o bien el "ecumenismo cultural" que propugna la coexistencia pacífica de las culturas (tesis del multiculturalismo); o bien la hibridación parcial entre las mismas; o bien el "fundamentalismo cultural" que implica el repliegue sobre la propia cultura y la actitud defensiva o militante frente a las demás. Este panorama ya puede observarse claramente en el campo de la religión (Kurtz, 1995: 167 ss.)

Si no existe una "cultura global" propiamente dicha, tampoco puede existir una "identidad global" en sentido propio, ya que ésta requeriría por definición una matriz cultural correspondiente. Y en efecto, no existen una memoria, símbolos comunes y proyectos de alcance mundial que puedan compartirse a escala planetaria frente a "otredades significativas" situadas en la misma escala.

No son "identidades globales" en sentido propio los movimientos supraestatales (ecologismo, movimientos altermundistas...) y las organizaciones no gubernamentales (ONGS) que parecen constituir un embrión de sociedad civil global y buscan generar una opinión pública mundial sobre problemas cruciales vinculados con la globalización. Tales movimientos y organizaciones, que funcionan como "partidos mundiales", no se escapan de la estructura internacional de los estados-naciones, y difícilmente pueden desligarse de los intereses en juego dentro de dicho sistema. Se trata, entonces, de movimientos y organizaciones que responden más bien a una lógica internacional. Todo parece indicar que por mucho tiempo seguiremos mirando al mundo a través de mediaciones comunitarias, geopolíticas y económicas definidas a escala restringida, pero no global; es decir, seguiremos mirando al mundo a través del prisma de sus estados, de sus religiones, de sus diferentes culturas y de sus mercados locales. ☐

(Nota: para facilidad de lectura y con el amable permiso del autor, se suprimieron todas las notas a pie de página y la bibliografía final)

Pasión por la realidad

Teología, filosofía y ciencias sociales en la actualidad, según Enrique Dussel *

Omar David Gutiérrez Bautista

Miembro del equipo de redacción de *Christus*

Para Enrique Dussel, filósofo e historiador latinoamericano, el auge de la Teología de la Liberación se dio en una época en la que los teólogos estaban al tanto de lo que pasaba, lo que fue decisivo en la renovación de la teología. Juan Luis Segundo, Gustavo Gutiérrez y él mismo, pasaron varios años en Europa durante sus estudios universitarios y conocieron los debates del momento y las coyunturas internacionales. Fueron testigos del diálogo de marxistas y cristianos y se empaparon de lo que acontecía en las ciencias sociales, en la filosofía y la teología. Este grupo, en expresión misma de Dussel, llegó como "lanzado en paracaídas" a América Latina donde tuvo que empaparse del contexto; era la pasión por la realidad que impulsó toda una época.

Actualmente, los pensadores del grupo no han dejado su trabajo de reflexión, algunos han sufrido más censuras y persecuciones, otros menos; algunos ya han muerto, otros son mártires. Pero lo cierto es que pudieron elaborar una teología muy actualizada y, al mismo tiempo, colocarla en discusión con la inteligencia latinoamericana. Ciertamente, después sobrevino la persecución por parte de la jerarquía eclesial, a lo que se sumó un retraimiento por parte de muchos teólogos quienes se volvieron sobre la Iglesia en sí misma, en medio de una involución teológica que los aisló de lo que estaba pasando fuera.

Pero antes de eso, sostiene el filósofo de origen argentino y nacionalizado mexicano, los teólogos tenían una fuerte metodología filosófica en la que basaban su reflexión teológica; la reflexión tras la praxis, como propugnaba Gutiérrez. Como teólogos realmente creaban, pero con un gran bagaje de lo que se estaba discutiendo en historia, en economía, en filosofía. Sin embargo, el hecho de que se vivió una persecución por parte de la Iglesia que buscaba que la gente

no saliera de los límites de protección, hizo que la gente creciera cada vez menos en situaciones de frontera; entonces ya no se sabía qué estaba pasando y qué se estaba produciendo en la UNAM, o en París, en las grandes universidades, en la izquierda, en el debate contemporáneo.

No obstante, la teología necesita fundamentarse en las otras ciencias y tiene una palabra que aportar en el concierto del mundo. Un ejemplo, y esto planteado por el propio Dussel con energía, es la necesidad de crear una Teología del Estado. Hay una teología de la Iglesia, pero no se ha planteado una Teología del Estado, en el sentido de que el Estado es el que produce el pan: en la Biblia, los profetas denuncian a los representantes del Estado la acumulación del pan y el que no lo repartieran a los pobres. Si no hay pan, no hay Eucaristía.

El autor de *Ética de la liberación* nos anticipa que en los próximos años publicará varios tomos sobre política. Como una teología política, pero no en el sentido de una teología que es crítica de lo político, sino una teología que piensa lo político desde dentro. Se trata del poder pero del *poder obediencial*, como Jesús que reprende a sus discípulos que ya se estaban repartiendo las secretarías de Estado futuras. Jesús les dice: "Pero yo les digo que hay que servir". Son las dos acepciones del poder; el poder como dominación y el poder como servicio, diaconía. De allí brota toda una Teología del Estado fenomenal. La comunidad se tiene que dar instituciones que ejercen, de modo delegado, el poder del pueblo, y cuando son obedientes al pueblo, entonces se vive un ejercicio justo del poder. Pero cuando la institución cree que es la sede del poder, se convierte en fetichismo del poder; en esto consiste el pecado, el pecado en cuanto que la voluntad de un gobernante crece en la sede del poder sin darse cuenta que su voluntad tiene que estar al servicio de un pueblo.

Anteriormente se podía hablar de un pecado estructural desde la teoría de la dependencia, pero ahora tenemos la globalización y nadie

* El presente artículo está basado en una conversación con Enrique Dussel, quien amablemente recibió al equipo *Christus* en entrevista el 9 de agosto de 2006

sabe cómo tratarla como pecado; no hay una atención epistemológica que sepa dónde se sitúan los problemas. Es necesaria una teología del Estado, pero se requieren los instrumentos para poder hacerlo y no se tienen los instrumentos metodológicos para hacer una teología actualizada.

Muchos movimientos sociales han asumido en los últimos años responsabilidades de gobierno, como el caso de Evo Morales en Bolivia; se pasa del lado de la crítica al de la responsabilidad en el gobierno, pero nos encontramos con que no hay teoría sobre el poder. Cuando una persona tiene que gobernar tiene que tener un concepto positivo sobre el poder, no solamente como dominación. Puede decir: sí, el Estado es un producto de la modernidad capitalista, pero puede ser una institución al servicio del pueblo, puede ser una institución de servicio, pero hay que ver cuáles serían sus condiciones y entonces hay que pensar positivamente qué es el Estado, qué es el poder y cómo se ejerce. Dussel nos habla de lo fantástico que está pasando en Bolivia. "Pero esta gente necesita teoría a toneladas", enfatiza. Por ejemplo, la Asamblea constituyente nombra como presidenta a una mujer indígena que viste la ropa propia de su cultura. Podría hablarse de feminismo político, pero ¿quién está pensando teológicamente estas cosas con categorías de teologías diferenciales que entran con los movimientos feministas, de la tercera edad, de los niños, de los obreros, de los campesinos, de lo marginal? Todas estas cosas se van reuniendo en lo que Dussel llama cadenas argumentativas: el feminismo, la tercera edad, la lucha obrera, el problema del capitalismo, la globalización. Estas cadenas después se cruzan, por lo que se puede hablar del prob-

lema del feminismo racial, porque el racismo es un modo de clasificación de la gente en la era moderna. Habría que pensar estos temas teológicamente.

En nuestros días se habla de Estado de Derecho, pero habría que hablar de legalidad y legitimidad. El Estado de Derecho es importante, pero éste obedece a la voluntad de un pueblo que puede decretar el Estado de excepción y mandar al presidente a su casa, como con De la Rúa en Argentina. Las instituciones políticas se fetichizan, pero el Estado de Excepción es más fuerte que el Estado de Derecho y el Estado de Rebelión es más fuerte aún que el Estado de Excepción. No es válido mitificar al Estado de Derecho cuando el pueblo verdaderamente no participa. Así, la legalidad no es la última referencia, sino el hambre de un pueblo.

Urgen las mediaciones entre la fundamentación filosófica y su aplicación. Se habla de una formación abstracta fundamental, pero no se están dando las mediaciones que permiten aterrizar las ideas. Así como hay un capitalismo y eurocentrismo que interpretan la historia y la cultura, hay categorías fundamentales que no nos dejan ver la realidad a muchos niveles. Por otro lado hay autores como Wallerstein, que sería el sucesor de la teoría de la dependencia. Ha estudiado la relación centro-periferia, mostrando su significado en una economía-mundo. Entonces se cambia la visión histórica que nos hace entender de otra manera la historia del mundo y la historia misma de la Iglesia.

Ante la pregunta sobre la necesidad de nuevas categorías para entender la realidad, el también conocido como filósofo de la liberación nos habla de las elaboraciones filosóficas, no de la filosofía por la filosofía abstracta. La teología debe contar con ella y las ciencias sociales. Ahora es imposible pensar en categorías de substancia, relación, tiempo y espacio desde Aristóteles. Es justamente la necesidad de saber trabajar con esos dos tipos de categorías lo que hace que el pensamiento teológico cobre actualidad y profundice cosas que nunca se habían visto, es decir, las mediaciones de la filosofía y las ciencias sociales son las que permiten mostrar las cuestiones que se disputan. Ese pensamiento va construyendo categorías porque no se puede seguir avanzando sin ellas para poder razonar; es entonces que el teólogo y la teología deben saber cómo se están planeando y así poder centrar los temas teológicos en las disputas del momento. ☐



Medellín con nombres propios

Roberto Oliveros

"Si no sabemos en todo momento a dónde vamos, puede resultar útil saber de dónde venimos. Para manejar mi propia vida también necesito entender mis raíces en la historia", escribía el noruego Jostein Gaarder en otro contexto, claro.

Al prepararnos para la Quinta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y el Caribe, a celebrarse en el santuario de Nuestra Señora de Aparecida, en Brasil, del 13 al 31 de mayo del 2007 y cuyo tema es *"Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida"*, bueno será recordar (volver a poner en el corazón) la Segunda Conferencia celebrada en Medellín, Colombia, del 26 de agosto al 7 de septiembre de 1968, que tuvo como tema central *"La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio"*.

Medellín -como habitualmente es conocido este evento-, *"ha sido un Pentecostés para América Latina, como fue para la Iglesia Universal un maravilloso Pentecostés el Concilio. ... Medellín marca -así lo vislumbraba el Papa (Pablo VI) en su discurso inaugural- una nueva era para nuestra Iglesia... Medellín es un espíritu, una responsabilidad, un carisma, un abierto horizonte de esperanza..."*, escribían desde el Secretariado General del CELAM en 1973. Medellín sigue vivo en el corazón de la Iglesia más viva de estas latitudes. Recordémoslo con nombre propios.

PRIMERO FUE DON MANUEL...

... Don Manuel Larraín, el obispo de Talca en Chile, el hombre de cuerpo frágil y mirada larga, que dio al CELAM -el Consejo Episcopal Latinoamericano- el impulso profético que lo marcó en aquellos tiempos. Fue elegido Presidente del CELAM en la segunda de las tres reuniones (1964) que el aquél celebró en Roma durante el Concilio. Y fue reelegido en la de 1966, con el afán de reorganizar totalmente el Consejo en vista de las experiencias tenidas y para poder llevar a cabo las tareas que iba indicando el Vaticano II. Para que no hubiera dudas en el estilo que se pretendía, Dom Helder Cámara figuraba como Primer Vicepresidente.

Cuando acababa el Concilio, Don Manuel concertó con los Obispos latinoamericanos presentes en Roma

la celebración de una Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (la primera se había celebrado en Río de Janeiro en 1955 y en ella nació el CELAM) que permitiera la adaptación del Concilio a la realidad de nuestra Iglesia local. Corría la década de los 60, tan cargada de esperanzas e ilusiones en todos los campos.

Pero los sueños de Don Manuel -tuve la gracia de compartirlos con él desde abril de 1965 en que me pidió colaborar desde la sede del Secretariado del CELAM, en Bogotá- se vieron tronchados por su muerte trágica, inesperada, el 22 de junio de 1966. En la Reunión del CELAM, celebrada poco después en Mar del Plata, Argentina, del 9 al 16 de octubre de 1966, fue elegido Presidente **Dom Avelar Brandao Vilela**, Arzobispo de Teresina en Brasil, que se desempeñaba como Vicepresidente junto a Don Manuel. Continuó su línea, su pensamiento generoso, y el proyecto Medellín siguió su curso....

... Y LLEGÓ PIRONIO...

Monseñor Eduardo Pironio -hoy siervo de Dios- venía de La Plata, en Argentina, donde ejercía como Obispo Auxiliar. Fue elegido Secretario General del CELAM en su Reunión de Lima, celebrada entre el 19 y el 26 de noviembre de 1967. En aquel encuentro se perfiló ya la primera agenda para la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Pironio vino a infundir en todo el trabajo de preparación, y luego de realización, su talante de teólogo recio y su espíritu místico, marcado por su amor a la Iglesia, a María, inseparables, a todo lo que representase un crecimiento en espiritualidad honda, comprometida. En noviembre de 1972, en Sucre, Bolivia, fue elegido Presidente del CELAM.

Rodeado de un equipo de colaboradores bien conjuntado, contagiado de su entusiasmo bueno, se trabajó arduamente en la preparación de la Conferencia desde todos los ángulos de la misma: los metodológicos, litúrgicos, logísticos... pero sobre todo los que tenían que ver con los temas fundamentales a ser tratados en Medellín. Fruto de estos esfuerzos fue el *Documento básico para la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* preparado muy seriamente bajo la dirección de Pironio y acabado de perfilar en la reunión que con obispos, teólogos,

sociólogos, pastoralistas, se celebró en Bogotá en enero del 68. Corría el tiempo. Se trabajaba con mucha ilusión. El documento fue enviado a todas las Conferencias Episcopales para recoger sus reacciones, que fueron muy variadas, y preparar una nueva redacción.

En este *Documento básico*, tras la Introducción General, se presentaba la realidad latinoamericana en sus diversas facetas –complementada por anexos de corte estadístico que sustentaban la visión–; se esbozaba luego una reflexión teológica en la que aparecían ya grandes temas abordados posteriormente en la Conferencia (Reino de Dios como horizonte último, la liberación en su comprensión amplia y teológica...) y se apuntaban las líneas pastorales que serían enriquecidas en Medellín mismo.

Con todo este equipaje esperamos al Papa...



... Y ATERRIZÓ PABLO VI...

... en Bogotá. Por primera vez en la historia de la Iglesia, un Papa cruzaba el Atlántico y llegaba a estas tierras de esperanza. No había sido originalmente la capital de Colombia el lugar de su destino, pero circunstancias imprevistas pusieron de manifiesto la delicadeza y la coherencia de este gran Pastor que le llevaron a cambiar de rumbo y le tocó a la sabana de Bogotá desplegarse y acogerlo. Primero, para presidir el XXXIX Congreso Eucarístico Internacional, preparado por la Conferencia Episcopal Colombiana. Y luego para inaugurar en la Catedral Metropolitana la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, esperando que ésta *"desde el puesto que le compete, ante cualquier problema espiritual, pastoral y social, prestará su servicio de verdad y de amor en orden a la construcción de una nueva civilización moderna y cristiana"*, concluía Pablo VI en su alocución. Al terminar, agotadas ya sus fuerzas físicas, tuvo todavía arrestos para trasladarse a la sede del Secretariado General del CELAM y bendecir su nuevo edificio, fruto de la generosidad de los católicos alemanes.

Al día siguiente –pensando algunos obispos que con el discurso de Pablo VI ya estaba resuelta la Conferencia– volábamos a la hermosa ciudad de Medellín, en cuyo Seminario Mayor se desarrollaría la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Allí nos animaría una terna presidencial de mucha altura...

... SAMORÉ, LANDÁZURI Y BRANDAO

Quedaban atrás los tiempos de Río donde la Conferencia General estuvo presidida por un Cardenal de la Curia Romana, Piazza, y donde sólo asistieron obispos y arzobispos. En Medellín la presidencia tripartita contó con el Cardenal Antonio Samoré, del Vaticano, hombre enamorado de América Latina –había sido Nuncio en Bogotá, precisamente por los años 50, cuando se creó el CELAM y él contribuyó a que su Secretariado General se estableciese en Bogotá– y que actuó con una gran delicadeza en el desarrollo de las reuniones, favoreciendo incluso que los documentos finales pudieran ser publicados inmediatamente de terminada la Conferencia, antes de ser aprobados por el Vaticano. Junto a él, Dom Avelar Brandao Vilela representaba lo más genuino del CELAM, como Presidente, y de su tradición buena. El Cardenal Juan Landázuri, franciscano, arzobispo de Lima, era el más joven de los Cardenales latinoamericanos y jugó también un gran papel, incluso en momentos difíciles de la Conferencia, como cuando apareció por primera vez en toda la documentación eclesial de

América Latina, el tema de las *comunidades eclesiales de base*.

En el Secretariado, Pironio a la cabeza, con otro obispo argentino a su lado, Antonio Quarracino, que seguiría los pasos de él en el Secretariado y la Presidencia del CELAM, y un equipo bien unido a ellos.

En total, participaron 249 personas entre cardenales (8), arzobispos (45), obispos (92), sacerdotes y religiosos (70), religiosas (6), seglares (19) y observadores no católicos (9).

La metodología seguida en Medellín fue de gran importancia. Se abrió un nuevo esquema mental basado en algo tan sencillo y tan profundo, al mismo tiempo, como el clásico *ver, juzgar y actuar*. El método se volvía contenido. La primera semana estuvo consagrada a la reflexión sobre los signos de los tiempos en América Latina para pasar enseguida a una lectura teológica de los mismos (¡Pironio de nuevo!) y a sus consecuencias pastorales: la Iglesia que mira hacia el mundo, la Iglesia en su misión evangelizadora y la Iglesia en su propia estructuración. A las cinco ponencias y ponentes elegidos por el CELAM, Roma añadió dos ponentes más. Con esta reflexión se lograba una cierta comunión de pensamiento que debería cristalizar en la segunda semana en los dieciséis documentos que componen el conjunto de las conclusiones, centradas en el área de la promoción humana (justicia, paz, familia y demografía, educación, juventud), la evangelización y el crecimiento en la fe (pastoral de las masas, pastoral de élites, catequesis, liturgia) y la Iglesia visible y sus estructuras (movimientos de seglares, sacerdotes, religiosos, formación del clero, pobreza de la Iglesia, pastoral de conjunto, colegialidad, medios de comunicación social).

El trabajo fue intenso, delicado, compartido. Cada documento pasó por sucesivas etapas de formulación y corrección en grupos y en plenarios, hasta llegar a su aprobación final, casi unánime. José Luis Martín Descalzo, allí presente como periodista, y otros se admiraban del vigor del trabajo y de la calidad del mismo, realizado en tan breve tiempo.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Medellín sería el bautismo y Puebla – la Tercera Conferencia, 1979-, la confirmación, diría Jon Sobrino. Ambas acumulan apresuradamente intuiciones válidas, proféticas, como queriendo fecundar aquellos años de gracia (*kairos*, que repetiría Pironio) y ofrecer un marco certero, inmediato, ambicioso y original para la presencia salvífica de la Iglesia en América Latina.

Pienso que esas intuiciones se condensan fundamentalmente en tres, articuladas íntimamente entre sí y que constituyen como el perfil propio de la Iglesia local latinoamericana, deseosa de dar consistencia propia a la riqueza del Concilio Vaticano II en nuestras tierras. No se trataba de una nueva Iglesia, sino de una manera nueva de vivir la Iglesia en América Latina, camino del Reino de Dios, lo último y definitivo.

La primera línea tiene que ver con el tema de la **liberación**, amplia y profundamente entendido. *"Como toda liberación es ya un anticipo de la plena redención de Cristo, la Iglesia de América Latina se siente particularmente solidaria con todo esfuerzo educativo tendiente a liberar a nuestros pueblos..."* proclama el Documento sobre la Educación, 4, numeral 9. Hay densidad teológica y horizontes evangélicos bien claros. Otros varios párrafos en distintos documentos señalarían una línea coherente que cristalizaría luego en realizaciones de pensamiento y de pastoral bien enriquecedores que Puebla refrendaría generosamente.

La segunda hace referencia a la **opción por los pobres**. En el Documento 14, que trata de La Pobreza de la Iglesia, se afirma que *"...la Iglesia en América Latina sea evangelizadora de los pobres y solidaria con ellos, testigo del valor de los bienes del Reino y humilde servidora de todos los hombres de nuestros pueblos..."* (8). Y un poco más adelante reafirma que *"debemos agudizar la conciencia del deber de solidaridad con los pobres a que la caridad nos lleva"* (10). La dimensión de "solidaridad" queda bien puesta de manifiesta. No se trata –se intuía ya– de *optar por los pobres*, sino de trabajar con ellos por un orden justo.

La tercera línea presenta oficialmente en la vida de la Iglesia latinoamericana a las **comunidades eclesiales de base**. Tras hacer una descripción de ellas, sencilla y cariñosa, el Documento 15, que trata de la Pastoral de Conjunto, señala que *"... el esfuerzo pastoral de la Iglesia debe estar orientado a la transformación de estas comunidades en 'familia de Dios' ..."* (10). Las CEBs se inscriben, pues, en la visión amplia de la dimensión comunitaria, esencial a la vivencia del Reino de Dios.

Las tres líneas se entrecruzan de una manera creativa y exigente. Ellas configuran el perfil de nuestra Iglesia, desde 1968, al menos. Puebla lo reforzaría. Y Santo Domingo (IV Conferencia, 1992), concluiría señalando que se desarrolló *"en continuidad con las orientaciones pastorales de las Conferencias Generales de Medellín y Puebla..."*, como esperamos lo haga también la V Conferencia. ☐

La Palabra a fondo

Ideas para las homilías de los meses enero y febrero de 2007

Raúl Lugo, Atilano Ceballos, Augusto Romero (coords.)

EPIFANÍA DEL SEÑOR

Primera lectura: Isaías 60,1-6

Segunda lectura: Efesios 3,2-6

Evangelio: Mateo 2,1-12

Frase a resaltar:

"Porque vimos surgir su estrella y hemos venido a adorarlo"

Notas para leer el texto con mayor fruto

Los relatos de la infancia de Jesús son únicos. Verdaderas síntesis teológicas, los pasajes que nos muestran los acontecimientos que rodearon el nacimiento y la niñez de Jesús, son verdaderos muestrarios de las ideas fundamentales que cada evangelista tratará en el resto del evangelio.

El evangelio de Mateo se hace transmisor de una hermosa tradición que celebramos en este día: la visita de los magos de oriente a Jesús niño. Este relato (Lc 2,1-12) solo puede comprenderse en plenitud, si se lee en el conjunto del capítulo 2. Se trata de la reproducción, en la infancia de Jesús, de la división que la predicación de Jesús va a causar en sus oyentes cuando él sea adulto.

El relato está magistralmente escrito. Por un lado están los Magos de Oriente; sus características son venir de lejos, ser de un culto religioso diferente al de los judíos, ser representantes de la clase de personas que sabe descubrir a Dios en las cosas de la naturaleza. Por el otro lado está Herodes y los sumos sacerdotes y escribas: pagados de sí mismos, especialistas del conocimiento de la Ley escrita de Dios, proclives al asesinato para conservar el poder político y religioso.

En pinceladas singulares, el autor del relato nos presenta a esos extraños personajes que son los magos; no sabemos el número ni los nombres, como si hubiera interés especial en no identificarlos, sino en manten-

erlos como representantes de un más amplio grupo de gentes; no poseen más señal que la estrella, ni más voz de Dios que la que captan en la naturaleza. Al llegar a la ciudad de Jerusalén, preguntan por el paradero del niño; la naturaleza parece ceder, por un momento, a la revelación escrita, oficial.

La Biblia se une a la naturaleza, y anuncia que el nacimiento del niño será en Belén. Pero ninguno de sus autorizados intérpretes hace el más mínimo movimiento para dirigirse allá; son maestros de Biblia, no discípulos del Dios vivo. Ningún texto ni ninguna estrella serían suficientes para convencerlos. Los magos, en cambio, hallan en la Escritura la confirmación de su búsqueda; para quienes tienen el corazón abierto, todo les habla de Dios.

El premio a su búsqueda es el encuentro. El niño, recostado en brazos de su madre, les espera en Belén. Avisados en sueños, no vuelven donde Herodes para informarle. Herodes monta en cólera; su ambición de poder es más grande que su temor de Dios. Asesina a los inocentes en su afán de matar al Hijo de Dios. Pero las conjuras del mal terminan siendo vencidas por el Dios de la vida. La sangre derramada es primicia de mucha sangre que, en el seguimiento de Jesús, será derramada más tarde.

El cuadro de la matanza es especialmente plástico; el autor hace uso de una cita del Antiguo Testamento que resalta la crueldad del asesinato y el desconuelo que produce: "Un clamor se ha oído en Ramá, mucho llanto y lamento: es Raquel que llora a sus hijos, y no quiere consolarse porque ya no existen".

Al final, el exilio involuntario: la Sagrada Familia se establecerá en Nazaret por la amenaza que representa el que ocupa el trono real. La visita de importantes personajes no libera al niño de su destino de sufrimiento. Así, exiliado y pobre comienza su vida el que "será llamado Nazareno".

Retrato de las ideas fundamentales del evangelio, el relato de los Magos de Oriente muestra la contra-

posición que crea la presencia de Jesús y que, más tarde, se dará entre sus discípulos y enemigos. El reino que este niño anunciará divide el mundo en dos partes. No hay posiciones intermedias: o al lado de los magos o junto a Herodes. Hay ocasiones en que la realidad mitiga esta contraposición, pero otros momentos nos la muestran con especial énfasis. De todas maneras, dudo mucho que quienes pregonan un evangelio que mantiene tranquilos a todos, que promueve la uniformidad, que no opone a nadie contra nadie, hayan leído detenidamente este relato, o hayan leído las palabras de Simeón en el evangelio de Lucas, o las parábolas polémicas de Jesús, o...

Una posible actualización

Con este domingo terminamos las celebraciones litúrgicas del tiempo de Navidad. Epifanía significa manifestación. Esta palabra expresa muy bien el significado de la fiesta de hoy y, por eso, la iglesia ha preferido este nombre al de nuestro tradicional "Día de Reyes".

En efecto, el aspecto central de la fiesta de la Epifanía no es la personalidad de los magos de oriente, sino el hecho de que al recién nacido es un Dios humanado que quiere darse a conocer. En la vida actual y futura de este niño, Dios quiere mostrar su verdadero rostro. La vida de Jesús de Nazareth nos muestra también cuál es la clase de ser humano que le agrada a Dios. En la fiesta de la Epifanía celebramos que un hombre como nosotros, uno de nuestra misma raza, ha sido constituido como centro de la historia y punto de referencia insustituible para quienes queremos ser fieles a Dios. "Levanta los ojos y mira alrededor: todos se reúnen y vienen a ti" (primera lectura).

Es en referencia a este misterio que el evangelio nos presenta la figura de los magos. Ellos no son miembros del pueblo judío. Jesús no viene solamente para un grupo privilegiado. Por la Epifanía sabemos que Dios tiene una voluntad de amor que va más allá de las fronteras de un pueblo o de una raza. En Jesucristo, "todos somos coherederos de la misma herencia, miembros del mismo cuerpo y partícipes de la misma promesa" (segunda lectura).

Jesús es imagen fiel del Dios que no hace acepción de personas, que se abre a todos y a todas sin distinciones. Y porque nosotros creemos en este Dios, no podemos permitirnos ningún tipo de discriminación entre nosotros. Ni el color de la piel, ni la calidad de

la educación, ni la cantidad de dinero que se posee, ni la orientación sexual o la identidad de origen, son criterios que los cristianos podamos usar para dividir a la humanidad en diferentes categorías.

El misterio escondido por muchos siglos y que se reveló en el misterio de Jesús, es que todas las personas estamos llamadas a constituir una gran unidad, una verdadera familia de hermanos y hermanas. Toda marginación, toda sociedad que siga compuesta de privilegios y privilegiados, va en contra del Reino que Jesucristo vino a anunciar y a establecer.

Los cristianos y cristianas tenemos que cuidarnos mucho de sentirnos el "grupo de los elegidos". Este sentimiento, que excluye a los demás, es un sentimiento que contradice el espíritu evangélico de la fiesta de la Epifanía. El hecho de pertenecer a la iglesia católica no es un privilegio personal, sino la oportunidad de servir al establecimiento progresivo del Reino de Dios entre nosotros. Quienes formamos parte de la iglesia somos signo y germen del Reino, no sus dueños absolutos.

SEGUNDO DOMINGO ORDINARIO

Primera lectura: *Isaías 62,1-5*

Segunda lectura: *Primera Corintios 12,4-11*

Evangelio: *Juan 2,1-11*

Frase a resaltar: "Jesús dijo entonces a los que servían: llenen esas tinajas"

Son muchos los textos del Antiguo y Nuevo Testamento que nos presentan el amor de Dios bajo la imagen sponsal. El símbolo matrimonial muestra con deslumbrante claridad la intensidad, la entrega, la fidelidad del amor que Dios siente por su pueblo. La relación estrecha entre Israel y su Dios nos es comunicada hoy bajo esta imagen del matrimonio: "como un joven se desposa con una doncella, se desposará contigo tu Hacedor. Como el esposo se alegra con la esposa, así se alegrará tu Dios contigo" (primera lectura).

En el Nuevo Testamento esta imagen es trasladada a las relaciones entre Cristo y su iglesia. La iglesia, en su diaria actividad, en su multiplicidad de funciones y servicios, en su variedad de carismas, está llamada a ser la esposa sin mancha de Jesucristo. Pero el matrimonio es asunto de dos. El hecho de que la iglesia sea

la esposa de Jesucristo es, a la vez, una gracia y un reto, un regalo y un compromiso de vida.

El evangelio nos presenta a Jesús hoy realizando su primer milagro precisamente en una fiesta de bodas. En ella Jesús remedia la necesidad de los nuevos esposos, accediendo a los deseos de su madre. Pero no hace aparecer el vino mágicamente. Quiso que fueran los servidores de la fiesta los que pusieran el agua que después Él habría de transformar en el vino de la mejor calidad: "tú, en cambio, has guardado el vino mejor hasta ahora" (evangelio).

Para realizar nuestra unión esponsal con Cristo todos tenemos que poner nuestra agua. Lo mismo que en la vida matrimonial, la construcción del Reino exige renunciaciones. Para ser la esposa sin mancha que Cristo quiere presentar al Padre al final de los tiempos, cada miembro de la iglesia tendremos que poner nuestra parte. Los ministros ordenados tendrán que desempeñar su tarea de conducción de la comunidad como un servicio y no como un privilegio, de manera caritativa y no autoritaria. Los laicos tendrán que asumir como adultos la radicalidad de su vocación de transformación del mundo. Los religiosos deberán testimoniar la radicalidad que conlleva el seguimiento de Jesús. Los casados deberán ofrecer un testimonio claro de amor y de fidelidad. Los solteros tendrán que mostrar el valor de una vida entregada al servicio de los demás. Así todos juntos mantendremos a la iglesia en el estado constante de purificación y renovación que es necesario para que la iglesia sea la esposa sin mancha que Jesucristo merece.

El Concilio Vaticano II nos recordaba, hace ya muchos años, la enorme responsabilidad del testimonio cristiano ante el mundo. Muchos ateos y no creyentes han llegado a serlo gracias al mal testimonio de nosotros los cristianos. Hemos dado ya mucho escándalo. Es hora de comenzar a presentar el rostro sin arrugas de la esposa de Jesucristo. Sólo así seremos el "vino mejor" del que el mundo está tan necesitado.

TERCER DOMINGO ORDINARIO

Primera lectura: *Nehemías 8,2-10*

Segunda lectura: *Primera Corintios 12,12-30*

Evangelio: *Lucas 1,1-4; 4,14-21*

Frase a resaltar: *"Jesús dijo: hoy mismo se acaba de cumplir el pasaje de la Escritura que acaban de oír"*

En este año, durante el tiempo ordinario, la iglesia nos ofrece la lectura continua del evangelio de san Lucas. Comenzamos esta lectura con el pasaje de hoy, en el que Jesucristo se aplica a sí mismo el pasaje de Isaías: "El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para llevar a los pobres la Buena Nueva, para anunciar la liberación a los cautivos y la curación a los ciegos, para dar libertad a los oprimidos y proclamar el año de gracia del Señor" (Is 61,1-2). De esta manera, el evangelista pone a Jesús autodefiniéndose ya desde el inicio mismo de su ministerio.

Jesús se coloca, pues, en la mejor tradición del Antiguo Testamento. Con su vida puede hacer patente ante el mundo la opción de Dios por los más pobres. Con su actitud de vida, Jesús viene a desenmascarar a un Dios neutro, que permanece imparcial ante las injusticias. Por el contrario, el Reino que Jesús viene a anunciar y a establecer es el Reino de la pura libertad y del amor, donde la opresión y la injusticia quedan definitivamente superadas.

La preocupación de Jesús por la justicia no es, pues, accidental. La lectura del libro de Nehemías nos enseña como, desde antiguo, honrar a Dios estaba estrechamente ligado con el deber hacia los más pobres y débiles de la sociedad. La lectura solemne del libro de la Ley que hace el escriba Esdras y la celebración que se describe el resto del capítulo 8, implicaba que el pueblo volviera, aunque fuera de manera temporal, al orden establecido por Dios, en el que todas las personas tienen acceso a lo necesario para vivir dignamente: "Vayan a comer espléndidamente, tomen bebidas dulces y manden algo a los que nada tienen, pues hoy es un día consagrado al Señor, nuestro Dios" (primera lectura). La práctica de la justicia distributiva es, pues, la única manera de celebrar dignamente al Señor. Lo demás corre el riesgo de ser solamente culto externo y vacío.

Nosotros somos continuadores de la obra de Cristo. La iglesia es un organismo vivo: "ustedes son el cuerpo de Cristo y cada uno es miembro de él" (segunda lectura). Esta iglesia está al servicio del Reino de justicia que Cristo anunció, inauguró, pero que no ha consumado aún. Con su esfuerzo por establecer la justicia entre las personas, la iglesia debiera repetir, siguiendo las huellas de su Maestro: "Hoy mismo se ha cumplido esta Escritura" (evangelio).

La iglesia está llamada a ser casa de solidaridad con los más pobres. Lo dice san Pablo: "que cada miembro se preocupe por los demás. Cuando un miembro sufre, todos sufren él; y cuando recibe honores, todos se alegran con él" (segunda lectura).

En el momento concreto por el que está pasando nuestro país, la iglesia, es decir, nosotros todos, debemos recordar que tenemos la misma misión de Jesús: anunciar la liberación a los cautivos, y a los oprimidos, la liberación. Sólo en el esfuerzo de crear una sociedad diferente, ese otro mundo posible, con nuevas relaciones personales y sociales, seremos fieles a la misión que Jesucristo nos ha encomendado: llevar adelante su obra de salvación. Hay quienes dicen que hablar de injusticia social es usar un argot del pasado, ya superado. Pero el evangelio es terco: en la dimensión de Jesús, la injusticia social, cuya persistencia sólo podría negar alguien quien viviera en otro planeta, no es algo extraño a nuestra fe, sino un reto para ser auténticamente cristianos y transformar evangélicamente nuestra sociedad.

CUARTO DOMINGO ORDINARIO

Primera lectura: *Jeremías 1,4-5.17-19*

Segunda lectura: *Primera Corintios 12,31-13,13*

Evangelio: *Lucas 4,21-30*

Frase a resaltar: *"Todos los que estaban en la sinagoga... lo llevaron hasta un barranco del monte para despenarlo"*

En el Antiguo Testamento Dios condujo a su pueblo por medio de los profetas. Hombres de Dios, atravesados por la pasión por la Palabra de Dios que debían transmitir, los profetas son la voz autorizada del Dios que exige a su pueblo la fidelidad a la alianza contraída. Con sus palabras y con su vida toda, los profetas deben denunciar los pecados del pueblo y anunciarles el

futuro promisorio que Dios les depara si se convierten y vuelven a su Dueño y Señor.

Ya desde el Antiguo Testamento la suerte de los profetas es nada agradable, las más de las veces trágica. Voz crítica de Dios para con su pueblo, los profetas se enfrentaron con valentía a los poderes de su tiempo para denunciar las desigualdades y la falta de fraternidad en un pueblo que debía ser, por antonomasia, un pueblo de hermanos y hermanas, signo de fraternidad ante las demás naciones. El destino de los profetas fue, por eso, de persecución y muerte. Pero contaban con la ayuda de Dios: "Te harán la guerra, pero no podrán contigo, porque yo estoy a tu lado para salvarte" (primera lectura).

Jesucristo es EL PROFETA por excelencia. No solamente predicaba la Palabra de Dios al pueblo, sino que él mismo, su vida entera, es Palabra de Dios hecha carne. Su vida y su testimonio son el juicio definitivo de Dios para la humanidad y para el mundo. Jesús también conoció de antemano las consecuencias a las que podría llevarle su palabra y su acción valiente. No fue un ingenuo. Los tres anuncios de la pasión nos demuestran que Jesús pudo vislumbrar con claridad hacia dónde le conduciría su fidelidad a Dios y a su reino de justicia. Intuyó que al final de su vida se encontraría con la cruz. Pero creyó en el Padre y en su designio de amor, y asumió íntegramente y sin temor la misión que se le encomendaba.

Jesucristo cayó asesinado por los poderosos, pero su Palabra sigue siendo hoy fuente de vida. Su misterio pascual ha inaugurado una nueva era de relaciones con Dios para toda la humanidad. Su valentía y su fidelidad a Dios nos ganó a todos la posibilidad de hacernos hijas e hijos de Dios, y herederos de las promesas del Reino. Los cristianos también somos profetas. Estamos llamados a seguir las huellas de Jesús para entrar un día con él en su gloria. Tenemos también que anunciar el Reino de Dios y denunciar todo lo que se opone a él. Como a Jesús, la fidelidad al Reino nos depara sufrimiento y persecución. Hay personas, instituciones y estructuras que se oponen al establecimiento de la justicia y la hermandad. Sólo la confianza absoluta en el Padre nos dará la fuerza para combatirlas. Muchos grandes hombres y mujeres de nuestro continente lo han hecho ya y a algunos, como a Monseñor Romero, esta denuncia le ha costado la vida. Pero sólo la semilla que muere en la tierra da mucho fruto.

Como a Jesús, también a los profetas de hoy tratarán de despeñarlos por un barranco. Pero ellos, pasando por en medio de la muerte, triunfarán.

QUINTO DOMINGO ORDINARIO

Primera lectura: *Isaías 6,1-8*

Segunda lectura: *Primera Corintios 15,1-11*

Evangelio: *Lucas 5,1-11*

Frase a resaltar: *"Navega lago adentro y echa las redes para pescar"*

El texto de la primera lectura nos presenta la vocación de Isaías. La constante que aparece en las vocaciones proféticas es que están dirigidas a confiar una misión a la persona llamada. Vocación y misión aparecen indisolublemente unidas en los relatos proféticos. Dios es quien toma la iniciativa, y la persona llamada adquiere un compromiso, asume una responsabilidad.

Que la llamada de Isaías tenga lugar en el templo subraya la trascendencia de quien llama, Dios, y lleva de inmediato a la consideración de la indignidad de quien es llamado, el profeta. Pero la santidad de Dios no aniquila a Isaías. Por el contrario, su presencia purifica al profeta. Isaías ha visto a Dios y no muere, sino que va a trasformarlo interiormente. La cercanía de Dios tiene como objetivo renovar al ser humano, purificarlo de toda deshumanización.

La respuesta del profeta Isaías es también paradigmática: sin tardanza se apresura a aceptar el llamado y a comprometerse con la misión que se le encomienda. No hay en esta respuesta de Isaías la expresión de temor y los rodeos que caracterizan la respuesta de Moisés o la de Jeremías. Isaías responde con la prontitud de Abrahán. Y es que el proceso vocacional no es el mismo en todos los casos, ni el llamado es percibido siempre con la misma claridad. Las personas han de iniciar un proceso largo de clarificación de la llamada recibida.

De llamados y vocaciones nos habla también el evangelio de Lucas. Bajo el signo de la pesca Jesús extiende su llamado a los que habrían de ser sus primeros colaboradores cercanos. Como en el caso de Isaías, aquí también la misión está ligada a la vocación. Se trata de ser "pescadores de personas". El milagro de la pesca abundante sirve de marco a una de las frases de mayor

resonancia en la pastoral evangelizadora de la iglesia: "Hemos trabajado toda la noche y no hemos sacado nada. Pero, ya que tú lo dices, echaré las redes".

Otra relación surge en el texto entre la primera lectura y el evangelio: aquí también Pedro reconoce su indignidad: "Apártate de mí, Señor, que soy un pecador". Pero el Dios que se revela en Jesús no aparta de sí a la persona debido a su condición pecadora. Jesús se acerca todavía más a Pedro y lo anima con aquellas mismas palabras, tantas veces repetidas en las epifanías del Antiguo Testamento: "no temas". Pedro y Andrés, Santiago y Juan, son llamados a pesar de su indignidad y son invitados a confiar en la palabra del Maestro y a ser colaboradores de su misma misión. Pablo afirmará esta misma experiencia cuando, en la segunda lectura, afirma: "Gracias a Dios soy lo que soy y su gracia en mí no ha resultado estéril".

No es casual que este llamado esté seguido de la curación que Jesús realiza de un leproso y de un paralítico: esa es la misión que los discípulos comparten desde ahora: el rescate del excluido, el marginado, de quien necesita una mano para ser de nuevo incorporado a la comunidad como persona útil y necesaria. El cristiano, por el llamado que ha recibido, se compromete a participar de esta misión liberadora de Jesús.

Hay que evitar convertir la homilía de este domingo en una exaltación de la vocación sacerdotal o religiosa. Nada más lejos de la intención del texto que subrayar al grupo de los Doce en tanto que grupo "privilegiado". La vocación cristiana es una gracia inmerecida y sólo valorándola en toda su dimensión podemos apreciar las vocaciones específicas. No hay que olvidar nunca que la dignidad mayor que hemos recibido en el bautismo es la de ser hijos e hijas de Dios, constructores del Reino en el mundo. Los demás servicios en la iglesia hacen referencia a esta dignidad fundamental, no la anulan ni la superan.

SEXTO DOMINGO ORDINARIO

Primera lectura: *Jeremías 17,5-8*

Segunda lectura: *Primera Corintios 15,12-20*

Evangelio: *Lucas 6,17-26*

Frase a resaltar: *"Felices los pobres, porque el Reino de Dios les pertenece... ¡Ay de ustedes los ricos, porque ya tienen su consuelo"*

Bajo una imagen propia del ambiente campesino, el profeta Jeremías proclama la bendición para aquel que confía en el Señor ("será como un árbol plantado junto al río") y la maldición de quien, confiando en los hombres, aparta su corazón del señor ("será matorral en la estepa que no llegará a ver la lluvia"). Las bendiciones (bienaventuranzas) son un tópico frecuente en los textos del Antiguo Testamento. Es en el marco de esta tradición que Jesús de Nazaret va a hacer su primer comentario acerca del Reino que vino a anunciar y a establecer.

La predicación de Jesús planteaba varias preguntas: ¿En qué consiste ese "Reino de Dios" que se aproximaba? ¿Por qué o para quiénes este anuncio del Reino constituía un evangelio, esto es, una buena noticia? y ¿por qué esa buena noticia exigía cambiar de mentalidad, es decir, conversión, para ser creída? A esas preguntas trata de responder el sermón inaugural de Jesús al que pertenece este texto inicial conocido como "discurso de las bienaventuranzas".

Una cosa sorprende desde el principio: los evangelios de Mateo y Lucas parecen respetar palabras de una importancia clave en el mensaje de Jesús. Y no obstante, hacen decir a Jesús cosas muy diferentes! Según Lucas, en esta versión que nos toca leer este domingo, Jesús habría declarado felices a los cristianos en su situación real de pobreza, hambre y aflicción. Para Mateo, Jesús habría declarado felices a los que poseyeran la "pobreza en (o de) espíritu", el hambre de justicia y otra serie de virtudes. La lógica exige que una versión, por lo menos, tiene que haber entendido la expresión de Jesús de manera inapropiada. ¿Cómo explicar esta escandalosa diferencia en un punto tan central? ¿Cuál es el obstáculo de este mensaje específico de Jesús que está al origen de esta dificultad de recordar el exacto mensaje de Jesús? ¿Dónde está la dificultad de las tres primeras bienaventuranzas, con certeza, las que tienen mayor probabilidad de originalidad?

El problema es que se trata, ni más ni menos, que de definir en qué consiste el Reino de Dios que llega con Jesús. Las bienaventuranzas lo definen, ya que no sólo declaran felices a tres categorías de personas (pobres, sufrientes, hambrientos), sino que aducen el por qué de tal declaración. La respuesta es clara: los pobres son felices "porque de ellos es el reino de Dios". Los pobres definen el reino porque serán sus poseedores. Para ellos viene. Hasta el punto de que quienes están en situación opuesta deberán responder lógicamente al anuncio de su llegada con un ¡ay! de dolorosa sorpresa.

Queda claro que el Reino viene para cambiar la situación de los pobres y ponerle fin. Que los pobres posean el reino de Dios no es un mérito de ellos, ni consecuencia de un supuesto valor que tendría la pobreza. La razón es la opuesta: lo inhumano de su situación de pobres. El reino viene porque Dios es "humano" y no puede soportar esa situación y viene a hacer cumplir su voluntad sobre la tierra: que la pobreza cese su obra destructora de humanidad. O sea, que los pobres cesen de ser pobres.

Hay algo profundamente escandaloso aquí para la teología. Y no es la simple preferencia de Jesús por los pobres. El escándalo teológico está en que hay punto y aparte después de "pobres", como bien lo expresa Lucas en el evangelio de este domingo. Existe una relación intrínseca y positiva entre el Reino y la situación de todo pobre. Entre la felicidad que trae el reino y el ser pobre, sin más. Es obvio, además, que Jesús no se dirige a un grupo social o religioso que se hubiera preparado de un modo especial para recibir a Dios y que tuviera las disposiciones religiosas requeridas para ello, como hace pensar la versión de Mateo "pobres de espíritu". Las disposiciones interiores no tienen nada que ver con la elección de Jesús. Este se dirige a los pequeños, a los marginados sociales, a los enfermos, a los desfavorecidos, a la pobre gente víctima de la injusticia, a este tipo de personas que no tienen esperanza alguna en este tipo de mundo. Y a ellos les anuncia que Dios los ama. Y hay que insistir: esta opción, esta proclamación, no tienen nada que ver con el valor moral, espiritual o religioso de esa gente. Están exclusivamente basadas en el horror que el Dios de Jesús experimenta por el estado actual del mundo y la decisión divina de venir a restablecer la situación en favor de aquellos para quienes la vida es más difícil.

SÉPTIMO DOMINGO ORDINARIO

Primera lectura: *Primer libro de Samuel 26,2-7.12-13.22-23*

Segunda lectura: *Primera Corintios 15,45-49*

Evangelio: *Lucas 6,27-38*

Frase a resaltar: *"Traten a los demás como quieren que ellos los traten a ustedes"*

El texto de la primera lectura nos relata la magnanimidad de David que, pudiendo matar a Saúl, su enemigo y perseguidor, lo perdona en virtud de que era un rey puesto por Dios para guiar a su pueblo. Dios mira con agrado este gesto de David, repetido en varias ocasiones más, y es por eso que los escritores bíblicos sacan a David de la lista de reyes que son considerados traidores a la alianza y ensalzan su figura.

En realidad, David tiene muchas cosas reprobables en su haber. Sin embargo, estos rasgos de perdón al enemigo y perseguidor parecen redimirlo a los ojos del escritor sagrado. Como si en esta generosidad de corazón se encontrara una de las cualidades más apreciadas por el Dios de la alianza.

Por eso, cuando llegamos al evangelio y descubrimos la insistencia de Jesús en el perdón, encontramos una línea de continuidad muy clara entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. En el texto evangélico de este domingo, Lucas continúa con el sermón inaugural de Jesús. Una vez pronunciadas las bienaventuranzas, el evangelio nos trae este pasaje en que Jesús recomienda el amor a los enemigos.

Y es que la propuesta de Jesús (bueno, es propuesta para el mundo, pero es mandato para sus seguidores) incluye la búsqueda de un nuevo tipo de convivencia humana. Los discípulos de Jesús están llamados a ser, como ocurría con Israel en el Antiguo Testamento, un modelo de convivencia alternativa. Se trata de construir una sociedad, un mundo, basado en relaciones interhumanas radicalmente distintas de las que vemos que funcionan a diario en el mundo. Al lucro habrá que oponer la generosidad, a la manipulación, el respeto irrestricto a la dignidad humana. En el caso de nuestro texto, a una sociedad dividida en buenos y malos, un mundo corroído por el deseo de venganza, Jesús opone una comunidad donde el perdón y la no violencia sean las únicas armas permitidas.

No se trata de cambiar el mundo por la simple supresión de los conflictos armados. No es el desarme, con todo y que sea una medida buena y deseable, la propuesta de Jesús. No se trata de eliminar la división y la inequidad solamente por constricciones externas. Se trata de eliminar sistemáticamente las estructuras y sistemas que están a la raíz de esta discriminación. Y esto requiere, desde luego, corazones transformados. El texto del evangelio de hoy es la versión lucana de M 5,39-42. Es la formulación más clara de la invitación de Jesús a renunciar a la violencia. Su reconstrucción es anticlimática:

- Si uno te abofetea en una mejilla, vuélvele también la otra
- Al que te quite el manto, no le niegues la túnica
- Da a todo el que te pide y al que te quite algo, no se lo reclames.

Decimos que es un ordenamiento anticlimático porque el mal, al que no se debe resistir, empeora crecientemente del final del texto hasta el inicio. Va de una petición desvergonzada, pasa por la coacción mediante la amenaza de un proceso judicial, hasta llegar a la violencia descarada. Esta formulación refleja el lenguaje provocador característico de Jesús y su ethos radical en lo que se refiere a la renuncia a la violencia. La última sección habla de dinero. Se adivina la presión del prestatario al prestamista y un cierto abuso, porque en la mejor tradición mosaica, el devoto no puede exigir intereses. Es una pretensión, pues, no incorrecta, pero si desagradable, que pone al que va a prestar entre la espada y la pared.

En el caso de la segunda sección, el asunto es más grave. A alguien se le quiere privar de la única túnica que posee. Mateo hace referencia a la amenaza de un pleito judicial, como el cobro de una fianza. Tiene este texto delante la prohibición de Ex 22,25. Jesús afirma que hay que dejar que te quiten la túnica e, incluso, darle el manto.

En el vértice del anticlímax está la violencia descarada, brutal. Mateo tiene cuidado de añadir que el golpe es propinado en la mejilla derecha, es decir, que se propina con la parte externa de la mano, no con la cara interna. El golpe con el dorso es, además de doloroso, una ofensa considerada extraordinariamente grave. Jesús dice: deja que te ofendan de forma brutal. Se trata por tanto de una renuncia a cualquier tipo de sanción jurídica, a toda represalia. No respondas a la violencia con violencia. Pero no es una actitud pasiva: la propu-

esta de Jesús es hacer frente a tu adversario, responder a su coacción o a su brutalidad con una bondad avasalladora... quizá te lo puedas ganar de ese modo.

El amor a los enemigos, la bendición a quienes nos maldicen, el perdón activo, el compartir generoso, el rechazo de la avaricia y de la usura, como causa directa de muchos fenómenos de empobrecimiento de unos y de riqueza de otros, etc., son ahora las únicas armas de represalia de parte del discípulo de Jesús. No es éste un texto que haya que tomarse en sentido puramente metafórico, como sostienen algunos. La propuesta no es soportar pasivamente las injusticias, sino asumir una actitud altamente activa: salir al encuentro del adversario, querer hacerlo hermano. El texto es profético y provocador. Jesús prohíbe el empleo de la violencia y está convencido de que quien acepta su palabra puede vivir sin responder con violencia a la violencia, y sin el arma de las represalias.

PRIMER DOMINGO DE CUARESMA

Primera lectura: *Deuteronomio 26,4-10*

Segunda lectura: *Romanos 10,8-13*

Evangelio: *Lucas 4,1-13*

Frase a resaltar: *"Jesús, lleno del Espíritu Santo, se internó en el desierto, donde permaneció cuarenta días y fue tentado por el demonio"*

Con el miércoles de ceniza hemos entrado en el tiempo de la cuaresma. La iglesia, a imitación de Jesucristo, nos propone este tiempo de preparación, de oración y penitencia, para que lleguemos con mayor disposición

a celebrar la fiesta central de nuestra fe, la fiesta de la pascua.

En este primer domingo de cuaresma, la Palabra de Dios nos propone la perspectiva de la pascua en relación con una de sus figuras en el Antiguo Testamento: el éxodo y la entrada a la tierra prometida. "Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron una dura esclavitud. Entonces clamamos al Señor, Dios de nuestros padres, y el Señor escuchó nuestra voz... el Señor nos sacó de Egipto con mano poderosa y brazo protector... nos trajo a este país y nos dio esta tierra" (primera lectura).

Bajo esta imagen la liturgia de hoy nos presenta la cuaresma como un llamado a la libertad. También la pascua de Jesús es la tierra prometida. También nosotros somos esclavos y vivimos en una tierra de esclavos. También nosotros, como el pueblo antiguo de Dios, tenemos que pasar nuestros cuarenta años en el desierto. La cuaresma es signo de ese esfuerzo de conversión personal y social que puede permitirnos el acceso a la tierra prometida, al Reino que Jesucristo nos conquistó con su muerte y su resurrección.

Pero el camino hacia la pascua no es fácil. El evangelio de hoy nos presenta a Jesucristo siendo tentado por el demonio. También nuestro Dueño y Señor se vio sometido a la tentación. Las tentaciones de Jesús son paradigma de las tentaciones que sufrimos a diario los cristianos y cristianas: el deseo de que el Reino se materialice automáticamente, sin que medie nuestro esfuerzo por construirlo y acercarlo (la tentación de los panes); la tentación de utilizar el poder como instrumento de dominio y no como servicio (la tentación de los reinos de la tierra); y la tentación de manipular a Dios y a la religión en beneficio propio (tentación de lanzarse desde lo alto).

Los cristianos también estamos sometidos a estos peligros. La cuaresma ha de ser para nosotros una oportunidad para retomar fuerzas en el combate contra los poderes de este mundo. El cristianismo no es cosa de mucho hablar, sino de mucho hacer. Lo dice san Pablo hoy en la segunda lectura: hay que confesar con la boca, pero hay también que creer con el corazón, con una fe que se traduzca en obras.

Las raíces bíblicas de la cuaresma

Además de las notas que hacen referencia a los textos de este domingo, queremos presentar ahora algunas



ideas a propósito del tiempo litúrgico que estamos iniciando. Pueden sernos de utilidad.

Todas las iglesias cristianas, tanto la católica y la ortodoxa, como aquellas nacidas de la reforma protestante, tienen en común que centran su vida religiosa y litúrgica en la celebración del misterio pascual. No hay para los cristianos fiesta más importante en el año que el recuerdo de la pasión, muerte y resurrección de Jesús.

En la iglesia católica, por una tradición que se remonta a los primeros siglos, la celebración de la pascua viene precedida de un tiempo especial de preparación que dura cuarenta días y al que denominamos CUARESMA. Esta tradición, seguida también por muchas otras iglesias cristianas, tiene profundas raíces bíblicas.

En efecto, el número 40 tiene gran importancia en las Escrituras. Fueron cuarenta días y cuarenta noches los que duró el diluvio, primer gran acto purificador que Dios llevó a cabo para borrar el pecado de la tierra (Gen 7,4). Cuarenta años duró el pueblo en el desierto, vagando sin rumbo antes de llegar a la tierra prometida, errancia que fue, al mismo tiempo, oportunidad de purificación y tiempo de noviazgo entre Dios y su pueblo (Dt 29,4; Sal 95,10; Os 2,17). Cuarenta días y cuarenta noches pudo caminar Elías con la fuerza del alimento que Dios le dio en el desierto, hasta que llegó al monte de Dios (1Re 19,8).

Los evangelios, particularmente el de san Mateo, nos cuentan que Jesús ayunó cuarenta días con sus noches para poder resistir las tentaciones del demonio (Mt 4,2). Más tarde, la iglesia proclamó que con esta práctica Jesucristo inauguró la penitencia cuaresmal con que los cristianos han de prepararse para la Pascua. De nuevo veremos aparecer el número 40 cuando san Lucas, en el libro de los Hechos de los Apóstoles, nos cuente que, después de la resurrección, Jesús se apareció a sus discípulos "durante cuarenta días" antes de subir al cielo para, de ahí, enviarnos al Espíritu Santo (Hech 1,3).

Dos aspectos resaltan en los textos sobre los que quiero llamar la atención. Cuarenta es un número que indica preparación para algo importante: la entrada en la tierra prometida, en el caso del pueblo en el desierto; la caminata a través del desierto, en el caso del profeta Elías; la resistencia al demonio y el comienzo de su predicación del Reino, en el caso de Jesús al inicio de su ministe-

rio; el envío del Espíritu Santo, en el caso del Maestro resucitado. Este aspecto de preparación es el que más debiéramos subrayar en nuestra práctica cuaresmal: la cuaresma no es más que la puerta para la celebración de la Pascua. Mal haríamos en acentuar la penitencia cuaresmal si no acentuáramos también, con más énfasis y razón, el gozo de la cincuentena pascual.

Un segundo aspecto es que el número 40 aparece muchas veces en relación con el alimento. En la marcha a través del desierto, el pueblo se alimenta de maná durante toda la travesía (Ex 16,35). Elías puede caminar durante cuarenta días gracias a que Dios lo alimenta por mano de un ángel (1Re 19,5-7). Jesús se abstiene de alimento, precisamente para poder resistir la tentación de convertir las piedras en pan (Mt 4,3-4). Nuestra cuaresma no debe perder de vista que no hay elemento más importante en la práctica cuaresmal que la participación en la mesa eucarística. Las demás devociones deben conducirnos a ella.

Algunas personas dicen que la cuaresma es un invento de la iglesia y, aunque he mencionado aquí algunas de las raíces bíblicas en que la iglesia se basa para conservar y alentar esta práctica de preparación para la pascua, no carecen del todo de razón. La iglesia católica reconoce la autoridad fundamental de las Escrituras Sagradas, pero no limita a ellas la revelación que Dios hace de sí mismo. Las costumbres y prácticas litúrgicas, la vida comunitaria, la historia misma y sus acontecimientos fundamentales, eso que la teología católica llama "Tradición", bien puede ser voz de Dios, vehículo de su revelación misericordiosa. Así que ¡bienaventurado invento de la comunidad cristiana de los primeros siglos! ¡Bendita cuaresma que se nos ofrece como oportunidad de revisión de nuestra vida cristiana y de sincera conversión! ☛



Índice General 2006

TÍTULOS DE LOS CUADERNOS

Enero-Febrero: Era Forastero y... ¿me hospedaron? [752]

Marzo-Abril: México 2006 [753]

Mayo-Junio: Sacerdotes diocesanos. [754]

Julio-Agosto: Medellín, Puebla, Aparecida. Retomar el camino. [755]

Septiembre-Octubre: Teología India. [756]

Noviembre-Diciembre: ¡Señor, que vea! Ciencias sociales alternativas. Nuevas tendencias [757]

AUTORES

Almeida, Rosemari de. La memoria de los mártires latinoamericanos. 755 (Jul-ago 2006) 47-51

Alonso, Jorge. Atreverse a pensar y a actuar. 757 (Nov-dic 2006) 11-14

Arizmendi Esquivel, Felipe. El Celam y la teología india. 756 (Sep-oct 2006) 27-31

Bárbara, Coolen. "La historia no está al lado de nadie". 757 (Nov-dic 2006) 28-31

Bremer, Margot, r.s.c.j. Fundamentos de la inculcación. 756 (Sep-oct 2006) 11-17

Brighenti, Agenor. El Documento de Participación de la Quinta Conferencia. 755 (Jul-ago 2006) 25-32

Calvillo Esparza, José Luis. Siete aspectos del sacerdocio de Cristo. 754 (May-jun 2006) 11-21

Carrasco B., Bartolomé (Mons.). ¿Qué es la teología india?. 756 (Sep-oct 2006) 8-10

Cervera, Raúl. ... "A mi me lo hicieron" De cómo la migración afecta a la misma identidad de la Iglesia. 752 (Ene-feb 2006) 22-29

Comisión Episcopal para Indígenas. Fundamentos teológicos de la pastoral indígena en México. 756 (Sep-oct 2006) 18-26

Durand, Jorge. El talibán americano y la Virgen de San Juan de los Lagos. 755 (Jul-ago 2006) 52-58

Floristán, Casiano (+). La Palabra a fondo. 754 (May-jun 2006) 59-63

Floristán, Casiano (+). La Palabra a fondo. 755 (Jul-ago 2006) 59-63

Franco Aguirre, Felipe. Dificultades de la teología india. 756 (Sep-oct 2006) 32-41

Gandásegui H., Marco A. El sistema-mundo de Wallerstein y la transición. 757 (Nov-dic 2006) 15-19

Giménez, Gilberto. Cultura, identidad y metropolitismo global. 757 (Nov-dic 2006) 32-43

Gutiérrez Bautista, Omar David. Pasión por la realidad. Teología, filosofía y ciencias sociales en la actualidad, según Enrique Dussel. 757 (Nov-dic 2006) 44-45

Hernández Pico, Juan. Jesucristo, emigrante desde la eternidad a esta tierra de migraciones (segunda parte). 752 (Ene-feb 2006) 30-44

Hernández Pico, Juan. Jesucristo, emigrante desde la eternidad a esta tierra de migraciones (primera parte). 752 (Ene-feb 2006) 8-21

Hernández, Juan Luis. ¿Qué representan hoy los partidos políticos en México?. 753 (Mar-abr 2006) 16-17

Landgrave, Daniel. La Palabra a fondo. 752 (Ene-feb 2006) 58-71.

Landgrave, Daniel. La Palabra a fondo. 753 (Mar-abr 2006) 53-63

Libanio, Juan Bautista. Caminando hacia la V Conferencia de Aparecida. 755 (Jul-ago 2006) 10-24

López Bucio, Baltasar. Informe: nuevos retos a nuestra espiritualidad sacerdotal. 754 (May-jun 2006) 48-51

López Hernández, Eleazar. V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. 755 (Jul-ago 2006) 45-46

Lucas Núñez, Francisco. El discipulado de Jesús. 755 (Jul-ago 2006) 38-44

Lugo, Raúl; Ceballos, Atilano; Romero Augusto. La Palabra a fondo. 756 (Sep-oct 2006) 55-60

Lugo, Raúl; Ceballos, Atilano; Romero Augusto. La palabra a fondo. 757 (Nov-dic 2006) 49-57

Maza, Enrique. La teología india en la mirada de algunos obispos. 756 (Sep-oct 2006) 42-45

Mendoza Zárate, Gabriel. Hacia la agenda laboral para el siglo XXI. 753 (Mar-abr 2006) 35-43

Mendoza Zárate, Gabriel. El significado ético-político de la Sexta y la Otra Campaña. 754 (May-jun 2006) 52-58

Mendoza Zárate, Gabriel. La libertad de expresión en la Iglesia. Libro de E. Maza. 756 (Sep-oct 2006) 61-63

Mendoza Zárate, Gabriel. Un acercamiento a la sociología de Pierre Bourdieu. 757 (Nov-dic 2006) 20-27

Mier, Sebastián. Hacia la V CELAM, desde abajo y desde adentro. 755 (Jul-ago 2006) 33-37

Moreno Jaimes, Carlos. Democracia y desempeño gubernamental en México. 753 (Mar-abr 2006) 18-21

N.N. Espiritualidad pradosiana. 754 (May-jun 2006) 31-42

N.N. La fraternidad sacerdotal "Jesus Caritas". 754 (May-jun 2006) 43-47

Ochoa, Jorge. El pecado original. 756 (Sep-oct 2006) 49-52

Oliveros Roberto. Medellín con nombres propios. 757 (Nov-dic 2006) 46-48

O'Neill, William. El derecho a pasar: la ética de la política de migración. 752 (Ene-feb 2006) 35-44

Ortiz, Felipe. A XX años del "Espíritu de Asís". 756 (Sep-oct 2006) 53-54

Pantoja Arreola, Pedro. Vulnerabilidad femenina, fuente generadora de fuerza. 756 (Sep-oct 2006) 46-48

Pastor, Raquel. 40 años de CENCOS para la comunicación alternativa. 752 (Ene-feb 2006) 51-57.

Red Sacerdotal. Teología en los encuentros de la Red Sacerdotal. 754 (May-jun 2006) 22-30

Román, Ignacio. La coyuntura económica en México: estabilidad estancada e inestable. 753 (Mar-abr 2006) 8-15

Segundo E., Rogelio. Pastoral del migrante. Diócesis de Celaya. 752 (Ene-feb 2006) 45-50

Valencia Lomelí, Enrique. Reforma del Estado e instituciones sociales. 753 (Mar-abr 2006) 22-26

Velasco Yáñez, David. ¿Hay una economía zapatista?. 753 (Mar-abr 2006) 27-34

Villaseñor, Blanca et alii. Las mujeres en la migración. 753 (Mar-abr 2006) 44-52

TEMAS

Ciencias Sociales

Alonso, Jorge. Atreverse a pensar y a actuar. 757 (Nov-dic 2006) 11-14

Coolen, Bárbara. "La historia no está al lado de nadie". 757 (Nov-dic 2006) 28-31

Gandásegui H., Marco A. El sistema-mundo de Wallerstein y la transición. 757 (Nov-dic 2006) 15-19

Giménez, Gilberto. Cultura, identidad y metropolitanismo global. 757 (Nov-dic 2006) 32-43

Gutiérrez Bautista, Omar David. Pasión por la realidad. Teología, filosofía y ciencias sociales en la actualidad, según Enrique Dussel. 757 (Nov-dic 2006) 44-45

Hernández, Juan Luis. ¿Qué representan hoy los partidos políticos en México?. 753 (Mar-abr 2006) 16-17

Mendoza Zárate, Gabriel. Hacia la agenda laboral para el siglo XXI. 753 (Mar-abr 2006) 35-43

Mendoza Zárate, Gabriel. El significado ético-político de la Sexta y la Otra Campaña. 754 (May-jun 2006) 52-58

Mendoza Zárate, Gabriel. Un acercamiento a la sociología de Pierre Bourdieu. 757 (Nov-dic 2006) 20-27

Moreno Jaimes, Carlos. Democracia y desempeño gubernamental en México. 753 (Mar-abr 2006) 18-21

O'Neill, William. El derecho a pasar: la ética de la política de migración. 752 (Ene-feb 2006) 35-44

Román, Ignacio. La coyuntura económica en México: estabilidad estancada e inestable. 753 (Mar-abr 2006) 8-15

Valencia Lomelí, Enrique. Reforma del Estado e instituciones sociales. 753 (Mar-abr 2006) 22-26

Velasco Yáñez, David. ¿Hay una economía zapata?. 753 (Mar-abr 2006) 27-34

Cultura

Bremer, Margot, r.s.c.j. Fundamentos de la inculturación. 756 (Sep-oct 2006) 11-17

Giménez, Gilberto. Cultura, identidad y metropolitanismo global. 757 (Nov-dic 2006) 32-43

Ochoa, Jorge. El pecado original. 756 (Sep-oct 2006) 49-52

Pastor, Raquel. 40 años de CENCOS para la comunicación alternativa. 752 (Ene-feb 2006) 51-57.

Democracia

Moreno Jaimes, Carlos. Democracia y desempeño gubernamental en México. 753 (Mar-abr 2006) 18-21

Valencia Lomelí, Enrique. Reforma del Estado e instituciones sociales. 753 (Mar-abr 2006) 22-26

Ortiz, Felipe. A XX años del "Espíritu de Asís". 756 (Sep-oct 2006) 53-54

Espiritualidad

Almeida, Rosemari de. La memoria de los mártires latinoamericanos. 755 (Jul-ago 2006) 47-51

López Bucio, Baltasar. Informe: nuevos retos a nuestra espiritualidad sacerdotal. 754 (May-jun 2006) 48-51

N.N. Espiritualidad pradosiana. 754 (May-jun 2006) 31-42

Ochoa, Jorge. El pecado original. 756 (Sep-oct 2006) 49-52

Ortiz, Felipe. A XX años del "Espíritu de Asís". 756 (Sep-oct 2006) 53-54

Ética

Mendoza Zárate, Gabriel. El significado ético-político de la Sexta y la Otra Campaña. 754 (May-jun 2006) 52-58

Mendoza Zárate, Gabriel. La libertad de expresión en la Iglesia. Libro de E. Maza. 756 (Sep-oct 2006) 61-63

Ochoa, Jorge. El pecado original. 756 (Sep-oct 2006) 49-52

O'Neill, William. El derecho a pasar: la ética de la política de migración. 752 (Ene-feb 2006) 35-44

Iglesia

Cervera, Raúl. Jesucristo, emigrante desde la eternidad a esta tierra de migraciones (segunda parte). 752 (Ene-feb 2006) 22-29

Mendoza Zárate, Gabriel. La libertad de expresión en la Iglesia. Libro de E. Maza. 756 (Sep-oct 2006) 61-63

Indios

Arizmendi Esquivel, Felipe. El Celam y la teología india. 756 (Sep-oct 2006) 27-31

Carrasco B., Bartolomé (Mons.). ¿Qué es la teología india?. 756 (Sep-oct 2006) 8-10

Comisión Episcopal para Indígenas. Fundamentos teológicos de la pastoral indígena en México. 756 (Sep-oct 2006) 18-26

Franco Aguirre, Felipe. Dificultades de la Teología India. 756 (Sep-oct 2006) 32-41

López Hernández, Eleazar. V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. 755 (Jul-ago 2006) 45-46

Maza, Enrique. La teología india en la mirada de algunos obispos. 756 (Sep-oct 2006) 42-45

Jesucristo

Calvillo Esparza, José Luis. Siete aspectos del sacerdocio de Cristo. 754 (May-jun 2006) 11-21

Hernández Pico, Juan. Jesucristo, emigrante desde la eternidad a esta tierra de migraciones (segunda parte). 752 (Ene-feb 2006) 30-44

Hernández Pico, Juan. Jesucristo, emigrante desde la eternidad a esta tierra de migraciones (primera parte). 752 (Ene-feb 2006) 8-21

Lucas Núñez, Francisco. El discipulado de Jesús. 755 (Jul-ago 2006) 38-44

Latinoamérica

Almeida, Rosemari de. La memoria de los mártires latinoamericanos. 755 (Jul-ago 2006) 47-51

Arizmendi Esquivel, Felipe. El Celam y la teología india. 756 (Sep-oct 2006) 27-31

Brighenti, Agenor. El Documento de Participación de la Quinta Conferencia. 755 (Jul-ago 2006) 25-32

Durand, Jorge. El talibán americano y la Virgen de San Juan de los Lagos. 755 (Jul-ago 2006) 52-58

Libanio, Juan Bautista. Caminando hacia la V Conferencia de Aparecida. 755 (Jul-ago 2006) 10-24

López Hernández, Eleazar. V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. 755 (Jul-ago 2006) 45-46

Lucas Núñez, Francisco. El discipulado de Jesús. 755 (Jul-ago 2006) 38-44

Mier, Sebastián. Hacia la V CELAM, desde abajo y desde adentro. 755 (Jul-ago 2006) 33-37

Oliveros Roberto. Medellín con nombres propios. 757 (Nov-dic 2006) 46-48

Migración

Cervera, Raúl. ... "A mí me lo hicieron" De cómo la migración afecta a la misma identidad de la Iglesia. 752 (Ene-feb 2006) 22-29

Hernández Pico, Juan. Jesucristo, emigrante desde la eternidad a esta tierra de migraciones (segunda parte). 752 (Ene-feb 2006) 30-44

Hernández Pico, Juan. Jesucristo, emigrante desde la eternidad a esta tierra de migraciones (primera parte). 752 (Ene-feb 2006) 8-21

O'Neill, William. El derecho a pasar: la ética de la política de migración. 752 (Ene-feb 2006) 35-44

Pantoja Arreola, Pedro. Vulnerabilidad femenina, fuente generadora de fuerza. 756 (Sep-oct 2006) 46-48

Segundo E., Rogelio. Pastoral del migrante. Diócesis de Celaya. 752 (Ene-feb 2006) 45-50

Villaseñor, Blanca *et alii*. Las mujeres en la migración. 753 (Mar-abr 2006) 44-52

Mujer

Pantoja Arreola, Pedro. Vulnerabilidad femenina, fuente generadora de fuerza. 756 (Sep-oct 2006) 46-48

Villaseñor, Blanca *et alii*. Las mujeres en la migración. 753 (Mar-abr 2006) 44-52

Obispos

Arizmendi Esquivel, Felipe. El Celam y la teología india. 756 (Sep-oct 2006) 27-31

Carrasco B., Bartolomé (Mons.). ¿Qué es la teología india?. 756 (Sep-oct 2006) 8-10

Franco Aguirre, Felipe. Dificultades de la Teología India. 756 (Sep-oct 2006) 32-41

Maza, Enrique. La teología india en la mirada de algunos obispos. 756 (Sep-oct 2006) 42-45

Oliveros Roberto. Medellín con nombres propios. 757 (Nov-dic 2006) 46-48

Palabra

Floristán, Casiano (+). La Palabra a fondo. 754 (May-jun 2006) 59-63

Floristán, Casiano (+). La Palabra a fondo. 755 (Jul-ago 2006) 59-63

Landgrave, Daniel. La Palabra a fondo. 752 (Ene-feb 2006) 58-71.

Landgrave, Daniel. La Palabra a fondo. 753 (Mar-abr 2006) 53-63

Lugo, Raúl; Ceballos, Atilano; Romero Augusto. La Palabra a fondo. 756 (Sep-oct 2006) 55-60

Lugo, Raúl; Ceballos, Atilano; Romero Augusto. La palabra a fondo. 757 (Nov-dic 2006) 49-57

Pastoral

Comisión Episcopal para Indígenas. Fundamentos teológicos de la pastoral indígena en México. 756 (Sep-oct 2006) 18-26

Segundo E., Rogelio. Pastoral del migrante. Diócesis de Celaya. 752 (Ene-feb 2006) 45-50

Predicación

Floristán, Casiano (+). La Palabra a fondo. 754 (May-jun 2006) 59-63

Floristán, Casiano (+). La Palabra a fondo. 755 (Jul-ago 2006) 59-63

Landgrave, Daniel. La Palabra a fondo. 752 (Ene-feb 2006) 58-71.

Landgrave, Daniel. La Palabra a fondo. 753 (Mar-abr 2006) 53-63

Lugo, Raúl; Ceballos, Atilano; Romero Augusto. La Palabra a fondo. 756 (Sep-oct 2006) 55-60

Lugo, Raúl; Ceballos, Atilano; Romero Augusto. La palabra a fondo. 757 (Nov-dic 2006) 49-57

Sacerdocio

Calvillo Esparza, José Luis. Siete aspectos del sacerdocio de Cristo. 754 (May-jun 2006) 11-21

López Bucio, Baltasar. Informe: nuevos retos a nuestra espiritualidad sacerdotal. 754 (May-jun 2006) 48-51

N.N. Espiritualidad pradosiana. 754 (May-jun 2006) 31-42

N.N. La fraternidad sacerdotal "Jesus Caritas". 754 (May-jun 2006) 43-47

Red Sacerdotal. Teología en los encuentros de la Red Sacerdotal. 754 (May-jun 2006) 22-30

Teología

Arizmendi Esquivel, Felipe. El Celam y la teología india. 756 (Sep-oct 2006) 27-31

Bremer, Margot, r.s.c.j. Fundamentos de la inculturación. 756 (Sep-oct 2006) 11-17

Carrasco B., Bartolomé (Mons.). ¿Qué es la teología india?. 756 (Sep-oct 2006) 8-10

Comisión Episcopal para Indígenas. Fundamentos teológicos de la pastoral indígena en México. 756 (Sep-oct 2006) 18-26

Hernández Pico, Juan. Jesucristo, emigrante desde la eternidad a esta tierra de migraciones (segunda parte). 752 (Ene-feb 2006) 30-44

Hernández Pico, Juan. Jesucristo, emigrante desde la eternidad a esta tierra de migraciones (primera parte). 752 (Ene-feb 2006) 8-21

Maza, Enrique. La teología india en la mirada de algunos obispos. 756 (Sep-oct 2006) 42-45

Red Sacerdotal. Teología en los encuentros de la Red Sacerdotal. 754 (May-jun 2006) 22-30

V Celam. Aparecida

Arizmendi Esquivel, Felipe. El Celam y la teología india. 756 (Sep-oct 2006) 27-31

Brighenti, Agenor. El Documento de Participación de la Quinta Conferencia. 755 (Jul-ago 2006) 25-32

Durand, Jorge. El talibán americano y la Virgen de San Juan de los Lagos. 755 (Jul-ago 2006) 52-58

Libanio, Juan Bautista. Caminando hacia la V Conferencia de Aparecida. 755 (Jul-ago 2006) 10-24

López Hernández, Eleazar. V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. 755 (Jul-ago 2006) 45-46

Lucas Núñez, Francisco. El discipulado de Jesús. 755 (Jul-ago 2006) 38-44

Mier, Sebastián. Hacia la V CELAM, desde abajo y desde adentro. 755 (Jul-ago 2006) 33-37

Nuestros próximos números

Enero-Febrero

Este año que ya llega a su fin arrojó saldos muy desfavorables en la situación de los obreros organizados de nuestro país, más por la no acción que por las acciones, deletéreas ambas en todo caso, del gobierno de Vicente Fox.

La in-acción generalizada de este gobierno se puso de manifiesto en el doloroso episodio de Pasta de Conchos, Coahuila. La tolerancia y complacencia de las autoridades federales con respecto a los malos manejos y la corrupción del empresariado nacional e internacional —léase banqueros, industriales, comerciantes en gran escala— se encuentran detrás de la tragedia de los mineros fatalmente atrapados, por falta de condiciones de seguridad; término éste de aplicaciones muy paradójicas y contradictorias en el presente. Por otro lado, la cada vez más evidente indefinición e incompetencia del gobernador de Michoacán propició una huelga interminable en la refinería de Lázaro Cárdenas, con estallidos de violencia que produjeron pérdida de vidas humanas.

Por otro lado este año se cumplió un siglo del levantamiento obrero de Cananea, Sonora. Junto con el de Río Blanco, Veracruz, constituyó el campanillazo que pregonó que el régimen dictatorial y proempresarial de Porfirio Díaz ya había tocado fondo y que la situación del país no daba para más. En menos de un lustro se cumplió la advertencia.

Christus quiere contribuir modestamente a la memoria de los obreros caídos, del pasado y del presente. No nos interesa llamar la atención de los poderes dominantes, que han demostrado una ceguera y estulticia inéditas, sino la de los trabajadores y nuevos sectores explotados y excluidos de nuestro país. Que quede claro que siempre ha habido hombres y mujeres dispuestos a luchar hasta las últimas consecuencias por su vida y su dignidad. ¿Qué pasará en un lustro?

Pagos

Moneda Nacional

Hacer un depósito para abonar nuestra cuenta: Santander Serfín, No. 65501043917 a nombre de Centro de Reflexión Teológica A.C. (le pedimos que nos envíe copia del depósito junto con una copia del cupón de renovación por fax).

Mandar giro postal o bancario a nombre del Centro de Reflexión Teológica A.C. Apdo. Postal 21-272 Coyacán 04021, México, D.F.

Dólares

Enviar cheque o giro bancario avalado por un banco estadounidense a nombre de Centro de Reflexión Teológica, A.C.

Importante

Envíe una copia del cupón de renovación con el comprobante del grupo para que sepamos de quien es la suscripción a renovar.

Nuestros libros

¿Valló la pena?	J. Marins y equipo	31.20
17 días de la Iglesia Latinoamericana	Frei Betto	10.80
Apocalipsis	M. Morales	80.00
Catecismo en comunidad	B. Ameche	9.04
Comentarios al Evangelio de Marcos	J. Mateos	36.80
Con Dios y con los pobres	J. Jiménez	26.40
Chiapas. Buena nueva a pesar de todo	CRT	6.40
De la tragedia a la esperanza	Auerbach/Rodríguez	66.40
Dinámicas	J. Marins	224.00
Dios es bueno	J. L. Caravias	45.76
Dios y los obreros	C. Rodríguez	24.80
Ejercicios Espirituales de Sn Ignacio de Loyola	E.G. Martín del Campo	160.00
El camino de la historia	J. Saravia	56.00
El camino de las comunidades	J. Saravia	48.00
El Dios de Jesús	J. L. Caravias	60.80
El Dios de Jesús, destructor de todos los ídolos	J. Peña	24.80
El Episcopado L.A. Y la liberación	E. Dussel	50.40
El Nuevo Testamento	J. Saravia	60.00
El Padre Pro, mártir	F. Azuela	18.00
El rostro indio de Dios	Varios	88.00
En busca de la fraternidad	J.A. González	32.00
El sermón del monte (#4)	J. Mateos	48.00
Engrandecer el corazón de la comunidad	F.J. Ali Modad	66.40
Espiritualidad de la liberación	Vigil/Casaldáliga	43.20
Esto es un grito	C. Rodríguez	36.80
Galilea año 30	C. Bravo	64.00
Guía para el catequista	B. Ameche	25.60
Hablar de Dios diversas voces	Varios	33.60
Hacia la civilización del amor	A. González	36.80
Historia de un gran amor	R. Falla	44.00
Humanidad en lo no humano	L. García Orso	43.20
Itinerario espiritual en la opción por los pobres	J. Mendoza	36.80
Jesucristo liberador	J. Sobrino	112.00
Jesús. Manual para leer el Ev. de Mc	A. Méndez	30.40
Jesús Hombre en Conflicto	C. Bravo	112.00
Jesús interpreta las escrituras	J. Saravia	55.20
La aventura de un cristiano	I. Tellechea	33.60
La buena noticia desde la mujer	A. Méndez	39.20
La espiritualidad de la Nueva Ev.	C. Maccise	43.20
La formación de la Nueva Ev.	CLAR	60.80
La voz de los desplazados (disco compacto)	Coro de Acteal	112.00
Lectura orante de la Biblia	CRB	30.40
Lectura profética de la historia	CRB	77.60
Liturgia del pueblo creyente	F. Azuela	16.00
Los comienzos del camino	J. Saravia	36.80
Los pobres y los neoliberales	Coedición	24.80
Malabareando	D. Fernández	72.00
María en el evangelio liberador	S. Mier	42.40
México; Estados y Sindicatos	Max Ortega	24.00
Nepantla	J. Garibay	160.00
Para vivir el mensaje de Guadalupe	A. Méndez	18.40
Pequeño vocabulario de la Biblia	W. Guen	42.40
Pers. Lat. de San Juan de la Cruz	C. Maccise	32.00
Que fluya la justicia	Alejandro Rosillo	64.00
Recetas catequéticas	B. Ameche	44.00
Sabiduría y poesía del pueblo de Dios (#12)	CRB	73.60
San Andrés	CRT	40.00
San Marcos	M. Morales	60.00
San pueblo		9.60
Seguir a Jesús: Los evangelios (#13)	CRB	80.00
Taller de Vida y Espiritualidad	Ernesto Martínez	144.00
Todos catequistas como Jesús		19.20
Tu Palabra me da vida (# 6)	J. L. Caravias	48.00

y cuando sube la congoja
hasta la cerradura a entrar contigo,
surge una luz antigua, suave y dura
como un metal, como un astro enterrado
Padre Bartolomé, gracias por este
regalo de la cruda medianoche,

gracias porque tu hilo fue invencible:

Pudo morir aplastado, comido
por el perro de fauces iracundas,
pudo quedar en la ceniza
de la casa incendiada,
pudo cortarlo el filo frío
del asesino innumerable
o el odio administrado con sonrisas
(la traición del próximo cruzado),
la mentira arrojada en la ventana.
Pudo morir el hilo cristalino,
la irreductible transparencia
convertida en acción, en combatiente
y despeñado acero de cascada.

Tomado de Canto General

Pablo Neruda

(Primera parte)