

PRESENTACIÓN

Al empezar el año nuevo, pensamos enfocar CHRISTUS a un fenómeno que se impone en todos los países cada vez con más fuerza: la globalización. Nuestra preocupación viene de una convicción que, según el Reino de Dios, todos nosotros somos llamados a vivir y a construir una vida plena, justa y digna para todos; y eso solamente se logra si todos se hacen **sujetos**, personas, individual y comunalmente con iniciativa, participación y responsabilidad. Por ello, muchos rasgos de la globalización nos alarman porque hay una fuerte tendencia de concentrar en algunos sectores y países todo lo que concierne la iniciativa y la participación. Cada vez más se va concentrando la riqueza, el poder y las decisiones, pero ahora a un nivel mundial. A los demás de nosotros, nos quedan solamente unos niveles de participación y de decisión. Cada vez más, a quien tenga dinero, se le permite decidir solamente en algunos campos y solamente según la lógica del consumo. Nuestras posibilidades de optar en la vida quedan restringidos a escoger entre marcas diferentes: de cigarrillos, de refrescos (¡por eso el título de este cuaderno de CHRISTUS!), o de políticos. Pero al final de cuentas, no importa cuál marca escogimos porque todas son básicamente lo mismo: todas representan la misma cosa, solamente se cambia la etiqueta.

Por eso, presentamos en este número de CHRISTUS, una serie de artículos generales sobre el fenómeno de la globalización para llevarnos al meollo de ello y, también, otros que presentan algo de la otra cara de nuestro mundo; algo de lo distinto y pequeño, de escala más bien humana, donde hay posibilidades de opciones más hondas y más humanas, más evangélicas. Esperamos que les sea útil.

EN ESTE NÚMERO

EDITORIAL	2
CUADERNO	5
Introducción al Cuaderno	6
Nueve tesis sobre nuestra época William I. Robinson	8
La lucha de clases en la sociedad mundial Joan Albert Vicens	18
Derechos indígenas: un llamado a la conciencia y a la tolerancia Jerónimo Hernández	28
Caminos de la Iglesia en Kuna Yala Carlos María Ariz	35
Nuevo planteamiento para la cooperación internacional Proyecto de las Naciones Unidas para el Desarrollo	41
Vigencia del "método teológico de la teología de la liberación" Antonio González	46
CRISTUS Y LOS LIBROS	
La otra bolsa de valores	50
DOCUMENTOS	
Carta de los provinciales latinoamericanos de la Compañía de Jesús	51
PALABRA	
La Palabra a Fondo Francisco Gómez Hinojosa	55

EDITORIAL

El Neoliberalismo existe y es mortal

Pese al pretendido optimismo que quiere convencernos de que la mejoría de las condiciones de vida está a la vuelta de la esquina, hay una convicción generalizada y creciente en los sectores populares: el deterioro de la calidad de vida y de la distribución del ingreso. La consecuencia es el descontento general como consecuencia de la miseria, la corrupción y la injusticia que se agrava por momentos. Está como dato macizo la pobreza de 180 millones de hermanos y hermanas nuestros y la miseria de 80 millones. Detrás de esta situación está una manera de hacer economía llamada neoliberalismo, que además penetra la política y toda la vida social.

El presente artículo ofrece una selección comentada del documento que los Provinciales Jesuitas de América Latina, reunidos en México, enviaron a los miembros de su Orden, analizando el hecho social del Neoliberalismo.

Un modo de organizar la vida

El neoliberalismo no es una idea sino una manera de organizar la vida en América Latina, que consiste en una concepción de capitalismo radical por la que se absolutiza el mercado y se le convierte en el medio, el método y el fin de todo comportamiento humano inteligente y racional. Según esta concepción están subordinados al mercado la vida de las personas, el comportamiento de las sociedades y la política de los gobiernos. Este "mercado absoluto" no acepta regulación en ningún campo. Exige una libertad total, sin restricciones financieras, laborales, tecnológicas o administrativas.

Pero no hay que confundir de manera simplista al neoliberalismo con cualquier otra economía de mercado o con cualquier forma de democracia liberal. Por eso, oponerse al neoliberalismo no significa estar en contra de la utilización eficiente de los recursos de que dispone la sociedad, no significa delimitar la libertad individual, no significa apoyar el socialismo de Estado.

Oponerse al neoliberalismo significa más bien afirmar que no hay instituciones absolutas para explicar o para conducir la historia humana. Que el hombre y la mujer son irreductibles al mercado, al Estado o a cualquier otro poder o institución que quiera imponerse como totalizante. Significa proteger la libertad humana afirmando que sólo Dios es absoluto y que su mandamiento es el amor que socialmente se expresa en justicia y solidaridad. Y significa denunciar las ideologías totalitarias, porque cuando éstas se han impuesto, el resultado ha sido la injusticia, la exclusión y la violencia.

Las raíces

A la base del neoliberalismo hay una concepción de ser humano que da origen a un sistema de valores cuya consecuencia es una injusticia estructural cuyas consecuencias se hacen sentir en nuestros países a través de la tecnología y los sistemas financieros internacionales. La resultante de ese impacto cultural es la valoración del ser humano únicamente por su capacidad de generar ingresos y tener éxito en los mercados. La fuerza de esta concepción deshumanizante y reduccionista influye en los dirigentes de nuestros países, atraviesa la clase media y llega hasta los últimos reductos de las comunidades populares, indígenas y campesinas, destruyendo la solidaridad y desatando la violencia.

La absolutización del mercado llega a adquirir incluso connotaciones religiosas. Al decir que el mercado "es correcto y justo" se le convierte en moralmente legitimador de actividades cuestionables. De esa manera se pretende definir, desde el mercado, el sentido de la vida y la realización humana.

La resultante de esos procesos es la infravaloración del hombre y la mujer, sobre todo en una perspectiva radical neoliberal, porque —pretendiéndolo o no— desatan la carrera por poseer y consumir, exacerbando el individualismo y la competencia, llevan el olvido de la comunidad y producen la destrucción de la integridad de la creación y su ecología.

Todos los sistemas políticos que se estructuran de acuerdo al neoliberalismo, al menos en América Latina, buscan que no se les identifique como tales. Por eso es importante tener criterios para distinguirlo por sus acciones.

Rasgos del Neoliberalismo

El neoliberalismo se expresa en políticas de ajuste y apertura que, con diversas connotaciones se aplican en los países latinoamericanos, que ponen el crecimiento económico —y no la plenitud de todos los hombres y mujeres en armonía con la creación— como razón de ser de la economía. Restringen la intervención del Estado hasta despojarlo de la responsabilidad de garantizar los bienes mínimos que se merece todo ciudadano por ser persona. Eliminan los programas generales de creación de oportunidades para todos y los sustituyen por apoyos ocasionales a grupos focalizados. Privatizan empresas con el criterio de que la administración privada es mejor en último término para todos. Abren sin restricciones las fronteras para mercancías, capitales y flujos financieros y dejan sin suficiente protección a los productores más pequeños y débiles. Pasan por alto el problema de la deuda externa cuyo pago obliga a recortar drásticamente la inversión social. Subordinan la complejidad de la hacienda pública al ajuste de las variables macroeconómicas: presupuesto fiscal equilibrado, reducción de la inflación y balanza de pagos estable, pretendiendo que de allí se seguirá todo bien común en el largo plazo. Insisten en que estos ajustes producirán un crecimiento que, cuando crezca, elevará los niveles de ingreso y resolverá por rebalse la situación de los desfavorecidos. Para incentivar la inversión privada, eliminan los obstáculos que podrían imponer las legislaciones que protegen a los obreros. Liberan de impuestos y de las obligaciones con el medio ambiente a grupos poderosos, y los protegen para acelerar el proceso de industrialización, y así provocan una concentración todavía mayor de la riqueza y el poder económico.

No se puede negar que estas medidas de ajuste han tenido aportes positivos, como la contribución de los mecanismos de mercado para elevar la oferta de bienes de mejor calidad y precios, la reducción de la inflación en todo el continente, el quitar a los Gobiernos tareas que no les competen para darles oportunidad de dedicarse, si quieren, al bien común, la conciencia generalizada de austeridad fiscal que lleva a utilizar mejor los recursos públicos, y el avance de las relaciones comerciales entre nuestras naciones.

Pero estos aspectos positivos están lejos de compensar los inmensos desequilibrios y perturbaciones que causa el neoliberalismo en términos de multiplicación de masas urbanas sin trabajo o que subsisten en empleos inestables y poco productivos, quiebras de miles de pequeñas y medianas empresas; destrucción y desplazamiento forzado de poblaciones indígenas y campesinas; expansión del narcotráfico basado en sectores rurales cuyos productos tradicionales quedan fuera de la competencia; desaparición de la seguridad alimentaria; aumento de la criminalidad empujada no pocas veces

por el hambre; desestabilización de las economías nacionales por los flujos libres de la especulación internacional; desajustes en comunidades locales por proyectos de multinacionales que prescinden de los pobladores.

Consecuencias

El neoliberalismo, hoy día, al oponerse a la intervención redistributiva del Estado, perpetúa la desigualdad socioeconómica tradicional y la acrecienta. El neoliberalismo introduce el criterio de que solamente el mercado posee la virtud de asignar eficientemente los recursos y fijar a los diversos actores sociales los niveles de ingresos. Se abandonan así los esfuerzos por alcanzar la justicia social mediante una estructura progresiva de impuestos y una asignación del gasto público que privilegie a los más desfavorecidos; y se dejan de lado intentos por la democratización de la propiedad accionaria o la reforma agraria integral.

Pero esta mentalidad se ha enquistado ya al interior de la cultura moderna produciendo, pretendido o no, efectos estructurales que generan pobreza y que ya han estado actuando desde mucho antes del auge neoliberal en la década de los ochenta. Estos factores son, entre otros, la inequidad o injusticia en la distribución del ingreso y la riqueza, la precariedad del capital social y la desigualdad o la exclusión en las relaciones de intercambio.

Estamos peligrosamente empujados por una cultura que radicaliza la ambición por poseer, acumular y consumir, y que sustituye la realización de todas las personas en comunidades participativas y solidarias por el éxito individual en los mercados. El neoliberalismo exagera esta crisis al llevar a la desaparición del bien común como objetivo central de la política y la economía. El bien común es sustituido por la búsqueda de equilibrio de las fuerzas del mercado.

No es de extrañar que, en este contexto, donde la comunidad es irrelevante y el bien común inútil, la violencia se acrecienta, la producción y el consumo de droga se disparen, y se refuercen los elementos más contrarios a la realización humana contenidos en la cultura actual, mientras se dejan de lado los aportes más valiosos de la modernidad y la posmodernidad.

El reto

Nuestra aspiración es contribuir a construir una sociedad donde todas las personas, sin exclusiones, puedan tener los bienes y servicios que se merecen por haber sido llamada a compartir este camino común hacia el Padre. Una sociedad justa, donde nadie quede excluido, sensible a los débiles, a los marginados, a quienes han sufrido los impactos de procesos socioeconómicos que no ponen al ser humano en primer lugar. Una sociedad democrática, construida participativamente, equitativa en las relaciones de género. Una sociedad donde podamos vivir en familia y mirar al futuro con ilusión, compartir la naturaleza y legar sus maravillas a las generaciones que nos sucederán. Una sociedad atenta a las tradiciones culturales que dieron una identidad propia a nuestros pueblos.

El desafío está en partir de los que han sido dejados fuera y desde allí, al lado de los pobres y caminando con ellos, proponer para todos la más inclusiva o incluyente de las sociedades posibles y viables. Por eso esta tarea llama a una transformación estructural de nuestras sociedades que va más allá de la resistencia a los elementos perturbadores del neoliberalismo. No se trata de incluir a los excluidos, en sistemas que son aparatos de generar exclusión. Se trata de un trabajo paulatino y paciente por crear una sociedad solidaria que no existe.

Hemos de superar la "cultura de la pobreza", a la que nos hemos acostumbrado. Por efecto del neoliberalismo, la existencia de millones de pobres y miserables en nuestros países no produce ningún escándalo. No valen nada en el mercado. Y la economía no está para sacarlos de la pobreza, sino para producir más y vender más y ganar más.

Con ellos hemos de buscar alternativas económicas viables, para pasar del análisis crítico a las propuestas de un desarrollo humano y sostenible, orientado por el bien común. Queremos una sociedad justa donde cada persona tenga lo esencial para vivir dignamente, no la sociedad del bienestar dedicada a satisfacer demandas insaciables de una mentalidad consumista. Una sociedad cuyo desarrollo haga posible la seguridad ambiental y garantice el futuro de los que aún no vienen a este mundo. Una sociedad que garantice la equidad de género, en contra de la "feminización de la pobreza". Un desarrollo que garantice la participación de los campesinos en la modernización de las estructuras productivas. Un crecimiento industrial que no sacrifique sino que potencie la producción de las pequeñas y medianas empresas. Una dinámica económica no construida con base en bajos salarios sino en una concepción de empresa como verdadera comunidad de trabajo. Una necesaria reducción de la carga impositiva imposible de superar, de la deuda externa. Eso debe repercutir en las políticas del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional.

Exigencias de este proceso son la construcción de una vigorosa sociedad civil, la vigorización de la vocación política, la transformación del Estado, la elaboración de una ética pública. Y sigue pendiente el reto de la construcción de una unidad latinoamericana, obstaculizada constantemente por intereses ajenos a los latinoamericanos y por nuestra propia inercia, que hemos de superar.

Los Provinciales terminan asumiendo "el compromiso de la promoción de la justicia que surge de nuestra fe". "Siempre los hombres y mujeres estarán amenazados por la codicia de la riqueza, por la ambición de poder y por la búsqueda insaciable de satisfacciones sensibles. Hoy esta amenaza se concreta en el neoliberalismo... Nosotros hemos sido llamados en la Iglesia para contribuir a la liberación de nuestros hermanos y hermanas del desorden humano y vamos a permanecer allí, en esta tarea al servicio de todos, situándonos al lado de nuestros amigos los pobres porque desde ahí lo hizo nuestro amigo, el Señor Jesús" (CG 34,2,9). 





CUADERNO

La opción... ¿Coca o Pepsi?

Nueve tesis sobre nuestra época
William I. Robinson

La lucha de clases en la sociedad mundial
Joan Albert Vicens

Derechos indígenas: un llamado a la conciencia y a la tolerancia
Jerónimo Hernández

Caminos de la Iglesia en Kuna Yala
Carlos María Ariz

Nuevo planteamiento para la cooperación internacional
Proyecto de las Naciones Unidas para el Desarrollo

Vigencia del "método teológico" de la teología de la liberación
Antonio González

INTRODUCCIÓN AL CUADERNO

La Opción... Pepsi o Coca
Nuestro Cuaderno.

Una de las consecuencias de la Globalización es la progresiva y fatal pérdida de libertad como seres humanos. Vamos dejando de ser dueños de nosotros mismos. Podemos sólo optar entre las alternativas sociales que nos ofrece desde fuera un sistema que recorta y acota los campos de elección, según los intereses de quienes lo controlan. Los centros comerciales y financieros, los del poder político y militar, los de los medios de comunicación y de las otras instituciones transmisoras de mentalidades y actitudes dejan a los grupos primarios y a los individuos el espacio de decisiones -de vida- que les conviene a los poderosos. Y esto en una cascada descendente que va restringiendo más y más los espacios de libertad de más y más grupos y personas, en contra de lo central del Evangelio: la buena nueva de que todos somos igualmente hijos del Único Padre que es Dios; que todos somos igualmente hermanos en el Hermano mayor, Jesucristo, Hijo de Dios e hijo de los hombres; que en todos inhabita el Espíritu de Dios haciéndonos Hijos de Dios y hermanos entre nosotros..

William I. Robinson, *Nueve Tesis sobre nuestra época.*

Con lucidez nos expone el autor la realidad de la globalización. El artículo es largo. Ayudará leer primero las nueve tesis, que aparecen en **negrillas**. En el desarrollo del texto hay partes en letra más pequeña, no porque sean de menor importancia. Es un recurso tipográfico para quien quiera primero leer sólo la letra más grande para luego entrar en mayores explicaciones en la letra chica sobre todo en las tesis que más le interesen. Por el valor del texto mismo no quisimos recortarlo ni condensarlo.

Joan Albert Vicens *La Lucha de clases en la sociedad mundial*

Los mecanismos de diferenciación y explotación característicos de las sociedades capitalistas actúan hoy a nivel mundial. Por eso tiene sentido hablar de clases en la sociedad mundial. No en la lógica de unas leyes inexorables de la historia siempre ascendente, ni en la de que ya llegamos al fin de la historia. Hay conflictos de intereses que no se pueden desconocer como hecho. Y todos, el cuerpo social entero, es el que está llamado a buscar la armonía sin tocar la dulce melodía de que así es la Historia y así es la realidad. No en la búsqueda de un paraíso terrestre diseñado por la razón, sino de una convivencia humana en que todos, cada mujer y cada hombre, tengan, como mínimo, cubiertas con sencillez sus necesidades básicas.

Jerónimo Hernández, *De-rechos Indígenas: un llamado a la conciencia y la esperanza*

Central en los diálogos de Chiapas es la autonomía demandada por los indígenas. Es un "ya basta" al deterioro de sus condiciones de vida en aras de la regularización macroeconómica, la privatización de los bienes, sobre todo de la tierra, y de la competitividad internacional. Contra la globalización impuesta las formas de vida y los proyectos que vayan reconstruyendo el todo social de abajo hacia arriba en "otra globalización", la de la solidaridad. Los diálogos de San Andrés ya han tenido resultados. En los momentos en que entra a la imprenta este número de Christus la moneda está en el aire pues hay intentos de desandar lo ya andado. Aquí hay un recuento de lo logrado y de las responsabilidades y tareas para todos en estos momentos de emergencia, de justicia, de conciencia, de esperanza y de acción.

Carlos María Ariz, CMF, Obispo de la diócesis de Colón, *Caminos de la Iglesia en Kuna Yala (Panamá)*

Los sínodos de las Iglesias locales, reflejando la vida de comunidades concretas en la comunión universal de toda la Iglesia, están en la tensión de lo global con lo particular. En el caso de Kuna Yala se añade que se trata de una comunidad indígena en medio de una cultura con religión propia. El Obispo del lugar propone en carta pastoral los principales rasgos de la nueva Evangelización según los ha visto el primer Sínodo Diocesano celebrado durante 93 y 94. Seis capítulos importantes sobre cada uno de los cuales se ven los hechos, se iluminan desde la fe por medio de la teología y se hacen propuestas de acción. Los capítulos: Diálogo de religiones, Acompañamiento, Iglesia servidora del Reino, Inculturación, Solidaridad, Teologías indias.

PNUD, *Nuevo planteamiento para la cooperación internacional.*

La relación sobre el desarrollo humano de 1994 de las Naciones Unidas toca dos puntos importantes en los capítulos 2 y 4 de la sección sobre "Nuevas dimensiones en la seguridad humana". Jorge Corominas, teólogo que vive en Nicaragua hizo la presente traducción y condensación. El sistema global va disminuyendo las oportunidades de vida de todos los humanos, no sólo en los países no industrializados, ni desarrollados, aunque en estos con mucha mayor crueldad. Peligran las seguridades: la económica, la alimentaria, la de salud, la ambiental, la personal, la de la pertenencia a grupos primarios, la política.

Y sólo se podrán superar tantas amenazas por medio de una colaboración internacional equitati-

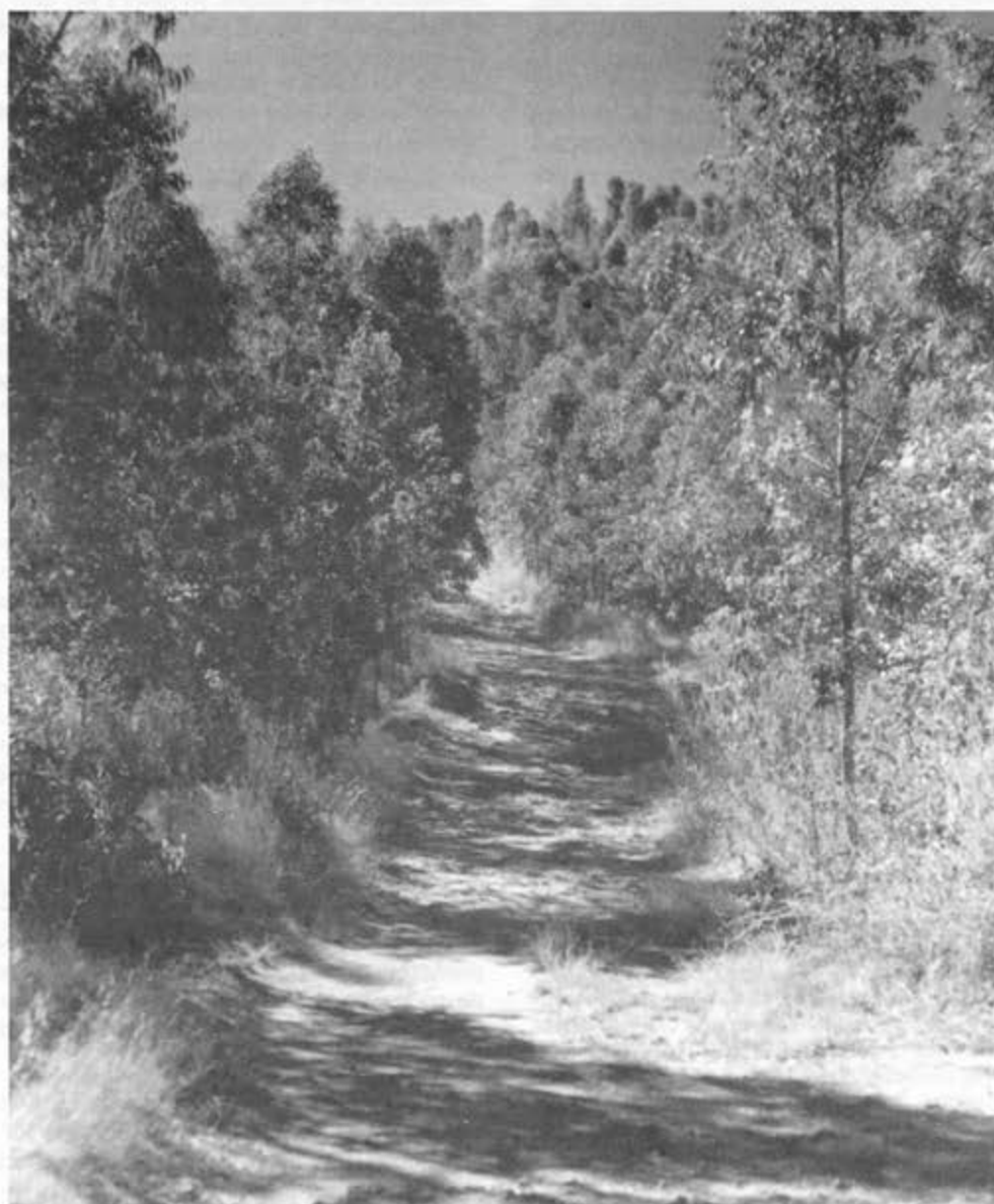
O

como
re las
os de
s, los
iones
espa-
dente
s, en
Uni-
risto,
Hijos

Antonio González, *Vigen-
cia del "Método Teológi-
co" de la Teología de la
Liberación*

va logrando que los países ricos dejen de tomar la parte del león. en muchos campos como en el de la migración o en el del comercio y otros que se van enumerando en el informe.

La teología de la liberación es un movimiento plural y de anchas dimensiones. Así lo han mos-
trado documentos eclesiásticos que más bien hablan de "teologías de la liberación" en plural. Por
eso es aventurado hablar de un método de la teología de la liberación. Más bien de las intuicio-
nes o ideas fundamentales que son un núcleo inspirador para diversos teólogos que en varias
partes del mundo aceptan el reto de problemas de dominación y marginación de diversa índole
en regiones particulares. Son dos principales: La primacía de la práctica y la perspectiva del po-
bre. La primacía de la prácticas exige serias reflexiones y planteamientos filosóficos y teológicos
que se han ido haciendo, pero que cada vez apremian más por las nuevas situaciones globales y
particulares. La perspectiva del pobre es un criterio teológico. Ambas intuiciones están vigentes y
parecen estar llamadas a ser ingredientes fundamentales de toda teología en la era planetaria
que empezamos a vivir. ☐



NUEVE TESIS SOBRE NUESTRA ÉPOCA

William I. Robinson
Sociólogo

Los izquierdistas y progresistas del mundo luchan por llegar a un acuerdo con la dinámica esencial de nuestra época: la globalización capitalista. La globalización del capitalismo, y la transnacionalización de los procesos sociales, políticos y culturales que encierra, es el contexto histórico mundial de los acontecimientos a las puertas del siglo XXI. El debate sobre la globalización se está llevando a cabo entre los académicos y lo que es más importante, entre los diversos movimientos sociales y políticos a escala mundial. Estos movimientos han chocado con los procesos globalizadores que están redefiniendo el terreno mismo de la acción social, incluyendo las profundas limitaciones y las posibilidades reales que para el cambio popular representa el nuevo ambiente global. Sin embargo, en mi opinión, los activistas y los académicos han contribuido a comprender la naturaleza sistémica de los cambios que encierra la globalización, la cual está redefiniendo todos los puntos fundamentales de referencia de la sociedad humana y el análisis social, y requiere una modificación de todos los paradigmas existentes.¹

La globalización capitalista denota una guerra mundial. Esta guerra se formó durante cuatro décadas después de la Segunda Guerra Mundial, escondida tras toda una serie de contradicciones secundarias vinculadas a la guerra fría y el conflicto Este-Oeste. Se incubó con el desarrollo de nuevas tecnologías y la faz cambiante de la producción y el trabajo en el mundo capitalista y con la incubación del capital transnacional surgido de los antiguos capitales nacionales del norte. Las primeras descargas datan de principios de la década de los 80 cuando, como argumento más adelante, las fracciones clasistas que representaban al capital transnacional lograron el control efectivo de los aparatos estatales del norte y comenzaron a captar esos aparatos en el sur.

Esta guerra prosiguió con la liberación del capital transnacional de todo constreñimiento a su actividad global que se produjo con la desaparición del antiguo bloque soviético y con el creciente logro de movilidad global y de

acceso a todos los rincones del mundo por parte del capital. Es una guerra de una minoría poderosa y rica del mundo contra la mayoría pobre, desposeída y paria del mundo. Las bajas suman ya los cientos de millones, y amenazan con remontarse a miles de millones. Me refiero a esto como una guerra mundial en sentido figurado, ya que el nivel de conflicto social y destrucción humana alcanza proporciones belicosas. Pero también lo digo literalmente ya que el conflicto vinculado a la globalización capitalista es en verdad una guerra mundial: implica a todos los pueblos del mundo y nadie puede escapar a intervenir.

Describir el actual estado de cosas como una guerra mundial es una dramática declaración con el fin de resaltar el grado en que considero la humanidad está entrando en un período que bien pudiera igualar a las depredaciones coloniales de siglos pasados. Sin embargo, no quiero ser apocalíptico ni cautivador. Como analizo más adelante, la globalización capitalista es un proceso, no tanto consumado como un proceso en marcha. Enfrenta grandes contradicciones con posibilidades de alterar su curso. Se requiere por tanto una interpretación más precisa de la globalización como guía para nuestra investigación social y nuestra acción social.

Lo que sigue, lejos de una afirmación que resuelva el debate sobre la globalización, es un modesto intento por hacer un inventario de los principales perfiles de nuestra época. Tiene el propósito de presentar una instantánea holística del "bosque" de la globalización identificando sus árboles más imperiosos y sus interpelaciones, en correspondencia con lo que considero deben ser las preocupaciones teóricas y prácticas claves de los intelectuales y los activistas. Como advertencia debe destacarse que, dadas las limitaciones de espacio, las siguientes tesis se deben ver no como explicaciones completas de los problemas. Cada punto lo constituyen declaraciones resúmenes de final abierto que presentan fenómenos complejos de forma simplificada y requieren mayor exploración.

Nueve tesis sobre la globalización.

Primera: la esencia del proceso es la sustitución, por primera vez en la historia del sistema mundial moderno, de todas las relaciones de producción pre (o no) capitalistas residuales por relaciones de producción capitalistas en todas partes del mundo.

Los activistas y estudiosos han señalado que la globalización encierra la acelerada internacionalización del capital y la tecnología, una nueva división internacional del trabajo, procesos de integración económica, una disminución de la importancia de la nación-estado, etc. El mundo ha venido

¹ Hay un enorme y creciente volumen de literatura sobre globalización, demasiado grande para mencionarlo aquí. Resúmenes de ella pueden encontrarse, entre otros lugares, en William I. Robinson, *Promoting Polyarchy: Globalization, U.S. Intervention and Hegemony* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); Leslie Sklair, *Sociology of the Global System* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1991); Malcolm Waters, *Globalization* (Londres: Routledge, 1996). Para puntos específicos de debate entre estudiosos y activistas de izquierda, ver, por ejemplo, diversas contribuciones en Ralph Miliband y Leo Panitch: "New World Order?", *Socialist Register 1992* y "Between Globalism and Nationalism", *Socialist Register 1994* (Londres: The Merlin Press).

moviéndose en los últimos decenios hacia una situación en la cual las naciones se han vinculado mediante flujos de capital e intercambio en un mercado internacional integrado para la globalización del propio proceso de producción. A su vez, la globalización económica está trayendo consigo la base material para la transnacionalización de los procesos y sistemas políticos, de las sociedades civiles, y la integración global de la vida social. La globalización ha ido borrando cada vez más las fronteras nacionales, y desde el punto de vista estructural, ha hecho imposible que naciones individuales mantengan estructuras económicas, políticas y sociales independientes y mucho menos autónomas.

Todas estas son características importantes. Empero, el núcleo de la globalización, desde el punto de vista teórico, es la cercana culminación de un proceso que comenzó con el surgimiento de la expansión colonial europea y el sistema mundial moderno hace 500 años: la gradual propagación de la producción capitalista en todo el mundo y su eliminación de todas relaciones precapitalistas. Partiendo de un mundo en que el capitalismo era el modo dominante dentro de un sistema de "articulados modos de producción", la globalización está trayendo como consecuencia un mundo integrado en un solo modo capitalista (de ahí globalización capitalista).² Esto implica todos los cambios asociados al capitalismo, pero cambios que son de carácter transnacional más que nacional o internacional. Incluye la transnacionalización de las clases y la división acelerada de toda la humanidad en dos únicas clases: capital global y clase obrera mundial (aunque ambas siguen



enmarcadas en estructuras y "jerarquías" segmentadas, como se analiza posteriormente).

El capitalismo mundial está echando abajo todas las estructuras no de mercado que en el pasado pusieron límites a la acumulación —y la dictadura— de capital. Cada rincón del mundo, cada aspecto de la vida social, se está convirtiendo en mercancía. Esto implica la fragmentación y conversión en mercancía de esferas no comerciales de la actividad humana, fundamentalmente las esferas controladas por los estados, y las esferas vinculadas a unidades comunitarias y de la familia, economías locales y familiares. Esta total transformación de la vida social en mercancía está socavando lo que queda del control democrático del pueblo sobre las condiciones de su existencia diaria, mucho más allá de lo que tiene que ver con la propiedad privada de los principales medios de producción. Como señalara James O'Connor, estamos presenciando la maduración de la economía capitalista en sociedad capitalista, con la penetración de las relaciones capitalistas en todas las esferas de la vida.³

La transformación en mercancía entraña la transferencia al capital de esferas antes públicas y de esferas privadas antes no capitalistas como son la familia y los dominios culturales. En todo el mundo, la esfera pública, desde los sistemas educativos y de salud, las fuerzas policiales, las prisiones, los servicios, la infraestructura y los sistemas de transporte, se están privatizando y convirtiendo en mercancías. El monstruo destructivo del valor de cambio está invadiendo también esferas privadas íntimas de la comunidad, la familia y la cultura. Ninguna de las antiguas esferas pre-mercancías brinda un escudo que proteja de la enajenación del capitalismo. En todos los aspectos de nuestra existencia social, interactuamos cada vez más con nuestros congéneres mediante deshumanizadas y competitivas relaciones de mercancías.

² En estos términos, mi definición de globalización va más allá de la mayoría de los conceptos que consideran el proceso como cuantitativo, que entraña una aceleración en el ritmo de las interconexiones e interdependencias globales (dimensión objetiva) unido a nuestro conocimiento de tales interconexiones (dimensión subjetiva). Ver Ronald Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture* (Newbury Park: Sage, 1992) para esa conceptualización cuantitativa. La definición cualitativa planteada aquí incorpora estas dimensiones objetiva y subjetiva pero considera que el cambio cuantitativo está dando lugar al cambio cualitativo. Mi argumento es que el sistema mundial moderno ha atravesado olas sucesivas de interconexiones globales, cada una de las cuales ha profundizado las redes de relaciones y ha destruido las autonomías, pero que la época actual es una fase cualitativamente nueva. Ver Immanuel Wallerstein, *The Modern World System* (Nueva York: Academic Press, 1974), y literatura sobre el sistema mundial y la dependencia en general para la idea de que, en esta concepción cuantitativa, no hay nada nuevo en la globalización como las interconexiones a escala mundial, y ver el brillante estudio de Eric Wolf, *Europe and People Without History* (Berkeley: University of California Press, 1982) sobre como esas redes de interconexiones han abarcado siglos, si no milenios.

³ James O'Connor, "A Red-Green Politics in the United States?", *Capitalism, Nature, Socialism*, Vol.5, No.1 (marzo de 1994): 1-19.

Segunda: está surgiendo una nueva "estructura social de acumulación" que por primera vez en la historia es mundial.

Una estructura social de acumulación se remite a un conjunto de instituciones sociales, económicas y políticas que se refuerzan mutuamente y normas culturales e ideológicas que se funden y facilitan un patrón exitoso de acumulación capitalista durante períodos históricos específicos.⁴ Una nueva estructura social global de acumulación se está superimponiendo y está transformando a las estructuras sociales globales de acumulación existentes. La integración al sistema mundial es la dinámica estructural causal que subraya los eventos de los cuales hemos sido testigos en naciones y regiones de todo el mundo en los últimos decenios. La fragmentación de las estructuras económicas, políticas y sociales nacionales es recíproca a la

gradual fragmentación, que comenzó hace 30 años, de un orden mundial pre-globalizador basado en la nación-estado. Las nuevas estructuras económicas, políticas y sociales surgen a medida que cada nación y región se va integrando a las estructuras y los procesos transnacionales en surgimiento.

El agente de la economía global es el capital transnacional, organizado desde el punto de vista institucional en corporaciones globales y en agencias de planificación económica y foros políticos supranacionales como el Fondo Monetario Internacional, la Comisión Trilateral y el G-7, y controlado por una élite transnacional con conciencia de clase radicada en los centros del capitalismo mundial. Esta élite transnacional tiene una agenda global integrada por componentes económicos, políticos y culturales que se refuerzan mutuamente y que, en su conjunto, comprenden una nueva estructura social global de acumulación.⁵ El componente económico es el hiper-liberalismo, que busca lograr las condiciones para la movilidad total y la actividad mundial sin trabas del capital.⁶ El hiper-liberalismo incluye la eliminación de la intervención del estado en la economía y la regulación por parte de naciones estados individua-



les de la actividad del capital transnacional en sus territorios. Está poniendo fin a la anterior capacidad del estado para impedir el lucro capturando y redistribuyendo los excedentes.

En el norte, el hiper-liberalismo, lanzado por primera vez por los gobiernos de Reagan y Thatcher, toma la forma de la liberalización y desmantelamiento de los estados benefactores keynesianos. En el sur, conlleva programas "de ajuste estructural neoliberal". Estos programas buscan la estabilidad macroeconómica (estabilidad de precios y de tipos de cambio, etc.) como requisito esencial para la actividad del capital transnacional, que debe congeniar una amplia gama de políticas fiscales, monetarias e industriales entre múltiples naciones si quiere ser capaz de funcionar simultánea, y con frecuencia instantáneamente, entre numerosas fronteras nacionales.⁷

El componente político es el desarrollo de sistemas políticos que operan mediante la dominación consensual más que mediante la dominación directa y coercitiva. Los mecanismos consensuales de control social tienden a sustituir a las

dictaduras, el autoritarismo y los sistemas coloniales represivos que caracterizaron a gran parte de las estructuras de autoridad política formal del mundo hasta el período de posguerra fría. La élite transnacional se refiere a estos sistemas políticos como "democracias", aunque haya poco o ningún contenido democrático auténtico. El "consenso democrático" en el nuevo orden mundial es un consenso entre una élite global cada vez más coherente sobre el tipo de sistema político más propicio para la reproducción del orden social en el nuevo ambiente mundial. Este componente se analiza en detalle más adelante.

El componente cultural/ideológico es el consumismo y el individualismo desplazado. El consumismo proclama que el bienestar, la tranquilidad y la finalidad de la vida se logran mediante la adquisición de mercancías.⁸ El individualismo competitivo legitima la supervivencia personal, y lo que se requiera para lograrla, por sobre el bienestar colectivo. El consumismo y el individualismo calan la conciencia de masas a nivel mundial. Canalizan las aspiraciones de las masas en deseos de consumo individual, aún cuando las necesidades inducidas nunca serán satisfechas para la gran mayoría de la humanidad. La cultura e ideología del capitalismo mundial funciona entonces para despolitizar el comportamiento social e impedir la acción colectiva dirigida al cambio social al canalizar las actividades del pueblo en una fijación de búsqueda del consumo y la supervivencia individual.

La globalización, por lo tanto, tiene profundas consecuencias para cada nación del sistema mundial. Las estructu-

⁴ Sobre las estructuras sociales de acumulación, ver David M. Kotz, Terrence McDonough y Michael Reich, *Social Structures of Accumulation: The Political Economy of Growth and Crisis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

⁵ Estas ideas de una estructura social mundial de acumulación, una élite transnacional y una agenda mundial de esta élite transnacional, se analizan en detalle en Robinson, en la obra citada. Ver también William I. Robinson, "Pushing Polyarchy: the U.S.-Cuba case and the Third World," *Third World Quarterly*, Vol.16, No.4, 1996: pags.643-659.

⁶ Hasta donde conozco, el término hiper-liberalismo lo empleó por primera vez Robert W. Cox en "Global Perestroika," *Socialist Register* 1992, en la obra citada.

⁷ Para un análisis más amplio y estudios de casos sobre el neoliberalismo, ver Hank Overbeek (de.), *Restructuring Hegemony in the Global Political Economy: The rise of transnational neoliberalism in the 1980s* (Londres: Routledge, 1993), y Robinson, "Promoting Polyarchy", en la obra citada.

⁸ Sobre este punto, ver Sklair, obra citada.

ras productivas en cada nación se reorganizan recíprocamente a una nueva división internacional del trabajo, caracterizada por la concentración de las finanzas, los servicios, la tecnología y el conocimiento del norte, y las fases de gran intensidad de trabajo de producción globalizada del sur. A medida que cada economía nacional se reestructura y se subordina a la economía mundial, nuevas actividades vinculadas a la globalización llegan para dominar. Las clases preglobalización como son los campesinados nacionales, los artesanos de pequeña escala y las burguesías nacionales vinculadas al capital nacional y los mercados internos, se debilitan y se ven amenazadas por la desintegración. Surgen nuevos grupos vinculados a la economía mundial y se tornan dominantes, tanto económica como políticamente. Los estados se exteriorizan. Los sistemas políticos se estremecen y reorganizan. La cultura global dominante penetra, pervierte y da nueva forma a las instituciones culturales, las identidades de grupo y la conciencia de las masas.

Tercera: la agenda transnacional ha geminado en todos los países del mundo bajo la guía de hegemónicas fracciones transnacionalizadas de las burguesías nacionales.

El capitalismo mundial está representado en cada nación-estado por representantes en el país, los cuales constituyen fracciones transnacionalizadas de grupos dominantes. La alianza de clases internacional de las burguesías nacionales en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial se ha convertido en una burguesía transnacionalizada en el período de posguerra fría, y se ha convertido en esta década de los 90 en la fracción de clase hegemónica en el mundo. Esta burguesía desnacionalizada tiene conciencia de clase y de su transnacionalidad. En su vértice está una élite administrativa que controla las influencias de la política mundial, y responde al capital financiero transnacional como fracción hegemónica del capital a escala mundial.

En los años 70 y 80 las incipientes fracciones transnacionalizadas comenzaron a eclipsar a las fracciones nacionales en los principales países capitalistas del norte y a capturar "las alturas de mando" de la política estatal. Desde los años 80 hasta ya entrados los 90, estas fracciones cobraron ascendencia en el sur y empezaron a competir por, y en algunos países se apoderaron de, los aparatos estatales.⁹ La agenda transnacional es embrionaria en algunos países y regiones (por ejemplo, gran parte del África Subsahariana). Ha incubado y es ahora predominante en otras regiones (por ejemplo, Filipinas, la India y grandes partes de Asia). Se ha consolidado plenamente en otras partes (por ejemplo en Chile, México y gran parte de América Latina). Dadas las estructuras de la asimetría norte-sur, las fracciones transnacionalizadas del Tercer Mundo son socios "menores". Ellas supervisan a nivel local, bajo el tutelaje de sus homólogos "superiores" del norte, los arrolladores cambios económicos, políticos, sociales y culturales que encierra la globalización, incluyendo la reforma de libre mercado, el fomento de sistemas

"democráticos" en lugar de las dictaduras, y la diseminación de la cultura/ideología del consumismo y el individualismo.

Cuarta: los observadores van en busca de una nueva "hegemonía" mundial y afirman que en un mundo tri-polar de bloques económicos europeos, americanos y asiáticos, la vieja fase nación-estado del capitalismo ha sido reemplazada por la fase transnacional del capitalismo.

En su magistral estudio "The Great Transformation", Karl Polanyi resumió el anterior cambio histórico en la relación entre el estado y el capital, y la sociedad y las fuerzas de mercado, que tuvo lugar con la maduración del capitalismo nacional en el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX.¹⁰ Ahora somos testigos de otra "gran transformación": la maduración del capitalismo transnacional.

Sin embargo, los activistas y los académicos aún se aferran a un obsoleto marco de análisis de la nación-estado con una consecuente interpretación errónea de los eventos y el peligro de acción social mal orientada. Los momentáneos flujos, conflictos y contradicciones vinculados a la transición del capitalismo nacional al transnacional no deben confundirse con la tendencia histórica en sí. La globalización cambia la relación entre el capitalismo y la territorialidad, y con ello la relación entre las clases y la nación-estado.¹¹

Las "alturas de mando o alturas dominantes" de la toma de decisiones estatales están pasando a instituciones regionales.¹² El poder estructural del capital transnacional plenamente móvil se sobrepone al poder directo de las naciones-estado.¹³ La relación histórica entre las naciones-estado y las clases antes radicadas en la nación, y entre el poder de clase y el poder estatal se ha modificado y requiere redefinición.

La burguesía transnacional ejerce su influencia de clase por dos canales. Uno es una densa red de instituciones supranacionales y relaciones que pasan por alto cada vez más a los estados formales, y que deben ser concebidas como estado transnacional emergente que no ha adquirido forma institucional centralizada alguna. La otra es la utilización de los gobiernos nacionales como unidades jurídicas limitadas a lo territorial (el sistema inter-estados), que se transforman en correas de transmisión y filtros para la imposición de la agenda transnacional.

¹⁰ Karl Polanyi, *The Great Transformation* (New York: Rinehart and Company, 1994).

¹¹ Sobre el capitalismo y la territorialidad, ver John Gerard Ruggie, "Territoriality and beyond: problematizing modernity in international relations," *International Organization*, Vol.47, No.1, Winter 1993: pags.139-174.

¹² Sobre este punto, ver, por ejemplo, David C. Ranney, *The Evolving Supra-National Policy Arena* (Chicago: University of Illinois de Chicago, Centro de Desarrollo Económico Urbano, 1993).

¹³ Sobre este punto, ver, por ejemplo, Stephen Gill y David Law, "Global Hegemony and the Structural Power of Capital," *International Studies Quarterly*, Vol.33, No.4, diciembre de 1989, pags. 475-499.

⁹ Sobre estas fracciones transnacionales del norte, ver, entre otros importantes trabajos, Stephen Gill, *American Hegemony and the Trilateral Commission* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); Robert W. Cox, *Power, Production and World Order: Social Forces in the Making of History* (New York: Columbia University Press, 1987). Sobre estas fracciones del sur, ver Robinson, "Promoting Polyarchy", en la obra citada.

El capital transnacional requiere que las naciones-estado desempeñen tres funciones: 1) adoptar políticas fiscales y monetarias que garanticen la estabilidad macroeconómica; 2) brindar la infraestructura básica necesaria para la actividad económica global, y 3) brindar control, orden y estabilidad social (la élite transnacional ha afirmado que la "democracia" es más capaz que la dictadura para desempeñar su función de orden social, como se analiza más adelante). En resumen, no somos testigos de "la muerte de la nación-estado", sino de su transformación en estados neoliberales. Es cierto, por tanto, como muchos académicos y activistas han señalado, que el capital aún necesita poder estatal.¹⁴

Sin embargo, el poder estatal y la nación-estado no son coequivalentes, y los intereses del capital transnacional no se corresponden con interés "nacional" o nación-estado alguno. La confusión está en igualar la necesidad por parte del capital de los servicios brindados por los estados neoliberales, y el uso que éste hace del lento sistema inter-estado, con algún tipo de afinidad orgánica entre el capital transnacional y naciones-estados específicas, como existía en la fase nacional del capitalismo. Si las principales concentraciones de capital ya no se asocian a una nación-estado en particular, ¿sobre qué base material y clasista debe interpretarse el conflicto inter-estatal? ¿Qué razonamiento teórico existe para pronosticar la rivalidad y competencia entre las naciones estados como una expresión de la competencia de los capitales nacionales?

La descentralización espacial del poder del capital transnacional se confunde con una reciente "fuerza" e "independencia" de los "rivales estadounidenses" y con los cambios geopolíticos de poder concebidos en términos de naciones-estados.¹⁵ En realidad, el capital transnacional y su principal agente institucional, la corporación global, es capaz de aprovecharse de un anticuado sistema nación-estado/interestatal para arrancarle más concesiones a la clase obrera mundial. La continua separación del mundo en naciones estados genera una condición central para el poder del capital transnacional.

Un marco obsoleto de nación-estado puede malinterpretar los eventos. Por vía de ejemplo, algunos han interpretado el "Contrato con América" (y antes de él, el Reaganismo) como un proyecto anquilosado de la derecha opuesto a un programa más "liberal". El "Contrato con América", de hecho, es un programa que representa la quinta esencia de los intereses del capital transnacional. Las diferencias entre los programas de Gingrich y Clinton no constituyen un enfrentamiento fundamental entre fracciones o proyectos capitalistas distintos, sino diferencias en cuanto al ritmo, el momento, y los aspectos secundarios (por ejemplo, la política social) para llevar adelante la agenda transnacional en Estados Unidos.

La reestructuración fundamental de las políticas sociales que comenzó con el Reaganismo y el Thatcherismo en el norte, los programas de ajuste en el sur, el "Contrato con América", etc., no son el producto de movimientos conservadores e inclinaciones políticas de derecha per se, a pesar de las apariencias. Más bien representan la política concreta lógica y las modificaciones ideológicas de la globalización en la medida que ésta se aplica a las condiciones particulares de cada país. De manera similar, las diferencias tácticas entre los gobiernos nacionales de países esenciales sobre cómo llevar adelante los intereses transnacionales —diferencias tácticas que con frecuencia tienen como origen las características particulares de historias y condiciones locales y regionales— toman la apariencia de contradicciones fundamentales entre "capitales nacionales" e "intereses nacionales" rivales. Los eventos pudieran parecer contradicciones entre naciones-estados cuando en esencia son contradicciones internas del capitalismo mundial. La necesidad de que los estados neoliberales garanticen la legitimidad como parte de su función de orden social con frecuencia encierra un discurso de "intereses nacionales", "competencia del exterior", etc., a niveles ideológico y de masas. Las limitaciones de espacio impiden un mayor análisis. Baste recordar que el sello del buen análisis social es distinguir la apariencia de la esencia.

Quinta: el "mundo feliz" del capitalismo mundial es profundamente antidemocrático.

El capitalismo global es depredador y parásito. En la economía mundial de hoy, el capitalismo es menos benigno, responde menos a los intereses de las amplias mayorías de todo el mundo, y es menos responsable que nunca ante la sociedad. Unas 400 corporaciones transnacionales son dueñas de dos tercios de los activos fijos y controlan el 70 por ciento del comercio mundial. Al estar los recursos del mundo controlados por unos pocos cientos de corporaciones mundiales, el alma y el destino mismo de la humanidad están en manos del capital transnacional, que tiene el poder de tomar decisiones de vida o muerte para millones de seres humanos. Tal concentración de poder económico conduce a enormes concentraciones de poder político a nivel mundial. Todo análisis de la "democracia" en tales condiciones carece de sentido. La paradoja de la desaparición de las dictaduras, las "transiciones democráticas" y la propagación de la "democracia" en el mundo se explica mediante nuevas formas de control social y el uso indebido del concepto de democracia, cuyo significado original —el poder(cratos) del pueblo(demos) se ha desfigurado tanto que ya no se le puede reconocer. Lo que la élite transnacional llama democracia se denomina con mayor exactitud poliarquía, para tomar un concepto de los círculos académicos.

La poliarquía no es dictadura ni democracia, a nivel de sistema político.¹⁶ Se trata de un sistema en el cual un pequeño grupo realmente gobierna, en nombre del capital, y la participación de la mayoría en la toma de decisiones se limita a elegir entre las élites rivales en competencia en procesos electorales fuertemente controlados. Esta "democracia de baja intensidad" es una forma de dominación consensual. El control social y la dominación es hegemónica, en el sentido expresado por Antonio Gramsci, y no coercitiva. Se basa menos en represión directa que en diversas formas de apropiación ideológica y desautorización política hechas posibles por la

¹⁴ Ver, por ejemplo, Michael Tanzer, "Globalizing the Economy," *Monthly review*, Vol.47, No.4, septiembre de 1996, pags.1-15; Samir Amin, "Fifty Years is Enough," *Monthly Review*, Vol.46, No.11, abril de 1996, pags.8-50.

¹⁵ Estas opiniones son generalizadas. Ver, por ejemplo, Harry Magdoff, "Globalization -To What End?", en el *Socialist Register 1992*, en la obra citada; Alejandro Bendana, *Hegemonía y Nuevo Orden Mundial* (Managua: Centro de Estudios Internacionales, 1992); Robert Gilpin, *The Political Economy of International Relations* (Princeton: Princeton University Press, 1987).

¹⁶ Robert Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition* (New Haven: Yale University Press, 1971).

dominación estructural y el "poder de veto" del capital global. La poliarquía la promueve ("promoción de la democracia") la élite transnacional del sur como parte fundamental de su agenda, a diferencia de la anterior red global de regímenes civiles-militares y francas dictaduras (por ejemplo, los Somozas, los Duvaliers, los Marcos, los Pinochets, las minorías blancas, etc.), y antes de ellos, los estados coloniales represivos que los países capitalistas del norte promovieron y sostuvieron durante gran parte de la historia moderna. Los sistemas autoritarios tienden a desatarse cuando las presiones globalizadoras desarticulan las enraizadas formas de autoridad política coercitiva, dislocan comunidades y patrones sociales tradicionales e instan a montones de personas a demandar la democratización de la vida social.

Las masas desorganizadas pujan por una democratización popular más profunda, mientras las élites organizadas lo hacen por transiciones fuertemente controladas del autoritarismo y las dictaduras a poliarquías de élite. Este problema es decisivo, ya que gran parte de la izquierda a nivel mundial no ha sido democrática en el siglo XX, ni en el seno de sus propias organizaciones ni en prácticas estatales en aquellos países donde ha llegado al poder. Los históricos puntos débiles democráticos de la izquierda han hecho que muchos vacilen en denunciar la poliarquía por lo que es: un remedo de democracia. La izquierda se debe comprometer a la democracia en la sociedad y en sus propias instituciones —una democracia popular, participativa de la base hacia arriba, que dé poder a las clases populares a nivel local, subordine los estados a la sociedad civil, haga a los líderes responsables, etc.

Pero la poliarquía tiene poco que ver con la democracia como ocurrió con el sistema político estalinista en el antiguo bloque soviético. Las trampas del procedimiento democrático en una poliarquía no significan que las vidas de montones de personas se llenen de contenido democrático popular auténtico o significativo, mucho menos que se logre la justicia social o mayor igualdad económica. Las nuevas poliarquías ("las nuevas democracias") de la sociedad mundial naciente no satisfacen ni se proponen satisfacer las auténticas aspiraciones de participación política, mayor justicia socioeconómica y realización cultural de las mayorías reprimidas y marginadas.¹⁷

Sexta: "la pobreza en medio de la abundancia", el dramático crecimiento en la globalización de las desigualdades socioeconómicas y de la miseria humana en casi todos los países y regiones del mundo, una consecuencia de la desenfrenada operación del capital transnacional, es mundial y generalizada.

La doble tendencia está a favor de la concentración de riqueza entre una capa privilegiada que abarca a alrededor de un 20 por ciento de la humanidad, en la cual la diferencia entre ricos y pobres se hace mayor dentro de cada país, del norte y el sur, simultánea a un agudo incremento de las desigualdades entre el norte y el sur. La desigualdad mundial en la distribución de la riqueza y el poder es una forma de violencia estructural permanente contra la mayoría del mundo. Éste es un fenómeno ampliamente observado, pero es necesario vincularlo más explícitamente a la globalización. Sólo en América Latina, el número de personas que viven en la pobreza creció de 183 millones en 1990 a 230 millones en 1996, según cifras divulgadas por la Comisión Económica de Naciones Unidas para América Latina y el Caribe (ECLAC). To-

mando en cuenta el crecimiento demográfico, el porcentaje de la población que vive en la pobreza, según ECLAC, aumentó de 40 por ciento de la población total en 1980 a 44 por ciento en 1990 y 48 por ciento en 1996.

Este incremento de la pobreza es por tanto más exponencial que aritmético. La Organización de Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) agrega que, entre los pobres de América Latina, 59 millones de personas padecen hambruna crónica.¹⁸ Según el más reciente informe anual del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), "Human Development 1994", mil 300 millones de personas viven en absoluta pobreza —literalmente entre la vida y la muerte. Un tercio de la población del sur "vive en estado de abyecta pobreza," dice el informe, "en un límite tal de existencia humana que no se puede describir con palabras." Mil millones no tienen acceso al servicio



cracy: Political Power and the New World Order (Boulder: Westview, 1993).

¹⁸ Estos datos de la ONU (de ECLAC y la FAO) fueron divulgados en *La Jornada* (Ciudad México), el 6 de octubre de 1996. Aparecieron también en "Poverty Remains Pervasive Throughout Latin America", del *Chronicle of Latin American Economic Affairs*, de la base de datos de América Latina, Instituto Latinoamericano, Universidad de Nuevo México, Vol. 11, No. 1, 4 de enero, 1996.

¹⁷ Los puntos de esta "tesis" se analizan en detalle en Robinson, "Promoting Polyarchy", obra citada. Ver también Barry Gills, Joel Rocamora y Richard Wilson (eds.), *Low Intensity Demo-*

de salud, mil 300 millones no tienen acceso a agua potable, y mil 900 no tienen acceso a medidas sanitarias.¹⁹

Una comparación de los informes recientes revela la inquietante tendencia de que el abismo entre la minoría cada vez menor de ricos y la vasta mayoría de pobres sigue agrandándose. En 1960, las 20 naciones más ricas del mundo eran 30 veces más ricas que el 20 por ciento más pobre. Treinta años después, en 1990, eran 60 veces más ricas. Sólo un año después, en 1991, el último año del que se tienen cifras, fue de 61 países ricos por cada país pobre, según el informe de 1994. Sin embargo, el informe señalaba: "estas cifras encubren la verdadera escala de la injusticia ya que se basan en comparaciones de los ingresos promedio per cápita de países ricos y pobres. Por supuesto, realmente hay grandes desigualdades en el seno de cada país entre los ricos y los pobres. Sumando a ello la mala distribución en los países, el 20 por ciento más rico de la población mundial obtuvo por lo menos 150 veces más que el 20 por ciento más pobre. Dicho de otro modo, la relación de desigualdad entre los ricos y los pobres del mundo vistos como grupos sociales en un sistema mundial cada vez más estratificado fue de 1 por cada 150.



El drenaje al exterior del excedente del sur hacia el norte no ha disminuido bajo la globalización. El informe del PNUD de 1994 señalaba que en 1992 el flujo en los cargos del servicio de la deuda solamente (cifra que por tanto no incluye la repatriación de ganancias y otras formas de transferencia de excedente del sur al norte) sobre la deuda conjunta del Tercer Mundo de 1.5 billones fue dos y media veces el monto de la ayuda al desarrollo ofrecida por el norte, y 60 mil millones de dólares más que los flujos privados totales hacia los países en desarrollo. Estas "venas abiertas" por las cuales sigue fluyendo la riqueza del sur hacia el norte indican que el capital transnacional opera de forma tal que aún requiere retaguardias estratégicas en el núcleo del capitalismo mundial, donde el control global, el almacenamiento del capital y los centros de la tecnología y las finanzas se concentran, dentro de la nueva división internacional del trabajo y lo que A. Sivanandam ha llamado "nuevos circuitos del imperialismo".²⁰

Pero la perpetuación de la división centro-periferia no se traduce en continua prosperidad para las mayorías del norte. Simultáneamente a la creciente división norte-sur ha habido un abismo cada vez mayor entre ricos y pobres en Estados Unidos y los demás países desarrollados, unido a un incremento de la polarización social y las tensiones políticas. Entre 1973 y 1990, los salarios reales disminuyeron uniformemente para el 80 por ciento de la población estadounidense y aumentaron para el 20 por ciento restante.²¹ Los más ricos en Estados Unidos acrecentaron su porción de ingresos de 41.1 por ciento en 1973 a 44.21 por ciento en 1991. La concentración de riquezas (que incluye ingresos y riquezas) fue aún más pronunciada. Para 1991, el 0.5 por ciento más solvente de la población poseía 45.4 por ciento de todos los bienes, excluyendo las viviendas. El uno por ciento más rico poseía 53.2 por ciento de todos los bienes y el 10 por ciento poseía el 83.2 por ciento. Estados Unidos era propiedad de una pequeña minoría.

En 1991 los que vivían por debajo de la línea de pobreza establecida por el gobierno, es decir, por debajo del 125 por ciento de la línea de pobreza representaban el 34.2 por ciento de la población de los Estados Unidos. En otras palabras, 34.2 por ciento de la población estadounidense era "pobre" o "muy pobre." En términos más precisos desde el punto de vista sociológico, más de un tercio de la población estadounidense vivía en absoluta o relativa pobreza. El patrón es similar en otros países desarrollados de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE). La división norte-sur es creciente y no se debe subestimar. Sin embargo, la humanidad está cada vez más estratificada según líneas clasistas transnacionales. Dada la acelerada creación bajo la globalización de lagos de riqueza en países del Tercer Mundo y mares de pobreza en países del Primer Mundo, tiene más sentido ver el mundo cada vez más dividido por líneas de clases que por líneas nacionales. Las limitaciones de espacio impiden extendernos más, pero hay importantes procesos empíricos como la descendente "nivelación global", y los problemas teóricos que estos procesos generan, los cuales requieren una mayor exploración.

Séptima: hay profundas e interrelacionadas dimensiones raciales, étnicas y de sexo para esta creciente pobreza y desigualdad mundial.

A medida que el capital global se concentra, cierra desproporcionadamente las puertas a las mujeres y a los grupos oprimidos desde el punto de vista racial y étnico. A medida que el capital transnacional pasa al sur del mundo no deja atrás en el norte, ni encuentra en el sur, clases obreras homogéneas, sino clases históricamente estratificadas y segmentadas por líneas raciales, étnicas y de sexo.

En el norte, por ejemplo, los obreros de color, arrastrados originalmente, y con frecuencia por la fuerza, de la periferia al centro como mano de obra servil, son excluidos despro-

²¹ Buro Estadounidense del Censo, citado en la obra de Jerry S. Kloby, "Increasing Class Polarization in the United States", pags. 27-43, en Berch Berberoglu (ed.), *Critical Perspectives in Sociology*, Dubuque Iowa: Kendall/Hunt, 1993, segunda edición. Los datos siguientes son del Buro, citados por Kloby, a menos que se indique lo contrario.

¹⁹ Los siguientes datos son del PNUD, *Human Development 1994*, Nueva York: Oxford University Press.

²⁰ A. Sivandandan, "New Circuits of Imperialism," *Race and Class*, Vol.30, No.4, abril-junio 1989: pags. 1-19.

porcionadamente de sectores económicos estratégicos, relegados a las filas del creciente ejército de "suplementarios", convertidos en los sectores más vulnerables de un mercado de trabajo racialmente segmentado que se torna más rígido bajo la globalización, y están sujetos a una creciente ola de racismo, incluyendo el desmantelamiento de programas de acción afirmativa y medidas estatales represivas contra las bolsas de trabajo inmigrante.²²

Aunque los procesos globalizadores socavan la existencia de las clases precapitalistas, también intensifican la estratificación entre la clase obrera, con frecuencia siguiendo líneas raciales/étnicas, en el norte y el sur. Sin embargo, considero que las "jerarquías de la clase obrera" están tornándose especialmente organizadas en todo el eje norte-sur, dados los procesos de integración, los nuevos patrones de migración y el incremento de las concentraciones de mano de obra del Tercer Mundo en el Primer Mundo, así como la creciente pobreza de las antes privilegiadas "aristocracias obreras" de origen europeo. Este problema y sus implicaciones teóricas requieren también mayor exploración. Las raíces de la subordinación de la mujer —la participación desigual en una división sexual del trabajo sobre la base de la función reproductiva femenina— se exacerban mediante la globalización, que convierte cada vez más a la mujer de reproductoras para el poder laboral requerido por el capital en reproductoras de suplementarios para los cuales el capital carece de valor. La clase obrera femenina es más devaluada, y la mujer denigrada, a medida que la función de la economía doméstica (familiar) pasa de criar la mano de obra para la incorporación a la producción capitalista a criar suplementarios.

Éste es un sostén estructural importante de la "feminización de la pobreza" mundial y es recíproco a las dimensiones raciales/étnicas de la desigualdad y mutuamente las refuerza. Ayuda a explicar el movimiento entre las élites norteamericanas para desmantelar los beneficios de bienestar keynesianos de una manera que afecta desproporcionadamente a la mujer y a los grupos racialmente oprimidos, y la impetuosidad con la cual el modelo neoliberal exige la eliminación incluso de redes de gasto social y seguridad que con frecuencia significan, literalmente, la diferencia entre la vida y la muerte.

Octava: hay profundas contradicciones en la sociedad mundial naciente que hacen totalmente insegura la supervivencia misma de nuestra especie, mucho menos la estabilización y viabilidad de mediano a largo plazo del capitalismo mundial, y presagian un prolongado conflicto social global.

La estructura de producción, distribución y consumo mundial refleja cada vez más el desigual patrón de ingresos. Por ejemplo, bajo el nuevo apartheid social mundial, el tu-

rismo es la actividad económica de más rápido crecimiento e incluso el medio de subsistencia de muchas economías del Tercer Mundo. Esto no significa que más personas realmente disfruten los frutos del ocio y los viajes internacionales; significa que 20 por ciento de la humanidad tiene cada vez más ingresos disponibles, lo cual es simultáneo a la contracción del consumo por parte del 80 por ciento restante. Este 80 por ciento se ve obligado a brindar todo tipo de servicios cada vez más frívolos y a orientar su actividad productiva a satisfacer las necesidades y los deseos de lujo de ese 20 por ciento.²³ Las fuerzas de seguridad privada y las prisiones son ahora el principal sector de crecimiento de Estados Unidos y otros países del norte.²⁴

El apartheid social genera decadencia. Las "ciudades fortalezas" militarizadas y el "apartheid espacial" son necesarios para el control social en una situación en que una parte cada vez menor de la humanidad puede realmente consumir las cosas esenciales de la vida, mucho menos productos de lujo.²⁵ A medida que el capitalismo maduraba a fines del siglo XIX en el norte, la tendencia inherente a la acumulación de capital hacia una concentración de ingresos y recursos productivos, y la polaridad social y el conflicto político que genera, fue compensada por dos factores. El primero fue la intervención de los estados para regular la operación del libre mercado, guiar la acumulación y capturar y redistribuir los excedentes. El segundo fue el surgimiento del imperialismo moderno para compensar las tendencias polarizantes inherentes al proceso de acumulación de capital en el norte, de forma tal que el conflicto social mundial era generalmente transferido al sur.

Esos dos factores por tanto impidieron, en el centro del sistema mundial, la polaridad social generada por el capitalismo. Pero al reducir o eliminar la capacidad de los estados individuales de regular la acumulación de capital y captar excedentes, la polarización está trayendo ahora —a nivel mundial— precisamente la polarización entre una minoría rica y una mayoría pobre pronosticada por Karl Marx. Sin embargo, esta vez no hay "nuevas fronteras" ni tierras vírgenes para la colonización capitalista que pudieran compensar o balancear las consecuencias sociales y políticas de la polarización global. Por lo tanto, el mal endémico del capitalismo desenfrenado es el conflicto social intensificado, que a su vez engendra constantes crisis políticas e inestabilidad, dentro de los países y entre los países.

²³ Para un ejemplo, ver la decadente propagación de los campos de golf y el turismo en Asia para las élites (masculinas) asiáticas analizado en la obra de Malee Traisawasichai "Chasing the little white ball," *The New Internationalist*, No.263, enero de 1996, pags.44-50.

²⁴ Ver, por ejemplo, Mike Zielinski, "Armed and Dangerous: Private Police on the March," *Covert Action Quarterly*, No.54, Otoño 1996; pags.44-50.

²⁵ Sobre esos procesos de reestructuración física y social urbanos vinculados a los procesos globalizadores, ver entre la reciente literatura de "ciudades globales" las obras de Mike Davis "City of Quartz" (London Verso, 1990), y "The Four-Gated City," *Crossroads*, No.5, noviembre de 1990; pags.9-15.

²² Por ejemplo, ver el análisis de Sivanandan, en la obra citada y sobre el caso específico de los latinos en Estados Unidos, ver William I. Robinson, "The Global Economy and the Latino Populations in the United States: A World Systems Approach," *Critical Sociology*, Vol.19, No.2, 1992, pags. 29-59.

En el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, el norte pudo pasar al sur gran parte del conflicto social como resultado conjunto de una transferencia imperialista de riqueza del sur al norte y la redistribución de esta riqueza en el norte mediante intervención estatal keynesiana. En el Tercer Mundo se libraron no menos de 160 guerras de 1945 a 1990. Sin embargo, la globalización encierra un cambio distinto en la contienda mundial del conflicto interestatal (que reflejaba determinada correspondencia entre clases y naciones en la fase del capitalismo nacional) al conflicto de clases mundial. El informe del PNUD de 1994 resalta un cambio de "un patrón de guerras entre estados a guerras en el seno de los estados." De los 82 conflictos armados entre 1989 y 1992, solo tres fueron entre estados. "Aunque con frecuencia son atribuidos a divisiones étnicas, muchos tienen carácter político o económico," dice el informe. Entre tanto, los gastos militares mundiales en 1992 fueron de 815 mil millones de dólares (725 mil millones de los cuales correspondieron a los países ricos del norte), una cifra igual al ingreso combinado del 49 por ciento de la población mundial en ese mismo año.²⁶

El período de inestabilidad política mundial que enfrentamos va de guerras civiles en la antigua Yugoslavia y en numerosos países africanos al conflicto social que se gesta en América Latina y Asia, disturbios civiles endémicos, unas veces de poca envergadura y otras de gran envergadura, en los Ángeles, París, Bonn y la mayoría de las metrópolis de los países norteros. La incierta supervivencia y las inseguridades que representa el capitalismo mundial induce diversas formas de fundamentalismos, localismos, nacionalismos y conflicto racial y étnico. Como clase gobernante a escala mundial, la burguesía transnacional ha empujado a la humanidad a una crisis de civilización. La vida social bajo el capitalismo mundial es cada vez más deshumanizante y está cada vez más desprovista de todo contenido ético. Pero nuestra crisis es más profunda: Estamos ante una crisis de la especie.²⁷ Como muchos analistas han señalado, contradicciones estructurales bien conocidas analizadas por Marx hace cien años como son la sobre acumulación, el subconsumo y la tendencia al estancamiento, se exacerban con la globalización. Empero, aunque estas contradicciones "clásicas" generan crisis social y decadencia cultural, las nuevas contradicciones asociadas al capitalismo de la segunda mitad del siglo XX —a saber, la incompatibilidad de la reproducción del capital y de la naturaleza conducen a un holocausto ecológico que amenaza la supervivencia de nuestra especie y de la vida misma en nuestro planeta.²⁸

Novena: dicho en términos muy simplificados, gran parte de la izquierda a nivel mundial está dividida en dos campos.

²⁶ Informe del PNUD 1994.

²⁷ Op. cit.

²⁸ Hay una muy importante literatura floreciente sobre el ambiente y la sociedad mundiales, que incluye la publicación **Capitalism, Socialism, Nature**. Una buena introducción es la obra de Bellamy Foster, *The Vulnerable Planet* (New York: Monthly Review, 1996) y la crítica teórica del capitalismo y el medio ambiente es la obra de Martin O'Connor (de.), *Is Capitalism Sustainable?: Political Economy and the Politics of Ecology* (New York: The Guilford Press, 1994). No debe hacerse menos énfasis del debido en cuanto a las dimensiones raciales de los problemas ambientales, incluyendo el cambio consciente por parte de la élite transnacional de las fases más ecológicamente destructivas y peligrosas de producción global hacia el sur y/o en comunidades del Tercer Mundo en el norte. Ver, por ejemplo, el trabajo de John Foster Bellamy, "Let Them Eat Pollution: Capitalism and the World Environment," **Monthly Review**, vol.44, No.8, enero de 1993; pags. 10-20; y todo el número especial de **Crossroads** dedicado al racismo ambiental, No.20, abril de 1992.

Un grupo está tan aplastado por el poder del capitalismo mundial que no ve alternativa alguna a la participación al tratar de negociar el mejor acuerdo posible. Este campo busca alguna nueva variante de la democracia social y la justicia redistributiva que pudiera funcionar en el nuevo orden mundial. Propone por tanto diversas formas de un keynesianismo mundial que no desafía la lógica del propio capitalismo, y tiende a un pragmatismo político. Los otros consideran al capitalismo mundial y sus costos —incluyendo su propia tendencia a la destrucción de nuestra especie— como inaceptablemente elevados, tanto que hay que oponerse a ellos y rechazarlos. Sin embargo, no han ideado una alternativa socialista coherente a la fase transnacional del capitalismo.

Vemos esta estratégica línea divisoria en la izquierda latinoamericana, africana y asiática, así como en el norte y entre los grupos de izquierda y socialistas que intentan una renovación en los países del antiguo bloque soviético. Por ejemplo, éste fue el problema subyacente fundamental que finalmente condujo a cismas formales en el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) de Nicaragua, el Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional de El Salvador, y a la reciente ruptura de la izquierda filipina, y que está generando profundas tensiones en el seno del Partido de los Trabajadores (PT) de Brasil y el Congreso Nacional Africano (ANC) de Sudáfrica (aunque hay que tener cuidado de no simplificar problemas complejos ni hacer generalizaciones a partir de experiencias específicas).

Mi opinión particular es que no debemos albergar ilusiones de que el capitalismo mundial pueda ser amansado o democratizado. Esto no significa que no debemos luchar por reformas en el seno del capitalismo, sino que toda esa lucha debe ser incluida en una estrategia y programa más abarcadores para la revolución contra el capitalismo. La globalización crea grandes limitaciones a las luchas populares y al cambio social en cualquier país o región. La tarea más urgente es por tanto desarrollar soluciones a la difícil situación de la humanidad bajo un capitalismo salvaje librado de las limitaciones que le pudieran ser impuestas anteriormente mediante la nación estado. Una alternativa al capitalismo mundial debe ser entonces un proyecto popular transnacional. La burguesía transnacional está consciente de su carácter transnacional, está organizada transnacionalmente y opera mundialmente. Muchos han afirmado que la nación-estado es aún el punto de apoyo de la actividad política para el futuro próximo. Pero no es el punto de apoyo de la actividad política de esta élite mundial.

La masa popular de la humanidad debe desarrollar una conciencia de clase transnacional y en consecuencia un protagonismo político y estrategias mundiales que vinculen lo local a lo nacional y lo nacional a lo mundial. Un proyecto contrahegemónico transnacional requiere el desarrollo de alternativas pragmáticas concretas y viables. El Partido Comunista Sudafricano (SACP), por ejemplo, ha hecho importantes avances pragmáticos en su estrategia de "reducción" del mercado mediante la desmercantilización de áreas claves de la socie-

dad sudafricana, no como fin en sí mismo sino como parte de una lucha más amplia por el socialismo.²⁹

Las contradicciones del capitalismo mundial abren nuevas posibilidades así como enormes retos para una alternativa popular. Sin modelo socioeconómico viable propio, los sectores populares corren el riesgo de estancamiento político bajo la hegemonía de la élite transnacional, o aún peor, de quedar reducidos —si llegan al gobierno— a administrar las crisis del neoliberalismo con una consecuente pérdida de legitimidad. En tal escenario, la opinión hegemónica de que no hay alternativa al capitalismo global se refuerza, llevando a la resignación entre los sectores populares y a la traición de las obligaciones entre los intelectuales y líderes. La "carrera hacia el fondo" —la nivelación descendente de las condiciones de vida y la gradual igualación de esas condiciones en el norte y el sur— crea condiciones objetivas fértiles para el desarrollo de movimientos sociales y proyectos políticos transnacionales. La revolución de las comunicaciones ha facilitado las comunicaciones de la élite global, pero también puede ayudar a la coordinación global entre las clases populares, como lo demuestra el uso creativo que los Zapatistas (EZLN) de México han hecho de Internet.

A mediados de la década de los 90 hubo señales alentadoras de esa coordinación popular transnacional como el Foro de Sao Paulo en América Latina, y el Plan Popular para el Siglo XXI (PP21) en Asia.³⁰ Un proyecto contrahegemónico transnacional no entrañaría oponerse a la globalización —lástima que no podamos simplemente demandar que los procesos históricos se interrumpan conforme a nuestros deseos, y haríamos mejor en comprender cómo influir sobre esos procesos y reorientarlos— sino tratar de convertirla en una "globalización desde abajo." Ese proceso de abajo hacia arriba tendría que abordar las profundas dimensiones raciales/étnicas de la desigualdad mundial, partiendo de la premisa de que, aunque el racismo y los conflictos religiosos descansan en temores materiales reales entre los grupos cuya supervivencia está en peligro, llevan consigo una dinámica cultural, ideológica y política propia que debe ser desafiada y enfrentada en los programas y la práctica de la contrahegemonía.

Un proyecto contrahegemónico tendrá que estar completamente permeado de un enfoque de igualdad sexual, en la práctica y en el contenido. También requerirá formas alternativas de práctica democrática en el seno de las organizaciones



populares (los sindicatos, los "nuevos movimientos sociales", etc.), en el seno de los partidos políticos, y —en aquellos lugares en que el aparato estatal formal es captado mediante elecciones u otros medios— en el seno de las instituciones estatales. Las nuevas prácticas igualitarias deben evitar las tradicionales formas jerárquicas y autoritarias de intercambio social, las relaciones de autoridad burocrática y vencer los cultos de la personalidad, la toma de decisiones centralizada y otras prácticas tradicionales de este tipo. El flujo de la autoridad y toma de decisiones en las nuevas prácticas sociales y políticas en el seno de un bloque contrahegemónico debe ser de abajo hacia arriba y no al revés.

El protagonismo político transnacional entre las clases populares significa desarrollar un protagonismo transnacional y masivo de base —una democracia participativa transnacional— que trascienda el viejo "internacionalismo" de los líderes políticos y los burócratas y vaya también mucho más allá de las formas paternalistas de "solidaridad" del norte con el sur. Lo que está en juego es más que la prolongada miseria de las masas y el conflicto social; en juego está la supervivencia misma de nuestra especie. Un socialismo democrático basado en una democracia popular pudiera ser "la última" —quizás la única— esperanza de la humanidad. ☐

²⁹ Ver "Strategy and Tactics Document" del SACP adoptado en su 9º Congreso en abril de 1996, y en particular la sección "Socialism is the Future" Build it Now", reproducido en *Crossroads*, No.55, octubre de 1996.

³⁰ Sobre el Foro de Sao Paulo, ver William I. Robinson, "The Sao Paulo Forum: Is There a New Latin American Left?", *Monthly Review*, diciembre de 1992, Vol.44, No.7; pags.1-13; y sobre el PP21, ver "Post-NAFTA Politics: Learning from Asia," *Monthly Review*, Vol.46, No.2, junio de 1994; pags.12-21. RG/1-4-96.

LA LUCHA DE CLASES EN LA SOCIEDAD MUNDIAL

Joan Albert Vicens

¿Se puede hablar aún de *lucha de clases* en el sentido que este concepto ha tenido para la izquierda en las décadas anteriores? ¿Es que el naufragio que han padecido las izquierdas se llevó al mar de los anacronismos la *teoría de las clases*, hasta hace unos años la piedra angular de cualquier discurso de izquierda acerca de la coyuntura, las estrategias y los objetivos de la acción transformadora? ¿Podemos hablar de *lucha de clases* en el contexto de *sociedad mundial*, donde se contraponen claramente los intereses de los trabajadores de una parte y otra del planeta? En las páginas que siguen intentaremos mostrar que sólo se podrá conceptualizar con rigor el evidente conflicto de intereses entre los pobres y los privilegiados de la *sociedad mundial* a partir de un nuevo marco teórico donde se redefinan los conceptos de *clase social*, *explotación*, *sociedad* e *historia*.

1. Praxis abandonada, teoría caduca

El *Manifiesto Comunista* de Marx y Engels comienza con una afirmación teórica: "*Toda la historia humana es, hasta el día, una historia de lucha de clases*" y acaba con una llamada a la acción revolucionaria: "*¡Proletarios de todos los países uníos!*". No es extraño. El marxismo es una *teoría* de la sociedad y de la historia estrechamente vinculada a una *praxis* revolucionaria que pretendía la superación del capitalismo y la construcción de una sociedad sin clases.

Para muchos, el hundimiento del bloque socialista, la expansión mundial del capitalismo y el abandono generalizado de las estrategias de lucha inspiradas hasta ahora en la tónica y marxista deben comportar también el descrédito definitivo del grueso de las teorías marxistas y entre ellas la doctrina central de la *lucha de clases*.

Desde el bando liberal lo sucedido confirma el carácter quimérico del marxismo y, según M. Vargas Llosa, la *idiotéz* incurable de quien continúe manteniendo las principales tesis marxistas¹.

Por otro lado, en la izquierda latinoamericana antaño revolucionaria se consolidan tendencias socialdemócratas que, habiendo renunciado a la *lucha armada* y a la idea de *revolución*, prefieren reconocer —como hace el ex-dirigente guerrillero salvadoreño Joaquín Villalobos— las virtudes del mercado y la necesidad del derecho a la acumulación como prin-

cipal inductor de riqueza, base material para una posterior redistribución². Desde esta perspectiva reformista, la izquierda debe optar sin complejos por los agentes económicos capaces de crear riqueza (empresarios, multinacionales...) en detrimento de las clases más débiles (desempleados y marginados), y debe plantearse el objetivo no ya de sustituir el capitalismo sino de atemperarlo mediante políticas sociales redistributivas al estilo de las socialdemocracias europeas. Este, se supone, es el camino más realista y más prometedor para la izquierda; es más, hay quien asegura que los valores de la socialdemocracia que esgrime esta nueva izquierda van impregnando paulatinamente las declaraciones y algunas de las actuaciones de los mismos gobiernos y las instituciones (Banco Mundial, FMI...) que hasta hace poco sólo sabían de crudo neoliberalismo: "las ideas de la izquierda comienzan a remontar la cuesta de la hegemonía cultural en América Latina (...). Lo más probable es que las ideas de la izquierda avancen aunque sus resultados electorales permanezcan insuficientes para permitirle dirigir un gobierno", escribe Jorge Castañeda³. Es como si el nuevo discurso estuviera triunfando incluso en el corazón del adversario.

2. Algunas objeciones a la teoría marxista de las clases sociales

La teoría de las clases forma parte del núcleo del marxismo a pesar de que no encontramos en Marx una doctrina inequívoca sobre las clases sociales⁴. A menudo Marx explica que lo que da contenido a una clase social es la posición compartida por muchos en el sistema productivo, un estilo de vida, una cultura, unos intereses comunes, otras veces añade que lo que constituye *formalmente* una clase social es la conciencia de poseer en común tal lugar en el sistema productivo, tal género de vida, cultura e intereses. Sin embargo, lo específico del análisis marxista no está en el reconocimiento del carácter clasista de la sociedad capitalista y de otros sistemas sociales, sino en la conceptualización del sistema de clases como *lucha inevitable* entre explotadores y explotados y en el

² J. Villalobos. *Izquierda, democracia representativa y mercado en América Central. La izquierda perpleja*. Zuik, 1995.

³ J. G. Castañeda. *La utopía desarmada*. Ariel, Barcelona, 1995.

⁴ J. I. Calvez. *El pensamiento de Carlos Marx*. Taurus. Madrid, 1966. p. 217. ss. No podemos entrar aquí en análisis pormenorizado de lo que dice Marx sobre las clases sociales. Sus posiciones sobre el tema presentan variaciones, correcciones e indefiniciones que aquí no podemos tratar en detalle.

¹ M. Vargas Llosa. "El perfecto idiota latinoamericano". *El País*, 11/2/96.

uso del concepto de *lucha de clases* como la clave de explicación de todos los dinamismos sociales.

Según Marx las clases sociales aparecen cuando la división del trabajo permite un incremento significativo de la producción y, con ello, se da la posibilidad de que una minoría se apropie de los excedentes y de los medios de producción. Esa minoría de propietarios establece con el resto de los productores una relación de explotación que, en el capitalismo, adquiere su máxima crudeza. El burgués se hace con las plusvalías generadas por el trabajo obrero; el obrero se alinea en su trabajo de la manera más absoluta: el objeto de su trabajo no le pertenece, el trabajo no tiene nada de creación personal, no dignifica al obrero sino que lo va destruyendo corporal y espiritualmente, no le proporciona nada más que los medios de sobrevivir con el fin de continuar trabajando para otro; en el capitalismo la vida del obrero tan sólo es un gasto de la producción que hay que intentar ajustar siempre a la baja⁵. Por todo ello, capitalista y obrero se definen el uno por oposición al otro, uno gana lo que el otro pierde, sólo pueden existir luchando el uno contra el otro.

El análisis de la forma en que se desarrolla la lucha de clases en la sociedad capitalista le permite a Marx realizar unas previsiones sobre el desarrollo futuro del capitalismo: debía producirse, según él, la máxima polarización del sistema de clases, la mayor concentración y centralización de la propiedad y la consiguiente depauperización de las masas obreras, agudizada por las crisis periódicas que sacuden el mercado capitalista. Esos fenómenos debían favorecer el desarrollo de una conciencia revolucionaria entre el proletariado y el estallido revolucionario que diera lugar a una sociedad sin clases. Según Marx, era en los países del *capitalismo maduro* (los más industrializados, los más polarizados socialmente, con una clase obrera más amplia, sensibilizada y organizada...) donde se darían las condiciones idóneas para una revolución proletaria.

Sin necesidad de esperar al hecatombe socialista, muchos estudiosos de la realidad social ya cuestionaron hace tiempo la validez de todas estas previsiones en lo que respecta al capitalismo desarrollado (neoliberalismo) de la segunda mitad del siglo XX. Referimos las objeciones más interesantes para nuestro tema:

1ª) Marx había puesto en la propiedad privada el fundamento del sistema de clases. Pero resulta que en la sociedad que emerge de la segunda gran revolución tecnológica el poder efectivo ya no está claramente en manos de los propietarios de las empresas —la multitud cambiante de accionistas privados e institucionales—, y ni siquiera de los gerentes, sino



de los técnicos, los que disponen del conocimiento y la información⁶.

2ª) La teoría marxista pronosticaba que la maduración del capitalismo comportaría la simplificación máxima del sistema de clases, reducido a la mera oposición entre burguesía y proletariado. Las llamadas clases subalternas (las clases medias, las clases residuales del sistema anterior, etc.) se diluirían en el proletariado dando lugar a un sistema dicotómico; se debía producir una asimilación de los trabajadores no manuales a los manuales, todos ellos convertidos en meros *vigilantes de máquinas*. Sin embargo, en las sociedades más avanzadas, el capitalismo ha dado lugar a una sociedad muy diversificada, donde las clases medias formadas por todo tipo de trabajadores de cuello blanco, profesionales liberales, técnicos especialistas, comerciantes, pequeños empresarios del sector terciario, etc. no han quedado asimiladas a la clase obrera, sino que han ido creciendo y diferenciándose de los trabajadores menos cualificados consiguiendo un buen nivel de bienestar y un papel social preponderante.

⁵ K. Marx. *Manuscritos: Economía y Filosofía*. Alianza, Madrid, 1977. p. 108ss "En su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es, así, voluntario, sino trabajo forzado".

⁶ En ello insisten las llamadas teorías tecnocráticas de Bell i Touraine entre otros. Cf. A. Touraine. *La sociedad postindustrial*. Ariel, Barcelona.

3ª) Marx suponía que el proletariado, cada vez mayor, viviría un proceso de depauperización progresiva, que afectaría particularmente al ejército industrial de reserva⁷. Sin embargo, para desmentir este pronóstico se argumenta que allí donde el capitalismo ha adquirido un mayor desarrollo ha mejorado también substancialmente la situación de las clases trabajadoras, que han visto aumentar su capacidad de consumo, que han podido acceder a servicios básicos gratuitos de salud y educación y disfrutar de protección por desempleo, pensiones de jubilación, etc.

4ª) De acuerdo con las previsiones marxistas, las crisis periódicas que sacudían a cada tiempo las sociedades capitalistas, el aumento de la pobreza del proletariado, las posibilidades de organización que concede la democracia burguesa, entre otros factores, suscitarían en la clase obrera una conciencia de sus intereses y de su tarea histórica. No obstante, lo cierto es que no se ha producido ninguna auténtica revolución socialista en un país capitalista avanzado⁸, sino en sociedades catalogadas como pre-capitalistas (casi sin proletariado y sin burguesía, con mayoría de campesinos, poco industrializadas...), y que en esas revoluciones el ingrediente nacionalista y anti-imperialista ha sido tanto o más importante que la pura conciencia revolucionaria de clase. Además, en las sociedades capitalistas desarrolladas el conflicto de intereses entre trabajadores y empresarios no ha dado lugar a situaciones explosivas, sino que ha sido canalizado institucionalmente, incluso en las épocas de más dificultades, mediante los sindicatos, el reconocimiento del derecho a la huelga, los convenios colectivos, la legislación laboral, etc. La paz social se ha conseguido casi siempre por la vía de los acuerdos salariales y no porque la clase obrera haya conquistado alguna cuota de poder sobre los medios de producción. Por todo ello, dirá Fukuyama, profeta del final de la historia, "el problema de las clases se ha resuelto con éxito en Occidente"⁹.

Las dificultades del marxismo para explicar lo sucedido en los países capitalistas más desarrollados ha dado alas a quienes analizan la situación desde esquemas liberales y modernizantes. De acuerdo con ellos, los países "avanzados" representan el nuevo capitalismo capaz de superar por sí mismo la lucha de clases y de ofrecerse como la alternativa que clausura la historia. Para el Primer Mundo, la historia habría acabado. La situación de los pueblos pobres se explica como "atraso" en relación a los países "modernos" o "avanzados"; para subir al tren del desarrollo económico sería imprescindible que efectuaran reformas internas. Las rectas neo-liberales de las instituciones rectoras de la economía internacional (BM,

FMI) les marcarían el camino a seguir para integrarse plenamente en el mercado mundial. Sería importante, al mismo tiempo, acabar con los sistemas políticos corruptos y, más aún, con las inercias culturales (mentalidades "arcaicas" que se oponen a los dinamismos del mercado...), que muy a menudo han lastrado el progreso del Tercer Mundo. Vargas Llosa recuerda con evidente complacencia la escalofriante afirmación del economista norteamericano Harrison: "el subdesarrollo es una enfermedad mental". Nada nuevo: la pobreza material sería una vez más resultado de la pobreza espiritual. Sin remedio para la segunda pueden fracasar todas las recetas implementadas contra la primera. Por eso Vargas Llosa propone como medicina "un gran debate que dé fundamento intelectual, sustento de ideas, a ese largo y sacrificado proceso de modernización del que resultan sociedades más libres y más prósperas y una vida cultural con una cuota nula de idioteces y de idiotas"¹⁰.

Parece, una vez más, que países "avanzados" y "atrasados" viven procesos independientes, como si estuvieran situados en distintos puntos de una línea ascendente que conduce a la modernidad y al desarrollo material y espiritual. No se tienen en cuenta los vínculos de dependencia pasados y actuales entre ricos y pobres, sin los cuales ni el desarrollo económico de unos, ni el empobrecimiento de otros pueden ser explicados con rigor. A esos vínculos atendió la teoría de la dependencia; al ponerlos de manifiesto encontró una base sobre la que continuar hablando de lucha de clases, pero ahora en el escenario mundial.

3. La lucha de clases en el escenario mundial: la teoría de la dependencia

La mundialización del capitalismo, que ya era evidente para el propio Marx¹¹, justificaba un cambio de perspectiva para la teoría de las clases. Entre los años 60 y 80, la teoría de la dependencia ha mantenido que las plusvalías de los países del Norte provenían de la explotación de los países del Tercer Mundo. La lucha de clases se trasladaba a nivel mundial, sólo que ahora se hablaba de países explotadores y de países explotados. El desarrollo enorme del Primer Mundo y la depauperización correlativa del Tercer Mundo serían el resultado de esa relación de explotación articulada en estructuras económicas y políticas de alcance mundial: neocolonialismo, fomento de monocultivos, deuda externa, explotación de materias primas, comercio desigual, doctrina de la seguridad nacional, dictaduras militares impuestas, etc.

¹⁰ M. Vargas Llosa. *op. cit.*

¹¹ K. Marx. *El manifiesto comunista*, Ayuso, Madrid, 1976, p. 27ss: "La burguesía, mediante la explotación del mercado mundial, ha transformado en cosmopolitas a la producción y el consumo de todos los países... El antiguo aislamiento local y nacional en que cada uno se bastaba a sí mismo deja paso a las relaciones universales, a una interdependencia universal de las naciones. La burguesía ha subordinado los países bárbaros y medio bárbaros a los civilizados, los pueblos de campesinos a los pueblos de burgueses, el Oriente al Occidente".

⁷ Marx. *Manuscritos*. Alianza, Madrid, 1977: "Es evidente que cuanto más se emplea el obrero en el trabajo, más poderoso se hace el mundo extraño y objetivado que crea frente a él, y más pobres pasan a ser él y su mundo interior, al mismo tiempo que le pertenecen en propiedad menos objetos... El trabajo, ciertamente, produce maravillas para los ricos, pero para el trabajador produce desposeimiento".

⁸ Dejamos al margen la imposición del socialismo en el Este de Europa.

⁹ F. Fukuyama. "¿El final de la historia?. The National Interest". *El País*, 1989.

Desde la teoría de la dependencia se rechazaba que la pobreza de los pueblos del Tercer Mundo fuera puro "atraso", se negaba que esos pueblos pudieran salir de su miseria sólo mediante la aplicación de reformas internas porque sus propias economías eran "no nacionales", simples piezas del engranaje económico mundial. Se hablaba, por eso mismo, de la necesidad de transformar el orden económico y político internacional.

En este contexto, se explicaba también que la conciencia revolucionaria se desarrollara entre las mayorías explotadas del Tercer Mundo. Los movimientos guerrilleros latinoamericanos eran la mejor expresión de esa conciencia revolucionaria, por mucho que su base social e ideológica no correspondiera del todo a la ortodoxia marxista.

Finalmente, aunque los análisis que efectuaba la teoría de la dependencia se realizaban en perspectiva mundial, se proponía una salida nacional del sistema explotador. Un movimiento armado debía conquistar el poder político del estado, se desconectaría al nuevo estado revolucionario del mercado capitalista mundial y se establecería una alianza con el bloque socialista, del que se esperaba una cobertura económica, política y militar.

La teoría de la dependencia tuvo la virtud de situar el problema de la pobreza en el plano estructural y mundial. Sin embargo, hay que señalar también las limitaciones de este paradigma y, por lo tanto, las dificultades de una extensión mecánica del concepto de lucha de clases a la nueva sociedad mundial¹².

1ª) La teoría de la dependencia ha puesto de manifiesto los vínculos de explotación realmente existentes entre el Norte y el Sur desde los inicios de la dominación colonial. Sin embargo, parece que ni el desarrollo económico del Norte se puede explicar sólo por la explotación del Sur, ni la pobreza del Sur es siempre el producto directo de la explotación. Hay que aceptar que también otros factores han determinado el despegue económico de los países capitalistas más ricos: innovación tecnológica, aumento enorme de la productividad, estabilidad política, paz social, etc. Hay, por otro lado, muchos países, regiones, o masas de población que ya no son siquiera explotados, no significan casi nada para la economía mundial, su mano de obra no interesa en absoluto y cada vez importan menos sus materias primas, si es que las tienen, porque las

industrias del Norte las van sustituyendo por otros productos sintéticos. Tampoco son relevantes en el plano político una vez desaparecido el "peligro soviético". Si la situación de esos países y regiones marginados y olvidados responde a causas estructurales, entonces habrá que ampliar, los conceptos de dependencia y explotación más allá de lo que significan en la tónica marxista.

2ª) La teoría de la dependencia, aplicando mundialmente la teoría marxista de las clases, pronosticaba un progresivo empobrecimiento del Tercer Mundo a causa de la explotación que padecía. Es cierto que, en los últimos años ha aumentado la distancia entre los ricos y los pobres del mundo y que algunos países del Sur son hoy más pobres que hace unos años, pero eso no vale para todos: los países exportadores de petróleo y, sobre todo, los países de reciente industrialización, — los "tigres" asiáticos, por ejemplo — en los que explota bru-



Un grupo de "yaminahuas" luciendo sus atuendos característicos y las curiosas pinturas de sus caras.

talmente la mano de obra en beneficio de muchas empresas importadoras del Norte, han elevado ostensiblemente su nivel de vida por no haberse desacoplado del mercado mundial sino habiéndose insertado de lleno en él. Resulta significativo que incluso Cuba haya empezado a remontar su situación económica cuando ha abierto sus puertas al capital extranjero y ha puesto a disposición de las empresas canadienses, españolas, mexicanas, etc. su mano de obra bien formada, disciplinada... que no conoce el derecho a huelga. La reciente crisis de las avionetas ha sido un buen pretexto para intentar frustrar la recuperación cubana mediante un reforzamiento del bloqueo norteamericano que amenaza ahora a los inversores extranjeros en Cuba.

3ª) La aplicación mundial de la teoría marxista de las clases deja sin explicar cual es el papel que juegan en el conflicto Norte-Sur las clases medias y las clases trabajadoras de los

¹² Algunas de esas limitaciones las señala Antonio González en su artículo "Orden mundial y Liberación" en DIAGONIA, 71 (septiembre 1994).

países más desarrollados. Hoy es bien evidente que los intereses de las clases medias, los obreros y agricultores de los países más ricos son opuestos a los de los trabajadores del Sur. Aquellas clases medias y trabajadoras del Norte son las principales defensoras del cierre de fronteras a la mano de obra emigrante y de las políticas proteccionistas de los productos en que los países desarrollados son menos competitivos (incluso a veces contra posiciones más liberalizantes de muchos empresarios del Norte). Sin embargo, también es cierto que la relación de los obreros y las clases medias de Alemania, Francia o Canadá, por ejemplo, con las mayorías pobres del Sur no se conceptualiza bien con la idea de explotación entendida como apropiación de plusvalías.



4ª) La teoría de la dependencia ha sabido abordar el problema de la pobreza desde una perspectiva mundial que ya es inevitable incluso para muchos liberales. Hoy desde posiciones liberales se habla también de sociedad global, se advierte que existen problemas que comprometen al mundo entero y que tan sólo mundialmente pueden ser abordados: la ordenación de las relaciones comerciales, el control de armamentos, el deterioro ecológico, el control de las turbulencias en los mercados financieros, etc. Las estrategias de liberación que se inspiraron en la teoría de la dependencia son hoy una vía muerta para los países pobres: una revolución socialista triunfante en un estado de la periferia sería apenas una reforma insignificante del sistema social mundial, en cambio, una pequeña reforma de las instituciones mundiales (BM, FMI, ONU) y del orden (desorden) económico mundial tendría efectos planetarios y revolucionarios para los más pobres si se realizara con una simple mentalidad democrática, es decir, con voluntad de atender las demandas de las grandes mayorías de la humanidad. Ni que decir tiene que esa mentalidad democrática falta del todo en quienes asumen el hecho de la mundialización, pero piensan que las soluciones que hay que dar a los grandes problemas de la humanidad deben obedecer siempre la lógica del mercado libre y pasan por el mantenimiento del nivel de consumo de la minoría más opulenta. También entre los *fundamentalistas* del mercado libre se combinan a menudo la mentalidad mundial y las soluciones que, de hecho, son regionales.

4. La lucha de clases en la sociedad mundial

Volvamos a la pregunta inicial: ¿Hay que hablar aún de lucha de clases? ¿Podemos seguir conceptualizando la situación actual con esa noción marxista, aunque sea en el sentido que le dio la teoría de la dependencia? Después de lo que hemos ido viendo parece que se trata de una noción que deberá ser revisada y actualizada. El concepto de lucha de clases, tal como aparece en el marxismo vulgarizado entre las izquierdas en las décadas anteriores, encaja en una teoría de la sociedad y de la historia que deben ser revisadas. El desarrollo del capitalismo y la realidad de la nueva sociedad mundial nos obliga a un trabajo de reconceptualización que no podemos realizar con simples recortes de teorías que fueron pensadas para otras coyunturas. Si queremos dar cuenta de nuestro tiempo tendremos que cambiar nuestro discurso, o al menos, deberemos forzar las viejas palabras para que digan lo nuevo que está sucediendo.

No se trata aquí de ofrecer una nueva teoría de las clases sociales en la actual sociedad mundial, que debería ser objeto de reflexiones más amplias y muy profundas. Antonio González ha dibujado con maestría los trazos de una protosociología adecuada a la nueva realidad social que abre caminos para un tratamiento actualizado del tema que nos ocupa¹³. También A. Guiddens, en sus trabajos sobre el capitalismo y sobre los sistemas de clases en las sociedades desarrolladas, ha realizado una revisión de las principales categorías marxistas (explotación, alienación, clase, conciencia de clase...) que pueden ayudar a fundamentar una nueva teoría de las clases

¹³ Cf. Antonio González. *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*. Tesis doctoral. Universidad Pontificia de Comillas. Madrid, 1994.



ndial

aún de
la situa-
ciento
e lo que
ción que
lucha de
entre las
teoría de
El desa-
sociedad
ción que
que fue-
r cuenta
curso, o
e digan

as clases
r objeto
o Gonzá-
ciología
para un
también
obre los
realiza-
naxistas
...) que
as clases

iri para la
de Comi-

en la sociedad mundial¹⁴. Siguiendo las aportaciones de ambos, y tomando en consideración también otras ideas de Xavier Zubiri e Ignacio Ellacuría sobre la realidad social y la historia, nos limitaremos tan sólo a apuntar algunas ideas que podrían contribuir a la redefinición del concepto de lucha de clases.

A. El nexo social y la lucha

La constatación de que haya lucha de clases y, en su caso, su descripción y explicación corresponden a las ciencias sociales. No obstante, la protosociología nos descubre algunos aspectos fundamentales de la acción social y la realidad social que fundamentan la posibilidad —que no la necesidad absoluta— de que la sociedad se estructure en clases que luchan.

Las acciones humanas están siempre referidas estructuralmente a las cosas. Las cosas nos instan a actuar y son recursos para nuestras respuestas. Ahora bien, la acción humana en la realidad tiene un momento de socialidad que constituye el *nexo social primordial*. Este nexo se establece por el hecho de que los demás están presentes —se actualizan— en mis acciones aún si no tengo conciencia de ello e independientemente de mi voluntad. Esta actualización de los demás en las acciones humanas no es una mera presencia, sino que significa una "intervención", un "poder" de los demás sobre mis acciones: los demás "hacen" algo en mi vida, modulan mi acceso a las cosas, me permiten o me impiden recurrir a ellas, "delimitan el ámbito de cosas a las que tienen acceso mis acciones", determinan de ese modo el sistema mismo de mis acciones y confieren a las cosas su condición de "públicas", es decir, las capacitan como instancias y recursos de actuaciones humanas¹⁵.

El hombre realiza sus acciones con las cosas, con los demás hombres y consigo mismo. Por eso el hombre convive con otros hombres, no en el sentido de "estar con" los demás, sino que, dice A. González, la convivencia es un "con" de vidas humanas y de cosas públicas: desde la primera infancia, yo soy los otros, los demás están en mi vida, determinando mi relación con las cosas. Pero la convivencia, que puede ser ocasional, no conlleva siempre la constitución de una sociedad. La existencia de una sociedad implica, de entrada, la continuidad de los vínculos entre los hombres y sólo se constituye propiamente cuando las acciones se fijan en hábitos y éstas se estructuran en un sistema¹⁶.

Son *hábitos* los modos de habérselas con las cosas, las formas de vida que constituyen nuestro vivir, las rutinas que configuran el modo de relacionarnos con las cosas, con los demás y nosotros mismos. Pues bien, hay sociedad cuando las hábitos de unos hombres devienen funciones de las hábitos de otros, cuando los modos de habérselas con las cosas y con los demás de unos seres humanos están intrínsecamente determinadas por los modos de habérselas con las cosas y con

los demás de otros seres humanos. Para que esta interacción se produzca no es necesario que haya conciencia de ella en alguno de los actores, no hace falta tampoco que se dé una comunidad de sentido (homogeneidad cultural) entre unos y otros. Un sistema de hábitos puede articular los más diversos modos de vida. La constitución del sistema social depende tan sólo de la presencia estructural (determinante, constituyente, podríamos decir) de las formas de vida de unos hombres en las formas de vida de otros. Antonio González ha mostrado suficientemente que la sociedad así entendida es lo que se ha mundializado: el sistema de hábitos ha adquirido dimensiones planetarias; existe por primera vez sobre la Tierra un único sistema de formas de vida, todo lo distintas que se quiera, pero estructuralmente referidas las unas a las otras.

Como hemos visto, en la sociedad no hallamos solamente hombres tratando con hombres, sino hombres que co-determinan sus relaciones con las cosas, organizan su producción y distribución. En el concepto mismo de la acción social aparece una pugna por el acceso a las cosas. Esta pugna puede dar lugar a situaciones en que unos hombres impidan que otros disfruten de determinadas cosas y satisfagan sus necesidades. Los demás pueden frustrar la realización de mis acciones impidiéndome el estado de fruición propio de las acciones satisfechas. La intervención de los demás en mis acciones puede producirme dolor, disgusto o aversión o me puede situar ante aquellas cosas que me dañan o me disgustan. Todo aquello que daña y destruye la sustantividad humana lo llama Zubiri *maleficio*; producir maleficio en los demás es, en cambio, *malinidad*¹⁷.

Pues bien, el mal tiene un carácter social cuando el dolor infringido y las actividades que lo producen se fijan como hábitos socialmente configurados. En efecto, pueden existir en un sistema social hábitos sociales, formas de vida, que signifiquen destrucción y muerte para una parte de la sociedad para la cual también la destrucción y la muerte prematura reiteradamente padecidas vienen a ser una rutina. Y ello puede suceder, por ejemplo, porque un sector social se ve sistemáticamente privado de alimentos, tierra de cultivo, agua, salud, bienes culturales, etc. El mal social no es, por lo tanto, algo que se refiera sólo a las relaciones entre los hombres, sino que se fundamenta en el hecho inevitable de que el acceso a las cosas, para bien y para mal, siempre depende de otros. Todo ello no quiere decir, que la resolución de esta pugna por las cosas sea siempre necesariamente la apropiación excluyente, el conflicto y la lucha: por el hecho de ser aprehendidas como reales, las cosas se abren a un sinnúmero de usos: pueden ser distribuidas de innumerables maneras, por ejemplo; por ser inteligentes, las acciones humanas siempre están abiertas a nuevas posibilidades: siempre podemos conducirnos de otro modo con los demás y con las cosas.

¹⁷ X. Zubiri. *Sobre el sentimiento y la volición*. Alianza. Madrid, 1992. "Todo aquello que promueve la desintegración o la desarmónía de mi sustantividad en el orden psicobiológico es justamente una maleficio, esto es, un maleficio". Cf. A. González, *Dios y la realidad del mal*, trabajo publicado en *Del sentido a la realidad*. Ed. Trotta i Fund. X. Zubiri. Madrid, 1995.

¹⁴ Cf. A. Guiddens. *La estructura de clases en las sociedades avanzadas*. Alianza. Madrid, 1980.

¹⁵ Cf. A. González. *Un solo mundo*. C. IV, 2.

¹⁶ Cf. A. González. *Un solo mundo*. C. IV, 3.2.3

De todo lo dicho se desprenden algunas ideas importantes para nuestra reflexión sobre las clases sociales.

1º) Siempre el acceso a las cosas está socialmente determinado. La estructuración de formas de vida que constituye una sociedad decide como cada miembro de la sociedad, cada grupo social, podrá disponer de las cosas. Es posible una distribución de las cosas ajustada a las necesidades de cada uno; pero cabe también la posibilidad de que la estructura social signifique para parte de la sociedad algún nivel de privación, destrucción y muerte. La estructura actual de la sociedad mundial, por ejemplo, determina la pobreza y la miseria de la inmensa mayoría de los hombres.

2º) La lucha efectiva entre quienes se apropian de las cosas y quienes carecen de ellas, entre quienes, con sus formas de vida, causan daño a otros hombres y quienes los padecen sistemáticamente, no aparece de acuerdo con inexorables leyes históricas, pero constituye una posibilidad abierta en la constitución de cualquier sistema social. El egoísmo, la desigualdad y la lucha es, al menos en principio, tan "natural" como la igualdad, el acuerdo, la paz.

3º) Esa lucha no es formalmente una lucha de clases en el sentido marxista clásico: la explotación laboral del hombre por el hombre, en la medida en que signifique dolor y frustración para el explotado, expresa sólo una posible estructuración del mal social, es tan sólo una forma posible de dependencia y explotación y no siempre la más dañina. Guiddens ha preferido entender por explotación "cualquier forma socialmente condicionada de producción asimétrica de oportunidades vitales"¹⁸. Existen hábitos sociales que, sin implicar explotación laboral, marcan con el dolor, la exclusión y la muerte la existencia de seres humanos y de pueblos: pensemos en los hábitos de consumo del Primer Mundo que ponen en peligro la viabilidad ecológica de la Tierra y comprometen el futuro de la humanidad entera y, especialmente, de los más pobres¹⁹; pensemos en las barreras psicológicas, legales y materiales que se alzan en el Primer Mundo contra los emigrantes del Sur (que paradójicamente son barreras a la explotación laboral y que, sin embargo, son también "explotadoras" por generar y aumentar sistemáticamente la desigualdad y la pobreza); pensemos, en fin, en la expansión mundial de las formas de vida occidental a través de la TV, el cine o la publicidad, que acaban con los estilos de vida y los valores que constituyen la identidad espiritual de los pueblos más humildes.

4º) Se puede entender ahora en qué sentido son "explotadoras", las clases medias y obreras del Primer Mundo;

se puede comprender también por qué sus intereses se contraponen a los intereses de las grandes mayorías miserables de Asia, Latinoamérica y África... Las formas de vida de las clases medias y obreras del Norte significan exclusión y pobreza en el Sur; esas formas de vida de los países ricos tan sólo se pueden perpetuar si se mantienen a su vez otras formas de vida de los pobres ligadas estructuralmente a ellas. Esta relación de dependencia entre las formas de vida de ricos y pobres se estructura de diversísimas maneras que significan siempre la producción asimétrica de oportunidades vitales para unos y para otros, los diferentes modos de enajenación y despersonalización de unos y otros. Todas esas relaciones serían relaciones de dependencia y de explotación en el sentido amplio que hemos tomado de Guiddens.

5º) La determinación social del dolor y la muerte no comporta automáticamente la formación de una conciencia específica de conflicto en quienes causan sufrimiento y menos aún una conciencia revolucionaria entre los oprimidos o excluidos. Es normal que muchos de los beneficiarios de un sistema social que genera profundas desigualdades no sean conscientes de los vínculos reales entre su bienestar y la miseria de los demás. Así mismo, puede suceder que el que sufre no tenga conciencia alguna de cuales son los mecanismos sociales que determinan su sufrimiento, es posible que ni tan solo sea capaz de identificar a los culpables de su situación, a menudo sucede que, en virtud de determinados valores morales o religiosos, lo que sufren asumen como "natural" o "merecida" su situación sin alzar la voz ante sus opresores. El nacimiento de la conciencia de ser oprimido, de la necesidad de luchar por la propia liberación, son meras posibilidades que se realizan sólo en determinadas circunstancias que el análisis sociológico deberá establecer en cada caso.

6º) Finalmente, si la sociedad es una estructura de hábitos o de actividades humanas, está claro que la modificación de determinadas hábitos repercutirá en aquellas otras estructuralmente vinculadas a ellas, y que los cambios que afecten a las estructuras nucleares del sistema social —como por ejemplo, las reglas básicas de los intercambios económicos— modificarán drásticamente la configuración de la sociedad entera. La liberación pasa por efectuar esos cambios fundamentales en las hábitos que condicionan la miseria de las mayorías. Adquiere pleno sentido la exhortación de Pedro Casaldáliga a los países ricos: "Sólo cuando el Primer Mundo se suicide en sus privilegios y en su prepotencia, podrá vivir humanamente el Tercer Mundo y podrá entonces el Primer Mundo recuperar su humanidad tan perdida"²⁰.

B. La estructuración de las clases sociales

En cualquier sistema social se regula el acceso a las cosas, su manipulación, su producción y distribución. En la actualidad, el mercado es la estructura de hábitos económicos que determina la relación de la humanidad entera con los bienes de la Tierra: el mercado integra en un sistema único de inte-

¹⁸ Cf. A. Guiddens. *op. cit.* p. 150

¹⁹ Sólo algunos ejemplos: las hamburguesas norteamericanas se fabrican con la carne del ganado que se pasea por los pastos que han sustituido grandes masas de bosques tropicales; las prospecciones petrolíferas de multinacionales europeas en Ecuador han significado en los últimos años el desplazamiento de miles de indígenas de sus tierras de origen; para hacer compatibles las exigencias de consumo del Primer Mundo y la mentalidad "ecologista" de sus gentes para con sus respectivos países, se envían al Sur miles de toneladas de más tóxicos residuos, etc.

²⁰ Vg. Teófilo Cabestrero. *En lucha por la paz. Las causas de Pedro Casaldáliga*. Sal Terrae. p. 126.

relaciones a quienes lo hegemonizan, a quienes se someten a sus condiciones y a los forzosamente excluidos de él.

Guiddens afirma que "el mercado es intrínsecamente una estructura de poder en la que la posesión de ciertos atributos da ventajas a algunos grupos de individuos en relación a otros"²¹. Esos atributos son la propiedad de los medios de producción, la fuerza de trabajo, como señalaba Marx, pero también el conocimiento, la información, la formación especializada, la capacidad administrativa y organizativa, el poder de movilización social, etc. La posesión de esos atributos confiere a cada actor económico (individuos, empresas...) una "capacidad de mercado", un poder de negociación, de imponer las condiciones de la compra-venta, que aprovechará para intentar hacerse con la mayor cantidad posible de los bienes de todo tipo que el conjunto del sistema productivo sea capaz de generar.

La diversidad de capacidades de mercado es un hecho. Esta diversidad de capacidades determina un proceso de estructuración de las relaciones entre los seres humanos que da lugar a lo que Guiddens continua llamando *clases sociales*. Guiddens no las considera entidades, sujetos o grupos sociales, sino que las ve como términos de los procesos de diferenciación social que se ponen en marcha en base a las diversas capacidades con que los diversos actores económicos compiten en el mercado. Los mecanismos básicos de la estructuración de clases son, según Guiddens, la división del trabajo, la distribución de la autoridad y la constitución de grupos de consumo. La diversidad de capacidades de mercado pone en marcha estos mecanismos de estructuración y ellos, a su vez refuerzan las diferencias entre los actores económicos. Esos mecanismos, además, interactúan entre sí y se potencian recíprocamente.

Ahora bien, esos mecanismos de diferenciación y explotación característicos de las sociedades capitalistas actúan hoy a nivel mundial. Tiene sentido, pues, hablar de clases en la sociedad mundial.

Sin entrar aquí en demasiados detalles, parece claro que algo tiene que ver la desigualdad y la miseria con los papeles asignados a unos y otros en la división mundial del trabajo. Las transnacionales, por ejemplo, reparten sus cadenas productivas según criterios que refuerzan las diferencias: a los países desarrollados les corresponde la administración, el diseño, control financiero, la producción intensiva en tecnología y limpia en lo ecológico, a los más pobres les toca, en cambio, el suministro de materias primas, la producción más intensiva en mano de obra y más degradante para el trabajador, la más contaminante, etc.

Algo tiene que ver también la desigualdad y la pobreza con la distribución desigual del poder en el mundo. Las grandes potencias de la economía mundial controlan las instituciones financieras mundiales que dictan las políticas de ajuste que padecen las mayorías empobrecidas del Sur; las transnacionales imponen a los gobiernos del Sur restricciones drásticas de los gastos sociales y condicionan sus inversiones en los países menos desarrollados a la exención de impuestos, la

desprotección social de los trabajadores, la desactivación de las organizaciones sindicales, etc.; los grandes poderes financieros acumulan un poder tal de interferencia en el sistema económico que pueden provocar en cuestión de días la quiebra de un país, la devaluación de su moneda, el alza desorbitada de los tipos de interés, un estallido inflacionario, la recesión... Por otra parte, los más poderosos no aceptan que los países menos desarrollados se organicen para reivindicar sus derechos (como ha sucedido, por ejemplo, en el caso de la renegociación de la deuda externa o en las negociaciones del GATT) y bloquean cualquier reforma democrática de las instituciones de la ONU que de más peso a la mayoría de la humanidad.

Algo tiene que ver, en fin, la desigualdad con la constitución de los grupos de consumo en el mundo: los créditos más favorables, las tecnologías más avanzadas, las dotaciones para investigación científica, las grandes bolsas de pesca, la producción maderera, el petróleo, el armamento más sofisticado, etc., etc. son sistemáticamente reservadas para el consumo de los privilegiados. Se intenta siempre y se consigue casi siempre controlar por los medios más diversos (propiedad sobre las patentes, instrumentalización de las entidades financieras mundiales, imposición de acuerdos comerciales desfavorables, acuerdos de asistencia militar, etc.) el acceso de los más pobres a todas esas cosas.



²¹ A. Guiddens, op. cit. p. 115.

Aparte de esos mecanismos fundamentales de estructuración de clase, se podrían precisar muchos otros dinamisismos sociales en los ámbitos económico, institucional, político, cultural o ideológico, que contribuyen a la formación de clases antagónicas en la sociedad mundial y que determinan los diversos modos de alienación económica, política o cultural.

C. La lucha de clases y la historia

Finalmente, una última reflexión acerca de la inserción de la lucha de clases en la historia humana. En el marxismo trasluce una concepción lineal y ascendente de la historia según la cual, la historia sería un proceso natural en el cual unos hechos desencadenan otros hechos de acuerdo con las leyes "naturales" de la dialéctica. Cada hecho es el resultado de una concatenación reglada de hechos. En el pensamiento de Marx y Engels el devenir histórico es el desarrollo de los dinamisismos intrínsecos a la materia; cada etapa histórica incluye potencialmente la etapa siguiente: aunque esto no dependa de una ciega necesidad —cosa que Marx siempre excluyó—, lo cierto es que el desarrollo lógico y natural de la sociedad capitalista, de sus contradicciones internas, debería conducir la humanidad a una nueva sociedad sin clases. En cualquier caso, se reclama a las fuerzas sociales progresistas que sepan estar, con espíritu combativo, en el lugar preciso y en el momento preciso, para aprovechar las tendencias intrínsecas al cambio propias del sistema social. En el capitalismo, corresponde a la clase obrera el papel de ser sujeto de su propia emancipación.

Este esquema modernizante, que el marxismo comparte con toda la filosofía moderna de la historia desde Herder y Kant, ya no sirve para conceptualizar lo que está sucediendo en este tiempo en que se hace imposible situar a la humanidad entera en una línea única de progreso hacia su emancipación. Es ilusoria la suposición de que la historia tiene una lógica y una racionalidad intrínsecas según las cuales nos acercamos despacio pero inexorablemente a un final feliz.

Se hace necesario repensar lo que sea la historia a la luz de conceptos nuevos. Ignacio Ellacuría, siguiendo a Zubiri, expuso los principios de una filosofía de la realidad histórica que deberá ser tenida en cuenta en esa tarea de reconceptualización a que estamos obligados²².

Según Zubiri y Ellacuría, la historia es un proceso de transmisión de formas de estar en la realidad y un proceso de capacitación. Cada hombre monta su vida sobre esa tradición, aceptándola, modificándola o rechazándola. El hombre opta entre lo que puede hacer en cada momento, elige posibilidades. Las posibilidades elegidas devienen proyectos humanos, las acciones efectivas que realizan esos proyectos son los que Zubiri llama sucesos. Los sucesos no son lo mismo que los hechos. Estos son la simple actualización de las potencialidades inscritas en la naturaleza de las cosas. Los sucesos históri-

cos, en cambio, son apropiación de la realidad como posibilidad, como lo que está efectivamente al alcance, lo que me capacita para hacer algo, lo que, siendo apropiado constituirá la base de nuevas opciones: "la persona con sus capacidades accede a unas posibilidades, las cuales una vez apropiadas se naturalizan en las potencias y facultades, con lo cual cambian las capacidades. Con estas nuevas capacidades, las personas se abren a un nuevo ámbito de posibilidades"...²³. Las posibilidades recibidas condicionan ineludiblemente nuestra vida, pero no la determinan absolutamente, sino que abren siempre caminos a la creación y al cambio. Así, el hombre va reconfigurando continuamente su manera de ser y de estar en la realidad en un proceso que no tiene un término asignado. Por eso la historia es un proceso de capacitación, de producción de capacidades humanas, de creación e innovación constantes.

La historia es ciertamente un proceso —cada nueva situación depende de las posibilidades abiertas en la situación precedente— pero eso no significa que deba tener una orientación y no otra. La acción humana no está unívocamente determinada, el hombre es un ser abierto, abierto a su realidad, abierto a la realidad, y la realidad —del hombre, de las cosas...— es siempre más de lo que cabe en cualquier sistema conceptual, da para mucho más de lo previsto por cualquier concepción de la historia. El devenir histórico es movido por un elenco de fuerzas naturales, biológicas, psíquicas, sociales, económicas, culturales, políticas, personales, cada una de las cuales opera de modo distinto y sigue sus propias leyes, que interactúan constantemente entre sí y constituyen un complejo imposible de dominar intelectivamente. Por todo ello, dice Ellacuría: "la necesidad histórica se presenta como azarosidad", "la historia es irreductible a la naturaleza"²⁴.

Desde esta manera de entender la historia, apenas esbozada, podemos insinuar otras ideas que también podrían ayudar a recomponer una teoría de las clases en la sociedad mundial:

1ª) La confianza en la fuerza revolucionaria de los más pobres debe formar parte más bien de la apuesta por el carácter abierto de la esencia humana, que de una concepción cerrada de la historia que conceda a los explotados y marginados un papel determinado que deban cumplir. Sólo así nos abstendremos de reclamar de los pobres que actúen de acuerdo con el papel que les toca en el guión de un drama que ellos no han escrito; así evitaremos recriminarles que no estén a la altura de sus tareas históricas; sólo así recuperan, como cualquier ser humano, cierta libertad para la generosidad y el heroísmo.

2ª) Si los explotados y marginados no son el sujeto de la historia, ¿a quien corresponde esa función? Si de sujeto se quiere hablar, no hay otro sujeto que el cuerpo social entero constituido por el sistema de hábitos. La humanidad entera es hoy la que protagoniza la vida de cualquier persona están integradas en ese sistema y, en la medida en que cada ser

²² I. Ellacuría. *Filosofía de la realidad histórica*. UCA Editores. San Salvador, 1990. X. Zubiri. "La dimensión histórica del ser humano". En *Siete ensayos de Antropología Filosófica*. Universidad de Santo Tomás. Bogotá, 1982.

²³ X. Zubiri, op. cit. 147.

²⁴ I. Ellacuría, op. cit. p. 564-ss.

humano puede hacer siempre algo por cambiarlas, puede contribuir a cambiar también el sistema social. Por lo tanto, ningún hombre está libre de responsabilidad por el dolor, el hambre, la marginación, que puedan sufrir los demás, ningún hombre queda exonerado a priori de la tarea de enfrentarlos y combatirlos.

3ª) Las teorías que logifican la historia acaban distinguiendo los *intereses inmediatos* o *aparentes* de los explotados y marginados y sus *verdaderos intereses*, sus *intereses objetivos*, aquellos cuyo satisfacción significaría un avance hacia los grandes objetivos que tiene marcados la Historia. Así se dice, por ejemplo, que las políticas neoliberales de ajuste responden a los verdaderos intereses de los más pobres, aunque estos tengan que sacrificar ahora la satisfacción de sus necesidades inmediatas; algo parecido sucedió en los países socialistas cuando los intereses mayores de la Revolución o del Socialismo justificaron todos los atropellos a las libertades y derechos individuales, de los grupos étnicos y religiosos, etc. Naturalmente, siempre existe una élite tecnocrática o partidaria que decide cuales son las necesidades objetivas de los más pobres.

En el fondo de la distinción entre *intereses inmediatos* y *objetivos* parece resonar a veces el eco del viejo prejuicio filosófico según el cual el interés es la tendencia a lo sensible, a lo que satisface temporalmente y, en cambio, la pura actividad racional es *desinteresada* porque no se somete a los deseos momentáneos del individuo sino que los subordina al conocimiento y la posesión de lo que en sí mismo es bueno, bello y justo. Algo parecido sucede cuando se exige constantemente el sacrificio de las necesidades inmediatas en nombre de una utopía de la razón, cuando la distinción, a menudo legítima, entre lo que se quiere hacer y lo que se debe hacer se transforma en oposición sistemática y, entonces, sucede de-

masiado a menudo que hay que hacer lo contrario de lo que se quiere o se requiere perentoriamente.

Hoy, sin embargo, nadie tiene derecho a pedir a los que más sufren que renuncien a sus necesidades inmediatas para que resuene la gran melodía de la Historia; nadie puede exigirles que sometan sus luchas a la estrategia revolucionaria de una vanguardia que sabe lo que les conviene. Si la sociedad es un sistema de formas de vida, hay que aceptar que allá donde los empobrecidos y marginados —mujeres, desempleados, campesinos sin tierra, niños de la calle, refugiados, indígenas...— se organizan y movilizan para exigir la satisfacción de sus necesidades más urgentes —alimentación, salud, educación, vivienda, tierra, trabajo, etc.— se está poniendo en cuestión el sistema que no permite atenderlas.

Continúa siendo necesario, claro está, que los movimientos sociales y políticos analicen constantemente, en perspectiva global, las causas estructurales de las situaciones que combaten de modo que sepan golpear siempre donde mejor convenga; es imprescindible también que desarrollen su actividad transformadora y alternativa en todas las esferas (económica-laboral, política, institucional, cultural, ideológica...) del sistema social; hace falta, en fin, que esos movimientos de liberación sepan articularse de forma que se multiplique su capacidad de introducir cambios significativos en el sistema mundial. No se trata ahora de soñar con un Paraíso terrestre diseñado por la razón; se trata de luchar por algo más modesto y perfectamente posible hoy, si tenemos en cuenta los recursos de que ya dispone la humanidad: un mundo donde cada hombre y cada mujer tengan, como mínimo, cubiertas con sencillez sus necesidades básicas. ☐

RELAT 167: <http://www.uca.edu/koinonía/relat.htm>



DERECHOS INDÍGENAS: UN LLAMADO A LA CONCIENCIA Y A LA ESPERANZA

Jerónimo Hernández
Palenque, Chiapas

INTRODUCCIÓN

Lo que hemos visto y oído. Lo que siente nuestro corazón. Lo que late en nuestra conciencia y nuestra carne. Lo que hemos recibido como regalo de los pueblos indígenas, de aquellas comunidades vivas que nos han hecho sus hermanos. Esto es lo que hoy queremos compartir con ustedes; para que lo conozcan; para que lo hagan suyo; para que lo enriquezcan; para que lo amen, como nosotros lo amamos, y lo defiendan con todo su corazón, con toda su mente y con todas sus fuerzas.

Hoy, los pueblos indígenas luchan por su autonomía. ¿Es ésta acaso una demanda nueva, superficial, intranscendente, de interés exclusivo de los indios?

Queremos invitarlos a caminar con nosotros unos pasos, unas líneas, unas imágenes... Queremos invitarlos a escarbar un poco con sus manos en la tierra y descubrir aquella perla que ha estado enterrada tanto tiempo, por la que vale la pena venderlo todo para conseguirla. Queremos invitarlos a vivir una maravillosa experiencia de solidaridad, aquella que brota del corazón y nos hace hombres y mujeres verdaderos. Queremos invitarlos a que abran su corazón para que penetre en él esta palabra... Queremos invitarlos a que vengan con nosotros... vengan y vean, por ustedes mismos...

1. ¿CÓMO ES LA AUTONOMÍA QUE DEMANDAN LOS INDÍGENAS?

Primeramente, pongamos un poco la mirada en el pasado. Intentemos traer al corazón y a la memoria cómo fueron aquellos años siguientes al 1492. Así dicen los ancianos: "A la llegada de los españoles, habíamos muchos millones de indígenas en estas tierras. Teníamos nuestras culturas. Teníamos nuestras artes, nuestras ciencias, nuestras ciudades. Nuestros pueblos tenían sus gobiernos y autoridades. Pero los pueblos de la Europa hicieron lo que llamaron "la conquista", y así fueron destruidos muchos de nuestros pueblos. ¡Ay, hermano, cuánta sangre corrió entonces por los montes! Quedaban los alteros de cadáveres, así de grandes. Esa fue una historia muy

triste. Pasamos muchos años de dolor, de tristeza, de sufrimiento. Casi nos acababa la muerte. Pero, mira cómo son las cosas: no quedó ahí la vida. Así pasó: Nuestra sangre se mezcló con la sangre de los blancos y así siguieron naciendo nuestros hijos. Unos de raza pura indígena, que vivimos hasta hoy, y otros, de sangre mezclada, que les llamaron mestizos".

Muchos años después, México se separó de España y se formó "la nación mexicana". Desde su origen y fundación ésta fue constituida por una amplia variedad de pueblos que llevaban en su corazón una gran diversidad de culturas y tradiciones. Una diversidad de maneras de entender la vida, de entender el mundo, de entender y relacionarse con la naturaleza, con los otros pueblos y con lo sagrado. Una gran diversidad de formas de convivencia y de organización social, cultural y política. Sin embargo, a pesar de que esa realidad social e histórica, y esa enorme riqueza cultural ha definido hasta hoy nuestra existencia nacional, el Estado Mexicano en sus diversas constituciones no la ha reflejado adecuadamente.

Desde los primeros pasos de la construcción de la nación, los nuevos mexicanos, debido a que tuvieron que hacer un gran esfuerzo por liberarse de la herencia colonial y por resistir a las intervenciones extranjeras, se plantearon la necesidad de darle prioridad a la unidad nacional. Sin embargo este empeño fue entendido como una empresa de homogeneización cultural, basada en la supuesta igualdad de los ciudadanos individuales que integraban la nación. Con este empeño homogeneizador se fue perdiendo el sentido profundo de las colectividades y de los pueblos. Se suponía que la pertenencia a un pueblo indígena era simplemente una condición más de ciertos individuos, y no tenía por qué ser objeto de consideración especial en la Constitución, en las leyes o en las instituciones. La libertad para el ejercicio de los derechos y valores culturales debería garantizarse, pero no asumirse como un componente constitutivo del Estado. Se consolidó así el proceso de desmantelamiento de las comunidades indígenas, sus culturas y sus formas de organización.

A lo largo de los años el ideal homogeneizador se fue traduciendo en una integración forzada de los indígenas al Estado mexicano que en la práctica los discriminó, o bien, les dio una diferenciación tutelar que resultaba igualmente racista y segregacionista. En distintos momentos y regiones del país se

alternaron esos impulsos, pero en todo caso sus efectos fueron siempre de discriminación y subordinación. Los pueblos, las culturas, las tradiciones, los valores profundos, las formas de vida, de existencia, de organización, fueron sistemáticamente desmantelados. Las culturas de los pueblos indígenas fueron quedando en el olvido, o tuvieron que ser guardadas en el secreto de los montes para poder sobrevivir. Se estableció así una continua contraposición entre los proyectos históricos de los pueblos indígenas y el del Estado nacional, y se les consideró incompatibles.

Más tarde la modernización, entendida de manera simplificada y construida en torno al ideal igualitario, visión que

retoman las políticas neoliberales, insistió en el tratamiento igual a los desiguales. Pero con ello, en vez de la igualdad que tanto se pregonaba en las constituciones y en las leyes, se acentuó más y más la desigualdad. Miramos así cómo millones de hermanos indígenas fueron condenados a la extinción física o cultural, y otros muchos al aislamiento, a la marginación y al despojo. Se propiciaron todas las formas de la discriminación económica, social, política, religiosa y cultural. Se propició la división, el enfrentamiento y las actitudes fundamentalistas. Nunca se pudo entender que un trato diferencial para los desiguales, es decir, el reconocimiento de sus diferencias, podría ser la clave para combatir la desigualdad.

A pesar de las actitudes discriminatorias y las prácticas tendientes a la destrucción de sus culturas y entornos, y a su disolución, los pueblos indígenas han mantenido su identidad y su coherencia política y cultural. Han participado en las luchas para salvaguardar la existencia de la nación mexicana, para defender su soberanía, para defenderla de las agresiones extranjeras y para transformar sus instituciones sociales y políticas, contribuyendo a la vez a la vida democrática y a la protección del ambiente. Asimismo han mantenido con firmeza su aspiración a realizar sus propios proyectos históricos en el seno de la nación mexicana, apor-

tando su sabiduría, la dignidad de sus formas de convivencia y su colaboración indiscutible al patrimonio nacional.

En el último medio siglo, tanto por la vitalidad que mostraban los pueblos indígenas, como por la evidencia de la discriminación contra ellos, se dio lugar a la adopción de diversas políticas indigenistas. El Estado mexicano intentó dar atención específica a las legítimas reivindicaciones de los indígenas, sobre todo para darles acceso a servicios básicos y ampliar su participación en la vida nacional. Sin embargo, lejos de renunciar al propósito de asimilación, el indigenismo redobló los intentos de incorporarlos y reducirlos al mestizaje homogeneizador. A medida que las políticas indigenistas se

fueron concentrando en una institución que atendía a los indígenas como si fueran un sector de la población, se produjo un efecto contrario al que pretendían sus objetivos de atención institucional, pues la mayor parte de las entidades públicas se desentendieron de los pueblos indígenas imaginando que la institución creada asumiría la responsabilidad de todas ellas. Al mismo tiempo continuó el despojo de los recursos de los pueblos indígenas, en nombre de prioridades nacionales, y prosiguió el esfuerzo de desmantelar sus formas propias de organización social y política. Millones de hermanos fueron nuevamente condenados a morir de hambre, de desnutrición y de pobreza. "Siguió los grandes despojos a nuestros pueblos. Nos quitaron nuestras tierras, nuestros montes,

nuestros ríos, nuestros lugares sagrados, nuestras lenguas y tradiciones".

En los últimos años se ha agravado aún más el deterioro de las condiciones materiales de vida de los pueblos indígenas, debido a la nueva orientación de las políticas públicas, concentradas casi todas en la regularización macroeconómica, la privatización y la competitividad internacional. El número de los condenados a la muerte lenta llamada desnutrición ha aumentado, lo mismo que el de los muertos por enfermedades curables. Se ha aumentado la necesidad de muchos indí-



genas de emigrar, lo que ha afectado no sólo la vida de las comunidades indígenas, sino al mismo tejido social que sufren los migrantes quienes ven reducidos sus derechos y miran alejarse las posibilidades de acceso a condiciones básicas e sobrevivencia.

No obstante, en los últimos 20 años se ha intensificado también la lucha continuada de los pueblos indígenas, quienes han hecho evidente ante toda la sociedad que la situación a la que se les estaba condenando era inaceptable. En torno a la conmemoración de los 500 años de la invasión europea, los pueblos indígenas demostraron que habían logrado mantener su existencia como pueblos, y que estaban decididos a hacerla valer. Mostraron que la reforma de 1992 al artículo 4º de la Constitución resultaba altamente insuficiente porque, aunque reconocía la composición pluricultural de la nación mexicana, no pudo traducir ese reconocimiento, de por sí tardío, en el respeto a los derechos de los pueblos indígenas, ni en la necesidad de modificar sustancialmente sus condiciones materiales y políticas propiciando su inclusión diferenciada en la vida nacional.



"El primero de enero del '94 nuestros hermanos indígenas de Chiapas dijeron ¡ya basta!. Ese grito nos animó a seguir luchando por la vida. Por tener un lugar digno entre todos los mexicanos. Ahí se abrió un nuevo camino de esperanza para nosotros, para nuestros pueblos, para nuestros hijos".

Entre 1994 y 1996 el vigor y la articulación creciente del movimiento indígena logró replantear las antiguas demandas de los pueblos en términos contemporáneos. Reivindicó la necesidad de ser plenamente incluidos en el diseño jurídico-político de la nación, y convirtió el diálogo de San Andrés entre el EZLN y el Gobierno Federal, en "el foro y la ocasión más apropiados" para proponer "una nueva relación entre los pueblos indígenas y el Estado".

A partir de San Andrés, las propuestas de los pueblos indígenas de México han interesado en diversas partes del mundo por su profundidad y lucidez, y han hecho avanzar la preocupación internacional por sentar las bases para la convivencia en la pluralidad. Se trata de una propuesta que está cimentada tanto en las tradiciones y en la historia de los pueblos que forman la raíz de nuestra nacionalidad, como a la vez en las mejores contribuciones de otros pueblos y experiencias internacionales. Es otras palabras, la exigencia del reconocimiento de la autonomía y la propuesta concreta de San Andrés, parten del reconocimiento de realidades vivas generalizadas de los pueblos indígenas, como las que se expresan en sus formas de gobierno y administración de justicia, que han sido toleradas por las autoridades y a menudo se han practicado a pesar de las estructuras dominantes, pero que han carecido hasta ahora del marco jurídico apropiado. La propuesta San Andrés toma en cuenta los avances de convenios internacionales suscritos por el Estado Mexicano, y que forman ya parte de la Constitución, como el convenio 169 de la OIT así como diversas Cartas de la ONU, y construye sobre ellos las nuevas formulaciones.

"Hoy, desde que se abrieron los Diálogos de San Andrés en Chiapas, los indígenas estamos reclamando lo que es nuestro. Ahí hemos juntado la palabra de muchos pueblos, comunidades y organizaciones indígenas de México. Hemos dicho que ya no queremos que se nos siga tratando como seres inferiores, como nos han tratado por tantísimos años. No queremos que nos sigan quitando nuestras tierras, nuestros montes y nuestros ríos. No queremos que nos agarren los policías en los caminos o en las ciudades y nos golpeen y nos lleven a la cárcel y nos acusen de tantas cosas que ni siquiera entendemos. Ya no queremos que nos sigan imponiendo autoridades por la fuerza, que no conocen nuestras tradiciones, y que sólo nos usan para enriquecerse, o para enriquecer más a los ricos. Ya no queremos que nos usen sólo para vender nuestras fotografías, de nosotros o de nuestros lugares sagrados, mientras por otro lado nos obligan a perder nuestras culturas y destruyen nuestras lenguas. Ya no queremos que nos prohíban enseñar a nuestros hijos a tener un corazón de hermanos y a vivir como nos enseñaron nuestros mayores. No queremos que maltraten y exploten a nuestros hermanos y hermanas que tienen que ir a buscarse su trabajo a las ciudades, o a otras partes del país, o hasta en otros países. En especial a nuestras hermanas, a las mujeres, que son las que más sufren, porque son mujeres, son pobres y son indias, ya no queremos que las maltraten, ni que abusen de ellas. Queremos que las respeten, porque lo que sufre cada una de ellas, lo sufrimos todos los indios".

2. ¿QUÉ SE LOGRÓ EN SAN ANDRÉS?

El Diálogo de San Andrés, en su primera mesa, sobre Derechos y Cultura Indígena, produjo cuatro documentos:

Documento 1. Pronunciamiento conjunto que el Gobierno Federal y el EZLN enviarán a las instancias de debate y decisión nacional.

Documento 2. Propuestas conjuntas que el Gobierno Federal y el EZLN se comprometen a enviar a las instancias de debate y decisión nacional (correspondientes al punto 1.4 de las reglas de procedimiento).

Documento 3.1. Compromisos para Chiapas del Gobierno del Estado y Federal y el EZLN, (correspondientes al punto 1.3 de las reglas de procedimiento).

Documento 3.2. Acciones y medidas para Chiapas. Compromisos y propuestas conjuntas de los gobiernos del Estado y Federal y el EZLN.

En estos documentos se reconoce en primer lugar la situación que han vivido los pueblos indígenas a lo largo de su historia: "la historia confirma que los pueblos indígenas han sido objeto de formas de subordinación, desigualdad y discriminación que les han determinado una situación estructural de pobreza, explotación y exclusión política. Confirma también que han persistido frente a un orden jurídico cuyo ideal ha sido la homogeneización y asimilación cultural".

Los acuerdos de San Andrés establecen el compromiso del Gobierno Federal de impulsar acciones de Reforma Constitucional:

"Reconocer a los pueblos indígenas en la Constitución general. El Estado debe promover el reconocimiento, como garantía constitucional, del derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas que son los que 'descienden de poblaciones que habitaban en el país en la época de la conquista o la colonización y del establecimiento de las actuales fronteras estatales, y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan sus propias fronteras sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas...' El derecho a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía asegurando la unidad nacional. Podrán, en consecuencia, decidir su forma de gobierno interna y sus maneras de organizarse política, social, económica y culturalmente. El marco constitucional de autonomía permitirá alcanzar la efectividad de los derechos sociales, económicos, culturales y políticos con respeto a su identidad".

La libre determinación es un derecho de los pueblos reconocido en el Pacto internacional sobre Derechos Civiles y Políticos, y en el Pacto Internacional sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales de la ONU. Ambos instrumentos jurídicos establecen que los pueblos podrán determinar libremente sus condiciones económicas, sociales, jurídicas y políticas. Según tales instrumentos, la libre determinación puede ejercerse de dos maneras:

a) En su fase externa, que se traduce en independencia con respecto al Estado al que se pertenece.

b) En su fase interna, que se traduce en la Autonomía de los pueblos en el marco de un estado nacional.

Así pues, el inalienable derecho de todos los pueblos a su libre determinación, reconocido por la Organización de las Naciones Unidas, es reclamado hoy por los pueblos indígenas en su demanda por la autonomía. Esta, es la expresión jurídica política concreta de aquel derecho fundamental, en su fase interna, y se entiende como "el derecho a decidir su forma de gobierno interno y la manera de organizarse política, social, económica y culturalmente".

En los Acuerdos de San Andrés, el Gobierno Federal se comprometió a impulsar:

"1. El reconocimiento en la Constitución Política nacional de demandas indígenas que deben quedar consagradas como derechos legítimos.

a) Derechos políticos. Para fortalecer su representación política y participación en las legislaturas y en el gobierno, con respeto a sus tradiciones y para garantizar la vigencia de sus formas propias de gobierno interno.

b) Derechos de jurisdicción. Para que se acepten sus propios procedimientos para designar sus autoridades y sus sistemas normativos para la resolución de conflictos internos, con respeto a los derechos humanos.

c) Derechos sociales. Para que se garanticen sus formas de organización social, la satisfacción de sus necesidades humanas fundamentales y sus instituciones internas.

d) Derechos económicos. Para que se desarrollen sus esquemas y alternativas de organización para el trabajo y de mejora de la eficiencia de la producción.

e) Derechos culturales. Para que desarrollen su creatividad y diversidad cultural y la persistencia de sus identidades".

"2. El reconocimiento en la legislación nacional de las comunidades como entidades de derecho público, el derecho a asociarse libremente en municipios con población mayoritariamente indígena, así como el derecho de varios municipios para asociarse, a fin de coordinar sus acciones como pueblos indígenas. Las autoridades competentes realizarán la transferencia ordenada y paulatina de recursos, para que ellos mismos administren los fondos públicos que se les asignen, y para fortalecer la participación indígena en el gobierno, gestión y administración en sus diferentes ámbitos y niveles."

"4. En la Constitución de la República deberán reformarse varios artículos. El Gobierno Federal se compromete a impulsar las siguientes reformas:

a) Artículo 4º. Para que las demandas arriba señaladas (puntos 1. y 2.) queden consagradas como derechos legítimos.

b) Artículo 115. Para que se fortalezca el pacto federal y se garantice la participación de las comunidades indígenas en la integración de los ayuntamientos y de los municipios mayoritariamente indígenas en los asuntos públicos.

c) Otros artículos derivados de las anteriores reformas y para expresar en la Carta Magna los contenidos de la nueva relación del Estado con los pueblos indígenas".

A partir de San Andrés los pueblos indígenas han abierto un nuevo proceso de transformación del país. Los primeros acuerdos deberán transformarse en reformas constitucionales, para que las comunidades y pueblos indígenas que han participado puedan sentir cumplida su demanda fundamental. Los indígenas mantienen hoy una gran expectativa. Así expresan su palabra:

"Hemos andado por muchos caminos. Muchos pasos ha dado nuestra palabra. Muchos corazones ha tocado nuestra verdad. Nuestra palabra camina. Nuestra palabra se crece. Hoy estamos llegando a un momento muy importante de nuestra historia. Hoy estamos llegando a una mensura del camino. A un mojón más de este largo caminar, pero sólo para seguir caminando. Nuestra palabra no se detiene. Nuestra palabra está hecha para andar. Nuestra palabra camina. Para eso ha salido de nuestros corazones: para que camine por muchos caminos y haga puentes por donde otros caminen. Hemos terminado una etapa más del ir y venir de la palabra que ha dado frutos concretos. Que ha dado resultados importantes. Los primeros acuerdos de San Andrés, aquellos que hablaron de los Derechos y Cultura Indígena, de lo que nos pertenece como pueblos indígenas que somos, se deben convertir ya en una ley. Hoy, la nación mexicana debe reconocer nuestra existencia como pueblos indígenas. Debe reconocer que somos pueblos de verdad. Reconocer que tenemos nuestros derechos como comunidades. Que nosotros somos comunidades, y no sólo individuos o gente aislada. Con este reconocimiento todo nuestro país dará un paso importante en su historia, que es también nuestra historia".

"Hoy estamos viendo cómo se pueden cumplir algunas de nuestras esperanzas. Hoy, seguimos creyendo en nuestro futuro y seguimos creyendo en nuestro camino, que todos somos".

En la iniciativa de reforma a la Constitución Política de Los Estados Unidos Mexicanos formulada por la COCOPA a partir de los acuerdos de San Andrés, se proponen los siguientes puntos fundamentales:

1. El reconocimiento de los pueblos indígenas y sus derechos colectivos.
2. El reconocimiento de la Autonomía como expresión de la Libre Determinación.
3. El reconocimiento de sus sistemas normativos.
4. El reconocimiento de las formas de gobierno propio, y su derecho a la elección de sus autoridades y al manejo de los recursos.
5. El acceso colectivo a la tierra y territorio.
6. El reconocimiento de las comunidades indígenas como entidades de derecho público (recursos, patrimonio...)

7. La transferencia de recursos a las comunidades para que ellas administren los fondos públicos (participación en el diseño de las políticas públicas).
8. La preservación de las lenguas y culturas.
9. Educación bilingüe e intercultural.
10. Combatir la discriminación.
11. Programas de protección a migrantes.
12. El derecho a contar con intérpretes y defensores, particulares o de oficio, que tengan conocimiento de las lenguas y culturas y que en los juicios se tomen en cuenta sus prácticas jurídicas.



13. Los derechos de las mujeres.

Nuestros hermanos indígenas así expresan su deseo de reforma constitucional: "Lo que queremos es que la Constitución de México reconozca que existimos. Que reconozca que somos pueblos. Que tenemos culturas y tradiciones, desde hace muchísimos años, y que tenemos nuestras formas propias de organizarnos y nuestras formas de gobernarnos. Porque nuestras raíces están vivas, nosotros sabemos amar. Nosotros amamos la tierra y sabemos cuidarla. Nosotros amamos a nuestra comunidad y sabemos cuidarla, y sabemos corregirla cuando se desvía. Nosotros amamos a nuestro pueblo, y sabemos llevarlo por buen camino. Eso es lo que queremos. Queremos que se nos respete como seres humanos. Muchas

para que
n en el

veces lo hemos dicho, de muchas maneras. Así es como sentimos en nuestro corazón. Nosotros no somos animales. No queremos que nos vean como animales. No queremos que nos traten como animales. Queremos ser tratados como hombres y mujeres. Con dignidad. Con respeto. Con justicia".

Una Reforma Constitucional que recoja tales planteamientos significa:

Primero, que los pueblos indígenas ya tendrían en la ley un reconocimiento importante, como pueblos, a sus derechos colectivos, a su autonomía, a sus formas propias de organización social, económica y política, según sus propias culturas, y formas de gobierno. Este reconocimiento dado ya en la ley sería para los indígenas como un toldo que los protege. Que

particu-
enguas
nta sus



les permite organizarse y seguir creciendo. Que les permite darle fuerza a sus pueblos y comunidades.

Segundo, esta reforma constitucional es también como una base que les permite construir sobre ella. Los pueblos y comunidades indígenas se podrán apoyar sobre esta base para organizarse, para crecer, para darle fuerza a sus leyes, a sus formas de gobierno, a sus derechos.

Con esta reforma a la Constitución que diera reconocimiento a los pueblos, a sus culturas y sus derechos colectivos, se estaría saldando una parte importante de la gran deuda que tenía el país con los pueblos indígenas. Una deuda de más de quinientos años.

o de re-
titución
que so-
de hace
pias de
e nues-
osotros
amos a
regirla
o, y sa-
eremos.
Muchas

3. ¿CÓMO NOS INVOLUCRA ESTE PROCESO?

El primero de enero de 1994 los indígenas de Chiapas abrieron una brecha en la casi cerrada conciencia nacional. Con su ¡Ya Basta! denunciaban más de quinientos años de atropellos y vejaciones. Se oponían al exterminio total, pero, paradójicamente, parecía que el único camino que les quedaba era la muerte. Una sociedad civil, una nación mexicana, más intuitiva que consciente, se interpuso entre los metales de la guerra y llamó a las partes en conflicto a buscar otros caminos. Los indígenas aceptaron ese llamado, porque sabían que su palabra había sido escuchada. Desde entonces han transcurrido tres años. Años de búsqueda, años de incertidumbre, años de mutuo recelo y de temor a la traición. Pero también, años de conciencia, de convergencia y de sabiduría. La guerra se detuvo y dio lugar a la tregua. Una tregua aún frágil y quebradiza. El punto de quiebre de la tregua para que ésta derive, bien hacia la paz justa y digna, o bien hacia la continuación de la guerra y la violencia, es justamente el cumplimiento de los acuerdos logrados en San Andrés, cuya expresión fundamental es el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas y su derecho a la libre determinación expresado en la autonomía. Se trata de un parteaguas de la historia: la paz, o la guerra; la pluralidad y el camino hacia la democracia, o el autoritarismo, la cerrazón, la impunidad y la violencia. Es un MOMENTO DE INCERTIDUMBRE, que nos envuelve a todos, pero es también una oportunidad histórica que a todos nos atañe, y nos invita a hacer algunas reflexiones:

Primero: ES UN MOMENTO DE EMERGENCIA, que nos involucra a todos. Fue la sociedad civil mexicana la que escuchó el grito de los indios el primero de enero. Fue la sociedad civil la que detuvo la guerra. Ha sido la sociedad civil la que ha acompañado a los pueblos indios en este largo caminar, en esta búsqueda de reformulación de sus principales demandas, hasta llegar a los Acuerdos de San Andrés, y su expresión en reforma Constitucional. Es, ahora, la misma sociedad civil la que está llamada a respaldar esta reforma, a hacerla cumplir, y a lograr el cambio histórico para la nación, y evitar una vez más que se transite hacia la cerrazón y la ceguera.

Segundo: ES UN MOMENTO DE JUSTICIA, que nos incumbe a todos. México se encuentra en un momento clave de su historia nacional. La conversión de los Acuerdos de San Andrés, que expresan las aspiraciones más profundas y las demandas ancestrales de los pueblos indígenas, en norma Constitucional, significa saldar una antigua deuda nacional. No es sólo una deuda del Gobierno con los indios, sino una deuda de toda la nación con los pueblos que la conforman. La deuda es de todos los mexicanos. Casi 5 siglos de despojo deben concluir en un nuevo trato entre el Estado y los Pueblos Indios, de tal manera que sean reconocidos como sujetos políticos, es decir, como dueños de sus propias decisiones.

Si los mexicanos podemos lograr este acto de justicia nacional, quedará reconocida la condición real de existencia de los pueblos indígenas y quedará reivindicada como forma digna de formar parte de la sociedad mexicana. No serán sólo

los individuos quienes constituyan la nación, sino también las colectividades, los pueblos indígenas, que ejercerán su autonomía, expresión de su libre determinación, como parte del estado mexicano. Se trata de un verdadero y profundo acto de justicia que no se refiere solamente a aspectos de su existencia, como la cultura, sino a su condición integral como un sujeto social e histórico en todas sus manifestaciones. Este cambio debe permitir que los pueblos indios se reconstruyan libremente desde la base social sin más límite que su voluntad democrática.

Tercero: ES UN MOMENTO DE CONCIENCIA, que nos interpela a todos. El cambio constitucional significa la posibilidad real de transformación de la sociedad en su conjunto, y no sólo de los pueblos indígenas, ya que tanto el contenido como el procedimiento que lo está haciendo realidad abren para la sociedad una nueva vía de transformación. Miremos primero al contenido:

La propuesta de reforma tiene técnicamente un carácter revolucionario pues contiene elementos que afectan la sustancia constitutiva del estado mexicano como régimen jurídico político para darle una forma radicalmente diferente. Es decir, se trata de un estado constituido por pueblos, y no sólo por individuos. Con esta inclusión de los pueblos indígenas, en su integralidad, como componentes constitutivos del estado, se ha roto la contraposición planteada históricamente por los constituyentes que sostenían que la construcción nacional sólo podía realizarse sacrificando a los pueblos. Así toma forma otro tipo de estado: un estado pluricultural, que podría conducir a la reconstrucción de la sociedad misma. Es un cambio parcial que modifica el todo y, por ello, concierne a todos los mexicanos.

En cuanto al procedimiento, esta reforma contiene una innovación política importante: Se han cubierto las formalidades legales en la presentación de las iniciativas. Pero tanto el contenido como la forma son producto directo e inmediato de la voluntad de los pueblos indios —es una reforma constitucional que parte efectivamente del pueblo, de abajo hacia arriba, no de sus representantes, ya sean reales o supuestos—, y es fruto de un consenso muy amplio, que fue forjado en un amplio y prolongado proceso de debate y convergencia, y que permitió dar una expresión articulada a los diversos planteamientos de los pueblos indígenas y de amplios sectores sociales. La expresión de esta voluntad de cambio no se basó en la prolongación de la violencia. Se adoptó la forma del diálogo público y abierto, con efectiva participación de la sociedad, como forma de gobierno.

Este modo de proceder representa una transformación sustancial en las bases de la organización social y política del país. El proceso, si llega a buen término, habrá acreditado un estilo político innovador al demostrar que es posible efectuar transformaciones revolucionarias en la sociedad mexicana con base en el diálogo y apelando a los procedimientos políticos y jurídicos. Se está abriendo así un nuevo camino para la reconstrucción nacional. Es éste un precedente inédito hacia la nueva democracia.

Cuarto: ES UN MOMENTO DE ESPERANZA, que nos estimula a todos. En años recientes las reformas a los artículos 3,

27, y otros, se hicieron para eliminar o para limitar derechos sociales ya conquistados. En cambio esta reforma muestra un camino distinto. De lograrse la reforma con todas sus implicaciones, habrá sido para reconocer y ampliar los derechos fundamentales de pueblos enteros, y en consecuencia, de todos los mexicanos. La semilla de la esperanza para la nación está puesta en el corazón de los pueblos indios. Debemos reconocer que ésta germinó, porque tenían identidad como pueblos, porque tenían proyectos históricos propios que siempre consideraron compatibles con el de la nación. Es éste el corazón de las transformaciones. Es este un camino transitable. Está abierto al futuro. En adelante Pueden recorrerlo cuantos quieran reformar la constitución y las leyes e instituciones para que reflejen más adecuadamente la actual realidad del país. Los pueblos indígenas nos han enseñado que éste es un camino transitable para quienes intentan transformar la nación, reconstruirla, o dotarla de una nueva constitución. Los pueblos indígenas nos invitan a construir así el nuevo país. Este que con ellos está naciendo. Apenas balbucea. Todavía no puede subsistir por sí mismo, como todo recién nacido. Pero su mera aparición es una puerta abierta en un tiempo oscuro, difícil, grave, cuando todos parecíamos condenados a un callejón sin salida... Pero los hermanos indígenas nos invitan a transitar por ese camino con nuevos ánimos. Los hermanos indígenas nos están enseñando que no todo, en el país se define por el cinismo, la prepotencia y la torpeza. También cuenta la dignidad y la esperanza. Podemos cambiar el país entre todos. Podemos hacerlo en el horizonte de la paz.

Quinto: ES UN MOMENTO PARA ACTUAR, que nos impulsa a todos. ¿Qué falta por hacer?. Lo primero es que la propuesta de reforma llegue a las Cámaras, y en ellas debatan y aprueben los legisladores miembros de los diferentes partidos políticos. Lo segundo es que esta reforma constitucional se traduzca en reformas a las constituciones de los estados, a las leyes secundarias y a las instituciones. El camino está esbozado, pero falta aún mucho por hacer. Es tiempo de incertidumbre, es tiempo de emergencia. Pero también es tiempo de esperanza y de conciencia. Es el tiempo de escarbar en la tierra y descubrir la perla. Es tiempo de venderlo todo para conseguirla. Es tiempo de hacernos hombres y mujeres verdaderos. Es tiempo de hacernos hermanos entre los hermanos. Es tiempo de darlo todo, por algo que vale la pena. Si no abrimos ahora el corazón a la madrugada... ¿cuánto tiempo podríamos esperar hasta un nuevo amanecer?

Lo que hemos visto y oído. Lo que siente nuestro corazón. Lo que late en nuestra conciencia y nuestra carne. Lo que hemos recibido como regalo de los pueblos indígenas, de aquellas comunidades vivas que nos han hecho sus hermanos. Esto es lo que hemos querido compartir con ustedes; para que lo conozcan; para que lo hagan suyo; para que lo enriquezcan; para que lo amen, como nosotros lo amamos, y lo defiendan con todo su corazón, con toda su mente y con todas sus fuerzas... ☐

CAMINOS DE LA IGLESIA EN KUNA YALA (PANAMÁ)

El presente texto es la parte central de la carta pastoral de Mons. Carlos Ariz, obispo de la Misión de Kuna Yala y Colón (Panamá), que recoge el capítulo IV de las conclusiones de su Primer Sínodo Diocesano, celebrado en 1993-1994 y hecho público en 1996. Kuna Yala es la comarca indígena del Pueblo Kuna, que habita en el litoral nordeste de Panamá.

+ Carlos María Ariz, C.M.F.
Obispo de la Diócesis de Colón

La Nueva Evangelización, en Kuna Yala, va configurándose con algunos rasgos peculiares que explicitamos en seis ejes principales y que han centrado la reflexión de los misioneros y las CEB's en los últimos años.

DIALOGO DE RELIGIONES

PRESENTACIÓN

El pueblo Kuna tiene su religión propia: es la que profesan la mayoría de los kunas. Esta arraigada en una profunda experiencia de Paba y Nana, que marca la vida entera, desde el diario acontecer, hasta la lucha por la tierra, la cultura y la autodeterminación.

El Congreso General de la Cultura Kuna es el máximo organismo de expresión religiosa y tiene la conciencia de que debe "promover la enseñanza de la religión y los valores éticos y sociales del pueblo".

Como Iglesia, somos una pequeña comunidad de creyentes en medio de un pueblo profundamente religioso. ¿Qué relación establecer entre nosotros: de intransigencia, intolerancia, condena? O más bien ¿de apertura a la acción de Dios en la historia del pueblo y diálogo respetuoso y sincero?

ILUMINACIÓN

En el Paba Igala (Camino de Paba), algunos sailas se preguntan: "¿Cuándo podemos conocer mejor Paba? y responden: Nunca en el odio o en el rechazo. Cuando todos nos encontremos desde la diferencia de nuestros pueblos, entonces conoceremos mejor a Paba, conoceremos mejor a Nana".

En la Biblia, el Dios de Israel es también el Dios de las naciones con las que establece una alianza desde la creación (Gen 1-11) y les manifiesta su compromiso de liberación: "Hijos de Israel ¿no son ustedes para mí iguales que los etíopes?, dice el Señor ¿no hice subir a Israel del país de Egipto, como a los filisteos de Caftor y a los arameos de Quis?" (Am 9,7).

En el N. T. Jesús nos revela un Dios Padre de todos, cuyo amor va más allá de los límites que impone la Ley y alcanza incluso a quienes no pertenecen al pueblo de Israel. "Entra en diálogo ellos y reconoce lo que tienen de bueno. Se maravilla de la prontitud del Centurión en creer diciendo que jamás había encontrado una fe semejante (cf. Mt 8,5-13). Obra curaciones milagrosas para los extranjeros" (cf. Mc 7,24-30, Mt 15,21-28). (Pontificio Consejo para el Diálogo interreligioso y Congregación para la Evangelización de los Pueblos. "Diálogo y Anuncio" n° 21).

Pero junto a la paternidad de Dios, el Evangelio proclama que en Jesucristo, Hijo de Dios, hecho hombre, muerto y resucitado, se ofrece la salvación a todos los hombres como



don de gracia y de la misericordia de Dios (EN 27). Ese mismo Dios se hace presente en Jesús como una nueva fuerza interior para enriquecer y purificar todas las tradiciones y manifestaciones religiosas de la humanidad, necesitada toda ella de la redención de Cristo, Nuevo Adán, el Salvador, el Hijo de Dios: "A quien no conoció pecado, le hizo Dios pecado por nosotros, para que viniésemos a ser justicia de Dios en él" (2 Cor 5,21).

El Concilio Vaticano II, haciéndose eco de una antigua tradición cristiana, ha acentuado el espíritu de comprensión y valoración positiva de las diversas religiones. Dios ha estado actuando en ellas por medio de su Palabra y la acción del Espíritu, y tiene un papel importante economía de la salvación. Antes de llegar el misionero a un pueblo, "la presencia creadora, providente y salvadora de Dios acompañaba la vida de estos pueblos" (SD 17). El respeto a gracia del Espíritu exige entrar en un diálogo interreligioso que lleve a todos a una conversión más profunda hacia Dios y a una colaboración más estrecha con el Espíritu en la construcción del Reino.

"El diálogo interreligioso forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia" (RM 56). Un diálogo "exigido por el profundo respeto hacia todo lo que en el hombre ha obrado el Espíritu, 'sopla donde quiere' (Jn 3,8). Con ello, la Iglesia trata de descubrir las 'semillas de la Palabra', destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres', semillas y destellos que se encuentran en las personas y en las tradiciones religiosas de la humanidad" (RM 56).

PROPUESTAS

1. Asumir las opciones del IV Encuentro Nacional de Pastoral Indígena (ENPI):

"Optamos por abrirnos al diálogo con las religiones indias, con el respeto que merece el misterio de Dios, actuante en ellas, y vivir un auténtico diálogo religioso".

"Optamos por realizar este diálogo desde una comunión de vida que nos lleve a una comprensión y conocimiento de la fe y creencias religiosas de los pueblos indios, que evite toda interpretación errónea".

2. Cumplir los acuerdos asumidos con el Congreso General de la Cultura Kuna: reconocer el Congreso y respetar su religión.

3. Renunciar en la teoría y en la práctica a cualquier tipo de imposición religiosa.



4. Ofrecer el Evangelio de Jesús con el testimonio de una actitud humilde, comprensiva y profética, valorando su palabra a través de un diálogo respetuoso, franco y fraterno y esforzarnos por conocer sus propias lenguas (SD 248).

Apoyar la escuela bilingüe donde los niños y niñas kunas no pierdan su lengua, su cultura, su espiritualidad.

ACOMPANIAMIENTO

PRESENTACIÓN

El pueblo kuna, tras 500 años de opresión y resistencia, continúa sufriendo una situación de amenaza a su territorio, cultura e instituciones, y sigue gritando su derecho a ser pueblo con su propia identidad. A lo largo de esa historia, la Iglesia no estuvo exenta de culpa, pues fue incapaz de reconocer al pueblo como sujeto y, en alianza con los poderes del Estado, llevó a en cabo una evangelización orientada, sirviéndose del cristianismo, a civilizar e integrar al kuna en la nación panameña.

Vaticano II, Medellín y Puebla, los Encuentros de Pastoral Indígena, abren nuevos caminos hacia una nueva evangelización. En Kuna Yala formulamos así el criterio general de nuestro trabajo pastoral: "Reconocemos y asumimos que el pueblo kuna es sujeto de su historia, su cultura, su proyecto y sus procesos de liberación". En consecuencia, nos proponemos como objetivo: "Acompañar el proceso de autodeterminación del pueblo kuna".

San Pablo, en su primera carta a los Corintios desarrolla con verdadero entusiasmo su doctrina de la "encarnación sociológica" que late por todo el Nuevo testamento: hacerse libre con los libres, débil con los débiles, simple con los simples, no para participar de su debilidad, "a fin de ganar para

Cristo el mayor numero de personas" (cfr. 1 Cor 9,19s). Esta es la razón sustancial de nuestra presencia en Kuna Yala.

Entre los rasgos modélicos de la primera evangelización lascasiana de América se nos cuenta: "Otra actitud misionera de los primeros apóstoles de los indios de América fue la de hablar directamente con ellos, la de estar y sufrir con ellos y adaptarse a ellos. Al llegar a la Española, tuvieron que establecer su vida regulada de convento en un pajar, soportando las elementales necesidades y disponiéndose de esta forma a compartir la vida de los indígenas, a deseaban ardientemente hacer partícipes de su fe cristiana" (B. de las Casas. "Historia de las Indias" p. 133bs.).

En la medida en que la Iglesia se va haciendo kuna con su misterio de fe, va dando pasos desde el ser aliada a hacerse hermana, "de la misma tinaja".

ILUMINACIÓN

El pueblo kuna, desde su propia experiencia religiosa, se reconoce sujeto y dueño de su tierra, cultura, historia y de su proyecto futuro. Rechaza cualquier tipo de tutoría que lesione su protagonismo e identidad; pero acepta y reconoce la necesidad de aliados que colaboren llevar adelante su proyecto. En el Palu'Uala (Historia de Liberación), Ibéler y sus hermanos luchan juntamente con sus aliados.

El Cacique Carlos López nos cuestionaba a los misioneros: "Hablo como dueño de esta tierra. de ¿Por qué han venido a Kuna Yala? ¿Para engañarnos? ¿Para ayudarnos? ¿Para servirnos de río donde podamos descubrir nuestro rostro y amar así a nuestra Madre-Tierra con más brío?"

En la Biblia: Yavé es el Dios que se hace presente y acompaña a su pueblo, haciendo alianza con realizando con fidelidad su designio de salvación que corrige y purifica el proyecto del hombre.

Jesús, Dios se revela como el "Dios con nosotros", Emmanuel, se hace compañero y servidor para que todos tengan vida en abundancia. Es el Buen Samaritano que nos invita a hacer del amor al prójimo un instrumento eficaz de transformación histórica y liberadora.

Santo Domingo, n. 243, nos dice: "una meta de la evangelización inculturada será siempre la salvación y la liberación integral de un determinado pueblo o grupo humano que fortalezca su identidad y confíe en su futuro específico, contraponiéndose a los poderes de muerte."

PROPUESTAS

1. Apoyar la lucha del pueblo kuna por su autodeterminación (Demarcación, Anteproyecto de Ley, etc.).
2. Reconocer el Congreso General como autoridad máxima del pueblo kuna.
3. Asumir con seriedad la pastoral de acompañamiento al pueblo, llegando a compartir su vida, su dolor, sus luchas y esperanzas, si bien, a veces, éstas deberán ser corregidas y

purificadas fin de lograr proponer, con caridad y respeto a la libertad personal, el anuncio cristiano, el kerigma, contando con la ayuda de los propios cristianos kunas.

Hacer propia la perspectiva del pueblo en el análisis de la realidad, integrando en la evangelización su proyecto de vida purificándolo cuando esté en contraste con el Evangelio.

5. Lograr una presencia más estable de los misioneros y, en lo posible, una opción de por vida.

IGLESIA SERVIDORA DEL REINO

PRESENTACIÓN

Con el Concilio Vaticano II, la Iglesia ha profundizado su misión al servicio del Reino de Dios, favoreciendo además una mayor consideración por las culturas locales.

"La Iglesia, además sirve al Reino difundiendo en el mundo los valores evangélicos, que son expresión de ese Reino y ayudan a los hombres a escoger el designio de Dios. Es verdad, pues, que la realidad incipiente del Reino puede hallarse también fuera de los confines de la Iglesia, en la humanidad entera, siempre que ésta viva los valores evangélicos y esté abierta a la acción del Espíritu, que sopla donde y como quiere (cf Jn 3,8); pero además hay que decir que esta dimensión temporal del Reino es incompleta si no está en coordinación con el Reino de Cristo, presente en la Iglesia y en tensión hacia la plenitud escatológica" (RM 20).

Eso lleva a los misioneros a la exigencia de buscar los elementos del Reino ya presente en la vida, cultura y religión kuna, y a compartirlos y vivirlos en la propia comunidad.

ILUMINACIÓN

Nuestro Dios es el Dios de la historia, tiene una voluntad y un proyecto sobre la historia y nos lo ha dado a conocer en Jesús. Su proyecto es el Reino de Dios. "Venga tu Reino" (Mt 6,10) es la petición central de su oración.

El Reino es el señorío efectivo (reinado) del Padre sobre todo. Cuando Dios reina todo se modifica: nuevas relaciones con Dios (Padre-hijos), nuevas relaciones humanas (hermanos), nueva sociedad (justicia y paz). Justicia, libertad, fraternidad, amor, paz, perdón, inmediatez Dios, constituyen la causa por la que luchó Jesús, por la que fue perseguido, preso atormentado y condenado a muerte. El Reino de Dios es lo absoluto para Jesús, su opción radical: "Busquen primero el reino y su justicia" (Mt 6,33). Jesús viene para que el pueblo tenga vida y la tenga en abundancia. (cfr. Jn 10,10).

Pero Jesús va más lejos: "Ante la pregunta sobre la llegada del Reino responde: 'El Reino de Dios ya está entre ustedes' (Lc 17, 21). Esta es la novedad absoluta de su anuncio. Jesús el Mesías es el Reino. El mismo es el centro y la obra creadora de Dios; 'todas las promesas hechas por Dios han tenido un sí en él; y por eso decimos por él Amén a la gloria de Dios' (2 Cor 1,20) En Cristo encontramos a Dios: 'el que me ve a mí

ve al Padre' (Jn 14,9). Hablar del Reino es hablar de Jesús que hizo de él el centro de su mensaje. El es el Dios que viene en la haciendo de ese momento el tiempo propicio para anunciar el don del Reino. Aceptarlo es comprometerse a poner en obra sus exigencias." (G. Gutiérrez. "El Dios de la vida", pág. 143)

Jesús no es sólo la persona que anuncia el Reino, sino también la que pone los signos de su realidad y apunta a su totalidad.

Todos los pueblos han intuido en su religión, en su cultura, en sus valores más profundos, la utopía del Reino. El pueblo kuna sueña su proyecto de vida en una articulación entrañable y armoniosa entre la Madre-Tierra, Paba y Nana, y la comunidad "Olo tule" (Indio de oro). Un símbolo: Onmaked Nega (Congreso).

En frase de un eminente misionero: "Dios está allí donde su proyecto se hace carne". No obstante, la Iglesia tiene que ayudar a discernir los elementos válidos de aquellos negativos presentes en el "proyecto" de un pueblo.

La Iglesia existe para continuar la misión de Jesús: debe ser signo y testimonio del Reino de Dios. La Iglesia no es para sí misma, debe estar al servicio del Reino en todos los pueblos de la tierra como fermento, luz y sal.

PROPUESTAS

Como Iglesia de Jesús, hacer del servicio al Reino que acontece en Kuna Yala, el criterio de partida y acompañarlo hasta su plenitud: "hacer la unidad del universo, por medio de Cristo, de todas las cosas terrestres y celestiales". (Ef 1,10)

2. Apoyar las organizaciones populares en las luchas por sus respectivos derechos, como elementos consistentes del Reino.

Asumir, como comunidades eclesiales, el compromiso de ser instrumento y signo integrador del reino de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo.

INCULTURACIÓN

PRESENTACIÓN:

El proceso de evangelización en Kuna Yala, ha dado como fruto el surgimiento de personas, asociaciones y comunidades que se identifican como católicas: son la Iglesia Católica de Kuna Yala. Este proceso estuvo orientado a reproducir el modelo de Iglesia establecido en occidente con sus instituciones, prácticas etc., lo cual dio lugar a diversos conflictos con la cultura y la religión kuna.

¿Cómo vivir el Evangelio y la fe cristiana desde la identidad kuna? Este es el reto que debe asumir la nueva evangelización entre nosotros.

"La inculturación, antes de ser una cuestión de eficacia y autenticidad misioneras, es una cuestión antropológica y un

'derecho humano' por parte de los pueblos que acogen el evangelio. La comunicación misionera —la proclamación integral de la Buena Nueva como 'filantropía de Dios' (Tit 3,4)— en condiciones de libre escucha y elección, depende, además de la gracia de Dios, de la inteligibilidad de sus contenidos, de la evidencia de sus beneficios y de empatía y simpatía (también en su sentido literal de 'compasión') de sus agentes" (Pablo Suess, *Mysterium Liberationis*, T.II, p. 380).

La inculturación es el proceso mediante el cual la cultura asimila el Evangelio a partir de sus propios moldes. Cuando los indígenas se apropiaron del texto de la Biblia y de su interpretación, acontece una auténtica evangelización.

ILUMINACIÓN

"Como el Padre me envió, así los envío yo al mundo" (Jn 17,18).

Hijo de Dios nos dio su "ejemplo de encarnación" y nos invita a seguirle. "La inculturación del Evangelio es un imperativo del seguimiento de Jesús" (SD 13), "centro, medio y objetivo de la nueva evangelización" (Juan Pablo II).

"Asumir para redimir" indica, por un lado, la continuidad cultural articulada con el misterio de la encarnación, y por otro lado, el respeto por la alteridad: "Asumir sin aniquilar". "Ni el Verbo se transformó en la naturaleza de la carne, ni la carne pasó a ser la naturaleza del Verbo" (Concilio Constantino II, Denzinger 219-418).

"Para la Iglesia no se trata solamente de predicar el Evangelio en zonas geográficas cada vez más vastas o poblaciones cada vez más numerosas, sino alcanzar y transformar con la fuerza Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de salvación" (EN 19).

"El Evangelio, y por consiguiente la evangelización, no se identifican ciertamente con la cultura y son independientes con respecto a todas las culturas. Sin embargo, el reino que anuncia el Evangelio es vivido por hombres profundamente vinculados a una cultura y la construcción del Reino no puede por menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas. Estas deben ser regeneradas por el encuentro de la Buena Nueva. Pero este encuentro no se llevará a cabo si la Buena Nueva no es predicada" (EN 20).

En resumen: "La inculturación, en su recto proceso debe estar dirigida por dos principios: la compatibilidad del Evangelio con varias culturas a asumir y la comunión con la Iglesia universal... Existe el peligro de pasar acriticamente de una especie de alienación de la cultura a una supervaloración de la misma, que es un producto del hombre, en consecuencia marcada por el pecado. También ella debe ser purificada, elevada y perfeccionada" (RM 54).

La inculturación tiene que ver con la manera de vivir el Evangelio y la fe cristiana en las diferentes culturas. "Ninguna cultura es tan importante que haya recibido de Dios el privi-

legio exclusivo encarnación; ninguna cultura es tan insignificante que Dios no quiera hacerse plenamente carne en ella (Pablo Suess, *Liberdade e serviço*, p. 45).

"Paba y Nana se manifiestan con diferentes rostros. Paba ha creado esta tierra, Nana ha es creado esta tierra, estas montañas. Paba es muy grande, es inmenso. Nana es muy grande, es inmensa. No se deja atrapar por un solo pueblo. Por eso Paba creó muchos pueblos sobre esta tierra. (Sailas de Kuna Yala)

La inculturación, antes que un método de penetrar el Evangelio, debe ser el camino que nos lleva descubrir el Reino que acontece y compartirlo en igualdad como hijos de Dios. En esta búsqueda todos somos discípulos.

PROPUESTAS

1. Optar de forma clara y decidida por una evangelización inculturada hacia una Iglesia local "con símbolos, ritos y expresiones religiosas compatibles con el claro sentido de la fe, manteniendo valor de los símbolos universales y en armonía con la disciplina general de la Iglesia." (SD 248)
2. Conocer y evaluar la cultura, la lengua, la memoria colectiva y el proyecto de futuro del pueblo kuna.
3. Asumir el estilo de vida comunitaria, en sencillez y austeridad.
4. Es oportuno elaborar una reflexión teológica y programar una catequesis que tengan en cuenta la cultura Kuna, a fin de que la evangelización sea más incisiva.

SOLIDARIDAD

PRESENTACIÓN

El pueblo kuna concibe el universo como un todo integrado, entretejido en un sistema complicado de "solidaridad". La solidaridad busca hacer íntegro (completar) al hermano en armonía con la integridad del universo.

Pablo VI habló en su encíclica "Populorum progressio" (n. 73) de la construcción de "una civilización de solidaridad mundial". Juan Pablo II, en esta misma línea, pidió en repetidas ocasiones una "cultura de la solidaridad". En su encuentro con el mundo de la cultura, durante su viaje a Chile, el Papa habló de la promoción de "una cultura de solidaridad que



abarque a toda la comunidad", ya que la ciencia y la cultura no tienen fronteras (Santiago, 1987).

La solidaridad es, a la vez, un modo de ayudarse mutuamente diferentes grupos humanos sí, pero haciéndose crecer también mutuamente. Porque la solidaridad supone el reconocimiento e de la identidad del otro. Sólo se puede ser solidario con aquel a quien se reconoce otro, libre e igual.

ILUMINACIÓN

El saila Iguanabiginia nos relata: "Cada animal, cada pajarito da la mano a otros para la vida, uno depende del otro. El árbol duro depende de miles de arbustos débiles que cubren la raíz y le dan humedad...La serpiente no tiene fuerza sin el veneno que toma de los sapos. El árbol más fornido de la selva no puede crecer si no le da la mano el barro blando y negro de junto a sus raíces. El hombre no vive sin el agua, sin la brisa. Paba y Nana han hecho así las cosas y también al hombre para que el universo (negadtirbiled) no se destruyera fácilmente, para que fuera resistente".

El mismo fundamento de la religión kuna, Paba y Nana, en permanente integración, puede dar la idea del equilibrio cósmico y sus elementos constitutivos.

El actuar salvífico de Dios en favor de la humanidad es en sí solidaridad. Dios invita al ser humano a la participación de la vida divina (cfr 1 Pe 1,4) y esto significa la realización suprema la vida del hombre y de la mujer. La vida constituye la gran promesa que Dios hace a las personas humanas a través de Cristo (Jn 4,10-14; 7,37-39).

Así, la misión de Jesús consiste en traer la vida, y la vida en abundancia (Jn 10,10). De este modo, el que participa de Cristo se convierte en una nueva criatura (2 Cor 5,17; Rom 5,18,21.)

Por otra parte, la solidaridad, que es el nuevo nombre de la caridad, es la actividad esencial de los discípulos de Jesús y, de la cual, serán juzgados (Mt 25,31-46).

No es el hombre pleno, perfecto, satisfecho de sí, quien está en capacidad de solidarizarse, sino el que es consciente de su necesidad de integrarse, perfeccionarse, lograr su identidad personal y colectiva, porque solamente complementando al otro se complementa y se perfecciona a sí mismo. "No se puede dar al hermano las cosas que me sobran. Si la presa es pequeña, se debe hacer sopa, porque todos tienen derecho a sentarse a tu mesa." (Ibeorgun)

Juan Pablo II ha dicho: "La paz es fruto de la solidaridad" (SRS 39), porque es la complementación de la justicia. A donde la justicia no llega, es capaz de llegar la solidaridad.

PROPUESTAS

1. Rechazar proyectos o "ayudas" que no promueven el crecimiento y la autogestión, sino que crean dependencia (paternalismos, oportunismos).

2. Promover y facilitar cauces de encuentro del pueblo kuna con otros pueblos indígenas y sectores populares, como hermanos, por igual, de un Padre común.

3. "Aún manteniendo intacta su identidad, los cristianos han de estar dispuestos a aprender y a recibir, por mediación de los demás, los valores positivos de sus tradiciones. De esa manera, diálogo puede hacerles vencer sus prejuicios inveterados, revisar sus propias ideas y aceptar que, a veces, la comprensión de su fe sea purificada" ("Diálogo y Anuncio" nº 49).

TEOLOGÍAS INDIAS

PRESENTACIÓN

En los últimos años ha habido una irrupción de los empobrecidos y pueblos marginados en sociedad y en la Iglesia, haciendo oír su voz, reclamando sus legítimos derechos, reivindicando su tierra y su autonomía, su cultura y su religión.

En este contexto, surgen como algo nuevo las "Teologías Indias". El conocimiento de Dios que poseen secularmente los pueblos indios empieza a ser mirado por la Iglesia con gozo y con respeto (Ad Gentes, 11). Dentro de la misma Iglesia, las iglesias particulares empiezan a reflexionar su fe desde su cultura y con sus métodos propios.

La Iglesia debe vivir esta irrupción como un verdadero "kairós", un momento de gracia que no se puede desaprovechar; una oportunidad para enriquecerse con otros conocimientos de Dios caminos. y nutrirse con la savia de esta nueva teología que hunde sus raíces en la milenaria sabiduría de los pueblos.

ILUMINACIÓN

Tanto en la Biblia como en la historia del cristianismo, podemos apreciar el surgimiento y desarrollo de diversas teologías que responden a las circunstancias históricas y culturales de pueblo. Esta diversidad de teologías no rompe la unidad sino que complementa y enriquece el conocimiento de Dios y su voluntad.

Desde siempre, Dios ha estado presente en todos los pueblos; ha estado con su voluntad salvífica (1 Tim 2,4). Cada pueblo ha respondido a esa presencia de Dios desde su propia identidad: "Desde donde sale el sol hasta el ocaso, grande es mi nombre entre los pueblos; y en todo lugar se ofrece a mi nombre un sacrificio puro" (Mal 1,11).

Las profundas experiencias religiosas de los pueblos indios han sido celebradas, expresadas, cuestionadas, reinterpretadas en los distintos avatares históricos, siendo siempre productoras de sentido y esperanza.

Los indios cristianos, por su fidelidad a la experiencia religiosa de su pueblo, tienen derecho a elaborar su propia teología desde sus categorías culturales. Viendo la teología como una riqueza para la Iglesia, nos exhortan los Obispos en Santo Domingo a "acompañar su reflexión teológica, respetando formulaciones culturales que les ayudan a dar razón de su fe y su esperanza (SD 248).

PROPUESTAS

1. Facilitar espacios a la Teología India a fin de que pueda emerger y expresarse con libertad.

2. Crear una hermenéutica que facilite la lectura e interpretación de la Biblia, y en concreto del Evangelio, desde la cultura y la religión kunas.

3. Caminar iluminándonos e iluminando con las luces de la sabiduría kuna (Pab Igala) en comunión con el Espíritu de Jesús, alma de la Iglesia.

Hermanas y Hermanos carísimos: Este es el Documento final del IV Capítulo del Sínodo, referente al caminar de la Iglesia en Kuna Yala que, desde la fecha de la presente Carta, sustituirá al publicado en las conclusiones del Sínodo.

Ante la aprobación definitiva, por parte de Roma, de nuestro trabajo sinodal deseo proclamar con todos ustedes nuestra gozosa adhesión a la Cátedra de Pedro: "Esta es nuestra fe, esta es la fe de la Iglesia que nos gloriamos de profesar en Cristo Jesús Señor nuestro".

A ustedes y a todos los hermanos en la fe de esta Iglesia servidora del Reino en Colón y Kuna Yala, mi pastoral bendición.

Dado en la ciudad de Colón, Sede de nuestra Diócesis, a los siete días del mes de abril, Solemnidad de la Resurrección del Señor, del año de mil novecientos noventa y seis. ☩

RELAT 169: <http://www.uca.edu/Koinonía/relat.htm>

NUEVO PLANTEAMIENTO PARA LA COOPERACIÓN INTERNACIONAL

Tomado de "New dimensions of human security", cap. 2 (pp. 25-33) y cap.4 (pág.65-69) de «Human Development Report 1994», PNUD, Oxford University Press 1994. Traducción y condensación de Jorge Corominas.

Peligran las seguridades

La seguridad económica

La seguridad económica supone tener derecho a un ingreso mínimo. Este ingreso proviene normalmente de un trabajo productivo o remunerado o de la seguridad social brindada por instituciones públicas. Actualmente sólo una cuarta parte de los habitantes del mundo viven con esta seguridad. En las naciones ricas cada día hay más gente que se siente insegura porque no encuentra trabajo o porque es más difícil mantener el que se tiene. En 1993 había más de 35 millones de desempleados en los países ricos. Los jóvenes son el sector más perjudicado: 14% en USA, 15% en Gran Bretaña, 33% en Italia, 34% en España.

En los países ricos se ha incrementado también el trabajo temporal. En 1991 el 13% de los empleos en Finlandia eran temporales, el 20% en Australia y el 32% en España. El problema es mucho más grave en los países en desarrollo donde a los altos índices de desempleo (55% en Nicaragua) hay que añadir la falta en la mayoría de los casos de cualquier subsidio por parte del Estado. En los países en desarrollo se ha incrementado el trabajo en el sector informal. El 30% de los empleos de Latinoamérica y el 60% de los empleos de África son en este sector.

El alza mundial de trabajos precarios refleja los cambios en la estructura industrial. Desaparecen los trabajos en las fábricas y las nuevas oportunidades se concentran en el sector de servicios donde el empleo suele ser temporal y



menos protegido por los sindicatos. El alza del empleo precario se ha visto acompañada por la disminución de los ingresos. En la década de los 80 el salario real de Latinoamérica disminuyó un 20%. La peor parte la sufren las mujeres que continúan recibiendo en los países en desarrollo el 30% menos que los hombres que hacen el mismo trabajo. En Japón y la República de Corea las mujeres que trabajan en fábricas ganan la mitad menos que los hombres.

La disminución de los salarios también afecta a los países industrializados. En la Unión Europea 44 millones de personas (28% de su fuerza de trabajo) ganan menos de la mitad del salario medio de su país. Algunos sectores de la población son especialmente perjudicados; en 1994, 65 millones de personas inválidas necesitan preparación y trabajo para tener un mínimo de seguridad económica. Sólo un 1% tendrá esta posibilidad.

Con salarios bajos e inseguros mucha gente busca apoyo en los gobiernos. Pero su búsqueda es vana. La mayoría de los países en desarrollo no tienen ni la forma más rudimentaria de seguridad social y los problemas de presupuesto en los países industrializados han llevado a recortar las partidas sociales. En Estados Unidos los beneficios de los pensionistas se recortaron en un 40% entre 1987 y 1990. En Austria el 50%. En Alemania, donde la compensación por maternidad se ha recortado en un 25% el gobierno decidió que en los próximos 3 años 45 billones de dólares serán recortados del subsidio de desempleo. Resultado: incremento de la pobreza. En USA y la Comunidad Económica Europea el 15% de las personas sobreviven por debajo de la línea de pobreza. Pero los problemas más agudos se encuentran en los países en desarrollo donde más de la tercera parte de la población vive por debajo de la línea de la miseria y más de

1,000 millones de personas viven con menos de un dólar diario.

Uno de los efectos más severos de la inseguridad económica es quedarse sin casa. 250,000 neoyorquinos —más del 3% de los habitantes de la ciudad y más del 8% de sus niños negros— han estado en refugios en los últimos cinco años. Londres tiene registrada 400,000 personas sin hogar. Francia 500,000. Pero la situación es mucho peor en los países en desarrollo. En Calcuta y México, más del 25% de la población constituyen lo que hoy se empieza a llamar "población flotante".

Seguridad en alimentación

Seguridad en alimentación significa que todos los seres humanos, en todo tiempo tengan acceso económico y físico a la alimentación básica. La cantidad de alimentos disponibles en el mundo no es un problema. Incluso en los países en desarrollo, la producción de comida per cápita se incrementó un 18% en la década de los 80. Hay suficiente comida para ofrecer 2500 calorías diarias a cada persona en el mundo, 200 calorías más que el mínimo

básico. El problema es la distribución de la comida y el poder. 800 millones de personas en el mundo padecen hambre. En el África Subsahariana 240 millones de personas sufren malnutrición. En Asia del Sur el 30% de los niños nacen bajos de peso. Los esquemas que los gobiernos y las agencias internacionales han utilizado para combatir el hambre han tenido un impacto muy limitado. El acceso a la comida proviene del acceso a bienes, a un trabajo y a un ingreso seguro. Y mientras no se tomen en serio estas cuestiones poco pueden hacer las intervenciones estatales para paliar el hambre.

Seguridad en salud

En los países en desarrollo la mayor causa de muerte son las enfermedades causadas por infecciones y parásitos que matan a 17 millones de personas anualmente. De estos, 6.5 millones mueren por infecciones respiratorias, 4.5 millones por diarreas y 3.5 millones por tuberculosis. La mayoría de estas muertes están vinculadas con la mala nutrición y a la contaminación del agua que provoca casi un billón de casos de diarrea al año. En los países industrializados el mayor número de muertes es causada por enfermedades del sistema circulatorio, enfermedades vinculadas con la dieta y el estilo de vida. La segunda causa es el cáncer que en muchos casos tiene un origen ambiental. En Estados Unidos se considera que hay 18 veces más de riesgo de contraer cáncer en aquellos lugares donde la polución alcanza su máximo.

En los países industrializados hay una media de un doctor por cada 400 personas mientras en los países en

desarrollo hay uno por cada 7000 personas (en el África sub-sahariana la proporción es de uno por cada 36,000 personas). Pero también en los países industriales para mucha gente se está volviendo más difícil el acceso a los servicios de salud. En Estados Unidos entre 1989 y 1992 el número de personas sin ningún tipo de seguro médico se incrementó de 35 millones a 39 millones. La mortalidad materna es dieciocho veces mayor en el Sur que en el Norte. Esta es entre todas las estadísticas la que muestra la mayor diferencia entre el Norte y el Sur. De ese modo un milagro de vida se convierte muchas veces en una pesadilla de muerte porque la sociedad no provee una asistente para el momento de mayor vulnerabilidad y ansiedad en la vida de la mujer.

Otra fuente de creciente inseguridad es la expansión del SIDA. Se considera que alrededor de 15 millones de personas son portadores del virus, el 80% en los países en desarrollo. En el año 2000 es probable que se llegue a los 40 millones. En el 2000 la epidemia habrá dejado huérfanos a 9 millones de niños africanos.

Seguridad ambiental

Los seres humanos siguen dando por descontado que cualquier daño que inflijan a la tierra puede recuperarse en el futuro. Pero es evidente que éste no es el caso. La industrialización intensiva y el rápido crecimiento de la población colocan al planeta al borde del colapso.

La amenaza ambiental es una combinación de la degradación de los ecosistemas locales con la del sistema mundial. En los países en desarrollo la amenaza más grave es la del agua. Hoy la provisión mundial de agua per cápita es sólo una tercera parte de la de 1970. Otro grave problema es el de la deforestación. 10 millones de acres de bosque se pierden cada año. Una área igual al tamaño de Austria. Y la deforestación combinada con los pobres métodos de conservación acelera la desertificación. En el África Subsahariana, sólo en los últimos 50 años, 65 millones de hectáreas de tierra productiva se convirtieron en desierto.



En los países industriales la mayor amenaza es la contaminación. Los Ángeles produce 3,400 toneladas de contaminación cada año. Londres 1,200 toneladas. Dañosa para la salud, daña también el medio ambiente. El deterioro de los bosques europeos debido a la contaminación causa unas pérdidas económicas anuales de 35 billones. Y la pérdida anual de la producción agrícola provocada por la contaminación en Suecia y Alemania es de 1.5 de billón y 4.7 billones respectivamente.

Muchos desastres "naturales" son provocados por los seres humanos. La deforestación provoca sequías e inundaciones. Y la pobreza conduce a las personas a territorios marginales y peligrosos. El resultado: los desastres son más significativos y más frecuentes. Hubo 16 grandes desastres en la década de los 60, 29 en la de los 70 y 70 en la de los 80. Desde 1967 a 1991 los desastres afectaron a 3 mil millones de personas. La pobreza causa desastres y los desastres exacerban la pobreza. Sólo un desarrollo sostenible que aumente la seguridad de los seres humanos puede reducir la frecuencia y la magnitud de los desastres.

Seguridad personal

En muchas sociedades la vida humana está más en peligro que nunca por la violencia. En 1992 en Estados Unidos fueron denunciados a la policía 14 millones de crímenes. Estos crímenes suponen un gasto de 425 billones al año. En la segunda mitad de la década de los 80 se doblaron los asesinatos en Italia y Portugal y se triplicaron en Alemania. En Brasil 4 niños son asesinados cada día. En 1993 el asesinato de menores aumentó el 40%.

Las peores amenazas son las dirigidas a las mujeres. En ninguna sociedad las mujeres son tratadas igual a los hombres. En la casa son las últimas en comer. En la escuela las últimas en ser educadas. En el trabajo las últimas en ser contratadas y las primeras en ser despedidas. Se considera que una tercera parte de las mujeres de los países en desarrollo sufren violencia física. De cada 2000 mujeres en el mundo una ha denunciado haber sido violada.

Los niños, que deberían ser los más protegidos en cualquier sociedad, sufren muchos abusos. En Estados Unidos 3 millones de niños denunciaron haber sido víctimas de algún abuso. En Brasil más de 200,000 niños viven en la calle. En Tailandia, Sri Lanka y Filipinas un total de 500,000 niños son prostituidos.

Seguridad en las comunidades

La seguridad de mucha gente depende de su pertenencia a un grupo: familia, comunidad, organización, grupo étnico o racial que le ofrece una identidad cultural y unos valores. Estos grupos también dan apoyo práctico. El extendido sistema familiar, por ejemplo, suele ofrecer protección a sus miembros más débiles, y muchas sociedades tribales mantienen el principio de que a cada jefe de familia le pertenece tanta tierra como necesite para alimentar a su familia.

Muchas de estas seguridades se rompen con los procesos de modernización. La familia ofrece menos ayuda a sus miembros más necesitados. Las lenguas y las culturas tradicionales no resisten el impacto de los medios de comunicación social. Pero por otro lado, las prácticas opresivas que mantenían algunas comunidades tradicionales (mutilación de los genitales femeninos, maltrato de la mujer, empleo de esclavos), están siendo combatidas por diferentes organizaciones.

Casi la mitad de los Estados del mundo han tenido recientemente problemas étnicos, generalmente debido a la discriminación que sufren algunos grupos en el acceso a los mercados de trabajo o a los servicios y ventajas que ofrece el Estado. Y también hay que reconocer que la vulnerabilidad de los 300 millones de indígenas que viven actualmente en 70 países sigue aumentando.

Seguridad política

Al menos en este aspecto ha habido un progreso considerable. La década de los 80 fue la década de la transición democrática. Muchas dictaduras milita-

res cedieron el poder a administradores civiles y Estados con un único partido celebraron elecciones multipartidarias. Pero queda un largo camino que recorrer para proteger a las personas de la represión estatal. Según Amnistía Internacional, la represión política, la tortura sistemática, los malos tratos y las desapariciones se continuaban practicando en 110 países. Junto con la represión los gobiernos tratan de controlar la información y las ideas. Según el índice de la UNESCO las áreas con menor libertad de prensa son el Norte de África y el Sur de Asia.

El indicador más relevante de la inseguridad política es la prioridad que da el gobierno a los gastos militares porque muchas veces los ejércitos son utilizados para reprimir a la propia gente del país. Las dos naciones con más gastos militares en proporción a sus gastos en salud y educación fueron en la década de los 80 Irak y Somalia. No es ninguna sorpresa que los mismos poderes que les brindaron las armas luchan ahora para desarmarlos. (Ex-URRS en el caso de Irak y EEUU en el de Somalia).

Entre estos siete elementos de la seguridad humana hay muchas interrelaciones. Una amenaza a uno de ellos es probable que amenace y crezca —como un tifón— arrasando todas las otras formas de seguridad. Y es que los componentes de la seguridad humana son indivisibles. Hambre, contaminación, grandes migraciones, violencia étnica... sus consecuencias se pueden extender rápidamente por todo el globo. Y, sin embargo, las respuestas a estos problemas son todavía nacionales.

Equidad para los países pobres por parte de los industrializados

Restricciones en migración

Los países ricos dan permisos de inmigración a un número selecto de técnicos y personas bien formadas, negando la entrada a la mano de obra no especializada. Esto perjudica a los países pobres. Primero por la pérdida de cerebros y del dinero invertido en su

educación. Segundo en la pérdida de posibilidades para la mano de obra no especializada y la proporción de dinero que supondría en forma de remesas familiares para las familias en el lugar de origen. En Latinoamérica y el Caribe se pierde un 20% de los graduados universitarios.

Una manera de compensar por la pérdida de cerebros sería obligarles a pagar al país de origen los subsidios en educación que han recibido, o que tengan que trabajar para su propio país un número razonable de años. Otra solución consistiría en que pagaran los países que reciben la mano de obra especializada.

Por razones políticas y sociales, los países industriales levantan barreras migratorias para la mano de obra no especializada. Para compensar por la discriminación y la pérdida económica que supone para los países pobres esta restricción, los países receptores deberían compensar a los países de donde parten los emigrantes. Este dinero debería invertirse en la creación de puestos de trabajo en los países de origen y en programas educativos que son los que tienden a reducir el crecimiento de la población.

Restricciones en comercio

Los países industriales contemplan restricciones severas en algunos productos provenientes de los países en desarrollo, especialmente productos textiles, zapatos, productos agrícolas y manufacturas ligeras. El proteccionismo contra estos productos se está elevando —frecuentemente en forma de subvenciones y no de impuestos para evitar el incumplimiento de las reglas del GATT—. Esto es especialmente mortificante para los países pobres ahora que sus economías están más abiertas que nunca a la competencia foránea. De hecho, hoy es una gran paradoja que el Norte Rico que exige un mercado abierto a los países pobres, sea el que más se resista a hacer los mismos cambios y ajustes estructurales en sus economías. La OCDE estima que el costo de la violación de la libertad de comercio por parte de los países industrializados representa para los países en desarrollo más del doble de la ayuda

que se les ofrece. Los países industriales subsidian a sus campesinos y levantan barreras arancelarias contra los productos extranjeros. En 1991 los subsidios de la OCDE a la agricultura totalizaron 180 billones de dólares. En la Comunidad económica Europea esto supone que cada familia paga 3000 dólares al año para subsidiar a los campesinos. El proteccionismo agrícola de los países ricos no sólo limita las posibilidades de los campesinos de los países pobres sino que además les suele causar graves daños. Cuando los países industriales vacían sus almacenes en los países pobres los precios se caen. En algunos países africanos donde cuesta 75 dólares producir 100 kilos de maíz, el mercado local cayó a 21 dólares. En 1991 La Comunidad Económica Europea vertió 54 millones de carne congelada en África empobreciendo a un millón de Sahelianos que dependían de la producción de carne.

Los países que quieran proteger sus productos deberían pagar una compensación a través del GATT o su organización sucesora, la Organización Mundial del Comercio. Los países que no quisieran liberalizar su mercado temiendo dislocaciones en el mercado del trabajo tendrían que pagar una determinada suma. Y aquellos que quisieran evitar el pago se verían forzados a reducir sus barreras y aranceles. De ese modo se reducirían progresivamente los obstáculos en el comercio entre los países ricos y los pobres.

Pago por servicios que benefician la seguridad humana mundial

Muchos proyectos que los países industriales apoyan en el Tercer Mundo tienen efectos mundiales y de ese modo sirven a sus propios intereses. Un ejemplo de ello es el control del tráfico de drogas o de las enfermedades contagiosas. Desde el momento que estos proyectos sirven a los intereses de los países industriales, su financiamiento no debería ser considerado como ayuda sino como pago por servicios contratados. Un buen ejemplo de ello es el pago a Costa Rica por la conservación de sus bosques:

En 1989 Costa Rica cortó 10 millones cúbicos de metros de selva con un valor estimado en 422 millones de dólares. No se puede esperar que los países industriales paguen los beneficios totales de las talas, pero es que Costa Rica sería la primera interesada en establecer una cantidad de talas de bosque que no pusiera en peligro su misma existencia. De hecho, se han empezado a hacer con Costa Rica algunos intercambios de deuda por naturaleza. En 1988 Holanda condonó 5 millones de dólares de deuda a cambio de que se invirtieran en el desarrollo y protección de los bosques. Lo mismo hizo Suecia en 1989 y 1990. No hay necesidad de atar estos pagos a la reducción de la deuda. Se pueden hacer directamente como servicios contratados.

Del mismo modo, la protección de la capa de ozono requiere el control mundial en la producción de sustancias contaminantes. Los países industrializados son los responsables de la destrucción de la capa de Ozono, a través del uso de refrigerantes baratos para las neveras por ejemplo. Si ahora se quiere que los países pobres eviten soluciones baratas y destructivas, deberán ser compensados por ello a través del pago directo, o a través de la provisión de tecnologías alternativas o de la financiación para que las desarrollen.

El corolario de este principio es que los países que continúen contaminando irresponsablemente el medio ambiente mundial (generalmente los países industriales) deben ser multados. El principio de "hacer pagar al que contamina" ya se aplica en el interior de los países. Ha llegado el momento de aplicarlo mundialmente. Los países que contaminan más tendrán que pagar más y el espacio ecológico será valorado por todas las naciones en lugar de ser libremente destruido por unas cuantas.

Este esquema demanda una autoridad mundial y un consenso internacional sobre el total permisible de elementos contaminantes. La distribución de los límites permisibles para cada país deberá tener en cuenta su población, pues cada persona tiene el mismo derecho al uso de la atmósfera. Como de hecho los países industriales son los que

contaminan más, tendrán que comprar los permisos a los países en desarrollo. Esto supondría una transferencia de recursos de los países ricos a los pobres de un trillón de dólares al año. Estas transferencias no serían ayuda ni caridad; serían un mecanismo del libre mercado que penaliza el sobreconsumo de las naciones ricas de los bienes mundiales.

Este sistema constituiría un gran incentivo para reducir la contaminación en todas las naciones y se podría complementar con un impuesto mundial de 1 dólar por cada barril de petróleo que se consume (o su equivalente en el consumo de carbón). Este impuesto contribuiría a evitar que se malgasten energías no renovables.

Dstrucción de armas nucleares

La tarea de destruir armas nucleares y reconvertir las fábricas de armamentos para usos pacíficos es una tarea desproporcionada para muchos países que formaban parte anteriormente de la Unión Soviética. Pagar por ello no debe ser visto como ayuda sino como un contrato de servicios.

Control de enfermedades contagiosas

Contener epidemias como la malaria, el cólera, la tuberculosis o el SIDA es de interés de todas las naciones y es mucho más efectivo hacerlo mundialmente que país por país. Es mucho más sensato una campaña de vacunación mundial contra determinada enfermedad que tratar de frenarla en la frontera nacional. Es más barato limpiar el agua de los países que sufren epidemias de cólera que controlar todos sus productos de exportación. La comunidad internacional tiene mucho que ganar apoyando los programas de salud de los países pobres. Es mucho más barato prevenir que curar.

Control del narcotráfico

Los países en desarrollo son la principal base de producción de narcóticos, pero los campesinos que en estos países los cultivan sólo reciben el 1% de su precio de venta en las calles de los países ricos. Los países ricos tendrían que pagar por los servicios prestados por los países en desarrollo en el control de la producción de droga y su exportación.

Impuestos en el mercado de divisas

Muchas transacciones en el mercado de divisas son puramente especulativas. Casi un trillón de dólares diarios cruzan las fronteras cada 24 horas al mínimo rumor de cambios de interés en la divisa nacional. Una manera de bajar los niveles de especulación es aplicando un impuesto. Incluso un impuesto del 0.05% en el valor de cada transacción produciría 150 billones de dólares al año.

Financiación de la seguridad humana mundial

El fin de la guerra fría nos ofrece una gran oportunidad para aumentar la seguridad humana mundial. No se trata de ayudar a los países pobres sino de financiar la seguridad de todos. ☞

RELAT 167: <http://www.uca.edu/Koinonía/loqos.htm>



VIGENCIA DEL "MÉTODO TEOLÓGICO" DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Antonio González
UCA, San Salvador

Hoy se acepta comúnmente que la expresión "teología de la liberación" (TdL) no designa un determinado sistema de pensamiento dotado de unos contenidos delimitados y de una estructura interna, sino que más bien se alude con ella a un movimiento teológico en el que, en ocasiones, se incluye también la práctica pastoral de la que surge y a la que acompaña. Además, "TdL", no es, sin más, sinónimo de "teología latinoamericana". No es sólo que hayan surgido teologías africanas y asiáticas que también se entienden a sí mismas como "teologías de la liberación", sino que, además, no toda la teología latinoamericana ha aceptado siempre gustosamente ser considerada como tal. Lo cual no obedece necesariamente a los deseos de originalidad que pueda tener cada teólogo, sino también a una diversidad objetiva en las elaboraciones teológicas. Sin entrar en discusiones internas, aquí nos referiremos a la TdL como un movimiento teológico de dimensiones mundiales y de estructura plural.

Por eso resulta demasiado aventurado hablar de "el" método de "la" TdL. En el caso de un movimiento teológico plural y de amplias dimensiones, es difícil pensar en la unicidad de un método. Probablemente, más que de "método" se podría hablar de algunas ideas fundamentales que, en lugar de marcar las fronteras que definen la pertenencia al mismo, constituyen un núcleo de intuiciones que inspiran la producción de teólogos diversos que, en diversas partes del mundo, tratan de responder a problemas que también son diversos. Probablemente hay que decir que estas intuiciones ya las formuló Gustavo Gutiérrez indicando que la TdL parte de dos descubrimientos capitales: el de la primacía de la práctica y el de la perspectiva del pobre. En estas líneas quisiera sostener que la relevancia de estas dos tesis es capital para toda teología del futuro, independientemente de su calificativo como TdL.

I. La primacía de la práctica

A veces se ha entendido la apelación a la "primacía de la práctica", como una prueba inequívoca de las perversas influencias marxistas que infectarían a la TdL. Ciertamente, Marx ha sido uno de los pioneros en mostrar, después de

Hegel, la relevancia filosófica de la praxis como alternativa al idealismo. Sin embargo, ya san Basilio señalaba que la acción es el principio del conocimiento, y algunos pensadores, como Blondel, han hecho de la acción el punto de partida de una apologética católica. La filosofía contemporánea, tanto en las corrientes analíticas como en las fenomenológicas, ha prestado una creciente atención a la acción. Cabría mencionar también el pragmatismo norteamericano, algunas filosofías latinoamericanas y las pragmáticas transcendentales de los alemanes. Ahora bien, no basta con mencionar a autores y tendencias que podrían aducirse para sustentar una determinada tesis teológica; se requiere más bien fundamentar filosófica y teológicamente la relevancia de esta intuición fundamental de la TdL.

Naturalmente, no pretendemos realizar aquí esa tarea. Pero sí conviene subrayar su relevancia. La teología cristiana ya no dispone, como antaño, de un sistema de verdades filosóficas comúnmente aceptadas. Al contrario, la crisis de la escolástica aristotélico-tomista ha abierto paso a una utilización ecléctica de tesis filosóficas muy diversas. Ello ha aportado un enriquecimiento importante en el tratamiento de muchos temas teológicos. Piénsese solamente en la importancia que ha tenido el descubrimiento de la historicidad constitutiva del ser humano para nuestra comprensión actual de la revelación. La contrapartida de esta pluralidad en los recursos filosóficos es el sometimiento frecuente de los teólogos a las diversas modas filosóficas. Así, por ejemplo, cuando las modas intelectuales europeas dictan dialécticas negativas, la eucaristía es una dialéctica negativa; cuando dictan comunidades de diálogo, la eucaristía se convierte en una unidad comunicativa... Indudablemente, el acercamiento a esas modas tiene su importancia. Sin embargo, el resultado puede ser un "dilettantismo" que, sin penetrar en los problemas, produzca la impresión de que en teología todo se puede decir, con tal de que suene bien a los oídos de los oyentes, ya sean conservadores o progresistas.

Por eso es importante que la teología se preocupe por la justificación rigurosa de la filosofía utilizada. Si la TdL entiende que su punto de partida ha de situarse en la praxis, no le bastará con recurrir a una filosofía que de alguna manera coincide con ese interés; es menester, además, mostrar filosó-

ficamente que ese punto de partida está verdaderamente justificado. Puede que ésta no sea una tarea propia del teólogo, pero sí es una tarea urgente para la teología. En un mundo donde los lazos humanos se estrechan cada vez más, somos cada vez más conscientes, no sólo de la diversidad cultural del planeta, sino también de los grandes problemas sociales, económicos y ecológicos que afectan a la humanidad como un todo. El punto de partida de la teología determina decisivamente la perspectiva utilizada para abordar teológicamente esos problemas. Si la teología arrancara, por ejemplo, de la pregunta por el sentido de la vida, el diálogo cultural entre las distintas cosmovisiones se situaría en el primer plano del interés, mientras que otros problemas humanos se relegarían a un segundo término, se excluirían del campo de la teología. La elección adecuada del punto de partida de la teología puede determinar decisivamente la formulación del mensaje que el cristianismo quiere transmitir a una humanidad atravesada por enormes conflictos.

En la antigüedad, el cristianismo consideró que su anuncio concernía a todos los aspectos de la realidad humana, entendida entonces como naturaleza. Hoy nos enfrentamos a una enorme reducción de esas pretensiones originales. Quienes han acusado a la TdL de reduccionista, con frecuencia lo han hecho desde una previa y radical reducción del cristianismo a una cosmovisión que da sentido a la vida y de la que se derivan implicaciones éticas. Para la teología es urgente superar esta gran unilateralidad, que amenaza con convertir el cristianismo en un conjunto de palabras vacías y de tediosos deberes morales. El Reino de Dios, nos decía san Pablo, no consiste en palabras, sino en un dinamismo (1 Co 4,20). Es muy cierto que en la actualidad no podemos volver a pensar a la persona humana como naturaleza, pues ello significaría mutilarle aspectos esenciales, como son la historicidad efectiva (no sólo pensada) y la presencia operante de la gracia; sin embargo, la actividad puede ser el ámbito de acceso teológico, tanto a la persona humana integralmente considerada como a la acción de la gracia. El cristianismo es un dinamismo suscitado por Cristo en la historia, y no una mera cosmovisión religiosa y moral del mundo.

Naturalmente, la primacía de la práctica como punto de partida de la teología está cargada de relevancia ecuménica. Los conflictos eclesiales acaecidos en torno a la reforma protestante tienen en su trasfondo, junto con otras muchas razones históricas, el enfrentamiento entre el naturalismo y el subjetivismo como concepciones de la persona humana y de la obra de la gracia sobre ella. Si la teología pone su punto de partida en la acción, puede que ahí encuentre un ámbito para superar los conflictos entre fe y obras, mostrando que tanto la fe como la ley constituyen dimensiones inscritas en la acción humana. Esto podría ser importante para el diálogo del cristianismo con otras religiones. Desde la neoescolástica española hasta la teología actual de las religiones, se viene diciendo que las religiones se encuentran en la práctica de la justicia. Ahora bien, muchas veces estas afirmaciones han tendido a

un cierto moralismo, del que no está exenta la TdL. Y el moralismo no es sólo un reduccionismo, sino una grave desviación de la experiencia religiosa, especialmente de la experiencia religiosa cristiana. Este problema se obviaría si se mostrara que la práctica de la justicia no es la mera consecuencia moral de una cosmovisión religiosa, sino el ámbito privilegiado para encontrar la gracia y la fe, también en las religiones no cristianas.

Todo esto exige serias reflexiones filosóficas y teológicas. La primacía de la práctica no puede significar una tiranía del inmediateismo pastoral. Los grandes problemas prácticos que el cristianismo tendrá que afrontar en el futuro próximo requieren un trabajo teórico riguroso, sin el que nunca se podrá responder adecuadamente a unos desafíos que son nuevos e inesperados. Habría que preguntarse si el gran movimiento de renovación surgido en la Iglesia católica a partir del Concilio Vaticano II no se ha visto parcialmente truncado por el descuido de una suficiente formación intelectual. Congregaciones religiosas enteras, antes caracterizadas por su alto nivel



filosófico y teológico, se entregaron con generosidad y frenesí a las tareas apostólicas más inmediatas, descuidando toda reflexión sistemática y fundada sobre su praxis. Ni lo urgente ni lo cómodo es necesariamente lo más importante ni lo más práctico. No debiera extrañarnos que muchos cristianos, al encontrarse sin iluminaciones teológicas serias ante los problemas que les ocupan, regresen a las fórmulas seguras de antaño. Tal vez el presente invierno intelectual de la Iglesia católica no sea solamente una consecuencia de la llamada involución, sino también una causa importante de la misma.

2. La perspectiva del pobre

La "perspectiva del pobre" es la otra gran intuición que configura el modo de proceder de la TdL. Si la primacía de la práctica es susceptible de una fundamentación filosófica, la perspectiva del pobre parece constituir un criterio estrictamente teológico. Probablemente se trata de una de las mayo-

res gracias que el Espíritu ha hecho a las iglesias en la segunda parte del siglo XX. Ciertamente, la pobreza como ámbito para el encuentro con Dios constituye un tema esencial de la espiritualidad cristiana de todos los tiempos; y las grandes inconsecuencias de la Iglesia en este aspecto no han logrado nunca hacer olvidar esta dimensión esencial del Evangelio de Jesucristo. Ahora bien, el que esa pobreza adquiera unos rostros concretos en los realmente empobrecidos de nuestro mundo no es algo que haya estado siempre presente con la misma intensidad en la conciencia cristiana. En cualquier caso, cuando esa pobreza, en todas sus dimensiones, se convierte en lugar teológico de primera magnitud, nos encontramos, sin duda alguna, con una radical novedad en la historia de la teología cristiana.

La justificación de este punto de partida requiere una reflexión teológica rigurosa. Ciertamente, la perspectiva de los pobres como lugar privilegiado para el encuentro con el Dios misericordioso y fiel de la revelación cristiana no constituye, en modo alguno, un patrimonio de los teólogos, que más bien reflexionan en acto segundo sobre la experiencia de muchos cristianos. Sin embargo, esto no obsta para que la teología tenga que preocuparse por entender esa experiencia utilizando los recursos exegéticos, históricos y conceptuales que son propios de la labor teológica. La TdL tuvo, sin duda, una fase inicial en la que se descubrieron y formularon sus grandes intuiciones. Ahora bien, su productividad como movimiento teológico tiene que mostrarse hoy en su capacidad para fundamentar y sistematizar esos descubrimientos. En las bibliotecas europeas, la TdL suele aparecer en la sección de "teología pastoral", lo cual tal vez refleja una cierta petulancia de la vieja teología pero el prejuicio podría considerarse parcialmente confirmado si la TdL no pasara más allá de sus intuiciones y programas.

Esta elaboración sistemática de los grandes contenidos de la teología también serviría para mostrar que la TdL no consiste en una mera reflexión sobre las consecuencias morales del mensaje cristiano. En realidad, la perspectiva del pobre como punto de partida de la teología se adulteraría si perdiera su carácter eminentemente gratuito. Es cierto que, en ocasiones, determinados teólogos pueden haber dado motivos para que su discurso se interprete como primariamente moral. No cabe duda de que el mensaje cristiano tiene una constitutiva dimensión moral. Sin embargo, la irrupción del pobre tanto en la vida de las iglesias como en la reflexión teológica es, ante todo, una gracia de Dios. Esta gracia ha llevado a una renovación profunda de la espiritualidad cristiana, de la vida

religiosa y de la pastoral; y la radicalidad de dicha gracia se podrá mostrar también en la capacidad de la teología para pensar todos los contenidos de la fe cristiana desde la luz que los pobres han encendido en su Iglesia.

Lo cual no obsta, naturalmente, para que la teología tenga que pensar también en las consecuencias éticas de la fe cristiana. En este punto, no cabe duda de que la TdL, por más que tenga que dar cabida a muchos temas de la moral tradicional que necesitan ser actualizados, tendrá que seguir interesándose especialmente por los problemas de la ética social. Los cambios acaecidos en el orden mundial necesitan ser reflexionados con rigor. Y esto significa, necesariamente, una independencia de los que cínicamente se suben al carro de los vencedores, como si los triunfos históricos representaran algún tipo de confirmación teológica, difícilmente aplicable en el caso de Jesús. Pero también hay que tomar distancias con

respecto al dogmatismo de quienes sólo pueden pensar haciendo uso de viejos dogmas. La exigencia de buscar alternativas al desorden vigente no le viene a la teología de la fidelidad a ninguna doctrina ni a ninguna utopía, sino de los rostros demacrados de los derrotados de la tierra. De ahí, precisamente, la necesidad de un pensamiento social que afronte honrada y radicalmente los graves problemas que sufre la humanidad. En muchos casos, la situación de los pobres se ha agravado con el fin de la guerra fría. Y son los pobres, no la guerra fría, los que siguen haciendo urgente una TdL.

Tanto para la teología sistemática como para la moral social, la perspectiva de los pobres ha impuesto un modo inquieto, no sólo de hacer teología, sino de ver cristianamente el mundo. La inquietud agustiniana del corazón sigue siendo un carácter esencial

de la vida cristiana sobre este mundo. El pensamiento conservador quiere convencerse a sí mismo y a los demás de que el mundo está bien como está o de que, al menos, no puede estar mejor. Por eso, cuando el conservador hace teología, tiende a ponerse en una posición que podríamos llamar "hegeliana": el teólogo se instala en la mente de Dios y, desde ella, intenta aclararnos lo que sucede en el mundo. El mal, el dolor, el sufrimiento y la pobreza quedan entonces "explicados" y, por tanto, teológicamente justificados. Naturalmente, este modo de pensar acaba en una enemistad con la cruz de Cristo (cf. Flp 3,18), la cual acaba siendo excluida de la teología. La TdL no puede menos de insistir en el carácter misterioso de un Dios que, en lugar de legitimar el sufrimiento del mundo, carga personalmente con él. La perspectiva del pobre es irreconciliable con la perspectiva del Espíritu



absoluto. No se puede pretender convertir la teología en un tribunal para juzgar a Dios y a las criaturas.

Desgraciadamente, la teología, especialmente en la Iglesia católica, sabe mucho de tribunales. Los problemas de comprensión eclesial que se le han presentado a la TdL no han tenido, por lo general, relación alguna con cuestionamientos de la integridad del dogma. De hecho, las teologías que se hacen en el primer mundo, y a las que los mismos censores eclesiásticos recurren con frecuencia, representan en muchos casos desafíos mayores a la tradición católica. Piénsese solamente en el fideísmo o en el racionalismo de muchas teologías al uso. Las dificultades con que ha topado la TdL se deben, fundamentalmente, a su cuestionamiento de la estructura eclesiástica. La Iglesia católica es gobernada, de hecho y en gran medida, por la acomodada burocracia del Estado Vaticano, carente de toda base en la Escritura o en la Tradición, y que ejerce su poder mediante un conjunto de diplomáticos de carrera, más cercanos por su profesión a los centros de poder político y económico que a la pobreza real de la mayor parte de los católicos. La colegialidad de los obispos en torno al sucesor de Pedro poco tiene que ver con esto. Mientras no se corrija este sometimiento estructural de la Iglesia de Cristo a un sistema de gobierno espurio, es difícil esperar una aceptación real, y no sólo retórica, de la perspectiva de los pobres.

Ahora bien, el desafío de las mayorías pobres también atañe a la propia TdL. El teólogo, como cualquier intelectual, no está exento de las tentaciones propias de su oficio, tales como la vanidad, el acomodamiento o la búsqueda de los aplausos fáciles. Estas tentaciones pueden arruinar cualquier vocación intelectual, arrastrándola hacia una improductiva superficialidad. En el caso del teólogo, los riesgos son mayores, porque la búsqueda de audiencias benévolas en el primer mundo puede acabar opacando precisamente aquello que la teología quiere ayudar a anunciar: el Evangelio de Jesucristo. Mucho más en el caso de una teología que pretende asumir explícitamente la perspectiva del pobre. Los medios de comunicación de la sociedad de consumo se encuentran frecuentemente enfrentados a una Iglesia que se opone a los patrones de conducta que ellos tratan de difundir. Sin duda, es lamentable que este enfrentamiento no se deba tanto al carisma profético de los cristianos del primer mundo cuanto a su conservadurismo. Sea como sea, la TdL ha de tener la suficiente astucia como para no convertirse en la fórmula de un cierto liberalismo eclesial más cercano a los sectores presuntamente progresistas del primer mundo que a las mayorías pobres del tercero.

Para evitar estos escollos no hay nada más eficaz que la cercanía real a los pobres y la entrega profunda a la tarea intelectual que la Iglesia tanto necesita. Cuando los pobres se acercan a la Iglesia, no lo hacen primariamente buscando el financiamiento de una ONG europea para sus gallinas, ni tampoco pretender oír grandes arengas moralizadoras; más bien buscan pronunciar y escuchar una palabra auténtica de fe. El crecimiento de grupos pentecostales entre los sectores más empobrecidos no se explica apelando únicamente a factores sociológicos o a turbias maquinaciones de Estados Unidos. En la Iglesia católica, probablemente debido a la formación de sus clérigos, hay una cierta incapacidad para

proclamar la fe sin caer en la repetición de fórmulas dogmáticas, ya sea en su presunta explicación secularizante o en los pesados sermones moralizadores, tanto de derechas como de izquierdas. Hace años se podía presuponer la existencia de grandes masas populares ancladas en una religiosidad popular católica. Pero no es ésta la realidad de los pobres de Asia y de África, y probablemente tampoco lo es ya en grandes sectores de América Latina. La urgencia para los pobres no parece ser ni la crítica secular de la religiosidad tradicional ni la demostración de las consecuencias morales de la misma. La teología debería más bien ayudar a articular un lenguaje de fe que partiera de los pobres y que conectara liberadoramente con su situación. Y para ello se necesita tanto la cercanía a esa situación como el trabajo intelectual riguroso.

3. A modo de conclusión

Las intuiciones fundamentales que caracterizan al movimiento de la TdL siguen siendo fuente de grandes desafíos teóricos y prácticos, no sólo para los poderosos de este mundo o para ciertos sectores eclesiásticos ligados a ellos, sino también para la propia TdL. Para responder a ellos se requiere una fidelidad renovada al Espíritu de Jesús y un trabajo intelectual serio. Más allá de las modas y de las vanidades intelectuales, más allá de la fidelidad a las fórmulas o a las ideologías, la TdL sigue encarnando la voluntad de elaborar un pensamiento que responda a las necesidades reales de los pobres de este planeta. Tal vez los pobres ya han sido abandonados por las ideologías y las modas del primer mundo. Y tal vez por eso ya no esté de moda la TdL. En realidad, ésta es una buena señal. Si la TdL no está de moda, y, sin embargo, se sigue haciendo teología según sus intuiciones fundamentales, es que la TdL no fue solamente una moda. Los teólogos no son cantantes ni futbolistas que tengan que aparecer continuamente en la prensa (o en los tribunales de la inquisición) para mantener alta la propia estima. Tal vez la oscuridad del trabajo riguroso sea la mejor forma de fidelidad a quienes viven y mueren en la oscuridad.

En realidad, el proyecto teológico de la TdL parece estar en buenas condiciones para hacer una teología a la altura de los tiempos que nos ha tocado vivir. Ya el cingalés Tissa Bala-suriya hablaba desde Asia de la necesidad de una "teología planetaria". De hecho, los contenidos fundamentales de la fe cristiana necesitan ser pensados en un horizonte que ya no es ni el horizonte griego de la naturaleza ni el horizonte europeo de la subjetividad. Y ninguna teología cristiana puede pasar por alto el hecho de que la mayor parte de la humanidad (y la mayor parte de los católicos) pertenece a las mayorías más empobrecidas de planeta. Manteniendo la riqueza incuestionable del pluralismo teológico, hay buenas razones para pensar que las intuiciones fundamentales de la TdL no sólo están vigentes, sino que pueden constituir los ingredientes fundamentales de toda teología que quiera reflexionar a la altura planetaria del siglo que se avecina. ☐

RELAT 164: <http://www.uca.edu/Koinonía/relat.htm>

En papel: "Sal Terrae" (octubre 1995) 667-675

CHRISTUS Y LOS LIBROS

'LA OTRA Bolsa de Valores' para la sostenibilidad de las microregiones

Extrema pobreza, desempleo creciente, falta de dinero, expresan una grave crisis económica, causada por factores indebidamente fuera del alcance de la gente común. Sufrimos una emergencia que acusa profundas contradicciones a nivel mundial y que pide a cada quien el mayor esfuerzo. Urge organizarnos sin alucinaciones que empobrecen a la sociedad y destruyen el medio ambiente. Importa mirar adentro y resolver necesidades vitales.

Existen miles de agentes sociales y organizaciones no gubernamentales, ONG's, que, sin fines de lucro ni partidarios, se han dedicado por décadas a contribuir, con la participación primordial de los más afectados, a la solución de problemas de pobreza, medio ambiente, derechos humanos, cultura y emergencias. Existe una capacidad adquirida para soluciones a escala humana en problemas de solis espontáneas de comunidades y pueblo en general, podrían reorientar el trabajo y el consumo de las mayorías... priorizando los servicios y productos que miles y miles de microempresas, organizaciones comunitarias y familias emprendedoras pueden ofrecer, y, a la vez, enfocando estas a las necesidades básicas de la población.

La sociedad en general, así como empresarios y funcionarios públicos, deben apreciar y aprovechar estas capacidades. Pero tanto comités como microempresas y talleres, así como muchos agentes sociales y ONG's, se pulverizan en iniciativas desconectadas por carecer de información, puentes de comunicación, medios eficaces de intercambio y financiamiento.

Consolidemos el sistema de LA OTRA Bolsa de Valores, relativo a valores humanos auténticos: Dignidad y bienestar, creatividad y servicio social, desarrollo armónico y respetuoso de la naturaleza. Por la construcción de una economía verdaderamente humana y desde los mismos grupos y comunidades.

En campaña permanente, LA OTRA Bolsa de Valores sistematiza información calificada que se obtiene de ONG's y organizaciones locales de consumidores y de productores. Aquí se encuentran iniciativas orgánicas con estudios y conocimientos, trabajos y servicios, bienes y mercancías, ahorros y créditos, subsidios y donativos, relativos a una mejor sociedad. Esta información se difunde, dentro y fuera del país, mediante este boletín, videos, seminarios, trato personalizado y por correo electrónico.

Deseamos involucrar en LA OTRA Bolsa de Valores a empresarios y financieros con interés social, que sumen sus conocimientos en administración, productividad, mercado, finanzas, a la búsqueda junto con ONG's, de una nueva relación

entre consumidores y productores, sean comités de solidaridad, organizaciones vecinales, microempresas y familias emprendedoras.

Empresas estables, responsables socialmente, pueden a través de LA OTRA Bolsa de Valores adoptar microregiones rurales y zonas urbanas, y ONG's arraigadas, fomentando circuitos productivos y de consumo, incorporando desde el taller familiar, el comercio zonal y regional, hasta la empresa exportadora.

Las ONG's, por su contacto con la población organizada, sirven como entidades sensibles, promotoras y educativas. Pueden orientar al productor y al consumidor, hacia valores propios, culturales y ambientales. Así, la gente irá aprendiendo a producir mercancías y servicios con mayor empleo y ahorro local, así como a consumir lo propio, a través de difundir la herbolaria, la salud holística, la agroecología, la artesanía, el turismo digno, y más aun, la cultura, la recreación no alienante, las prácticas conviviales, la seguridad comunal, el civismo y la defensa de los derechos humanos.

Las agencias gubernamentales e internacionales de desarrollo, deben apoyar con todos los medios a su alcance este sistema autónomo que destaca los esfuerzos plurales de la sociedad civil.

El proceso producción-educación-consumo, tanto a nivel local y regional, como nacional e internacional, finca las bases de un sistema de capacidades, soluciones y confianza. LA OTRA Bolsa de Valores abre posibilidades de co-inversión para un nuevo tipo de accionistas sociales: ahorradores en cajas populares, empresas con responsabilidad social, agencias de desarrollo y filántropos.

Empleo, trabajo, creatividad, sobre los hechos, irán posibilitando nuevas modalidades de cuenta, pago y ahorro, que van desde el trueque indígena, el tianguis tradicional, el mercado microregional, hasta una banca civil socialmente controlada, y las redes sin frontera con tarjetas ad hoc de intercambio y crédito. No más factores anónimos ni usureros. Ni la indignidad de la limosna. Dinero social y verdadero irá reemplazando al dinero especulativo y engañoso. Entonces podremos hablar de una sociedad con una economía sana, verdaderamente sostenible. 

Informes:

Tláloc 40 - 3,
Col. Tlaxpana
CP 11370, México, D.F., MÉXICO.
Tels.: 566-4265 y 535-0325
Fax: 592-1989
Correo Electrónico:
espacios@laneta.apc.org y
pdp-cres@geo2.poptel.org.uk.

DOCUMENTOS

Carta de los Provinciales Latinoamericanos de la Compañía de Jesús

Provinciales Jesuitas de América Latina

El neoliberalismo en América Latina

Queridos compañeros:

1. Nosotros, Superiores Provinciales de la Compañía de Jesús en América Latina y el Caribe, siguiendo el llamado de la Congregación General 34 a profundizar nuestra misión fe-justicia, queremos compartir, con todos los que participan de la misión apostólica de la Compañía de Jesús en el Continente y con todas aquellas personas preocupadas y comprometidas con la suerte de nuestro pueblo, especialmente de los más pobres, algunas reflexiones sobre el llamado neoliberalismo en nuestros países.

Nos resistimos a aceptar tranquilamente que las medidas económicas aplicadas en los últimos años en todos los países latinoamericanos y del Caribe sean la única manera posible de orientar la economía, y que el empobrecimiento de millones de latinoamericanos sea un costo irremediable de un futuro crecimiento. Detrás de estas medidas económicas existe una estrategia política, subyacen una concepción de la persona humana y una cultura, que es necesario discernir desde nuestros propios modelos de la sociedad a la que aspiramos y por la que trabajamos al lado de tantos hombres y mujeres movidos por la esperanza de vivir y de dejar a las futuras genera-

ciones una sociedad más justa y más humana.

2. Las consideraciones presentadas no pretenden ser el análisis científico de un asunto complejo, que requiere investigación desde muchas disciplinas. Son solamente reflexiones que encontramos pertinentes, sobre las consecuencias y criterios del neoliberalismo y sobre las características de la sociedad que anhelamos. Nuestra preocupación principal, al compartir estas reflexiones, es de orden ético y religioso. Los comportamientos económicos y políticos a los que nos referimos reflejan, en el ámbito de lo público, los límites y contravalores de una cultura fundada en una concepción de la persona y de la sociedad humana, ajena al ideal cristiano.

La sociedad de la que somos parte

3. En el umbral del siglo XXI, las comunicaciones nos unen estrechamente, la tecnología nos da nuevas posibilidades de conocimiento y creatividad y los mercados penetran todos los espacios sociales. En contraste con la década pasada, la economía de la mayoría de nuestros países ha vuelto a crecer.

4. Este auge material, que podría abrir esperanzas para todos, deja sin embargo a multitudes en la pobreza, sin posibilidad de participar en la construcción del destino común; amenaza la identidad cultural, y destruye los recursos naturales. Calculamos que, en Latinoamérica y el Caribe, por lo menos 180 millones de personas viven en la pobreza y 80 millones sobreviven en la miseria.

5. Las dinámicas económicas que producen estos efectos perversos tienden a transformarse en ideologías y a absolutizar ciertos conceptos: El mercado, por ejemplo, de un instrumento útil y hasta necesario para elevar y mejorar la oferta y reducir los precios, pasa a ser el medio, el método y el fin que gobierna las relaciones de los seres humanos.

6. Para lograrlo, se generalizan en el Continente las medidas conocidas como neoliberales.

- Ellas ponen el crecimiento económico —y no la plenitud de todos los hombres y mujeres en armonía con la creación— como razón de ser de la economía.
- Restringen la intervención del Estado, hasta despojarlo de responsabilidades por los bienes mínimos que merece todo ciudadano por el hecho de ser persona.



- Eliminan los programas generales de creación de oportunidades para todos, y los sustituyen por apoyos ocasionales a grupos determinados.
- Privatizan empresas, con el criterio de que en todos los casos el Estado es mal administrador.
- Abren sin restricciones las fronteras a mercancías, capitales y flujos financieros, y dejan sin suficiente protección a los productores más pequeños y débiles.
- Hacen silencio sobre el problema de la deuda externa, cuyo pago obliga a recortar drásticamente la inversión social.
- Subordinan la complejidad de la hacienda pública al ajuste de las variables macroeconómicas: presupuesto fiscal equilibrado, reducción de la inflación y balanza de pagos estable; como si de allí se siguiera todo bien común, y no se generaran nuevos problemas para la población, que tienen que ser atendidos simultáneamente.
- Insisten en que estos ajustes producirán un crecimiento, que, cuando sea voluminoso, elevará los niveles de ingreso y resolverá por rebalse la situación de los desfavorecidos.
- Para dar incentivo a la inversión privada, eliminan los obstáculos que podrían imponer las legislaciones que protegen a los obreros.
- Liberan de impuestos y de obligaciones con el medio ambiente a grupos poderosos, y los protegen, para acelerar el proceso de industrialización; y así provocan una concentración todavía mayor de la riqueza y del poder económico.
- Ponen la actividad política al servicio de esta política económica, con lo que caen en la paradoja de quitar todas las trabas al libre ejercicio del mercado, y, al mismo tiempo, imponer controles políticos y sociales, por ejemplo, a la libre contratación de mano de obra, para garantizar la hegemonía del mercado libre.

7. Debemos reconocer que estas medidas de ajuste han tenido también aportes positivos. Cabe señalar la contribución de los mecanismos de mercado para elevar la oferta de bienes de mejor calidad y precio; la reducción de la inflación en todo el Continente; el haber quitado a los Gobiernos tareas que no les competen, para darles oportunidad de dedicarse, si quieren, al bien común; la conciencia generalizada de austeridad fiscal, que utiliza mejor los recursos públicos, y el avance de las relaciones comerciales entre nuestras naciones.

8. Pero estos elementos están lejos de compensar los inmensos desequilibrios y perturbaciones que causa el neoliberalismo en términos de concentración de los ingresos, de la riqueza y de la propiedad de la tierra; multiplicación de masas urbanas sin trabajo o que subsisten en empleos inestables y poco productivos; quiebra de miles de pequeñas y medianas empresas; destrucción y desplazamiento forzado de po-

blaciones indígenas y campesinas; expansión del narcotráfico, basado en sectores rurales cuyos productos tradicionales quedan fuera de competencia; desaparición de la seguridad alimentaria; aumento de la criminalidad, provocada no pocas veces por el hambre; desestabilización de las economías nacionales, por los flujos libres de la especulación internacional; desajustes en comunidades locales, por proyectos de empresas multinacionales que prescinden de los pobladores.

9. En consecuencia, al lado de un crecimiento económico moderado, aumenta en casi todos nuestros países el malestar social, que se expresa en protestas ciudadanas y huelgas; vuelve a tomar fuerza en algunos lugares la lucha armada, que nada soluciona, y aumenta el rechazo a la orientación económica general, que, lejos de mejorar el bien común, profundiza las causas tradicionales del descontento popular: la desigualdad, la miseria y la corrupción.

La concepción del ser humano

10. Detrás de la racionalidad económica que suele llamarse neoliberal hay una concepción del ser humano que delimita la grandeza del hombre y la mujer a la capacidad de generar ingresos monetarios; exagera el individualismo y la carrera por ganar y poseer, y lleva fácilmente a atentar contra la integridad de la creación; en muchos casos, desata la codicia, la corrupción y la violencia, y, al generalizarse en los grupos sociales, destruye radicalmente la comunidad.

11. Se impone, así, un orden de valores donde priva la libertad individual para acceder al consumo de satisfacciones y placeres, que legitima, entre otras cosas, la droga y el erotismo sin restricciones; y una libertad que rechaza cualquier interferencia del Estado en la iniciativa privada, que se opone a planes sociales, que desconoce la virtud de la solidaridad y que sólo acepta las leyes del mercado.

12. Por el proceso de globalización de la economía, esta manera de comprender al hombre y la mujer penetra nuestros países con contenidos simbólicos de gran capacidad de seducción. Gracias al dominio sobre los medios de comunicación de masas, rompe las raíces de identidad de culturas locales que no tienen poder para comunicar su mensaje.

13. Comúnmente, los dirigentes de nuestras sociedades, articulados a estos movimientos de globalización y embebidos en la aceptación indiscriminada de las razones del mercado, viven como extranjeros en sus propios países. Sin dialogar con el pueblo, lo consideran como obstáculo y como peligro para sus intereses, y no como hermano, compañero o socio.

14. De manera más general, esta concepción considera normal el que nazcan y mueran en la miseria millones de hombres y mujeres del Continente, incapaces de generar ingresos para comprar una calidad de vida más humana. Por eso, los gobiernos y las sociedades no experimentan el escándalo frente al hambre y la incertidumbre de multitudes desesperanzadas y perplejas ante los excesos de los que usan sin pensar en los demás los recursos de la sociedad y de la naturaleza.



La sociedad que queremos

15. Gracias a Dios, hay iniciativas de transformación que insinúan el surgimiento de un mundo nuevo, desde diversos grupos culturales, etnias, generaciones, sexos y sectores sociales.

16. Animados por estos esfuerzos, queremos ayudar a construir una realidad más cercana al Reino de justicia, solidaridad y fraternidad del Evangelio, donde la vida con dignidad sea posible para todos los hombres y mujeres.

17. Una sociedad donde toda persona pueda acceder a los bienes y servicios que se merece por haber sido llamada a compartir este camino común hacia Dios. No reclamamos la sociedad del bienestar, de las satisfacciones materiales ilimitadas; sino una sociedad justa, donde nadie quede excluido del trabajo y del acceso a bienes fundamentales para la realización personal, como la educación, la nutrición, la salud, el hogar y la seguridad.

18. Queremos una sociedad donde todos podamos vivir en familia y mirar al futuro con ilusión, compartir la naturaleza y legar sus maravillas a las generaciones que nos sucederán.

19. Una sociedad atenta a las tradiciones culturales que dieron identidad a los pueblos indígenas; a los pobladores que llegaron de otra parte, y a los afroamericanos y mestizos.

20. Una sociedad sensible a los débiles, a los marginados, a quienes han sufrido los impactos de procesos socioeconómicos que no ponen al ser humano en el primer lugar; una sociedad democrática, construida participativamente, donde la actividad política sea la opción de los que quieren entregarse al servicio de los intereses generales que importan a todos.

21. Somos conscientes de que alcanzar este tipo de sociedad tiene un precio elevado, por los cambios de actitudes, hábitos y valoraciones que exige; de que el reto es el de hacer nuestros aquellos elementos positivos de la modernidad, como el trabajo, la organización y la eficiencia, sin los cuales no podemos construir esa sociedad que soñamos. Queremos finalmente contribuir a la construcción de una comunidad latinoamericana entre nuestros pueblos.

Tareas

22. Tenemos delante una tarea enorme por realizar en distintos campos:

- Empezar al lado de muchos otros, a partir de nuestras universidades y centros de estudio, investigación y promoción, un esfuerzo intelectual de gran envergadura, en ciencias sociales, teología y filosofía, para conocer el neoliberalismo, explicar su racionalidad profunda y sus efectos sobre el ser humano y sobre la naturaleza.
- Sopesar en el discernimiento las líneas de acción que se sigan del análisis, y tomar las opciones pertinentes.

23. Este conocimiento y estas decisiones deben llevarnos a:

- Acompañar el caminar de las víctimas, desde comunidades de solidaridad; para proteger los derechos de los excluidos, y emprender con ellos, en el diálogo con los sectores que controlan las decisiones, la construcción de la más inclusiva o incluyente de las sociedades posibles.
- Fortalecer las tradiciones culturales y espirituales de nuestros pueblos, para que se sitúen, desde su propia identidad, en el espacio de las relaciones globalizadas, sin menoscabo de su riqueza simbólica y de su espíritu comunitario.
- Incorporar en el trabajo educativo, que hacemos con muchos otros, el orden de valores necesario para formar personas capaces de preservar la primacía del ser humano en el mundo que compartimos; y dar a los alumnos la preparación requerida para que entiendan la transformación de esta realidad y trabajen en ella.
- Resistir particularmente a la sociedad de consumo y a su ideología de la felicidad basada en la compra sin límite de satisfacciones materiales.

- Comunicar, por todos los medios, los resultados del análisis sobre el neoliberalismo, los valores que deben ser preservados y promovidos y las alternativas posibles.
- Proponer soluciones viables, en los espacios donde se toman las decisiones globales y macroeconómicas.

24. Trabajaremos por fortalecer el valor de la gratuidad, en un mundo donde todo se exige por un precio; por estimular el sentido de la vida sobria y de la belleza simple; por favorecer el silencio interior y la búsqueda espiritual, y por vigorizar la libertad responsable, que incorpora decididamente la práctica de la solidaridad, desde la espiritualidad de san Ignacio de Loyola, comprometida en la transformación del corazón humano.

25. Para hacer creíble nuestro empeño, y para mostrar nuestra solidaridad con los excluidos del Continente y hacer evidente nuestra distancia del consumismo, procuraremos, no solamente la austeridad personal, sino también el que nuestras obras e instituciones eviten todo tipo de ostentación y empleen medios coherentes con nuestra pobreza.

En su política de inversiones y de consumo, no deberán apoyar a empresas que notoriamente infrinjan los derechos humanos y vulneren la ecología. Queremos así reafirmar la opción radical de fe que nos llevó a responder al llamado de Dios en el seguimiento de Jesús en pobreza, para ser más eficaces y libres en la búsqueda de la justicia.

26. Buscaremos, con muchos otros, una comunidad nacional y latinoamericana solidaria, donde la ciencia, la tecnología y los mercados estén al servicio de todas las personas de nuestros pueblos; donde el compromiso con los pobres ponga

en evidencia que el trabajo por la plenitud de todos los hombres y mujeres, sin exclusiones, será nuestra contribución, modesta y seria, a la mayor gloria de Dios en la historia y en la creación.

Esperamos que estas reflexiones animen los esfuerzos por mejorar nuestro servicio a los Pueblos latinoamericanos. Pedimos a Nuestra Señora de Guadalupe, Patrona de América Latina, que bendiga a nuestros pueblos, e interceda para que obtengamos abundante gracia para realizar nuestra misión. ☩

México, D.F., 14 de noviembre de 1996

Ferdinand Azevedo (Brasil Septentrional);
 Carlos Cardó (Perú);
 José Adán Cuadra (Centroamérica);
 Benjamín González Buelta (República Dominicana);
 Juan Díaz Martínez (Chile);
 Mariano García Díaz (Paraguay);
 Ignacio García-Mata (Argentina);
 José Adolfo González (Colombia);
 Mario López Barrio (México);
 Jorge Machín (Cuba);
 Allan Mendoza (Ecuador);
 Emilio M. Moreira (Bahía);
 Fernando Picó (Puerto Rico);
 Armando Raffo (Uruguay);
 Marcos Recolons (Bolivia);
 Joao Claudio Rhoden (Brasil Meridional);
 Francisco Ivern Simó (Brasil Central);
 Arturo Sosa A. (Venezuela).



PALABRA

LA PALABRA A FONDO

Dr. José Francisco Gómez Hinojosa
Secretariado Social de Monterrey

16 de febrero 1997

PRIMER DOMINGO DE CUARESMA

1. MENSAJE: Por tu dignidad — cambia y cree en el Evangelio.
2. DE NUESTRA VIDA:

A veces pensamos que las "tentaciones" sólo tienen que ver con la sexualidad; el deseo de poder o de dinero. Sin embargo, también existe la tentación de la desesperanza, de la derrota como método de vida, del individualismo, de la apatía. La crisis económica, política, cultural, etc. — que vivimos desde hace muchos años y que ha aumentado en los últimos meses, nos presenta esas tentaciones en forma muy clara. Corremos el riesgo de dejarnos atrapar por la desilusión, de abandonar los esfuerzos comunitarios por resolver los problemas y de refugiarnos en nosotros mismos o, cuando mucho, en nuestras familias. Necesitamos superar esas tentaciones, cambiar nuestra vida, convertimos al Evangelio y a los valores del Reino.

3. PARA CAMBIAR NUESTRA VIDA (Marcos 1,12-15):

En el evangelio de hoy, Marcos nos habla de las tentaciones que Jesús sufre en el desierto, pero no se detiene a explicar cada una de ellas — como sí lo hacen Mateo 4,1-11 y Lucas 4,1-13—. Se pone más atención en la frase "conviértanse y crean en el Evangelio", que ocupa un lugar muy importante en la predicación de Jesús.

La conversión den la Biblia no se refiere sólo a lo espiritual, sino que abarca la totalidad de la vida y de la persona. Tiene consecuencias en nuestras actividades económicas, políticas, educativas, familiares, recreativas y también religiosas. Convertimos significa volver al camino de Dios, regresar a sus valores, retomar su causa. Es muy importante que tomemos conciencia de aquellas cosas que nos alejan de Dios y que afectan nuestra dignidad, de las tentaciones más frecuentes que tenemos, para poder superarlas. Dice el texto del evangelio que Jesús convivió con las fieras en el desierto y fue servido por los ángeles. Esta situación casi paradisíaca revela el resultado que alcanzará quien vence sus tentaciones: la salvación integral, aquí en la tierra y allá en el cielo.

4. PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO:

- ¿Cuáles son nuestras principales tentaciones, personales y comunitarias, que afectan nuestra dignidad y la de los demás?
- ¿Cómo podemos superarlas?

23 de febrero 1997

SEGUNDO DOMINGO DE CUARESMA

1. MENSAJE: Por tu dignidad — adora al Dios de Jesucristo.
2. DE NUESTRA VIDA:

En cierta ocasión, hace muchos años, un especialista en la Biblia dijo que "Jesucristo era ateo". Quienes lo escuchaban se asustaron y escandalizaron, pero el estudioso aclaró que Jesucristo no creía en aquellos dioses que no fueran Su Padre, por lo que era ateo de todos esos dioses y no les brindaba ningún tipo de sacrificio, como se usaba en muchas culturas de su tiempo. En nuestros tiempos hay nuevos dioses, que no son el Dios de Jesucristo, y se le ofrecen nuevos sacrificios. El mercado, por ejemplo, es el dios del neoliberalismo, y se le sacrifican el salario de los trabajadores, el empleo de las multitudes, los beneficios sociales para los jubilados, etc. en el nuevo altar que ha preparado el sistema económico-político que rige nuestro país.

3. PARA CAMBIAR NUESTRA VIDA (Génesis 22,1-2.9a.10-13.15-18):

Hoy la iluminación de la Fe la tomamos del Primer o Antiguo Testamento, del clásico pasaje en el que Abraham está a punto de sacrificar a su hijo Isaac. Dios, después de probar al Patriarca, impide el sacrificio humano y otorga a Abraham la dignidad de ser el padre del pueblo escogido, dándonos un gran mensaje con respecto a los sacrificios humanos.

En muchas culturas y religiones se acostumbraba el sacrificar a las personas para que los dioses estuvieran contentos. El Dios de Jesucristo cambia esta mentalidad. Ahora tendremos que sacrificarnos, sí, pero en forma voluntaria y para servir mejor a los demás, para hacer penitencia y estar más cerca de dios y de nuestros hermanos. Pero no debemos sacrificar a los otros, con políticas injustas, con sistemas económicos que atentan contra la dignidad del ser humano, y que lo sacrifican en aras de sus "macro-resultados". Jesucristo sacrifica su vida pero no las de los demás. Él nos en-

seña que esos sacrificios son positivos, porque son generosos y buscan el bien de nuestros hermanos. Pero, sobre todo, Él nos enseña que no podemos adorar a otros dioses sino sólo a su Padre.

4. PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO:

¿Cuáles son los dioses y los sacrificios que aparecen hoy?

¿Qué sacrificios personales y comunitarios podemos hacer para adorar mejor a Dios?

Contra la banalización de Dios

Los hombres suelen buscar a Dios como respuesta a una necesidad propia: necesidad de claridad, de explicación, de dominio... El Viernes Santo es precisamente la desautorización de esa forma de creer en Dios. Por paradójico que parezca, el seguidor de Jesús sólo cree en Dios porque hubo un hombre de esta historia que murió diciendo "Dios mío ¿por qué me has abandonado?" (cf. Mc 15,34).

Esta parecería ser la más fuerte razón para no creer en Dios. Y sin embargo, lo extraño es que de ese hombre que había muerto así, y "al ver cómo había muerto", se comenzó a decir: "verdaderamente, este hombre era Hijo de Dios" (cf. Mc 15,39). Ahí quedaron destrozadas todas las ideas humanas sobre Dios.

Desde entonces, las demás fundones que los hombres asignan a Dios (Causa última, Clave pero de bóveda explicativa, Fundamento, meta del deseo humano...), pueden tener algo válido pero son radicalmente secundarias. Si se las erige en primarias se corre el peligro de hacer un Dios a imagen del hombre, y una "religión a la carta".

De semejante religión valdrán siempre las palabras de Marx: "el hombre hace esa religión; esa religión no hace al hombre". En cambio, el Viernes Santo significa que el Dios del Calvario no cabe en proyecciones humanas. Por eso tenemos a olvidarlo.

Se podrá creer después que Jesús ha resucitado. Pero seguirá siendo verdad que —como reza conocido axioma teológico— "el Resucitado es el Crucificado"; y no otro. Y seguirá siendo verdad lo que Pablo de Tarso escribió hace casi veinte siglos todos los que pretendían —también entonces— hacerse un cristianismo a la carta: "ante vosotros sólo quiero saber una cosa: el Crucificado" (cf. 1 Cor 2,2).

José Ignacio González Faus

<http://www.uca.edu/koinonia/loqos.htm>

2 de marzo 1997

TERCER DOMINGO DE CUARESMA

1. MENSAJE: Por tu dignidad — hagamos una limpia.

2. DE NUESTRA VIDA:

Los estudiosos de la sociedad dicen que hoy se da una falta de credibilidad en las instituciones. No le creemos al gobierno, a los partidos políticos a la policía, a las cámaras de los empresarios, a los noticieros de la televisión. Inclusive, nuestra misma Iglesia, en su jerarquía y en sus comunidades, también sufre esta

falta de confianza de la sociedad hacia ella. Necesitamos "limpiar" nuestras estructuras e instituciones, darles una "barridita" para que puedan trabajar mejor por el beneficio de la sociedad y cumplan así con su misión de servicio. Nuestras parroquias, nuestros sacramentos, las juntas de nuestras comunidades, los métodos que utilizamos para la evangelización deben estar purificados de todos los vicios, para ofrecer un servicio digno para todos.

3. PARA CAMBIAR NUESTRA VIDA (Juan 2,13-25):

En el evangelio de hoy Jesucristo se enoja con los mercaderes y vendedores del Templo. Sabemos que en Jerusalén el Templo no sólo era el lugar de oración para los Judíos, sino que también se utilizaba para actividades comerciales, económicas y políticas, que no siempre respetaban —como ahora entre nosotros— la dignidad del ser humano.

Jesucristo relativiza el Templo material y le da a la persona humana la dignidad de nuevo Templo. Si queremos encontrar a Dios, entonces, no es necesario que vayamos a la capilla de la colonia o al gran templo de la ciudad. Debemos acudir al encuentro de nuestro hermano, tratarlo como Templo en donde reside Dios, escucharlo y aprender de él, acompañarlo en su proceso. Para ello, necesitamos purificarnos de todos aquello que nos aleja de Dios y de los demás. De nuestros egoísmos, sí, pero también de las estructuras, de los programas y los sistemas que atentan contra la dignidad de nuestros hermanos. Especial atención debemos de poner en la "limpia" de nuestras actitudes machistas, intolerantes hacia los diferentes, racistas.

4. PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO:

¿Qué cosas —actitudes, programas, sistemas— tenemos que "limpiar" en nuestra casa que es México?

¿Y en nuestra Iglesia?

9 de marzo 1997

CUARTO DOMINGO DE CUARESMA

1. MENSAJE: Por tu dignidad — opta por la luz.

2. DE NUESTRA VIDA:

Alguien opinaba que algunos periódicos y programas de televisión deberían tener el siguiente subtítulo "el consumo de este producto es nocivo para la salud... mental". Y es que aparece tanto amarillismo en los medios de comunicación social que pareciera peligrosa su asimilación. De por sí la realidad no es todo lo luminosa que quisiéramos, y si a ello agregamos una presentación de la misma que sólo atiende a lo negativo, a lo que produce morbo y curiosidad malsana, estaremos ante un proyector de sombras y no de

luzes. También hay personas que sólo platican chismes de los demás, que no pueden descubrir lo positivo en las personas y los acontecimientos. Ellas tampoco nos aportan mucha luz, sino más bien oscuridad y tinieblas.

3. PARA CAMBIAR NUESTRA VIDA (Juan 3,14-21):

Entre los muchos sinónimos que usa la Biblia para explicarnos quién es Dios — la zarza ardiendo, una suave brisa, la Palabra, el esposo, etc. — uno de los más frecuentes es el de la "luz", que se nos da a través del Espíritu Santo. Ella sirve para iluminar a todas las personas, mostrarles el camino del bien, y conducir las hasta el encuentro definitivo con el Padre.

En el evangelio de Juan que hoy reflexionamos aparece una distinción muy clara: algunos optan por las tinieblas, otros por la luz. Nosotros, que hemos optado por la luz, debemos descubrirla en las personas, las organizaciones y los acontecimientos diarios que son luminosos, que trabajan por la justicia, la verdad, la paz con dignidad y el amor. Optar por la luz significa buscar esa iluminación a través del estudio, el trabajo y la oración, pero también debemos transmitirla a los demás, motivando a la participación en aquellas organizaciones que son luminosas, levantando el ánimo a quienes se encuentran faltos de esperanza y aliento, compartiendo nuestros conocimientos con quienes han tenido menos oportunidades de estudiar.

4. PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO:

¿Qué cosas, personas, acontecimientos oscurecen nuestra vida, la llenan de tinieblas?

¿Cuáles la iluminan?

16 de marzo 1997

QUINTO DOMINGO DE CUARESMA

1. MENSAJE: Por tu dignidad — entrégate a los demás.

2. DE NUESTRA VIDA:

En los últimos años, y en todo México, ha surgido un nuevo actor social que hace abrigar muchas ilusiones y esperanzas para quienes hemos "optado por la luz" — como veíamos el domingo pasado — la sociedad civil. En ella han surgido muchas organizaciones que nos dan ejemplo de servicio y entrega, aportando tiempo, recursos materiales y, sobre todo, una gran energía movilizadora para el beneficio de los demás.



Esta sociedad civil, a diferencia de los partidos políticos y de las instituciones oficiales, cuenta cada vez más con el respaldo y la confianza de la ciudadanía, porque defiende la dignidad de los más necesitados y logra soluciones concretas a los problemas más sentidos de la gente.

3. PARA CAMBIAR NUESTRA VIDA (Juan 12,20-33):

El evangelio de hoy es muy radical: sólo si el grano de trigo muere puede dar fruto. Este texto no sólo nos puede servir para las mismas de difuntos — como a veces sucede — sino para prepararnos mejor a la ya próxima Semana Santa. Es necesario morir a nuestros pecados, a nuestro egoísmo, a nuestra falta de participación, para resucitar con Jesucristo a la vida de la gracia.

Este binomio muerte-resurrección es el que nos va a acompañar en toda la semana próxima, y no podemos quedarnos con uno solo de los elementos. Si morimos, es decir, si nos sacrificamos de algunas cosas, si nos disciplinamos para organizarnos mejor, si hacemos el esfuerzo por motivar a los demás, es porque queremos resucitar ya desde ahora, construyendo el cielo en esta tierra, produciendo muchos frutos. La entrega a los demás, el servicio a los más necesitados exigen mucho trabajo de nuestra parte — una especie de "muerte", porque tenemos que matar nuestro egoísmo y sepultar a los sistemas que son injustos — pero garantizan la resurrección, es decir, una vida digna para todos, no sólo en el más allá, sino ya, desde el más acá.

4. PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO:

¿Cómo podemos fortalecer a las organizaciones que ya se distinguen por su entrega generosa y desinteresada a los demás?

¿Qué acciones concretas de entrega y generosidad podemos realizar?

Viernes maldito

Crucificado ¿por qué? ¿Por exigencias de algún orden metafísico expiatorio? Propiamente no. de Jesús fue ajusticiado porque, en nombre de Dios, había puesto al hombre por encima de la iglesia judía, por encima del Imperio romano, por encima de seguridad que da la ley cumplida, y de la tranquilidad o el prestigio que da la riqueza poseída. Vivir así, unos le condenaron, también en nombre de Dios ("por blasfemo"); y otros creyeron que era "El Ungido". Pero ungido CON DIOS, no con ungüentos humanos así sean los más sofisticados. Por eso, mirando veinte siglos de cristianismo a la luz del Crucificado, habría que decir que el gran pecado de las iglesias no han sido los excesos de dinero ni aun de poder (por graves que sean), sino el "tomar el Santo Nombre de Dios en vano", renegando del Dios que nos descoloca para pasarse al Dios a quien tenemos colocado. Se trata seguramente de una caída inevitable, dada la dinámica de la razón y del lenguaje humanos. Pero al menos conviene recordarla de vez en cuando, para tratar de reconvertirla. Es lo que intentaba hacer San Pablo cuando decía provocativamente a sus lectores: "maldito de Dios el que pende del Madero" (cf. Gal 3,13).

Al acabar la segunda guerra mundial, el teólogo japonés Kazo Kitamori escribió que "la Iglesia existe sólo para conservar el asombro de que Dios es el Crucificado que muere". Afirmer esto no es reducir la misión de las iglesias a un sector de la vida diminuto y pío. Al revés: cuando se mantiene vivo ese recuerdo, sacude y subvierte casi todas dimensiones del existir humano: porque es como poner sobre la mesa lo que nosotros preferiríamos ocultar en algún cubo de basura.

Por eso decían los antiguos que "en medio de todos los vaivenes humanos sólo sigue en pie la Cruz" (stat Crux dum volutur orbis). Esta frase tiene una lectura drónica: que a pesar de tanto progreso, el hombre sigue crucificando al hombre; y el progreso se reduce a crucificar al hombre ya no con clavos, sino con misiles. Pero tiene también una lectura creyente: que en medio de tanta crucifixión del hombre por el hombre, sólo hay un punto fijo al que mirar estremecidos: el Dios Crucificado. Ambas lecturas son válidas, aunque eso nos cueste entenderlo.

José Ignacio González Faus

<http://www.uca.edu/koinonia/loqos.htm>

30 de marzo 1997

DOMINGO DE PASCUA

1. MENSAJE: Nueva vida con dignidad.
2. DE NUESTRA VIDA:

Cada vez que hacemos una buena obra, cuando realizamos nuestra "buena acción del día", nos sentimos rejuvenecidos, como si volviéramos a nacer y

comenzáramos nuestro camino de nuevo. Hacer el bien nos produce no sólo la satisfacción del deber cumplido, de realizar la vocación de servicio que hemos recibido desde nuestro bautismo, sino que también nos motiva para multiplicar esas obras y seguir haciendo el bien. A nivel comunitario esta sensación es todavía mayor, pues si nuestras buenas obras individuales tienen repercusiones concretas, y hacen que nos sintamos "resucitados", las buenas acciones que hacemos en comunidad nos presentan una resurrección compartida, una nueva vida no sólo para nosotros sino para todos.

3. PARA CAMBIAR NUESTRA VIDA (Juan 20,1-9):

Hoy celebramos la culminación de la Pascua, es decir, del "paso" más importante en la vida cristiana. Así como el pueblo de Israel pasó de la esclavitud a la liberación, y Jesucristo lo hizo de la pasión y muerte a la resurrección, así nosotros debemos pasar de la muerte de nuestros pecados —personales y sociales— a la vida de la dignidad y de la gracia.

El texto de San Juan, que hoy reflexionamos, no menciona los detalles de la resurrección de Jesucristo y de cómo encuentran el sepulcro vacío las mujeres que lo acompañaron en su vida pública —como sí lo hacen Mateo 28,1-10; Marcos 16,1-8 y Lucas 24,1-12—. San Juan insiste en la importancia de la resurrección en el nacimiento de la iglesia primitiva. Esta relevancia aparece también en la primera lectura de este día —Hechos 10,34-37-43—, en la que Pedro sintetiza en su discurso los hechos más importantes de la vida de Jesucristo. La resurrección aparece como la culminación de toda su vida. Nosotros comenzamos hoy nuestra nueva vida, pero debemos hacerlo con dignidad, recordando que vivir no significa sólo respirar, sino disfrutar plenamente de todas nuestras capacidades.

4. PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO:

¿Qué cosas nos faltan, a nivel personal y comunitario, para tener una nueva vida digna?

¿Cómo podemos lograrlas?

6 de abril 1997

SEGUNDO DOMINGO DE PASCUA

1. MENSAJE: Con tu dignidad —comparte lo que tienes.
2. DE NUESTRA VIDA:

Conforme la crisis económica ha ido en aumento, en la medida en que hay más desempleo y subempleo, las familias, en especial de campesinos e indígenas, han resentido la falta de un salario justo, y su poder adquisitivo ha descendido enormemente. Esta



situación ha originado que, a nivel personal y comunitario, surjan nuevas iniciativas de economías solidarias y de proyectos que promueven el autoempleo. Se revaloran las cooperativas, las bolsas de trabajo parroquiales tienen cada vez más demandas, y nuestra creatividad tiene que desarrollarse al máximo para resolver los graves problemas del desempleo, el desabasto, la educación de los niños, etc. La sociedad espera de quienes nos decimos seguidores de Jesucristo un gran testimonio en esta materia.

3. PARA CAMBIAR NUESTRA VIDA (Hechos de los Apóstoles 4,32-35):

Hoy reflexionamos un texto del Segundo o Nuevo Testamento, pero no el evangelio. Los primeros capítulos de los Hechos de los Apóstoles, más como un ideal a alcanzar que como una realidad ya existente, nos describen la organización casi idílica de la primera comunidad cristiana. Ella reflexionaba la Palabra, celebraba la Eucaristía y compartía sus bienes.

Éste es, quizá el elemento que más distingue a la comunidad primitiva: la puesta en común de sus cosas. tal actitud demuestra que los primeros cristianos — a diferencia de muchos de nosotros — captaron con claridad el mensaje de Jesucristo, y no caían en dualismos o reduccionismos. ellos entendieron que para amar a Dios había que amar primero al prójimo, defender su dignidad, y que ese amor exigía del desprendimiento de los bienes materiales para compartirlos con los demás, en especial con los más necesitados. Además, la Iglesia primitiva entendió sin dificultad que no bastaba con reflexionar y celebrar la fe — lo que hoy llamaríamos Pastoral Catequética y Pastoral Litúrgica — sino que había que vivirla todos los días, en lo material y concreto — Pastoral Social —.

4. PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO:

¿Además de las cosas materiales — comida, ropa, medicinas, etc. — qué otras cosas — no tan materiales — podemos compartir con los demás?

¿Cómo lo podemos hacer de forma organizada y comunitaria?

13 de abril 1997

TERCER DOMINGO DE PASCUA

1. MENSAJE: Con tu dignidad — pon manos a la obra.

2. DE NUESTRA VIDA:

Muchas personas creen que la fe sólo tiene que ver con la dimensión religiosa de nuestras vidas, olvidando que la economía, la política, la familia, la educación y la recreación también deben estar iluminadas por esa fe. A este proceso se le ha llamado el "reduccionismo" de la fe, al reducirse ella sólo al terreno de lo religioso. De este reduccionismo se ha derivado otro problema: el "espiritualismo", que le quita a la fe su carácter material, terrenal, y la identifica sólo con lo espiritual y celestial. A causa de estos dos problemas, el reduccionismo y el espiritualismo, nos resulta muy difícil entender, por ejemplo, la dimensión política de la fe, y cómo ésta tiene que estar presente en todas las estructuras de la sociedad y no sólo en el templo.

3. PARA CAMBIAR NUESTRA VIDA (Lucas 24,35-48):

El evangelio de hoy nos presenta una de las apariciones de Jesucristo a sus apóstoles, después de la

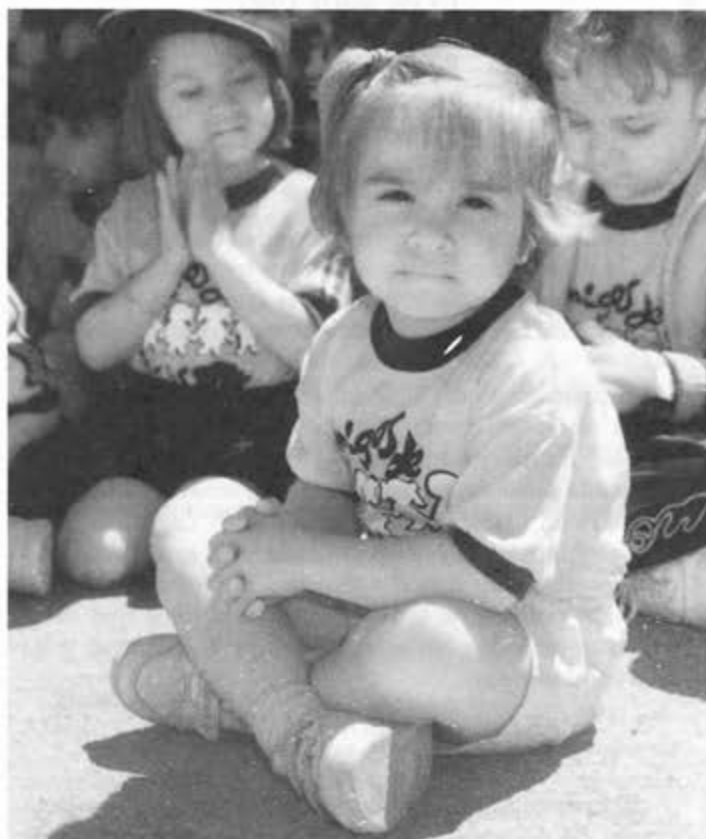
resurrección. Ésta se sitúa inmediatamente después del clásico pasaje en que Jesucristo se presenta a los discípulos de Emaús, quienes comienzan el texto de este día refiriendo a los demás discípulos lo que había pasado en ese encuentro.

Así como en Emaús se reconoció a Jesucristo cuando partió el pan, así ahora se le reconoce a través de datos muy concretos y materiales: "miren mis manos y mis pies... toquen... dénme de comer...". La narración de Lucas exalta la materialidad de Jesucristo, resaltando también lo importante que debe ser para nosotros. Por ejemplo, todos decimos en el Credo que Jesucristo es Dios, pero a veces se nos olvida que también es hombre, igual a nosotros —menos en el pecado—, con las mismas posibilidades y limitaciones humanas. Esta conciencia de la materialidad de Jesucristo nos debe llevar a superar los reduccionismos y espiritualismo, dándole a la fe su dignidad material, tratando de que ella esté presente en todas las dimensiones de la vida y no sólo en la religión.

4. PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO:

¿Cómo podemos superar el reduccionismo y el espiritualismo de la fe?

¿Qué nos dice la fe cristiana en este "año político" que estamos viviendo?



20 de abril 1997

CUARTO DOMINGO DE PASCUA

1. MENSAJE: Con tu dignidad — defiende a tus hermanos.

2. DE NUESTRA VIDA:

Cada vez que hay elecciones —y este año hay muchas en todo el país— se nos atiborra de propaganda electoral en bardas, postes, periódicos, televisión, etc. Los candidatos ofrecen la solución a todos los problemas, y se constituyen en líderes sociales, en conductores de los procesos que llevarán a nuestra Nación, a nuestro Estado o ciudad al progreso, en defensores de nuestra dignidad. Después de las elecciones, y como ha venido sucediendo casi siempre y en casi todas partes, las promesas de los candidatos ahora funcionario se quedan en eso, simples promesas, y descubrimos que no eran los líderes que necesitábamos. Falsos líderes no sólo hay en la política, sino también en la empresa, en la educación, en la cultura y hasta en las iglesias, incluyendo la Católica...

3. PARA CAMBIAR NUESTRA VIDA (Juan 10,11-18):

Hoy reflexionamos el clásico texto del "buen pastor". En tiempos de Jesucristo, las actividades agrícolas eran las más comunes, y aunque hoy ya no son tan frecuentes entre nosotros, sobre todo para quienes vivimos en las ciudades, la imagen del pastor-líder nos puede servir para reflexionar sobre el servicio que ellos deben prestar a la comunidad.

El pasaje de Juan define quiénes el buen pastor: el que ofrece la vida por sus ovejas, conoce a sus ovejas y ellas lo conocen a él. Los pastores malos, que son asalariados o mercenarios, abandona a sus ovejas cuando viene el lobo, porque no le interesan. Jesucristo es el prototipo del buen pastor, aunque la imagen debe aplicarse a todos los que tenemos alguna responsabilidad ante la comunidad y la sociedad. Más aún, quienes somos bautizados y nos decimos seguidores de Jesucristo tenemos la obligación de ser "pastores", de defender a las actuales ovejas que son todos nuestros semejantes, en especial los más necesitados. Defender la dignidad de los demás, de las ovejas que os han sido encomendadas, es la tarea prioritaria para los pastores de hoy.

4. PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO:

¿Quiénes son los "lobos" de hoy?

¿Cómo podemos distinguir entre los malos y los buenos pastores de la actualidad?

27 de abril 1997

QUINTO DOMINGO DE PASCUA

1. MENSAJE: Con tu dignidad — da mucho fruto.

2. DE NUESTRA VIDA:

"Por sus frutos los conocerán", reza el dicho. Viendo los frutos de un árbol conocemos la calidad de éste. Los campesinos y agricultores nos enseñan que, entre otras cosas, un buen fruto depende de su estrecha conexión con el árbol. Si hay divorcio entre ambos, si los frutos son cortados antes de tiempo y separados de su matriz entonces no serán frutos buenos. En la vida social sucede lo mismo. Por sus frutos conocemos la calidad de los sistemas —¡pensemos en los frutos que está dando el neoliberalismo: miseria, desempleo, violencia, etc.!—, de los partidos políticos, de las empresas, de las instituciones educativas y hospitalarias, etc. Cada vez dan más frutos, en participación y concientización, las ONG's que luchan por la dignidad de todos y todas.

3. PARA CAMBIAR NUESTRA VIDA (Juan 15,1-8):

El evangelio de hoy, como el de la semana pasada, toma un ejemplo —el de la vid y los sarmientos— que era muy familiar para los oyentes de Jesucristo, aunque quizá no lo sea mucho para nosotros. De cualquier manera, y más allá de que tengamos costumbres vinícolas o no, el mensaje principal del texto es la adhesión a Jesucristo, como condición para dar fruto.

"Permanezcan en mí, repite Jesucristo cuatro veces en el texto de San Juan. Ello indica la necesidad que tenemos de "estar conectados con Jesucristo para poder dar frutos. Nuestra adhesión a Él y a su misión es esencial, sobre todo en los momentos de duda y crisis, para que nuestra acción en favor de la justicia, de la verdad, del amor, de la paz y, sobre todo, de la dignidad de los demás pueda ser eficaz y tenga resultados positivos. Este dar frutos nos evitará la crítica, tan frecuente, que nos hacen a los seguidores de Jesucristo, cuando nos acusan de ser idealistas y utópicos —en el sentido peyorativo de esta palabra—, pues tenemos sueños muy bonitos que no alcanzamos a materializar, ideales positivos que muchas veces se quedan en sueños hermosos.



4. PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO:

¿Qué frutos espera la sociedad de nosotros, que nos decimos seguidores de Jesucristo y que, por lo mismo, estamos conectados a Él?

¿Cómo los podemos "producir", a nivel personal y comunitario?

4 de mayo 1997

SEXTO DOMINGO DE PASCUA

1. MENSAJE: Con tu dignidad — ama a los demás.

2. DE NUESTRA VIDA:

A veces se piensa que el amor es sólo algo romántico, propio de los novios o los esposos. Otros van más allá, y constatan el amor de los papás hacia los hijos, de éstos hacia sus padres, y entre los mismos hermanos. Está también el amor entre los amigos y amigas, que con frecuencia supera al de los mismos hermanos. Pero hay otra dimensión del amor, la dimensión "social", que no siempre descubrimos y valoremos. Ésta se expresa a través de la fraternidad que se vive en las comunidades, de la lucha por la justicia de tantas ONG's, de la verdad con la que informan algunos medios de comunicación alternativos, de la paz firme y duradera en las regiones conflictivas de nuestro país y, sobre todo, en la lucha por la dignidad de mujeres, jóvenes, campesinos, ancianos, indígenas.

3. PARA CAMBIAR NUESTRA VIDA (Juan 15,9-17):

El evangelio de este domingo nos desglosa las distintas características y movimientos del amor cristiano

—algo semejante a lo que hace San Pablo en 1 Cor 13— y nos presenta al amor del Padre hacia el Hijo, el de Éste por sus discípulos y el de ellos entre sí, el amor que se hace donación total, como elección de Dios y respuesta del hombre, del amor que se encarna en cumplir los mandamientos.

Este amor cristiano debe tener como principal objetivo la restauración de la dignidad perdida en tantas personas. Precisamente, una de las cosas que más podemos aprender de Jesucristo es su respeto a la dignidad de las personas, pues siempre la reconoció y la promovió incluso entre los pecadores y enemigos del pueblo judío. Predicar esta dignidad, con nuestros hechos y no sólo con las palabras, nos llevará a enriquecer las luchas sociales que emprendemos, los movimientos en pos de la dignidad de los más débiles, respetando incluso la dignidad de los enemigos, perdonándolos y, como el mismo Jesucristo nos lo exigen en otros textos, amando a esos enemigos. En esto consiste el amor cristiano, que es capaz de expresarse no sólo con la pareja...

4. PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO:

¿De qué formas concretas, aquí y ahora, se puede manifestar el amor cristiano en nuestras comunidades?

¿Qué nos exige, a nivel personal y comunitario, ese amor cristiano?

11 de mayo 1997

LA ASCENSIÓN DEL SEÑOR

1. MENSAJE: Con tu dignidad — anuncia el evangelio con obras.

2. DE NUESTRA VIDA:

Nuestra liturgia católica ha sido revalorada en los últimos años. A partir del Concilio Ecuménico Vaticano II, y de su Constitución Sacrosanctum Concilium, comenzamos un rico proceso de adaptación que incluyó la misa en nuestro idioma y el recurso a las expresiones culturales propias de cada pueblo. Revaloramos el canto y la alegría, y no tuvimos dificultades los mexicanos —tan fiesteros como somos— para entender la dimensión celebrativa de la fe. Pero a veces nos perdemos en estas celebraciones festivas, y la fe se convierte en algo alienante, que nos saca de nuestra realidad en vez de incrustarnos más en ella. En vez de actuar —tercer momento del método de ver, juzgar— preferimos cantar. Nos la pasamos mirando al cielo, y nos olvidamos del suelo.

3. PARA CAMBIAR NUESTRA VIDA (Hechos 1,1-11):

Hoy celebramos la fiesta de la Ascensión del Señor, todavía dentro del tiempo pascual —7º domingo— y reflexionamos no el evangelio, sino la primera lectura de los Hechos de los Apóstoles. De hecho, esta lectura es tan importante que se repite en los tres ciclos litúrgicos. En ella se nos narra, precisamente, la ascensión de Jesucristo a los cielos frente a sus discípulos.

Hay un elemento muy importante del texto en el que es preciso detenemos: la presencia de dos hombres vestidos de blanco —¿ángeles?— que hablan con los apóstoles y les invitan a dejar de mirar hacia el cielo. Estos dos personajes hacen que los apóstoles vuelvan al suelo, y no se salgan de la realidad. Este es un mensaje muy importante para nosotros, pues con frecuencia nos salimos de los problemas, escapamos de ellos a través de la oración u otras prácticas litúrgicas, y no ponemos atención suficiente a nuestros problemas y a su solución. Por ello se nos ha criticado a lo largo de la historia, llegando a calificar a nuestra religión como opio del pueblo. Por ello, es preciso anunciar el evangelio con obras, y no sólo con cantos...

4. PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO:

¿Cómo podemos relacionar nuestra catequesis y, sobre todo, nuestra liturgia con la pastoral social?

¿Qué exigencias nos está planteando el suelo que pisamos?

La cruz desarma, no arma

Lo que nos ocurre es que los hombres del siglo XX sabemos indignarnos, pero quizás ya no sabemos estremecernos. Y cuando sólo hay indignación sin estremecimiento, aquélla se convierte en excusa para tomar a los demás como chivos expiatorios, y descargar sobre ellos toda nuestra necesidad de justificación. Fue lo que hicieron los asesinos de Jesús: "la culpa es suya, que si baja de la cruz bien dispuestos estamos a creer en Él" (cf. Mc 15,32). O: nuestra nación seguirá viviendo, y esta será la prueba de que Dios estaba con nosotros y contra Él (cf. Jn 11,50 y Mc 15,31.32)...

Ignoraban que precisamente porque era Dios no bajaba de la Cruz. Pero ¿cómo iban a entender eso si destroza todas las ideas preconcebidas que podíamos hacernos sobre Dios? ¿Si pone en cuestión todas las ilusiones que aspiraríamos a saciar con Él? ¿Si impide que Dios sea una simple proyección del hombre y éste se haga una religión "a la carta"?

No iría mal meditar todo eso sobrecogidos, una vez al año al menos. Luego ya volveremos a abusar de Cristo como hasta ahora: las Iglesias para garantizar su poder, las derechas para fundamentar su seguridad farisea, las izquierdas para justificar su violencia justiciera, los sabios para declararlo loco, los bienpensantes para escandalizarse de Él. Y nosotros, más postmodernos y de aspiraciones más pequeñas, para asegurar nuestro "puente de semana santa".

José Ignacio González Faus

<http://www.uca.edu/koinonia/logos.htm>



18 de mayo 1997

PENTECOSTÉS

1. MENSAJE: Con tu dignidad — lucha por la verdad.
2. DE NUESTRA VIDA.

De las tres personas de la Santísima Trinidad, el Espíritu Santo es el más "abandonado". Gracias a algunas iglesias cristianas y, entre nosotros, al Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo, se ha revalorado su necesaria presencia en nuestra iglesia. Sin embargo, de entre las muchas características y dimensiones que podemos observar en esta tercera persona de la Santísima Trinidad, a veces se pone sólo atención al fenómeno de las lenguas o de la sanación, y olvidamos que Jesucristo lo definió como "espíritu de verdad". En un mundo como el nuestro, y particularmente en México, pareciera que la verdad está cada vez más ausente. La mentira, la falsedad, el fraude y la corrupción abarcan todas las estructuras sociales, a veces hasta la misma Iglesia.

3. PARA CAMBIAR NUESTRA VIDA
(Juan 15,27-27; 16,12-15):

Hoy que celebramos la fiesta de Pentecostés, y que recordamos en la primera lectura —Hechos de los Apóstoles 2,1-11— el pasaje del "don de lenguas",

sería importante centrarnos menos en ese fenómeno y más en la presentación del Espíritu Santo como espíritu de verdad, sobre todo por la necesidad que tenemos de impulsar una "cultura de la verdad" entre nosotros.

El pasaje de Juan, que forma parte del gran discurso-testamento de Jesucristo, y que aparece en este evangelio del capítulo 13 al 17, ofrece una explicación de la verdad muy interesante y actual para nosotros. Para Juan la verdad no tiene el mismo significado que tenía para el mundo griego: algo lógico o la adecuación entre la inteligencia y la cosa, sino que la verdad es el evangelio, la Buena Nueva, el mismo Jesucristo. El espíritu de verdad es Aquél, entonces, que nos presenta a Jesucristo, y nos invita a que colaboremos con Él en la predicación de su verdad. Quienes nos decimos seguidores de Jesucristo debemos ser promotores de esa verdad, pues no hay nada más indigno que la mentira, la simulación, la falsedad.

4. PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO:

¿Cuál es la presencia del Espíritu Santo en nuestras comunidades, nuestros proyectos?

¿Cómo podemos ser mejores promotores de la verdad? 