



"El justo como la palma florecerá"

Departamento
Euménico de
Investigaciones

PASOS

Tercera Época

San José, Costa Rica

Abril / Junio 2012

155

**La visibilización de los sujetos invisibles:
el método *queer* para la Teología.....2**

Genilma Boehler

**La rebelión de los límites,
la crisis de la deuda y el vaciamiento de
la democracia y el genocidio económico-social.....10**

Franz Hinkelammert

Un artículo acerca de Cuba en el siglo XXI.....27

Helio Gallardo

**Jesús de Nazaret
en la cristología de la liberación.....47**

Juan José Tamayo

Tsunami geopolítico en el Cono Sur77

Raúl Zibechi



Una publicación del
Departamento Ecuménico de Investigaciones
(DEI)

ISSN 1659-2735

CONSEJO EDITORIAL

Pablo Richard
Silvia Regina de Lima Silva
Marysse Brisson
Wim Dierckxsens

Colaboradores

- Leonardo Boff • Frei Betto • Elina Vuola
- François Houtart • Raúl Fornet-Betancourt
- Lilia Solano • Juan José Tamayo • Elsa Tamez
- Arnoldo Mora • José Duque • Roxana Hidalgo
- Germán Gutiérrez • Jung Mo Sung • Enrique Dussel
- Rita Ceballos • Franz Hinkelammert • Jorge Pixley
- Roy May • Klaudio Duarte • Alejandro Dausá

Corrección: Guillermo Meléndez
Diagramación: Lucía M. Picado Gamboa
Portada: Olman Bolaños

La visibilización de los sujetos invisibles: el método *queer* para la Teología

Genilma Boehler¹

El siglo XXI avanza marcado por movimientos de una nueva generación que ya no soporta, silenciosamente, los dictados impuestos por las sociedades en general que implantan patrones sociopolíticos y culturales hegemónicos y a la vez excluyentes y contradictorios. El movimiento de los Indignados en España, que tiene sus reflejos en otros países del mundo, es un fenómeno actual que refleja esta consciencia colectiva, no pasiva, frente a lo que antes estaba naturalizado. En Latinoamérica, desde fines de los años ochenta, con la decadencia de las dictaduras militares y el avance de las sociedades democráticas, los nuevos sujetos de derechos, con toda su amplitud de reivindicaciones sociopolíticas, han estado en el centro de las discusiones y agendas políticas. Ya no es posible soportar sociedades que defienden comportamientos jerárquicos y discriminatorios relacionados con las temáticas de género, étnico-raciales, religiosas o de orientación sexual. Y es, justamente en este marco evolutivo de las sociedades, que surgen en la academia nuevas teorías que iluminan nuevas invenciones de ideas y discursos.

Una de las teorías que aparece a mediados de los años noventa es la *queer*, la cual posibilita una mirada novedosa para problematizar los procesos

¹ Genilma Boehler es doctora en Teología e Historia por la Escuela Superior de Teología de São Leopoldo, Brasil. Desde 2011, es profesora de la Universidad Bíblica Latinoamericana de San José, Costa Rica.

La visibilización de los sujetos invisibles: el método *queer*

de normalización y marginación en las sociedades contemporáneas. Se la utiliza especialmente en lo que atañe al recorte de la corporeidad, al preguntarse sobre las implicaciones teóricas, analíticas y metodológicas involucradas en el estudio de las identidades y la corporeidad.

¿Cuál es el origen de la teoría *queer*? Una de las características de las sociedades occidentales que definitivamente no es posible aceptar más, es la cultura homofóbica que impregna mentalidades y actitudes de rechazo y violencia contra la población homosexual. En todas las sociedades existen términos ofensivos empleados por grupos homofóbicos. *Queer* es un término que surge en la lengua inglesa con este sentido. Como lo ha conceptualizado Guacira Lopes Louro²: *Queer* se puede traducir como algo extraño, quizás absurdo, excéntrico, raro, extraordinario. Pero el término también posee un sentido peyorativo con el que se les llama gays y lesbianas. Un insulto que, para usar el argumento de Judith Butler (1999), tiene el poder de una invocación que se repite siempre, un insulto que se hace eco y reafirma los gritos de muchos grupos homofóbicos, a lo largo del tiempo, y que, por lo tanto, adquiere fuerza, otorgando un lugar de discriminación y miseria a los que se dirige. Sin embargo, como explica Louro³, este término, con todo el peso de su rareza, es asumido por una vertiente de los movimientos homosexuales, precisamente para caracterizar su perspectiva de oposición y contestación. Para este grupo, *queer* significa ponerse en contra de la normatización, venga de donde venga⁴.

El *Queer* puede referirse a una red abierta de posibilidades, lagunas, solapamientos, disonancias y resonancias, lapsos y excesos de significado cuando los elementos constitutivos del género de cualquier persona, de la sexualidad de alguien, no se hacen (o no se puede hacer) un único significado. Desafía y transforma la heteronormatividad, y dirige sus esfuerzos teóricos y analíticos hacia cualquier tipo de norma. Se vale de conceptos, estrategias, figuras teóricas, para presentar y discutir los retos y cambios paradigmáticos desde la corporeidad.

1. La Teología *Queer*

La Teología es todo discurso acerca de Dios y, por consiguiente, caracterizado por la transitoriedad de la propia historia de las culturas y sociedades. Cabe a la Teología, entonces, ejercitar permanentemente la actualización de su discurso. Por ende, lo que se nombra como Teología *Queer* es la actualización del discurso teológico que se sirve del método desarrollado en las teorías *queer*. Es una teología contemporánea,

² Louro, 2004, pp. 38s.

³ *Ibid.*, p. 39.

⁴ *Ídem.*

contextual y que indica un camino novedoso para que la humanidad avance en su conocimiento sobre Dios.

Esto significa que la Teología *Queer* rompe con la ideología heterosexual, misma que se establece como patrón universal para la sexualidad predominante en la historia del cristianismo y la teología⁵. La exigencia metodológica consiste en preguntarse acerca de la experiencia heterosexual que ha moldeado la comprensión de la teología, y a la vez, preguntarse acerca del papel del teólogo y la teóloga y de su hermenéutica⁶. Según la autora Marcella Authaus-Reid, tal método precisa de coraje y honestidad, que van más allá del compromiso analítico y crítico con la teoría *queer*, lo que necesitará de un pensamiento no heterosexual y valor para criticar la teología heterosexual⁷.

Authaus-Reid designa a la Teología *Queer* con otros adjetivos, como Teología Indecente o Teología Torcida, para lo cual aclara que este método teológico

...no es solamente un ejercicio negativo, que de-construye y revela (como en una Revelación y rebeldía) la fragilidad de nuestro nombrar a Dios. Un nombrar imperfecto, en medio de una teología que es una caminata que necesita seguir caminando. La Teología Torcida es también una praxis creativa, que puede pensar a Dios, a Cristo y a la iglesia desde otras perspectivas creativas⁸.

Según esta autora:

La Teología Indecente opera... como un proceso de liberación que consiste simplemente en poner en duda las tradiciones de los presupuestos sexuales, proceso que al ser público puede tener implicaciones políticas de transformación⁹.

Y, más adelante añade: “En teología, los actos indecentes nos exigen creatividad para ver lo no visto, pero también valor para denunciar lo que no funciona”¹⁰.

⁵ Véase la afirmación de Althaus-Reid, 2004, p. 2: “The Queer God is a book about this re-discovery of God outside the heterosexual ideology which has been prevalent in the history of Christianity and theology”.

⁶ *Ídem*: “By theological queering, we mean the deliberate questioning of heterosexual experience and thinking which has shaped our understanding of theology, the role of the theologian and hermeneutics”.

⁷ *Ídem*: “That process requires from us not only honesty and courage, but also a critical engagement with Queer theory, non-heterosexual and critical Heterosexual Theology”.

⁸ Althaus-Reid, 2006a, p. 68.

⁹ Althaus-Reid, 2005, p. 104.

¹⁰ *Ibid.*, p. 116.

2. El renombrar a Dios

En su libro *La Teología Indecente*¹¹, en el capítulo tres, el título enfatiza el contenido *queer* con que la autora impregna su discurso teológico: “Cantar obscenidades a la teología. La teología como acto sexual”. A continuación su discurso aborda los aspectos sexuales de la teología que les confirma como ideología, ortodoxia, ortopraxis y acción sexual¹².

Con eso, la autora afirma la Teología *Queer*, cuestiona y critica “las fuerzas interpelantes y normativas de la teología patriarcal”¹³ y, de este modo, rescata el derecho de asumir una identidad divina humana¹⁴ sin restricciones, así como asumir el derecho de renombrar a Dios, como teólogos y teólogas *queer*: “Dios marica, Dios grande reina, Dios lesbiana, Dios mujer heterosexual que no acepta las construcciones de la heterosexualidad ideal, Dios ambivalente de difícil clasificación sexual”¹⁵. Lo que se asume es el poder de las palabras, de la resignificación desde los criterios de la sexualidad, y a lo que Althaus-Reid agrega:

Decir “Dios marica” es proclamar no solo una sexualidad que ha sido marginada y ridiculizada sino una epistemología diferente y también el desafío de apropiarse positivamente de una voz que ha sido usada para despreciar y humillar a otros¹⁶.

Un ejemplo de la aplicación de este principio lo encontramos en la poesía que sigue, de Hugo Oquendo¹⁷:

Jesús, en el instante que en el horizonte se desgranaba la última brasa del sol, después de la misa de seis, se bajó del madero y entró al confesionario. Tomó de debajo del reclinitorio su cartera de maquillaje para transformar su rostro empalidecido.

Con una banda plástica disimuló sus cojones, luego ajustó a su cuerpo depilado el pantalón dorado con lentejuelas que su madre le había confeccionado.

Se abultó sus senos con dos formas de espuma; de allí ocultando la herida de perro callejero en su costado, se ciñó al corpiño un corsé negro.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p. 127, cuya versión original es: “Cantar obscenidad a la teología. La teología como acto sexual”.

¹³ *Ibid.*, p. 138.

¹⁴ Véase lo que afirma Althaus-Reid, 2005, p. 138: “Ha de tener el derecho de decir no solo que una lesbiana puede identificarse con un Cristo liberador sino que también debe desconstruir sexualmente a Cristo”.

¹⁵ *Ídem*.

¹⁶ *Ídem*.

¹⁷ Oquendo, Hugo. “El verbo se hizo látex” (poema escrito el 01.03.2012, todavía no publicado).

Colgó su corona de espinas en el perchero, luego cepilló su cabellera dorada y se aplicó lápiz labial color escarlata.

Después de ponerse sus botas altas de cuero, guardó como amuleto de suerte entre su pecho una navaja y tres condones.

Jesús levantó su mirada, lanzando un grito al cielo a garganta herida, encomendó su cuerpo al Padre y vivió.

Ahora él, ella, mariposa púrpura que danza entre bambalinas, bajo los ojos azules de la noche desnuda, hasta las seis de la mañana, cuando acabe su jornada de piel húmeda, se llamará Samanta.

Con su cabellera suelta, salvaje, carriola de estrellas libres, seduce las miradas ansiosas del cáliz de su sexo, su pan y su vino.

Hoy querremos comulgar con su cuerpo excitado.

En la esquina de la avenida, cerca al semáforo, Samanta fue abordada por una camioneta blanca, allí nuevamente fue violada por el peso de la razón sacramentada.

Una y otra vez fue penetrada con el falo absolutista de la verdad heterosexuada.

Su rostro fue torturado, masacrado fue su vientre y raído desde su espalda.

Se repartieron su ropa

Y se sortearon su túnica.

La muerte ha vuelto a tener otro orgasmo.

Treinta monedas de plata cayeron sobre el tenso pavimento que era mordido por la lluvia.

Lluvia de *agua-sangre* se escurre entre las cloacas de la ciudad, alimentando el silencio de los ojos tenues.

Su maquillaje, serpentina de la aurora, se difuminaba por su rostro haciéndose una acuarela con su boca magullada. Ni una sola lágrima de sus ojos de gata medialuna fue derramada, porque pudo más el coraje que la derrota de la locura.

Samanta al tercer día, después de la misa de seis, resucitará, el carnaval de su lápiz labial no se ha borrado de su boca roja.

Este poema ilustra y a la vez nos obliga a repensar con otras categorías las representaciones únicas, hegemónicas que han sido dadas a Cristo. Apunta hacia un nuevo presupuesto epistemológico, cual sea la corporeidad de un travesti, un transexual, un profesional *queer*, sin preocuparse con la coherencia¹⁸. Como explica Althaus-Reid, “la

¹⁸ Véase la argumentación de Althaus-Reid, 2008, p. 95: “Todo lo contrario que en la teología... donde la fragmentación de nuestros cuerpos y nuestras vidas se transforman dogmáticamente en representaciones homogéneas. En teología, lo desintegrado aparece homogeneizado, aunque la realidad crítica de nuestras vidas muestra precisamente lo contrario: allí donde más coherencia asumimos, más fragmentación ocultamos. Pero, ¿no era ese acaso el tema de la poesía de Bonhoeffer escrita en la cárcel después de su detención policial? (¿Quién Soy?... ¿una persona hoy y otra diferente mañana? / ¿las dos al mismo tiempo?...). ¿No era ese el tema de Tillich, sumergido en sus deseos sadomasoquistas mientras escribía cobardemente ‘El Coraje de Existir’ sin poder reflexionar honestamente sobre sus propias desintegraciones

coherencia y la búsqueda de homogeneidad son preocupaciones de los imperios que ejercitan un poder colonial que reduce al Otro, extraño o diferente”¹⁹. Según esta autora, la vida es construida de fragmentos e incoherencia, y es desde este lugar que se buscan nuevas referencias para el pensar ético y el estético de la teología²⁰.

La poesía de Hugo Oquendo brinda varios elementos para pensar la teología desde la cruz para los-las marginalizados. Para Althaus-Reid, “la cruz es un gran conflicto de identidad divina donde se desintegran una ideología sacerdotal y un proyecto institucional religioso excluyente”²¹, por lo tanto, abre hacia otras posibilidades teológicas. La teología que emerge desde la cruz, puede asimismo servirse de los recursos del círculo hermenéutico de la sospecha sexual, para el rescate de los elementos sexuales y eróticos negados por las teologías tradicionales. De acuerdo con Althaus-Reid, esta posibilidad teológica

...incluye no solamente los deseos, sino también los deseos de orden sexual, los deseos de la carne, de la lujuria, de las secreciones, de los besos, olores y obscenidades, de la perversión sexual, de los fluidos corporales, de los gays, lesbianas, travestis y transexuales²².

Con este lenguaje, la Teología *Queer* expande el espacio crítico o culturalmente contradictorio del cuerpo humano.

Finalmente, la Teología *Queer* lo que hace es rescatar la posibilidad de lo particular, del fragmento, de la fluidez, que da sentido a la comunidad de fe. Según Althaus-Reid: “El Cristo heterosexual, el gay, el del lesbianismo, el transexual y otros no necesitan ser exclusivos sino ubicados en el espacio-tiempo de la experiencia de una comunidad”²³.

Para teologías acostumbradas a universalidades y absolutismos, la propuesta de la Teología *Queer* presenta serios cuestionamientos al statu quo de las teologías tradicionales²⁴. Por esta razón es importante la ruptura con estos códigos teológicos para que el nuevo ocupe su lugar. La Teología *Queer* cuestiona, critica y ofrece otra modalidad epistemológica para el pensamiento teológico y cristológico²⁵. Para Althaus-Reid, “es una tarea hermenéutica y de interpretación la que nos piden los símbolos mediante

y fragmentos? ¿O Barth viviendo con sus dos mujeres en la casa, al tiempo que su Dogmática pontificaba el valor sacramental del matrimonio monogámico heterosexual?”.

¹⁹ *Ibid.*, p. 97.

²⁰ *Ibid.*, p. 99.

²¹ *Ídem.*

²² Carvalhaes, 2010, p. 27.

²³ Althaus-Reid, 2005, p. 167.

²⁴ Véase lo que afirma Althaus-Reid, 2008, p. 98: “...desafía las representaciones unívocas. Desintegrar modelos hegemónicos de representación”.

²⁵ Althaus-Reid, 2005, p. 167.

el despliegue de niveles varios de significado superpuestos... siempre nos dirige a otra noción oculta jamás vista antes”²⁶.

Apuntando hacia más allá, la Teología *Queer* es profética, toda vez que denuncia las raíces de la homofobia y posibilita una nueva comprensión de la realidad, inaugurando nuevos sentidos teológicos para la fe cristiana. Como por ejemplo, en el significado de la resurrección, que como afirma Althaus-Reid: “No se trata... de la resurrección de los muertos de sus tumbas y cenizas, sino de abajo, de la gente oprimida que conoce diferentes muertes a diario: la muerte de la esperanza y los sueños, de los derechos, del amor y del deseo”²⁷.

Bibliografía

- Althaus-Reid, Marcella. *La Teología Indecente: perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona, Bellaterra, 2005.
- Althaus-Reid, Marcella. *The queer God*. Canadá, Routledge, 2003.
- Althaus-Reid, Marcella. *From Feminist Theology to Indecent Theology: readings on poverty, sexual identity and God*. Londres, SCM, 2004.
- Althaus-Reid, Marcella; Isherwood, Lisa. *The sexual theologian: essays on sex, God and politics*. London, T& T Clark International, 2004.
- Althaus-Reid, Marcella. *Liberation Theology and Sexuality*. Burlington (EE. UU.), Ashgate, 2006.
- Althaus-Reid, Marcella. “O direito a não ser direita (el derecho a no ser derecha): sobre teología, Igreja e pornografía”, en: *Concilium: Revista Internacional de Teologia* (Petrópolis, Vozes), No. 298, pp. 95(671)-104(680) (Mai, 2002).
- Althaus-Reid, Marcella. “De la teología de la liberación feminista a la Teología Torcida”, en: Cardoso, Nancy; Eggert, Edla; Musskopf, André S. (orgs.) *A graça do mundo transforma Deus: diálogos latino-americanos com a IX Assembléia do CMI*. Porto Alegre, Editora Universitária Metodista, 2006a.
- Althaus-Reid, Marcella. “Maria. Living la vida loca: reflexões sobre os amores ilegais de Deus e a defesa da vida”, en: *Ribla* (Petrópolis) No. 57 (2007), pp. 80-85.
- Althaus-Reid, Marcella. “Yo soy la desintegración”, en: Eggert, Edla (Org.) *[Re] leituras de Frida Kahlo: Por uma ética estética da diversidade machucada*. Santa Cruz do Sul, EDUNISC, 2008, pp. 94-100.
- Boehler, Genilma. *O erótico em Adélia Prado e Marcella Althaus-Reid: uma proposta de diálogo entre poesia e teologia / orientador Rudolf von Sinner*. São Leopoldo, EST/PPG, 2010, disponible en el sitio: < http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=194594> Acceso: junio, 2012.
- Butler, Judith. *Problemas de Género. Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003

²⁶ *Ibid.*, p. 170.

²⁷ *Ibid.*, p. 175.

La visibilización de los sujetos invisibles: el método queer

Carvalhoes, Claudio. *O pobre não tem sexo: a ausência dos discursos de sexualidade na construção da noção de subjetividade na Teologia da Libertação*. Disponible en: <<http://www.claudiocarvalhoes.com/pt-br/articles-pt-br/o-pobre-nao-tem-sexo/?lang=pt-br>>. Acceso: 10.04.2010.

Louro, Lopes. *Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte, Autêntica, 2004.

Oquendo, Hugo. “El verbo se hizo látex”, poema escrito el 01.03.2012, todavía no publicado.

Musskopf, André. *Via(da)gens teológicas. Itinerários para uma teologia queer no Brasil*. São Paulo, Fonte, 2012.

La rebelión de los límites, la crisis de la deuda y el vaciamiento de la democracia y el genocidio económico-social

Franz Hinkelammert

Vivimos en una economía que depende del crecimiento, no obstante cada vez es más obvio que el crecimiento está llegando a sus límites.

1. Las amenazas globales

Enfrentamos tres grandes amenazas globales concretas: la exclusión de la población, la subversión de las relaciones sociales y la amenaza a la naturaleza. Sin embargo, la mayor amenaza es otra: la inflexibilidad absoluta de la estrategia de globalización. Es, de hecho, la verdadera amenaza. Lo es porque esta amenaza imposibilita enfrentar las otras amenazas mencionadas.

Se trata de una estrategia que de ninguna manera es un producto necesario de un mundo hecho global. En realidad, la estrategia de globalización es completamente incompatible con el hecho de que el mundo ha llegado a ser un mundo global. Ése es el verdadero problema. La estrategia de globalización destruye un mundo hecho global y es incompatible con la existencia de este mundo.

El mercado no es un sistema autorregulado. Las tal llamadas fuerzas de autorregulación del mercado no existen. Lo que hay es una determinada

autorregulación de mercados particulares, no del mercado en su conjunto. El mercado como conjunto no posee la más mínima tendencia al equilibrio, sino tiende siempre de nuevo y sistemáticamente a desequilibrios. El mercado es pura voluntad del poder.

Las mencionadas amenazas globales concretas son desequilibrios del mercado. Estas amenazas globales son sistemáticamente aumentadas en favor de ciertos equilibrios financieros.

La política del crecimiento económico muestra todavía otro lado: cuanto más se insiste en una ciega política de crecimiento, tanto más se incrementan las amenazas globales y, como consecuencia, se sacrifica cualquier política que intente enfrentarlas. Ésa es la lógica de la estrategia de globalización.

Tal estrategia se presenta a sí misma como política de crecimiento, pero no es simplemente eso. Solo hay que recordar las características de esta estrategia para mostrar lo que ella es. Es la comercialización de todas las relaciones sociales, es la privatización como política, que obedece nada más a principios sin mayor consideración de la propia realidad. Por eso, no pregunta dónde la privatización sería la solución más adecuada y dónde la propiedad pública resulta la mejor solución. El hecho de que la privatización del Metro de Berlín (S-Bahn) arruinó este metro, no es ningún argumento en contra de su privatización. No existen argumentos en contra de determinadas privatizaciones, porque únicamente existen artículos de fe. Según esta fe, todas las esferas de la vida tienen que ser sometidas al mercado, lo que significa usarlas para inversiones del capital. No apenas cualesquiera de los servicios públicos, también las cárceles y los ejércitos. Por supuesto, de igual modo los sistemas de educación, de salud y del seguro de vida.

Eso aparece como si fuera política de crecimiento, con todo es obvio que se trata principalmente de una política de acumulación total de capital.

En nuestro idioma orwelliano todo es lo mismo: la globalidad del mundo, la estrategia de globalización y la totalización del mercado y de la acumulación del capital. Con esto, también el sometimiento de todas las decisiones bajo el cálculo de costos y utilidades.

Lo que no es posible percibir es la contradicción fundamental de nuestra sociedad actual: se trata de la contradicción entre un mundo hecho global y la universalización de esta estrategia de globalización.

Esta política de maximización del crecimiento ha llegado hoy a sus límites. Lo que anunciaba el informe del Club de Roma en 1972 bajo el título "los límites del crecimiento", se ha hecho real en la actualidad. La crisis de 2008 no es simplemente una crisis del sistema financiero, sino el comienzo de una crisis producida por los límites del crecimiento que se hacen notar de manera constante, y que no tiene remedio. Lo que acontece es la rebelión de los límites.

La crisis de 2008 estalló después de una extraordinaria alza del precio del petróleo. Eso llevó a dificultades de pago que obligaron a la venta de títulos financieros, los cuales ahora casi no tienen valor en el mercado. Eso desembocó en una crisis financiera en la que colapsó la burbuja financiera del sistema financiero. Los límites del crecimiento condujeron a esta crisis financiera, que se reforzó a sí misma por el hecho de que todo el sistema financiero resultó corrupto porque se basaba en títulos financieros sin ningún valor.

Desde 1987 hasta 2007 el consumo de petróleo subió aproximadamente un tercio. Se trata de un aumento de alrededor del 1,5% con un crecimiento económico en torno al 5%. Este crecimiento no habría sido posible sin el correspondiente incremento del consumo de petróleo y, por eso, sin un incremento correspondiente de la producción petrolera. Volver a un crecimiento parecido del consumo de petróleo en los próximos veinte años parece más bien imposible. Y en cuanto que todavía no hay un sustituto importante para el petróleo, parece entonces también imposible un crecimiento del producto social mundial de este tamaño.

No solo el petróleo marca límites. En todos los sectores de la economía aparecen productos imprescindibles para un proceso de crecimiento comparable que se tornan escasos, sin que se encuentren sustitutos adecuados con la velocidad necesaria. Igualmente cambia la situación mundial de partida. La crisis del clima definirá siempre más límites de este proceso de crecimiento, que en algún momento tendrán que ser tomados en cuenta.

La búsqueda de sustitutos para el petróleo acarrea inclusive consecuencias perversas. Hoy la producción agraria todavía aumenta, sin embargo la producción de alimentos tiende más bien a la baja. Maíz, soya, aceite de palma, azúcar y muchos otros productos son transformados en combustible para automóviles. En los EE. UU. éste es el caso de más de un tercio de la producción de maíz. En el siglo XVI se decía en Inglaterra: las ovejas devoran a la gente. Esta situación llevó a un terror tal frente a la población expulsada del campo, que el robo de una gallina fue castigado con la pena capital. Ahora tendríamos que decir: los automóviles devoran a la gente. Los autos tienen altos ingresos, los hambrientos en cambio no poseen ningún poder de compra. Lo que hoy se entiende por acción racional es que los autos, en nombre de la acción racional, tienen que tener preferencia. El concepto de racionalidad de nuestra vigente teoría de la acción racional es perfectamente perverso ¹.

¹ Tomás Moro decía en el año 1516: "But I do not think that this necessity of stealing arises only from hence; there is another cause of it, more peculiar to England. 'What is that?' said the Cardinal: 'The increase of pasture,' said I, 'by which your sheep, which are naturally mild, and easily kept in order, may be said now to devour men and unpeople, not only villages, but towns; for wherever it is found that the sheep of any soil yield a softer and richer wool than ordinary, there the nobility and gentry, and even those holy men, the abbots not contented with the old

Por esta razón, parece difícilmente posible mantener un nivel de crecimiento como en la décadas pasadas. Lo que cabe esperar son aumentos del crecimiento a plazos más bien cortos que pronto volverán a colapsar: una especie de decadencia del sistema. Esto tienen que tomarlo en cuenta todos los planes de una reactivación del crecimiento.

Hemos derribado todos los límites y llegamos en la actualidad a nuevos límites, cuya existencia la humanidad antes ni sospechaba. El ser humano resulta ser un ser infinito atravesado por la finitud. Se trata de la finitud del ser humano, que ha descubierto que es infinito y que precisamente por eso choca de nuevo con la finitud. Pero no es la finitud del pensamiento anterior, como por ejemplo del pensamiento griego.

2. Las crisis de la deuda

Hasta ahora hemos hablado de desequilibrios provocados e inauditamente reforzados por el mercado de mercancías: la exclusión de la población, la subversión de las relaciones sociales y la amenaza a la naturaleza. Se trata de desequilibrios de la vida real. Pero asimismo aparecen desequilibrios en relación al propio mercado, que refuerzan de manera inaudita los desequilibrios de la vida real mencionados. El desequilibrio más significativo en este sentido resulta de los procesos de endeudamiento.

Hoy nos encontramos de nuevo en uno de estos procesos de endeudamiento, referido esta vez sobre todo a los países europeos. El endeudamiento ha llegado a un tamaño tal, que se vuelto impagable para los países más endeudados. En este hecho de que la deuda se vuelva impagable, reside justamente el negocio de los bancos. Para las burocracias privadas de las grandes empresas y bancos se trata de la gran oportunidad, pues los países endeudados son pillados sin la más mínima posibilidad de defenderse. Todo lo que resulta interesante para el capital, es ahora vendido a precios mínimos. Sin embargo, las deudas no bajan, sino que muchas veces suben. Los económicamente más potentes de los países afectados participan en este negocio, aunque sea nada más como socios menores. El país que no puede pagar, cuando menos tiene que pagar lo que puede, perdiendo así su independencia. Si se fija un límite al endeudamiento, este límite aparece porque solo se puede pillar lo que hay. Se hace el cálculo de la mafia cuando calcula el 'protection money'. Sacará lo más que pueda, pero tampoco demasiado para poder seguir robando

rents which their farms yielded, nor thinking it enough that they, living at their ease, do no good to the public, resolve to do it hurt instead of good. They stop the course of agriculture, destroying houses and towns, reserving only the churches, and enclose grounds that they may lodge their sheep in them", en: <http://en.wikipedia.org/wiki/Enclosure>

en el futuro. Los países endeudados pierden su autonomía y los bancos maximizan —como actores “racionales” que son— su ‘protection money’.

En América Latina vivimos una situación parecida de endeudamiento en los años ochenta. Los ajustes estructurales que se impuso a estos países, condujeron al pillaje de todo un continente. El Estado social fue disuelto en gran parte y se privatizó lo que se podía privatizar. Se produjo una asombrosa miseria de las poblaciones y una destrucción de la naturaleza más grandes que en cualquier época histórica anterior. El endeudamiento fue la palanca que hizo posible someter toda América Latina a la estrategia de globalización, que es ciega y jamás da razones.

Los mismos ajustes estructurales son ahora impuestos a los países europeos endeudados, pero esta vez los imponen los propios Estados de Europa, que lo hacen porque el capital tiene el poder de imponer esta política a estos mismos Estados. Las crisis de la deuda se transforman en gigantescos procesos de expropiación, que conforman una especie de acumulación originaria que acompaña toda la historia del capitalismo.

No quiero intentar presentar lo que podría ser una solución. Más bien presento el hecho de que en nuestra historia hay un caso en el cual una crisis de endeudamiento se solucionó de forma tal, que se evitó desatar esos procesos de destrucción. Ello ocurrió en el caso de la crisis de endeudamiento que resultó al fin de la Segunda Guerra Mundial. Una crisis comparable de la deuda había ocurrido después de la Primera Guerra. No obstante, en este caso no se buscó una solución, sino que sencillamente se impuso pagos máximos sin considerar las consecuencias destructivas resultantes. Esta ceguera dogmática fue una de las razones principales del posterior éxito del nazismo en Alemania, que condujo a la Segunda Guerra. Ya Keynes, quien participó en las negociaciones de paz de Versalles en 1919, advirtió acerca del peligro de un desarrollo de este tipo como consecuencia de la actitud de los ganadores en su libro sobre estas negociaciones.

El tratamiento de la crisis de la deuda después de la Segunda Guerra Mundial fue muy diferente. Hasta se puede decir que fue muy razonable y acertado. Sintetizo brevemente esta política, para discutir luego por qué fue posible después de la Segunda Guerra y por qué hoy no se saca ningún aprendizaje de esta experiencia. Al contrario, ni se la menciona.

En esencia, se trató de las siguientes medidas que se aplicaron coordinadamente:

1. Se partió de la anulación casi completa de todas las deudas de Europa Occidental, inclusive Alemania. Se la dio en parte como moratoria de largo plazo. Durante el tiempo de estas moratorias, no se calculaba intereses sobre las deudas no pagadas. Esto se estableció en el acuerdo de Londres sobre las deudas, en 1953.
2. Encima de esta postergación del pago se concedieron nuevos créditos sin intereses y sin devolución a largo plazo. Se trató de los

créditos del llamado Plan Marshall, que se transformaron en los países receptores en ‘revolving funds’.

3. Se fundó una Unión Europea de Pago para evitar el surgimiento de nuevas relaciones de endeudamiento entre los países europeos incluidos. Los desequilibrios de la balanza comercial entre estos países no fueron financiados por créditos comerciales. Los saldos positivos de los países más exitosos financiaron los déficit de los otros países sin cobrar intereses.

4. Altos impuestos sobre los ingresos de capital y los altos ingresos en general. Impuesto de herencia, de las propiedades.

5. Se fundó el Estado social. Aumentaron significativamente los gastos sociales en lo que se llamó después el Estado de bienestar. Eso después también se llamó el rostro humano del capitalismo.

Ése es el núcleo de esta política muy razonable, que tuvo un éxito considerable. Sin esta política, la recuperación económica de Europa habría demorado mucho más.

Las preguntas que tenemos que hacernos ahora son las siguientes: ¿por qué esta política fue posible después de la Segunda Guerra Mundial y no después de la Primera Guerra Mundial? Y la otra: ¿por qué fue posible esta política después de la Segunda Guerra Mundial, sin embargo es imposible frente a la actual crisis de la deuda, y tampoco fue posible en los años ochenta en América Latina?

La razón debe ser clara. En aquel entonces estaba empezando la Guerra Fría en relación a la Unión Soviética, y especialmente en Francia e Italia había partidos comunistas muy fuertes. El sistema capitalista parecía amenazado en su propia existencia.

El sistema percibió el peligro, y reaccionó como un sistema global. Eso llevó a medidas completamente incomprensibles desde el punto de vista de la lógica del capitalismo, pero comprensibles como medidas de guerra en la Guerra Fría. En este sentido, se trató de una economía de guerra que interrumpió la lógica del capitalismo en el interior mismo de este capitalismo. Inclusive los altos gastos sociales, desde la perspectiva del poder económico, eran gastos de guerra; en el fondo, dinero botado, pero que había que gastarlo por la sencilla razón de que se tenía que ganar una guerra.

El hecho de que se trata efectivamente de costos de guerra se percibe también en que los EE. UU. renunciaron al pago de las deudas de la guerra en lo que atañe a los países de Europa occidental, pero no al pago de las elevadas deudas de guerra de la Unión Soviética del Lend-Lease-Act de 1941 —alrededor de diez mil millones de dólares—. Se quería hacer negocio ‘as usual’. Cuando la Unión Soviética rechazó esta exigencia, se la denunció por incumplimiento de contrato.

Las medidas tomadas limitaron extraordinariamente el poder de la banca y su negocio con la miseria de las poblaciones. En efecto, los bancos

renunciaron y hasta participaron en la planificación de estas medidas para salvar el sistema, no por tomar en cuenta las necesidades de la población. Sin estas medidas, posiblemente habría resultado algo inclusive peor de lo que pasó después de la Primera Guerra Mundial.

Esto demuestra que los banqueros, pero asimismo los políticos, saben muy bien la innecesaria catástrofe que origina su política de cobro ciego de la deuda, y que igualmente saben muy bien cuál sería la efectiva y además humana solución de una crisis de la deuda. Escogen de manera consciente el crimen implicado en la imposición del pago indiscriminado.

Hoy sin embargo no ven ninguna razón para medidas de este tipo, porque no existe una resistencia correspondiente. Tampoco vieron ninguna razón para tales medidas durante la crisis de la deuda de los años ochenta en América Latina y en el Tercer Mundo. En el tiempo de Ronald Reagan, eso se decía muy abiertamente en los EE. UU.: ¿para qué seguir botando el dinero y echar las perlas a los cerdos, si el peligro para el sistema ya pasó? Y nuestros medios de comunicación nos presentan eso todos los días.

Hoy, por tanto, los banqueros y políticos saben muy bien las catástrofes sociales que están produciendo, pero no ven la más mínima razón para limitar el negocio que están haciendo con la miseria de las poblaciones y de la naturaleza. La prueba de ello reside en el hecho de que eso se vio perfectamente después de la Segunda Guerra Mundial, aun así casi nadie dice nada. Se sacrifican vidas humanas y se realizan grandes genocidios, y lo sabemos en nuestro subconsciente. Los economistas inventan cualquier cosa para tener pretextos, y para eso son pagados. Todos lo saben, pero casi todos respetan el tabú tan bien guardado alrededor de estos genocidios.

Lo que fue la solución después de la Segunda Guerra Mundial, es absolutamente único en la historia del capitalismo. Las crisis de la deuda son un negocio demasiado bueno para renunciar a él, a no ser que sea inevitable hacerlo para asegurar la propia existencia del sistema. Cuanto peor la crisis de la deuda, mejor el negocio que ofrece cuando un país ya no puede pagar. En este caso, al prestamista le pertenece todo lo que hay en el país. Esto lo vemos hoy en Grecia, donde está en camino un genocidio económico de este tipo. Eso se extenderá a muchos países más. Al final, llegará incluso a los países dominantes, porque el poder económico querrá también un pillaje del propio país de la misma forma que antes en países extranjeros. Aunque los EE. UU. son los que han progresado más en este sentido, también Alemania tendrá exactamente lo mismo luego de acabar con los otros países europeos.

Si todo eso no fuese suficiente, los gobiernos de los países poco endeudados tendrán que respaldar las deudas de los otros para que la banca no quiebre y pueda seguir haciendo su aporte para el “progreso”. Sin embargo, nos acercamos a un nivel donde ni la totalidad de los gobiernos podrá respaldar estas deudas. Porque cuando las deudas únicamente se

puede pagar con nuevas deudas, la deuda total crece sin ningún límite con la velocidad de la progresión del interés compuesto. Todo lo devora. Hasta los EE. UU. se encuentran hoy en un automatismo tal de la deuda, que nadie puede prever su final.

Con todo, las medidas que se están tomando son exactamente lo contrario de lo que se hizo frente a la crisis de la deuda en la segunda posguerra, si bien este hecho ni se discute. Proponer hoy reaccionar a la actual crisis de la deuda de la manera como se lo hizo después de la Segunda Guerra Mundial —por supuesto, sin copiar de forma mecánica— es considerado algo de locos, además de extremista. Quien rechaza estos genocidios económicos es considerado extremista, mientras quien los apoya, es moderado y realista en nuestra sociedad hipócrita.

Para nosotros, desde el punto de vista de esta nuestra sociedad, está bien claro: el capitalismo ya no necesita un rostro humano, y por eso todos los gastos sociales y las consideraciones de una humanización de la sociedad significan dinero botado.

3. El vaciamiento de la democracia

Hemos mencionado dos elementos decisivos de la actual crisis. Por un lado, la estrategia de globalización se convirtió en el obstáculo decisivo para lograr una respuesta frente a las grandes amenazas para nuestro mundo: la exclusión de partes cada vez mayores de la población mundial, la disolución interna de las relaciones sociales y la siempre más visible destrucción de la naturaleza. Por el otro lado, la total subordinación de la política bajo el automatismo de la deuda se transformó en el motor de este proceso destructivo.

Son los países ‘democráticos’, es decir, aquellos que arrogantemente se presentan como las democracias modelo, los que imponen esta política al mundo entero. Hasta ahora, estos países tienen mayorías internas para esta política y declaran a todos los gobiernos que no la aceptan de manera incondicional, como no-democráticos. Si se someten a ella son democráticos, aunque sus presidentes se llamen Pinochet o Mubarak. Por lo menos son democráticos en su esencia, aunque no en su apariencia. Este criterio es el de las democracias modelo, sobre todo las de los EE. UU. y Europa. Con este criterio democratizan el mundo.

Pero, ¿por qué hay mayorías a favor de esta deficiencia mental? Brecht decía: solamente los terneros más grandes y tontos eligen ellos mismos a sus carniceros (Nur die allergrössten Kälber wählen ihre Schlächter selber). Pero se sigue eligiéndolos. Aunque a veces no.

Se trata de lo que se llama la soberanía popular, que pretendidamente vale en las democracias modelo: todo poder deriva del pueblo. No obstante, esta soberanía popular encierra un punto problemático. Hoy consiste

en que el pueblo declara de modo soberano que el poder económico y, por consiguiente el Capital, es el soberano. La canciller alemana Merkel lo proclama: “la democracia tiene que ser conforme al mercado”. Eso se expresa en un lenguaje muy específico. Se dice que el mercado es un ser autorregulado que no debe ser intervenido por ninguna voluntad humana, y por ende tampoco por la voluntad expresada en las elecciones del soberano popular. La Unión Europea entiende eso como el contenido central de su Constitución.

Ésa precisamente es la afirmación según la cual el Capital es el soberano que tiene que ser confirmado por la soberanía popular. De acuerdo con nuestros apologetas de la soberanía del Capital, la soberanía popular deja de ser democrática si no afirma esta soberanía del Capital. En el lenguaje de Rousseau eso significa —aunque no corresponde por completo a lo que él dice—, que la voluntad general (‘volonté general’) es esta decisión de la soberanía popular que declara y asume la soberanía del Capital y que ésta no puede ser cambiada por la voluntad de todos (‘volonté de tous’). Por tanto, la soberanía popular que no afirma la soberanía del Capital es antidemocrática, inclusive totalitaria. Sin embargo, Pinochet y Mubarak son democráticos por el hecho de que imponen la voluntad general (‘volonté general’), aun cuando no sean elegidos. Son conformes al mercado, como lo dice Frau Merkel.

Ése es el vaciamiento de la democracia, tal como ha tenido lugar en las democracias modelo. El pueblo renuncia a su soberanía y la entrega al poder económico, que se hace presente como Capital. Los métodos para conseguir esto son muchos. Aquí solamente mencionaré dos, que poseen un carácter central: la creación de la opinión pública en el sentido de una opinión publicada y la amplia determinación de la política por el financiamiento de las elecciones.

El dominio sobre los medios de comunicación actualmente está casi en su totalidad en las manos de sociedades de capital, que son sus propietarias. Estos medios de comunicación se basan en la libertad de prensa, que es la libertad de los propietarios de los medios. Éstos se financian por una especie de subvenciones en la forma de propaganda comercial pagada, que son pagadas por otras sociedades de capital principalmente. Cuanto más presuponen los medios de comunicación grandes capitales, se transforman en instancias de control de la opinión pública y, por consiguiente, de la libertad de opinión. Para estos medios no existe otra libertad de opinión que la libertad particular de sus propietarios y sus fuentes de financiamiento. Ésta la garantiza la libertad de prensa.

El derecho humano no es la libertad de prensa, sino la libertad de opinión de todos y por ende universal, pero al hacer de la libertad de prensa el único criterio para los derechos de la opinión en los medios de comunicación, ésta se ha transformado en un instrumento sumamente eficaz para el control de la libertad de opinión universal. Éste es limitado, aunque apenas en cierto grado, por los medios de comunicación pública,

en cuanto tengan una autonomía efectiva. Berlusconi, como propietario de la gran mayoría de medios en Italia, podía expresar hasta con trompetas su opinión sin casi ninguna contestación. Con todo, uno de los canales de televisión que le planteó la oposición más fuerte, fue un canal público: RAI. Y no lo pudo intervenir, porque tenía una autonomía asegurada por el derecho. Por otro lado, el presidente Reagan aseguró su poder en gran parte por su indiscriminada política de privatización de los medios de comunicación, inclusive con un conflicto durísimo con la Unesco, a la cual retiró su financiamiento. Con eso aseguró un dominio incontestado sobre el derecho humano de la libertad de opinión en los EE. UU.

Para los políticos se trata de un límite serio, porque necesitan medios de comunicación para hacerse presentes ellos y también sus posiciones políticas. La condición, sin embargo, para este acceso para ellos es reconocer el poder económico, por tanto, al capital como el soberano de hecho.

Una muy parecida situación ocurre en casi todos los procesos de elección. Un participante importante, y muchas veces decisivo, en las elecciones es el poder económico como el verdadero soberano. Siempre está, pero su presencia es invisible y solamente la podemos derivar. Este gran otro está presente, aun cuando ni él mismo lo sabe. Está presente en las elecciones de los candidatos, los discursos y los medios de comunicación.

Con ello la política recibe una nueva y muy relevante función. Para alcanzar el éxito, casi siempre tiene que representar a este gran otro frente a los electores a los cuales aparentemente siempre representa. Y tiene que hacerlo en una forma en la que aparentemente los ciudadanos deciden ellos mismos, por su propia voluntad, que este gran otro es el soberano real. El político exitoso es, entonces, aquel cuya representación del gran otro es vivida por los ciudadanos como la propia decisión de ellos mismos.

Los indignados en España se percataron de este carácter de la democracia vaciada que los domina y los despoja de cualquier posibilidad de participación. Por eso exigieron “democracia real ya” frente a un sistema que se presenta, inclusive por medio de la Policía, como la democracia verdadera.

No por ello, la soberanía popular deja de ser algo real y efectivo. Y que los ciudadanos tomen conciencia de la soberanía popular, es el gran peligro para esta democracia de las democracias modelo. Tal soberanía no resulta de una ley que la reconoce, sino muy al contrario, la ley que la reconoce parte del hecho de que un pueblo que se sabe soberano y actúa de manera correspondiente, es efectivamente soberano, haya ley o no. Se trata de esta soberanía popular que nuestras democracias tienen que transformar en soberanía del mercado y del Capital; pero con eso pueden fracasar, y eso temen cuando emergen levantamientos populares democráticos.

Estos levantamientos están hoy en curso y otros se anuncian. Empezamos en 2001 en Argentina. Paralelamente, aparecieron gobiernos

de izquierda en Venezuela, Bolivia y Ecuador, que rechazan poner la soberanía del mercado y del Capital en el lugar de la soberanía popular. Por eso, en la opinión pública publicada de las democracias occidentales son considerados no-democráticos.

Estos movimientos populares aparecieron con una fuerza muy especial en el año 2011 en los países árabes, sobre todo de África del norte. Eso llevó al movimiento de los indignados en España del mismo año.

En las democracias occidentales apareció entonces la voz de alarma. Si se mostraba entusiasmo, casi siempre no era sino simple palabrería. No obstante, tenían que aceptar la democratización en algunos países árabes. En seguida se ofreció apoyo, el cual siempre hizo lo mismo: fundar democracias que sitúan la soberanía del mercado y del Capital en el lugar de la soberanía popular. Quieren “democracias verdaderas”. Ello parece ser más fácil cuando la rebelión de los movimientos populares se dirige en contra de regímenes dictatoriales, a pesar de que estos regímenes siempre tuvieron el respaldo casi absoluto de nuestras democracias modelo. De ahí que amigos de la libertad como Mubarak y Kadhafi, fueron declarados monstruos de un día para otro. Antes eran buenos, ahora resultan malos. Sin embargo, detrás había nada más la preocupación de crear también en estos países democracias vaciadas, como lo son hoy las democracias occidentales. Democracias como las creadas ya en Irak y Afganistán. Pero está claro: los movimientos democráticos rebeldes no quieren en absoluto democracias modelo como las instauradas en estos países.

A eso siguieron los levantamientos democráticos en España y, por consiguiente, dentro de una de estas democracias modelo occidentales. También este movimiento quiere democracia. Aun así, dejan bien claro que se enfrentan a una democracia en la cual los políticos —se trata de casi todos los políticos— hacen la política de los poderes del mercado y del Capital y se vuelven los representantes de éstos como los poderes soberanos. En Argentina 2001 estos rebeldes gritaron: ¡Que se vayan todos!

El nombre que se dio este movimiento en España y que antes ya llevaron algunos movimientos árabes significa algo. Se llaman indignados. Eso significa que se sienten como seres humanos cuya dignidad ha sido despreciada y pisada. El mismo sistema dominante se convirtió en un sistema de negación de la dignidad humana ².

Este movimiento se ha ampliado cada vez con nuevas ampliaciones de su contenido, manteniendo, sin embargo, su identidad. Eso ocurrió

² Eso es muy consciente. Camila Vallejo, una de las voceras del movimiento chileno, señalaba: “Hay que apostar a un lenguaje que le llegue hasta al más humilde, al más pobre. Y eso es algo que tenemos que tratar con inteligencia, sin perder el contenido. Es una recomendación, y a seguir adelante, que esta lucha no es solamente de los chilenos sino que es una lucha de todos los jóvenes, de todos los estudiantes de todos los pueblos en el mundo, es la lucha por la dignidad humana y por la recuperación de nuestros derechos para alcanzar esa dignidad que todos queremos, y para consolidar sociedades más humanas”.

con las protestas en Chile en contra de la comercialización del sistema de educación y de salud. Lo mismo ocurrió al mismo tiempo en los EE. UU. con el movimiento “Ocupy Wall Street” y que se está propagando al mundo entero. Uno de sus lemas es: “Stop trading with our future”. De nuevo, coloca la exigencia del reconocimiento de la dignidad humana en el centro.

Al mismo tiempo presentan sus intereses, pero lo hacen desde una óptica: la de la dignidad humana. Esto se halla de igual modo en el fondo de los movimientos democráticos árabes. Seres humanos protestan y se rebelan porque son violados en su dignidad humana. Y quieren otra democracia porque la violación de su dignidad es producto de la propia lógica de la democracia vaciada. Estas democracias occidentales solo pueden reírse al escuchar las palabras dignidad humana. Nada de ello existe; he aquí el núcleo de esta nuestra democracia vaciada. El lugar de la dignidad humana lo ha ocupado la consideración del ser humano como capital humano, pues se cree que eso es “realista”. Sin embargo, nos hace comprender de qué manera el Occidente vació muy democráticamente la dignidad humana y la desapareció. Se trata de la transformación del ser humano en capital humano y su total subordinación bajo el cálculo de utilidad. Y en verdad, el capital humano no posee dignidad humana, es máximo nihilismo.

De eso se trata la rebelión en nombre de la dignidad humana. Y no apenas de la dignidad humana, igualmente de la dignidad de la naturaleza. Los seres humanos no son capital humano y la naturaleza no es capital natural. Existe algo como la dignidad. Las democracias occidentales lo han olvidado desde hace mucho tiempo. Se trata, no obstante, de la recuperación de la dignidad humana: el tratamiento digno del ser humano, del otro ser humano, de sí mismo y de la naturaleza también.

Los indignados no hablan en nombre de intereses y de la utilidad por realizar. Lo hacen en nombre de su dignidad humana, encima de la cual no puede haber ningún cálculo de utilidad. De seguro, comer da utilidad. Pero no tener comida no es una baja de utilidad, sino una violación de la dignidad humana. Eso no puede cambiar ningún cálculo de la utilidad. Con todo, nuestra sociedad es tan deshumanizada que este horizonte de dignidad humana casi ha desaparecido, con el resultado de que casi todos se interpretan o se dejan interpretar como capital humano. El mercado nos indica qué tenemos que hacer con la persona humana. Y el mercado dice lo que dicen nuestros banqueros. Y los políticos dicen lo que antes han dicho los banqueros. Por eso, si el mercado lo indica como útil, en cualquier momento podría empezar el genocidio. El mercado, entonces, se transforma en lo que Stiglitz llama las armas financieras de destrucción masiva, y que hoy realizan su trabajo en Grecia y España.

El poder económico deja morir, el poder político ejecuta. Ambos matan, aunque con medios distintos. Por eso el poder político tiene que

justificar el matar, mientras el poder económico tiene que justificar por qué deja morir y no interviene en el genocidio dictado por el mercado. Sea cual sea la justificación, ambos son asesinos. Ninguna de estas justificaciones es más que simple ideología de obsesionados.

4. El asesinato por medio del dejar morir

La denuncia del asesinato ordenado por el poder económico tiene historia. En la Biblia judía, por ejemplo, es expresamente denunciado:

Mata a su prójimo quien le arrebató su sustento, vierte sangre quien quita el jornal al jornalero (Eclesiástico 34, 22).

Bartolomé de las Casas se decide a ser uno de los defensores de los indígenas de América basándose en este texto que lee y medita y a través del cual se convierte. Resulta que son los indígenas quienes son víctimas de asesinatos de este tipo. El Eclesiástico denuncia igualmente este asesinato.

Al final del mismo siglo XVI, Shakespeare asume este tipo de denuncia y la pone en la boca de Shylock, el personaje de *El mercader de Venecia*:

Me quitan la vida si me quitan los medios por los cuales vivo.

Esta problemática aparece de nuevo en los siglos XVIII y XIX. Se comienza a hablar del 'laissez faire': 'Laissez faire, laissez passer', que los críticos expresaron irónicamente: 'Laissez faire, laissez mourir'. Pero especialmente importante es Malthus, quien insiste en el 'laissez mourir' en vez del 'laissez faire'. Adam Smith dice eso mismo de la manera siguiente:

En una sociedad civil, sólo entre las gentes de inferior clase del pueblo puede la escasez de alimentos poner límite a la multiplicación de la especie humana, y esto no puede verificarse de otro modo que destruyendo aquella escasez una gran parte de los hijos que producen sus fecundos matrimonios... Así es, como la escasez de hombres, al modo que las mercaderías, regulan necesariamente la producción de la especie humana: la aviva cuando va lenta y la contiene cuando se aviva demasiado. Esta misma demanda de hombres, o solicitud y busca de manos trabajadoras que hacen falta para el trabajo, es la que regula y determina el estado de propagación, en el orden civil, en todos los países del mundo: en la América Septentrional, en la Europa y en la China ³ (Smith, 1983: 124).

En Smith este dejar morir es ahora ley del mercado, lo que no es en Malthus. Según Smith, los mercados siempre dejan morir a aquellos que no tienen posibilidad de vivir dentro de las leyes del mercado, y así debe ser. Es parte de la ley del mercado. El equilibrio de la mano invisible se realiza dejando morir a aquellos que caen en la miseria. Si volvemos a la cita del Eclesiástico, eso significa que el equilibrio se logra por el asesinato de los sobrantes.

Es claro que tanto para Malthus como para Smith, la tesis del Eclesiástico de que se trata de un asesinato, no es aceptable. Marx, sin embargo, insiste en ello y en el tomo I de *El capital* cita la tesis correspondiente de Shakespeare, y de esta manera también al Eclesiástico, del cual Shakespeare reproduce lo que dice. Luego, de igual modo Marx sostiene que las afirmaciones citadas de Malthus y Smith desembocan en el asesinato.

Es interesante el hecho de que Smith presenta este dejar morir como consecuencia de una ley del mercado. Hay por tanto un legislador que condena a la muerte y éste es el mercado.

En esta forma, vale decir como ley, todo eso se mantiene válido hoy y lo vivimos precisamente ahora con la condena del pueblo griego a la miseria, a la cual han seguido otras condenas y seguirán muchas más. El poder económico condena a la muerte por medio del mercado, y ejecuta. Es la ley, esto es, la ley del mercado, la que ordena estas condenas. Con eso otorga el permiso para matar y los portadores del poder económico resultan agentes 007.

Esta ley del mercado tiene dos dimensiones. Una es la de la ética del mercado, de la cual habla Max Weber y que Hayek sintetiza así: garantía de la propiedad privada y cumplimiento de los contratos. El cumplimiento de los contratos implica el pago de las deudas. Esta ética del mercado es una ética de acatamiento ciego: no hay razones para someter sus normas, que son todas formales, a un criterio de juicio y de evaluación. Como dice Milton Friedman, valen por la fe en el mercado. Vale un rigorismo ético absoluto.

Al lado de esta ética del mercado se trata de leyes del mercado del tipo del dejar morir a los seres humanos sobrantes, o sea, los que no tienen cabida en el mercado, según la cita de Smith. Leyes del mercado de este tipo, son constantemente inventadas. En la actualidad, toda la estrategia de globalización se considera una ley del mercado que hay que cumplir de manera ciega. Eso vale en especial para el sometimiento de todas las relaciones sociales bajo las relaciones del mercado y la privatización en lo posible de todas las instituciones de la sociedad.

Ambas dimensiones de las leyes del mercado están íntimamente relacionadas. Una no existe sin la otra. Tienen en común su destructividad de la conveniencia humana, sea con los otros seres humanos, sea con la naturaleza entera. Se declara entonces esta destrucción como resultante de la 'destrucción creativa', de la cual hablaba Schumpeter empleando la expresión de Bakunin, aunque por supuesto sin citarlo. No es posible

³ Smith, Adam. *La riqueza de las naciones* (Tomo I). Barcelona, Editorial Bosch, 1983.

negar que esta destrucción existe, no obstante se la hace tolerable por ser pretendidamente creativa. De esta forma no pesa sobre la conciencia moral, y ello tanto más cuanto más ciegamente toda destructividad es declarada creativa. Quien no puede pagar con dinero, ha de pagar con sangre. He aquí el principio del Fondo Monetario Internacional (FMI) y de los bancos.

En las últimas décadas, el mayor caso de este tipo de genocidios ocurrió en Rusia. Basándose en un análisis respecto a esto publicado en la revista inglesa *The Lancet*, dice un autor:

Observando que la población “perdió aproximadamente cinco años de esperanza de vida entre 1991 y 1994” los autores sostienen que semejante degradación de las condiciones de vida es consecuencia directa de las “estrategias económicas implementadas para pasar del comunismo al capitalismo”. Las que habían sugerido, junto con otros, *los money doctors* franceses ⁴.

Se produjeron millones de muertes. Pero todo con muy buena conciencia. Tan buena conciencia, que los medios de comunicación casi no mencionaron este gran genocidio.

Los genocidios que se anuncian con el plan para Grecia posiblemente llegarán a resultados parecidos. En su mayoría, tampoco se van a publicar.

La misma ley, en nuestro caso hoy, la ley del mercado, es transformada en la fuerza del crimen que se comete. Esto me recuerda una afirmación de san Pablo:

La espina de la muerte es el crimen, la fuerza del crimen es la ley (1 Cor 15,56) ⁵.

La ley se transforma en la fuerza del crimen y activa la espina de la muerte. La ley soluciona todos los problemas de una posible mala conciencia de aquellos que cometen el crimen. Están cumpliendo una ley y, por consiguiente, no cometen ningún crimen. Justo es lo que ha ocurrido ahora con Grecia. El FMI, el Banco Central europeo, el Consejo Europeo y los gobiernos de Merkel y Sarkozy son declarados inocentes del crimen que efectivamente han cometido en nombre de una ley que la

⁴ Renaut Lambert. “Los economistas de bancos en campaña”, en: *Le Monde Diplomatique* (Bogotá), marzo (2012), p. 13, cita como su fuente: David Stuckler, Lawrence King, Martin McKee. “Mass privatisation and the post-communist mortality crisis: a cross-national analysis”, en: *The Lancet* (Londres), Volume 373, Issue 9661 (January, 2009), pp. 399-407. Se puede leer algo parecido en Klein, Naomi. *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Barcelona/Buenos Aires/México D. F., Paidós, 2010.

⁵ San Pablo habla de algo que se suele traducir como pecado. Todo crimen es pecado, aunque no todo pecado sea un crimen. Por eso corregí la traducción usual, ya que la palabra pecado no transmite lo que Pablo está diciendo. Ver Hinkelammert, F. *La maldición que pesa sobre la ley: las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José, Arlekin, 2010.

propia sociedad burguesa ha promovido. Se trata del corazón de piedra que tiene que ser cultivado en nuestros ejecutivos para que sean capaces de hacer lo que hacen.

Si se actúa de esta manera, la conciencia moral se da vuelta y se invierte. Ahora, mala conciencia se tiene si no se comete crímenes. Éstos son ahora un deber en el cumplimiento de la ley.

Esto dificulta mucho cualquier crítica de violaciones de derechos humanos. Cuando Augusto Pinochet se encontraba prisionero en Londres por la sospecha de genocidio y de muchas otras violaciones de los derechos humanos, Margaret Thatcher lo visitó demostrativamente. En su opinión, Pinochet había cumplido con la ley al perseguir a violadores de la ley. De esta manera, toda crítica de violaciones de los derechos humanos puede ser inmunizada.

Se da inclusive la posición al revés. Quien comete tales violaciones de los derechos humanos se siente tan libre de cualquier crimen, que goza sádicamente con los sufrimientos de aquellos que persigue. Goza aquello que considera como la justicia. De este modo, el ejercicio del poder llega a ser goce del poder y, al final, goce del sufrimiento de los otros.

En el año 1991, el jefe de la compañía Nestlé, Maucher, publicó un artículo en la revista de los empresarios alemanes, en el cual declaró que necesitaba en su empresa managers con “Killerinstinkt”, es decir, con el instinto para matar ⁶.

No solo la Nestlé necesita “Killerinstinkt” para que sus chocolates resulten deliciosos, de igual forma lo necesita todo servicio secreto. Éstos no tendrían torturadores si no contaran con personas con “Killerinstinkt”, que es el instinto de torturadores que viven en su acción su goce sádico. Asimismo, la formación de las tal llamadas tropas de élite es la formación del “Killerinstinkt” en sus miembros. Incluso se han desarrollado técnicas para fomentar este instinto. Este “Killerinstinkt” es necesario para fomentar tanto la violencia directa, como la violencia del dejar morir en nombre del mercado.

Se trata del goce de la desgracia y el dolor del otro. Se trata de sadismo. El sadismo es el aceite de la máquina del poder. Este hecho es visible por todos lados, aun así casi todo el mundo se cuida mucho de analizarlo o denunciarlo. Es un secreto a voces.

5. La alternativa

Este asesinato ordenado por el mercado jamás es la única alternativa, a pesar de que siempre es interpretada por los medios de comunicación como tal. Siempre existe la alternativa de la regulación y canalización de

⁶ Vgl. Arbeitgeber, 1/91. Gemäss Spieler, Willy. “Liberale Wirtschaftsordnung – Freiheit für die Starken?”, en: *Neue Wege* (Zürich), September (2002).

los mercados, como lo fue posible después de la Segunda Guerra Mundial, pero ella es necesariamente la intervención en los privilegios de aquellos que poseen el poder económico. Sin embargo, nuestra sociedad vive una tal idolatría del poder que esa alternativa no es considerada, con el resultado de que toda la sociedad se ha transformado en asesina y criminal.

La tarea, hoy, es desarrollar una sociedad capaz de regular y canalizar el mercado en un grado tal, que ya no puede pronunciar condenas de muerte. Ésa es la sociedad de la cual se trata.

Consideraciones finales

Para lo anterior me he apoyado en un reciente extraordinario discurso de Theodorakis, lo mismo que en posiciones de Jean Ziegler. Posiciones de este tipo en nuestros medios de comunicación son al unísono caracterizadas como extremismo. Participar en estos genocidios económicos es considerado realismo. Rechazarlo es extremismo. Así tiene que ser en una sociedad organizada por los responsables de estos genocidios.

Theodorakis estuvo presente en el tiempo de la ocupación militar de Grecia por las tropas alemanas durante la Segunda Guerra mundial, en la cual se realizó un pillaje de todo el país y el asesinato de alrededor de un millón de personas. Fue miembro de la resistencia griega y conoció personalmente las cárceles de la Gestapo. Después de la guerra, Alemania, que era responsable, no tenía ninguna deuda con Grecia. De todas maneras, estas deudas eran impagables y, por ende, fueron anuladas. Hoy, Grecia debe a Alemania también sumas absolutamente impagables, no obstante Alemania no anula las deudas, sino exige su pago hasta el último peso. Otra vez, ahora en nombre de esta deuda, Alemania efectuará un completo pillaje de Grecia y realizará un genocidio económico sin piedad. Y en Alemania, apenas aparece alguna resistencia frente a este escándalo. Una de las pocas excepciones la constituye Günter Grass, quien, sin embargo, ha sido maltratado por casi todos los medios de comunicación. Alemania, que una vez se autollamara el país de los poetas y pensadores, destruye sus raíces. Y una de estas raíces es Grecia.

En su discurso, Theodorakis expresa que ahora está todo el campo libre para la privatización, hasta de la Acrópolis. No tengo duda de que el capital alemán gustoso es capaz de comprarla y declararla propiedad de algún banco alemán. Y los filósofos alemanes, ¿celebrarán este fabuloso éxito? Y, ¿qué diría Hölderlin? ⁷.

⁷ Ver el discurso de Theodorakis con el título: "La verdad sobre Grecia", en: <http://www.contrainjerencia.com/?p=39245>

Un artículo acerca de Cuba en el siglo XXI

Helio Gallardo

1. Presentación: Algunas dificultades para escribir un artículo sobre la realidad cubana

Nunca ha sido sencillo escribir, desde fuera de la isla y para lectores latinoamericanos, un artículo sobre Cuba en toda la segunda mitad del siglo pasado. Es seguro que tampoco lo ha sido escribirlo desde dentro. Con la autodisolución de la Unión Soviética en 1991, precedida por las revoluciones de las 'democracias populares' de Europa Central o del Este, el asunto resulta todavía más complejo. La razón es que se escribe para lectores. Y, en el caso del proceso cubano, estos lectores están sólidamente dominados por *estereotipos*. Están en primer lugar los de quienes fieramente adversan la experiencia cubana abierta en 1959. Y, frente a ellos, los de quienes ortodoxa, y a veces disciplinadamente, la exaltan/defienden/disculpan. No importa aquí quienes son mayoría o minoría ni tampoco si entre estos polos se dan posicionamientos matizados. Estos últimos existen, sin embargo se ven afectados por el 'ruido' producido por los bloques de anticastristas y procastristas. Estos últimos nombres, *pro* y *anti* castristas, son ellos mismos resultados del ruido. Se trata, en realidad, de una experiencia de una parte significativa del pueblo cubano. De su mayoría. Pero es más cómodo atribuir sus caracteres, los "ruines" y los "maravillosos" a personalidades. Tal vez porque resulta más fácil aplastar de manera brutal o levantar estatuas entre vítores y cantos a individuos que a pueblos.

Escribe, desde su biografía, por ejemplo, una dama cubana, exiliada medio siglo de su país: “Confieso que por años no he sentido más que desprecio por los cubanos que permanecieron en la isla”¹. El desprecio no es nunca un buen sentimiento, pero puede resultar brutal cuando se lo experimenta contra seres humanos. Esta mujer cubana lo suelta con transparencia porque lo afirma desde lo que siente es su existencia y su sufrimiento. Es casi seguro que muchos en el otro polo desdeñen o desprecien o a sus sentimientos y juicios o a su persona. Es el efecto de posicionarse en alguno de los bloques o *anti* o *pro*. El asunto liquida la posibilidad de escribir un artículo “científico” sobre Cuba. Según sea el título, o las primeras líneas o el nombre del autor, los “pro” o los “contra” lo repudiarán. Y algunos de ellos pasarán desde la repulsión a las opiniones y opciones de esos ‘otros’ al desprecio por la persona que las sostiene.

Resulta útil hacer todavía dos precisiones con respecto a estas líneas introductorias. La primera es que este artículo se escribe para una publicación (*Pasos*) que circula sobre todo entre personas que se consideran a sí mismas con fe religiosa. Los creyentes religiosos, en cuanto creyentes y sector social, en especial los de inspiración cristiana, que es la confesión mayoritaria en el subcontinente, han llegado *ardientemente* a la política en América Latina y el Caribe. El punto no es anecdótico ni se resuelve mencionando a Bartolomé de Las Casas y sus argumentos referentes a la humanidad de los pueblos originarios o la presencia de curas revolucionarios en la declaración argentina de independencia (1810) o la participación del bajo clero y la adopción de lemas y símbolos religiosos en el levantamiento independentista mexicano del mismo año ni, para el caso costarricense, la temprana si bien efímera aparición de un partido socialcristiano, el Reformista, en la década de los veinte del siglo pasado. Tampoco con el trabajo de los curas obreros. Aunque con diferencias específicas, estas experiencias en contestaciones y procesos revolucionarios o socio-populares no implicaban a la cultura o sensibilidad dominante de la institucionalidad religiosa. Se rechazaban algunas de las prácticas de los conquistadores o el dominio español peninsular y se aspiraba a algo nuevo, con todo, no se producía, *ni dentro ni fuera del templo*, una transformación cualitativa de la experiencia de la fe religiosa católica ni de sus vínculos con el poder económico-político y cultural. La verdad de las cosas seguía estando en el mundo tal como Dios (o la historia del pecado) la había impreso en él y los cuerpos finitos y mortales de los seres humanos continuaban escindidos de sus almas. El advenimiento de un laicismo de manual y barraca terminó por asegurar la separación (por demás falsa), e incluso incompatibilidad, entre el César y Dios. Para los más progresistas, podía hablarse de fe (religiosa) y política, pero no de fe político-religiosa. La llegada de los protestantismos, dificultosamente

legalizados en la segunda parte del siglo XIX, tampoco ayudó en exceso en sociedades escindidas y desagregadas por la Colonia y la prolongación de la dominación oligárquica conservadora o ‘liberal’. El protestantismo cooperó con la estratificación y, sin paradoja, desagregación/integrada de los sectores de menos recursos, vía servicios en salud y educación e introdujo opciones eclesiales pero, de manera también significativa, sumó asimismo perspectivas para apreciar los desafíos sociales y la actividad de los políticos como ámbito de Satanás. De este modo, los cristianos en América Latina vivían a su Dios en los templos, los cultos y la oración y, con suerte, en sus hogares. La inserción social y política conducía al Infierno. La asamblea de fieles, en cambio, a un factible Paraíso. Para muchos sectores de empobrecidos y humillados la separación entre la existencia terrena (orden socio-político y cultural ‘natural’) y la sobrenatural (avisada por las asambleas religiosas), era un consuelo: siempre podían decirse en sus agrupaciones, y sentir, que en el Cielo *ellos serían los primeros*.

Esta situación de enajenación y fetichización generalizadas de la religiosidad cristiana latinoamericana y caribeña varió algo con la experiencia cubana de finales de la década de los cincuenta. En el período, y aunque en su mayoría no fueron partidos confesionales, se generaron y asentaron *partidos democristianos*, más específicos que el imaginario de inspiración socialcristiano que les precedía, organizaciones que, donde pudieron, agitaron la cuestión de la reforma agraria, asunto que fue respaldado por los EUA mediante una Alianza para el Progreso para toda América Latina. Con la puesta oficial en escena de la distribución racional de la tierra y la organización campesina, éstas se podían entender como *raíces sociales* que aproximaban al Cielo en el mismo movimiento que las actitudes y acciones de las oligarquías tradicionales alejaban de él. En el caso chileno, el desempeño democristiano contuvo también su escisión en un partido con mayor perfil popular y socialista compuesto fundamentalmente por personalidades con fe religiosa: el Movimiento de Acción Popular Unitario, *MAPU*. Fundado en 1969, se incorporó a la campaña electoral de la Unidad Popular, una coalición amplia que incluía a marxista-leninistas, socialdemócratas, independientes, que elegiría al año siguiente como presidente del país a Salvador Allende.

Aun cuando aminorado por inevitables inercias clericales, el impacto del *concilio Vaticano II* (1959-65), que coincidió en el tiempo con el triunfo de la experiencia político-militar cubana, permeó asimismo aspectos de la sensibilidad tradicional de sectores católicos *minoritarios* que quisieron testimoniar el esfuerzo conciliar para reinsertar a una iglesia, que parecía moverse hacia una descentralización con mayor protagonismo de los laicos, en un mundo en el que ella deseaba movilizar y servir a un universal pueblo de Dios. La historización de algunas liturgias contribuyó a acercar físicamente los servicios religiosos a la existencia de las gentes. ‘Salir del templo’, algo que habían avisado los sacerdotes obreros, ya no fue necesariamente vinculado con algo ‘raro’, pérdida de fe, estigma o

¹ Michelle Penabaz: “Fidel, su feudo y un mundo indiferente”, en: *La Nación* (periódico), 11.05.2012.

pecado. El punto, salir del templo, ya practicado por sectores protestantes, permitió vincular en los complejos y demandantes frentes sociales a laicos creyentes, algunos obispos, sacerdotes, religiosos/as y pastores de diversas iglesias. En lo que aquí interesa, el éxito del proceso revolucionario cubano, combinado con el rechazo (que se extendió hasta entrada la década de los noventa del siglo pasado) de su dirigencia a la participación de los creyentes religiosos, en cuanto creyentes, en la construcción de una nueva Cuba con horizonte socialista (rechazo derivado del apoyo institucional católico a un fallido intento estadounidense por invadir la isla), provocó reacciones, muchas de ellas entusiastas, entre estos cristianos minoritarios que deseaban estar en procesos como el cubano porque en ese momento, decenio de los sesenta e inicios del de los setenta, él aparecía como respuesta a los problemas del subdesarrollo y el rebajamiento humano de un importante número de sus poblaciones en América Latina y el Caribe.

Por supuesto, existieron otras influencias, como la propuesta de Paulo Freire (su primer libro es de 1967) para la educación de adultos que, sin duda, se prolongó en el espíritu de las Comunidades Eclesiales de Base y en la Lectura Popular de la Biblia. No obstante, los diversos tipos de decantación de esta politización de la experiencia de fe, fogosa pero minoritaria, generaron muchos nombres que designan experiencias y procesos no necesariamente compatibles: Sacerdotes del Tercer Mundo (Argentina, 1968), Cristianos por el Socialismo (Chile, 1971), Iglesia Joven, Camilo Torres y su experiencia político-militar en Colombia que lo transforma en referencia icónica del subcontinente y mundial, Iglesia y Sociedad en América Latina (Perú/Uruguay, 1961), Golconda (Colombia, 1968), la inicial Teología latinoamericana de la Liberación y hasta una expresión en el más alto nivel de la Iglesia institucional en el subcontinente: la Conferencia General del Episcopado en Medellín (1968) y sus Documentos Finales. Algunos percibieron una *revolución* en la Iglesia latinoamericana². Otros, a una iglesia en *explosión*³.

De modo que los creyentes religiosos, sacerdotes y laicos, quisieron *transformarse en fuerza social*, o formar parte de ellas, en la segunda mitad del siglo XX, e incidir en la existencia política entendida como la que se realiza en función de los escenarios cuyo eje es el *Estado*. Esta incidencia podía buscarse militando en otras movilizaciones populares, electorales, sociales o político-militares, como un luchador social más, o desde su posicionamiento de fe religiosa, aunque sin hacer partido separado. Como no resulta factible discutir esta cuestión aquí en detalle, indiquemos dos situaciones. *Cristianos por el Socialismo*, por ejemplo, decidió participar en el movimiento electoral de Unidad Popular en Chile sin hacer referencia

a su fe religiosa. No era tanto su discernimiento y sentimiento religioso el que los llevaba a apoyar a Salvador Allende, sino su *juicio político* acerca de lo que era mejor para el pueblo chileno. El sector camilista del Ejército de Liberación Nacional (ELN) colombiano luchó, en cambio, política y militarmente *sustentado en sus creencias religiosas* y en el vínculo que desde ellas establecían con la lucha armada y la revolución popular. El “amor eficaz” de Camilo Torres que lo inspiraba tenía raíces evangélicas y sus tesis políticas poseían un *alcance teológico*. La violencia político-militar popular, para este enfoque, no era apenas una opción entre otras para los creyentes cristianos, sino una *obligación*. Amor eficaz y violencia justa se seguían de una lectura evangélica y política de la Colombia oligárquica que se debía destruir/superar. Amor eficaz y violencia justa no permitían, por ello, continuar insertos en la institucionalidad ‘cristiana’ (específicamente en el aparato clerical católico) colombiana. Para este sector del ELN, el aparato clerical católico era parte del sistema.

Lo que interesa aquí, sin embargo, es que ninguna de estas opciones: insertarse en la lucha popular *sin darle carácter desde la fe religiosa a ella*, o luchar desde la fe e imprimir desde esta fe un *nuevo carácter a la lucha popular*, se insertaba en un espacio político virgen, o sea sin historia. Los creyentes religiosos debían aprender a aprender velozmente esa historia, y asumirla, para ser eficaces. No interesa aquí por qué no lo hicieron o no pudieron hacerlo⁴. De esta forma, el carácter cristiano-evangélico-liberador de la lucha popular latinoamericana y caribeña no llegó a plasmarse. Los creyentes religiosos, donde lucharon, lo hicieron solo como *compañeros de camino*, no como una fuerza espiritual crítica y estratégica en el complejo movimiento social popular.

Así, en lo que quizás fue el mejor momento (por variedad y calidad) de la inserción de los creyentes religiosos cristianos en los movimientos populares revolucionarios, ella no consiguió superar la distancia entre fe religiosa y política, o establecer, como propuesta, el vínculo entre la lucha revolucionaria y el Reino. Los sucesos políticos y lo político (el orden/desorden social) siguió presentándose como algo ‘externo’ a sus mejores y más entusiastas sentimientos y espíritus. Esto no ha variado significativamente hasta hoy. Los creyentes religiosos, en cuanto creyentes, continúan viviendo lo político y la política como si no tuviese relación ninguna o relevante con su salvación. Y esto, dicho en breve, significa que no entienden de qué se trata. Advirtamos que estamos ante una *ignorancia* (e ingenuidad) *socialmente producida*, no de una ‘culpa’ de los creyentes religiosos.

La segunda cuestión es más breve, si bien igual de importante. Hablar “tibiamente” a militantes cubanos acerca del proceso que protagonizan

² Hugo Latorre Cabal, *La revolución en la Iglesia latinoamericana*. México, D. F., Joaquín Mortiz, 1969.

³ Pedro Miguel Lamet. *Arrupe, una explosión en la Iglesia*. Madrid, Temas de hoy, 1989 [una última versión lleva como título: *Arrupe, testigo del siglo XX, profeta para el siglo XXI*. Madrid, Temas de hoy, 2007].

⁴ Aunque se deba mencionar, al menos, que la posibilidad de nutrir la lucha política popular con el sentimiento de fe religiosa debió enfrentar, cuando recién nacía, a las dictaduras de Seguridad Nacional y a la extensión de su sensibilidad política en el subcontinente.

y exaltan/sufren, implica de inmediato *no ser escuchado*. No se trata de ser corregido por esa tibieza y de los errores que ella podría contener, sino *no ser escuchado del todo*. El punto puede entenderse y asumirse. El pueblo cubano construye su actual autoestima enfrentando una agresión que dura ya más de medio siglo. Defensa, e incluso altanería, se comprenden en este marco. Pero un militante cubano tampoco admite el elogio (desproporcionado o correcto, no importa) de alguien externo a su proceso. Quien no lo vive, no tiene capacidad ni derecho ni siquiera a elogiarlo. Con suerte, toca aplaudir. Si se elogia a Cuba, con buena fortuna se debe esperar que quien recibe el elogio lo escuche con educación, pero finalmente termine por interrumpirlo y decir el mismo elogio pero que esta vez adquiere su valor efectivo porque lo pronuncia un revolucionario cubano. Puede ser el aislamiento, puede ser algún tipo especial de sectarismo o la convicción radical del carácter heroico del proceso (¡y lo es!), pueden ser muchas cosas... sin embargo el elogio no vale si no sale de los labios y la experiencia de un militante de la revolución. Desde luego existen sectores de cubanos que aceptan y agradecen la solidaridad con su proceso, no obstante aquí se habla de militantes y de su rigidez.

Valga esto para ilustrar parte de la dificultad contenida en la tarea de escribir un artículo sobre Cuba que va a circular de manera especial entre creyentes religiosos y que quizás caiga en las manos de algún cubano militante. Los primeros tienen dificultades para asumir en términos no éticos y restrictivamente temáticos lo político y la política. Los segundos se han construido una coraza de ensimismamientos. Y esto contando nada más a sectores 'progresistas'. Se trata, por ello, de un encargo complicado, más por tratarse de un artículo breve. Sería mejor un diálogo informado. Con todo, en las condiciones actuales no puede hacerse.

2. Dos opiniones recurrentes sobre Cuba

La prensa oficial resaltó la declaración de Benedicto XVI, hecha durante su reciente vuelo (marzo de 2012) a México, acerca de que el socialismo marxista estaba superado y que Cuba debía hallar nuevos modelos⁵. Ya en Cuba, después de su visita a México, el jerarca de los católicos moderó su planteamiento: 'Cuba debía abrirse al mundo y el mundo debía abrirse a Cuba'. La nueva versión, una paráfrasis del discurso de Juan Pablo II, se entiende: estaba hablando en suelo cubano y principalmente a los cubanos.

Para un contexto desinformado, el Papa, en su versión dura, decía una verdad hecha de piedra de cantera. La experiencia socialista cubana fracasó, su líder histórico morirá pronto, y el pueblo cubano ya no debe sufrir más una dictadura que no respeta derechos humanos y viola la

dignidad de las personas en el mismo movimiento que produce hambre y miseria. El discurso es una versión particular de la sentencia: el socialismo no es factible: ya ven como la Unión Soviética cayó y China se pasó a un capitalismo con dictadura.

Eso sí, en la proclama papal, se trata de piedra de cantera porosa y floja y, por ello, quizás polémica. Benedicto XVI viajó a Cuba desde México. En este último país no habló para nada de 'modelos fracasados'. México es un país capitalista dependiente, mayoritariamente católico. Según el último informe del Índice de Desarrollo Humano (PNUD), ocupó en él el lugar 57. Cuba ocupó el 51 y la medición no la realizan funcionarios cubanos. En la región latinoamericana solo anteceden a Cuba en este cuadro Chile (45), Argentina (46) y Uruguay (52). En el índice, Cuba alcanza 0,776 y México 0,770. Costa Rica, el país con la población más feliz del mundo, ocupa el lugar 69 y su índice es de 0,744. Benedicto XVI viajaba a México. Alguien podría haberle contado que ese país se ha "abierto al mundo" (en su caso a los EUA y Canadá) mediante un Tratado de Libre Comercio y que algunos de sus resultados, después de más de una década, han llevado a los EUA a construir un muro para bloquear el flujo de inmigrantes mexicanos no deseados por su frontera común. Es decir, Canadá y los EUA no desean abrirse a México, o no al menos a las necesidades humanas de su población. *El capital, y las armas, sí pueden circular sin trabas*. También el comercio de órganos de niños. La descomposición interna de México, debido a la corrupción empresarial y en el Estado/gobierno, precipitó una guerra que contabiliza ya unos 50.000 muertos. Los últimos dos gobiernos han sido del PAN (Partido Acción Nacional), una secta fervorosa y fétidamente católica. Han sido tan malos estos gobiernos que la ciudadanía mexicana (que reza y marcha para que se interrumpan la violencia y la corrupción) se apresta a regresar a un gobierno del PRI (Partido de Renovación Institucional). ¿Benedicto XVI no está enterado de nada de esto? Alguien debería informarle y añadirle algunos datos sobre las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez, los fraudes electorales, la complicidad de los Estados en el tráfico de drogas, la violencia legal e ilegal contra los emigrantes. La situación mexicana, que algunos analistas estadounidenses ya califican como la de un Estado "frustrado" (peligroso para ellos y susceptible por tanto de 'ordenación'), ha debilitado además la muy frágil y de igual modo cristiana América Central, hoy una de las rutas del tráfico de drogas. Retornando al 'ranking' de desarrollo humano, los países centroamericanos se "han abierto al mundo y el mundo se ha abierto a ellos" con los siguientes resultados: Guatemala, puesto 131 (0,014); Nicaragua, 121 (0,024); Honduras, 111 (0,625); El Salvador, 105 (0,674). Todos estos países, excepto Guatemala donde existe un sector significativo de protestantes, son devotísimos de la Virgen María y fervorosamente 'democráticos' (votan religiosamente por sus candidatos oligárquicos y neoligárquicos), aun así sus resultados, medidos por el PNUD, son peores que los de Cuba. ¿No convendría recomendarles a ellos algo también?

⁵ AFP, "El marxismo está superado y hay que 'hallar nuevos modelos', afirmó el Papa", reproducido por *La Nación* (San José, Costa Rica), 23.03.2012.

Dejemos en paz América Latina. La zona del mundo donde la Iglesia Católica crece con más rapidez es África. Y el país donde este crecimiento es más vivo es Angola. Sitio en el 'ranking' de desarrollo humano: 148 (0,486). Lejísimos de Cuba. ¿No convendría que reconsideraran su opción clerical de fe religiosa? ¿Y que recordaran, por ejemplo, el papel de los funcionarios católicos y del aparato clerical católico en el genocidio de Ruanda (1994)? ¿Se informó Benedicto XVI que en ese genocidio concurrieron, de diversa forma, la católica Francia, el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial (no está clara la opción sobrenatural de estas agencias) y la Iglesia Católica de Ruanda? En Cuba, *donde pueden coexistir todas las opciones religiosas*, no se ha dado ningún genocidio. Si hubiera ocurrido, todo el "mundo libre", esto es sus voceros dominantes, habría aullado hasta lograr la liberación de Cuba, ojalá por la OTAN (Organización del Tratado del Atlántico Norte). Entonces, no ha habido genocidio alguno. Cuando se exige al régimen y pueblo cubano "abrirse al mundo", ¿esto incluye abrirse al genocidio? ¿O nada más hay que abrirse al disfrute de mercancías, viajes al espacio y concentración de poder y riqueza en monopolios, concentración que anula al régimen democrático? Abierta a la Virgen María, Cuba ya lo está. Que su 'orden' no permita que actores católicos den clases a niños y jóvenes, es algo distinto. Pero el culto mariano puede combinarse con la devoción a orishas, la adhesión a la Regla Conga, el culto Ifá y el espiritismo, entre otras maneras de contactarse con lo sobrenatural. Por sus raíces culturales y "apertura religiosa" al mundo (judaísmo, comunidad baha'í, budismo, confucianismo, etcétera), la población cubana es muy compleja y variada en sus adhesiones religiosas. Es cierto que las iglesias protestantes no son especialmente proclives al culto mariano, sin embargo no se trata de una decisión cubana, en sentido estricto, sino de un criterio de esas mismas iglesias.

Consideremos un país distinto a los mencionados, un país que posee un índice de desarrollo humano muy por encima del logrado por Cuba, aunque parece compartir ciertas preocupaciones políticas con el país caribeño. Israel tiene un índice de 0,888 en desarrollo humano y ocupa el lugar 17 en el mundo en ese listado. Los dirigentes israelíes estiman que contra ellos existe una conspiración (hoy la encabezaría Irán) y que ello los obliga a defenderse de todas las maneras posibles. Para 'defenderse', Israel ensancha ilegalmente su territorio (lo llama 'colonización'), masacra palestinos —y de paso a quienes simpatizan con la causa palestina— y amenaza de forma permanente con bombardear objetivos, incluyendo personas, fuera de su territorio. Agrega a su defensa la retaliación o pena del talión por los crímenes cometidos contra judíos durante la Segunda Guerra Mundial. Vale decir, el Estado de Israel se otorga el derecho de secuestrar o asesinar a quienes vincula con esos crímenes. Para hacer todo esto (amenazar, torturar, masacrar, violar de modo sistemático el derecho internacional), Israel posee armamento nuclear, y la clara disposición para utilizarlo, y un socio en el Consejo de Seguridad de las Naciones

Unidas que bloquea cualquier acción internacional contra su Estado. Los dirigentes cubanos, por su parte, también creen que su Estado se ubica en territorio hostil y que existe una *abierta* conspiración contra su existencia. Consideran que quien encabeza esta conjura son los EUA, la principal potencia militar del planeta y la principal economía del área. Cuba se defiende no con genocidios ni con armamento atómico ni asesinando personas en el mundo. Su defensa consiste en tratar de mantener a su población sin grietas significativas (governabilidad y hegemonía, son aquí los tópicos) y en medidas jurídico-políticas internas que bloqueen y desalienten las acciones de los conspiradores. Cuba e Israel juzgan que contra sus Estados se libra una guerra. No viene aquí al punto discutir si llevan razón o se trata de un sentimiento neurótico. En todo caso, se organizan internamente para no ser derrotados en esa guerra porque valoran que esa derrota les significaría el aplastamiento de su identidad histórica. Estiman que ese costo es demasiado alto.

La prohibición para que los creyentes católicos puedan educar (fuera de sus templos) a los cubanos forma parte, por el momento y desde los años sesenta, de esas medidas internas de sobrevivencia. No obstante, la religiosidad católica y la institución pueden funcionar en Cuba. Lo que está vedado (y por razones históricas, no por caprichos) no es la religiosidad católica sino que el aparato clerical católico tenga incidencia político-educativa. Los dirigentes del Estado de Israel toman medidas mucho más fuertes contra sus enemigos y contra quienes sospechan lo son o lo fueron. Cuba carece de la voluntad y tampoco posee la capacidad para hacer lo mismo que Israel. Para Israel, abrirse al mundo árabe puede significar su muerte. Para Cuba, "abrirse al mundo capitalista", que en América Latina incluye al catolicismo como aparato clerical, no como religiosidad, también.

Para tratar con justicia a Benedicto XVI habrá que reconocer que las declaraciones que la prensa destacó, inicialmente al parecer fueron textualmente las siguientes: "El marxismo está superado y hay que 'hallar nuevos modelos'". Esto no invalida para nada la discusión anterior. Más bien la refuerza. En realidad Cuba no es "marxista", sino que de manera oficial apela al marxismo-leninismo. A Benedicto XVI se le considera intelectual. Debería pues, comprender la diferencia abismal entre marxismo y marxismo-leninismo. Si no la entiende, debería hacer que alguien se la explique. Cuando haya terminado con ese curso, otra persona debería ponerle en claro que la experiencia cubana se ha sostenido más por su *cubanía* que por su marxismo-leninismo. Como europeo, quizás Benedicto XVI no logre entender esto. Pero en todo caso un sector significativo de cubanos, en particular los jóvenes habaneros, podría estar irritado o crítico o incluso repudiar su camino socialista marxista-leninista, pero asimismo con seguridad *no desea renunciar a su cubanía*. Porque el isleño pueblo cubano es querendón de su historia, su Martí, su independencia, su nacionalismo, sus peleas con el imperialismo

yanqui cuyas derrotas le causan satisfacción intensa. Cuba no es Polonia ni Hungría. Si le quedase tiempo libre, convendría que Benedicto XVI además revisara su comprensión de este punto. No para que simpatice con el régimen cubano, sino para que lo entienda.

Un último punto acerca de los estereotipos del Papa. Si juzga que ‘el marxismo’ ha sido ‘superado’, es posible que comulgue con la tesis de que el capitalismo ha triunfado. Ahora, puede que el capital (en particular el financiero) vaya “ganando” y por paliza. Sin embargo, su ‘triumfo’ se alimenta con miseria humana, o sea con rebajamiento colectivo y uno de sus efectos: el desafío ambiental radical. Las principales víctimas en cuanto personas y sectores son los ancianos, los jóvenes, las mujeres, los emigrantes no deseados, la fuerza de trabajo y la Naturaleza. Para los niños, es la ruina. El ‘triumfo’ del capitalismo se traduce en la derrota de los seres humanos y en una posibilidad clara de acabamiento de la especie tal como la hemos conocido. Resulta obsceno que un dirigente ‘religioso’ mundial dirija palabras duras y desinformadas a la diminuta experiencia cubana, que se desea alternativa, y a sus errores, e *invisibilice la crisis planetaria de civilización*. El asunto no se resuelve con alguna observación menor (acompañada de guiños) al ‘capitalismo salvaje’ (hoy no hay de otro). El desafío proviene del sistema. Y tal vez en la experiencia cubana existan atisbos para enfrentar y superar este desafío. En todo caso, en la experiencia institucional del aparato clerical católico, y desde el Imperio Romano, no los hay.

Abandonemos los prejuicios, ignorancias y estereotipos del pontífice ‘intelectual’ acerca de Cuba y recojamos el testimonio de una cubana de base, aunque residente desde niña en los EUA. Se llama Michelle Penabaz y su testimonio lo publica el periódico *La Nación*, principal medio impreso de Costa Rica ⁶. Confiesa que “para recordar sus raíces” regresó a Cuba, en viaje suponemos breve. Encontró lo que *todos ya saben*: “... derrumbe paulatino de las hermosas edificaciones, la falta de alimentos e insumos básicos, los sueldos de los profesionales ridículamente bajos, la prostitución rampante y los impedimentos para viajar... una economía tan destruida como sus edificios”. Como se advierte, nada más estuvo en ciudades, quizás solo en La Habana. Si hubiera viajado a las zonas rurales y provincias, tal vez habría encontrado otras miserias. O quizás no ⁷. En todo caso, vio lo que “quería ver”. “Lo que todos sabemos”.

Pero también vio otras cosas. Estima que nadie habla de ellas. “De lo que no se habla es del hambre, del atropello a la dignidad humana y de la desesperanza de la gente”. Se ve que lee poco. De esto hablan un día, en artículos y libros, y el otro también, por ejemplo, Carlos Alberto Montaner

⁶ M. Penabaz, *art. cit.*

⁷ En el campo, quizás, hubiera podido reparar en la nueva agricultura orgánica y en los esfuerzos de diversificación. Igualmente en el auge de las cooperativas. Pero tal vez estas cosas la habrían disgustado, porque no forman parte de “lo que todo el mundo sabe”.

e infinidad de “analistas” que se le acercan. Como Penabaz quizás lee poco, tuvo que descubrirlo solita.

Su descubrimiento lleva a la señora Penabaz a mostrar sus sentimientos:

Confieso que por años no he sentido más que desprecio por los cubanos que permanecieron en la isla... Después de esta visita, solo siento compasión y una indignación inmensa porque, luego de tantas vicisitudes, “la revolución” solo sirvió para destruir un país y a su gente.

Como existe distancia entre el desprecio y la indignación y la compasión, con ventaja para estos últimos sentimientos, podríamos pensar que su visita a Cuba le sirvió a Penabaz para crecer humanamente. En especial si ‘compasión’ se acerca a su raíz etimológica que apunta a “sufrir juntos”, cuestión que la acerca políticamente a la solidaridad y a *luchar juntos* para salir del dolor. Por desgracia, no es lo que quiere decir la señora Penabaz cuando pronuncia o escribe ‘compasión’.

Resulta ya factible trazar un apunte crítico: ¿cómo es que el PNUD coloca a Cuba en el cuarto lugar latinoamericano de desarrollo humano, si el país y su gente están ‘destrozados’? ¿Querrá decir que, después de los tres primeros, todos están destrozados y más que Cuba? Porque si es así, entonces la responsabilidad no recae sobre ‘la’ revolución. Brasil no ha hecho ninguna revolución. Paraguay tampoco. Colombia menos. Etcétera. Igualmente, podría pensarse que en Cuba la revolución mata y en los otros países la no-revolución es la que liquida. En todo caso, Penabaz no desarrolla las dificultades de su apreciación. Y su ‘compasión’, como se verá más adelante, es peligrosa, no empática.

Penabaz continúa con su testimonio:

“Esto no es un país, esto no es nada. Es solamente un experimento diabólico de Fidel Castro”, me dijo una amiga que por circunstancias de la vida tuvo que permanecer en Cuba. Es paradójico que, en pleno siglo XXI, cuando el mundo se vanagloria de los logros obtenidos mediante las comisiones de derechos humanos, se permita a una persona adueñarse de un país y cometer toda clase de atropellos sin sanción alguna.

Penabaz considera que Fidel es el dueño de Cuba, desde hace más de medio siglo:

Fidel, a pesar de la imagen de fragilidad que presenta, sigue siendo el que manda y el que dispone. Las tales aperturas: teléfonos celulares, DVD, entrada a los hoteles y ahora la autorización de compra y venta de ciertos bienes inmuebles, son idea suya. Raúl, a quien se le atribuyen estos logros, fue y sigue siendo una figura decorativa.

Esta parte de su artículo no ayuda en exceso a pensar que su autora pueda ir algo más allá de sus sentimientos personales acerca de lo que

está hablando. ¡Raúl Castro, el responsable histórico del aparato militar cubano, entre otras funciones, una 'figura decorativa'! Con todo, su curiosa opinión se publica destacada en el periódico de mayor circulación de un país y, nexos empresariales mediante, su texto será reproducido en diferentes periódicos del subcontinente y de los EUA. Entre otras cosas, porque él abunda en "...lo que todos sabemos" sobre Cuba. Sin embargo el texto comunica asimismo otro mensaje, además del de la honestidad existencial de la señora Penabaz (si es que ella existe) y nos detendremos en él, únicamente para mostrar lo que *algunos desean se produzca hoy en Cuba*.

El título del artículo que comentamos es "Fidel, su feudo y un mundo indiferente".

Detengámonos en su segundo núcleo, puesto que el del feudo fidelista no parece excesivamente ilustrado. *Un mundo indiferente*. La premisa del argumento es que en el 'feudo satánico regido por Fidel', los cubanos siguen siendo gente cálida y simpática, pero cuando recuerdan las dificultades, prohibiciones, carestías e indignidades que les impone el régimen despoticen contra él y no les importa nada porque 'no quieren seguir viviendo así'. *Gente desesperada*. Que, sin encontrar salida para sus congojas, "se pone a llorar".

Penabaz pregunta entonces a alguno de ellos (un taxista): "¿Por qué no se rebelan y arman otra revolución?". La respuesta: "Nosotros no tenemos a nadie que nos ayude y sería un genocidio". Ya se ve: gente desesperada, quebrada y abandonada a la que su gobierno amenaza con asesinar.

La autora termina así su artículo: "Esta es la Cuba de hoy en día y el mundo alegremente hace sus convenciones, festivales y cumbres en medio de un panorama que semeja el hundimiento del Titanic".

Digamos, Fidel está ahogando a toda la población cubana con un infierno en el que solamente él se divierte. Ante su satánica locura, *nadie hace nada*. 'Un mundo indiferente'.

Recordemos directamente, para abreviar, qué o quién se hace cargo en este inicio del siglo XXI de las poblaciones que padecen el infierno de sus dictaduras y que han sido llevadas a la desesperación y a tal nivel de postración, que ni siquiera pueden iniciar una "primavera caribeña". La respuesta es el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, la OTAN (su actual brazo armado) y funcionarios de la Corte Penal Internacional. Como se advierte, la 'compasión' de la señora Penabaz entiende la solidaridad como una invasión y un genocidio como los que están ocurriendo en Afganistán y Libia, y como se desea ocurran en Siria e Irán.

Por supuesto, aquí se regala que la señora Penabaz sea la autora del artículo y se aprovecha de mencionar, en contra de sus valoraciones, que en este momento el gobierno cubano tiene la *solidaridad de la Organización de Estados Americanos* (vale poco, pero es algo), con la excepción de los EUA y Canadá, que no ve en ese gobierno ni en su pueblo más drama que los contenidos en una lucha por salir de sus crisis por sus medios, con

cooperación solidaria y dignidad. Fracasado el embargo estadounidense de más de medio siglo en su meta de colapsar al régimen cubano, la señora Penabaz sueña con que la OTAN reivindique sus angustias personales, legítimas porque ella las vive, si bien carecen de valor objetivo porque la Cuba que describe ni es toda la Cuba que existe ni es tampoco la que ven la gran mayoría de gobiernos de América Latina y el Caribe.

3. La Cuba actual: ¿al borde del colapso final?

La situación de Cuba en el año 2012 se inscribe en un *proceso de crisis* abierto en la década de los ochenta del siglo pasado. Este proceso de crisis no es 'la' causa de todos los desafíos actuales que experimenta el proceso cubano, no obstante agudizó factores negativos anteriores y los articuló con los producidos por el *colapso fulminante del área planetaria de economía socialista*, fenómeno que se puede signar, por comodidad, con la autodisolución de la Unión Soviética en 1991 y su reemplazo por Rusia y otros Estados y la Federación Rusa (ente jurídico). Para decirlo sumariamente, la desaparición del *Consejo de Ayuda Mutua Económica* (Comecon) fue el principal factor de entorno del ingreso de Cuba en lo que se llamó "*período especial en tiempos de paz*" (1991-94). El otro factor de entorno fue el recrudecimiento del bloqueo estadounidense (*Cuban Democracy Act* [1992], *Ley Helms-Burton Act* [1996]) para acelerar la caída de una economía de la que se pensó no sobreviviría al colapso soviético. En términos más amplios, ambos factores se expresan en el marco de la defunción oficial de la sensibilidad *desarrollista* abierta tras la Segunda Guerra Mundial y la propuesta del *Consenso de Washington* que enfatizaría el 'comercio libre' (mundialización sin trabas del capital), el crecimiento económico, el individualismo, la existencia de 'ganadores' y 'perdedores', y una geopolítica centrada en invasiones, guerras e intervenciones 'humanitarias' desde tramas transnacionales e internacionales de poder.

El colapso soviético y la desaparición del Comecon instalaron la más profunda crisis económica en medio siglo para la experiencia cubana. Después de 15 años de sostenido crecimiento económico, el producto interno bruto cayó, entre 1990 y 1992, en un 37% para las cifras oficiales. Otros cálculos elevan esa caída al 45%. La explicación inmediata era sencilla: la economía cubana es pequeña, poco diversificada y depende del comercio exterior. Debido al bloqueo estadounidense sus importaciones provenían en más de 4/5 partes del Comecon. Y este se disolvió velozmente en la nada. La nueva Rusia, además, alteró de forma sustancial las relaciones que la Unión Soviética sostenía con Cuba. Las importaciones de petróleo, por ejemplo, cayeron desde 13 millones 300.000 toneladas en 1989 a menos de dos millones en 1992. Las de fertilizantes descendieron de 1 millón 300.000 toneladas a 250.000 toneladas. Las de alimentos para animales se desmoronaron pasando de 1 millón 600.000 toneladas a 450.000. La

desaparición del comercio con países socialistas hizo que Cuba volviera a depender de su comercio con el mundo capitalista. Debido al bloqueo estadounidense, este comercio resulta ostensiblemente más caro que para otras economías. Los precios del pollo, la leche y el petróleo subieron para los cubanos un promedio del 28% entre 1989 y 1992. Sus principales productos de exportación, azúcar y níquel, bajaron en ese período una media del 24%. En 1989, Cuba importaba 8 mil cien millones de dólares. En 1992, menos de 3.000 millones. Se esperaban problemas, pero no esta debacle que impidió la producción agrícola, resquebrajó y empequeñeció los mercados laborales, hizo crecer el mercado negro debilitando la cohesión social y disminuyó la economía en el 45% mencionado antes. *Sin embargo la crisis económico-social no se transformó en crisis político-cultural.* El régimen administró el desafío y sobrevivió a la penuria.

Esta penuria tuvo costos sociales dramáticos: cada cubano adulto perdió entre el 5% y un 25% de su peso corporal entre 1990-95 al descender la ingesta de calorías de 2.845 kilocalorías por día a 1.863 kilocalorías. Con todo, el Gobierno impidió la hambruna. Y, entre otras medidas, privilegió la alimentación de los niños.

Para la *Canadian Medical Association*, hostil al proceso cubano, el período trajo un aumento del 60% en la tasa de mortalidad materna ocasionada por complicaciones obstétricas comunes y un 43% en la tasa de la mortalidad materna total. Añade su publicación que la tasa de mortalidad infantil en Cuba fue aminorada por una disminución en la tasa de natalidad debido a la pobreza, aumento de abortos no oficiales, mayor distribución de anticonceptivos y un nivel de atención preferencial dado por el sistema de salud a los lactantes.

El final del 'período especial' puede ubicarse entre 1995 y 1997. Pese a su rigor, superarlo saliendo de él fue ya un logro. Pero existieron asimismo situaciones positivas. Cuba consiguió mantener sus indicadores en educación y mortalidad infantil, por ejemplo, que la sitúan en el primer lugar de América Latina y con cifras comparables a las del Primer Mundo. Sin duda se trata de un fenómeno político. El período especial sirvió además para que Cuba, con apoyo australiano e iniciativas locales, se orientara hacia un uso más responsable de sus recursos (equilibrio entre producción energética y recursos naturales), diera pasos hacia la diversificación de su producción agraria y enfatizara la producción cooperativa y los pequeños negocios privados.

Que el drama económico-social vivido durante el *período especial en tiempos de paz* no se transformara en una crisis política en Cuba, se sigue de varios factores. Entre los principales está el que el proceso expresa sociohistóricamente una *cubanía* popular (mayoritariamente afrocubana y mulata) que se encuentra cómoda pese a las dificultades, y muchas veces entusiasta, con el sólido liderazgo antiyanqui personificado, más que por el Partido Comunista y su marxismo-leninismo, por Fidel Castro. Las raíces cubanas del liderazgo fidelista lo proyectan hasta finales del

siglo XIX y la experiencia frustrada de José Martí. El fracaso de la gesta independentista encabezada por el martiano Partido Revolucionario Cubano, ha sido replicado por el triunfo revolucionario encabezado por Castro en el inicio de la segunda mitad del siglo XX. Junto a José Martí, Fidel Castro ocupa un lugar central en la sensibilidad popular cubana. Ahora, quien hizo fracasar la experiencia revolucionaria de Martí fueron los EUA. Castro reivindica a Martí en el imaginario popular al luchar por Cuba y contra el imperialismo yanqui. Y los gobiernos estadounidenses de la segunda parte del siglo XX y del primer decenio de este siglo XXI, con la excepción menor de la administración Carter, han sido *enemigos* de la gestión cubano-castrista de liberación nacional. En su enemistad han cometido asimismo otro error: han apoyado una alternativa política, *desde fuera de Cuba*, y para los cubanos, que encabezan *blancos opulentos* tan 'cubanos' como cualquiera de las falsas burguesías nacionales que configuran parte de los sectores dominantes en América Latina. La experiencia castrista resulta así legitimada por su cubanía y por su carácter popular. Lo del socialismo, para los sectores populares, podría discutirse aunque este socialismo cubano les ha dado educación, salud y autoestima que nunca antes poseyeron. El marxismo-leninismo les resulta lejano, porque el régimen (que golpea a los enemigos y a quienes parecen estar cercanos a estos enemigos) tiene perfiles tanto doctrinales como nacionales y pragmáticos, al menos bajo la conducción de Fidel Castro.

Desde estos factores, la *estabilidad política* ha sido un rasgo permanente de la experiencia cubana. Su liderazgo, forjado en una guerra, y la institucionalidad que se ha seguido de él, son vistos como cubanos y populares. Tanto, que el archienemigo en el imaginario popular, los EUA, lo adversa brutaemente. Muchos cubanos, quizás todavía la mayoría, tienen una concepción heroica de lo que han llegado a ser y significar para América Latina y el mundo moviéndose y aportando en su proceso revolucionario. Se sienten así y pueden dar razones para sus sentimientos. Y lo que faltaba para llenar el vaso cubano-popular: el archienemigo yanqui ha sostenido durante más de medio siglo como principal alternativa política a su proceso revolucionario a la *Fundación Nacional Cubano-Americana*, un aparato que opera fuera de Cuba y es dirigida por blancos enriquecidos que desprecian a los cubanos humildes contra los que han perpetrado incluso actos terroristas que las instituciones de los EUA (Ejecutivo, Judicial) respaldan y dejan impunes.

Como se advierte, la legitimidad de la dirección política cubana se sigue de su peso en el imaginario popular y de igual modo de los errores de sus enemigos. Por el momento, esta legitimidad nunca ha sido puesta efectivamente en cuestión. Como tampoco, la institucionalidad 'democrática' del plutócrata EUA ha sido cuestionada efectivamente nunca por la mayoría de los estadounidenses.

Todavía un punto para intentar no ser malentendido en exceso. En Cuba existen opositores. Con todo, son básicamente individuos o grupos

pequeños y aislados. Son reprimidos. Sufren ellos y con ellos quienes los quieren bien. Es obvio que a su sufrimiento personal, ni a sus convicciones, porque muchos las tendrán, no les sirve la excusa o explicación de que el proceso atraviesa *desde su origen mismo* por una o muchas guerras y que el enemigo no es solo el sector criminal del exilio cubano y los gobiernos que lo amparan, sino que es una *civilización* y una manera de estar/ asumir el mundo y que suele llamarse *capitalismo*. Hay muchas formas de capitalismo, si bien el que enfrenta y amenaza a Cuba es el más brutal y vistoso. La experiencia popular cubana lo enfrenta, tal vez mal o pésimo y sin duda cometiendo errores, pero lo enfrenta *desde raíces*. Y no ha sido derrotada en más de medio siglo. *Es más de lo que ha hecho nunca ningún pueblo latinoamericano o caribeño*. Si esta experiencia de dignidad nacional y humana colapsa, habrá que retenerla y cuidarla en un lugar privilegiado de la memoria y espíritu de quienes luchan y lucharán para que otra humanidad, diversa y planetaria, sea factible.

4. Cuba: sucesos recientes y lucha por una hegemonía popular y civilizatoria

El 'período especial' cubano se pudo considerar entrando a su fase económica final en los años 95-97 del siglo pasado. Los costos político-culturales no se disipan al mismo ritmo que los procesos económicos ni debe esperarse que su resolución se siga causalmente de ellos. La dinámica global de las sociedades contiene varios 'tiempos' interconectados. Contribuyeron desde un punto de vista sistémico a la superación de la penuria económica dos factores: el paso desde un instrumento único de planificación económica a una planificación general descentralizada y el acabamiento de la propiedad socialista sobre los medios de producción para radicarla básicamente en los medios *fundamentales* de producción. Esto favoreció la dinámica de los mercados internos en moneda local y extendió la difícil captación, debida a las restricciones estadounidenses, de inversión extranjera. La *legalización parcial del dólar* dinamizó asimismo la integración a la economía cubana de las remesas desde el extranjero, fortaleció la industria del turismo y tornó más efectivo el cálculo empresarial para pequeñas empresas agropecuarias, fabriles y artesanales. En el campo se dio un proceso de *desestatización de la propiedad* y la creación de *cooperativas*. El sistema bancario fue descentralizado. El sentido de estas transformaciones puede contener una mayor participación y responsabilidad de la población organizada en el manejo económico-social del trabajo y de los productos de él. En su frente negativo, pueden significar una burocratización más especializada y corrupta y procesos de degradación socio-cultural derivados de una mayor presencia del tráfico mercantil.

Por el momento, los indicadores económicos cubanos muestran una sostenida recuperación (previsible por la severidad de la caída y porque no se produjo un colapso) que llevaron a Cuba en el año 2006 a tener el mayor crecimiento de América Latina (12,6%, según la CEPAL). Si se considera este año, 2006, como referencia eje de crecimiento económico, en relación con él se inscriben dos eventos particularmente significativos. Uno lo antecede: el triunfo electoral en 1998 del *Polo Patriótico* en Venezuela, encabezado por Hugo Chávez, y otro posterior: el retiro de la vida política pública de Fidel Castro debido a su edad y salud precarias (2006-08) ⁸.

El presidente Chávez nunca ha ocultado su admiración por la significación hemisférica del proceso revolucionario cubano, admiración que extiende a sus dirigentes. Consecuentemente, en octubre del año 2000 se firma el primer *Convenio de Cooperación entre los gobiernos de Cuba y Venezuela*. El segundo se compromete en él a suministrar a Cuba el petróleo crudo y los productos derivados que ella requiere a precios calculados según regulaciones específicas ⁹, mientras Cuba aportará los servicios y tecnologías que estén a su alcance para respaldar el programa de desarrollo económico y social de la República Bolivariana de Venezuela. Un punto especial del convenio se dedica a la oferta cubana de servicios médicos, especialistas y técnicos en salud para trabajar en las zonas elegidas por Venezuela y cuyos salarios serán cubiertos por Cuba. Además, este personal cubano entrenará de forma gratuita a personal venezolano del área, a petición del gobierno de ese país. El acuerdo de cooperación se inscribía en la idea más amplia de una *Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América*, que vio su nacimiento en La Habana (2004). Sin duda, el aporte venezolano vino a resolver un desafío estratégico para la reorganización de la economía cubana.

La edad y las enfermedades de Fidel Castro, y su abandono a causa de ellas de sus cargos de Presidente de Cuba, Presidente del Consejo de Estado y Comandante en Jefe, levantaron, como era de esperar, rumores y presagios de todo tipo acerca o del *ahora sí* colapso de la experiencia cubana (no podría sobrevivir sin su principal dirigente) o hacia su desplazamiento, lento o rápido, hacia 'la' democracia y el capitalismo ¹⁰. En términos básicos estas discusiones se inscriben en el imaginario, que debería haberse superado, de la Guerra Fría. Hoy el capitalismo no encara a la Unión Soviética (o China) por un imperio planetario, sino que enfrenta las crisis que agudizan las tensiones entre acumulación de capital, empleo de la fuerza de trabajo y migraciones no deseadas, capitalismo y control sobre los recursos del planeta y sobrevivencia del planeta, y entre capitalismo y democracia e inclusión ciudadana y humana. Las cuestiones

⁸ Fidel Castro transfirió de manera provisoria sus responsabilidades de gobierno a su hermano Raúl en julio del 2006, y definitivamente a todos sus cargos en febrero del 2008.

⁹ Fijadas en el Acuerdo Energético de Caracas.

¹⁰ También se menciona su copia de un 'socialismo de mercado' (capitalismo con dictadura partidaria), que sería el modelo chino.

culturales parecen 'resueltas' por la planetaria circulación fetichizante de las mercancías, suplementada por el empleo de la fuerza militar y la concertación de la información de masas. Para la específica identidad cubana, estos conflictos centrales se ponen de manifiesto principalmente como una batalla por la *preponderancia* y *hegemonía* interna de los valores de solidaridad humana incluidos en su propuesta popular. La experiencia cubana, con sus errores, continúa siendo una alternativa para el planeta.

Con independencia del juicio anterior e internamente, los desafíos actuales de Cuba se presentan en muchos frentes. Debe mencionarse la imposibilidad de transferir el carisma del líder que biológicamente se marchita hacia su hermano Raúl o hacia la dirigencia e institucionalidad del Partido Comunista. En el seno del partido se debe enfrentar el inevitable y conflictivo traspaso generacional en un aparato organizado de manera vertical. Ninguno de estos frentes puede ser desatendido, porque ellos pasarían a constituirse en factores de debilitamiento de la lucha por sostener la identidad cubana y *civilizatoria* del proceso popular. Ayudaría, en cambio, a trabajar en estos frentes una *diversa forma de entender la lógica democrática en el interior del aparato partidario* de modo que en efecto puedan escucharse en él, y atenderse, muchas voces diferenciadas facilitadas por procesos de desconcentración de poder, sin desarticulación de la disciplina y eficacia internas. Las transformaciones con tendencia descentralizadora en la organización de la economía favorecen procesos de este tipo. Pero el principal cambio, puesto que afecta una trayectoria histórica, es el que podría lograrse por una diversa *articulación* entre el partido que dirige el proceso y su vínculo tanto con la ciudadanía cubana como con la población. En la *evaluación* de los *procesos sociales* (que contienen la efectividad del funcionamiento partidario) el peso decisivo (no las respuestas técnicas) debe recaer sobre la ciudadanía y la población organizadas. Un partido que asume a su población como fuerza viva y participativa, no solo como presencia de masas, que puede resultar decisiva para un proceso que debe reinventar el carácter de un *régimen democrático en sociedades de grandes números*. Se trata de tareas de largo aliento y complejas, sin recetas en cuanto se trata de esfuerzos *inéditos*, sin embargo el proceso revolucionario tiene experiencias, exitosas y frustradas, en este tipo de desafíos que, de acometerse, renovarían sustancialmente el programa socialista y su capacidad de convocatoria.

No debe olvidarse que estas observaciones se hacen desde fuera del proceso cubano. Internamente, ningún cambio debe desatender la lucha por el fortalecimiento de la experiencia cubana como propuesta político-cultural civilizatoria en la que América Latina y el mundo pueden tener un interlocutor válido para intentar una salida a la actual *crisis de civilización*. En este sentido, el fortalecimiento de la hegemonía (legitimación del proceso) de los sectores populares y revolucionarios es un frente estratégico de lucha. En él se resuelve el carácter de los 'triumfos' (aciertos) y de las 'derrotas' (errores).

Aquí, y volviendo a uno de los campos temáticos del inicio de este artículo, la petición de Benedicto XVI para que se abra más espacio a los católicos y a la institución clerical en Cuba ('ampliar su labor social, incluyendo el ámbito de la educación') debe ser rechazada debido al alcance de los términos de la propuesta. Para lo que interesa, hay una enorme diferencia (y hasta conflicto) entre el *aparato clerical católico* y la *asamblea de fieles* que constituye (con su autoridad vertical o pastores) la Iglesia Católica. La religiosidad de los fieles católicos no tiene problemas para expresarse en Cuba, como tampoco los tiene ninguna agrupación cristiana o que exprese otro tipo de religiosidad. El aparato clerical católico es otra cosa, porque se trata aquí de un *aparato de poder* que ha optado, a veces de manera vergonzante, por el capitalismo y que, en América Latina, se integra al dominio oligárquico y neoligárquico. Es decir, es claramente antipopular, y concederle ventajas públicas equivale a reforzar un frente agresivo y significativo en una lucha político-cultural en la que mundial y regionalmente la opción cubana es minoría. La concesión colaboraría con una voluntad de suicidio. La cuestión de no conceder ventajas al aparato clerical católico no tiene nada que ver con el principio universal de agencia humana, que es el que sostiene tanto la efectividad y reclamo de derechos humanos como el régimen democrático (en sus diversas formas) de gobierno. Y el aparato clerical católico no acepta, como parte de su visión de mundo, este principio universal de agencia. Conceptualmente no existe aquí mucho que discutir. Y, en la práctica, cederle espacios públicos de poder cultural al aparato clerical católico (que abra escuelas y colegios, por ejemplo) puede contener un efecto más pernicioso y destructivo para la experiencia cubana que los desafíos que plantea a esa misma experiencia la desaparición física de su principal dirigente y, si no se acometen, que los necesarios cambios que debe emprender en su seno su dirigencia partidaria.

Bibliografía

- En este artículo se han utilizado materiales de los siguientes artículos o libros: Benedicto XVI. "El marxismo está superado y hay que hallar nuevos modelos". Embajada en Cuba de la República Bolivariana de Venezuela: Convenio Venezuela-Cuba (<http://www.venezuelaencuba.co.cu/venezuelacuba/convenio.html>)
- Gallardo, Helio. *Crisis del socialismo histórico. Ideologías y desafíos*. San José, DEI, 1991.
- Lamet, Pedro. *Arrupe, testigo del siglo XX, profeta para el siglo XXI*. Madrid, Temas de Hoy, 2007.
- Latorre, Hugo. *La revolución en la Iglesia latinoamericana*. México D. F., Joaquín Mortiz, 1969.
- Penabaz, Michelle. "Fidel, su feudo y un mundo indiferente", en: *La Nación* (Costa Rica), 11.05.2012, p. 27A.

Piñeda Buñuelos, Gilberto. *Las reformas económicas en Cuba. De un modelo de planificación centralizado a la planificación descentralizada. 1959-2000*. Baja California (México), Universidad Autónoma de Baja California Sur, 2001.

Wikipedia: "Período especial" (http://es.wikipedia.org/wiki/Per%C3%ADodo_especial)

Zimbalist, Andrew. "Cuba, compás de espera en La Habana" (www.revistas.uchile.cl/index.php/REI/article/.../15378/15833).

Jesús de Nazaret en la cristología de la liberación

*Juan José Tamayo**

La cristología es uno de los campos de la exégesis y de la teología donde se han producido avances significativos en los últimos cuarenta años. Ello ha sucedido en el terreno teórico, a través de la reformulación de los títulos aplicados a Jesús por la cristología tradicional y de la hermenéutica de las definiciones dogmáticas de los primeros concilios, pero también ha tenido importantes repercusiones en la concepción del cristianismo, en su relación con otras religiones, en el modo de vivir su fe las personas cristianas, en su presencia en la sociedad e incluso en la organización de las instituciones eclesiales. Bien puede hablarse de una "revolución cristológica y jesuológica", ya que en ella están implicados tanto el Jesús de la historia como el Cristo de la fe, disociados durante siglos y hoy relacionados armónicamente y afirmados dialécticamente.

Buena prueba de los cambios es la distancia no sólo cronológica, sino ideológica, que media entre los tratados *de Verbo Incarnato* anteriores al concilio Vaticano II y los estudios posconciliares sobre el *Jesús histórico*, *Jesucristo liberador*, Jesús en diálogo con las religiones, Jesús en perspectiva de género y los cambios en torno a la interpretación de la persona de Jesús de Nazaret y a sus imágenes ¹.

* Director de la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones. Universidad Carlos III de Madrid.

¹ Cf. I. Solano, "De Verbo Incarnato", en: *Sacrae Theologiae Summa* III. Madrid, Editorial Católica, 1961; L. Boff, *Jesucristo liberador*. Bogotá, Indoamerican Press Service, 1977 (la primera edición es de 1972); I. Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de*

La principal diferencia entre el neoescolástico *De Verbo Incarnato* de I. Solano y los actuales tratados de cristología, radica en el horizonte en el que ambos se mueven. La primera operaba con categorías y conceptos de la filosofía griega, aplicados a Jesús: esencia, sustancia, accidente, unión hipostática, comunión idiomática, satisfacción vicaria, etc. No pocos de los estudios actuales se sitúan en el horizonte de la cultura moderna, de las diversas corrientes filosóficas actuales, de la crítica de la religión e intentan responder a los desafíos de la pobreza y la marginación generadas o agudizadas por la globalización neoliberal.

La pretensión fundamental de la cristología neoescolástica era salvar a toda costa la divinidad de Cristo con la consiguiente merma de su humanidad, que se convertía en un simple remedo o apariencia, cayendo con facilidad en el docetismo. Las cristologías de la liberación no desatienden la cuestión de la divinidad. Todo lo contrario, se encuentra igualmente en el centro del debate cristológico, como no podía ser de otra manera, pero no como punto de partida o presupuesto, sino como problema a dilucidar o, si se quiere, como punto de llegada. El acento se pone en la humanidad como lugar de revelación de Dios y en las actitudes y la praxis liberadora de Jesús como mediaciones históricas de la salvación.

En los cambios ideológicos y doctrinales han influido decisivamente distintos factores. Hay que referirse, en primer lugar, a las nuevas investigaciones sobre el Jesús histórico y el cristianismo primitivo llevadas a cabo por los métodos histórico-críticos, la arqueología, la antropología cultural, la historia social y políticas y la sociología. Influencia especial ha tenido el nuevo clima intercultural, interdisciplinar e interreligioso, que reformula la cristología en diálogo con otras disciplinas teológicas, con las religiones cristianas y no cristianas y con las culturas. El feminismo ha desempeñado un papel muy notable en la citada reformulación, sobre todo en el proceso de despatriarcalización de la cristología. Los cambios en la cristología en el tema que aquí desarrollaré, se deben a la re-ubicación de la figura de Jesús en el horizonte de la liberación. En suma, convergen diferentes procesos. El resultado es la cristología de la liberación en la que convergen tres procesos: la des-patriarcalización, la des-occidentalización y la des-eclerastización, cuyas líneas fundamentales expondré en este artículo analizando algunos de los principales desplazamientos y cambios de acento producidos en el paso del *Verbo encarnado* al *Cristo liberado*.

Nazaret. Madrid, Trotta, 1991; id., *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. Madrid, Trotta, 1998; J. J. Tamayo, *Imágenes de Jesús. Condicionamientos sociales, culturales, religiosos y de género*. Madrid, Trotta, 2006.

1. Primacía de lo antropológico sobre lo eclesiológico

La Iglesia no está en la mente, ni en la intención ni en los planes de Jesús. Así lo reconoce la exégesis neotestamentaria de manera prácticamente unánime hoy. A Jesús se le piensa e interpreta no desde la Iglesia, sino desde su humanidad, desde su ser plenamente humano, desde su alteridad. Jesús es el ser-para-los-demás, como de forma certera observara Bonhoeffer. Pensar a Jesús en y desde la Iglesia como punto de partida, empobrecería su figura y la recluiría en las estrechas paredes de una institución evangélicamente poco ejemplar. La Iglesia no es un absoluto, es sólo mediación. En el proyecto de Jesús no entra fundar la Iglesia, sino afirmar la dignidad, la libertad, la igualdad de los seres humanos, pero no desde el universalismo formal, sino desde la opción por los pobres y excluidos, como veremos más adelante. La prioridad cristológica de la teología de la liberación no es la salvación de la Iglesia, ni siquiera su reforma, es la humanización de las condiciones de vida de los pobres.

Tal propósito se encuentra en total sintonía con el concilio Vaticano II:

Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los seres humanos de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón².

Aunque no el ser humano en abstracto, sino en su doble dimensión personal y social:

Es la persona del hombre la que hay que salvar. Es la sociedad humana la que hay que renovar. Es, por consiguiente, el ser humano, pero el ser humano todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad³.

2. Primacía de lo utópico sobre lo fáctico

No es el pasado el que hay que reproducir en el presente ni proyectar sobre el futuro. El pasado en América Latina y el Caribe no puede ser punto de referencia porque ha originado dependencia y dominación. Tampoco lo es para Jesús de Nazaret, quien no mira al pasado con añoranza, ni

² Concilio Vaticano II, *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, n. 1. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1965, p. 208.

³ *Ibid.*, n. 3.

se conforma con la realidad, sino que la cuestiona, entra en conflicto con ella y la niega. No considera la realidad inmutable. La realidad puede y debe cambiar. Por eso entra en conflicto con las autoridades religiosas y políticas. Éstas están instaladas cómodamente en el orden establecido y lo ponen al servicio de sus intereses. Por eso se niegan a cambiarla. Las autoridades religiosas miran al pasado y entienden el presente como la suma de los pasados. Más aún, desde un realismo interesado, consideran que las cosas son como son y no pueden ser de otro modo. Jesús, sin embargo, cuestiona la dirección seguida por la historia e intenta cambiar su rumbo. Mira al futuro como momento de manifestación de lo nuevo, anuncia otra realidad y trabaja por construirla en la historia: la *utopía del reino de Dios* como buena noticia de liberación. Ésa es su esperanza que mantiene contra viento y marea, en medio de la oscuridad de la historia, ante la incompreensión de sus más cercanos seguidores y ante el silencio de Dios.

¿Quiere decir que Jesús es un idealista que no tiene los pies en la tierra y un ingenuo que sueña cosas imposibles? En absoluto. La realidad, para él, no es lo dado, los *bruta facta*, sino que es proceso. La historia tiene tres momentos: presente, pasado y futuro. Y es éste el que hay que construir. Y quien tiene que hacerlo es el ser humano como ser-en-esperanza y no como ser resignado y sumiso.

3. Primacía de la dimensión evangélica sobre la actitud dogmática

Una cristología dogmática se ocupa de formular la recta doctrina (*ortodoxia*) sobre Jesucristo y de explicar los dogmas fundamentales del cristianismo, sin apenas prestar atención al recto actuar de Jesús (*ortopraxis*). Comenzar la cristología por el dogma es como empezar a construir la casa por el tejado. Conviene recordar a este respecto que en el principio del cristianismo fue el Evangelio como buena noticia de liberación, no el dogma. La experiencia religiosa de encuentro con Jesús y la praxis liberadora a la que remite dicha experiencia, es el punto de partida de toda cristología. Esos son los cimientos sobre los que hay que construir la cristología. El evangelio de Mateo pone en boca de Jesús unas palabras que justifican la afirmación anterior: el verdadero discípulo (en este caso, el verdadero teólogo) no es el que dice “Señor, Señor”, ni el que profetiza en su nombre, sino el que oye sus palabras y las pone en práctica (Mt 7,21-27). El verdadero discípulo (el verdadero teólogo) es como la persona que construyó su casa sobre roca: “cayó la lluvia, vinieron los torrentes, soplaron los vientos, y embistieron contra aquella casa; pero ella no cayó, porque estaba cimentada sobre roca” (Mt 7,24-27).

Jesús no es un teólogo dogmático, sino, en palabras de uno de los mayores críticos del cristianismo, Federico Nietzsche, *el evangelista*. El

dogma viene después, cuando la teología cristiana asume la filosofía griega y renuncia a la memoria histórica del judaísmo. Enseguida se produce la inversión: se renuncia al Evangelio, que es crítica y denuncia del poder, y se opta por la alianza entre el trono y el altar.

4. Primacía de lo simbólico sobre lo metafísico

El símbolo es el lenguaje propio de las religiones. La metáfora, la parábola, el simbolismo, son las figuras literarias que Jesús emplea habitualmente en su predicación y en el diálogo con la gente para hacer comprender su mensaje y sus sentimientos. No obstante, muy pronto la teología cristiana se aleja de dichas formas literarias y sustituye la metáfora por la metafísica, el símbolo por el dogma, la parábola por la tesis. El símbolo, sostiene Paul Ricoeur, da que pensar. El dogma, añado yo, cierra toda posibilidad de pensar.

5. Primacía de lo social y comunitario sobre lo individualista

Las cristologías de la liberación no descuidan la dimensión personal de Jesús. La afirman con decisión. Jesús es una persona creyente que vive su fe en la mejor tradición de sus padres, pero no condicionado sólo por la herencia. Asume la fe desde la experiencia mediada por la subjetividad, la creatividad y la libertad. Ahora bien, la libertad y la subjetividad se mueven en un doble plano: es libertad de, aunque también libertad para, y aquí radica la dimensión social y comunitaria de la reflexión sobre Jesús de Nazaret. Libertad frente al poder político, religioso y económico, libertad frente a la religión, frente a la Ley.

Sin embargo no es una libertad narcisista, que comienza y termina en quien la disfruta. Es asimismo libertad para, libertad contagiosa, que crea una corriente de liberación en su entorno, tanto en las personas como en las estructuras, tanto en los individuos como en la colectividad. Es una libertad que engendra comunidad, redes sociales, una corriente cálida de comunicación entre sus seguidores. El acento no se pone en Jesús como líder, cosa que él mismo rechaza, sino sobre el movimiento de Jesús como comunidad de hombres y mujeres iguales, como comunidad fraterno-sororal y como grupo inclusivo, donde no caben las discriminaciones de etnia, clase social, geografía, religión o género.

6. Primacía de las alteridad y de la práctica liberadora de Jesús

La práctica liberadora de Jesús se concreta en un conjunto de comportamientos que provocan escándalo en las autoridades judías, e incluso en sus más cercanos seguidores. Una de esas prácticas son las comidas con pecadores y publicanos, que implica entrar en su círculo de relación, acogida generosa y comunión de vida. Otra es el perdón de los pecados, considerado blasfemo, pues sólo Dios puede perdonar. Una tercera es la expulsión de los demonios como prueba de la cercanía de la utopía del reino de Dios. Entre esas prácticas hay que situar la curación de enfermos y enfermas como muestra de preocupación por la salud de la gente y por la liberación integral de la persona. Ejemplo paradigmático de alteridad en la práctica de Jesús es su actitud de acogida a los paganos, a quienes incorpora a su proyecto de salvación-liberación. Es un comportamiento difícilmente comprensible, que provocaba escándalo en los sectores bienpensantes de la sociedad judía.

Hay todavía otra muestra de alteridad que define e identifica la práctica liberadora de Jesús: la presencia de las mujeres en su movimiento desde el comienzo, en Galilea, hasta el final, en el Gólgota y, luego, como testigos de la resurrección. Estas prácticas responden a la ética jesuánica de la alteridad entendida no como simple tolerancia, sino reconocimiento del otro como otro, como diferente, al tiempo que como hermano, cuya dignidad se respeta, se reconoce y se afirma.

7. Primacía de lo histórico sobre lo mítico

El proceso de desmitificación del Nuevo Testamento tiene lugar en los albores de la Ilustración y llega a su zenit con la conferencia pronunciada por el teólogo y biblista alemán Rudolf Bultmann en 1941 sobre *Nuevo Testamento y mitología*, en la que propone un ambicioso programa cuya idea central es la existencia de una distancia abismal entre nuestra concepción del mundo, que es científica, y la que ofrece el Nuevo Testamento, que es mítica.

¿Qué entiende Bultmann por “mito”? Aquel modo de representación en el que:

- a) lo que no es de este mundo, lo divino, aparece como si fuera de este mundo, como humano;
- b) el más allá se presenta como algo de aquí abajo;
- c) la trascendencia se concibe en forma de alejamiento espacial;
- d) el culto se concibe como una acción que con medios materiales comunica fuerzas inmateriales;

e) en la historia de nuestro mundo actúan el poder del mal a través de Satanás y el poder del bien a través de los ángeles;

f) una historia que se dirige hacia la catástrofe y a la que pondrá fin la venida del Juez celestial, que aportará la salvación en el cielo y la condenación en el infierno.

A esta imagen responde una representación mítica del acontecimiento salvador que consiste en la encarnación del Hijo de Dios, preexistente, que muere para expiar los pecados de la humanidad, luego es resucitado por Dios, elevado al cielo y colocado a la diestra del Padre —siempre el lenguaje patriarcal y androcéntrico—. Es precisamente esa imagen la que hay que desmitificar, cree Bultmann, para que emerja el mensaje central del Evangelio, que es palabra viva de salvación para la humanidad.

Este programa, asumido por buena parte de las teólogas y los teólogos cristianos en diálogo con la modernidad, toca de lleno y de manera especial la línea de flotación de los dogmas del cielo, el infierno y, por supuesto, el purgatorio, cuya existencia fue negada por Martín Lutero por carecer de base bíblica y no consta como artículo de fe en la dogmática protestante.

El mundo y el lenguaje del Nuevo Testamento se caracterizan por la presencia del mito, es decir, de un mundo de ángeles y demonios, de milagros sobre la naturaleza, sobre la salud, etc. El horizonte mítico en que se mueve el Nuevo Testamento dificulta, más que facilita, el acceso a la persona de Jesús y a su mensaje. Jesús no es un personaje mítico, sino histórico. Otras religiones se mueven en el mundo de lo mítico. Por ejemplo, la religión griega, cuyos dioses viven en el Olimpo celestial y no se preocupan de los asuntos humanos; la religión hindú, en la que Visnú y Shiva no son personas históricas, sino emanaciones del Brahma.

En sintonía y continuidad con las cristologías actuales, las diversas cristologías de la liberación recuperan la historia de Jesús. No todo es historia en los evangelios, es verdad, pero tampoco mito, invención o ciencia ficción. E. P. Sander, uno de los más prestigiosos investigadores acerca del Jesús histórico, ofrece una lista de los datos históricos sobre Jesús que cumplen dos requisitos: estar fuera de discusión y pertenecer al marco de su vida y, de forma especial, al de su actividad pública. Son los siguientes ⁴:

- Nacimiento el año 4 antes de la era común, poco antes de la muerte de Herodes el Grande.
- Bautismo por Juan el Bautista.
- Creación de un grupo de seguidores.
- Enseñanza y predicación por los pueblos, aldeas y campos de Galilea (al parecer, no en las ciudades).
- Predicación del “reino de Dios” como tema central.

⁴Cf. E. P. Sander, *La figura histórica de Jesús*. Estella (Navarra), Verbo Divino, 2000, pp. 27s.

- En torno al año 30 visitó Jerusalén con motivo de la Pascua.
- Provocó un fuerte y sonado alboroto en la zona del Templo.
- Celebró una última comida con sus discípulos.
- Fue detenido e interrogado por las autoridades judías.
- Fue ejecutado por orden del prefecto romano, Poncio Pilato.

La vida de Jesús tuvo importantes consecuencias, que Sanders resume en tres hechos:

- En un principio, los discípulos (varones) huyeron.
- Vieron a Jesús después de su muerte, sin poder decir con certeza en qué sentido, y creyeron que retornaría para restaurar el reino que había anunciado.
- Los seguidores formaron una comunidad que esperaba su regreso y que procuró ganar adeptos para la nueva fe en Jesús como Mesías de Dios.

Para la cristología de la liberación, lo más histórico del Jesús histórico es su praxis crítico-pública liberadora al servicio de los oprimidos y excluidos, preferentemente, los pobres, pecadores, prostitutas, publicanos, etc. Es la nueva primacía que analizo en el apartado siguiente.

8. Primacía de la dimensión crítico-pública sobre la privada-espiritualista

En la historia de Israel la idea de *reino de Dios* no hacía referencia a algo más o menos etéreo y vaporoso, sino a realidades bien visibles y palpables, y tenía un fuerte contenido político. En tiempos de Jesús, el pueblo expresaba con esa idea el viejo sueño de restaurar el reino de David en todo su esplendor.

Aun cuando esta idea del reino de Dios, fuertemente arraigada en el imaginario colectivo de Israel, es corregida por Jesús, conserva su radicación terrena y su contenido histórico-político, tanto en la predicación como en las acciones liberadoras descritas en los evangelios. El reino de Dios que anuncia Jesús no flota por los aires, ni se sitúa en la esfera celeste, ha de hacerse realidad en la tierra, en la historia. Así lo indican las peticiones del Padrenuestro: “Venga a nosotros tu reino, hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo” (Mt 6,10)⁵. Las *Bienaventuranzas* declaran felices a las personas humildes no porque se les prometa una vida maravillosa en el más allá, sino porque *van a heredar la tierra*. No es el “cuán largo me lo fiáis” del Tenorio, sino el aquí y ahora (Mt 5,5).

La oferta del reino de Dios para los pobres no se queda, por tanto, en el plano de los bienes espirituales, del mero consuelo anímico; posee una dimensión histórica, social, económica, política, como se pone de manifiesto en la contraposición establecida repetidas veces y de distintas formas — todas ellas coincidentes en la idea central — entre la suerte de los ricos y la de los pobres (Lc 6,20-26).

El canto prelucano del *Magnificat*, por ejemplo, afirma que el Señor “derriba de sus tronos a los poderosos y ensalza a los humildes; colma de bienes a los hambrientos y a los ricos los despide vacíos” (Lc 1,52-53). El mismo Lucas llena de contenido social y material la llamada “inversión escatológica” de los pobres y los ricos: los pobres poseen el reino de Dios, van a ser saciados, van a reír; los ricos ya han recibido su merecido, van a pasar hambre, van a llorar. La respuesta de Jesús a los emisarios de Juan Bautista subraya asimismo la relación entre el anuncio de la Buena Noticia y la recuperación de la salud: “Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído... A los pobres se les anuncia la Buena Noticia” (Lc 7,18-28): Jesús asume la causa de los pobres, se pone de su lado y apuesta por su liberación.

El reino de Dios no sucede de forma llamativa a través de signos espectaculares, como creían algunos grupos religiosos judíos, sino que *acontece entre nosotros (entós ymón estin)*. Ésta es la concepción de Jesús en respuesta a unos fariseos que le preguntan cuándo llegaría el reino de Dios: “El reino de Dios no vendrá de forma espectacular, ni se podrá decir: ‘está aquí, o allí’, porque el reino de Dios está entre vosotros (*entós ymón estin*)” (Lc 17,20-21). Esta expresión ha sido traducida por “dentro de vosotros”, dando lugar a una interpretación en clave intimista. La versión más extendida hoy, sin embargo, es “en medio de vosotros”. Así se libera a la idea del reino de Dios del sentido privatizante de la traducción anterior y se le devuelve el sentido público originario. Joachim Jeremias, uno de los más cualificados especialistas en el Nuevo Testamento del siglo XX, confirma dicho enfoque cuando afirma que “en ninguna parte del judaísmo antiguo ni en el resto del Antiguo Testamento hallamos la idea de que el reino de Dios está dentro del hombre, por ejemplo del corazón”⁶.

El reino de Dios en la vida, la predicación y la práctica de Jesús remite al ideal de justicia y liberación entre los seres humanos, a la utopía de una sociedad donde reinen la libertad, la igualdad, la paz, la hermandad (fraternidad y sororidad), la reconciliación, el perdón, el compartir y la armonía con la naturaleza. Tales valores ciertamente han de vivirse a nivel personal, pero encierran un profundo contenido público y han de hacerse realidad en la esfera social y política.

⁵ El *Nuevo Testamento*, de J. Mateos y L. Alonso Schökel, traduce: “Realícese en la tierra tu designio del cielo”. Madrid, Cristiandad, 1987, p. 66.

⁶ J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*. 1. *La predicación de Jesús*. Salamanca, Sígueme, 1974, p. 125. He expuesto las distintas interpretaciones de Lc 17,20-21 en J. J. Tamayo, *Para comprender la escatología cristiana*. Madrid, Verbo Divino, 1993, pp. 143s.

El reino de Dios es el espacio donde convergen el plan salvador de Dios y las aspiraciones más profundas y universales de los seres humanos.

9. Primacía del seguimiento de Jesús sobre la imitación de Cristo

Dietrich Bonhoeffer fue uno de los primeros teólogos que llamaron la atención acerca de la centralidad del seguimiento en los evangelios. Cita tres textos evangélicos: “Al pasar Jesús vio a Leví, el de Alfeo, sentado en el despacho de impuestos, y le dice: ‘Sígueme’. Él se levantó y le siguió” (Mt, 2,14). Pedro escucha dos veces la invitación al seguimiento: la primera, al borde del lago de Genesaret (Mc 1,17); la segunda, en su encuentro con el Resucitado en el mismo lugar (Jn 21,22). En los tres casos la respuesta no es la confesión explícita de fe en la divinidad de Jesús, sino el cambio de vida y la opción por los excluidos. El seguimiento es acción, no simple confesión de fe verbal. Bonhoeffer hizo ver además que el seguimiento a Jesús en medio del mundo es “una necesidad y un precepto para todos los creyentes que viven en el mundo”⁷.

Johan Baptist Metz tomó el testigo de Bonhöffer y cuarenta años después afirmó que había sonado “la hora del seguimiento para la Iglesia”⁸. La teología de la liberación toma después la antorcha y entiende la vida cristiana como seguimiento, que constituye el principio de la des-alienación de la Iglesia y de su adecuada encarnación, identidad y relevancia histórica. Quien mejor ha teorizado el tema ha sido Ion Sobrino en su doble dimensión: el seguimiento exigido por Jesús de Nazaret y el seguimiento en la actualidad⁹.

Jesús llama a seguirle en comunidad, misión y destino, y la respuesta de quienes responden afirmativamente su llamada es la *obediencia absoluta* (Mc 1,18; 2,14), que se historiza por medio de las renunciaciones radicales, como el enterrar a los muertos, el abandono de la familia y la hacienda, la entrega de los bienes a los pobres. Es, como indica M. Hengel, “la rendición sin condiciones”¹⁰. ¿Por qué esa radicalidad? Para ponerse al servicio del reino, anunciar su cercanía y anticiparlo con hechos y palabras. Se trata de una práctica liberadora que se orienta a la salvación de los condenados de la tierra. El asemejarse a Jesús lleva derechamente a compartir su destino,

⁷ D. Bonhoeffer, *El precio de la gracia*. Salamanca, Sígueme, 1968, p. 25.

⁸ Cf. J. B. Metz, *Zeit der Orden?* Friburgo, 1977, p. 77.

⁹ Cf. I. Sobrino, *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*. México D. F., CRT, 1977, 2a. ed.; id., “Seguimiento”, en: C. Floristán y J. J. Tamayo (dirs.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid, Trotta, 1993; S. Galilea, *El seguimiento de Cristo*. Madrid, 1979.

¹⁰ M. Hengel, *Seguimiento y carisma*. Santander, Sal Terrae, 1981, p. 107.

asumir su causa y proseguirla en cada momento histórico de manera creativa como respuesta a los desafíos de cada época.

Insisto en esta última idea. El seguimiento de Jesús hoy es “el principio estructurante y jerarquizador de toda vida cristiana”, que consiste en “proseguir en la historia la estructura de la vida de Jesús: encarnación, práctica, cruz y resurrección”¹¹. No se trata, por consiguiente, de “imitación”, pues cada circunstancia requiere su historización. La encarnación en el mundo de los pobres, en los sectores más vulnerables, en lo débil y frágil del mundo, inserción real entre los pobres, defensa activa de su causa y participación en su destino. Esta ubicación excluye la encarnación en el mundo del poder y la riqueza, conforme al imperativo jesuánico: “No se puede servir a dos señores, a Dios y a la riqueza” (Mt 6,24).

10. Primacía de la opción por los pobres

Una de las principales aportaciones de la teología de la liberación es la relevancia del lugar social del teólogo, de Jesús y de la cristología. Es condición necesaria para liberar a Jesús y a la disciplina que se ocupa de él de las tendencias idealistas y dogmáticas que los acechan constantemente. La cristología, sostiene Leonardo Boff,

...se constituye en el interior de un movimiento definido de la historia, se elabora bajo determinados modos de producción material, ideal, cultural y eclesial (y de género, añadido yo) y se articula en función de determinados intereses concretos y no siempre conscientes¹².

Este planteamiento es la aplicación a la teología de la filosofía habermasiana sobre la relación entre conocimiento e interés¹³. La cristología que define a Jesús de Nazaret como liberador en el contexto latinoamericano y caribeño de opresión y dependencia, se compromete con la liberación económica, social y política de los grupos dominados y oprimidos. El presupuesto de la cristología de la liberación es la práctica social de los cristianos y cristianas que luchan por superar la situación humillante en que se encuentran los pobres y oprimidos.

El lugar social influye y configura la cristología, y la convierte en partidaria. Ellacuría y Sobrino concretan este lugar social “en el mundo de los pobres”, en

¹¹ I. Sobrino, o. c.

¹² L. Boff, “Jesucristo liberador. Una visión cristológica desde América Latina”, en: AA. VV., *Jesucristo en la historia y en la fe*. Salamanca, Sígueme, 1977, p. 176.

¹³ Cf. J. Habermas, *Conocimiento e interés*. Madrid, Taurus, 1971.

...los miserables y desheredados y no el de los ricos desheredantes, quienes más bien propendían a no ver y aun oscurecer la justicia y la necesidad de liberación. La cristología de la liberación... piensa desde el mundo de los pobres y piensa para liberarlos... Desde los pobres se conoce mejor a Cristo, y ese Cristo mejor conocido es el que remite al lugar de los pobres ¹⁴.

Es verdad que la ubicación del cristianismo en el mundo de los pobres no asegura el rigor interno del discurso cristológico, pero sí muestra la vinculación necesaria entre teoría y práctica, entre cristología y política.

La opción por los pobres es el principio fundante de cristología de la liberación. Es, en primer lugar, una *verdad teológica*, que hunde sus raíces en el misterio de Dios, que es sensible a la opresión, a la esclavitud, al sufrimiento humano, toma partido por los pobres y se moviliza para liberarlos:

He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto, he oído su grito por causa de sus capataces. He bajado para librarlo de la mano de los egipcios y para subirlo de esta tierra a una tierra buena y espaciosa... El clamor de los israelitas ha llegado hasta mí y he visto la opresión con que los egipcios los afligen. Ahora, pues, ve: yo te envío al faraón para que saques a mi pueblo, los israelitas de Egipto (Éx 3,7-10).

La opción por los pobres es *verdad cristológica*. Jesús vive pobremente y asume el empobrecimiento en solidaridad con los pobres como condición necesaria para su defensa eficaz. No es un empobrecimiento en razón de sí mismo, ya que es un mal a combatir. Se trata de un empobrecimiento en razón de los pueblos. No responde a motivos ascéticos o a experiencias románticas. No es algo natural o fatal que se le imponga desde fuera. Es un empobrecimiento consciente y activo, que busca la liberación de la pobreza en sus raíces más profundas. La opción por los pobres es, en fin, la práctica fundamental de Jesús, cuya consecuencia es colocarse al margen de la ley y ser objeto de marginación y exclusión. En otras palabras, la opción por los pobres no le acarrea más que perjuicios: ve herida su dignidad (insultos), ve amenazada su seguridad (persecución), pone en riesgo su vida hasta ser ejecutado (cruz).

Amén de verdad teológica y cristológica, la opción por los pobres es también actitud ética de lucha contra la pobreza, experiencia espiritual, criterio normativo para todos los creyentes, condición necesaria para vivir un cristianismo auténticamente evangélico y exigencia de humanidad para todos los seres humanos con entrañas de misericordia y solidarios con los marginados y crucificados de la tierra.

¹⁴ I. Ellacuría, "Estudio teológico-pastoral de la *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*", en: *Revista Latinoamericana de Teología* (San Salvador) No. 2 (1984), pp. 148s.; I. Sobrino, *Jesucristo liberación. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid, Trotta, 1990, pp. 51.56.

Optar por los pobres hoy significa:

- Ver el mundo de los marginados con sus ojos y no solamente con los nuestros, y descubrir, desde ahí, la necesidad de su transformación y de su urgente liberación.
- Tomar como propia la causa de los pobres, que es la causa de la vida, de una vida digna, auténticamente humana, que se traduce en la creación de una sociedad nueva. De lo contrario, lo que se hará será beneficencia, asistencialismo, "caridad".
- Integrarse y participar activamente en las luchas liberadoras de los pobres mediante los movimientos sociales, alterglobalizadores, contrahegemónicos, que trabajan por otro mundo posible, que se traduce en democracia participativa tanto política como económica, tanto ecológica como social. Dicha integración debe hacerse a nivel personal, pero asimismo colectivo ¹⁵.

¿Quiénes son los pobres hoy? Los describe muy bien Eduardo Galeano en su poema "Los nadies":

Sueñan las pulgas con comprarse un perro
y sueñan los nadies con salir de pobres,
que algún día mágico
llueva de pronto la buena suerte,
que llueva a cántaros la buena suerte,
pero la buena suerte no llueve ayer,
ni hoy, ni mañana, ni nunca.
Los nadies, los hijos de nadie, los dueños de nada.
Los nadies, los ningunos, los ningunos,
Corriendo la liebre, muriendo la vida,
Jodidos, los nadies jodidos:
Que no son aunque sean,
Que no hablan idiomas, sino dialectos
Que no practican religiones, sino supersticiones
Que no hacen arte, sino folklore
Que no son seres humanos, sino recursos humanos.
Los nadies, los hijos de nadie, los dueños de nada.
Que no tienen cara, sino brazos
Que no tienen nombre, sino número
Que no figuran en la historia universal,
Sino en la crónica roja de la prensa local.
Los nadies, los hijos de nadie, los dueños de nada
Los nadies, los nada
Los que cuestan menos que la bala que los mata.

¹⁵ Cf. J. J. Tamayo, *La marginación, lugar social de los cristianos*. Madrid, Trotta, 1998, 3a. ed., pp. 15-31.

11. Primacía de la rebeldía sobre la paciencia

Uno de los ámbitos en los que el cambio ha sido más profundo y radical —revolucionario, diría mejor— es el que se refiere a la forma de entender la actitud de Jesús ante el conflicto en sus diferentes niveles: religioso, político, social, teológico, de género. Si se me permite la comparación, creo que el cambio a este respecto tiene mucho parecido con el producido con la figura veterotestamentaria de Job, muy presente en el imaginario colectivo de mi generación. La imagen que teníamos de Job resultaba de la lectura del prólogo y el epílogo del libro veterotestamentario del mismo nombre, que lo presentaban como una persona resignada ante los distintos reveses de fortuna que le hundieron en la miseria. Esa imagen se resumía en la reacción sumisa del propio Job cuando pierde todos sus bienes: “¡Yahvé me lo ha dado, Yahvé me lo ha quitado. Bendito sea el nombre de Yahvé” (Job 1,21), y en el comentario del autor del libro: “A pesar de todo, Job no pecó ni imputó nada indigno a Dios” (Job 1,22). Recuerdo todavía que, cuando mi madre me enseñaba a leer y a escribir en casa, a la edad de cuatro años, antes de ir a la escuela, ante mi tozudez, me decía: “Hijo, tengo que tener más paciencia contigo que el santo Job”.

¿Tan paciente era Job? En absoluto. La lectura del libro nos descubre otra imagen suya, que muy poco o nada tiene que ver con las del prólogo y el epílogo. Es el Job impaciente que descubrí ya en mi juventud leyendo el excelente libro de J. María Cabodebilla, *La impaciencia de Job*, y que he vuelto a leer estos días, mientras preparaba este artículo, con verdadera fruición. Leyendo el libro de *Job*, nos encontramos con un Job rebelde, que osa litigar con Dios y cuestionar la doctrina tradicional de la retribución y, por ende, de la justicia divina; con un Job crítico, por igual, de Dios y de quienes pretenden salvar el honor de Dios; con un Job que se adelanta en casi veinte siglos a los críticos modernos de la teodicea y pone en aprietos a Dios cuando le interroga por las razones de su comportamiento tan arbitrario. Bloch lo define muy certeramente como el “Prometeo hebreo”, que cuestiona el orden del mundo como fundamento de las pruebas de la existencia de Dios y ridiculiza a sus amigos Elifaz de Temán, Bildad de Súaj y Sofar de Naamat, que van a consolarle.

No, Job nada tenía de paciente, y mucho de rebelde, cuando maldice que nació y le pide cuentas a Dios que niega sus derechos, que le harta de amargura, a Dios a quien no le da la razón. Es el Job que se mantiene cabal hasta el final, el que se aferra a su justicia sin ceder.

De Jesús se predicó siempre, como de Job, la paciencia como talante de vida, como virtud que llevaba a la aceptación de la voluntad de Dios, el acatamiento de las leyes judías y la sumisión al orden religioso y político vigente. De él se predicó la paciencia, la indolencia, la resignación, la pasividad ante la injusticia. Desde muy pronto se recurrió a la imagen veterotestamentaria del Siervo de Yahvé para explicar su comportamiento resignado, cual cordero llevado al matadero, cuando era conducido hacia

el Gólgota. Ésa es, en buena medida, la imagen de Jesús que Nietzsche ofrece en *El Anticristo*:

Él no opone resistencia, ni con palabras ni en el corazón, a quien es malvado con él... No se encoleriza con nadie, ni menosprecia a nadie. No se deja ver en los tribunales, ni se deja citar ante ellos (“no jurar”)... Lo que él legó a la humanidad es la *práctica*: su comportamiento ante los jueces, ante los sayones, ante los acusadores, ante toda especie de calumnia y burla— su comportamiento en la *cruz*. Él no opone resistencia, no defiende su derecho, no da ningún paso para apartar de sí lo más extremo, más aún, lo *provoca*. Y él ora, sufre, ama *con* quienes, *en* quienes le hacen el mal. *No* defenderse, *no* encolerizarse, *no* hacer-responsable a nadie... Por el contrario, no oponer resistencia a nadie, ni siquiera al malvado, *amarlo* ¹⁶.

Según esta imagen, Jesús habría huido del conflicto como de la quema, y se habría instalado en una religión conformista, privada, espiritualista, sin que nada ni nadie le turbara.

La cristología de la liberación, con todo, se aleja de esta imagen conformista y presenta a Jesús como una persona en conflicto frente al orden establecido, como un ciudadano en rebeldía, como un creyente insumiso ante el sistema. El conflicto constituye la opción fundamental de su vida, el principio ético que guía su práctica liberadora y la clave hermenéutica que explica su trágico final ¹⁷. El conflicto se produce en diversos niveles y siempre en defensa de una causa que pasa por la liberación de los excluidos: con las autoridades religiosas, en defensa de la libertad de la persona y de la comunidad religiosa; con el poder político, en defensa de la libertad del pueblo; con los poderes económicos, en defensa de la justicia; con la religión oficial y los teólogos ortodoxos, en defensa de la vida; con la sociedad patriarcal, en defensa de la dignidad y subjetividad de las mujeres; con Dios, en defensa de una relación interpersonal confiada y cercana ¹⁸. A continuación desarrollo cada uno de los conflictos indicados.

¹⁶ F. Nietzsche, *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. Madrid, Alianza, 1974, párrafos 33 y 35, pp. 63.65.

¹⁷ Esto es lo que he intentado demostrar en J. J. Tamayo, *Imágenes de Jesús. Condicionamientos sociales, culturales, religiosos y de género*. Madrid, Trotta, 1996; id., *Por eso lo mataron. El horizonte ético de Jesús de Nazaret*. Madrid, Trotta, 2004, 2a. ed. Igualmente se encontrarán elementos clarificadores para el tema en J. J. Tamayo (dir.), *Diez palabras clave Jesús de Nazaret*. Estella (Navarra), Verbo Divino, 2005, 3a. ed.

¹⁸ Cf. Para un desarrollo más amplio y fundamentado de los conflictos de Jesús en los diversos momentos de su vida y con los distintos colectivos de su tiempo cf. C. Bravo, *Jesús, hombre en conflicto*. Santander, Sal Terrae, 1988; “Los conflictos de Jesús”, en: *Frontera* No. 14 (abril-junio, 2000), especialmente, J. J. Tamayo, “Los conflictos de Jesús. Bases para una ética teológica del conflicto”, pp. 23-44; id., “Sugerencias bibliográficas sobre el conflicto”, pp. 79-82; J. María Castillo, “Los conflictos en la Iglesia”, pp. 45-60.

12. Conflicto con las autoridades religiosas: en defensa de la libertad de la persona

Según los evangelios, las autoridades religiosas eran: los letrados, fariseos, herodianos, saduceos, sumos sacerdotes, senadores y oficiales del templo. No formaban un grupo homogéneo. Entre ellos había notables diferencias de todo tipo: religioso, político y económico. Aun así, en algunos relatos evangélicos, como el de Lucas, se las presenta como “personaje colectivo”¹⁹. Se autodefinían como dirigentes de Israel, que guiaban rectamente al pueblo. Se consideraban expertas en las Escrituras Sagradas y guardianas de la Ley y la Tradición.

12.1. Escisión entre realidad y apariencia

La valoración que los evangelios hacen de las autoridades religiosas es muy negativa. Son acusadas de *hipocresía*. En su conducta se aprecia una profunda *escisión entre realidad y apariencia*. Así lo manifiesta Mc 12,38-40: Los letrados dan continuas muestras de ostentación, al buscar el reconocimiento público y la afirmación de su “dignidad” a través de gestos altivos. Les encanta pasearse en amplio ropaje y ser reverenciados en las plazas; les gusta ocupar los primeros puestos en los banquetes y las sinagogas; oran largamente para aparecer.

Esa es la apariencia. Pero, ¿cómo son en realidad? ¿Qué hacen? ¿Cuál es su práctica cotidiana? La *corrupción*. Lo expresa con toda su crudeza Jesús: “devoran las casas de las viudas” (Mc 12,40). Tal comportamiento resulta especialmente grave e inmoral. Los derechos de los huérfanos, las viudas y los extranjeros eran reconocidos por la Ley y estaban garantizados jurídicamente. Dios escucha el clamor del huérfano y la viuda y se declara protector suyo, cuando sus derechos no son respetados (cf. Ex 22,20-22). Declara malditos a quienes hacen de las viudas su botín y despojan a los huérfanos (Is 10,2).

Más aún, se establece una estrecha relación entre el expolio de las viudas y la práctica religiosa: los largos rezos sirven de “pretexto” para devorar las casas de las viudas (Mc 12,40).

Hay una ruptura entre interior y exterior, labios y corazón, culto y justicia. Lo pone de manifiesto Marcos citando al profeta Isaías (29,13):

Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí. El culto que me dan es inútil, porque la doctrina que enseñan son preceptos humanos. Dejáis el mandamiento de Dios para aferraros a la tradición de los hombres (Mc 7,6-8).

¹⁹ J. Kingsbury, *Conflicto en Lucas*. Córdoba, El Almendro, 1992, p. 46.

Amén de la referida ruptura, el texto subraya la *sustitución* de la palabra de Dios, que es humanitaria, por las tradiciones humanas, que oprimen la conciencia y, en definitiva, por su propia voluntad. Un claro ejemplo de tal suplantación es declarar sagrado, esto es, ofrecer al templo como donativo lo que debiera darse al padre y a la madre como sustento (Mc 10-13).

Resumiendo, bien podemos decir con J. Gnika que la actitud hipócrita de las autoridades religiosas no es una simple desfiguración subjetiva, sino “una discrepancia objetiva entre lo establecido y la realidad”²⁰.

12.2. Dureza de corazón

A las autoridades religiosas de igual modo Jesús les echa en cara su *dureza de corazón*, provocada precisamente por el craso legalismo al que están atados. Éste hace insensible a la persona ante el sufrimiento ajeno, impide el amor al hermano necesitado y dificulta la solidaridad. Con tal actitud, Jesús no está defendiendo la anomía religiosa. Lo que no acepta es el hiper-legalismo, la absolutización de la Ley.

Se les acusa igualmente de ser incapaces de “leer” las Escrituras. Por ello se hallan instalados en el error. Ése es el caso de los saduceos, quienes niegan la resurrección de los muertos porque no entienden el significado de la resurrección (Mc 12,18-27). Lo mismo sucede con quienes han profanado el templo, dedicándolo a la compra-venta, olvidándose que es “casa de oración para todos los pueblos” (Mc 11,15-17). Existe una manipulación de las Escrituras Sagradas siempre que se interpretan conforme a los intereses del intérprete, y no conforme a la voluntad de Dios.

La consecuencia de esta crítica es clara: el magisterio de las autoridades religiosas es falso.

12.3. Autosuficiencia

La *autosuficiencia* es otra de las acusaciones más fuertes que recaen sobre los guías religiosos de Israel. La parábola del fariseo y el publicano (= recaudador) en el templo, retrata de manera ejemplar la personalidad del fariseo en contraposición a la del publicano (Lc 18,9-14). Los fariseos creían estar a bien con Dios, se sentían seguros de sí mismos y despreciaban a las demás personas. El fariseo de la parábola, dice el texto, “se plantó” (18,10); adopta una actitud engreída y autojustificatoria en la oración; se considera perfecto, porque cumple los preceptos (del ayuno y el diezmo); tiene una actitud despectiva y discriminatoria frente al

²⁰ J. Gnika, *El evangelio según san Marcos*, vol. I. Salamanca, Sígueme, 1992, 2a. ed., p. 328.

publicano. Se muestra autosuficiente ante Dios. No se cree necesitado de arrepentimiento y tampoco de perdón. ¿Qué es lo que se oculta tras su autosuficiencia? Desconocimiento de Dios y falta de experiencia del amor de Dios.

El publicano, en cambio, se muestra más humilde y reservado: “se quedó a distancia y no se atrevía a levantar los ojos al cielo” (Lc 18,13). Su actitud es de respeto ante el misterio de Dios, de reconocimiento de su pecado y de arrepentimiento.

La autosuficiencia de las autoridades religiosas desemboca en *elitis-mo*. Se creen los mejores. A partir de ahí desprecian a todo el mundo, considerándolo injusto e impío: a la mujer pecadora por pecadora; a Jesús por cómplice y encubridor (cf. Lc 7,36-50); a los publicanos y descreídos (Lc 5,30), a la mujer adúltera (Jn 8,1-11), etc.

12.4. Falta de autoridad

Pero el conflicto con las autoridades se radicaliza cuando Jesús no reconoce autoridad, relevancia moral, a las autoridades religiosas. Ése es uno de los principales motivos del conflicto que desemboca en la muerte. Las autoridades están desacreditadas; no le merecen ningún respeto pues no encarnan la voluntad de Dios, sino que van en la dirección contraria.

A la falta de autoridad de los líderes religiosos oponen los evangelistas la *autoridad de Jesús*, unida indisolublemente a su *libertad*. El término “*exousía*” empleado para referirse a la autoridad de Jesús, incluye la libertad. Jesús, expresa Marcos, “les enseñaba como quien tiene autoridad, no como los letrados” (Mc 1,21-22). A Jesús le llaman “maestro” en señal de respeto.

La autoridad implica *credibilidad*. Y ahí sí que Jesús se ensaña con las autoridades religiosas acusándolas de falta de credibilidad. ¿Cómo van a ser creíbles unas personas que dicen ser representantes de Dios, cuando en su vida demuestran ser emisarios de los poderes del mal?

A su vez, las autoridades religiosas cuestionan la autoridad de Jesús. Creen que sus expulsiones de malos espíritus se deben a un pacto con Belzebú, príncipe de los demonios, que es quien le da el poder de exorcizar (Mc 3,22). La respuesta de Jesús resulta contundente: ¿cómo puede Satán expulsar a Satán? Satán es “figura del poder y de la ambición de poder”²¹. Las expulsiones de demonios son la señal de que el pueblo es liberado del poder de Satán, del poder del mal, concretado en las estructuras de pecado. Que Satán conceda la libertad al ser humano constituiría una contradicción, ya que se destruiría a sí mismo.

²¹ *Nuevo Testamento* (traducción de J. Mateos y L. Alonso Schökel; introducción, notas y vocabulario bíblico de J. Mateos). Madrid, Cristiandad, 1987, 2a. ed., p. 195.

13. Conflicto con el poder político: en defensa de la libertad del pueblo

En un sistema teocrático, religión y política son inseparables. En el modelo judío de dominación romana, existen conexiones estrechas entre las instituciones religiosas y las políticas y una mutua colaboración entre las autoridades religiosas y las políticas.

Disponemos de pocos datos acerca de la actitud de Jesús ante el poder político. Y los que tenemos están condicionados por la intención teológica de cada evangelista. No obstante, hay uno plenamente fiable, por el que empezaremos: *Jesús es condenado a muerte de cruz*. Y la crucifixión se aplicaba siempre a *condenados por motivos políticos*. En el caso de Jesús, la condena responde a la resistencia que opuso a las autoridades religiosas y al poder político invasor (= Imperio Romano). Fue acusado de alterar el orden público y de soliviantar a las masas. La *causa mortis* fue el haberse arrogado la realeza de Israel.

¿Fue un error su condena a la pena capital? Así lo creía Bultmann, para quien la crucifixión de Jesús no respondió a su actuación pública, cuanto a un malentendido del poder romano. Éste habría interpretado equivocadamente la actividad de Jesús en clave política, cuando nada más transcurría en el plano religioso.

Hoy, sin embargo, los exegetas coinciden, frente a Bultmann, en la significación política, en clave subversiva, de la vida, la persona, la actividad y el mensaje de Jesús. Veámoslo en algunos de los relatos evangélicos.

Los tres sinópticos ponen en boca de Jesús una crítica severa al poder y una propuesta alternativa, que es el servicio:

Sabéis que los que figuran como jefes de las naciones las dominan, y que sus grandes les imponen su autoridad. No ha de ser así entre vosotros; al contrario, entre vosotros, el que quiera hacerse grande ha de ser servidor vuestro, y el que quiera ser primero, ha de ser siervo de todos, porque tampoco el Hijo del Hombre ha venido para que le sirvan, sino para servir y para dar vida en rescate de todos (Mc 10,42-45; cf. Mt 20,25-28; Lc 22,24-27).

El texto no parece corresponder al Jesús histórico. Es, más bien, una elaboración posterior que tiene en cuenta el ejercicio despótico del poder por parte del emperador romano Nerón, bien conocido y sufrido por los destinatarios del evangelio de Marcos. Aun así, parece recoger de manera verosímil la actitud del Jesús histórico ante el poder político.

Los dirigentes de los pueblos son propensos a sobrepasarse en el ejercicio del poder, siguiendo el viejo adagio de que “el poder corrompe y el máximo poder corrompe máximamente”. Al abusar de su poder imponen la *dialéctica opresores-oprimidos*. El movimiento de Jesús no se rige

por esa dialéctica, sino por la actitud de *servicio*. En ese sentido constituye un contra-ejemplo frente al poder político y una crítica a su ejercicio despótico.

Jesús mantiene choques, directos o indirectos, con las autoridades políticas. Conflictiva es su relación con Herodes Antipas, quien lo asocia con Juan Bautista. Herodes temía que el pueblo, movilizado por Juan Bautista, se levantara contra él. Por eso manda ejecutarlo. El mismo temor sentía hacia Jesús, a quien le llega un recado de que abandone el territorio de Tiberíades, porque Herodes quería matarlo (Lc 13,31). Pero él no se pliega ante la amenaza herodiana. Más bien hace frente a Herodes, llamándole “don nadie” (Lc 13,32, versión de Juan Mateos) y prosiguiendo su camino y su actividad liberadora.

Constantemente se le tienden a Jesús trampas con la intención de enfrentarle con el poder político. La más paradigmática es la trampa tendida por los dirigentes del pueblo respecto a la legitimidad o ilegitimidad del pago del tributo al César (Mc 12,13-17). Se trata, de acuerdo con Gnilka, de “una de las preguntas (políticamente, añadido yo) más tensas de todo el evangelio”²². Si se declara partidario de la legitimidad del tributo, estaría justificando la invasión y se colocaría en contra del pueblo judío, enemigo del Imperio Romano. Si se muestra contrario al pago, correría el peligro de ser detenido por desacato a la autoridad política.

La estrategia de Jesús desconcierta a sus adversarios. En primer lugar, no lleva moneda alguna (dinero) consigo, como prueba de desprendimiento y de no dependencia del emperador, mientras que sus adversarios sí la llevan. Ello significa que utilizaban la moneda imperial y reconocían la soberanía del emperador sobre Israel. En segundo lugar, Jesús no responde directamente a la pregunta de si hay que pagar o no el tributo al César. Lo que dice es que devuelvan la moneda al César. Con ello se quiere significar, según no pocos intérpretes, la renuncia a reconocer al emperador como señor y, en consecuencia, a su dependencia económica. ¿Qué hacer, entonces? Ser fieles a Dios, que está por encima del César, y renunciar a explotar al pueblo.

Pero quizá el momento de mayor tensión en el enfrentamiento con las autoridades religiosas y políticas es el de la actividad de Jesús en torno al templo en su visita a Jerusalén, y más en concreto la escena de la —mal llamada— *purificación del templo* (Mt 21,12-17; Mc 11,15-19; Lc 19,45-48; Jn 2,13-32).

El templo ejercía importantes funciones religiosas y políticas: era casa de oración, aunque además lugar donde se ofrecían sacrificios por el emperador y el pueblo romano. Era lugar de cambio de moneda y de comercio legitimado religiosamente. Operaba como vehículo de explotación económica, en especial contra los pobres. El gobernador de Judea supervisaba las finanzas y cumplía un papel significativo en el

nombramiento del Sumo Sacerdote. Los delitos contra el templo eran perseguidos por ambas autoridades, la religiosa y la política. Ello explica el carácter desestabilizador y desafiante, incluso para el poder político, de las invectivas de Jesús contra el templo y de su purificación.

14. Conflicto con la religión y la teología oficiales: en defensa de la vida

Los evangelios oponen dos interpretaciones de la religión. Una es la legalista, con su teología correspondiente, que parte de verdades y desemboca en ortodoxia. Es la de las autoridades religiosas. Otra es la humanista, con su teología crítica, cuyo objetivo es la liberación del pueblo. Se trata de una teología que parte de la experiencia religiosa profunda del Dios de vida y desemboca en praxis liberadora de los pobres. Es la teología de Jesús. Lo que está en juego en ambas interpretaciones es la actitud ante la Ley y la función de la religión.

La Ley mosaica y las tradiciones de ella emanadas, constituyen uno de los principales motivos de resistencia de Jesús, la cual conduce derechamente al conflicto con las autoridades.

Jesús osa corregir la Ley mosaica, quitándole su lado violento y vengativo y volviéndola más exigente en la práctica del bien y el amor a todas las personas: “Habéis oído que se dijo: *Ojo por ojo y diente por diente*. Pues yo os digo: no resistáis al mal...” (Mt 5,38 ss). “Habéis oído que se dijo: *Amarás a tu prójimo* y odiarás a tu enemigo. Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen... (Mt 5,47 ss). De la venganza se pasa al perdón y a la reconciliación; del odio a los enemigos, al amor.

Jesús transgrede la Ley o justifica que otros la incumplan cuando están en juego la vida, la salud, la libertad y la salvación de la persona. Veamos algunas actuaciones transgresoras.

14.1. Comidas con pecadores y publicanos

Jesús come con pecadores y publicanos (= recaudadores de impuestos) (Mc 2,15-17; Mt 9,10-13; Lc 5,29-32). Al hacerlo, transgrede las más sagradas tradiciones de Israel. El pueblo despreciaba el oficio de los publicanos, a quienes consideraba engañadores y pecadores. Se les asemejaba a los paganos y esclavos.

Jesús llama al publicano Leví para que forme parte de su grupo de seguidores. Se trata de una persona de fuera, de un excluido, que se incorpora al movimiento itinerante de Jesús. Esta actitud integradora causa escándalo. Con todo, la cosa no se queda ahí. Jesús va a su casa

²². J. Gnilka, o. c., II, p. 178.

y comparte la mesa con él. Es justamente la respuesta positiva de Leví la que da lugar a la celebración del banquete, al que se incorporan otros recaudadores de impuestos y personas descreídas, consideradas impuras y al margen de la ley. Al comer con gente impura, Jesús se hace también impuro.

Ante el escándalo de los letrados por el comportamiento heterodoxo de Jesús, éste les explica el sentido de su gesto. La comida con la gente descreída y excluida es signo de la presencia del reino entre los marginados, o sea, de que la salvación no llega a los que se creen justos, sino a los pecadores y marginados. Hay una acogida mutua: de la gente descreída a Jesús y de éste a aquélla. La hospitalidad es bidireccional.

14.2. Perdón de los pecados

Únicamente Dios puede conceder el perdón de los pecados, dice la Escritura: Yahvé, Dios misericordioso y clemente, perdona la iniquidad, la rebeldía y el pecado (Éx 34,7); Yahvé disipa las rebeldías y pecados de Israel (Is 44,22). Ninguna otra persona, ni siquiera el Mesías en la era mesiánica, goza de autoridad para perdonar los pecados.

Al perdonar los pecados (Mc 2,1-12), Jesús se arroga una autoridad y un poder propios de Dios y se convierte en blasfemo. Y la blasfemia era castigada con la pena de muerte.

En el caso del paralítico, que narra Marcos, el perdón de los pecados va asociado con la curación de la parálisis que aquejaba al hombre.

La figura del paralítico representa a la humanidad que no pertenece a Israel. Con la curación del paralítico, Jesús libera a la religión judía de su particularismo estrecho y la abre a un horizonte más amplio. El Dios de Israel es Dios de todos los pueblos y el reino de Dios se abre a los paganos. La incorporación de los paganos al reino de Dios no supone que tengan que abandonar su propia cultura o que Israel domine culturalmente.

14.3. Infracción de la ley del ayuno

Varias eran las formas de ayuno establecidas por la religión judía y practicadas por sus fieles seguidores: el ayuno impuesto por la ley y el voluntario; el público y el privado. El ayuno voluntario se encontraba muy extendido entre algunos sectores judíos en tiempos de Jesús. Los motivos del ayuno eran varios. Unas veces se trataba de un acto de reparación; otras, de un acto de humildad ante Dios. El ayuno voluntario era practicado por grupos de tendencia rigorista, como los fariseos y los discípulos de Juan Bautista.

Del ayuno voluntario parece tratarse en Mc 2,18-22; Mt 9,14-17; Lc 5,33-39. Los discípulos de Jesús no siguen esa práctica. Ello es considerado poco ejemplar desde los cánones religiosos de estricta observancia.

Jesús justifica la negativa de sus seguidores a ayunar, alegando que es tiempo de fiesta, de alegría, no de luto. Ha comenzado el tiempo mesiánico, que es tiempo de salvación. Para hacer más comprensible esta idea, recurre al símbolo de la *boda*. Cuando está presente el novio, no tiene sentido que sus amigos ayunen. Ayunar en los tiempos mesiánicos, sigue argumentando Jesús, es como poner un remiendo de paño sin tundir en un vestido viejo, o echar vino nuevo en pellejos viejos. En otras palabras, la práctica ascética del ayuno carece de valor religioso cuando predomina la amistad/adhesión a Jesús.

14.4. Infracción del sábado

El sábado era día de descanso prescrito por la ley, día sagrado dedicado al Señor (Éx 20,8-11; Dt 5,12-15). Los hombres dedicaban el sábado a comer, beber y bendecir al Creador, según el libro de los Jubileos.

Los discípulos de Jesús arrancan espigas en sábado al cruzar los sembrados, quebrantando el precepto del descanso sabático. Tal actividad de los discípulos se asemeja a la siega, actividad prohibida en sábado.

Jesús justifica la actitud transgresora de sus seguidores, recurriendo al ejemplo de David, tomado de la Escritura Sagrada. David, sintiendo hambre, come los panes de la proposición, que nada más podían comer los sacerdotes, y da de comer al grupo que le acompaña. Jesús y los discípulos hacen uso de la misma libertad frente a la ley que David y sus huestes. La carga de la prueba no descansa en la situación de necesidad en que se encuentran los discípulos, sino en la *defensa de la libertad frente a la ley*. La ley del descanso sabático no es algo absoluto, que haya que cumplir indefectiblemente; es algo relativo que está al servicio del ser humano:

El sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado. Así, pues, el Hijo del hombre es también Señor del Sábado (Mc 2,27-28).

En suma, hay una relativización de la ley y una absolutización del ser humano. Éste es fin en sí mismo, nunca medio para el logro de otros fines.

En la sociedad judía, el debate en torno al descanso sabático culminó en una casuística de letra pequeña, donde se discutía qué se podía hacer en sábado y hasta dónde se podía llegar en situaciones extremas, como en el caso de derrumbamiento de una casa que había cogido a una persona debajo.

Jesús se aleja de la casuística y sitúa el centro del debate en otro nivel más profundo, el *ético*, el *antropológico* o humanitario: “¿Está permitido en sábado hacer el bien o hacer el mal, salvar una vida o matar?” (Mc 2,49).

Hacer el bien se identifica con salvar una vida; hacer el mal se identifica con matar. En esta pregunta, comenta certeramente Gnilka,

...se esconde la postura liberadora de Jesús respecto del sábado y de la ley y su lucha contra la intrusión legalista por parte de sus contemporáneos²³.

El mismo autor subraya la contradicción en que incurren los fariseos: pretenden prohibir la curación de un hombre en sábado, vale decir, la realización de una obra buena en defensa de la vida, mientras en sábado realizan ellos una acción mala, cual es la decisión de asesinar a Jesús: “Y los fariseos salieron, se confabularon con los herodianos contra él para aniquilarlo” (Mc 3,6).

14.5. Controversia sobre el código de pureza

Uno de los pilares que sustentaban la religión de Israel era el *código de pureza*. El ser humano trata con cosas, animales o personas impuras (Mc 7,1-23; Mt 15,1-20; Lc 11,37-54), que le convierten en *impuro*. ¿Cómo conseguir la purificación? ¿Cómo lograr la santidad que permita acceder, ya purificado, a la divinidad? *Mediante acciones purificadoras*, de acuerdo con la religión judía, la cual prescribe lavar las copas, los jarros, los recipientes de cobre, las camas, etc., y realizar acciones de aspersión o inmersión para la purificación de los fieles. Existe la convicción de que la pureza legal es símbolo de la pureza ética, de que la limpieza exterior es expresión de la limpieza interior.

Jesús y sus discípulos transgreden el código de pureza: se ponen a la mesa sin lavarse antes las manos, incumpliendo la ley que manda hacer abluciones antes de comer (Mc 7,2; Lc 11,38). No se trata de una falta de higiene, sino de la transgresión de una tradición muy arraigada.

¿Cómo justifica Jesús tal actuación, que no está en concordancia con la ley? Para él, las tradiciones no son norma de actuación. Consecuentemente, se puede disentir de ellas e incumplirlas, si no responden a una concepción antropológica liberadora.

¿Dónde radica el error del código de pureza? En creer que la clave de la pureza o impureza se encuentra en el exterior, cuando, de hecho, se sitúa en el interior: “Nada de lo que desde fuera penetra en el ser humano, puede hacerlo impuro, sino lo que sale del ser humano” (Mc 7,15). Es del corazón de donde sale lo que hace impuro al ser humano:

...los malos pensamientos, fornicación, robos, asesinato, adulterio, avaricia, maldad, fraude, libertinaje, envidia, injuria, insolencia, insensatez (Mc 7,21-22).

²³ J. Gnilka, o. c., I, p. 149.

La apelación a la pureza legal constituye una trampa para no cumplir los más elementales deberes humanos, como la atención y el sustento a los padres (Mc 7,10-12).

En el planteamiento moral de Jesús ocurre un desplazamiento del concepto y la práctica de la santidad: se pasa de la pureza legal a la *ética de la proximidad*, ejemplificada magistralmente en la parábola del Buen Samaritano y en su moraleja: “Vete y haz tú lo mismo”.

15. Conflicto con los poderes económicos: en defensa de la justicia

Es ésta quizá la resistencia más fuerte que Jesús opone a la realidad de su entorno, porque considera la riqueza el mayor rival de Dios; es tal vez su actitud más radical, porque cree que existe una incompatibilidad manifiesta entre Dios y la acumulación de bienes. Veamos cómo manifiesta su resistencia a los poderes económicos.

15.1. Estilo de vida itinerante y desinstalado

Jesús vive un estilo de vida pobre, desprendido, itinerante, no atado a las riquezas. Las tradiciones evangélicas lo presentan como una persona desinstalada, conforme demuestra G. Theissen²⁴.

- No tiene residencia fija; carece de hogar estable. Sus propios seguidores han abandonado casas y haciendas para seguirle y compartir su estilo de vida.
- Carece de arraigo familiar. Lleva a cabo un cambio en la concepción del parentesco: éste no se basa en los lazos de la sangre, sino en los de la escucha y la práctica de la palabra de Dios.
- Vive sin posesiones; no lleva dinero en el bolsillo.
- Renuncia a la seguridad personal. Vive sin protección y se siente indefenso ante las posibles agresiones.

En dos estudios rigurosos y de gran originalidad, de los que me he ocupado ampliamente en mi libro *Por eso lo mataron*, el escriturista J. D. Crossan presenta a Jesús como *campesino judío cínico*, al estilo de los filósofos cínicos griegos, que anuncia un programa revolucionario fundado en tres principios: el igualitarismo religioso y económico antijerárquico; la comensalía como banquete de los pobres y la sanación gratuita²⁵.

²⁴ Cf. G. Theissen, *Sociología del movimiento de Jesús*. Santander, Sal Terrae, 1979.

²⁵ J. D. Crossan, *Jesús. Vida de un campesino judío*. Barcelona, Crítica, 1994; id., *Jesús: biografía revolucionaria*. Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1996.

15.2. Denuncia de la riqueza

Jesús muestra su resistencia al poder económico denunciando la riqueza. Ésta dificulta de forma extrema a los ricos la entrada en el reino de los cielos, es decir, la salvación:

Os aseguro que con dificultad entrará un rico en el reino de Dios. Lo repito: más fácil es que entre un camello por el ojo de una aguja que no entre un rico en el reino de Dios (Mt 19,23; Mc 10,23; Lc 18,24).

¿Y ello por qué? En primer lugar, porque los ricos sustituyen a Dios por la riqueza. Donde hay afirmación de la riqueza, donde hay confianza en la acumulación de bienes, no cabe la afirmación de Dios, la confianza en él. El dinero es incompatible con el espíritu evangélico de pobreza. La codicia es incompatible con Dios:

Nadie puede servir a dos señores; porque odiará a uno y querrá al otro, o será fiel a uno y al otro no le hará caso. No podéis servir a Dios y al dinero (Lc 16,13; Mt 6,24).

Dios personifica los valores del reino: paz, vida, alegría, servicio, etc. *Mamón* personifica los contravalores del reino: egoísmo, muerte, insolidaridad...

En segundo lugar, porque la riqueza, toda riqueza, *es injusta* (Lucas habla de "dinero injusto", 16,9. 11), es un medio de dominación y opresión que produce pobreza. El apego a la riqueza es tan fuerte, engancha tanto, que los ricos no atienden a razones ni divinas humanas, como pone de manifiesto la parábola del pobre Lázaro y el rico epulón (cf. Lc 16,19-31).

16. Conflicto con la sociedad patriarcal: en defensa de la dignidad de las mujeres

Uno de los conflictos más fuertes en la vida de Jesús es el que tuvo con la sociedad y la religión patriarcales de su tiempo. El cristianismo histórico ha mantenido oculto ese conflicto durante muchos siglos, con más empeño incluso que los anteriores, ya que las iglesias cristianas se han configurado patriarcalmente y necesitaban legitimar dicha configuración por medio de una imagen igualmente patriarcal del mensaje y la práctica de Jesús. Tampoco la exégesis y la teología fueron capaces de descubrir ese conflicto, pues han operado hasta tiempo muy reciente con métodos histórico-críticos androcéntricos, que, por muy rigurosos que se presentaran, resultaban patriarcales en su comprensión de la realidad, su interpretación de los textos y su comprensión de Jesús.

Hoy, gracias sobre todo a la hermenéutica feminista de la sospecha y a los estudios sociológicos y antropológicos acerca del Nuevo Testamento y el cristianismo primitivo, se está evidenciando la relevancia e incluso la centralidad de ese conflicto en la vida y práctica de Jesús.

Las mujeres sufrían una marginación total en Israel, tanto en la vida política y religiosa como en la familiar a lo largo de toda su vida. Hasta que llegaban al matrimonio, eran propiedad del padre. Cuando se casaban, pasaban a ser propiedad del marido, quien podía repudiarla con relativa facilidad. A él le debía obediencia, como antes al padre. Y la obediencia debida se consideraba una virtud. En la vida cívica y religiosa, la mujer era asimilada a los niños, los ancianos y los paganos, y, como éstos, carecía de derechos. Un buen ejemplo de dicha asimilación discriminatoria era la oración que recitaba a diario todo judío piadoso: "Bendito sea Dios que no me hizo gentil; bendito sea Dios que no me hizo mujer; bendito sea Dios que no me hizo esclavo".

Jesús rompe con esta actitud excluyente y reconoce a las mujeres la dignidad que el judaísmo les negaba en todos los órdenes: antropológico, cultural, familiar, social, político, religioso, jurídico, etc. Pone en cuestión las leyes penales que condenaban con más severidad a las mujeres que a los varones, como la lapidación por adulterio. En la escena evangélica de la mujer adúltera, hay dos elementos a tener en cuenta en la conducta de Jesús:

- a) echa en cara a los acusadores su doble moral;
- b) perdona a la mujer, eximiéndola del castigo que le imponía la ley.

Perdona a la pecadora pública que se presenta en casa del fariseo donde estaba Jesús comiendo y derrama sobre él un frasco de perfume. En otra ocasión osa afirmar, con harto escándalo para las autoridades religiosas, que las prostitutas, los pecadores y los publicanos precederán en el reino de los cielos a los fieles cumplidores de la ley.

Tal modo de actuar entra en conflicto con la rigidez de los guardianes de la ley, quienes toman nota de lo sucedido para acusarle de transgresor de los preceptos tenidos por "divinos".

Jesús incorpora a las mujeres a su movimiento en igualdad de condiciones que los varones, con el mismo protagonismo y sin cargas especiales. El elemento común a unos y otras dentro del grupo es el seguimiento del Maestro, que exige: compartir su estilo de vida pobre, acoger su enseñanza y anunciar el reino de Dios como buena noticia a las personas pobres y marginadas. Así lo manifiesta un texto de Lucas que ha pasado desapercibido durante mucho tiempo:

Recorrió a continuación ciudades y pueblos, proclamando y anunciando la Buena Noticia del Reino de Dios; le acompañaban los Doce y algunas mujeres que habían sido curadas de espíritus malignos y enfermedades:

María, llamada Magdalena, de la que habían salido siete demonios, Juana, mujer de Cusa, un administrador de Herodes, Susana y otras muchas que le servían con sus bienes (Lc 8,1-3).

La actitud integradora e inclusiva de Jesús en relación con las mujeres tenía que provocar necesariamente conflicto en una sociedad marcada por el androcentrismo, puesto que venía a constituir un desafío a las estructuras patriarcales del judaísmo y a su discurso androcéntrico. El discipulado igualitario tuvo, por tanto, consecuencias revolucionarias en aquel entorno sociorreligioso.

Las mujeres cumplieron un papel clave, más aún determinante, en la expansión del movimiento de Jesús fuera de las fronteras de Israel. Así parecen indicarlo dos relatos evangélicos pertenecientes a dos tradiciones diferentes: el de la Samaritana, difusora de la Buena Noticia de Jesús en medio de un pueblo heterodoxo a los ojos de los judíos (Jn 4), y el de la Sirofenicia, mujer pagana que pide a Jesús la curación de su hija, poseída por un espíritu inmundo (Mc 7,24-30; Mt 15,21-28) y consigue vencer sus iniciales resistencias, hasta convertirlo a su concepción universalista de la salvación.

Pero donde se rompen todos los esquemas patriarcales de la sociedad y la religión judías, es en los relatos evangélicos de la resurrección. Las mujeres, cuyo testimonio carecía de todo valor en los juicios porque se las consideraba mendaces por naturaleza, aparecen como las primeras testigos del Resucitado. Los mismos relatos presentan a los Doce como testigos indirectos que acceden al conocimiento de que Jesús ha resucitado a través de las mujeres. Su actitud ante el testimonio de éstas concuerda con el comportamiento adoptado durante el proceso de Jesús: si entonces huyen, ahora se muestran reticentes y desconcertados. Como buenos (¿?) judíos, no creen a las mujeres.

Tal fue el conflicto que provocó la tradición de la aparición del Resucitado a las mujeres en el cristianismo naciente, que Pablo las excluye de la lista de las apariciones, sustituyendo a las mujeres por los Doce y a María Magdalena por Pedro (1 Cor 15,3-8). Queda claro que ya por entonces la Iglesia estaba dominada por los varones.

Sin embargo, a pesar del silencio de Pablo y de otros escritos neotestamentarios, no podemos menos que coincidir con la teóloga Suzanne Tunc cuando afirma:

¡Ellas (las mujeres) son el eslabón indispensable de la transmisión del mensaje evangélico, e incluso el eslabón esencial para nuestra fe en Cristo resucitado²⁶.

17. Conflicto con Dios: en defensa de una relación interpersonal con Dios padre y madre

Hay todavía otro ámbito en el que se salva el conflicto de Jesús: el de las *relaciones con Dios*. Se trata, quizá, del conflicto más profundo y dramático, del que más desgarró interior provoca en su ser y del que pone a prueba su fe, según el testimonio de los evangelios y la reflexión teológica de la carta a los Hebreos.

El conflicto con Dios aparece en la tradición religiosa de Israel de varias formas. La fe de los creyentes en Yahvé no se queda en un asentimiento pasivo o en un amén conformista. Implica discusión, incluso enfrentamiento con Dios —a quien se pide cuentas de su comportamiento—, dudas sobre su justicia y equidad. Es el caso de Job ya citado al principio, quien interroga a Dios en tono desafiante:

Si he pecado, ¿qué te he hecho? Centinela del hombre, ¿por qué me has tomado como blanco y me has convertido en carga para ti?... Hazme saber qué tienes contra mí (Job 7,20; 10,2).

En un acto de desesperación llega a decir: “Llevo clavadas las flechas del Todopoderoso y siento cómo absorbo su veneno, los terrores de Dios se han desplegado contra mí” (Job 6,4).

Es asimismo el caso de los salmistas que creen sufrir injustamente y preguntan a Dios, entre angustiados e impotentes, por la razón de sus dolores. De igual modo el pueblo entra en conflicto con Dios y protesta, porque no entiende lo que quiere de él ni sabe adónde lo lleva.

Jesús se había dirigido a Dios con plena confianza y familiaridad llamándole cariñosamente *abba*: padre-madre, o mejor, papá-mamá. Lo experimentaba como una persona de la que podía fiarse por completo. Dios constituía el centro de su vida, el horizonte de su proyecto, el sentido de su existencia.

Llegado el momento de la prueba y la persecución, en Getsemaní, Jesús siente pavor, angustia, tristeza, y vuelve a dirigirse a Dios con la misma confianza y familiaridad con que lo había hecho a lo largo de su vida para comunicarle el terrible trance por el que estaba pasando y la crisis de sentido que le rondaba, y pedirle ayuda: “¡*Abbá*, Padre!, todo es posible para ti; aparta de mí esta copa” (Mc 14,34; Mt 26,39; Lc 22,42). No obstante, Jesús no quiere forzar las cosas y, en la segunda parte de la oración, se muestra comedido, renunciando a utilizar a Dios como “tapaagujeros”: “Pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú”²⁷.

²⁷ Según las investigaciones de J. Jeremias, la escena de Getsemaní parece auténtica, si bien ha sido reelaborada teológicamente por Marcos, de quien dependen Mateo y Lucas, J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento I*. Salamanca, Sígueme, 1974, p. 166.

²⁶ Z. Tunc, *También las mujeres seguían a Jesús*. Salamanca, Sígueme, 1999, pp. 75s.

El conflicto con Dios se muestra con toda su radicalidad en el Gólgota. Cuando Jesús está colgado en la cruz, no siente a Dios a su lado y le expresa su más profunda decepción. Y lo hace gritando, con las palabras del Salmo 22, 2: “*Eloí, Eloí, ¿lemá sabactaní*”, que quiere decir: “¿Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?” (Mc 15,34). El grito es de angustia y protesta. Jesús pide cuentas a Dios por haberlo abandonado. La crisis de fe y esperanza había tocado fondo. En ese momento, al decir de Moltmann, “sintió desesperación”.

Ésa es la gran paradoja del Dios cristiano: cuando se le siente cerca, parece alejarse; cuando se recurre a él, parece no escuchar; cuando se le necesita, parece que nunca se le encuentra; cuando se le pide ayuda, parece decir “*arréglatelas tú solo*”. Y viceversa: habla en el silencio, acompaña en el camino sin ser visto, es solidario en la distancia.

Quien mejor ha sabido expresar la paradoja del Dios cristiano, del Dios de Jesús, ha sido Bonhoeffer, en un texto igualmente paradójico, como no podía ser de otra manera:

El Dios que está con nosotros es el Dios que nos abandona (Mc 14,34). El Dios que nos deja vivir en el mundo sin la hipótesis de trabajo Dios, es el mismo ante el que nos hallamos constantemente. Ante Dios y con Dios vivimos sin Dios... Dios es impotente y débil, y sólo así está Dios con nosotros y nos ayuda ²⁸.

Los seis grandes conflictos que vive Jesús a lo largo de su actividad pública constituyen todo un desafío para los cristianos y cristianas de nuestro tiempo, que, como dijera Bernanos, “*tienden a instalarse cómodamente, incluso bajo la cruz de Cristo*”.

Tsunami geopolítico en el Cono Sur*

Raúl Zibechi**

La tarde del 22 junio cuando el Senado de Paraguay votó el “juicio político” al presidente Fernando Lugo, se disparaba la mayor crisis política que conoció el Mercado Común del Sur (Mercosur) en más de veinte años. Las fichas aún no terminaron de acomodarse en el tablero, pero es seguro que el temblor ha sido tan fuerte que con el paso del tiempo nada quedará en su lugar.

En Paraguay las fuerzas políticas y económicas más retrógradas han ganado espacios, abriendo la posibilidad de estrechar alianzas con los EE. UU. que gana un aliado en un lugar donde puede hacer mucho daño a Brasil. La sanción a Paraguay, adoptada tanto por el Mercosur como por la Unión de Naciones Suramericanas (Unasur), permitió el ingreso de Venezuela al Mercosur que estaba pendiente desde 2006 por la negativa del parlamento de Paraguay a aprobar lo que ya habían decidido Brasil, Argentina y Uruguay.

China aprovechó el momento para dar un paso adelante en su relación con la región al proponer un tratado de libre comercio al Mercosur. Paraguay no solamente bloqueaba el ingreso de Venezuela, sino que es uno de los pocos países del mundo que mantienen relaciones diplomáticas con Taiwán y no con China, lo que revela el carácter de su dirigencia política.

* “Informe Mensual de Zibechi” (06.07.2012), Programa de las Américas, www.cipamericas.org/es

** Analista internacional, docente e investigador sobre movimientos sociales, y asesor de varios grupos sociales.

²⁸ D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*. Esplugues de Llobregat, Ariel, 1969, p. 212.

1. Lección “pedagógica” a Paraguay

El conservador *Folha de São Paulo* fue el primer medio internacional en titular que el golpe de Paraguay es similar al realizado en Honduras en 2009. En Brasil, incluso los conservadores observan con preocupación los cambios que se están produciendo en la región.

La destitución de Lugo tomó por sorpresa al gobierno de Dilma Rousseff, cuyos principales ministros estaban pendientes de la cumbre Rio+20. El 21 de junio, cuando el parlamento de Asunción decidió que al día siguiente se realizaría el juicio político contra Lugo, Dilma dispuso que la respuesta fuera colectiva y estuviera a cargo de la Unasur y del Mercosur. A las 19 horas el canciller Antonio Patriota partió rumbo a Paraguay junto a los cancilleres de Argentina, Colombia, Uruguay y Venezuela ¹.

Al día siguiente se sumaron los demás. Lo que escucharon y lo que vieron luego de entrevistarse con parlamentarios y dirigentes políticos paraguayos, quienes prácticamente se negaron a escuchar sus argumentos, los convenció de la necesidad de dar una “lección pedagógica” a la clase política de ese país ².

El centro de investigaciones BASE Investigaciones Sociales sostiene que la derecha paraguaya es

...una de las más retrógradas, reaccionarias y serviles de América Latina, producto del particular desarrollo capitalista en Paraguay y de su histórica vocación autoritaria ³.

Además sostiene que la masacre de Curuguaty “fue un plan montado de antemano, implementado cuando pudieron juntar los votos necesarios en el Parlamento” ⁴.

Uno de los grandes virajes que hubo en Paraguay bajo la presidencia de Lugo, es que el Partido Liberal Radical Auténtico (PLRA), que había sido un importante foco de resistencia a la dictadura de Alfredo Stroessner (1954-1989), traicionó a sus bases y a su historia y se convirtió en un partido más al servicio de las elites empresariales corruptas vinculadas al contrabando, el narcotráfico y la apropiación ilegal de tierras.

La dictadura facilitó la fusión entre un empresariado ligado a negocios ilegales y el Partido Colorado, que fue el partido-Estado de Stroessner, que

gobernó el país durante sesenta años ininterrumpidos (desde la guerra civil de 1947 hasta 2008, cuando gana Lugo) en alianza con los militares y gran parte del tiempo bajo el estado de sitio.

La tierra es el mejor ejemplo del tipo de elites que se crearon en Paraguay. Según la FAO (Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura), la concentración de la tierra es la más desigual del mundo, ya que el 80% se encuentra en manos del dos por ciento de los propietarios ⁵. La dictadura se sostuvo entregando tierras a militares, empresarios y miembros del Partido Colorado, que consigna la Comisión Verdad y Justicia en su informe final entregado en 2008 ⁶.

El informe establece que entre 1954 y 1989 se entregaron de modo ilegal 6,7 millones de hectáreas, a las que se deben sumar otro millón entregadas de forma irregular entre 1989 y 2003. A esas tierras el informe las denomina “tierras malhabidas”, que suman el 32,7% de la superficie arable del país y el 20% de la superficie total de Paraguay ⁷.

Parte considerable de esas tierras, sobre todo en los departamentos fronterizos, fueron entregadas a hacendados brasileños, los *brasiguayos*, que hoy detentan alrededor de cinco millones de hectáreas de acuerdo con el investigador Marcos Glauser ⁸. En el departamento donde se realizó la masacre de Caraguaty, en Canindeyú, los *brasiguayos* poseen el 40% de la tierra y el 80% de los cultivos de soya ⁹.

Ese empresariado y esa derecha forzaron la destitución de Lugo, exigiendo mano dura contra los campesinos que ocupan tierras *malhabidas* para que sean usadas para la reforma agraria. Tanto el Mercosur como la Unasur decidieron en la cumbre de Mendoza, el 29 de junio, poner freno a un modelo de “golpe constitucional” que se estrenó en Honduras en 2009 y prosiguió en Paraguay.

Es cierto, como ha sido denunciado por diversos medios, que la multinacional Monsanto presionaba para que se liberara el algodón transgénico; que otra multinacional, Rio Tinto Alcan, quiere instalarse en Paraguay aprovechando su energía abundante y barata; y que los EE. UU. venían alentando la destitución de Lugo desde 2009 ¹⁰. Sin embargo, estas presiones habrían fracasado si no existiera una clase política corrupta.

⁵ BASE IS, Comunicado a la opinión pública, 21.06.2012.

⁶ La Comisión Verdad y Justicia comenzó a redactar su informe sobre la dictadura en 2004, bajo el gobierno del colorado Nicanor Duarte, y estuvo presidida por monseñor Mario Melanio Medina.

⁷ Comisión de Verdad y Justicia, Informe Final, *Tierras Mal Habidas*, tomo IV. Asunción, 2008, pp. 25s.

⁸ Marcos Glauser, *Extranjerización del territorio paraguayo*. Asunción, BASE IS, 2009.

⁹ *Ibid.*, pp. 31s.

¹⁰ Idilio Méndez Grimaldi, “Los muertos de Curuguaty y el juicio político a Lugo”, en: *Rebelión*, 21.06.2012, y “La conspiración se instaló hace mucho”, en: *Página 12* (Argentina), 29.06.2012.

¹ “Dilma comanda reação para evitar queda do paraguayo”, en: *Folha de São Paulo*, 22.06.2012.

² “Brasil discute afastar Paraguai do Mercosul como punição por impeachment”, en: *Folha de São Paulo*, 24.06.2012.

³ “El porqué del golpe en Paraguay y los escenarios para el 2013”, BASE IS, 25.06.2012.

⁴ La masacre de Curuguaty fue un incidente entre policías y francotiradores infiltrados entre los campesinos que ocupaban una hacienda obtenida ilegalmente por Blas Riquelme, exsenador del Partido Colorado, en el que murieron diecisiete personas entre campesinos y policías. Es la primera vez en la historia de las miles de ocupaciones de tierras realizadas por los campesinos que se producen muertos, y el hecho fue usado para destituir a Lugo.

2. El Mercosur en su hora más difícil

Todos los gobiernos de la región, incluso los países gobernados por la derecha como Chile y Colombia, consiguieron tomar una decisión común: ambos organismos suspendieron a Paraguay hasta las elecciones de abril de 2013 y mostraron unanimidad y distancia de Washington aun en una situación compleja, porque se trató de un golpe de Estado de nuevo tipo.

Ni la Unasur ni el Mercosur impulsaron sanciones económicas contra Paraguay. Esto se debe a dos cuestiones. Paraguay es un gran proveedor de energía a Brasil, de la represa de Itaipú, y a la Argentina, por la de Yacretá. Además, sus vecinos no quieren que Paraguay se retire de esas organizaciones puesto que podría estar tentado a firmar un tratado de libre comercio con los EE. UU. y a instalar bases militares en su territorio.

Algo de eso insinuó el nuevo presidente Federico Franco cuando dijo que con las sanciones “terminó la tutela de los países vecinos”, y aseguró que ahora “Paraguay está liberado para tomar decisiones”¹¹. Por eso Brasil logró convencer a Hugo Chávez para que no interrumpa el suministro de petróleo a Paraguay.

No será fácil que Paraguay renuncie a la región, pues depende enormemente de sus vecinos. El 55% de sus exportaciones, sobre todo soya, carnes, cereales y oleaginosas van al Mercosur, siendo Brasil su principal mercado¹². Asimismo, por ser un país mediterráneo, toda su producción sale por los puertos brasileños y argentinos de los cuales tiene una total dependencia, al igual que de sus carreteras.

Con todo, el golpe en Paraguay no consigue disimular las dificultades del Mercosur, aquejado por la crisis mundial y el ascenso de China. Existe una fuerte disputa entre Argentina y Brasil y entre los dos pequeños (Uruguay y Paraguay) con los dos grandes del bloque. La alianza se halla paralizada porque lo que conviene a unos perjudica a los otros.

Expresión de las dificultades fue la renuncia del embajador Samuel Pinheiro Guimarães, Alto Representante General del Mercosur, en la reciente cumbre en Mendoza. En su carta-relatorio de despedida traza un lúcido análisis con respecto a la realidad actual del bloque.

Señala que la crisis económica en Europa y los EE. UU. y el ascenso de China, provocan un enorme flujo de capitales hacia el sur que “erosiona los vínculos comerciales intra-Mercosur que son el principal cimiento del proceso de integración”¹³. La desindustrialización se deriva de esas políticas y debe ser enfrentada utilizando los recursos de la exportación de *commodities*.

Pinheiro asegura que la Unasur “no puede ser la piedra fundamental para la construcción del bloque económico de América del Sur”, porque Chile, Colombia y Perú firmaron tratados de libre comercio con los EE. UU., lo que imposibilita la construcción de políticas regionales de promoción del desarrollo.

Por eso cree que el bloque regional debe ser formado “a partir de la expansión gradual del Mercosur”, incluyendo a Venezuela, Ecuador, Bolivia, Surinam y Guyana. Los últimos deberán contar con condiciones de ingreso especiales por su bajo nivel de desarrollo y el interés político que tienen para la región.

Para avanzar, dice el embajador, el bloque debe aumentar de forma significativa la coordinación política y la cooperación económica. “La característica central del Mercosur son las asimetrías”, explica, que provocan tensiones políticas. Apuesta por una fuerte expansión de los recursos del Fondo para la Convergencia Estructural para favorecer a los más pequeños, que hoy cuenta con apenas cien millones de dólares anuales.

Quizá el momento más luminoso de su carta sea el párrafo 34:

En un mundo multipolar, en crisis, con grandes cambios de poder, no es del interés de ningún bloque o de ninguna gran potencia la constitución o el fortalecimiento de un nuevo bloque de Estados, en especial si son periféricos. Cualquier gran potencia considera más conveniente negociar acuerdos con Estados aislados, en especial si son países subdesarrollados, más débiles económica y políticamente¹⁴.

Únicamente a los miembros del Mercosur les interesa su bloque. Aun así, cuando fue creado en 1991 fue concebido como unión aduanera para promover el libre comercio, no como organismo para promover el desarrollo. La propuesta de Pinheiro consiste en que el Mercosur sea capaz de impulsar un desarrollo regional armonioso y equilibrado, eliminando las asimetrías y construyendo una legislación común de modo gradual.

Este viraje es necesario por cuanto las respuestas de los países industrializados a la crisis son

...una verdadera suspensión, en la práctica, de los acuerdos de la OMC (Organización de Libre Comercio) negociados en la época de hegemonía del pensamiento neoliberal¹⁵.

Si el Mercosur no da estos pasos,

¹¹ “Paraguai ameaça procurar outros sócios se for suspenso do Mercosul”, *France Presse*, Asunción, 29.06.2012.

¹² *ABC*, 26.06.2012.

¹³ Samuel Pinheiro Guimarães, *Relatório ao Conselho de Ministros*. Mercosur, junio 2012.

¹⁴ *Ibid.*, p. 9.

¹⁵ *Ibid.*, p. 14.

...podrá sobrevivir pero siempre de modo claudicante y no se transformará en un bloque de países capaz de defender y promover sus intereses en este nuevo mundo que surgirá de las crisis que vivimos.

El diagnóstico hecho por uno de los más destacados intelectuales de Brasil, parece acertado. Los próximos años dirán si hay voluntad política para cambiar el rumbo.

3. China da un paso al frente

Wen Jiabao, primer ministro chino, visitaba la región cuando se producía el golpe en Paraguay. El momento álgido de su visita a Brasil, Uruguay y Argentina, fue la videoconferencia que mantuvo desde Buenos Aires el lunes 25 con Dilma Rousseff, Cristina Fernández y José Mujica.

Según la agencia china *Xinhua*, el primer ministro hizo tres propuestas: fortalecer la confianza mutua y la comunicación estratégica con el Mercosur, duplicar el comercio para 2016 llevándolo a 200.000 millones de dólares, además de las inversiones y la cooperación financiera y tecnológica, y fomentar las relaciones bilaterales en el campo de la educación y la cultura¹⁶.

La propuesta de Wen Jiabao fue interpretada por sus interlocutores como lo que realmente es: una vasta alianza estratégica que incluye un tratado de libre comercio China-Mercosur. A destacar que se aprovechó que Paraguay estaba por ser suspendido del Mercosur, ya que no tiene relaciones con China. Al día siguiente realizó una importante disertación en la CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe), en Santiago de Chile.

Allí realizó la propuesta dirigida a América Latina y el Caribe consistente en “combatir el proteccionismo”, “profundizar la cooperación estratégica” y abrir nuevos mercados con el objetivo de que el intercambio comercial bilateral “supere los 400.000 millones de dólares en el próximo lustro”¹⁷. Propuso la creación de un fondo de cooperación al que China hará un aporte inicial de 5.000 millones de dólares y una línea de crédito del Banco de Desarrollo de China para la construcción de infraestructuras.

Además propuso una amplia cooperación agrícola y establecer un mecanismo de reserva alimentaria de emergencia de 500.000 toneladas destinado a contingencias naturales y ayuda alimentaria, incluyendo la instalación de centros de investigación y desarrollo en ciencia y tecnología agrícolas.

La oferta china luce tentadora en momentos en que el Mercosur atraviesa enormes dificultades. La CEPAL elaboró un documento titulado

“Diálogo y cooperación ante los nuevos desafíos globales”¹⁸. Alicia Bárcenas, secretaria ejecutiva de la CEPAL, señaló en el prólogo que la región se encuentra ante una oportunidad histórica para dar un salto en infraestructura, innovación y recursos humanos, o sea, “traducir la renta de los recursos naturales en formas variadas de capital humano, físico e institucional”.

Para eso debe atraer inversión directa de China que le permita diversificar las exportaciones. De los más de cuarenta apartados que incluye el documento, uno debería ser especialmente atendido por los países de América del Sur: hacia 2030, dos tercios de la población de clase media vivirán en la región Asia-Pacífico frente a sólo el 21% que lo harán en Europa y América del Norte.

En consecuencia, la clase media asiática se transformará en “mercado clave para los alimentos, confecciones de mayor calidad, turismo, fármacos, servicios médicos, retail y artículos de lujo”, lo que permitirá que América Latina diversifique sus exportaciones y les sume valor agregado¹⁹. Agrega que la internacionalización del renminbi puede beneficiar a la región, puesto que China se convirtió en su segundo socio comercial.

Entre las conclusiones se destaca que el ascenso de China permite a la región sudamericana prolongar el ciclo favorable de términos de intercambio que vive desde 2003.

Si no se aprovecha bien el momento, podría acentuarse el proceso de reprimarización exportadora, estableciendo modalidades renovadas del vínculo centro-periferia.

Para conseguirlo la CEPAL apunta la necesidad de establecer una “agenda regional concertada de prioridades”, que supere las iniciativas unilaterales. Es decir, lo decisivo es lo que denomina como el “desafío interno”. En este punto decisivo, el análisis de Samuel Pinheiro y de la CEPAL coinciden plenamente. Sin embargo, la guerra comercial entre los miembros del Mercosur sigue siendo un factor de desestabilización.

Las divisiones a menudo escalan de la economía a la política. El ingreso de Venezuela decidido en la cumbre de Mendoza provoca reacciones encontradas. Según el canciller uruguayo Luis Almagro, Dilma presionó para que se tomara esa decisión que Mujica quería postergar porque no acordaba con las formas²⁰. Marco Aurelio García, asesor de la presidenta de Brasil en cuestiones internacionales, afirma que la decisión se tomó por consenso y que el estilo de la diplomacia de su país no es presionar²¹.

¹⁸ CEPAL, Santiago, 2012.

¹⁹ *Ibid.*, p. 16.

²⁰ <http://www.observador.com.uy/noticia/227266/almagro-34asi-no-mercosur34/>

²¹ “Não fizemos pressão sobre nenhum país”, en: *Folha de São Paulo*, 02.07.2012.

¹⁶ *Xinhua*, Buenos Aires, 25.06.2012.

¹⁷ “Texto del discurso del primer ministro chino ante CEPAL”, *Xinhua*, Santiago, 26.06.2012.

Tsunami geopolítico en el Cono Sur

Éste es el tipo de problemas al que alude Pinheiro: falta de confianza mutua, falta de visión estratégica, predominio de las cuestiones locales por sobre las generales y del corto plazo sobre el largo, incapacidad de comprender los cambios globales. Dicho en palabras del italiano Antonio Gramsci, es el predominio de la “pequeña política”. Lo que está en juego es demasiado importante y no todos parecen comprenderlo.