



Departamento  
Ecuaménico de  
Investigaciones

# PASOS

Tercera Época

San José, Costa Rica    Octubre / Diciembre 2012

# 157



<b>Esperanzas para el día de hoy. Apuntes desde las víctimas</b> .....	<b>2</b>
<i>Mariano González</i>	
<b>El papel de los Estados Unidos en la caída de Fernando Lugo</b> .....	<b>14</b>
<i>Natalia Viana</i>	
<b>Elogio de la interculturalidad</b> .....	<b>26</b>
<i>Edwin Cruz</i>	
<b>Las fracturas del capitalismo y las resistencias populares</b> .....	<b>40</b>
<i>Soledad Hernández Carrillo</i>	
<b>¿Cómo entender el papado? (Algunos apuntes de orden histórico)</b> .....	<b>53</b>
<i>Eduardo Hoornaert</i>	
<b>Notas sobre el Estado y la experiencia del DEI</b> .....	<b>62</b>
<i>José Vicente Quino González</i>	

**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**

# Esperanzas para el día de hoy. Apuntes desde las víctimas

*Mariano González*

*...la utopía es la "crítica de las condiciones presentes  
y la esperanza de un mundo mejor".*

*Franz Hinkelammert*

*La esperanza mantiene el valor para los bienes que faltan, entereza y no-resignación  
frente a los que no han llegado aún, y allí donde desaparece, el proceso inmanente al  
mundo se pierde.*

*Ernst Bloch*

## 1. Punto de partida

El objetivo de estas reflexiones es guardar fidelidad a la tarea que tan bien ejemplificaron, cada cual a su manera, Ernst Bloch y Walter Benjamin respecto a la indagación de esperanzas, incluso, en lugares que a primera vista resultan extraños y poco apropiados para dicha tarea. Además, tienen un objetivo bastante modesto: no es la búsqueda de una esperanza para toda la vida y todas las luchas, esas grandes esperanzas que movieron al mundo hace ya algún tiempo y que animaron los sueños de su transformación radical.

Hay que contar con que no existe todavía, o todavía-no, un movimiento alternativo que articule y anime el cambio profundo y radical de las condiciones inhumanas de existencia (pasadas y presentes), como tampoco existe lo que en algún momento ya lejano fue motor efectivo de luchas, una utopía de gran alcance o una sensibilidad imbuida de sentido de justicia para todos, incluso, los que no se encuentran.

Ello no significa que no sea necesario o no pueda existir. Quizás sea, precisamente, una de las esperanzas de hoy. Empezar a construirlo y soñar, de allí en adelante, de nuevo, con la transformación/redención del mundo.

Es, por tanto, una esperanza relativa a la construcción de algo mejor para el momento. Una esperanza de lo posible, aunque tenga de fondo, como telón, lo imposible. Alguna esperanza, entonces, pequeña, para el día de hoy.

Además, frente a la gran cantidad de realidades que aporta la diversidad humana que se encuentra coexistiendo en cada espacio de lo que geográficamente se ha denominado Latinoamérica (hombres, mujeres, pueblos originarios, mestizos, negros, seres urbanos, religiosos y religiosas, etc.) que enfrentan retos distintos y particulares, pero también amenazas sistémicas que parecen alcanzarnos a todos y todas, este buscar esperanzas es, como se verá, muy local. Esta búsqueda es pensada desde un país particular, con una mirada más urbana y más mestiza, que no da, ni lo pretende, respuestas sobre las esperanzas para la diversidad, sino abrir algunas reflexiones que puedan conducir, también desde lo particular, a pensar en las pequeñas esperanzas que pueden surgir en rincones inesperados.

Se insiste, en un tiempo tan complicado resultan demasiado lejanas las grandes esperanzas (aunque tampoco se puede renunciar completamente a ellas), sin embargo es posible interrogarse dónde alumbraba la esperanza en pequeños gestos. Para este día, pero asimismo este momento histórico en el cual se dibujan amenazas mundiales que, contrario a lo que pide Helio Gallardo (2011), no se han convertido en desafíos mundiales.

Con esto, por supuesto, no se niegan las esperanzas políticas que se abren por las luchas que se gestan principalmente desde el Sur, desde ciertos gobiernos, de los grupos de mujeres, de jóvenes, de ciertos movimientos y experiencias más modestas de resistencia y, claro está, de la resistencia cotidiana de los pueblos originarios de América, y que son, sin lugar a dudas, de profunda importancia.

## 2. Una apertura

En su libro dedicado a las tesis "Sobre el concepto de la historia" de Walter Benjamin, Reyes Mate utiliza como epígrafe de todo el trabajo un bello pasaje de Isaías:

Una voz me llega de Seír, en Edom:

—Centinela, ¿cuánto durará la noche?

El centinela responde:

—La mañana ha de venir, pero es de noche aún; si queréis, preguntad, volved de nuevo (Isaías 21,11).

Uno de los potenciales sentidos de esta sugerente cita es que, aun en lo más cerrado de la noche, es decir, de lo trágico y desesperanzado, existen esperanzas. Probablemente, en lo más cerrado de la noche no es posible

coincidir con las grandes esperanzas que han marcado la “imaginación trascendental” de acuerdo con la expresión que utiliza Hinkelammert. Con todo, es posible considerar que las hay. Que necesitan ser buscadas y que, aunque más modestas, permitan aspirar a otra realidad que la existente.

Es cierto que no es la “medianoche en la historia” que le tocó a Walter Benjamin vivir. Tampoco cabe decir que necesariamente las amenazas sean menores. De hecho, si bien la barbarie radical de lo ocurrido en el siglo pasado, simbolizada, según G. Anders en las imágenes de Auschwitz e Hiroshima, o latinoamericanamente en las dictaduras de seguridad nacional, no parece presentarse ahora con la fuerza y magnitud de esos hechos (a pesar de que estén frescas las imágenes de Irak, Afganistán y Guantánamo entre otros eventos de la barbarie, incluyendo barbaries locales que encuentran una lógica sistémica) y no existe el riesgo inminente de la guerra nuclear (al menos no de manera manifiesta), las crisis de las relaciones sociales y la ecológicas parecen ser amenazas lo suficientemente fuertes para mantener abierta la idea de un momento de grave peligro para la humanidad. Tal vez no con la urgencia de situaciones anteriores, pero sí con una profundidad real y a la que no se le presta la atención requerida por una manía negatoria (desde la derecha) y algunos activismos comprometidos (desde la izquierda).

Sin embargo, enfatizando en la idea benjaminiana de que para los oprimidos el estado de excepción es regla, hay que considerar con toda seriedad la necesidad de encontrar esperanzas en un momento de crisis civilizatoria expresado en la creciente desigualdad y empobrecimiento, y en la crisis ecológica que tiene lugar. Al momento no es posible dar respuesta a ese enorme desafío. No obstante, es posible hallar esperanzas pequeñas, que a título de ejemplo, puedan servir para reanimar, para seguir resistiendo y luchando el hoy, que expresen sueños de una vida mejor.

Por otra parte, en perspectiva crítica y contra la ideología dominante, es importante señalar que el problema actual de la utopía está del lado, como diría Hinkelammert, de la ilusión trascendental de aproximación infinita al equilibrio total del mercado y que funciona como resorte del pensamiento neoliberal dominante y agresivo; o también de la proclama del “fin de las utopías” que conlleva la utopía del fin de las utopías y por ende, resulta de lo más irracional. El peligro no viene de la imaginación trascendental, por cierto más humana, y de la mitificación trascendental de realización por vía directa. Por ello resulta más accesible y se puede tener de fondo, al modo en que Bloch habla de los sueños de una vida mejor.

Mientras que a Hinkelammert le preocupa sobre todo la crítica de las condiciones de posibilidad del pensamiento utópico, es decir, una crítica trascendental en torno a la utopía como categoría del pensamiento, lo que preocupa aquí es la función utópica, que sirve, antropológica y

psicológicamente, como fundamento del levantarse el día de hoy y poder resistir y luchar.

Como se sabe, en la puerta del infierno se halla la inscripción: “Abandonad toda esperanza los que aquí entráis”, puesto que justamente ésa es la condición del infierno: un lugar sin esperanzas. Por consiguiente, a menos que se esté a gusto en el infierno, en el lugar donde no hay esperanzas y por ello se viva en la desesperación, la actitud que se precisa para la resistencia y la lucha es la de esperar, buscar alguna esperanza que sostenga el hoy. Pequeñas esperanzas que se van formando en las resistencias locales y que pueden servir, a título de ejemplo, para esperar algo más allá de una noche cerrada.

Esta perspectiva, más que brindar una o varias esperanzas concretas, debería terminar en la incitación a la búsqueda y el reconocimiento de la necesidad de esforzarse por encontrar esperanzas que sirvan para la realización de las luchas y resistencias personales y colectivas.

### 3. El retorno de lo traumático: el caso guatemalteco

*Es en el exilio... cuando se pone de manifiesto la tarea más difícil:  
no perder la esperanza.*  
F. Serra

En este apartado se requiere lo que, en palabras de Anne Stickel (comunicación personal), es cierto “heroísmo analítico” y así mostrar el nivel y la magnitud de la barbarie existente. Aunque se trata de un ejemplo particular, puede servir para recordar y comparar muchas situaciones parecidas que se dan a lo largo del continente y que se ven a veces tan difíciles y faltas de perspectiva.

Quizás no existió otro país en América Latina y el Caribe que viviera de manera tan amarga y brutal la doctrina de seguridad nacional que la Guatemala del conflicto armado interno. No es un caso tan conocido como el de las dictaduras del cono sur, no obstante el informe de la Comisión de Esclarecimiento Histórico (1999) ofrece cifras que no se produjeron en otros países. Desde luego, esto no constituye el único criterio para considerar lo sucedido en estas latitudes, sin embargo ayuda a comprender la magnitud de lo ocurrido. De acuerdo con el citado informe, el conflicto armado interno (expresión eufemística para designar la barbarie desatada), dejó como saldo 200.000 personas muertas y desaparecidas, en numerosos casos, en condiciones brutales. Para saber a qué se está haciendo referencia, aun cuando sea tan duro, se puede acudir a un testimonio recogido en el otro gran informe que recupera la tragedia del conflicto, el *Guatemala nunca más*, del proyecto Interdiocesano para la Recuperación de la Memoria Histórica (Remhi), impulsado por la Iglesia Católica y monseñor Juan

Gerardi, mártir de esa verdad. Dicho testimonio, entre otros igualmente duros, recuerda esto terrible:

Cuando llegamos, pero eso sí fue tremendo. Yo no lo olvido, aunque dicen algunos que hay que olvidar lo que pasó, no he podido, me recuerdo... fuimos a la cocina y allí estaba la familia entera, mi tía, mi nuera, mis hijas y sus hijos, eran dos patojas hechas pedacitos con machete, estaban vivas todavía. El niño Romualdo todavía vivió unos días. La que no aguantó fue la Santa, la que tenía la tripa afuera, esa sólo medio día tardó y se murió (Caso 9014, Masacre, San José XIX, Chajul, Quiché, 1982).

Asesinatos, desapariciones, torturas, violaciones y otros graves crímenes (entre ellos denuncias de genocidio contra cuatro pueblos mayas) fueron cometidos especialmente por agentes del Estado guatemalteco (ejército, policía, comisionados militares y Patrullas de Autodefensa Civil —PAC—. Este último grupo constituye un refinamiento en la perversión, por cuanto estaban compuestas de gente del mismo pueblo que realizaron, obligados en la mayoría de situaciones, ajustando cuentas en otros, muchos actos de terror). No hay que subestimar la gravedad del daño que se dejó en miles de víctimas y del tejido social del país. No es exagerado decir que es el acontecimiento traumático más importante de la vida reciente. En efecto, ¿qué significa para un país que existan tantos crímenes tan brutales sin resolver? ¿Qué significa que un país se encuentre lleno de tumbas sin nombre? Este acontecimiento presenta diversas secuelas en la actualidad, entre ellas, otra situación a la que se debe aludir.

De nuevo, algunos datos pueden servir de punto de partida. Desde 1996, año de la firma de la paz entre el Gobierno y la guerrilla, se han producido un poco más de 70.000 homicidios según cifras de la Policía. En 2009, año en que se alcanza el pico más alto, se produjeron casi 6.500, lo que significa una tasa de más de 46 homicidios por 100.000 habitantes. A ello habría que sumar otros hechos de significación traumática como las violaciones y heridas. Para los cinco años en que existe registro, se han producido más de 22.000 violaciones (a lo que habría que agregar el grave problema del subregistro). No es gratuito que organismos internacionales consideren que Guatemala, junto a El Salvador y Honduras, el llamado triángulo norte de Centroamérica, es una de las regiones más violentas del planeta <sup>1</sup>.

A esto se tendría que añadir la existencia de otro tipo de violencias, como la violencia estructural que, aunque no tan publicitada, resulta

<sup>1</sup> Como señala el sociólogo Alejandro Flores (comunicación personal), si la violencia ha sido una constante en la historia guatemalteca, sería necesario hacer una periodización de la forma predominante de violencia que ha existido en diversos momentos. En el caso del conflicto, propone la idea de una violencia necrofílica. En el caso de la posguerra, ha existido una violencia cínica que, entre otras cosas, se expresa en la profunda y extensa violencia delincuencia.

esencial para comprender las manifestaciones delincuenciales y la configuración socioeconómica del país. Esta violencia se expresa, por ejemplo, en problemas como el hambre y la desnutrición (recuérdese que se producen más muertes por desnutrición que por violencia delincuencia).

Con todo, no hay que restar importancia al problema de las distintas manifestaciones de violencia directa que han venido a configurar la fisonomía del país. Seguramente para otras latitudes resultará exagerado, pero en los espacios violentos del país, en especial los centros urbanos, es común advertir reacciones de miedo y desconfianza frente a los otros que se expresan en una actitud siempre vigilante, siempre a la defensiva (gestos minúsculos aunque significativos, como el mirar con desconfianza a quien camina detrás, el no hablar por teléfono en los buses, etc., son habituales en los centros urbanos violentos, de modo particular de la ciudad de Guatemala).

Para completar el cuadro y ver la relación existente entre ambos períodos, hay que mencionar un grave hecho de violencia, sucedido en octubre de 2012: el asesinato de varios manifestantes en la cumbre de Alaska, región del Occidente guatemalteco, y que se ha condensado en el nombre del departamento en que sucedió: Totonicapán, la masacre de Totonicapán.

¿Qué ocurrió en ese momento? Una manifestación organizada por los 48 cantones de Totonicapán contra la reforma educativa que impone el aumento de años en la formación magisterial, el incremento de la tarifa de energía eléctrica y las reformas constitucionales propuestas por el gobierno del presidente Otto Pérez Molina, terminó en la masacre de varios manifestantes causada por elementos del Ejército que, según expresión inicial del Presidente, se “sintieron amenazados” frente a la protesta.

Entre otras cosas, el manejo discursivo inicial de las figuras del Gobierno fue desastroso, sin embargo mostró muy bien la posición ideológica de éste: una derecha conservadora y antipopular, con un proyecto que le apuesta a la extracción y explotación de recursos naturales, favoreciendo intereses internacionales y de las élites locales tradicionales. Un ejemplo extremo del grado de cinismo que es representativo de la actitud de esas élites, lo represento el ministro de Relaciones Exteriores, Harold Caballeros, quien expresó que “en otras latitudes” ocho muertos sería “una cosa muy grande”, pero en un país con dieciséis muertes diarias, no deberían ser “una llamada de atención tan grande”. La insensibilidad del pastor, ahora canciller, es simplemente pasmosa.

Ésta y otras afirmaciones, revelan la mentalidad conservadora del Gobierno que, debe recordarse, es dirigido por el general Otto Pérez Molina <sup>2</sup>, e incluye varios militares y representantes del sector empresarial

<sup>2</sup> El general Otto Pérez Molina es electo en 2011, en comicios en los que no existió ninguna opción seria de izquierda. Es el primer militar presidente desde la “apertura democrática” de 1985. Entre otras cosas, Pérez Molina fue parte de la fuerza élite kaibil cuyo lema era: “Si avanzo, sígueme; si me detengo, aprémiame; si retrocedo, mátame”.

que buscan asegurar sus intereses y mantener y reforzar su proyecto económico que ahora se orienta a la inserción en el mercado mundial a partir de la extracción de recursos, principalmente a través de la actividad minera. No en balde, buena parte de la conflictividad social de Guatemala se está centrando en la defensa del territorio y los recursos naturales. Lo que se prevé, a corto plazo, es que estos conflictos se sigan resolviendo a favor del capital, incluso por la fuerza descarnada. Por ello resulta significativo Totonicapán: porque en él se condensan fantasmas del pasado y procesos de la realidad actual del país. Las heridas sufridas durante la guerra y el clima de violencia actual, han provocado daños profundos en las personas y en el tejido social. ¿Qué salidas se observan ante ello? ¿Qué esperanzas pueden darse para una situación tan agobiante?

#### 4. Pequeños cambios para empezar a soñar

Frente a la situación bastante desalentadora de inseguridad e impunidad, se advierten algunas pequeñas mejoras que tienen que ver con procesos institucionales muy frágiles, que pueden ser revertidos fácilmente, pero que existen y son visibles. En primer lugar, pese a la percepción existente, hay ciertas mejoras en el tema de seguridad pública. Así, de 6.500 homicidios en 2009, se pasa a una probable cifra de menos de 5.000 para 2012 (una tasa de 32 por 100.000 habitantes). Ni qué decir que son cifras escandalosas. Además, ¿cuántos muertos son un número 'aceptable'? Es claro que estas muertes no lo son. No obstante, durante tres años ha habido cierto descenso sostenido de la violencia homicida. Existen ciertas explicaciones, entre ellas, algunas mejoras institucionales, el establecimiento de varios programas sociales del gobierno anterior y menor oportunidad del delito por determinados cambios en el transporte urbano ciudadano.

Por otra parte, dista mucho para que el guatemalteco sea un Estado de derecho. Es, en realidad, un Estado aleatorio de derecho, lo que equivale a decir que no lo es. Funciona muy bien en algunos casos: protección del sagrado derecho de locomoción (frente a las protestas populares), por ejemplo. Funciona muy mal en otros: defensa de la vida de sus ciudadanos. Hay muertes por violencia delincencial, por desnutrición y directamente originadas en la acción de instituciones estatales, como las ocurridas en Totonicapán.

Pero también, y esto fue importante, los hechos se lograron esclarecer parcialmente por medio de la acción independiente del Ministerio Público. Todavía falta mucho por discutir respecto a lo ocurrido en Totonicapán. Con todo, es muy significativo el avance hecho por el informe del Ministerio Público. Puso en evidencia la cortina de humo promovida por el Gobierno y atajó la posibilidad de que el caso, como tantos otros antes, quedara impune. Esto hay que subrayarlo porque muestra que una

institución dirigida con una voluntad política al servicio de la verdad y eficiente en sus actos, puede marcar la diferencia en casos tan relevantes como éste.

Aunque no se resuelven los conflictos de fondo que originan las protestas, una institucionalidad bien dirigida puede hacer que la muerte de varios guatemaltecos no quede totalmente impune. ¿Qué hubiera pasado en otros momentos? De nuevo resulta interesante la comparación con lo ocurrido en el conflicto armado interno. La masacre de la embajada de España ocurrida en 1982, en la que murieron más de treinta personas, representa un ejemplo claro. Permanece en la más absoluta impunidad, a pesar de la documentación sobre lo sucedido. Ahora, en cambio, ése no ha sido el caso.

Esto supone una pequeña esperanza. La esperanza de la justicia que hoy, con pasos cautos pero ciertos, hay en Guatemala. No es todo lo que cabe en el concepto, ni todo lo que debiera hacer la justicia. No obstante, en el caso de Totonicapán y en el de juicios a figuras emblemáticas como Efraín Ríos Montt, se va dando cierta justicia respecto a aquellas brutalidades cometidas durante el conflicto armado interno y las que se cometen ahora. Es una esperanza débil, que puede fallar, y que se sostiene por la voluntad de algunas personas, de algunas organizaciones, de las víctimas que han sabido persistir.

Con esto no se solucionan los problemas estructurales, derivados de una economía mundo en la que existen proyectos de largo aliento y en los que la posición de un país tan pequeño como Guatemala es verdaderamente ínfima. Aun así, para las víctimas y ciertos sectores, esta esperanza es importante. Esperanza que se traslapa con lo que Horkheimer llamaba el núcleo de verdad de la religión: el anhelo de justicia.

Lo referido no cambia el mundo. No cambia el país. Aunque tal vez sí. Tal vez sí cambia un aspecto muy arraigado: la impunidad. Que está entrelazado con la desigualdad, la injusticia, la explotación secular, la discriminación hacia la población indígena, las mujeres, los niños. Puede que sea una esperanza pequeña frente a todo lo que hay que hacer. Pero es una esperanza.

Ahora bien, ¿significa entonces que la esperanza que se está proponiendo viene dada por mejoras del funcionamiento institucional basadas, en cierta medida, en las personas que han llegado a esas instituciones? No. Ésta no es la razón para cierta esperanza en el país.

No es que se crea que las transformaciones van a ser posibles gracias a lo que muy desde la óptica de la cooperación internacional se llama el "fortalecimiento de la justicia" y mejorar las "condiciones de seguridad". Ni siquiera llega a lo que, de igual modo en lenguaje de la cooperación, se denomina como un Estado de derecho (por el que, además, pocos parecen arriesgarse con seriedad). Con todo, en países donde la impunidad es realmente una fuerza que ayuda a configurar la realidad social, hay que verlo como un aspecto positivo. No un gran sueño. Pero sí uno pequeño

que puede ser significativo en un contexto donde ha prevalecido la ley del más fuerte en términos tan brutos y descarnados.

Y aquí se llega a la posibilidad que se quiere resaltar: el resultado de un clima de relativa seguridad (mejor, en todo caso, que la barbarie experimentada cotidianamente) y de un mejor funcionamiento de las instituciones de justicia, es la posibilidad de que los guatemaltecos y guatemaltecas nos centremos en cosas más fundamentales, por ejemplo, en la participación y organización social. Porque la violencia e impunidad que han reinado en el país han dejado, como una secuela notable, el miedo y la huida hacia lo privado.

Si se mejorara en estas dos condiciones, sumado al trabajo paciente y constante de algunas organizaciones y líderes, así como al descontento existente por el deterioro económico y el manejo corrupto del espacio político, existiría la posibilidad de empezar a perder el miedo, organizarnos más y de nuevo buscar emprendimientos colectivos para tareas que se han dejado pendientes, como un proyecto político que, si bien no posee ahora un horizonte tan amplio como en las experiencias de países en el sur del continente, podría retomar elementos populares. Es en este sentido que aspectos que pueden parecer tan poco exigentes para la esperanza, como las mejoras de lo que en lenguaje de organismos internacionales es el “fortalecimiento del sistema de seguridad y la justicia”, podrían significar algo importante. Mejor dicho: crear condiciones para realizar algo más importante.

## 5. Un apunte necesario

*Legado por la memoria de las víctimas, este hilo de esperanza ilumina súbitamente el paisaje de ruinas como la promesa de una redención venidera.*  
Enzo Traverso

Si se intenta plantear que una pequeña esperanza para hoy es la justicia, surgen varias interrogantes acerca de las posibilidades y limitaciones para tal esperanza. Dentro del marco de un Estado clasista, configurado por una normatividad jurídica que defiende en primer lugar la propiedad privada, ¿qué chance efectivo hay para la realización de la justicia? Más significativamente aún, ¿qué oportunidades hay para la justicia en términos de las víctimas del pasado y del presente frente a los atropellos y abusos de los distintos poderes y del propio Estado? Cuestión que puede derivarse hacia la pregunta, ¿qué idea de justicia se está defendiendo? <sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Vale la pena pensar en una idea de justicia no como la venganza sobre el agresor, sino como el que todos tengan qué comer: “La justicia no es un fuego divino robado a los dioses, sino la aproximación a la boca de los necesitados del pan que les da vida. La interpretación materialista de la justicia es la vuelta de la justicia a su lugar natural” (Mate, 2006: 103).

En el momento de estar a punto de caer en el conformismo de la democracia formal y con las únicas excepciones posibles con objetivos más que limitados, es necesario traer al presente el pasado negado: el ideal de transformación y justicia que expresaron los que cayeron aplastados por la marcha de la historia.

Esto podría parecer un lugar sorprendente para buscar la esperanza: precisamente en los desesperanzados, en las víctimas y los vencidos de la historia. Las víctimas tuvieron esperanzas propias, sueños de felicidad que se frustraron y que por ello necesitan utilizarse, porque no están gastados. Frustrados sí, pero abiertos a su realización, a la exigencia de su realización. En este sentido, son exigencia de justicia.

Es parte del compromiso del historiador formado en la escuela de Benjamin <sup>4</sup>, el encuentro de un sujeto necesitado, con un sentido de urgencia, atento a las injusticias presentes que quieren cambiar las cosas, deteniendo la infernal marcha del progreso y reanimando el pasado oculto, en peligro, de los vencidos y las víctimas de la historia.

Contra lo que pudiera parecer, la esperanza para un presente desesperado está en el fracaso pasado. ¿Por qué es así? Porque en estos lugares en los que el pasado yace dormido o inconsciente laten “sueños” de felicidad todavía no realizados que, si despiertan, se convierten en motor de acción, en utopía (Mate, 2006: 259).

Los sueños de felicidad frustrados de las víctimas y los vencidos de la historia, por el hecho de serlo, demandan su cumplimiento. En ellos se encuentra una fuente valiosa de esperanza que a menudo se descuida: porque no se han cumplido y aspiran a hacerlo. En ese pasado, el de las víctimas y no de los vencedores, no hay clausura, sino aperturas posibles.

La esperanza debe mantenerse a la vista de la contradicción existente entre el deseo de felicidad y la infelicidad de hecho, esto es, del sufrimiento. Si no es así, corre el riesgo de volverse optimismo ingenuo o de dar la espalda a las víctimas, los vencidos y volverse, entonces, irrelevante. No es posible hablar de esperanzas sin dar cuenta del desgarramiento producido por la propia esperanza y su contrario, el dolor, el sufrimiento y la desesperación. En otras palabras, no es posible ahora hablar seriamente de la esperanza, sin considerar el problema de la teodicea o de su versión secularizada, la filosofía de la historia (ambas imposibles). Al menos ello debe quedar apuntado.

<sup>4</sup>De nuevo, comentando esta situación Mate considera: “Ese historiador lee el fracaso como aspiración a la felicidad. Lo que hace visitando el pasado es cargar sus pilas con los deseos insatisfechos y poder entonces, asaltar un tipo de historia que encuentra lo más natural del mundo el hecho de que haya víctimas y de que éstas se conviertan en fósiles” (2006: 256). Moltmann dirá respecto a la esperanza que: “se hace cargo, con dulzura, de la tierra destruida y de los hombres maltratados, porque le está prometido el reino de la tierra” (1999: 26).

## Conclusión-apertura final

*Mientras la esperanza no influya sobre el pensar y el obrar del hombre, transformándolos, permanece como invertida y sin eficacia.*  
J. Moltmann

Pensando en esta pequeña esperanza propuesta, que no es modelo para otras latitudes, sino más bien una invitación abierta para pensar que se pueden hallar esperanzas en lugares un tanto sorprendentes e inesperados, hay que contar, aún, con una última limitación: que ese “todavía-no” puede frustrarse, pues se tiene que contar con la posibilidad siempre presente de que los sueños se frustren: “Igual que en la vida humana hay sueños que jamás se realizan, en la historia humana se despiertan expectativas que jamás alcanzan cumplimiento” (Serra, 1998: 128). ¿Significa esto que debemos dejar de luchar? Desde luego que no.

En un mundo que a veces se nos aparece tan difícil, hay que ser, como dijo alguien, kantiano a la manera del indio Gerónimo. Salvador López Arnal en un artículo muy breve aparecido en *Rebelión* afirmaba: en las situaciones difíciles, uno sigue luchando aun cuando no tenga ya esperanza de vencer. Y, recordando a Pier Paolo Passolini, citaba: “Es evidente que estamos aquí sólo para luchar, no para vencer. Cuándo venceremos es algo que no se sabe”. Esto se refuerza con una idea presentada por el artista y sacerdote guatemalteco Denis Leder (comunicación personal): la esperanza no es apenas un sentimiento. Es una tarea: que el pueblo viva. Y ésta es la esperanza-tarea que se debe asumir.

Además, no sabemos qué es lo nuevo. No lo podemos saber. Y aunque las cosas vayan mal, creemos posible que el hoy vaya mejor. Eso es lo que hace posible el despertar más animado. La creencia en que las cosas pueden ir mejor. Porque no se sabe aún qué es lo por venir. ¿Se podrá concluir que lo importante de la “función utópica”, de las esperanzas es, por el momento, dar fuerzas para el hoy, para buscar un mundo mejor, aunque sea levemente mejor al que encontramos? Ojalá que sí.

## Bibliografía

- Barcena, F. et. al. (2004). *La autoridad del sufrimiento. Silencio de Dios y preguntas del hombre*. Barcelona, Anthropos Editorial.
- Bloch, E. (2004). *El principio esperanza [1]*. Trad.: Felipe González Vicén. Madrid, Editorial Trotta, S. A.
- Comisión de Esclarecimiento Histórico (1999). *Guatemala. Memoria del silencio. Resumen del informe*. Guatemala.
- Gallardo, H. (2011). “Modernidad, crisis mundial y fe religiosa”, en: *heliogallardo-americalatina.info*, consultado 01.11.2012.
- Hinkelammert, F. (2002). *Crítica de la razón utópica*. Bilbao, Editorial Desclée De Brouwer, S. A.

- Mate, R. (2006). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis “Sobre el concepto de la historia” de W. Benjamin*. Madrid, Editorial Trotta, S. A.
- Moltmann, J. (1999). *Teología de la esperanza*. Trad.: A. P. Sánchez Pascual. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Remhi (1998). *Guatemala nunca más*. Tomos I. Guatemala, ODHAG.
- Serra, F. (1998). *Historia, política y derecho en Ernst Bloch*. Madrid, Editorial Trotta.

## El papel de los Estados Unidos en la caída de Fernando Lugo <sup>1</sup>

Natalia Viana \*

En vísperas del juicio político que lo destituyó de la Presidencia del Paraguay el 22 de junio de 2012, Fernando Lugo se reunió con el embajador estadounidense James Thessin en la capital, Asunción. La reunión estaba programada desde mucho antes, bien antes de la matanza de Curuguaty —una operación policial de desalojo en la región de Curuguaty que dejó 17 muertos el 15 de junio de 2012 y fue utilizada como argumento por el Congreso para deponer a Lugo una semana después.

Conforme el protocolo, Thessin invitó a Lugo a la recepción del 4 de julio, fecha de la independencia de los EE. UU., que se realizaría en la embajada de ese país, una manzana entera en el centro de Asunción. “¿Pero usted me está invitando para ir como presidente o como ciudadano?”, preguntó Lugo. “Como presidente, claro”, lo tranquilizó Thessin.

Lugo ya no era presidente el 4 de julio y no asistió a la ceremonia, en la que se ejecutaron los dos himnos nacionales, hubo refrescos y canapés. La fecha marcaba el fin de una semana de duro trabajo después de la deposición del exobispo y la ascensión de su vice, el liberal Federico Franco, al poder. Trabajo que involucró no solamente a los diplomáticos estadounidenses y que fue realizado en silencio —el Gobierno de los EE. UU. se pronunció sobre Paraguay veinte días después del juicio político.

El día anterior a la fiesta, el 3 de julio, una misión de la Organización de Estados Americanos (OEA) liderada por su secretario general, José Miguel Insulza, había dejado el país. Durante tres días, el grupo se había

reunido con representantes de todos los partidos políticos, de la Iglesia, de la Corte Suprema, con empresarios, periodistas, dueños de medios de comunicación, líderes indígenas y con el actual presidente, Federico Franco, y su canciller; y hasta con el propio Lugo.

Insulza llevó a representantes “de varios grupos geográficos” para integrar la misión, según lo describió en su relatoría. Ninguno, sin embargo, de América del Sur. El grupo que viajó a Paraguay para indagar sobre la crisis estaba compuesto por la embajadora de los EE. UU. en la OEA, Carmen Lomellin; por el embajador de Canadá, Allan Culham; de Haití, Duly Brutus; de Honduras, Leónidas Rosa Bautista; y de México, Joel Hernández.

La misión de la OEA tomó la posición contraria a la del Mercado Común del Sur (Mercosur) y de la Unión de Naciones Suramericanas (Unasur), que suspendieron a Paraguay por considerar que el juicio político representaba una ruptura en el joven proceso democrático de este país por el tiempo exiguo concedido a la defensa del Presidente —menos de diecisiete horas—. Insulza defendió la legitimidad del proceso relámpago, que estaría avalado por la Constitución, y minimizó las críticas de las organizaciones regionales: “Es natural que la situación que ocurrió en Paraguay haya generado reacciones negativas”, escribió en su relatoría <sup>2</sup>, “pero eso no es exactamente una novedad en el hemisferio”. Asimismo, sugirió que la OEA debería aumentar su presencia en el país hasta las elecciones presidenciales, programadas para abril de 2013. “En 10 meses Paraguay va haber elegido autoridades con total legitimidad democrática”, concluyó.

Al día siguiente de la publicación del informe de la OEA, el gobierno de Barack Obama declaró su apoyo a Federico Franco. “No existen razones para que Paraguay sea suspendido en la OEA”, afirmó la secretaria adjunta de Estado para las Américas, Roberta Jacobson, en una conferencia de prensa.

Lo que realmente queremos es enfocarnos en el futuro. Veo Paraguay como una forma de unirnos en la región para apoyar la democracia paraguaya y no como un tema que exacerbe las divisiones.

“¿Entonces no fue un golpe de Estado?”, preguntó un periodista. “No voy a responder a esa pregunta”, retrucó, irritada, la secretaria.

Las sanciones del Mercosur y de la Unasur también fueron rechazadas por la Cámara de Comercio Paraguayo-Americano Pamcham <sup>3</sup>, entidad que reúne a empresarios estadounidenses y paraguayos alineados con la política exterior de los EE. UU. Antes incluso de la posición oficial

<sup>1</sup> <http://www.elpuercoespın.com.ar/2013/02/07/investigacion-en-paraguay-el-papel-de-los-estados-unidos-en-la-caida-de-lugo-por-natalia-viana/>

Versión original en portugués en *Agencia Pública*, agencia brasileña de reportajes y periodismo investigativo.

\* Colaboró Jeremy Bigwood.

<sup>2</sup> [http://www.oas.org/en/about/speech\\_secretary\\_general.asp?sCodigo=12-0058](http://www.oas.org/en/about/speech_secretary_general.asp?sCodigo=12-0058)

<sup>3</sup> <http://www.pamcham.com.py/en>

estadounidense, la Pamcham calificó como “inaceptable” la suspensión de la membresía del país en esos organismos. El presidente honorario de la Pamcham es el propio embajador James Thessin.

Lugo no estaba equivocado al preguntar al embajador estadounidense acerca de su futuro cuando lo invitó para la fiesta del 4 de julio. Al fin de cuentas, el apoyo de los EE. UU. es fundamental para el futuro de cualquier gobierno en Paraguay. Las reticencias de los estadounidenses respecto de su presidencia fueron bien descritas por la antecesora de Thessin en la embajada, Liliana Ayalde, quien escribió en un telegrama que envió el 7 de diciembre de 2009 y fue filtrado por Wikileaks: “Hemos sido cuidadosos en expresar nuestro apoyo público a las instituciones democráticas de Paraguay —y no a Lugo personalmente”<sup>4</sup>.

Ayalde, hoy al frente de la Sección Caribe, América Central y Cuba del Departamento de Estado, fue aún más clara al afirmar que había advertido al exobispo sobre los “beneficios” de mantener una relación cercana con los EE. UU., “sin permitir que utilice el apoyo de la embajada como salvavidas”.

La influencia estadounidense en Paraguay no es apenas un asunto diplomático. Por medio de donaciones administradas por la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID) de más de cien millones de dólares (en cinco años) a empresas, organizaciones no gubernamentales (ONG) y órganos gubernamentales difícilísimos de monitorear, los estadounidenses se garantizaron su proximidad a diversas esferas de poder en Paraguay: “Actores políticos de todos los espectros nos buscan para oír consejos”, resumió la exembajadora Ayala en la misma relatoría confidencial. “Y nuestra influencia aquí es mucho mayor que nuestro rastro”, indicó.

El entrenamiento de las fuerzas de seguridad paraguayas figura entre los principales programas financiados por la USAID. Entre 2005 y 2010, casi mil militares y policías —en su mayoría en 2009, año siguiente a la asunción de Lugo— fueron entrenados así, y de este programa salieron algunos comandantes de las Fuerzas Armadas nombrados por Franco cuando asumió el poder.

La Policía Nacional fue la responsable por la operación que resultó en la matanza de Curuguaty. El Ministerio Público, que se basó exclusivamente en testimonios de los policías para atribuir a los campesinos la culpa por la masacre, y la Corte Suprema, que negó dos recursos promovidos por la defensa de Lugo, también fueron beneficiados por programas de la USAID.

Uno de los más influyentes defensores de los intereses estadounidenses en Paraguay es Michael Eschleman, un cincuentón estadounidense con una larga historia en el país y que dirige el Programa de Democracia de la USAID. En 1985, todavía bajo la dictadura del general Alfredo Stroessner,

Eschleman era voluntario del Cuerpo de Paz (Peace Corps), una agencia gubernamental que lleva jóvenes voluntarios del Primer Mundo a los países pobres y que ha sido acusada de infiltrar espías<sup>5</sup>. Eschleman llegó a gerente de entrenamiento y director del Cuerpo de Paz antes de asumir la dirección de las iniciativas en pro de la democracia en Paraguay. El programa más importante de su gestión es *Threshold* —Umbral, en español—, que recibió más de sesenta millones de dólares en los últimos cinco años.

Documentos obtenidos por Agencia Pública a través de la Ley de Acceso a la Información de los EE. UU.<sup>6</sup> revelan que, antes incluso de la votación del juicio político, el encargado de la USAID de velar por la democracia paraguaya ya planeaba sus pasos con el nuevo gobierno. En un correo electrónico a las 17.20 horas del fatídico 22 de junio, dirigido a la conducción de Millenium Challenge Corporation (Corporación del Desafío del Milenio —MCC), agencia de financiamiento ligada al Congreso estadounidense, Eschleman admitió:

Comencé a tener reuniones internas para evaluar, y trazar una estrategia sobre la mejor manera de mantener la marcha de los programas con el nuevo gobierno.

Tras observar que “a las seis horas, Franco ya debe ser presidente”, Eschleman escribió:

Probablemente va a llevar algunos días saber quiénes serán los nuevos ministros y cómo podemos abordar a los nuevos líderes para garantizar no sólo la estabilidad de los programas, sino la capacidad para avanzar.

Con todo, resaltó que el cambio de gobierno significaba “buenas noticias” para la USAID: “Franco y su equipo conocen muy bien el programa Umbral porque trabajaron cerca de nosotros en los últimos años”.

Dos horas después, el director de la USAID envió otro correo electrónico en el que informaba que, tras el discurso de asunción, el nuevo presidente nombró a los nuevos ministros. Más “buenas noticias”:

Tanto el ministro del Interior [Carmelo Caballero] como el nuevo jefe de Policía [Aldo Pastore] trabajaron con nosotros en el programa Umbral, y son personas que llamaríamos aliados.

Luego, respecto del ministro de Finanzas, Manuel Ferreira Brusquetti, y el jefe del Gabinete, Martín Burt, celebró: “Conocen y respetan a la USAID, y trabajaron con nosotros en el pasado”.

<sup>5</sup> <http://abcnews.go.com/Blotter/story?id=4262036&page=1>

<sup>6</sup> [http://www.apublica.org/wp-content/uploads/2013/02/20120622.2102L-PY-MCC\\_12-29-Lugo\\_removal-email-.pdf-Adobe-Acrobat-Pro.pdf](http://www.apublica.org/wp-content/uploads/2013/02/20120622.2102L-PY-MCC_12-29-Lugo_removal-email-.pdf-Adobe-Acrobat-Pro.pdf)

<sup>4</sup> <http://wikileaks.org/cable/2009/12/09ASUNCION675.html>

En otro correo electrónico enviado el 9 de julio, Eschleman explicó el silencio de la misión estadounidense durante las primeras semanas posteriores a la destitución:

[Por causa del] proceso de juicio político, del cambio de administración y de la atención internacional prestada a los eventos locales, la USAID ha mantenido un *low profile* [bajo perfil].

Y agregó:

La embajada está esperando la relatoría de la delegación de la OEA al Consejo Permanente. Hasta entonces, los funcionarios de la USAID no participan en reuniones o eventos públicos con miembros del Gobierno.

Pero, por parte de la MCC, el recelo de que hubiese algún giro político ya se había disipado. Fue así que su directora escribió a Eschleman el 5 de julio:

¿Ya se asentó un poco la polvareda? Hablamos sobre Paraguay aquí y concluimos que hay acciones a ser tomadas en relación con preocupaciones de elegibilidad.

El 22 de marzo de 2012, en una ceremonia en el Palacio Nacional, otro director del programa Umbral, el estadounidense Matthew Langhenry, recibió una medalla al mérito de la Policía Nacional paraguaya de manos de su comandante, Paulino Rojas, quien durante año y medio trabajó cerca de la USAID en el programa Umbral. Rojas, entrenado por el Buró Federal de Investigación (FBI) en un curso en Virginia en 1998<sup>7</sup>, colocó con cuidado la medalla en el pecho de su colega. Langhenry proclamó con cargado acento y Tranpirando de calor:

Donamos más de US\$ 2 millones en equipamiento a la Policía, pero lo más importante es que juntos reformamos el currículo de la academia policial, juntos reformamos la escuela de suboficiales... Juntos escribimos el primer manual de uso de fuerza por la Policía Nacional en Paraguay<sup>8</sup>.

Tres meses después, Paulino Rojas dio la orden de desalojo que llevó a la matanza de Curuguaty —y a la deposición de Lugo—. Fue una desocupación polémica, por decir lo menos, pues el terreno ocupado por los sin tierra no tenía título válido de propiedad, lo que motivó que el Instituto de Tierras pidiera incluso la suspensión del desalojo.

Incluso dentro de la Policía Nacional, muchos querían aplazar la acción por temor a un conflicto —entre ellos el jefe policial de la región,

Ariovaldo Sanauria, subalterno directo de Rojas, quien insistió en que se postergara. “El jefe de Operaciones Especiales, comisario Erven Lovera, abatido, pedía a gritos a sus superiores que esa operación no se realizara”, contó a la prensa otro oficial, el comisario principal Carlos Núñez Agüero. Lovera fue el primer policía muerto en el conflicto. Era hermano del jefe de seguridad personal del entonces presidente Fernando Lugo. Ninguno de esos temores fueron informados al ministro del Interior de Lugo, Carlos Filizolla, por el comandante Rojas, según el propio exministro<sup>9</sup>.

El hecho es que en las primeras horas del 15 de junio, 324 oficiales rodearon a 70 campesinos —el tamaño desproporcional de la fuerza tampoco fue informado al ministro del Interior—. La operación policial estuvo marcada por la violencia y los abusos, de acuerdo con la investigación de la organización Plataforma de Estudio e Investigación de Conflictos Campesinos (PEICC)<sup>10</sup>. Seis policías y once campesinos murieron. Decenas de trabajadores rurales fueron detenidos nada más por estar en el lugar y existen relatos de torturas, falsas ejecuciones y señales de alteración de la escena del crimen<sup>11</sup>.

Entre los policías del Grupo de Operaciones Especiales (GEO) que encabezaron la desocupación del terreno, por lo menos dos fueron entrenados por los EE. UU.: en marzo de 2009, César Horacio Medina y Nelson Darío Zaracho Ocampos participaron en un entrenamiento del programa de Asistencia al Antiterrorismo del Departamento de Estado en Asunción, según documentos filtrados por *Wikileaks*.

Umbral es el corazón de la estrategia estadounidense para Paraguay. Un estudio realizado por el instituto paraguayo Base-IS<sup>12</sup>, demostró que el volumen de recursos destinados a Umbral únicamente es comparable con la primera década de la dictadura de Stroessner —que duró 35 años y recibió el apoyo decisivo del gobierno de los EE. UU., al igual que las otras dictaduras de la región.

Financiado por la MCC y lanzado en 2006, el programa es una suerte de “ayuda preliminar” a países pobres con vistas a mejorar sus índices de “transparencia”, “justicia” y “libertad económica” antes de acceder a la gran torta de la MCC: los programas Compactos, con sumas que van de los 100 millones a los 700 millones de dólares. Proyectos desarrollados con el Ministerio Público, la Controladuría General, la Corte Suprema, el Congreso, la Reserva Federal y el Ministerio de Finanzas, Industria y Comercio recibieron 34,6 millones de dólares hasta 2009.

Los resultados, sin embargo, fueron un fiasco, de acuerdo con una auditoría de la propia USAID, que elaboró un documento en el que

<sup>9</sup> [http://www.novaparaguay.com/nota.asp?n=2013\\_1\\_12&id=19233&id\\_tiponota=4](http://www.novaparaguay.com/nota.asp?n=2013_1_12&id=19233&id_tiponota=4)

<sup>10</sup> <http://es.scribd.com/doc/110616439/Informe-Curuguaty-PEICC>

<sup>11</sup> El relato completo en: <http://www.elpuercoespin.com.ar/2012/11/25/paraguay-como-se-fraguo-una-matanza-para-destituir-a-lugo-por-natalia-viana/>

<sup>12</sup> <http://www.apublica.org/wp-content/uploads/2013/02/usaaid-en-paraguay.pdf>

<sup>7</sup> <http://www.nanduti.com.py/v1/noticias-mas.php?id=47018>

<sup>8</sup> Ver video: [http://www.youtube.com/watch?v=ZVpOXoM8zJM&feature=player\\_embedded](http://www.youtube.com/watch?v=ZVpOXoM8zJM&feature=player_embedded)

mostró que muchos objetivos no fueron alcanzados y que el gobierno de Nicanor Duarte Frutos no estaba muy interesado en perseguirlos<sup>13</sup>. De este modo, un laboratorio forense financiado por los EE. UU. permaneció sin uso durante dos años; un programa para incrementar la transparencia y el monitoreo de las actividades del Congreso fue abandonado “por falta de voluntad política”; la inversión en actividades aduaneras se restringió a la capital, mientras el contrabando continuaba a todo vapor en la frontera; diez de los doce barcos donados para patrullaje fronterizo quedaron fuera de operaciones; un nuevo sistema de documentos de identidad y pasaportes, implementado y financiado por USAID, terminó provocando polémica con la acusación de haber favorecido a una empresa estadounidense en el proceso de licitación.

Aun así, el gobierno de los EE. UU. firmó un nuevo contrato de asistencia con Paraguay por valor de 34 millones de dólares en 2009, ya bajo el gobierno de Fernando Lugo. En la ceremonia de lanzamiento de Umbral 2, la entonces embajadora Liliana Ayalde no dudó en declarar a la prensa que todas las metas y los objetivos de la primera fase se habían cumplido y que la segunda buscaba “afianzar la democracia y consolidar las instituciones del Estado paraguayo”<sup>14</sup>.

En la división de recursos de Umbral 2, la Policía Nacional recibió la mayor cantidad: US\$9,4 millones, seguida por el Ministerio Público: US\$5,5, amén de los US\$6,2 millones recibidos en la primera fase del programa. La Corte Suprema recibió US\$5 en ambas fases.

Fue ese mismo Ministerio Público el que, en la persona del fiscal Jalil Rachid, sin escuchar a ningún campesino, concluyó que éstos eran responsables de la masacre, encarceló a catorce personas sin tierra y emitió orden de arresto contra otras 54 —algunas de las cuales ni siquiera estuvieron presentes durante la evacuación—. La conclusión de Rachid fue respaldada por el fiscal general del Estado, Javier Díaz Verón. De igual modo, en septiembre (de 2012) Verón recomendó a la Corte Suprema que negase el segundo pedido de inconstitucionalidad planteado por los abogados de Lugo a raíz del exiguo tiempo concedido a su defensa durante el juicio político. La Corte Suprema rechazó el recurso.

Al hacerlo, el 20 de septiembre, el presidente de la Corte y relator del proceso, Víctor Núñez, efectuó una evaluación casi surrealista:

Como se trata de un procedimiento que técnicamente no es jurisdiccional, las garantías propias del proceso judicial, aun cuando puedan ser aplicables, no lo son de manera absoluta, sino parcial, con el objetivo de garantizar el debido proceso y el derecho de defensa del acusado.

Los abogados de Lugo tuvieron diecisiete horas, incluida la madrugada, para preparar su defensa y apenas dos horas para defenderlo en el Congreso.

Seis meses antes, Núñez y los demás miembros de la Corte Suprema se habían reunido con el director de la USAID para América Latina y el Caribe, Mark Feierstein, para hablar sobre el programa Umbral. Feierstein afirmó al final del encuentro:

Estamos trabajando con la Corte Suprema contra la corrupción y para que el sistema judicial sea más efectivo y más eficiente para el pueblo paraguayo... Reconocemos el éxito alcanzado, es un ejemplo para otros países.

No era eso, para nada, lo que informaba la embajadora Liliana Ayalde en los despachos enviados en 2009 al Departamento de Estado. En la misma época en que destinaba 2,5 millones de dólares del programa Umbral a la Corte, en un despacho diplomático Ayalde aseveró que la Corte, “amplia y acertadamente”, era considerada corrupta, más enfocada “en intereses políticos y personales que en cuestiones legales”. En su despacho del 25 de agosto de 2009<sup>15</sup>, escribió:

La interferencia política es la norma; la administración de justicia se volvió tan distorsionada que los ciudadanos perdieron la confianza en la institución... El control político de la Corte Suprema es crucial para garantizar la impunidad de los crímenes cometidos por políticos hábiles. Tener amigos en la Corte Suprema es oro puro... La presidencia y vicepresidencia de la Corte son fundamentales para garantizar el control político, y los Colorados [oposición a Lugo] controlan esos cargos desde 2004. En los últimos cinco años también pasaron a controlar la Cámara Constitucional de la Corte.

Tres años antes del juicio político a Lugo, consignó:

Esta cámara es famosa por tomar decisiones controversiales y arbitrarias... Para los aliados de Lugo, obtener control de la cámara es fundamental para prevenir un posible *impeachment*.

Pero, como demostraron los hechos, no era Lugo quien detentaba el control de la Corte. Un mes después de emitir su voto respaldando la destitución, el presidente de ésta, Víctor Núñez, participó en la primera comitiva internacional del nuevo presidente Federico Franco —que se dirigió a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), en Nueva York.

<sup>13</sup> <http://www.apublica.org/wp-content/uploads/2013/02/Auditoria-Threshold-Phase-1-Qto-Casals-ganha.pdf>

<sup>14</sup> <http://www.abc.com.py/nacionales/esta-en-marcha-segunda-fase-de-programa-umbral-30822.html>

<sup>15</sup> <http://www.cablegatesearch.net/cable.php?id=09ASUNCION531>

Fue la estrella de Franco en la escena internacional, donde participó, junto con todos los jefes de Estado, de una comida oficial organizada por el anfitrión, Barack Obama, en el pomposo hotel Waldorf Astoria. Franco tuvo la oportunidad de posar en una fotografía con el mandatario estadounidense, junto con su esposa y la primera dama Michelle Obama, elegantemente vestidos para la gala nocturna. Desde entonces —pasaron ya cuatro meses—, esa fotografía ilustra con orgullo la apertura del sitio oficial de la Presidencia de Paraguay.

Presente hace cincuenta años en Paraguay, la USAID fue siempre un brazo fuerte de la política estadounidense en el país. Un estudio detallado sobre su actuación, realizado por el Instituto Base Investigaciones Sociales (Base-IS), revela que esta presencia de la USAID creció progresivamente a partir de 2008, cuando Lugo fue elegido:

En términos de fondos, hubo un aumento importante en la asistencia norteamericana a Paraguay: de US\$17,25 millones en 2007 a US\$36,2 millones en 2010.

El foco de la asistencia de los EE. UU. son los programas de “democracia”, que inciden de manera directa sobre la administración pública. La USAID es responsable por el financiamiento del 32,3% de este tipo de proyectos, aunque queda bien atrás de otros países en términos de asistencia a la salud, por ejemplo.

Además, los fondos de asistencia distribuidos a una infinidad de ONG y de organismos gubernamentales son difíciles de monitorear, como descubrirían los investigadores de Base-IS. Según explicó Marielle Palau, quien coordinó el estudio:

Es difícil cerrar los números porque los fondos vienen de diferentes fuentes y para actores diversos, algunos de ellos directamente al Gobierno o canalizados por ONG internacionales.

El cuadro se complica con la tendencia a la privatización de la asistencia internacional. Desde el año 2000, los recursos de la USAID tras pasados directamente a empresas privadas estadounidenses a título de consultorías viene creciendo y son ellas las que, en la práctica, comandan la distribución del dinero en cada país. Solo en 2010, cuarenta empresas facturaron más de 6.700 millones de dólares en contratos con la USAID —una enorme tajada de los recursos de la agencia para ese año.

La semejanza con la privatización de la seguridad militar de los EE. UU. no es mera coincidencia. Al igual que las empresas privadas de seguridad presentes en Irak y Afganistán, las contratadas por la USAID ‘tercerizan’ la asistencia internacional, administrando de manera discreta la transferencia de los recursos estadounidenses. Poco conocidas, sin vínculos fuertes en los países en que actúan, contribuyen a tornar aún menos transparentes los programas de la USAID.

La mitad del dinero del Programa Umbral en Paraguay —treinta millones de dólares— fue traspasada a la empresa Casals & Associates. No obstante, los ministros de Lugo cuyas carteras trabajaban con Umbral —Interior, Salud, Relaciones Internacionales— expresaron a Agencia Pública no tener mayor conocimiento de la actuación de Casals. Tampoco el propio Lugo.

Fundada en 1986 por Beatriz Casals, una cubana con lazos en la comunidad disidente de Miami, Florida, la empresa Casals tiene más de 300 empleados y sus contratos con el gobierno estadounidense alcanzaron los 3.000 millones de dólares<sup>16</sup>. Beatriz presidió la Asociación para el Estudio de la Economía Cubana de la Universidad de Texas y es la actual directora del Centro para una Cuba Libre, una organización de *lobby* anti-Fidel en Washington. Entre los clientes de Casals figuran el Departamento de Defensa, principalmente el ejército y la marina, el Departamento Homeland Security (Seguridad Interna), la agencia antidrogas (DEA), el Bureau for International Narcotics and Law Enforcement Affairs (INL) del Departamento de Estado, y la Televisión y Radio Martí, que transmiten propaganda anticomunista para la población cubana desde Miami.

En 2010 la compañía fue adquirida por la gigantesca contratista militar Dyncorp —presente en todas las guerras entabladas por los EE. UU., incluyendo el combate contra las Fuerzas Armadas Rebeldes de Colombia— y pasó definitivamente a la esfera de influencia de los militares. Más del 65% de los funcionarios de Dyncorp son militares veteranos. El director ejecutivo de la empresa, William L. Ballhaus, declaró respecto de la compra de Casals:

La adquisición nos ayudará a lograr la meta de crear valor a través del crecimiento continuo y la diversificación en los negocios, y se alinea con el énfasis de la administración Obama en la aplicación del ‘poder inteligente’ [*smart power*] ante los desafíos globales.

Según el sitio web de la empresa<sup>17</sup>, Casals mantiene oficinas en lugares tan distintos como Armenia, El Salvador, México y Uganda, siempre unidas a contratos de la USAID. Desde 2008 tiene un contrato por valor de 1.500 millones de dólares con la Oficina de Iniciativas de Transición (OTI) de la agencia, para “apoyar los objetivos de la política externa norteamericana ayudando a socios locales a avanzar en la paz y la democracia en países prioritarios, en crisis”. El sitio web destaca:

Los dispositivos del contrato permiten que la OTI establezca rápidamente oficinas, contrate funcionarios y desembolse pequeñas donaciones a grupos locales para resolver necesidades de transición y estabilización<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> <http://www.linkedin.com/in/beatrizcasals>

<sup>17</sup> <http://www.casals.com/>

<sup>18</sup> <http://www.casals.com/2010/03/worldwide-support-which-implements-fast-transition-swift-iii/>

La OTI está involucrada en diversas iniciativas polémicas en América del Sur<sup>19</sup>. En Bolivia, a través de Casals, distribuyó 13.300 millones de dólares a ONG que trabajaban en proyectos de “descentralización” y “autonomías regionales”, fortaleciendo a los gobiernos estatales que se oponían al gobierno de Evo Morales. En Venezuela, por medio de Development Alternatives Inc., otra contratista, la OTI transfirió 95,7 millones de dólares entre 2002 y 2010, distribuidos a la oposición a Hugo Chávez mediante pequeñas donaciones. La misma empresa envió a Cuba a su funcionario Alan Gross, quien fue detenido por distribuir celulares y equipamientos con comunicaciones por satélite a la disidencia. Por estos episodios, los países que forman la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (Alba) —Bolivia, Cuba, Ecuador, Dominica, Nicaragua y Venezuela— emitieron un comunicado el 22 de junio de 2012, día de la deposición de Lugo, invitando a la USAID a retirarse de sus países por su “injerencia abierta” al financiar grupos y proyectos “dirigidos a desestabilizar a los legítimos gobiernos que no son afines a los intereses de los Estados Unidos”<sup>20</sup>.

Generalmente discreta, la actuación de la Casals llegó a titulares de la prensa paraguaya en abril de 2009, cuando el diario *ABC Color* obtuvo copias de documentos que mostraban divergencias respecto de la licitación para implantar un sistema nacional de emisión de cédulas de identidad y pasaportes. Responsable por la licitación de la empresa que desarrollaría el sistema —y que tendría todos los datos de la población paraguaya—, la Casal descartó a las competidoras paraguayas y escogió a la estadounidense L-1 Identity Solutions, la única con los diez años de experiencia constantes exigidos en la licitación<sup>21</sup>.

A pedido del gobierno de Paraguay, la USAID efectuó entonces una auditoría para verificar si hubo favorecimiento respecto de la empresa estadounidense. La auditoría<sup>22</sup> llegó a una inusitada conclusión: no solo la USAID no había violado ninguna ley —ya que la licitación era regida por leyes estadounidenses y no paraguayas—, sino que seis funcionarios del gobierno paraguayo fueron acusados de “comportamiento inapropiado” y retirados del programa posteriormente.

Tras años de actuar lejos del escrutinio público, la Casals simplemente desapareció de Paraguay en julio de 2012, luego del fin del proyecto Umbral —y un mes después de la destitución de Lugo—. Contratada de manera directa por el gobierno de los EE. UU., dejó pocos registros de su

paso: apenas una mención aquí o allá en alguna relatoría de la USAID o en genéricos comunicados de prensa.

Agencia Pública estuvo en agosto en el bello caserón alquilado por la Casals en la calle Bernardino Caballero, número 168, en Asunción. No encontró a nadie. En la parada de taxis, al otro lado de la calle, un chofer confirmó que allí funcionaba una ONG “que trabajaba para la embajada”, pero que se había “acabado”. Por indicaciones del taxista, Agencia Pública consiguió conversar delante del portón de su casa con una exfuncionaria, Raquel González, quien fuera contratada temporalmente como consultora. “Cambió el gobierno, entonces no teníamos mucho con quién trabajar”, explicó. ¿Y los directores de la Casals? “Se fueron. Ahora cada uno se fue para su país”.

<sup>19</sup> <http://www.miamiherald.com/2012/08/31/2979156/when-it-comes-to-us-aid-some-in.html>

<sup>20</sup> <http://www.cubadebate.cu/noticias/2012/06/22/alba-pide-a-sus-miembros-que-expulsen-a-la-usaid-de-sus-territorios/>

<sup>21</sup> <http://archivo.abc.com.py/2009-04-12/articulos/511802/digitaron-licitacion-en-identificaciones-para-beneficiar-a-empresa-de-ee-uu->

<sup>22</sup> <http://www.apublica.org/wp-content/uploads/2013/02/AUDIT-UMBRAL-Passport-system.pdf>

# Elogio de la interculturalidad <sup>1</sup>

*Edwin Cruz*

## Proemio

Interculturalidad, una categoría apropiada por el discurso de los movimientos indígenas latinoamericanos alrededor de los años ochenta, ha alcanzado tal grado de elaboración que justifica afirmar que se trata de un enfoque alternativo al multiculturalismo neoliberal para tramitar la diversidad cultural que caracteriza el mundo contemporáneo. El término “multiculturalismo” empezó a usarse alrededor de los sesenta y setenta en los EE. UU. y Canadá, para dar cuenta de un conjunto de políticas de reconocimiento de la diferencia, pero en los noventa adquirió la forma de un paradigma teórico-político sustentado, entre otros, por el trabajo sistemático de W. Kymlicka. Multiculturalismo e interculturalidad con frecuencia se usan en su sentido descriptivo, para designar la presencia de la diferencia y diversidad cultural en un contexto dado (Ainson, 2007: 40s). Sin embargo, quienes en América Latina han argumentado en favor de la interculturalidad le han conferido a este concepto un carácter prescriptivo, al concebirlo como un proyecto o un horizonte normativo que cuestiona la articulación entre las políticas del multiculturalismo, que empezaron a implementarse en la región en la década de los noventa, y el modelo económico neoliberal <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Este trabajo es una versión resumida del resultado final de la investigación “Multiculturalismo e interculturalidad: los desafíos de la diversidad”, que el autor presentó en el marco del examen de calificación del doctorado en Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Colombia, bajo orientación del profesor Leopoldo Múnera Ruiz.

<sup>2</sup> La extensa literatura comprende diversos campos —filosofía, antropología, pedagogía, etc.—. Este trabajo se concentra en la perspectiva política. Para el multiculturalismo se

La categoría de interculturalidad se elaboró en una crítica al multiculturalismo anglosajón desde las condiciones propias de América Latina, que comprende cuatro aspectos:

- Una crítica heurística que ataca la concepción esencialista de la identidad colectiva y el supuesto de que la desigualdad entre las culturas se explica por su tamaño, para sugerir una idea relacional de la identidad y una concepción de la desigualdad entre culturas basada en la relación dominación/subalternidad.
- Una crítica a la concepción del otro implícita en el enfoque multicultural que propugna ir más allá de sus horizontes normativos, la tolerancia y la coexistencia, para construir el respeto, la convivencia, el diálogo y el aprendizaje mutuo entre culturas.
- Una crítica a la limitada concepción formal de justicia que abandera el multiculturalismo, en favor de una justicia sustancial que vaya más allá del reconocimiento de derechos grupales para incluir cambios estructurales que ataquen las causas de la desigualdad y articulen la justicia cultural con la justicia social.
- Por último, una crítica a la concepción supremacista del multiculturalismo que sostiene que las relaciones entre culturas se deben desarrollar en el marco liberal, estableciendo a priori una desigualdad entre culturas al concebir los valores liberales como moralmente superiores.

## 1. La crítica heurística

En primer lugar, la crítica intercultural se proyecta sobre los criterios con los que Kymlicka define las culturas y las relaciones de dominación entre ellas.

Por una parte, el filósofo canadiense defiende una perspectiva esencialista de la identidad colectiva —pueblo, nación— pues supone que las culturas se definen por sí mismas, al margen de su relación con otras culturas. Si bien rechaza definir una nación o cultura por criterios de raza o ascendencia común (Kymlicka, 1996: 41), termina por aceptar que están definidas por sus características objetivas, como el territorio, la cultura compartida o el idioma. Para Kymlicka (1996: 26), una nación es “una comunidad histórica, más o menos completa institucionalmente, que ocupa un territorio o una tierra natal determinada y que comparte una

discuten los aportes de Kymlicka. La perspectiva intercultural se reconstruye con base en desarrollos producidos en el contexto de la declaración de Bolivia y Ecuador como Estados plurinacionales y en trabajos de teóricos latinoamericanos como Catherine Walsh y Fidel Tubino. Los términos interculturalismo e interculturalidad se usan de forma indistinta, puesto que ambos poseen idénticos contenidos normativos y descriptivos.

lengua y una cultura diferenciadas”<sup>3</sup>. Así soslaya los procesos de auto y heterodefinición que producen las identidades colectivas.

Las culturas, las naciones o los pueblos construyen su identidad con base en las relaciones que establecen con la otredad, con otras culturas, no por las características objetivas de sus poblaciones, aunque ellas sean utilizadas para dar sentido a la diferencia. Esto implica que las culturas no existen en esencia, sino son procesuales y relacionales. Como sostienen algunos teóricos del interculturalismo, las naciones, los pueblos o las culturas se definen siempre en relación con otros, no por sí mismos (Walsh, 2009: 46). Es la relación la que permite definir las identidades de los grupos culturales y no son identidades preestablecidas o esenciales, como supone el multiculturalismo, las que entran en relación. Como sostiene Tubino (2005: 90; 2007: 193), la identidad no es una construcción aislada o ensimismada al margen de las alteridades y el contacto con ellas, es una auto-imagen que siempre se forma en relación a otro u otros.

La perspectiva relacional explica por qué en América Latina existen pueblos o naciones, pese a no cumplir con los “requisitos” que establece Kymlicka. Por ejemplo, en varios países los afrodescendientes se identifican como pueblos o culturas aunque no tengan territorios ni idiomas propios. Las comunidades afroecuatorianas y afrocolombianas reclaman la pertenencia a un territorio, la “Gran Comarca” en la costa pacífica, desde el Darién en Panamá hasta el norte de Esmeraldas en Ecuador (Walsh, 2009: 134). En Bolivia, el pueblo moxeño reclama un territorio y se autoconcibe como pueblo, a pesar de no poseer idioma propio. En Ecuador, los kichwas, si bien no tienen un territorio delimitado puesto que sus asentamientos se confunden con los pobladores mestizos de la Sierra, se conciben como una nacionalidad indígena. Además, existen identidades colectivas ambiguas como la de los “mestizos”, ya que mientras algunos reivindican una identidad blanca, afro, o india, otros pretenden construir una identidad propia como mayoría de la nación (Ramón, 2009: 139).

Por otra parte, Kymlicka define las relaciones de dominación entre culturas exclusivamente en virtud de su tamaño. Para él (1996: 13), la cuestión a resolver son las discordias entre culturas o naciones mayoritarias y minoritarias, en torno a derechos lingüísticos, autonomía regional, símbolos nacionales o representación política, entre otros. Ello se explica porque en regímenes políticos democráticos esos problemas los decide la mayoría, lo que termina por vulnerar a las minorías (1996: 18). Por ello, Kymlicka (1996: 22-26) distingue dos modelos de diversidad en el interior del Estado nación: mientras los “grupos étnicos”, provenientes de la migración individual o familiar, propugnan un trato diferenciado

para integrarse en igualdad de condiciones a la sociedad mayoritaria, las “minorías nacionales”, grupos que con anterioridad poseían un territorio, autogobierno y una cultura propia, tratan de instaurar una sociedad y cultura paralelas a la dominante (1996: 31).

De esa forma, el filósofo canadiense desconoce que no en todos los casos las relaciones de dominación entre culturas se definen en virtud de su carácter mayoritario o minoritario, sino que el carácter “minoritario” muchas veces depende de la posición desigual que un grupo cultural mantiene en relación con otro. En América Latina y el Caribe existen varios casos en los que la desigualdad y dominación entre culturas no está referida a su tamaño. Por ejemplo, en Guatemala y Bolivia la mayoría de la población pertenece a las culturas indígenas. No obstante, han sido históricamente dominadas y subalternizadas por la cultura mestiza, la cual se elaboró desde el Estado como la cultura oficial de la nación desde los procesos de independencia liderados por los criollos.

El interculturalismo latinoamericano está fundamentado en la distinción entre culturas dominantes y subalternas, más que entre culturas mayoritarias y minoritarias. En la perspectiva de Walsh (2009: 28), América Latina y el Caribe se caracteriza por relaciones de desigualdad entre culturas legadas por la dominación colonial, que no necesariamente coinciden con el carácter mayoritario o minoritario de los grupos culturales, y que ella, siguiendo a Aníbal Quijano, denomina “colonialidad”<sup>4</sup>. Esto es, un patrón de poder sustentado en la idea de raza como herramienta de jerarquización social. Este concepto permite afirmar que existen sociedades pluriculturales dominadas por Estados monoculturales, de tal manera que, en muchos de los países latinoamericanos y caribeños, las élites blancas o mestizas han copado los lugares de poder y los estratos sociales altos, mientras las antiguas “castas” de la Colonia, indígenas y afrodescendientes, se hallan confinados a los estratos bajos (Walsh, 2009: 125). En consecuencia, en aquellos países donde la cultura mestiza es mayoritaria, como podría ser Colombia o Ecuador, la colonialidad puede concordar con la distinción entre minorías y mayorías. No obstante, en los casos en los que el mestizaje es menos marcado, como Guatemala o Bolivia, lo que existe es la dominación de una cultura minoritaria. En cualquier caso, la colonialidad impide una relación dialógica y equitativa entre culturas, que es el horizonte normativo por el que apuesta el concepto de interculturalidad.

<sup>3</sup> En ese sentido es sinónimo de “cultura” y de “pueblo”: “comunidad intergeneracional, más o menos completa institucionalmente, que ocupa un territorio o una patria determinada y comparte un lenguaje y una historia específicas” (Kymlicka, 1996: 36).

<sup>4</sup> La “colonialidad del poder” designa una estructura de poder heredada de la dominación colonial, no obstante se distingue del colonialismo porque no implica únicamente el dominio de un Estado de ultramar, sino un complejo dispositivo de poder basado en la idea de raza (Quijano, 2000: 342-386).

## 2. El Otro como sujeto (como otro yo)

Una segunda crítica al multiculturalismo tiene que ver con la forma en que esta perspectiva concibe la otredad y las relaciones con esa otredad.

Kymlicka se inclina por construir un marco de igualdad entre culturas basado en el reconocimiento de derechos colectivos en función del grupo, que al mismo tiempo no vulnere valores de la filosofía liberal como la tolerancia y la libertad individual<sup>5</sup>. Es un marco que busca la tolerancia y coexistencia entre culturas.

El filósofo canadiense (Kymlicka, 1996: 15) discute con el supuesto de los liberales individualistas según el cual para gestionar la diversidad cultural son suficientes los derechos individuales, pues la igualdad se entiende como iguales derechos para los individuos, y no son necesarios los derechos diferenciados en función del grupo. Desde esa perspectiva, el Estado debe ser neutral respecto a la pertenencia étnica o nacional de los ciudadanos en forma análoga a como se comporta frente a sus creencias religiosas. Identidad étnica y creencias religiosas pueden expresarse libremente en el ámbito privado, pero no competen al Estado (Kymlicka, 1996: 16). Para Kymlicka (1996: 17s) ese enfoque no responde bien a las preguntas que plantea la diversidad cultural: qué lenguas aceptar como oficiales, cómo trazar las fronteras internas del Estado o si se deben destinar fondos públicos para la educación en lenguas maternas a grupos étnicos y nacionales.

Además, para Kymlicka (1996: 157) la analogía entre identidad étnica y creencias religiosas no se sostiene. El Estado puede ser laico, pero no neutral frente a las identidades étnicas y nacionales. En una democracia, las decisiones que el Estado adopta para tratar la diversidad cultural hacen que privilegie sistemáticamente la cultura mayoritaria (Kymlicka, 1996: 80). La “omisión bienintencionada” por la que se inclinan los liberales individualistas, ignora que los miembros de las minorías nacionales enfrentan desventajas que no afectan a la mayoría (1996: 156). Por tanto, la imparcialidad no consiste en tratar todas las culturas como si fuesen iguales, sino en conceder a las minorías nacionales las mismas oportunidades que a la mayoría. Así, las relaciones entre culturas se vuelven más equitativas

<sup>5</sup> Propone un camino alternativo al de los comunitaristas, que al partir de una concepción esencialista de la cultura niegan la posibilidad a los individuos de revisar o cuestionar las concepciones de vida buena de sus culturas, y al de los liberales individualistas, que se oponen al trato diferenciado por la vía de derechos específicos en función del grupo por considerar que atentan contra la igualdad del individuo abstracto que sustenta la ciudadanía. La intervención de Kymlicka plantea diferencias sustanciales con los liberales individualistas, por su defensa de los derechos diferenciados en función del grupo, pero asimismo con los teóricos comunitaristas, ya que también propugna porque los individuos miembros de los grupos culturales puedan cuestionar o revisar las concepciones de “vida buena” en la que aquellos están basados. Para la diferencia entre liberales y comunitaristas ver Papachini, 1996: 231-261. Una síntesis del recorrido teórico de Kymlicka respecto de liberales y comunitaristas en Kymlicka, 2002: 25-48.

y se satisface un principio de justicia según el cual: “todos los grupos nacionales tienen la posibilidad de mantenerse como cultura distinta, si así lo desean” (1996: 160). La igualdad no requiere un tratamiento idéntico sino diferencial que justifica los derechos en función del grupo, ya que compensan las desigualdades que ponen en desventaja a los miembros de culturas minoritarias.

Para ello, Kymlicka (1996: 57) recurre a tres tipos de derechos diferenciados que refuerzan la libertad individual:

- a) Los *derechos de autogobierno* se refieren a autonomía política o jurisdicción territorial que hagan posible el desarrollo de las culturas y la autodeterminación de las minorías nacionales dentro del Estado (1996: 47).
- b) Tienen como corolario *derechos especiales de representación* en las instancias de discusión pública (1996: 54s).
- c) Finalmente, los *derechos poliétnicos* son medidas para asegurar el ejercicio efectivo de los derechos comunes de ciudadanía, como la subvención pública de prácticas culturales, medidas para erradicar la discriminación, exención de leyes o disposiciones (1996: 52). A diferencia de los derechos de autogobierno, dirigidos al desarrollo de las minorías nacionales, tratan de fomentar la integración del grupo étnico a la cultura mayoritaria (1996: 53).

El interculturalismo formula una crítica a la concepción del otro que se encuentra implícita en este enfoque y plantea la necesidad de ir más allá de la tolerancia y coexistencia entre culturas, para construir relaciones de respeto y convivencia que posibiliten el diálogo y aprendizaje mutuo.

La tolerancia, “soportar lo diferente” (Tubino, 2003: 2), implica que el intercambio o el diálogo entre culturas, y la misma existencia del otro, no se conciben como un bien en sí mismos, sino como algo no del todo deseable o como un mal menor. Lo deseable, en última instancia, sería que el otro no existiera; pero como no es así, hay que tolerarlo y coexistir con él. En esta perspectiva, la diferencia puede existir y las culturas coexistir, aunque separadas o aisladas, vale decir, no existe convivencia. De ahí que tolerancia y coexistencia no necesariamente impliquen intercambio o diálogo entre culturas, que constituyen el horizonte normativo por el que apuesta el interculturalismo.

En contraste con el multiculturalismo, el interculturalismo apuesta por el diálogo y aprendizaje mutuo entre culturas en condiciones de igualdad. La tolerancia multicultural no necesariamente implica diálogo y convivencia entre culturas. En cambio, el concepto de respeto implica que el intercambio y la convivencia con otras culturas, son un bien en sí mismos y por ende son deseables<sup>6</sup>. Como sostiene Tubino (2005: 14),

<sup>6</sup> “No basta con un respeto que solo signifique el derecho declarado a existir. Semejante ‘respeto’ sería muy limitado y con razón algunos podrían considerarlo engañoso. Estamos

el multiculturalismo trata de producir sociedades paralelas, mientras la interculturalidad busca producir sociedades integradas y relaciones simétricas entre culturas: “las políticas multiculturales evitan los desencuentros. Las políticas interculturales promueven los encuentros. El multiculturalismo promueve la tolerancia, el interculturalismo el diálogo”. El respeto no sólo conlleva la convivencia entre culturas, promueve la necesidad de hacer equitativas tales relaciones a fin de conseguir el reconocimiento. De acuerdo con Tubino (2003: 10),

...reconocer al otro es respetar su autonomía, es percibirlo como valioso. Pero la valoración a priori del otro es un falso reconocimiento. La gente merece y desea respeto, no condescendencia. El verdadero reconocimiento es a posteriori, se da en la experiencia del encuentro con el otro. Pero sólo es posible en relaciones auténticamente simétricas y libres de coacción.

Como el multiculturalismo, el concepto de interculturalidad también apunta a relaciones equitativas entre culturas, sin embargo enfatiza en los intercambios y el aprendizaje mutuo entre ellas. Las relaciones y el aprendizaje tienen lugar cotidianamente donde existe diversidad cultural, pero se llevan a cabo en condiciones de desigualdad o colonialidad (Walsh, 2009: 45). La interculturalidad es un proyecto descolonizador: aboga por que desaparezca toda desigualdad entre culturas (Walsh, 2009: 54). Ello no implica eliminar el carácter siempre conflictivo de las relaciones entre culturas, sino actuar sobre las estructuras, instituciones y relaciones que producen la diferencia como desigualdad y tratar de construir puentes de interrelación entre culturas (Walsh, 2009: 46). De acuerdo con Walsh (2009: 14), la interculturalidad, en términos generales, significa “el contacto e intercambio *entre culturas* en términos equitativos; en condiciones de igualdad”. El intercambio se refiere a la comunicación y el aprendizaje permanente entre personas y grupos con distintos saberes, valores, tradiciones y racionalidades, y se orienta a construir el respeto mutuo y el desarrollo de individuos y colectividades por encima de las diferencias culturales. El intercambio siempre es conflictivo. No obstante, los seres humanos comparten muchos aspectos, lo cual permite el diálogo (Ramón, 2009: 135). Se trata de romper con las relaciones de subordinación entre culturas para garantizar un “con-vivir” en condiciones de respeto mutuo. Interculturalidad es

...un interpensamiento e interrelacionamiento que no tienen la pretensión de asumir la perspectiva del otro sino de permitir que la diferencia inter venga en uno, abriendo así nuevas perspectivas interculturales de vivir “con” o “con-vivir” (Walsh, 2009: 15).

---

hablando de un respeto que signifique tomar en serio las diferentes culturas, dando la oportunidad a quienes las practican de desarrollarlas en interacción con otras culturas” (Ansion, 2007: 44s).

Un enriquecimiento mutuo entre las culturas que no entraña diluir la identidad de los interlocutores para formar una síntesis única (Walsh, 2009: 45).

Esta perspectiva se funda en una concepción muy diferente de la otredad de la que sostiene el multiculturalismo. La interculturalidad, de acuerdo con Walsh (2009: 45), apuesta por un reconocimiento del otro como sujeto, como otro yo, igual y al mismo tiempo diferente a mí. Éste es el criterio de justicia entre culturas por el que apuesta el interculturalismo. Reconocer a la otra cultura solo como igual, puede equivaler a desconocer su particularidad y tomarla como idéntica a la cultura propia (asimilacionismo). Con todo, reconocerla nada más como diferente puede generar una relación de desigualdad entre culturas (colonialidad) (Todorov, 2010: 293). Una relación justa conlleva reconocer la otra cultura como igual y diferente. No es suficiente con el criterio de justicia del multiculturalismo, permitir que una cultura conserve su particularidad si así lo desea, pues ello es compatible con una relación de desigualdad entre culturas. Una cultura subordinada puede mantener su especificidad sin que ello implique una relación equitativa con otras culturas, por ejemplo, en el régimen de castas indio. Una relación justa implica reconocer la otra cultura como igual y diferente a la cultura propia de forma simultánea. Por eso, para Walsh (2009: 45, 142) la interculturalidad es un proyecto que se desarrolla permanentemente y requiere cambios estructurales, no una meta que se alcanza al garantizar derechos diferenciados.

### 3. Reconocimiento y redistribución

Una tercera crítica al multiculturalismo ataca su concepción de la justicia cultural. Como se ha visto, para alcanzar la igualdad entre culturas, el multiculturalismo defiende la instauración de derechos diferenciados en función del grupo. De este modo, su concepción de justicia es formal, suponiendo que la igualdad ante la ley es suficiente para garantizar la igualdad entre culturas, y se limita a la dimensión cultural. Desconoce así que la desigualdad entre culturas tiene raíces sociales y económicas estructurales, que también es necesario atacar.

Para el interculturalismo, si bien los derechos diferenciados son necesarios para lograr el intercambio entre culturas en condiciones de igualdad, son insuficientes si lo que se desea es el respeto, la convivencia y el aprendizaje mutuo entre sus grupos y miembros individuales. Siguiendo a Tubino (2004: 158), el interculturalismo no parte del diálogo, sino se pregunta por sus condiciones de posibilidad. Como sostienen Viaña, Claros y Sarzuri (2009: 7), la interculturalidad, el problema de la convivencia entre culturas en términos igualitarios, no es un problema de voluntad subjetiva, como lo pretende a menudo el multiculturalismo, sino asimismo de constricciones estructurales, políticas, económicas y sociales, que condicionan tales relaciones. De acuerdo con Tubino (2007: 195s):

...el multiculturalismo anglosajón formula y busca remediar el problema de la injusticia cultural como si fuera un problema aislado y aislable. Por ello promueve la sustitución de las políticas asimilacionistas de los Estados nacionales monoculturales por políticas de reconocimiento de las identidades, sin cuestionar el modelo económico vigente. Por el contrario, el interculturalismo latinoamericano se plantea el problema de la injusticia como un problema ligado al problema de la pobreza y la exclusión social. La injusticia cultural, sostenemos, no es sino la otra cara de la injusticia económica. Por lo tanto, si la exclusión económica y la discriminación cultural son dos fenómenos estrechamente interconectados, entonces las políticas de reconocimiento deben estar forzosamente acompañadas de políticas redistributivas.

La igualdad entre culturas que persigue el interculturalismo va más allá de la igualdad formal provista por el reconocimiento de derechos. Para Walsh (2009: 43s), la interculturalidad acarrea cambios estructurales. No se reduce a tolerar la diferencia dentro de las estructuras de la colonialidad establecidas, sino involucra profundas transformaciones, distribución del poder político y socioeconómico, que combatan la desigualdad entre culturas. La interculturalidad requiere cambios estructurales orientados a atacar las causas políticas y económicas de las desigualdades en las relaciones entre culturas, no sólo el reconocimiento de las diferencias (Tubino, 2007: 195s). Entraña una reinvencción del Estado, la democracia y el modelo de desarrollo económico (Víaña, 2010: 11s).

De esa forma, el interculturalismo es una alternativa para articular las demandas por reconocimiento de la diferencia y por igualdad social o redistribución, una manera de atacar ambos tipos de injusticia (Fraser, 1997: 18). No se plantea únicamente el diálogo, sino al mismo tiempo encarar las condiciones en que éste se desarrolla, las constricciones estructurales y las relaciones asimétricas de poder en las que tiene lugar:

Hay que exigir que el diálogo de las culturas sea de entrada diálogo sobre los factores económicos, políticos, militares, etc., que condicionan actualmente el intercambio franco entre las culturas de la humanidad (Fornet, 2000: 12).

No es posible separar la justicia cultural de la justicia social.

#### 4. Por una cultura pública común

Finalmente, el interculturalismo ataca la concepción de Kymlicka según la cual la igualdad formal entre culturas solamente es posible si aceptan de entrada un marco liberal. O sea, erige una relación desigual entre culturas, asumiendo que la liberal es superior a las otras, y no satisface el criterio de justicia intercultural, puesto que reconoce la otra cultura, no liberal, como diferente, pero no como igual.

Kymlicka (1996: 58) refuta a los liberales que afirman que los derechos diferenciados en función del grupo son contrarios a los individuales. Para ello distingue entre dos tipos de derechos diferenciados: las restricciones internas, reivindicaciones del grupo cultural contra sus miembros, que lo protegen contra el disenso interno; y las protecciones externas, reivindicaciones del grupo contra la sociedad englobante, que lo protegen del impacto de sus decisiones. Ambos salvaguardan la estabilidad del grupo y pueden ser utilizados contra los derechos individuales.

De acuerdo con Kymlicka (1996: 58s), con las restricciones internas los grupos pueden usar el poder estatal para restringir la libertad de sus miembros; por ejemplo, cuando se obliga a los individuos a ir a una iglesia determinada. Las protecciones externas no plantean el problema de la opresión individual dentro del grupo, sino de injusticia entre grupos. Un grupo puede ser segregado debido a las protecciones de otro; por ejemplo, en el régimen de *apartheid* (1996: 59). Con todo, no siempre crean injusticia, no implican a priori una posición de dominio sobre otros grupos, sino que puede situarlos en mayor pie de igualdad, “reduciendo la medida en que el grupo más pequeño es vulnerable ante el grande” (1996: 60).

En fin, para Kymlicka, las protecciones externas no son admisibles cuando permiten que un grupo oprima a otros, sólo en la medida que promueven la igualdad entre grupos (1996: 212). Los liberales únicamente pueden aprobar los derechos de las minorías si son consistentes con la autonomía individual (1996: 111). Deben reivindicar determinadas protecciones externas, pero rechazar las restricciones internas que limitan el derecho de los miembros del grupo a cuestionar sus autoridades y prácticas tradicionales (1996: 60).

Si bien la distinción entre protecciones externas y restricciones internas se justifica para proteger los derechos individuales, implica asumir que la concepción liberal de esos derechos es moralmente superior a la de otras culturas y que los valores liberales son el marco en el que deben producirse las relaciones entre culturas. Es decir, el multiculturalismo reconoce las otras culturas como diferentes aunque no como iguales, porque no acepta que el liberalismo es una cultura o una concepción de “vida buena” entre otras, sino piensa que es un marco universal en el que se deben relacionar las culturas. Desde la perspectiva intercultural, el multiculturalismo piensa colonialmente, supone que existe una cultura superior presentada como si fuese universal (Walsh, 2009: 43). Ello implica que las relaciones entre culturas se pueden tornar equitativas nada más si las minoritarias aceptan el marco liberal, se liberalizan. Por tanto, limita las relaciones y el aprendizaje mutuo.

Kymlicka (1996: 213) lo formula explícitamente:

He defendido el derecho de las minorías nacionales a mantenerse como sociedades culturalmente distintas, pero sólo si, y en la medida en que, estas minorías nacionales se gobiernen siguiendo los principios liberales.

De este modo, afirma de entrada una desigualdad entre las culturas y restringe la posibilidad de que las minoritarias protejan prácticas y tradiciones distintas a las de la liberal (por ejemplo, formas de propiedad distintas a la propiedad privada o formas de gobierno distintas de la democracia representativa).

Se trata de que estas culturas se liberalicen aun si ello puede terminar con su particularidad:

A medida que una cultura se liberaliza —y, por tanto, permite que sus miembros cuestionen y rechacen las formas de vida tradicionales— la identidad cultural resultante se hace “más difusa” y menos característica... cada vez es menos probable que quienes pertenecen a ella compartan la misma concepción sustantiva de vida buena, y cada vez más probable que compartan los valores básicos con las gentes de otras culturas liberales (Kymlicka, 196: 126).

Kymlicka (1996: 211) acepta que la tolerancia tiene límites y las democracias liberales no pueden “acomodar y adoptar” todas las formas de diversidad cultural. La liberalización no debe imponerse por medio de la coerción, sin embargo eso no implica que los liberales no deban hacer nada ante minorías iliberales. Pueden manifestar su inconformidad (1996: 231), promover los valores liberales mediante razones o apoyar a subgrupos que quieren liberalizar su cultura (1996: 232). “El objetivo de los liberales no debería ser disolver estas naciones no liberales, sino más bien tratar de liberalizarlas, aun cuando esto no sea posible en todos los casos” (1996: 134).

En fin, Kymlicka se centra en la justificación de los derechos diferenciados, no obstante tiende a perder de vista el diálogo y aprendizaje entre culturas. La interculturalidad no se opone a salvaguardar los derechos individuales, pero apuesta en primer lugar por el aprendizaje mutuo entre culturas, pues supone que las llevará a adoptar lo que consideren mejor o más razonable, mientras que restringir a priori las relaciones entre ellas al marco liberal puede ir en contra de su protección y desarrollo. Por ejemplo, el multiculturalismo desconfía frente a grupos que pretenden proteger roles injustos de género, aunque no se detiene en casos en los que miembros del grupo inspirados en otras culturas intentan salvaguardar la libertad e igualdad individual, como los movimientos de mujeres musulmanas que, sin abandonar principios fundamentales de su cultura, pretenden hacer más igualitarias las relaciones de género (Santos, 2009: 44s).

La interculturalidad, entonces, implica aceptar la legitimidad de las diversas concepciones de “vida buena”. El marco general de convivencia entre culturas no puede ser el liberalismo ni ninguna otra cultura particular. El liberalismo es una cultura más con su concepción particular de “vida buena”, sin carácter de universalidad (Sánchez, 2010: 282). El diálogo entre culturas exige la creación de un espacio neutral de relación, una cultura pública abierta a todas las perspectivas y diferencias, no monocultural,

que no empiece de entrada por imponer los valores liberales (Tubino, 2004: 152). Por el contrario, sus criterios o principios deben ser acordados con base en el diálogo y consenso entre los diferentes grupos culturales, más que en la imposición de los valores de la cultura dominante.

Para el interculturalismo, además, las relaciones de aprendizaje son mutuas. No sólo la cultura subalterna debe adaptarse a la dominante o liberalizarse como lo pretenden Kymlicka y el multiculturalismo, ésta última igualmente debería aprender de la subalterna, “interculturalizarse” (Walsh, 2009: 171). Una crítica podría afirmar que de esta manera termina por provocar un mestizaje que disuelve la particularidad de las culturas. Empero, este postulado es erróneo ya que la especificidad de una cultura nada más es posible definirla por la relación con otra u otras (Walsh, 2009: 4). Para que existan culturas diferenciadas deben estar en relación, y para que una de ellas no asimile a las otras, esa relación debe ser igualitaria. De acuerdo con Ramón (2009: 135), el producto de los intercambios entre culturas no es una síntesis última, sino síntesis múltiples y permanentes. No se pretende borrar las diferencias culturales ni formar identidades mestizas, más bien propiciar una interacción dialógica (Walsh, 2009: 46).

Otra crítica podría declarar que el aprendizaje mutuo entre culturas no es un criterio suficiente, como sí lo son las protecciones externas en el multiculturalismo, para proteger los derechos individuales, cualquiera que sea la concepción que de ellos se tenga en una cultura particular. Sin embargo, el interculturalismo no puede responder esta crítica con algún criterio a priori, puesto que ello implicaría la imposición de algún criterio monocultural, cuando de lo que se trata es de definir de forma consensual entre las diversas culturas los criterios que guíen sus relaciones. Por consiguiente, estos problemas difícilmente pueden tener una solución apriorística, basada en principios o en un corpus teórico elaborado de manera completa, pues ello implicaría definiciones monoculturales que, justamente, tratan de evitarse. Luego, los criterios que se establezcan para proteger los derechos individuales o para que los grupos culturales mantengan su especificidad, deben ser acordados de manera consensual entre las culturas, no definidos a priori de forma normativa, por una de ellas. Deben ser un resultado del diálogo intercultural y no una condición de partida para el mismo, como lo propone el multiculturalismo (Tubino, 2008: 177). De ahí que la interculturalidad, más que un conjunto de principios para orientar las relaciones entre culturas, se haya definido como un proceso y un proyecto. Se trata de un camino en permanente construcción, una propuesta ética (Tubino, 2004: 152), y un proceso de aprendizaje permanente (Fornet-Betancourt, 2002: 3).

## Corolario

El enfoque intercultural es una alternativa más apropiada para gestionar la diversidad cultural, porque posee mayor alcance analítico

y normativo que el multiculturalismo. Si bien ha sido pensado en y desde América Latina y el Caribe, el potencial de generalización de sus postulados es mayor: permite dar cuenta de un rango más amplio de fenómenos de diversidad cultural al partir de la distinción entre culturas dominantes/subalternas, más que mayoritarias/minoritarias, y concebir la identidad colectiva en términos relacionales. Posibilita ir más allá de la equidad, tolerancia y convivencia entre culturas, para favorecer el respeto y la convivencia, el diálogo y aprendizaje mutuo. Propende a una igualdad y justicia sustancial, más que formal, entre culturas, que articula la justicia social con la justicia cultural como requisito para el reconocimiento entre ellas como iguales y diferentes. Finalmente, favorece una relación de aprendizaje mutuo, a diferencia del multiculturalismo liberal que, en primer lugar, se inclina por la liberalización de las culturas liberales, y más que imponer un marco monocultural como el medio donde deben desarrollarse las relaciones entre culturas, apuesta por la construcción de una cultura pública abierta y diversa.

## Bibliografía

- Ansion, Juan (2007). "La interculturalidad y los desafíos de una nueva forma de ciudadanía", en: VVAA, *Educación en ciudadanía intercultural*. Universidad de la Frontera-Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 37-62.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2002). "Lo intercultural: el problema de y con su definición", en: *Pasos*, No. 103, pp. 1-3.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2000). *Interculturalidad y globalización*. San José, Editorial DEI.
- Fraser, Nancy (1997). *Iustitia interrupta*. Bogotá, Siglo del Hombre-Universidad de los Andes.
- Kymlicka, Will (1996). *Ciudadanía multicultural*. Buenos Aires, Paidós.
- Kymlicka, Will (2002). "El Nuevo debate sobre los derechos de las minorías", en: Requejo, Ferran (ed.). *Democracia y pluralismo nacional*. Barcelona, Ariel, pp. 25-48.
- Papachini, Angelo (1996). "Comunitarismo, liberalismo y derechos humanos", en: Cortés Rodas, Francisco y Monsalve Solórzano, Alfonso (eds.). *Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia*. Valencia, Edicions Alfons El Magnánim, pp. 231-261.
- Quijano, Aníbal (2000). "Colonialidad del poder y clasificación social", en: *Journal of World-Systems Research*, Vol. XI, No. 2, pp. 342-386.
- Ramón, Galo (2009). "¿Plurinacionalidad o interculturalidad en la Constitución?", en: Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (comps.). *Plurinacionalidad: democracia en la diversidad*. Quito, Abya Yala, 2009, pp. 125-160.
- Sánchez, Consuelo (2010). "Autonomía y pluralismo. Estados plurinacionales y pluriétnicos", en: González Miguel, Burguete, Cal; Mayor, Araceli; Ortiz, Pablo (coords.). *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Quito, Flacso-GTZ, pp. 259-288.
- Santos, Boaventura de Souza (2009). "Las paradojas de nuestro tiempo y la plurinacionalidad", en: Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (eds.). *Plurinacionalidad: Democracia en la diversidad*. Quito, Abya Yala, pp. 21-62.
- Todorov, Tzvetan (2010). *La conquista de América. El problema del otro*. México D. F., Siglo XXI.
- Tubino, Fidel (2003). *Interculturalizando el multiculturalismo*. Monografías CIDOB.
- Tubino, Fidel (2004). "Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico", en: Samaniego, Mario y Garbarini, Carmen Gloria (comps.). *Rostrros y fronteras de la identidad*. Temuco, Universidad Católica de Temuco, pp. 151-164.
- Tubino, Fidel (2005). "La praxis de la interculturalidad en los estados nacionales latinoamericanos", en: *Cuadernos interculturales*, Año 3, No. 5, pp. 83-96.
- Tubino, Fidel (2007). "El interculturalismo frente a los desafíos del pluralismo jurídico", en: *Caminos para la inclusión en la educación superior*. Fondo editorial Fundación EQUITAS, pp. 190-209.
- Tubino, Fidel (2008). "No una sino muchas ciudadanías: una reflexión desde el Perú y América Latina", en: *Cuadernos Interculturales*, Año 6, No. 10, pp. 170-180.
- Viaña, Jorge; Claros, Luis y Sarzuri, Marcelo (2009). "Presentación", en: VVAA, *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*. La Paz, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, pp. 7s.
- Viaña, Jorge (2010). "Reconceptualizando la interculturalidad", en: Viaña, Jorge; Walsh, Catherine y Luis Tapia. *Construyendo interculturalidad crítica*. La Paz, Convenio Andrés Bello, pp. 9-61.
- Walsh, Catherine (2009). *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar-Abya-Yala.

# Las fracturas del capitalismo y las resistencias populares

Soledad Hernández Carrillo <sup>1</sup>

*No es una crisis, es el sistema*

*El siguiente artículo se centra en discutir desde el pensar crítico, las consecuencias del sistema capitalista actual, las lógicas de mercado y sus impactos en la posibilidad de crear condiciones de vida digna. Se pasa revista a algunos de los diversos movimientos y luchas sociales que se han gestado en el mundo y en Costa Rica en este año 2012.*

## 1. El lugar de la resistencia y la acción

Para comenzar, me gustaría aludir al lugar que he elegido para analizar y discutir el tema que me convoca, posicionándome desde abajo, desde los y las oprimidas, o como expresa Gallardo, desde un pensar crítico <sup>2</sup>, para mirar la realidad social con una gran lupa que permita develar lo engañoso de la racionalidad económica actual, y desenmascarar las naturalizaciones que se nos imponen para paralizar los cambios hacia otro mundo posible.

Me mueve una sensación de incomodidad, de molestia, de indignación, de rebeldía, pero a la vez, de esperanza en la búsqueda colectiva por una construcción de un mundo mejor. Como bien planteaba Martín-Baró, la acción viene desde un quehacer crítico y comprometido políticamente, que busca develar la lógica del capital tomando como base una ética para la vida. Esto conlleva asegurar las condiciones materiales para la satisfacción de las necesidades de todas y todos los seres humanos concretos, históricos, con el fin de construir un mundo con, desde y para nosotras y nosotros en integración con la naturaleza.

<sup>1</sup> Psicóloga social, licenciada por la Universidad de Costa Rica.

<sup>2</sup> Gallardo, 2010.

En la actualidad la mayoría de la población enfrenta una creciente exclusión y fraccionamiento social, en el marco de una acelerada desprotección y debilitamiento de las instituciones estatales, precarización del campo laboral, imposiciones de legislaciones abocadas a los intereses económicos y políticos de un sector hegemónico, que lejos de propiciar un desarrollo social colectivo integral, generan una dinámica de privaciones, discriminaciones, competencia, alienación, individualismo, destrucción de la naturaleza (Bauman, 2005; Lypovetsky, 2002; Moulian, 1998) <sup>3</sup>.

Este sistema capitalista neoliberal manifiesta de forma desmedida y sin límites el afán de lucro. Conquista todo lo existente en favor de las grandes empresas financieras y multinacionales, gigantescas corporaciones que se valen de los medios más destructivos con el fin de acrecentar sus intereses. Esto lo podemos identificar a escala mundial, donde priman los intereses mercantiles frente a la reproducción y el mantenimiento de la vida <sup>4</sup>, bajo estrategias de muerte y destrucción de las mayorías.

Las estrategias del miedo, la guerra, la imposición, siguen siendo los medios más utilizados para atropellar nuestros derechos, las posibilidades y condiciones para ejercer una vida digna en armonía con el ambiente.

Así vemos como actualmente, en Guatemala, el Gobierno sigue matando a indígenas en Totonicapán. Esto es, poblaciones históricamente masacradas y excluidas, continúan siendo oprimidas por el sistema político y económico. Y cuyo mandatario tiene la desfachatez de justificar sus mecanismos de terror contra la población afirmando que “debemos dejar el odio y evitar que fantasmas de la pasada guerra sirvan para resolver problemas” <sup>5</sup>.

A través del discurso, se culpabiliza a las poblaciones indígenas de los asesinatos cometidos por el Estado. El pueblo no puede —ni debe— permanecer callado, y por eso cientos de manifestantes indígenas, campesinos, estudiantes, activistas, salieron en la “Caravana por la solidaridad” hasta Ciudad de Guatemala, a reclamar por justicia, contra la impunidad y por el respeto. El máximo dirigente del Comité de Unidad Campesino (CUC), Daniel Pascual, expresó:

Han vuelto los aparatos de la muerte a asesinar a nuestros hermanos y hermanas, así como lo han hecho históricamente desde que vinieron [los españoles] hace 520 años <sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Citados por Hernández, S. (2009). Creación de necesidades y consumo: espacios en la construcción de identidades en jóvenes. Trabajo final de licenciatura en Psicología, Universidad de Costa Rica.

<sup>4</sup> Entendiendo vida como la naturaleza, el medio ambiente, los seres humanos.

<sup>5</sup> Comentario del presidente guatemalteco Otto Pérez, ante las manifestaciones ocurridas en 2012 en Totonicapán, en: <http://www.hoy.com.dolel-mundo/2012/10/8/449768/Presidente-guatemalteco-llama-a-dejar-odio-tras-muerte-desiete-indigenas>

<sup>6</sup> “Miles se unen en caravana para repudiar muerte de campesinos en Guatemala”, en: *La Nación* (Costa Rica), 09.10.2012.

Igualmente en Honduras, las desapariciones y los asesinatos de líderes comunitarios, periodistas, artistas, activistas sociales que han denunciado irregularidades y luchan por los derechos humanos de campesinos, de personas indígenas, de la población en general; crímenes cometidos como actos que buscan aislar, amedrentar y ser aleccionadores frente a cualquier forma de empoderamiento popular y demanda de respeto a la vida.



En Costa Rica, en nombre del interés nacional, léase intereses transnacionales en busca de la ganancia económica con el agua, se pasa por alto la realización de consultas a la población indígena sobre la construcción de un megaproyecto hidroeléctrico (El Diquís), violentando la dignidad y el derecho de las poblaciones originarias, amparados incluso por convenios internacionales.

¡Ni perdón, ni olvido!

El mercado capitalista apunta siempre al derrumbe de la civilización; y si aún no ha conseguido su propósito, es solamente porque miles de hombres y mujeres sostienen y apuntalan la resistencia cocinando, amando a sus niños, cuidando a sus ancianos, despidiendo a sus muertos y luchando por la tierra y el fuego<sup>7</sup>.

Este deseo de conquista en el ámbito mundial sigue aumentando y con formas cada vez más inescrupulosas, situación que ha ido produciendo malestar, enojo y movilización social creciente. Han surgido

nuevas modalidades de resistencia en diversas partes del mundo que evidencian paulatinos procesos de conciencia y emancipación, como señala Hinkelammert<sup>8</sup>.

La organización de esta resistencia hace patente que este sistema no funciona y que nos han despojado del poder colectivo, mismo que hay que recuperar gradualmente mediante procesos de toma de conciencia. De hecho, personas, grupos y colectivos que optan por otra construcción de humanidad, están pasando del individualismo promovido por el sistema capitalista a la creación de un sujeto colectivo, o comunidad en resistencia, que aspira a otro mundo posible, que incita a la sospecha, a mirar con ojos críticos lo que hasta ahora se ha dado por sentado y se consideraba inapelable.

Esta organización colectiva requiere la superación del “yo vacío”<sup>9</sup>, centrado en la satisfacción personal, distanciado de todas las relaciones sociales y el medio que le rodea, cuya motivación pragmática y utilitaria le impide comprenderse en relación con los otros y reconocer la enajenación en la que se encuentra.

Zizek refiere a los manifestantes de Wall Street en el año 2011, como un ejemplo clave del despertar hacia el genuino interés por la vida en lugar del dinero:

No son soñadores, son el despertar de un sueño que está convirtiéndose en una pesadilla. No destruyen nada, reaccionan ante la autodestrucción gradual del propio sistema. Todos conocemos la típica escena de dibujos animados: el gato llega al borde del precipicio, pero sigue andando, sin saber que ya no tiene suelo bajo los pies, y no se cae hasta que no mira hacia abajo y ve el abismo. Lo que están haciendo los manifestantes es recordar a quienes tienen el poder que deben mirar hacia abajo.

En los Estados Unidos, Europa, América Latina y el Caribe, las manifestaciones de inconformidad son un comienzo de lucha que aboga por cambios en la organización social, económica, política, en las relaciones entre los seres humanos y con la tierra, con la naturaleza, con el trabajo; en fin, por sepultar el sistema capitalista neoliberal.

Los manifestantes deben enamorarse del trabajo duro y paciente. No son un final, sino un comienzo, y su mensaje fundamental es: se ha roto el tabú, no vivimos en el mejor mundo posible, y tenemos el derecho, e incluso el deber, de pensar alternativas<sup>10</sup>.

La toma de conciencia es un proceso, implica desplazar el foco de lo individual a lo colectivo, del yo al nosotros, además de trascender la

<sup>8</sup> Hinkelammert, 1999.

<sup>9</sup> Lipovetsky, 2002.

<sup>10</sup> Zizek, 2010.

<sup>7</sup> Ramonet, 2012.

temporalidad inmediata, pues se enraíza con el pasado, la historia, la memoria y renace proyectándose hacia un futuro.

Este proceso de conciencia se vislumbra como posibilidad práctica, unida al sentimiento de pertenencia; pertenencia a esta humanidad emancipada, que enlaza a vivos o muertos que construyen juntos caminos de transformación social (Mauro, 2007).

## 2. Las inversiones en la sociedad del mercado

Lo viejo cambia de piel, pero sigue siendo una lógica del capital. Ahora se presenta como imperialismo corporativo, la nueva cara de la dominación en nuestras sociedades, que recrudece las opresiones y la explotación de la vida al servicio del mercado. En este sistema, las relaciones y necesidades son convertidas en mercancías reguladas por las normas económicas. Esto bajo el disfraz de las vías políticas en tratados comerciales que, amparados en el falso “consenso”, la libertad (empresarial, consumo) y el lema del desarrollo, estructuran de manera perversa la organización social y los medios para satisfacer las necesidades, violentando los derechos más fundamentales como la vida, el agua, la tierra, la dignidad.



De esta forma, en América Latina y el Caribe en general, y en Costa Rica en particular, vemos cómo en el Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos (TLC) convergen formas de agresión hacia las poblaciones trabajadoras, campesinas, indígenas, estudiantiles, legitimadas políticamente. Por ejemplo, ha disminuido el apoyo económico a los productores nacionales, de ahí que familias campesinas se ven obligadas a desplazarse

hacia las urbes, o incluso a emigrar, sin contar con posibilidades reales de empleo, sin medios de subsistencia y sufriendo discriminación y exclusión social. Asimismo, dentro de los planes del Gobierno se plantean recortes económicos a los derechos laborales adquiridos gracias a convenciones y luchas sociales; se invisibiliza a las poblaciones indígenas; se proclama que somos un “país verde y sin ingredientes artificiales”, no obstante se deforestan más y más terrenos y crecen los monocultivos que desgastan la tierra, contaminan los ríos y las aguas, y se pretende desarrollar proyectos de explotación minera e hidroeléctrica.

En esta economía de mercado y el lucro, las necesidades de las comunidades no son importantes. Y es que en este proceso de alienación, de separación del sujeto de su propio ser corporal consciente, se produce un mundo de inversiones donde la guerra se concibe como paz; el ser humano se convierte en objeto, consumidor o mano de obra barata; lo corporal es invisible a las ojos mercantiles; el dinero es amor; los derechos son negocios; el saber es privativo y se compra; y la ética es una moral para la competencia. Es, en definitiva, un mundo del revés.

El crecimiento sin límites del capital, sin importar las consecuencias para lograrlo, coloca a este sistema en una posición de superioridad, de deidad, donde no existen responsables. Y al no tener responsables, las acciones dentro del capitalismo quedan impunes, pues no hay una ética en su concepción. Esto lo vemos ejemplificado hoy en Honduras y Guatemala, donde los crímenes y la represión política —como asesinatos de periodistas, trabajadores del campo, sindicalistas, mujeres, líderes comunitarios y políticos— permanecen en la impunidad; son hechos totalmente condenables, sin embargo sus actores siguen resguardados bajo el fusil y el poder económico.

Como bien apunta Hinkelammert (1999), es la lógica de la racionalidad de lo irracional. La propuesta de esta sociedad de mercado es una lógica de sacrificio constante, competitividad y exclusión de los seres humanos, del suicidio colectivo. Las personas y la naturaleza se transforman en mercancías, son objetos a la venta; y lo que no genera riqueza económica, carece de valor.

La racionalidad económica mina las condiciones cotidianas de existencia y a los sujetos mismos, ya que su finalidad es la maximización de las ganancias económicas sin importar la violación de los derechos humanos y ambientales que pueda ocasionar. Una sociedad de consumo de mercancías se caracteriza por la tendencia destructiva fundamentada en la irracionalidad de lo racionalizado; una lógica de ganancia, de acumulación, que mercantiliza las necesidades e impide la posibilidad y afirmación de la vida (Hinkelammert, 2003).

De este modo, en Costa Rica, denominado como el país más feliz del mundo <sup>11</sup> según el índice Happy Planet, se limita las posibilidades de

<sup>11</sup> Rodríguez, I. “Costa Rica es nuevamente el país más feliz del mundo, según índice ‘Happy Planet’”, en: *La Nación*, 14.06.2012.

acceso a la información y al estudio vetando el derecho a fotocopiar libros con fines educativos. Es un país que mantiene seis años a comunidades de Siquirres, en la caribeña provincia de Limón, consumiendo agua transportada en camiones cisterna porque el agua canalizada de sus casas está contaminada por el uso de plaguicidas por parte de empresas piñeras, que para más irreverencia social son las mismas que deben millones a la Caja Costarricense de Seguro Social.



La sociedad mercantil de consumo conduce a la deshumanización, al convertir a las personas, animales y la naturaleza en objetos, cosificando las relaciones y, a la vez, comercializando sus vínculos. Se invierte el mundo de forma que ahora lo central e importante es el dinero, la vida es secundaria y el mercado es lo primario. Se establecen, por tanto, relaciones sociales entre cosas y relaciones mercantilizadas entre las personas. Como atinadamente apunta Alba-Rico:

El capitalismo es el primer orden económico-social que no distingue entre las cosas de comer, cosas de usar y cosas de mirar... es el primer régimen de producción que convierte a todos los entes por igual —pan, coches, semillas, ciudades—, y las propias imágenes de estas cosas, en comestibles. Es a esto a lo que llamamos “privatizar” la riqueza, es decir, idiotizarla... es a esta locura a lo que llamamos “consumo” como característica paradójica de una civilización que se juzga a sí misma en la cima del progreso <sup>12</sup>.

### 3. Resistencias dignificando la vida

El mismo sistema capitalista neoliberal y sus propias contradicciones hacen que resurjan las inconsistencias, que se abran pequeñas ranuras para romper el telón. Las *crisis económicas* sumadas a las *crisis ambientales*,

han permitido visibilizar las incompatibilidades del sistema económico con la vida, volteando el nivel de conciencia y movilización de la sociedad, renaciendo la resistencia y la lucha, con otros rostros, nuevas estrategias, otros movimientos construyendo esperanza; constituyendo un actor social, distinto un sujeto colectivo que lucha contra las opresiones históricas.

De esta forma, un nuevo sistema debe visualizar el ambiente como el sistema que mantiene y permite la vida; esto es, debe satisfacer necesidades de vida y no necesidades mercantilizadas. Ha de tener claro que la lucha es una pelea contra el capital, donde se redireccionarían las prioridades de la inversión (Rossi, 2010).

En diversas partes de Costa Rica, organizaciones, colectivos, grupos, personas individuales, comunidades, están saliendo a *gritar*, a reclamar de las formas más dinámicas, espontáneas, y creativas. Las luchas campesina, indígena, por el respeto y la dignidad humana, la diversidad sexual, el derecho a la educación, están presentes en el país. A continuación, una breve mención de algunos de estos procesos de resistencia.

#### 3.1. Derecho a la tierra y al agua por la protección de la naturaleza y la dignidad humana

La idea de desarrollar un megaproyecto hidroeléctrico en la cuenca del río Grande de Térraba, en la zona sur, hace que el agua se perfila como un negocio más en Costa Rica. En efecto, el proyecto, que se publicita como el gran salvador de la energía eléctrica del país y de la región centroamericana, coloca el agua como un recurso para mercantilizar.



<sup>12</sup> Alba-Rico, 2006.

Entre las consecuencias e impactos del proyecto, mencionamos que para su construcción se inundarían y destruirían grandes extensiones de terrenos y bosques —territorios indígenas—, en particular gran parte del humedal Térraba Sierpe. Ello supondría la ruptura del equilibrio ecológico de la zona, lo que provocaría contaminación, deforestación, disminución del caudal de agua, sumado al desplazamiento forzado de poblaciones indígenas y campesinas, eliminando su principal modo de subsistencia: el cultivo de la tierra y la pesca<sup>13</sup>.

Hoy se sigue reivindicando el derecho a la tierra y todo lo que esto implica: el derecho al agua, a cosechar y recoger los alimentos, a tener una relación más armoniosa y respetuosa con la naturaleza, a reconocer que el ser humano no es el centro sino que existe un vínculo estrecho entre ambiente, clima, animales, y seres humanos. Más allá de la agricultura como medio de subsistencia, la vinculación de las poblaciones campesinas e indígenas con la tierra se convierte en un proyecto social, es un modo ancestral de vinculación entre los seres humanos y el ambiente.

Por eso, comunidades campesinas de Caña Blanca, Finca 9 y Finca 10 (Osa), Los Chiles (Alajuela) y Sixaola (Talamanca), entre otras, exteriorizan sus inquietudes e inconformidad ante las embestidas del Gobierno con desalojos, reubicaciones forzadas, proyectos de construcción de aeropuertos y represas. Y siguen en pie, informándose, uniéndose, manifestándose.

### 3.2. Derecho a la educación

*¡Cuando la ley es injusta lo correcto es desobedecer!*<sup>14</sup>

En este caso mencionamos el surgimiento del movimiento “Focopiando para estudiar”, mismo que aglutinó personas jóvenes, estudiantes universitarios y pequeños comerciantes que brindan el servicio de fotocopiado, quienes salieron a marchar reivindicando el derecho a una educación de calidad y en defensa de la educación pública. Manifestaron su inconformidad por la privación del conocimiento frente a las exigencias de las leyes de propiedad intelectual y los intereses de las cámaras empresariales; vale decir, por cómo la educación se convierte en un negocio merced a esta ley contra el fotocopiado<sup>15</sup>. Y es que al no

<sup>13</sup> Desplegable PHDiquis y el cantón de Osa. 5 Preguntas necesarias, y El Proyecto Hidroeléctrico Diquís - Informémonos. Programa Kioskos Socioambientales de la Universidad de Costa Rica, 2012.

<sup>14</sup> Frase escrita en una pancarta en la “Marcha contra el veto al fotocopiado”, octubre de 2012.

<sup>15</sup> El artículo 54 de la Ley de Procedimientos de Observancia de Derechos de Propiedad Intelectual No. 8039, aprobada el 12 de octubre de 2000, sanciona con penas de prisión de seis meses a cinco años, o de multa de hasta quinientos salarios base, a las personas que “fijen o reproduzcan” obras literarias o artísticas o fonogramas protegidos sin autorización. Además,



poder fotocopiar textos el costo de la educación universitaria aumentaría considerablemente, lo que excluiría a las mayorías de disponer de un acceso real al conocimiento que les permita una formación de excelencia y calidad como futuros profesionales.

Aquí volvemos a las raíces de los intereses capitalistas, y brota la pregunta: ¿la educación para generar más mano de obra explotada, mecanizada, tecnócrata, o la educación para la transformación de la realidad y las potencialidades humanas? Las cadenas de la ley se deben, y pueden romperse.

Las personas jóvenes salieron de las aulas, apropiándose del ejercicio de sus derechos, barriando estereotipos de jóvenes conformistas, acrílicos, apolíticos. Se convirtieron en un actor más en esta lucha por un cambio social.

### 3.3. “Movimiento invisibles”

*Estamos hartxs de que nos burlen, que no nos vean, que no nos oigan, que nos invisibilicen. Estamos hartxs que nos digan que este país no está listo... porque, oigan bien: ¡ESTAMOS LISTXS!*

Otro de los frentes de lucha se encuentra en el tema de la defensa de los derechos humanos (DDHH), a saber, derechos sexuales y reproductivos,

el numeral 58 castiga con igual severidad a quienes realicen traducciones, adaptaciones, modificaciones y compendios de obras protegidas. *Semanario Universidad*, 2012.

civiles y económicos y el reconocimiento de la diversidad sexual para todas y todos. Esta lucha es en contra de la homofobia, la discriminación, la exclusión, la patologización de la vida, de la sexualidad.

Este movimiento surge de la iniciativa de activistas y organizaciones de DDHH, y su nombre “Invisibles” hace parodia de la expresión del diputado Justo Orozco: “No los veo, no los reconozco, por eso no discrimino”. A su vez, con ese nombre llaman a la corporalidad a recuperar el lugar de la vida, lo material, lo nombrable. ¡No nos quieren ver, pero aquí estamos!

Inicialmente, el movimiento nace en respuesta a la prohibición y negativa del proyecto que busca la aprobación de las uniones del mismo sexo: Proyecto de sociedades de convivencia. Sin embargo, su propuesta va más allá, pues reconocen que la discriminación e invisibilización de las personas y sus derechos repercute en todas las poblaciones excluidas, como los pueblos indígenas, migrantes, mujeres, comunidad LGBT (lesbianas, gais, bisexuales, transexuales). Buscan la creación de un Estado laico y reivindican el derecho a vivir una sexualidad pluralista, no violenta; esto es, lucha por el derecho a decidir sobre nuestro propio cuerpo y por un Estado garante de los derechos humanos para todas y todos.

## Conclusiones

A pesar de los abusos y las estrategias de miedo del sistema capitalista, se presentan inconsistencias, quiebres y luchas que eclosionan por todo el mundo. Es decir, se siguen abriendo paso las esperanzas convertidas en proyectos y propuestas de acciones comunitarias. Esperanzas que se proponen un proyecto social, económico y político distinto, realizan pequeños cambios y nos muestran otras formas de humanidad, una humanidad solidaria, diversa, intercultural. Con ello manifiestan las necesidades de autoafirmación de la vida, autodeterminación y autorreflexión de las personas en relación con los y las otras.

Se trata de grupos resonando, de comunidades indígenas llamando a una relación ética con la tierra, a rescatar determinados valores de colaboración, responsabilidad, acciones y consecuencias, interrelación. Movimientos sociales, ecologistas, indígenas, ecoaldeas intencionales, campesinos, desocupados, estudiantes...

Retomar la vinculación y los conocimientos ancestrales: sistemas de vida diferentes, con otras formas de organización, con otros lenguajes, otra espiritualidad vinculada a la historia desde las raíces, el pasado, la memoria. Donde la relación con la tierra tiene un papel central: es el punto de identidad y espiritualidad, de la vida, la alimentación.

La exigencia de humanización resulta de las relaciones del ser humano consigo mismo, con los otros humanos y de todos-todas con la naturaleza. Entre otros, se han producido cambios en el aspecto de

políticas públicas, derogación de leyes, auditorías ciudadanas, consultas populares, denuncias públicas y masivas de abusos y actos de corrupción, formación de redes comunitarias, nacionales, regionales, internacionales.

A manera de ejemplo, mencionamos la reciente lucha del pueblo de Colón en Panamá, la cual culminó en la derogación de una antipopular ley; el cierre del Proyecto Minero de Crucitas en Costa Rica; y, en este mismo país, la lucha porque el Colegio Psicólogos se declarara como espacio libre de discriminación por orientación sexual, y reafirmara que la homosexualidad no es una enfermedad mental<sup>16</sup>. También en Costa Rica, es importante referir la defensa de la autonomía universitaria y el logro alcanzado al ganar el juicio en torno a la libertad de cátedra, de expresión, donde la minera Industrias Infinito S. A. demandó al docente Jorge Lobo por “difamación”, pretendiendo dictar órdenes e imposiciones sobre qué analizar y decir del Caso Crucitas<sup>17</sup>.

Queda mucho camino por recorrer, decir, hacer, con todo, este andar no es en solitario, es acompañado de muchos, muchas, algun@s que no están, otr@s que se unirán.... Cierro compartiendo a Roque Daltón:

### El descanso del guerrero

Los muertos están cada día más indóciles.  
Antes era fácil con ellos:  
les dábamos un cuello duro, una flor  
loábamos sus nombres en una larga lista:  
que los recintos de la patria  
que las sombras notables  
que el mármol monstruoso.  
El cadáver firmaba en pos de la memoria:  
iba de nuevo a filas  
y marchaba al compás de nuestra vieja música.  
Pero qué va, los muertos son otros desde entonces.  
Hoy se ponen irónicos  
preguntan.  
Me parece que caen en la cuenta  
de ser cada vez más la mayoría.

## Bibliografía

Alba-Rico, Santiago (2006). “La miseria de la abundancia”. Conferencia pronunciada en el marco del VII Congreso Internacional de Psicología Social de la

<sup>16</sup> Ver más en: <http://www.crhoy.com/colegio-de-psicologos-no-discriminara-por-orientacion-sexual/>

<sup>17</sup> Ver más en: [http://www.elpais.cr/frontend/noticia\\_detalle/1/74256](http://www.elpais.cr/frontend/noticia_detalle/1/74256)

- Liberación, Liberia, Costa Rica. Disponible en: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=30285>
- Bauman, Zigmunt (2005). *Modernidad líquida*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Hinkelammert, Franz (1999). *El huracán de la globalización: la exclusión y destrucción del medio ambiente*. San José, DEI.
- Hinkelammert, Franz (2003). *Solidaridad o suicidio colectivo*. Costa Rica, Ambientico.
- Hinkelammert, Franz (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. San José, Arlekin.
- Gallardo, Helio (2010). "Ciencias sociales y pensamiento crítico". Cátedra virtual Karl Marx, Universidad Nacional. Disponible en: [http://www.catedramarx.una.ac.cr/index.php?option=com\\_content&view=article&id=66:ciencias-sociales-y-pensamiento-critico-helio-gallardo&catid=43:recopilacion-de-v-semana-de-ciencias-sociales&Itemid=74](http://www.catedramarx.una.ac.cr/index.php?option=com_content&view=article&id=66:ciencias-sociales-y-pensamiento-critico-helio-gallardo&catid=43:recopilacion-de-v-semana-de-ciencias-sociales&Itemid=74)
- Lipovetsky, Gilles (2002). *La era del vacío*. Madrid, Anagrama.
- Mauro, Luis (2007). *El proceso de conciencia. Ensayos sobre conciencia y emancipación*. Brasil, Expressão Popular.
- Ramonet, Ignacio (2012). "Hay mercado después de la muerte", en: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=157836>
- Revista Paquidermo. (2012). "Guatemala de la vergüenza: Ejército masacra a indígenas en Totonicapán", en: <http://www.revistapaquidermo.com/archives/6632>
- Rossi, Anacristina (2010). "Cambiar el sistema económico: un asunto de supervivencia", en: *Revista de Ciencias Sociales* (Universidad de Costa Rica) Nos. 128-129 (2010), pp. 21-33.
- Zizek, Slavoj (2010). "El violento silencio de un nuevo comienzo", en: [http://politica.elpais.com/politica/2011/11/16/actualidad/1321471888\\_335035.html](http://politica.elpais.com/politica/2011/11/16/actualidad/1321471888_335035.html)

### ¿Cómo entender el papado? (Algunos apuntes de orden histórico) \*

*Eduardo Hoornaert*

Nada más concluir el concilio Vaticano II (1962-65) hubo intensas discusiones sobre el papado. Muchas de ellas tuvieron eco en las páginas de la revista *Concilium* a lo largo de la década de 1960. De esos debates quedó la convicción de que es necesario conocer mejor la historia del papado, para evitar los anacronismos (proyectar al pasado las situaciones presentes) y las afirmaciones desprovistas de base histórica que permean el discurso acerca del gobierno central de la Iglesia Católica. Ante un tema que toca puntos neurálgicos del sistema católico y de la sensibilidad católica, me parece importante anotar aquí algunos puntos básicos que suelen hacerse presentes cuando se habla sobre el papado.

#### 1. Pedro en Roma

El obispo Eusebio de Cesarea, teórico de la política universalista del emperador Constantino, en el siglo IV, redactó listas de la sucesión de obispos para las principales ciudades del Imperio Romano, en el intento de adaptar el sistema cristiano al modelo sacerdotal romano. Lo hizo de una forma bastante aleatoria. Así por ejemplo, escribe que Clemente fue "el tercer obispo de Roma", después de Lino y Anacleto. Conocemos a Clemente romano por sus cartas, pero nada sabemos acerca de Lino y de Anacleto. Nadie sabe de dónde sacó Eusebio esos nombres, trescientos años después de los acontecimientos.

\* Tomado de: <http://servicioskoinonia.org/relat/429.htm>

Para dar consistencia a su tesis de que Pedro es el primer papa, Eusebio afirma, en el segundo libro (14,6) de su *Historia eclesiástica*, que el apóstol Pedro viajó a Roma al comienzo del reinado de Claudio, o sea, alrededor del año 44. ¿Qué dicen los escritos del Nuevo Testamento en torno a eso? En Hechos de los apóstoles (12,17) se dice que Pedro, en el año 43, salió de Jerusalén y “fue a otro lugar”, sin especificar cuál. Los mismos Hechos relatan que Pedro está en Jerusalén en el año 49, con ocasión de la visita de Pablo. Nada se dice sobre la actuación del apóstol entre los años 43 y 49. Lo más probable es que haya viajado a Samaria como exorcista, pues los Hechos narran su disputa con otro exorcista, de nombre Simón el Mago, quien actuaba en aquella región. En fin, las fechas propuestas por Eusebio no se combinan con lo que los Hechos de los apóstoles nos cuentan.

Los historiadores hoy concuerdan en que Eusebio es un historiador ‘sospechoso’, porque se halla involucrado en un proyecto cuya finalidad es articular la política imperial en su relación con el cristianismo, y contar el movimiento cristiano ajustándolo a un modelo dinástico de tipo romano. Eusebio proyecta la imagen de la Iglesia del siglo IV hacia el pasado. Por ejemplo, proyecta la repartición territorial de las áreas de influencia (diócesis) —repartición que forma parte de la administración romana— a los primeros tiempos del cristianismo, sin ninguna base historiográfica. En los capítulos 4 a 7 de su *Historia eclesiástica*, elabora listas de obispos monárquicos que se remontan hasta los apóstoles. En todo ello aparece la intención de asimilar las estructuras cristianas a la organización imperial de la época.

Concluyendo, podemos decir que no existe base histórica para la afirmación de que Pedro haya estado en Roma, y con eso cae uno de los principales fundamentos del discurso oficial sobre el papado.

## 2. “Tú eres Pedro”

Hoy, las palabras “Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia” figuran, con enormes letras, en el interior de la cúpula de la basílica de San Pedro, en Roma. Hay que recordar que se trata de un versículo aislado del evangelio de Mateo. Sin embargo, su sentido sólo aparece cuando es leído en el contexto, o sea, dentro de la secuencia de cuatro versículos: Mt 16,16-19. El historiador ortodoxo Meyendorff <sup>1</sup> muestra cómo esos versículos fueron entendidos en los siglos anteriores a Constantino y a la alianza entre las jerarquías cristianas y las autoridades del imperio romano. Se trata, según el historiador, de un elogio de Jesús dirigido a Pedro. Cuando éste afirma que Jesús no es un profeta entre otros, sino el ungido de Dios, Pedro manifiesta que Jesús no sigue la tradicional manera de actuar de

<sup>1</sup> Meyendorff, *The Primacy of Peter. Essays on Ecclesiology and the Early Church*. Crestwood (New York), St. Vladimir's Seminary Press, 1992.

los profetas del Antiguo Testamento, quienes amenazaban e intimidaban a las personas hablando de la ira de Dios por causa de los pecados y de la necesidad de penitencia. Pedro entiende que Jesús, que no amenaza ni condena, sino que apunta hacia el Reino de Dios, la gracia, la misericordia, el perdón, es diferente. Debe ser el ungido de Dios tan esperado, piensa él. Y Jesús lo elogia por expresar de forma tan feliz la novedad que él mismo viene a traer. Es como si quisiese decir: “tú captas mi intención, tú eres la piedra sobre la cual pretendo construir mi Iglesia, si todos entendiesen lo que tú dices aquí, mi Iglesia estaría bien fuerte”.

Eusebio de Cesarea y los demás teólogos comprometidos con la ideología imperial romana no leen el versículo 18 en su contexto, lo aíslan de los demás versículos (16-19) y con ello atribuyen un significado distinto a las palabras de Mateo.

Hoy Eusebio ha de ser severamente criticado (así como los que lo siguen en la exégesis de Mt 16,18), ya que la exégesis actual es taxativa en aseverar que no se puede aislar un texto de su conjunto literario y transformarlo en un oráculo. Para quien lee los evangelios contextualmente, queda claro que no dan pie para imaginar que Jesús haya planeado una dinastía apostólica de carácter corporativo, basada en sucesión de poderes.

## 3. La religión del pueblo (y de los papas)

Más y más me convenzo de que el camino cierto para analizar el papado, consiste en prestar atención a la religión del pueblo. La palabra ‘papa’ (*pope*) pertenece al griego popular del siglo III y es un término derivado de la palabra griega ‘pater’ (padre). Expresa el cariño de los cristianos hacia determinados obispos o sacerdotes. El término penetró en el vocabulario cristiano, tanto de la Iglesia Ortodoxa como de la Católica. En el interior de Rusia, hasta hoy, el pastor de la comunidad es llamado ‘pope’. La historia cuenta que el primer obispo en ser llamado ‘papa’ fue Cipriano, obispo de Cartago entre 248 y 258, y que el término ‘papa’ sólo apareció tardíamente en Roma: el primer obispo de aquella ciudad en recibir de manera oficial ese nombre (conforme la documentación disponible) fue Juan I, en el siglo VI.

Entre nosotros no se ha concedido la debida atención a la religión popular en la construcción del cristianismo. Es un dato implícito a toda la historia de la Iglesia, pero que pasa ampliamente desapercibido y sin comentario. Ello proviene, en parte, del hecho de que, hasta hace poco tiempo, la historiografía cristiana estaba fundada sobre todo en el estudio de fuentes escritas. Ahora bien, esas fuentes casi nunca abordan la religión del pueblo. Por lo demás, es la regla general: los intelectuales no acostumbran mostrar interés por lo que ocurre en medio del pueblo común y anónimo. La ‘plebe’ no consigue la atención de filósofos como Platón, Aristóteles, Cicerón o Séneca, ni de intelectuales prominentes

como Galeno, Plotino o Marco Aurelio. Ni siquiera autores cristianos como Justino, Ireneo, Tertuliano, Cipriano, Clemente de Alejandría u Orígenes, describen lo que ocurre entre cristianos comunes. En definitiva, ellos también pertenecen a la élite letrada. Hoy existen ciencias como la arqueología y la “iconografía”, es decir, el estudio del arte cristiano, que más allá de los escritos, nos revelan la vida vivida de aquellos tiempos.

El estudio del arte cristiano en el transcurso del siglo IV muestra que prácticamente todo lo que se cuenta sobre Pedro, proviene de la religión popular. En la época de la construcción de las primeras basílicas cristianas (segunda mitad del siglo IV), se invitó a artistas que trabajaban con mosaicos para cubrir las paredes de escenas relativas a los evangelios y a la vida de la Iglesia. Así, aparecieron las más variadas imágenes de Pedro: crucificado cabeza abajo, con las llaves en la mano, pescador, asegurando en la mano derecha la maqueta de alguna nueva Iglesia, con vestidos sacerdotales romanos (alba, estola, manípulo...), con la tiara persa o la mitra mesopotámica (de la liturgia del dios Mitra) en la cabeza, con su barco (que nunca se hunde), su red (que pesca hombres), su sello, su cátedra (la Santa ‘Sede’).

Pero la imagen que aparece con más frecuencia es la de la tumba de Pedro, al lado de la de Pablo. Efectivamente, el papa es antes de nada visto como el guardián de las tumbas de Pedro y Pablo. Una tradición romana muy antigua cuenta que Pedro fue martirizado en el monte Vaticano y que Pablo lo fue ‘fuera de los muros’ de la ciudad. Desde muy pronto se registran ‘romerías’ a las tumbas de los apóstoles-mártires <sup>2</sup>. Sin documentación que probase la veracidad de la presencia de Pedro y Pablo en Roma, las historias acerca de ambos proliferan en la ciudad. Ya en el siglo II, ir a Roma significa ir a visitar las tumbas sagradas, como se comprueba en los escritos de Justino e Ignacio de Antioquía.

El papa Pío XII trató de reavivar la tradición de estas romerías por medio del ‘año santo’ de 1950, que fue un éxito, y más tarde, en 1956, mandó ejecutar excavaciones en un cementerio antiguo descubierto bajo un garaje en construcción en el Vaticano. Hasta los siglos IV y V, en ese cementerio eran enterradas personas pobres, esclavos y libertos. El papa esperaba encontrar ahí señales de la tumba de Pedro, no obstante las obras fueron suspendidas por falta de evidencias <sup>3</sup>.

Todo ello indica que la institución cristiana, tal como funciona de modo concreto, puede ser considerada una creación de la religión popular. Para los obispos no es tan fácil aceptar eso, sin embargo no hay cómo escapar de la evidencia. Todos sabemos que el pueblo sostiene financieramente a la jerarquía (de una u otra forma) y que él es quien confiere prestigio y honorabilidad a obispos y papas. En definitiva, ¿qué sería del papa si nadie saliese de casa para ir a verlo y aclamarlo?

<sup>2</sup> Las romerías ‘ad limina apostolorum’.

<sup>3</sup> Véase: *Revue d' Histoire Écclésiastique* (Louvain) 1976, pp. 109-111, con un comentario del libro de Väänänen sobre el asunto.

Resulta interesante observar que los propios papas tienen su ‘religiosidad’. Hasta ahora, ningún papa se ha atrevido a adoptar el nombre de Pedro. Sólo tardíamente, en el siglo VI, un papa adoptó el nombre de Juan, y apenas en el siglo VIII apareció el primer Pablo. Hay muchos detalles interesantes en ese sentido, que no menciono aquí por falta de espacio, pero que el lector puede investigar en *google*.

#### 4. La lucha por la hegemonía

A partir del siglo III se desencadenó entre los obispos de las cuatro principales metrópolis del Imperio Romano (Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Roma) una dura lucha por el poder. Fue particularmente dramática en la parte oriental del Imperio, donde se hablaba griego. Los obispos en litigio fueron llamados ‘patriarcas’, un término que acopla el ‘pater’ griego con el poder político (‘archè’, en griego, significa ‘poder’). El ‘patriarca’ es al mismo tiempo ‘padre’ y ‘líder político’. Al principio Roma participaba poco en esta disputa, por quedar lejos de los grandes centros de poder de la época, y por usar una lengua menos universal (empleada nada más en la administración y el ejército del sistema imperial romano), el latín. Por su parte, Jerusalén, ciudad ‘matriz’ del movimiento cristiano, quedó fuera de la escena por ser una ciudad de poca relevancia política.

En el año 330 Constantinopla se autoproclama la ‘segunda Roma’, título aceptado por los obispos en 381, con ocasión del concilio de Constantinopla. De entonces en adelante, el poder divino (ejercido por Pedro) actúa en la ‘nueva Roma’, esto es, en Constantinopla. Fortalecidos por ese consenso, los patriarcas de Constantinopla se implican cada vez más en asuntos internos de las demás iglesias, proceso que culmina en Calcedonia (451), cuando Constantinopla nombra obispos para Antioquía y Alejandría.

La idea de la transferencia del ‘poder de Pedro’ todavía tiene acogida favorable en el siglo XVI, cuando el patriarca Jeremías II Tranos, de Constantinopla, viaja a Rusia (1589), impresionado por el vigor del cristianismo en aquel país, y hace de Moscú una ‘tercera Roma’. Enseguida, la ciudad se convierte en un centro de peregrinación. Y así como francos y germanos peregrinan a Roma, eslavos y rusos peregrinan hacia Moscú. La identificación entre el Imperio Romano, su memoria, símbolos, ritos, vestimentas y ceremonias, y los imperios bizantino, carolingio, ruso y católico, salta a la vista del historiador. Efectivamente, ‘el mundo gira, pero la cruz permanece’<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> *Stat crux dum volvitur mundus*.

## 5. Durante siglos, Roma busca el poder

El patriarca de Roma, que al principio no ocupa un lugar destacado en la lucha por la hegemonía sobre toda la cristiandad, no deja desde muy temprano de hacer valer su poder en la parte occidental del Imperio. Ya en el siglo III, el ya citado Cipriano de Cartago reacciona con energía ante las pretensiones hegemónicas del obispo de Roma, y repite que entre los obispos ha de reinar una “completa igualdad de funciones y de poder”. Con todo, la historia avanza inexorablemente. Con tenacidad, los sucesivos patriarcas de Roma logran ampliar su ascendencia sobre las demás iglesias de Occidente. Es una larga historia, de la cual apunto aquí apenas algunos momentos más decisivos <sup>5</sup>.

Pienso que es importante recorrer las sucesivas etapas, puesto que de ese modo resulta más fácil comprender que el papado es una construcción histórica condicionada por el tiempo y el espacio, como todo lo que el ser humano hace. Y todo lo que el ser humano construye puede ser deconstruido, remodelado u substituido por algo que sea más adecuado a las exigencias del momento.

- Hasta el final del siglo III el papado no interviene en las decisiones tomadas por las reuniones de obispos. Ellos son libres y soberanos. Aun así, ya se anuncian problemas en el horizonte.
- La misma actitud perdura en la primera parte del siglo IV. Los obispos locales mantienen su independencia frente a Roma, aunque siempre manifiesten respeto para con el patriarca romano. Es el caso de las reuniones episcopales de Arles (314), Nicea (325) y Sárdico (342). Cuando se produce alguna cuestión especial, el obispo de Roma es notificado, nada más. Los patriarcas Silvestre y Liberio no interfieren en las decisiones tomadas en las reuniones de obispos (concilios).
- Las cosas comienzan a cambiar en la segunda mitad del siglo IV. Los patriarcas romanos Damasio (366-384) y Sirico (384-399) se muestran muy desinhibidos y atribuyen a Pedro (y sus sucesores) títulos de la nomenclatura religiosa romana, como ‘sumo pontífice’, ‘príncipe (de los apóstoles)’, ‘vicario (de Cristo)’. Obispos como Basilio y Ambrosio no aprueban las maniobras romanas, no obstante, los patriarcas romanos avanzan en busca de control sobre los obispos.
- Con Inocencio I, al inicio del siglo V, avanza el proceso de la romanización de la Iglesia cristiana en Occidente. Inocencio interviene de forma sistemática en los asuntos de iglesias locales de Francia, España e Iliria (región balcánica), exige informes, se reserva la última decisión... A las reuniones episcopales de Cartago y Mileve (sobre el pelagianismo), él manda decir que un problema únicamente puede

## ¿Cómo entender el papado? (Algunos apuntes de orden histórico)

resolverse pasando por Roma. Celestino I sigue el mismo camino y resuelve con soberanía el caso de Nestorio (de Alejandría), y envía como delegado a Cirilo de Alejandría al concilio de Éfeso (431). Una vez más, los obispos y los teólogos reaccionan. Incluso Agustín está en desacuerdo, aunque se diga que es el autor de la frase “Roma hablada, causa acabada” <sup>6</sup>. Él mantiene la idea tradicional: la autoridad romana ha de respetar la soberanía de los concilios episcopales. El primado del obispo de Roma es nada más honorario.

• Pero el proceso de la centralización romana continúa. León I intensifica la mística petrina, y en primer término la mitología en torno a la imagen de Pedro. Tiene la osadía de afirmar que su autoridad (la “plenitud del poder” <sup>7</sup>) proviene directamente de Cristo. El ‘vicario de Cristo’ es el ‘príncipe de los apóstoles’; no es el ‘primero entre los iguales’ <sup>8</sup> (como decía Eusebio), ni una autoridad ‘honoraria’ (como decía Agustín). En los concilios realizados en España, Italia del Norte y África del Norte, León actúa como jefe absoluto e interviene hasta en detalles mínimos. Incluso se atreve a interferir en Oriente. En la controversia monofisita, desprecia la intervención del patriarca de Alejandría y manda sus propios legados, transmite órdenes a los padres conciliares reunidos en Calcedonia y declara nulas las decisiones que no le agradan. Esa postura autoritaria impresiona mucho a los contemporáneos, al punto de conservar cuidadosamente su correspondencia que pasa a constituir la base de la teoría papal vigente hasta nuestros días.

• La victoria definitiva del papado llega con Gregorio Magno, quien crea en Lerins, en la actual Francia, una escuela de ‘aristócratas episcopales’ para establecer la organización eclesiástica en el sur de Galia. Intelectual de renombre, Gregorio inicia los tiempos gloriosos de Roma. Su figura puede ser colocada a la altura de otros exponentes de la ‘aristocracia episcopal’, como Ambrosio, protagonista de la supremacía de la Iglesia sobre el Estado; o Agustín, al mismo tiempo ‘padre de la inquisición’ y genial teólogo; o Juan Crisóstomo, orador de renombre; o también Cirilo de Alejandría, fundador de la tradición teológica griega.

• El camino queda abierto. Después de la exitosa alianza con el emergente poder germánico en Occidente (Carlomagno, año 800), los papas romanos elevan siempre más el tono de su voz y, con ello, sus relaciones con los patriarcas orientales (principalmente con el de Constantinopla) se vuelven más tensas. El cisma de 1054 viene a cerrar una evolución de siglos. Se rompe la unidad del cuerpo cristiano y dos caminos se separan: el ortodoxo y el católico.

<sup>5</sup> Véase Wojtowytsch, M. *Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I (440-461)*. Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über Konzile. Stuttgart, A Hiersemann Verlag, 1981.

<sup>6</sup> *Roma locuta, causa finita*.

<sup>7</sup> *Plenitudo potestatis*.

<sup>8</sup> *Primus inter pares*. Ésa es la tesis clásica de Cipriano.

## 6. Roma en el auge del poder

Ahí empieza la historia de la Iglesia Católica Apostólica Romana propiamente dicha. Es una historia de siglos de éxito. Y ese éxito proviene de modo especial de la diplomacia, vale decir, del 'arte de la corte' que Roma aprendió de Constantinopla. A lo largo de siglos, casi todos los gobiernos de Europa occidental aprenden en Roma o por Roma ese arte. La diplomacia es un arte nada edificante, pero muy eficiente. Un arte que incluye hipocresía, apariencia, habilidad para saber lidiar con el pueblo, impunidad, sigilo, lenguaje codificado (inaccesible a los fieles), palabras piadosas (y engañosas), crueldad encubierta de caridad, acumulación financiera (indulgencias, amenaza del infierno, del miedo, etc.). La imponente *Historia criminal del cristianismo*, en diez volúmenes, que el historiador K. Deschner acaba de concluir, describe con detalle ese arte eminentemente papal.

Es primordialmente por medio del arte de la diplomacia como a lo largo de la Edad Media el papado cosecha éxitos fenomenales. Sin armas, Roma se enfrenta a los mayores poderes de Occidente y sale victoriosa (Canossa 1077). Como resultado, la Iglesia es afectada, al decir del historiador Toynbee, por la "embriaguez de la victoria". El papa pierde el contacto con la realidad del mundo y pasa a vivir en un universo irreal, repleto de palabras sobrenaturales (que nadie entiende).

## 7. Roma al lado de los más fuertes

Con la llegada de la modernidad, el papado pierde paulatinamente espacio público. En el siglo XIX, sobre todo durante el largo pontificado de Pío IX, la antigua estrategia de oponerse a los 'poderes de este mundo' ya no funciona. Ya no comporta más victorias, sólo registra derrotas. Entonces, el papa León XIII decide cambiar de estrategia e inicia una política de apoyo a los más fuertes, estrategia que funcionará durante todo el siglo XX. Benedicto XV sale de la Primera Guerra Mundial al lado de los vencedores; Pío XI apoya a Mussolini, Hitler y Franco, mientras Pío XII practica la política del silencio ante los crímenes contra la humanidad, perpetrados durante la Segunda Guerra Mundial a costa de incontables vidas humanas. Tras una breve interrupción con Juan XXIII, la política de apoyo silencioso a los ganadores (y de palabras genéricas de consuelo a los perdedores) continúa, hasta nuestros días.

## 8. El papado, un problema

Por todo eso, se puede decir hoy que el papado no es una solución: es un problema. Pues el papa no es apenas un líder religioso, es asimismo un jefe de Estado. Cada vez aparece más claro cómo el papado es una excrecencia

del episcopado. Ese episcopado registra, a lo largo de los siglos, páginas luminosas. Aquí, en América Latina y el Caribe hemos tenido, entre los años 1960 y 1990, además de obispos mártires, como Oscar Romero y Enrique Angelelli, una generación de obispos excepcionales. Es verdad que el concilio Vaticano II avanzó la idea de la colegialidad episcopal, con la intención de fortalecer el poder de los obispos y limitar el del papa, sin embargo no ha producido progresos considerables, por lo menos hasta hoy. Aun así, hay que recordar que el catolicismo es mayor que el papa, y que la importancia de los valores vehiculados por el catolicismo es mayor que su actual sistema de gobierno.

Todo se resume en la siguiente pregunta: '¿puede la Iglesia Católica subsistir sin papa?'. Es como preguntar 'puede Francia subsistir sin rey, o Inglaterra sin reina, o Rusia sin zar, o Irán sin ayatolá?'. La propia historia da la respuesta. Francia no desapareció con la destitución del rey Luis XVI, e Irán ciertamente no se acabará con el fin del reinado de los ayatolás. La aparición y consolidación del protestantismo en el siglo XVI demostró que el cristianismo puede subsistir sin papa. Se producirán con certeza retrocesos y nostalgias, tentativas de vuelta al pasado, sin embargo las instituciones no acostumbran desaparecer con los cambios de gobierno. En general, el movimiento de la historia en dirección a una mayor participación popular es irreversible (según parece). Más tarde o más temprano, la Iglesia Católica tendrá que afrontar la cuestión de la superación del papado por un sistema de gobierno central más adecuada a los tiempos que vivimos.

# Notas sobre el Estado y la experiencia del DEI

*José Vicente Quino González*

## 1. Introducción

Durante mis estudios de sociología en la Universidad de San Carlos de Guatemala, leí un capítulo del libro de Franz Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*. Desde entonces creció mi interés por el DEI. En ese entonces formaba parte de un grupo juvenil asesorado por franciscanos. Además de tener contacto con comunidades pobres de la parroquia, la formación comprendía un fuerte componente social. Por ejemplo, dos obras de teatro que los compañeros de mayor edad pusieron en escena, un tanto temerariamente pues eran los años del conflicto armado interno en Guatemala. Una de ellas evidenciaba la hipocresía de una sociedad cargada de conservadurismo como lo es la antigüeña. La otra se identificaba con el calvario que sufrían indígenas y campesinos a manos de la oligarquía terrateniente y su ejército terrorista. Algunos de ellos pensaban que ya estaban fichados por las fuerzas de seguridad, las encargadas de elaborar las listas negras del exterminio.

Desgraciadamente ese extremo iba a confirmarse no con los actores aficionados del grupo juvenil, sino con su asesor franciscano, el padre Augusto Ramírez Monasterio. Un guerrillero acudió a él para que lo acompañara en el proceso de amnistía que el gobierno militar había iniciado dentro de su estrategia contrainsurgente. Al hacerlo, se convirtió en sospechoso. Fue detenido en una base militar, sometido a tortura y después liberado. Sin embargo, el hostigamiento siguió por varios meses hasta que finalmente fue asesinado el 7 de noviembre de 1983.

Estas experiencias y la propia experiencia de ser indígena y pobre me llevaron a buscar explicaciones, y es lo que poco a poco he ido encontrando. Y en esta tarea la vivencia del DEI ha tenido particular importancia al reconciliar, en parte, los dilemas que ha significado poner cara a cara los fundamentos cristianos de mi formación de joven con las teorías sociales que se presentan ajenas a toda consideración sobre lo divino.

Cuando fui al DEI, en el año 2007, acababa de presentar la tesis sobre el movimiento indígena en Guatemala. La base de toda la argumentación era la teoría crítica desarrollada en Puebla por Holloway, Tischler y compañía. Allí planteaba que los Acuerdos de Paz, y el mismo proceso de democratización, habían constituido instrumentos para la pacificación del país y la más aceptada implementación de las políticas neoliberales. Por tanto, las mediaciones liberales propuestas por el Estado, como la negociación, tenían el claro objetivo de filtrar las demandas de la sociedad civil, ajustarlas a los ritmos de la política estatal y procesarlas adecuadamente dentro de los límites marcados por la acumulación capitalista. Mientras tanto, reinaban en Guatemala las ilusiones del reformismo social, en un escenario en que la reforma la sufría el propio Estado, en concordancia con la agenda de los sectores conservadores y las elites transnacionales.

Esa postura no encontró muy buena acogida entre algunas de las perspectivas presentadas en el Seminario de investigación del DEI, y tampoco coincidía con las tesis de algunos textos de los autores principales del DEI. Fue interesante, entonces, someter mi posición a la lectura que allí se hacía sobre la relación entre conceptos trascendentales, utópicos, y el realismo político. Principalmente porque interpreté que se proponía como realista una regulación del mercado y la posibilidad de ponerlo al servicio de la vida humana, tarea en la cual el papel del Estado resultaba fundamental.

A pesar de estas divergencias, los fundamentos marxistas y teológicos del DEI conservaban todo su atractivo. En especial la propuesta acerca de las vías de emancipación que potencialmente alberga la religión, en oposición al callejón sin salida implícito en la crítica marxista a ella.

Luego de la experiencia del DEI regresé con mayores ímpetus a explorar las posibilidades y limitaciones del realismo político, aunque con una postura más bien escéptica. El objetivo era hallar argumentos lógicos e históricos referentes a la constitución del Estado y tratar de entender los debates surgidos en la izquierda sobre su concepción. Es decir, las posturas que iban desde la ortodoxia estructural-funcionalista hasta la socialdemócrata basada en la autonomía del Estado. En esta indagación tuvo más peso la perspectiva que concibe al Estado como la forma política de las relaciones sociales capitalistas, forma que es determinada por la lucha de clases. Según esta postura, el Estado encuentra su límite en la forma contradictoria de la acumulación, a la cual está subordinado.

## 2. Notas sobre el advenimiento de un Estado neokeynesiano o posneoliberal

Después de las luchas por el socialismo y su eventual reflujo en los años setenta, también el Consenso de Washington parecía batirse en retirada una década más tarde. Resurgieron entonces los discursos alrededor del retorno del Estado. Las sugerencias iban desde un emergente Estado neokeynesiano hasta las propuestas más peregrinas respecto a un gobierno global, el cual regularía el mercado de una manera más satisfactoria de lo que lo había hecho su antecesor Estado de bienestar nacional.

En América Latina y el Caribe se habla desde hace más de un decenio de políticas sociales posneoliberales. A las populares transferencias monetarias condicionadas, se las considera el primer peldaño de una remozada ciudadanía social, dentro de un esquema que tendería de nuevo hacia la universalización. En este esquema el Estado asume de nuevo un papel protagónico. La experiencia de los gobiernos progresistas de nuestra región también forma parte de esta ola en la cual la maquinaria del Estado estaría girando hacia los intereses de los más pobres. En suma, se trataría del socialismo del siglo XXI hecho posible sobre el lomo del Estado.

Con todo, importantes como pueden ser las conquistas alcanzadas dentro del Estado, siguen siendo luchas referentes al contenido pero no a la forma del Estado. Es en este punto que el realismo político, y más aún el nuevo realismo, pueden tornarse no sólo apuestas tibias con respecto a los objetivos de emancipación humana, sino convertirse en formas que refuerzan y reproducen las relaciones sociales capitalistas, en un escenario que se abre a un nuevo tipo de fascismo que quiere parecer más humano (Clarke, 2001).

Partiendo de un ejemplo concreto es posible ilustrar la relación unitaria, aunque diferenciada, entre el Estado y la acumulación capitalista y, al mismo tiempo, llegar al objetivo de este texto: desvanecer las profecías sobre el inminente resurgimiento de un Estado neokeynesiano o posneoliberal.

Al analizar la política social, comúnmente se hace desde la óptica del Estado, por supuesto en el ámbito de lo político, en la rama de la administración pública. La ciencia social convencional establece una separación incuestionable entre lo político y lo económico, con leyes generales que corresponden a cada ámbito. Y en lo político, el Estado suele ser considerado como neutral, con una administración pública que sigue principios burocráticos, técnicos (Holloway, 1994: 116).

En el caso de las políticas sociales, se apela a una tipología del Estado moderno que se manifiesta en la sucesión de diferentes regímenes de bienestar, como lo proponen Andrenacci y Repetto (2006), en la cual prevalece la división entre política y economía. En el fondo, aparece el supuesto de un Estado que regula más o menos al capital. Al Estado clásico (siglo XIX hasta 1930), sucedería el Estado social (desde 1930 hasta

finales de los años setenta), seguido por el Estado neoclásico (1980 a la fecha), (Andrenacci y Repetto, 2006: 7). A partir de las tendencias de las últimas décadas, varios autores vislumbran un cuarto tipo de Estado, que superaría las contradicciones del actual. Se trata precisamente del Estado neokeynesiano o posneoliberal, con mayor protagonismo estatal, en el que la política social tendería de modo paulatino hacia un universalismo de nuevo cuño y las personas pasarían de ser consumidores y beneficiarios a convertirse en ciudadanos titulares de derechos (Cechinni y Martínez, 2011: 33; Andrenacci y Repetto, 2006: 15). Dentro de este paradigma en ciernes cobra mayor relevancia el discurso concerniente al desarrollo humano y al modelo de crecimiento económico con inclusión social.

No obstante, esa propuesta hace abstracción de la relación contradictoria entre la acumulación global del capital y el Estado-nación. Siguiendo a Bonefeld (2009) y a Clarke (2001) en la discusión relativa al Estado moderno democrático y su relación con la acumulación capitalista es posible disipar el entusiasmo en torno a los discursos convencionales, en los que sobresale el optimismo acerca de las nuevas regulaciones que es posible imponer al capital.

De acuerdo con Clarke (2001), siempre ha existido una contradicción entre la acumulación global de capital y la forma nacional del Estado. Menciona que el origen del Estado democrático nacional moderno aparece asociado con el desarrollo de un sistema político internacional, más allá del alcance de cualquier proceso democrático. En este proceso, el Estado-nación se subordina al capital global en la forma constitucional del patrón oro, proceso que se generalizó en el último cuarto del siglo XIX. Esta relación contradictoria determina el carácter de clase del Estado-nación, carácter que, sin embargo, no queda definido en términos nacionales. Según explica Clarke y cito extensamente:

El carácter de clase del Estado capitalista está determinado fundamentalmente por la separación del Estado de la sociedad civil, y la correspondiente subordinación del Estado y de la sociedad civil al imperio del dinero y de la ley. Sin embargo, la ley capitalista de la propiedad y del contrato trasciende los sistemas legales nacionales, y el dinero mundial trasciende las monedas nacionales. Por tanto, la subordinación del Estado al imperio del dinero y de la ley, que constituye el fundamento de la forma constitucional del Estado capitalista, confina al Estado dentro de los límites impuestos por la forma contradictoria de la acumulación de capital a escala mundial. En consecuencia, la forma nacional del Estado capitalista sólo puede ser definida como la condensación, o un punto nodal, de un sistema estatal internacional (Clarke, 2001: 79).

Conforme esta perspectiva, la formación del Estado no obedeció al desarrollo de unidades políticas discretas, independientes; por el contrario, el desarrollo de las jurisdicciones nacionales ocurrió en el marco de la formación de un sistema internacional de Estados supeditado a la

ley del valor, como lo prueba la adopción del patrón oro a finales del siglo XIX, siendo éste el complemento sistémico a la constitución nacional del Estado.

Esta explicación da la pauta para comprender la dinámica que rodea al Estado, por un lado, frente a la tarea de facilitar la acumulación doméstica de capital y, por otro, frente a las tendencias globales de acumulación capitalista. A pesar del hecho crucial de la determinación global del carácter de clase del Estado, ocurre que la estabilidad política sí debe conseguirse en el plano nacional. Lo cual supone la capacidad del Estado para fomentar la creciente reproducción del capital productivo doméstico, que constituye la base y fuente de los ingresos de la población y de la recaudación fiscal. Como apunta este autor,

...por un lado, ésta es la única base sobre la cual puede ser absorbido el excedente relativo de población y, por lo tanto, reconciliada la reproducción social de la clase trabajadora con su subordinación al capital. Por el otro, es la única base sobre la cual el Estado puede asegurar sus ingresos y así atender las crecientes demandas sobre sus recursos (Clarke, 2001: 80).

La clave, entonces, para comprender las contradicciones que el Estado enfrenta de cara a esta imprescindible faena de asegurar la reproducción del capital productivo doméstico, radica en las condiciones de la reproducción global del capital. ¿Cómo se produce este proceso? De acuerdo con la explicación que brinda este autor, en períodos de acumulación sostenida a escala mundial esta contradicción se suspende, en la medida que la transnacionalización del capital abre oportunidades tanto para el capital como para el Estado. Sin embargo, en períodos de crisis la contradicción emerge nuevamente (Clarke, 2001: 76).

Ahora bien, las crisis evidencian las contradicciones inherentes a la acumulación capitalista, las cuales se tornan manifiestas por la sobreacumulación y el desarrollo desigual del capital<sup>1</sup>. Cuando esta situación crea obstáculos para la acumulación a escala mundial, se intensifica la competencia internacional, las deudas crecen, las fuentes de crédito se cierran y la acumulación del capital productivo doméstico se detiene.

Dentro de esta relación dialéctica entre acumulación doméstica y acumulación global, no hay lugar para una inversión en la subordinación del Estado respecto del capital. O sea, la reproducción de la fuerza de trabajo no puede ocurrir fuera de la subordinación del Estado al imperio del dinero y la ley, a menos que se socaven las bases del modo de producción capitalista. Lo que equivale a señalar que, en tanto prevalezca

la acumulación capitalista, no importa la forma que asuma el Estado, sea ésta liberal, keynesiana o neoliberal, ni las nuevas regulaciones nacionales o internacionales que se impongan al capital, pues la lógica de acumulación marcará los límites de las políticas asumidas por los Estados a nivel nacional.

En este punto, cabe introducir la definición que Bonefeld hace del Estado. Para él, “el Estado capitalista es fundamentalmente un Estado liberal. Esta concepción supone a la clase como la categoría determinante de su forma y contenido” (Bonefeld, 2009). Esto significa que “la forma política de la sociedad burguesa, el Estado, pertenece a la sociedad de la cual surge. Dicho crudamente, el objetivo del capital es acumular la plusvalía extraída, y el Estado es la forma política de este propósito”. Luego de pasar revista a la concepción que del Estado ofrecen Smith y los representantes de la doctrina neoliberal, en cuanto a la necesidad de la economía de contar con un Estado fuerte que arbitre de modo racional los contratos entre particulares e imponga incluso coercitivamente el cumplimiento de las reglas del juego, Bonefeld sostiene que esta forma estatal ha pervivido desde el surgimiento del capitalismo comercial.

Como tal, el Estado liberal cumple las funciones ligadas a la promoción de la acumulación, bajo el supuesto de que es mediante la expansión de este proceso que la riqueza de las naciones crece, de igual manera que lo hacen los salarios. Vale decir, el interés de la nación, el crecimiento sostenido de la acumulación, equivaldría al interés de los trabajadores en la consecución de las demandas que levantan ante el Estado. En otras palabras, en la propia teoría económica clásica se hallan los fundamentos del proclamado efecto goteo, que llevaría a la disminución paulatina de la pobreza. Cualquier lucha que amenace este proceso, incluso cuando brota de la desesperación de los trabajadores, no sólo está condenada al fracaso, sino constituye en sí misma una lucha absurda. Bonefeld, citando a Smith, lo explica en estos términos:

[L]a resolución del conflicto de clase sólo puede residir en la determinación de los verdaderos intereses de los trabajadores, y el verdadero interés reside en la acumulación progresiva sostenida. “Los trabajadores hacen bien en no luchar, porque con el aumento de los excedentes, el stock se acumula, aumentando el número de trabajadores, y el aumento de los ingresos y del stock es el aumento de la riqueza de la nación. La demanda de los que viven de su salario... aumenta con el incremento de la riqueza de la nación” (Bonefeld, 2009).

Por consiguiente, dada la constitución del Estado-nación y las condiciones que le imprime la acumulación de capital a la que está subordinado, tanto Bonefeld como Clarke concluyen que cualquier propuesta referente a una regulación posneoliberal del capital, en lugar de vislumbrar un futuro “Estado postneoliberal fuerte, que hace del dinero su sirviente, poniéndolo a trabajar para el crecimiento y el empleo”, para la provisión de seguridad

<sup>1</sup> “El hecho de que la acumulación capitalista siempre y en cada lugar asume la forma de sobreacumulación y desarrollo desigual de capital, implica que la acumulación capitalista siempre será interrumpida por las crisis del mercado a través de la devaluación de capital y la destrucción de capital productivo” (Clarke, 2001: 13).

social y la progresiva satisfacción de las demandas de la clase trabajadora, a la postre no pasará de promover una política de crecimiento, esto es, una presión más sobre el Estado para que facilite por enésima vez el desarrollo progresivo de la acumulación.

### 3. Conclusión

Éste es uno de los dilemas que considero debe afrontar el realismo político. El problema es que el debate teórico resulta afectado por una práctica desde el Estado, sea ésta desde el parlamento o desde la administración pública, que imprime al discurso una impronta indudablemente pequeñoburguesa. Y desde esa posición, las ilusiones liberales asumen una comprensible ascendencia sobre las antiguas ilusiones de emancipación humana.

Lo anterior no significa desestimar por completo la lucha de los movimientos sociales que se debaten en las arenas movedizas de las reivindicaciones por los derechos sociales, económicos y culturales, en interlocución con el Estado. Tampoco los de la nueva izquierda que buscan transformar el Estado mediante la toma del poder. En el corto plazo, representan luchas necesarias desde el Estado contra el embiste del capital transnacional, buscando frenar la agudización del costo social que ha representado la liberalización de los mercados. Pero éste es apenas el bastión menor de un sujeto social que procura construir otra temporalidad más allá del Estado y del capital.

### Bibliografía

- Andrenacci, Luciano y Fabián Repetto (2006). "Universalismo, ciudadanía y Estado en la política social latinoamericana", en acceso 26.03.2012.
- Bonefeld, Werner (2009). "La economía libre y el Estado fuerte: Algunas notas sobre el Estado", en: <http://www.rcci.net/globalizacion/2009/fg892.htm>, acceso 07.10.2011.
- Cecchini, Simone y Rodrigo Martínez (2011). *Protección social inclusiva en América Latina. Una mirada integral, un enfoque de derechos*. Santiago de Chile, CEPAL.
- Clarke, Simon (2001). "Class Struggle and the Global Overaccumulation of Capital", en: Albritton, Robert et al. (eds). *Phases of Capitalist Development. Booms, Crisis, and Globalizations*. Londres, Palgrave.
- Holloway, John (1994). *Marxismo, Estado y capital. La crisis como expresión del poder del trabajo*. Buenos Aires, Editorial Tierra del Fuego.