



Departamento  
Ecueménico de  
Investigaciones

# PASOS

Tercera Época

San José, Costa Rica

Abril / Junio 2013

159

**Monos que lloran y pobres que mueren:  
prolegómeno para una ética ambiental desde  
la teología de la liberación** ..... 1  
*Roy H. May*

**Una mirada desde el trabajo con mujeres en  
comunidades eclesiales de base** ..... 21  
*Izalene Tiene*

**Las guerras. ¿Y después? Reflexiones a partir de  
dos experiencias de posguerra en Centroamérica:  
Nicaragua y Guatemala** ..... 37  
*Marcelo Colussi*

**La revolución del siglo XXI:  
nuevas narrativas de cambio social desde los  
actores político culturales** ..... 50  
*Iván Nogales*

**La geopolítica detrás del secuestro presidencial** ..... 61  
*Rafael Bautista*

**Historia de la canonización en la Cristiandad:  
su significación de fondo** ..... 69  
*José María Castillo*

**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**

## Monos que lloran y pobres que mueren: prolegómeno para una ética ambiental desde la teología de la liberación\*

Roy H. May\*\*

Dorothy Stang, una religiosa católica, laboró por años en la Amazonia brasileña donde defendió los derechos de los campesinos pobres y la integridad del bosque. Desplegó una lucha especialmente fuerte contra los madereros que, burlando las leyes ambientales, arrasaban los bosques y robaban tierras a los campesinos. Al mismo tiempo, puso en marcha un programa de reforestación y protección del bosque mediante el uso sostenible de los recursos forestales. Se convirtió en un obstáculo formidable frente a los malsanos intereses económicos y políticos de los madereros. El conflicto incluso se tornó violento y siguió un patrón de asesinato y violencia que ya marcaba tensiones sociales<sup>1</sup>. En la mañana

\* El siguiente artículo es el texto de una ponencia que presenté en el marco del V Encuentro Latino-(Inter)-Americano de Filosofía Ambiental en Puerto Natales, Patagonia, Chile, realizado entre el 15 y el 19 de marzo de 2013. El lugar de la conferencia explica las referencias geográficas e históricas mencionadas en el texto. Me gustaría provocar una conversación sobre la teología de la liberación (TL) y el medio ambiente, pues creo que hace falta mucha reflexión al respecto. Así que me gustaría conocer sus ideas y podemos ir desarrollando un “foro” acerca del tema.

\*\* Profesor (ret), Universidad Bíblica Latinoamericana. Investigador asociado del DEI: royhmay@gmail.com

<sup>1</sup> Para reseñas de la violencia en el campo brasileño, de modo especial en la Amazonia, vean, por ejemplo: Branford y Glock (1985); para la situación actual y de años anteriores, consulten los informes anuales, *Conflictos no campo Brasil*, publicados por la Comisión Pastoral de la Tierra del episcopado brasileño y disponibles en formato pdf ([www.cptnacional.org.br](http://www.cptnacional.org.br)).

del 12 de febrero de 2005, mientras la hermana Dorothy caminaba a una reunión con campesinos, cerca de Boa Esperança, Pará, dos pistoleros pagados por los madereros la interceptaron y le dispararon seis veces. Una pequeña religiosa de 73 años, quien se angustiaba por el dolor de los monos y la caída de un árbol, y que defendía la vida de los campesinos y sus derechos, tenía que ser eliminada (Murphy, 2007: 107-140).

No debemos olvidar dónde estamos: América Latina y el Caribe. Desde la conquista europea, el medio ambiente ha sido fuente de conflicto violento cuando los intereses de los poderosos han impuesto sus proyectos de explotación, en función de su propio enriquecimiento. Una historia que sigue hasta hoy. El Informe de Derechos Humanos más reciente de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH, 2012) señala que “muchos” de los defensores y “muchas” de las defensoras del medio ambiente “han sido objeto de amenazas y ataques” (Ibíd.: 312) y sufren la violencia, incluso el asesinato y el secuestro (Ibíd.: 318-320). Éstos se experimentan con mayor frecuencia

...en contextos en los cuales existen serias tensiones entre los sectores que apoyan algunas actividades industriales, como las extractoras, que tienen comprometidos grandes intereses económicos, y los sectores que resisten la implementación de los proyectos, porque intentan evitar una relocalización forzada de las comunidades al llevar a cabo dichos proyectos, o bien, evitar los efectos nocivos de la contaminación producida por la industrias en las aguas, aire, suelo y subsuelos (Ibíd.: 312).

Estas presiones se han originado en gran parte como “consecuencia de la conclusión de tratados de libre comercio y los compromisos de aumento de inversión extranjera” (Ibíd.: 313). La Comisión constata la tendencia a calificar a los defensores y a las defensoras del medioambiente como “enemigos del desarrollo” o “ecoterroristas” (Ibíd.: 321). Asimismo, frente a los que se oponen a los proyectos económicos de los poderosos intereses, los Estados responden con fuerza excesiva para reprimir las manifestaciones (Ibíd.: 322) y se recurre a acusaciones penales contra los y las ambientalistas, como “sabotaje”, “terrorismo” y “rebelión”, entre otras. La CIDH afirma que

...dichos tipos de acusaciones penales están redactados en términos amplios y genéricos, lo que ha sido aprovechado por quienes están interesados en obstaculizar la oposición a las actividades de las empresas extractoras y los megaproyectos, en algunas ocasiones con la connivencia de las autoridades públicas (Ibíd.: 324).

Ésta es una larga historia. Como explica el filósofo colombiano, Augusto Ángel-Maya:

El encuentro con un nuevo mundo no se hace como un diálogo apacible entre dos culturas, sino como la subordinación impuesta por la fuerza de las armas y la coacción de las ideas. No era la primera vez que el hombre (sic) descubría el continente americano. Hacía aproximadamente 35.000 años, que los primeros pobladores habían penetrado por el estrecho de Bering y se habían dispersado lentamente en la conquista de los nuevos espacios. La diferencia radica en que los primeros conquistadores encontraron los ecosistemas vírgenes y crearon culturas como formas adaptativas al espacio. El segundo encuentro, en cambio, no viene en busca de formas adaptativas sino de expansión colonizadora; busca los intereses del desarrollo europeo, no la organización de nuevas formas culturales. No había posibilidad de simbiosis. Las culturas indígenas, que durante milenios venían encontrando formas de adaptación a los sistemas tropicales, son asimiladas a nuevas formas productivas o simplemente destruidas (1995: 45)

En tiempos actuales son emblemáticos los asesinatos de Chico Méndes en 1989 (Revkin, 1990) y Dorothy Stang en 2004 (Murphy, 2007), ambos ocurridos en Brasil, por defender los derechos de los pobres y los bosques que proveen su sustento de vida. También es sintomática la expulsión y desnacionalización del sacerdote Andrés Tamayo en Honduras en el año 2008, por movilizar a los pobres contra las empresas madereras que despiadadamente destruyen los bosques y, por tanto, reducen a las comunidades pobres las opciones para satisfacer necesidades vitales<sup>2</sup>.

Patagonia y Tierra del Fuego —donde estamos en este encuentro— se incorporan en esta historia de violencia ambiental. Desde mediados del siglo XIX y hasta comienzos del XX, los grandes hacendados propietarios de ovinos y los mineros de oro exterminaron de manera sistemática el pueblo Selk'ham u Ona, desplazándolo de sus tierras y aun pagando una recompensa por cada indígena asesinado. El genocidio fue implacable (Borrero, 2001; Chapman, 2007). De igual modo, la naturaleza ha sufrido violencia. Las ovejas dañaron severamente las praderas y la introducción de castores y conejos en la isla Grande, distorsionó los ecosistemas. En tiempos actuales, la introducción del visón americano afecta poblaciones de aves y, además, la salmonicultura contamina las aguas prístinas del archipiélago. Más aún, el agua se convierte en lucrativa tras represas proyectadas por grandes empresas hidroeléctricas (Infante de la Mora, 2008; El Clarín, 2009; El Ciudadano, 2010; Infanti, 2010). Según el obispo católico de Aysen, Luis Infante de la Mora:

Bajo el pretexto de la “crisis energética” en Chile, las aguas de las cuencas de los principales ríos de la Patagonia (de Puerto Montt al sur), sufren la amenaza de ser utilizados para la producción de energía hidroeléctrica a través de megacentrales (Infante de la Mora, 2008: 42).

El obispo teme que estos “megaproyectos... producirían graves problemas ambientales y sociales irreversibles...” (Ibíd.: 48). Patagonia y Tierra del Fuego nuevamente se vislumbran como centros de conflictos ambientales.

Más al norte, en el centro-sur de Chile, hoy varios mapuches están encarcelados por la defensa de su pueblo y de la tierra. Para ellos, la destrucción del medio ambiente es una ofensa profunda contra el propio pueblo. Como explica Nilsa Raín, uno de los encarcelados:

Puesto que estamos luchando para reconstruir una forma de vida armónica con la naturaleza, en la medida que seamos capaces de vivir de esa manera, seremos capaces de vivir como pueblo mapuche, y hasta cuándo vamos a ser capaces de vivir así, no lo sé. Ahí se involucra también la responsabilidad de los otros pueblos y culturas, incluidos el chileno y el europeo, que si siguen con ese sistema depredador del medio ambiente, no solo los mapuches nos vamos a extinguir. Dependerá mucho de la capacidad del ser humano para entender que los recursos naturales no son inagotables, que en la medida que sepamos restablecer y mantener esa relación equilibrada con la naturaleza, garantizaremos nuestra sobrevivencia en este planeta.

Ser mapuche significa ser parte de una fuerza ancestral de la naturaleza que no quiere perecer, que quiere seguir viviendo y es la fuerza espiritual que está en los bosques, en las montañas, en los ríos, en el mar. Entonces, ser mapuche viene a constituirse en formar parte de esa naturaleza y hablar por ella. No es que la tierra sea nuestra. Nosotros somos de la tierra (Raín, 2011).

Esta “espiritualidad” telúrica se enraíza con profundidad en la geografía y la ecología. Nos hace recordar que ésta es una zona ecológicamente frágil y de gran hermosura natural. Conectada a la Antártica hace millones de años, su geografía actual es producto de movimientos tectónicos y orogénicos que comenzaron hace unos 50 millones de años y levantaron la cadena montañosa andina por la orilla del continente, pero a la vez crearon un largo archipiélago de islas desde Cabo de Hornos hasta la isla Chiloé (Graham, 2011: 77). Hace alrededor de 20.000 años y en diferentes épocas, fue sometida al último máximo glacial que afectó el clima y, por ende, el tipo de vegetación, lo cual dio como resultado una gran diversidad y endemismo. Desde hace aproximadamente 13.000 años ha sido escenario de fuerzas antropogénicas, que en el caso de los pueblos originarios fueron formas adaptativas al medio ambiente natural, mientras que muchas de las prácticas de origen europeo han sido destructivas del paisaje biocultural

<sup>2</sup> El impresionante enfrentamiento violento entre el pueblo gnöbe-bugle y la policía nacional en Chiriquí, Panamá, durante los meses de febrero y marzo de 2012, es emblemático. El conflicto tuvo como motivo las concesiones que el Gobierno otorgó a empresas privadas para la explotación minera y la construcción de plantas hidroeléctricas en territorio del pueblo gnöbe. El levantamiento ocasionó muertos y heridos, pero resultó en la cancelación de las concesiones mineras por parte del Gobierno (Prieto, 2012).

(Latorre, 2006, 58s; Solari, 2007). No obstante, hoy es una de las regiones del mundo con menos intervención humana en tiempos históricos. Sus bosques representan “la más grande extensión de bosque lluvioso perenne templado que queda en el hemisferio sur”, contiene los pantanos y las turberas más grandes del hemisferio y tiene la lluvia y aguas más limpias de todo el mundo (Rozzi et al., 2012). En fin, es una región de belleza sin paralelo (De Roy, 2005: 136-155).

¿Qué nos enseñan estos conflictos ambientales para construir una ética (teológica) ambiental latinoamericana y caribeña? Planteo la pregunta porque asumo, siguiendo a Ortega (2005: 1), que la ética teológica ambiental “resulta de una operación social y, por tanto, responde a determinaciones de lugar y de procedimiento”. En lo que sigue, propondré algunas respuestas mediante el planteamiento de elementos o insumos para la construcción de una ética ambiental desde la teología de la liberación (TL) y esta parte del mundo. Será solamente un prolegómeno<sup>3</sup>. Prosiguiendo esta introducción, que ilustra nuestra realidad ambiental y nos sirve para ubicar la discusión, propondré, en un primer momento, un enfoque metodológico y, en un segundo momento, trazaré algunas dimensiones para una ética ambiental<sup>4</sup>. A manera de cierre y como momento tercero, la conclusión ofrece una muy breve exposición teológica de la ética ambiental, desde la TL. Mi propósito no es tanto dar respuestas sino estimular el debate acerca del medio ambiente y cómo debemos relacionarnos con él, como también sugerir unas pistas a seguir.

## 1. Ética como acto segundo

Comencemos con aspectos metodológicos. ¿Cuáles son las fuentes de la reflexión filosófica/teológica ambiental? Para el teólogo brasileño Leonardo Boff, el punto de partida es la Tierra misma (1996: 145). “La Tierra está enferma”, dice, “y amenazada” (Ibíd.: 13). Es el “sujeto vivo”, el más pobre de los pobres, y, por consiguiente, deberíamos solidarizarnos con ella (Ibíd.: 245). Ricardo Rozzi, filósofo chileno, propone dos fuentes principales. Una primera “está arraigada en los *ethos* ancestrales y los paisajes bioculturales amerindios”, así como en otros pueblos subordinados en el sistema socioeconómico. “Ninguna filosofía ambiental genuinamente latinoamericana podría concebirse sin incorporar a las culturas

amerindias”, insiste Rozzi (2010: 434). Una segunda fuente, propone Rozzi, es la inserción de la reflexión filosófica ambiental en la academia latinoamericana y caribeña como consecuencia de la conciencia creciente en cuanto a la problemática ambiental, además de conocimiento y diálogo con posturas filosóficas provenientes de Europa y los EE. UU. (Ídem.) Una tercera fuente (aunque Rozzi la considera como parte de la segunda), y a mi juicio, clave para la reflexión ética ambiental, tiene que ver con el hecho de que “los movimientos sociales han promovido una incorporación de la filosofía ambiental en diversas expresiones culturales y políticas regionales” (Ibíd.: 435).

Esta tercera fuente es clave porque desde América Latina y el Caribe, en la tradición liberacionista —ciertamente en la TL<sup>5</sup>—, hemos enfatizado la primacía de la praxis y de la acción como fuente originaria y generadora de la reflexión teórica. La acción es concienciadora. Como explica Ortega:

La práctica intelectual resulta del sentimiento de indignación que tiene lugar con la toma de conciencia de la violencia social, institucional y cultural que se genera con la perversión estructural propia del subdesarrollo y del estado concomitante de dependencia cultural que éste acarrea (2005: 3).

Los movimientos sociales han incorporado el tema ambiental precisamente porque van enfrentado situaciones ambientales que no pueden separar de lo social; situaciones que la economía política o el modo de producción suscitan.

Desde su lucha por las reivindicaciones sociales, en pro de la justicia, se han encontrado con la imposibilidad de separar la lucha social de la

<sup>3</sup> En teología, “prolegómeno” se refiere a las presuposiciones, los conceptos, las definiciones y los métodos que orientarán la exposición teológica; son los elementos previos necesarios para construir la teología. Prolegómeno siempre es una introducción. Para la teología sistemática clásica, “prolegómeno” es un momento formal de todo trabajo teológico.

<sup>4</sup> Esta organización refleja una metodología característica de la TL. Consta de tres momentos: mediación socio-analítica (el “ver”); mediación hermenéutica (el “juzgar”); y mediación práctica (“el actuar”). Véase Clodovis Boff, 1990: 101-113.

<sup>5</sup> En mi criterio, en el pensamiento crítico latinoamericano y caribeño se debe colocar la reflexión ética ambiental o la tradición liberacionista que surge en América Latina y el Caribe, principalmente a partir de 1970, y que le da carácter “latinoamericano y caribeño” pues, se refiere a: todo tipo de pensamiento latinoamericano y caribeño contemporáneo que en los últimos años está destinado a analizar la propia realidad en la que está inserta la sociedad latinoamericana y caribeña, a tomar conciencia de la posición que el ser humano posee en ella, y a adoptar medidas de transformación dirigidas a eliminar toda forma de dominación, opresión, subordinación o alienación (Sánchez Rubio, 1999: 125). Véase igualmente Ortega (2005: nota 11), para una síntesis del origen y las bases de la filosofía de la liberación en América Latina y el Caribe.

En cuanto a la TL, se refiere a la vertiente teológica de la tradición liberacionista latinoamericana y caribeña. Ha sido entendida como una teología para los movimientos sociales en donde participan activamente cristianos/as (véase Gutiérrez, 1982: 244s). Varios de los pensadores filosóficos liberacionistas también se comprometieron con la teología como, por ejemplo, Enrique Dussel (1974; 1986) y Juan Carlos Scannone (1976; 1990). La intuición fundante y la hermenéutica conductora son que Dios es fuente de liberación (Muñoz, 1987), que Jesucristo es el liberador (Boff, 1994) y el Espíritu Santo es la fuerza de la liberación (Comblin, 1987). Los dos libros fundantes de la TL son Hugo Assmann, *Opresión-liberación* (1971) y Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación, perspectivas* (1972).

ambiental. En la medida que van enfrentando situaciones ambientales, éstas van incorporándose a las luchas ambientales. Afrontan situaciones — tanto sociales como ambientales — indignas. Ven, como Dorothy Stang, que la lucha por el medio ambiente es una lucha “aliada en forma natural con la lucha por la justicia en América Latina” (Murphy, 2007: 96). Así que “en pocos años recién pasados, y con la iglesia como su corazón espiritual, ‘un movimiento de liberación ecológica’ ha tomado forma desde Chile hasta México” (Snell, 2007; vea Infante de la Mora, 2008; Vicariato, 2011). La ética está en función de la acción política porque el origen de la crisis es político-económico (Ortega, 2005: 3). En este sentido, la fuente originaria de la reflexión ética-ambiental ha de ser este conflicto y las luchas de quienes defienden el medio ambiente, la Tierra misma.

Además de las luchas de militantes como Dorothy Stang y los movimientos sociales ambientales, los *ethos* ancestrales o la sabiduría profunda de los pueblos originarios también constituyen un punto de partida. Son prácticas sociales, una praxis para con la naturaleza que, a la vez, moldea su vida social. Fernando Mires, pensador chileno, resalta la importancia de “acceder” a este *ethos* o “al conocimiento ecológico de los pueblos indígenas”. Implica “estudiar las antiguas civilizaciones desde un punto de vista ecológico” y asimismo comprender “la ecología de los pueblos ‘sobrevivientes’”. (Mires, 1990: 83). Esta praxis ancestral o sabiduría profunda se caracteriza por el intercambio recíproco entre naturaleza y sociedad humana, y porque toma formas adaptativas al medio ambiente. Las luchas ambientales y las prácticas ancestrales (sabiduría profunda) son generadoras de la reflexión ética ambiental.

### 1.1. Secuencia de la reflexión

Esto lo podemos comprender mejor cuando consideramos la secuencia de la reflexión, aspecto fundamental para nuestra discusión. Siguiendo al teólogo peruano Gustavo Gutiérrez (1972), la ética ambiental ha de ser una reflexión crítica desde la práctica de la defensa del medio ambiente y las prácticas ambientales ancestrales. Como tal, el “acto primero” es el compromiso y la lucha. La ética, en tanto reflexión filosófica, viene después, como “acto segundo” (1972: 35). Pensamos desde la experiencia (Ortega, 2005: 17). La reflexión ética-teológica (o filosófica) se verificará en las acciones liberadoras (Gutiérrez, 1972: 33s). Se trata, entonces, “de interpretar una praxis determinada de liberación” (Costadoat, 2005: 63) como la de Dorothy Stang o la del pueblo mapuche. Parafraseando al moralista cristiano peruano Francisco Moreno Rejón (1986: 102), la tarea a la que está abocada la ética ambiental es formular de manera orgánica las opciones, las actitudes y los valores morales que conforman la práctica de las y los luchadores comprometidos con el proceso de liberación y la transformación hacia ambientes justos, sanos y saludables.

En este sentido, desde las luchas concretas en pro del medio ambiente, la ética ambiental liberadora partirá de:

- 1) la Tierra misma y la economía política (modo de producción, su funcionamiento y los modelos de desarrollo que propone) que la administra;
- 2) los *ethos* ancestrales de los pueblos originarios y sus paisajes bioculturales; y
- 3) la conciencia de la destrucción ambiental y el pensamiento europeo/estadounidense, releído desde América Latina y el Caribe con el propósito de modelarlo a nuestro propio contexto.

Luego, como acto segundo, se propondrá una reflexión teórica orientada hacia la eliminación de toda forma de dominación, opresión, subordinación y alienación.

### 1.2. Ética contextual y problema material

Tal enfoque sugiere un tipo de ética contextual o histórica que toma sus claves de realidades concretas y no de nociones preconcebidas y universalistas. La realidad histórica es portadora de su propia normatividad (May, 2012). Como explica la teóloga brasileña Ivone Gebara: “[La ética contextual] significa que es una exigencia del momento histórico en que vivimos, y que se desenvuelve a partir de contextos locales, aunque se conecta y se abre hacia una perspectiva global” (1998: 99). Tal ética es material, no ideal. La TL asume este tipo de ética material contextual no universalista y rompe con esquemas idealistas y deontológicos tradicionales (May, 2012; Silva Gotay 1981: 273-313).

Como contextual, una ética ambiental de la liberación corresponde a situaciones y luchas concretas, frecuentemente locales, sin olvidar que son parte de una lucha de mayor envergadura. Buscar el modo de tomar su forma a partir de los grupos subalternos que luchan por el bien propio y a la vez el bien ambiental. Es decir, a partir de los campesinos pobres de Brasil con los cuales trabajaba Dorothy Stang, como igualmente los mapuches encarcelados en Chile por defender sus territorios. Al mismo tiempo, el enfoque contextual exige que la ética corresponda a realidades ecosistémicas y biorregionales específicas, sean selva amazónica o bosques subantárticos. Aunque evita generalizaciones y se esfuerza por incidir de manera relevante en situaciones determinadas, “se conecta con y se abre hacia una perspectiva global”, como indica Gebara, mientras que afirma y respeta lo particular.

Esta contextualidad sugiere que la ética de la liberación comprende el problema ambiental como problema material que corresponde a condiciones sociohistóricas. No es simplemente problema de actitudes y

compromisos personales, porque ideas y actitudes están enraizadas en las condiciones materiales. El filósofo colombiano Augusto Ángel Maya (2002) establece el carácter filosófico material de la ética ambiental y, además, afirma la relación de mutua dependencia entre lo social y lo ambiental:

La manera como el hombre [sic] organice las relaciones con los demás influirá necesariamente en su relación con el medio. La transformación y el manejo adecuado de la naturaleza dependen no tanto de la voluntad individual como de la forma en que esté organizada la sociedad... Son, por tanto, procesos sociales en los que entran en muy escasa medida la buena o mala voluntad de los individuos. Hay exigencias económicas y sociales que sofocan la voluntad individual (2002: 329s).

Fernando Mires, en *El discurso de la naturaleza* (1990), demuestra el carácter político-económico de la cuestión ecológica y la relaciona directamente con modelos de desarrollo. Para él, “la politicidad del saber ecológico” (1990: 20) significa “la ruptura del consenso industrialista” y está “relacionada con el quiebre de una concepción de mundo” basada en el progreso y, por ende, es crítica tanto del industrialismo como del capitalismo (Ibíd.: 19; énfasis en el original). En este sentido, Mires afirma: “La Ecología es pues un recurso del que nos valemos para repensar el mundo” (Ibíd.: 38). Para Boff, esto significa el cambio de paradigma de civilización (1996: 21-24),

“[e]n una palabra, se hace urgente un nuevo paradigma de convivencia naturaleza, Tierra y Humanidad que dé centralidad a la vida, mantenga su diversidad natural y cultural y garantice el substrato físico-químico-ecológico para su perpetuación y ulterior evolución (Boff, 2010: 26).

O sea, la ética ambiental es ética política porque, en el fondo, es cuestión de economía política o modo de producción. Vemos su carácter político porque su propósito es transformar la realidad injusta y, por consiguiente, su carácter es materialista en el sentido de que ubica el problema ambiental en la configuración o estructuración de las comunidades o “economía política” y en las estructuras de poder e intereses, o las condiciones materiales de la vida humana. Como indica Ángel-Maya, “las decisiones ambientales no dependen sólo de orientaciones tecnológicas, sino también de decisiones políticas que tienen que ver con la ideología y la orientación del desarrollo” (1995: 68).

Por detrás de las realidades materiales nacionales se encuentra la actual contradicción Norte-Sur y el papel del neocolonialismo/recolonización estimulado por la globalización de materias primas que provocan serios problemas/conflictos sociales y causan graves problemas ambientales. Y todo esto en función del enriquecimiento del capital, tanto extranjero como nacional: los problemas ecológicos son consecuencia de políticas

de explotación del Tercer Mundo por el Primer Mundo. El desarrollo del Primer Mundo sigue basándose en la explotación del Tercer Mundo. Sin embargo, eso no significa que toda causa sea del exterior; más bien, esta estructura se interioriza y configura las economías políticas nacionales con la anuencia (y el beneficio) de las elites nacionales. En todo sentido, señala que la economía política es la hermenéutica para plantear la cuestión ambiental.

### 1.3. Unidad de lo ambiental y lo social

Ciertamente, una preocupación básica de la ética ambiental en el contexto de la TL es mantener la unión de lo social y lo ambiental. El ambientalista uruguayo Eduardo Gudynas resalta la importancia de reconocer “a los sistemas humanos en una continua y estrecha interrelación con los sistemas ambientales. Ninguno de los dos puede ser pensado o comprendido aisladamente” (1995: 141; cp. Gudynas, 2000). Cada vez más, la biología comprometida con la conservación llega a la misma conclusión. Como afirman los ecólogos Ricardo Rozzi y Peter Feinsinger:

La conservación biológica y el bienestar social son complementarios... confrontamos una gran crisis, tanto ecológica como social. Las causas de esta crisis ecosocial parecen derivar precisamente de la disociación entre los sistemas sociales y ecológicos y, por lo tanto, las soluciones podrían surgir de la reconexión de estos sistemas (Rozzi y Feinsinger, 2000: 661).

Las tradiciones bíblicas contienen recursos relevantes para una teología de la naturaleza, como la idea de que el ser humano jamás es propietario de la naturaleza sino el administrador o mayordomo de la tierra, que Dios mismo se manifiesta en los fenómenos naturales, que el orden natural es la habitación de Dios y que la tierra es herencia divina que conlleva obligaciones para con Dios y la tierra misma, también es evidente en esas tradiciones que “tierra” y “pueblo” no se separan. Al mismo tiempo, una premisa básica de la TL es que no hay dos historias, una sagrada y la otra humana. Según Gutiérrez, “no hay dos historias, una profana y otra sagrada... hay una sola historia” (1972: 199). Además, existe “una fuerte relación entre creación y salvación” (Ibíd.: 201). Al respecto, el medio ambiente no es únicamente “naturaleza”, es asimismo el contexto, aun urbano, donde conviven seres humanos y otros seres vivos, y la calidad de este contexto se destaca en el sentido de cómo facilita una vida sana y saludable para todos. Lo ambiental es inseparable de lo social.

Es notable que la reflexión y preocupación ambientales llegan tardíamente a América Latina y el Caribe, en gran parte debido a que estas dos dimensiones fueron separadas; la dimensión humana, de justicia para los pobres, fue rechazada o no reconocida por ambientalistas del Primer

Mundo. Pero en la perspectiva de la TL se unen las dos dimensiones, y esto porque, como señalaba un obispo en Guatemala: “Éste no es un movimiento de la clase media como es en los Estados Unidos. Es de los pueblos, en las tierras del altiplano. Para nosotros, es un asunto de vida o muerte” (Snell, 2007).

Dorothy Stang claramente comprendía la lucha social y la lucha ambiental como una sola. Como decía, los pobres “tienen un sacrosanto derecho a aspirar a una vida mejor o una tierra donde puedan vivir y trabajar con dignidad mientras respetan el medio ambiente” (Murphy, 2007: 124). Ella resaltaba la magnificencia del bosque al mismo tiempo que demandaba la justicia para los pobres. En testimonio ante el senado estatal, la hermana Dorothy lamentaba la destrucción de la biodiversidad y criticaba las prácticas antiambientales, tanto de los finqueros pobres como de los hacendados y madereros. No obstante, entendía esta destrucción ambiental como consecuencias de la injusticia. Así que unía las prácticas antiambientales de los pobres con los intereses de los grandes:

De esta manera, este magnifico bosque amazónico sufrió año tras año cuando echaban abajo otra de sus áreas y la quemaban. Y lo siguen quemando más y más. Luego los grandes terratenientes comenzaron a llegar con ganado y ranchos y todo el bosque fue degradado mucho más aún... Los grandes terratenientes les pagaron a cientos de pobres campesinos para invadir nuestras reservas. Y todavía lloramos porque nuestra reserva estaba siendo invadida.

Después le preguntó a los senadores: “¿Han oído alguna vez a un mono sollozando de pena porque sus árboles han sido quemados?” (Murphy, 2007: 115s).

El dirigente mapuche Nilsa Raín también une claramente las dos dimensiones mencionadas arriba: “Estamos luchando para reconstruir una forma de vida armónica con la naturaleza”. ¿Son luchadores sociales? ¿Son luchadores ambientales? Ambos elementos se hallan unidos de forma integral en su reflexión y lucha. Para ellos, son inseparables.

## 2. Dimensiones para la construcción de una ética ambiental

Todo lo anterior muestra que lo que está en juego es la convivencia humana-naturaleza. En el fondo, se trata de relaciones y reconocimiento.

### 2.1. Comunidad moral y alteridad

Para el cristianismo, la “proximidad” es el eje fontanal de la ética cristiana: ¿quién es mi próx(j)imo? o ¿quién merece consideración moral? Ésta es la cuestión de comunidad moral y alteridad.

La TL comprende al ser humano en términos de sus relaciones, más como grupos que individuos (sin excluir la integridad individual), que se manifiestan como clase social, etnia y raza, o género, entre otras agrupaciones. El orden social se comprende en términos ecológicos y no como un mero arreglo entre individuos. El mismo concepto se extiende hacia a la naturaleza, en donde la preocupación moral fundamental se orienta hacia grupos como especies y ecosistemas que, en conjunto, forman una comunidad biótica. Esto se debe en parte a la incorporación de la ciencia ecológica, como ha hecho con las ciencias sociales, a la comprensión de la realidad donde se inicia la reflexión teórica. En este sentido, la ética ambiental de la TL será “ecocéntrica” (al contrario del individualismo del “biocentrismo”) en el molde de Aldo Leopold. No excluye la consideración moral de entes individuales, pero el contenido específico de la consideración moral, igual para los grupos, se determina contextualmente, a partir de la realidad misma. En todo, “comunidad moral”, para la TL, siempre será una construcción social. Entonces, todo concepto de comunidad apunta a relaciones y configuraciones políticas.

Desde sus inicios, el ambientalismo latinoamericano y caribeño liberacionista ha insistido en que “tanto la sociedad como la naturaleza pertenecen ya a un mismo e indisoluble horizonte problemático” (Ramos, 1986: 104); vale decir, a una sola comunidad moral en la que la alteridad es constitutiva de la existencia. Pero la comunidad no es ideal, abstracta, sino real, material. Por esta razón, como expresa Ortega:

Lo Otro no sólo está en la experiencia misma de la existencia, sino que también subyace en la experiencia *culturalmente particular* de la existencia, una experiencia cultural que participa, aunque no es reducida a las relaciones de poder. Dos son las lecciones principales de esta observación: el posicionamiento social de la reflexión y su articulación experiencial como intervención política (Ortega, 2005: 16; énfasis en el original).

En el fondo, entonces, la cuestión ambiental es cuestión de alteridad: cómo nos relacionamos los humanos no solamente con otros humanos sino con los otros seres vivos, sus hábitats, paisajes y elementos de la naturaleza. Para el cristianismo, se entiende como una cuestión de proximidad.

El filósofo colombiano Luis José González Álvarez, fue uno de los primeros en intentar comprender la “ética ecológica para América Latina” en “perspectiva de alteridad” (González Álvarez, 1991: 35):

El tema de la ecología, como cualquier otro tema que afecte la vida social, puede ser planteado desde el “yo” o desde el “otro”; en otras palabras, puede responder a mis intereses o a los intereses del otro, distintos a los míos y a veces opuestos... Si lo tratamos desde los propios intereses, nos ubicamos en la perspectiva de la “yoidad” o de la mismidad. Si lo tratamos desde los intereses del otro, entendido individual o colectivamente, lo hacemos en perspectiva de alteridad. La mismidad es la perspectiva en

la que siempre se han ubicado los sistemas totalizantes. Una totalidad cerrada se comporta buscando siempre sus propios intereses y negando cualquier interés que le resulte extraño. La alteridad es la perspectiva en la que colocan los pueblos a los grupos que han sido marginados por cualquier sistema totalizante... [P]retendemos plantear la defensa del ecosistema y de los recursos naturales, desde los intereses de los otros seres vivos, humanos y no-humanos, que sufren las consecuencias de la destrucción ecológica, adelantada por el sistema capitalista dominante (Ibíd.: 42-44).

La ética ambiental desde la TL, será enmarcada en la alteridad. El otro no humano y la relación “cara a cara”, como diría Dussel, se convierten en la cuestión profunda para la ética ambiental. Se amplían los parámetros de la comunidad moral hacia una convivencia inclusiva, en la que no apenas los humanos tienen consideración moral, también los no humanos.

## 2.2. Justicia social

Esto sugiere que la justicia es la base de la ética ambiental, ya que la justicia trata de comunidad y está fundamentalmente determinada por relaciones de poder. Esto también ha sido una insistencia del ambientalismo latinoamericano y caribeño, “de hablar de justicia socio-ecológica, como dos dimensiones de la justicia” (Ramos, 1986: 109). Como sostienen Ángel y Ángel (2002: 19):

El principal escollo y la principal tarea para la construcción de una sociedad ambiental es el establecimiento de una sociedad justa. La naturaleza acaba siendo minada por la injusticia social. No es posible separar la injusticia en la distribución de la riqueza y en el gozo de los satisfactores terrenos, sin producir impacto en el medio. El exceso del consumo en sectores minoritarios a nivel mundial y la pobreza cercana a la inanición de las mayorías es un tejido social por donde se evapora la sustancia de este mundo.

Esto lo vemos con claridad en la vida de Dorothy Stang y es el mismo reclamo, desde la cárcel, del mapuche Nilsa Raín. Comunidad, en este sentido, se refiere más que al cuidado de uno hacia el otro. Solidaridad significa compromiso y lucha en pro del subalterno y del respeto por el otro o el “distinto” (Ortega, 2005: 16s). Exige que la consideración moral se extienda a todos los y todas las que conviven, aunque el sentido es contextual.

## 2.3. Antropología biohistórica

¿Cómo debería entenderse el ser humano en el complejo tejido que llamamos naturaleza? ¿Se considera el ser humano como parte legítima

del orden natural? ¿Cuál es su relación con los otros seres vivos? La cuestión antropológica es de suma importancia.

La TL, que se preocupa de no separar lo natural y lo social y que comprende al ser humano como constructor de la historia, tiende hacia el antropocentrismo. Enfatiza la situación humana y que el ser humano es el artesano de la historia, que el ser humano no es un mero títere de las fuerzas naturales (y por tanto tampoco de los poderosos, que reclaman que su dominación es natural). Tampoco quiere menospreciar las necesidades humanas y su derecho a utilizar los recursos que encuentra en la naturaleza para su sobrevivencia. Esta antropología y preocupación deberían mantenerse. Aun así, debería evitar el antropocentrismo excluyente en pro de una antropología que supere el dualismo característico de numerosos enfoques de ética ambiental que contraponen “antropocentrismo” y “biocentrismo”. Esta superación debería basarse en el hecho de que el ser humano no es solo biológico sino también cultural y que vive históricamente; que no es simplemente otro animal.

Más bien, como propone el teólogo Gordon Kaufman, el ser humano es “biohistórico”:

Esta manera de concebir al ser humano subraya nuestra profunda incrustación en la red de la vida del planeta Tierra, mientras, simultáneamente, nos preocupamos del significado de nuestra radical distinción como una forma de vida (Kaufman, 2004: 42; cp Rozzi, 1997).

O, en palabras de Rozzi, somos “bioculturales”. “Biología” y “cultura” se unen en el ser humano y esta unión nos diferencia de otras formas de vida (Rozzi, 2010). El ser humano no pierde su importancia ni tampoco se excluye o menosprecia otras formas de vida. En esto insiste la ética ambiental liberacionista. Vemos que ni Stang ni Raín dejan de preocuparse por los seres humanos, pero tampoco niegan ni menosprecian “la naturaleza”.

## 2.4. Interculturalidad

Finalmente, una ética ambiental desde la TL ha de ser intercultural ya que, como asevera Ortega, la liberación “nos incita a considerar las prácticas y ‘dialectos’ locales que expresan las relaciones sociales, pues allí se encuentran saberes y memorias subyugadas” (2005: 18). Como he indicado, la TL rompe con esquemas deontológicos-universalistas de la ética en favor de una ética contextual que emerge de las condiciones históricas. Siguiendo esta intuición liberadora, en años recientes, impulsada por el surgimiento de movimientos reivindicatorios de pueblos originarios y afrodescendientes, junto con la insistencia feminista en la diversidad, se ha desarrollado una “ética intercultural” (Fornet Betancourt, 1994).

La “interculturalidad”, como hermenéutica para trazar la ética, se refiere al reconocimiento de otras racionalidades como legítimas y merecedoras de consideración. Como insisten Ángel y Ángel: “Una ética ambiental debe reconocer la singularidad y especificidad de la cultura” (2002: 14). Además, una ética situacional intercultural “no sólo [es] respetuosa de lo Otro, sino activamente comprometida con la situación del otro... ésta debe hacerse *desde y con* el subalterno” (Ortega, 2005: 16s; énfasis en el original). La interculturalidad toma con toda seriedad “los *ethos* ancestrales y los paisajes bioculturales amerindios”, tal como nos insta Rozzi (2010: 434). En este sentido, la interculturalidad, conforme la idea de Rozzi:

Promueve la consideración de cosmovisiones ecológicas albergadas por distintas expresiones culturales (arte, religión, ética) y por diversos grupos étnicos, con sus lenguajes y prácticas ecológicas... [Éstos] pueden contribuir significativamente a captar de mejor manera, al mismo tiempo que favorecer, la expresión de la vasta diversidad de conocimientos ecológicos tradicionales y valores ético-ambientales exhibidos por diversos grupos socioculturales que habitan en las heterogéneas ecorregiones del planeta (Rozzi et al.: 2010: 29).

De igual modo, Rozzi nos recuerda que el subalterno no es solamente un ser humano, es también otra forma de vida y promueve encuentros directos —“cara a cara” — con otros seres vivos (Ibíd.: 57-60).

Así que la interculturalidad retoma la intuición fundamental de la TL del “lugar” desde donde se hace la reflexión. Esto permite

...avizorar una nueva forma de comprender la particularidad de nuestro mirar y de escuchar a los otros, al mismo tiempo que aprenderemos interculturalmente a fortalecer un modelo de co-protagonismo de la mirada y la voz, propias y ajenas (Salas Astrain, 2006: 45).

Por tanto, se incorpora a la reflexión ambiental “la sabiduría profunda” de los pueblos originarios y, sobre todo, la ética ambiental liberadora defiende el derecho de los pueblos originarios a practicar su propio *ethos* ancestral.

## Conclusión

Aunque el espacio no permite el desarrollo de una ética teológica —que sería el tercer momento metodológico—, la premisa fontanal sería que Dios es el liberador tanto de la historia como de la naturaleza. Como “creador” establece el orden —“comunidad moral”— que permite el surgimiento y desarrollo de la diversidad de la vida. En este sentido, la

creación es el primer acto salvífico y la relación entre creación y salvación es integral. Dios es libertador frente a las fuerzas que destruyen, explotan indebidamente e irrespetan a la naturaleza (la “creación de Dios”) pues, a él pertenece la creación, incluyendo la humanidad. A la vez, libera de las fuerzas que discriminan o imposibilitan el disfrute de la naturaleza por parte de grupos humanos subalternos, que no permiten el acceso equitativo, pues Dios está presente en la creación misma como presencia salvadora. Una clave hermenéutica será comunidad o convivencia, término político que implica la justicia y las relaciones justas de poder, al mismo tiempo que corresponde a los *ethos* ancestrales con su énfasis en la interrelación o interconectividad de toda la existencia. Será la comunidad moral en donde conviva la diversidad de bioculturas, donde los monos no lloren y los pobres no se mueran. Con Dorothy Stang, esta ética reza:

Todo lo que le pido a Dios es su gracia para ayudarme a seguir en este viaje, luchando para que la gente tenga siempre una vida más igualitaria y que aprendamos a respetar la creación de Dios (Murphy, 2007: 131).

## Bibliografía

- Ángel, Augusto y Felipe Ángel (2002). “La ética de la Tierra. Ética y medio ambiente”, en: Enrique Leff (ed.). *Ética, vida, sustentabilidad*. México, D. F., Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente. Programa de Formación Ambiental para América Latina y el Caribe.
- Ángel Maya, Augusto (1995). *La fragilidad ambiental de la cultura*. Bogotá, Editorial Universidad Nacional/Instituto de Estudios Ambientales.
- Ángel Maya, Augusto (2002). *El retorno de Ícaro. La razón de la vida. Muerte y vida de la filosofía. Una propuesta ambiental*. Bogotá, PNUD.
- Assmann, Hugo (1971). *Opresión-liberación. Desafío a los cristianos*. Montevideo, Tierra Nueva.
- Boff, Clodovis (1990). “Epistemología y método de la teología de la liberación”, en: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (eds.). *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. San Salvador, UCA editores.
- Boff, Leonardo (1994). *Jesucristo el liberador: ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*. Santander, Sal Terrae.
- Boff, Leonardo (1996). *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*. Madrid, Editorial Trotta.
- Boff, Leonardo (2010). *Cuidar da Terra, proteger a vida. Como evitar o fim do mundo*. Río de Janeiro, Editora Record.
- Borrero, Luis Alberto (2001). *Los Sel' kham (Ona). Evolución cultural en Tierra del Fuego*. Buenos Aires, Editorial Galerna.
- Branford, Sue y Oriel Glock (1985). *The Last Frontier, Fighting Over Land in the Amazon*. London, Zed Books Ltd.
- Chapman, Anne MacKaye (2007). *Los Selk' ham: la vida de los Ona en Tierra del Fuego*. Buenos Aires, Emecé Editores.

- CIDH (2012). *Segundo informe sobre la situación de las defensoras y los defensores de derechos humanos en las Américas*. Washington, D. C., Comisión Interamericana de Derechos Humanos/Organización de Estados Americanos (<http://www.oas.org/es/cidh/defensores/docs/pdf/defensores2011.pdf>).
- Comblin, José (1987). *El Espíritu Santo y la liberación*. Madrid, Ediciones Paulinas.
- CONAMA (2006). *Biodiversidad de Chile, patrimonio y desafíos*. Santiago de Chile, Comisión Nacional de Medio Ambiente/Ocho Libros Editores.
- Costadoat, Jorge (2005). "La hermenéutica en las teologías contextuales de la liberación", en: *Teología y Vida* XLVI, pp. 56-74.
- De Roy, Tui (2005). *The Andes: as the condor flies*. Richmond Hill (Ontario), Firefly Books.
- Dussel, Enrique (1974). *Teología de la liberación y ética. Caminos de la liberación latinoamericana II*. Buenos Aires, Latinoamérica Libros.
- Dussel, Enrique (1986). *Ética comunitaria*. Madrid, Ediciones Paulinas.
- El Ciudadano (2010). "¿RSE en la Patagonia o el precio de las voluntades?", en: <http://www.elciudadano.cl/2010/03/25/20147/rse-en-la-patagonia-o-el-precio-de-las-voluntades-2/>
- El Clarín (2009). "El clamor de la Patagonia por el agua", en: [http://www.elclarin.cl/index.php?option=com\\_content&task=view&id=18052&Itemid=47](http://www.elclarin.cl/index.php?option=com_content&task=view&id=18052&Itemid=47)
- Fornet Betancourt, Raúl (1994). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José, DEI.
- Gebara, Ivone (1998). *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Montevideo, Double Clic.
- González Álvarez, Luis José (1991). *Ética ecológica para América Latina*. Bogotá, Editorial El Búho.
- Graham, Alan (2011). *A Natural History of the New World. The Ecology and Evolution of Plants in the Americas*. Chicago/Londres, The University of Chicago Press.
- Gudynas, Eduardo (1995). "Ecología social desde la perspectiva de los pobres", en: *Concilium* No. 261 (octubre), pp. 139-149.
- Gudynas, Eduardo (2001). "Los delicados equilibrios de la conservación en América Latina", en: Richard Primack, et al. *Fundamentos de conservación biológica*, pp. 663s.
- Gutiérrez, Gustavo (1980) [1971]. *La fuerza histórica de los pobres. Selección de trabajos*. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones.
- Gutiérrez, Gustavo (1972). *Teología de la liberación, perspectivas*. Salamanca, Editorial Sígueme.
- Infanti (2010). "Endesa se ha apropiado del agua de la Patagonia chilena", en: <http://www.youtube.com/watch?v=B9uhqwT3leI>
- Infante de la Mora, Luis (2008). *Danos hoy el agua de cada día*. Carta pastoral. Coyhaique (Chile), Vicariato Apostólico de Aysén.
- Kaufman, Gordon D. (2004). *In the beginning... Creativity*. Minneapolis, Fortress Press.
- Latorre, Claudio (2006). "Fluctuaciones climáticas cuaternarias y sus implicaciones sobre la biodiversidad en Chile", en: CONAMA. *Biodiversidad de Chile, patrimonio y desafíos*. Santiago de Chile, Comisión Nacional de Medio Ambiente/Ocho Libros Editores, pp. 56-61.
- May, Roy H. (2012). *Ética sin principios. Otra ética posible*. San José, DEI.
- Mires, Fernando (1990). *El discurso de la naturaleza. Ecología y política en América Latina*. San José, DEI.
- Moreno Rejón, Francisco (1986). *Salvar la vida de los pobres. Aportes a la teología moral*. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones.
- Muñoz, Ronaldo (1987). *Dios de los cristianos*. Madrid, Ediciones Paulinas.
- Murphy, R. (2007). *Martyr of the Amazon. The Life of Dorothy Stang*. Maryknoll, Orbis Books.
- Ortega, Francisco (2005). "Historia y éticas: apuntes para una hermenéutica de la alteridad", en: *Historia crítica* No. 207 (diciembre) ([redalyc.uaemex.mx/pdf/811/81102711.pdf](http://redalyc.uaemex.mx/pdf/811/81102711.pdf)).
- Prieto Valladares, Jaime Adrián (2012). "Indignación del pueblo Gnöbe-Buglé en sus luchas por la vida y el agua (Panamá, 2012)", en: *La Voz* No. 56 (julio), pp. 10-13.
- Primack, Richard, et al. (2001). *Fundamentos de conservación biológica, perspectivas latinoamericanas*. México, D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Raín, Nilsa (2011). "Hay más de 500 mapuches encarcelados", en: <http://periodismohumano.com/?s=nilsa+ra%C3%ADn>
- Ramos Regidor, José (1986). "Justicia social y justicia ecológica". Ponencias del 1er. Encuentro de Cultura, Ética y Religión frente al Desafío Ecológico. Primer Congreso Latinoamericano de Ecología, Montevideo, 13 al 16 de diciembre.
- Revkin, Andrew (1990). *The Burning Season. The Murder of Chico Mendes and the Fight for the Amazon Rain Forest*. Boston, Houghton Mifflin Company.
- Rozzi, Ricardo (1997). "Hacia una superación de la dicotomía biocentrismo-antropocentrismo", en: *Ambiente y Desarrollo* (setiembre), pp. 2-11.
- Rozzi, Ricardo (2010). "La filosofía ambiental", en: Enrique Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez (eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "Latino" (1300-2000)*. Historia, corrientes, temas y filósofos. México, D. F., Siglo XXI editores.
- Rozzi, Ricardo et al. (2010). "Filosofía ambiental de campo y conservación biocultural en el Parque Etnobotánico Omora: Aproximaciones metodológicas para ampliar los modos de integrar el componente social ('S') en Sitios de Estudios Socio-Ecológicos a Largo Plazo (SESELP)", en: *Revista Chilena de Historia Natural* 83, pp. 27-68 ([http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0716-078X2010000100004&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0716-078X2010000100004&script=sci_arttext); <http://www.scielo.cl/pdf/rchnat/v83n1/art04.pdf>).
- Rozzi, Ricardo, et al. (2012). "Integrating Ecology and Environmental Ethics: Earth Stewardship in the Southern End of the Americas", en: *Bioscience* 62/3 (marzo), pp. 226-236.
- Rozzi, Ricardo y Peter Feinsinger (2001). "Desafíos para la conservación biológica en Latinoamérica", en: Richard Primack, et. al. *Fundamentos de conservación biológica*, pp. 661-688.
- Salas Astrain, Ricardo (2006). *Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos*. (Re) *Lecturas del pensamiento latinoamericano*. Quito, Ediciones Abya-Yala.
- Sánchez Rubio, David (1999). *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*. Bilbao Editorial Desclée de Brouwer.
- Scannone, Juan Carlos (1976). *Teología de la liberación y praxis popular*. Salamanca, Sígueme.
- Scannone, Juan Carlos (1990). *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires, Editorial Guadalajara.

- Silva Gotay, Samuel (1981). "Hacia una ética cristiana de liberación: historización de los valores y politización de la ética", en: S. Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*. Salamanca, Ediciones Sígueme, pp. 273-313.
- Snell, Marilyn Berlin (2007). "Bulldozers and Blasphemy", en: *Sierra Magazine* (setiembre-octubre) (<http://www.sierraclub.org/sierra/200709/bulldozers.asp>).
- Solari, M. E. (2007). "Historia ambiental holocénica de la región sur-austral de Chile (X-XII región)", en: *Revista Austral de Ciencias Sociales* 13, pp. 79-92.
- Vicariato Apostólico de Aysén (2011). *Aysén: huellas de una iglesia profética en la Patagonia. Documentos*. Coyhaique (Chile), Vicariato Apostólico de Aysén.

# Una mirada desde el trabajo con mujeres en comunidades eclesiales de base

## Análisis de un grupo de mujeres en la periferia de Campinas, São Paulo

*Izalene Tiene*<sup>1</sup>

La organización de mujeres de diversos barrios periféricos y/o barrios de chabolas de la ciudad de Campinas, en el estado brasileño de São Paulo, se debió a una toma de conciencia suscitada por su participación en las Comunidades Eclesiales de Base (CEB). Sus luchas por mejores condiciones de vida, su empoderamiento como mujeres y su despertar político son frutos de la apropiación del Evangelio de los pobres, del compartir, de la fraternidad y solidaridad cotidiana en sus barrios en los que viven. Este relato pretende compartir la experiencia de un grupo que existe desde 1980, con el objetivo de profundizar las cuestiones de la desigualdad en la sociedad y la Iglesia, de violencia de género y de los límites en la ocupación de los espacios decisivos junto a las mujeres y a los hombres "que tuvieron integrados en sí las virtudes de lo femenino", como explicita el teólogo brasileño Leonardo Boff. Campinas, a cien kilómetros de la capital del estado, con más de un millón de habitantes, posee un importante polo industrial, tecnológico y científico aunque su riqueza, producida por los trabajadores de la periferia, es dirigida a una pequeña parcela de la población. La Iglesia Católica, durante cerca de

---

<sup>1</sup> Campinas, São Paulo Brasil. Trabajo elaborado a partir del libro *Mulheres fazendo história* de Lise Roy, quien autorizó y participó de la realización de este texto.

cuarenta años, creó y fortaleció el desarrollo de las comunidades. Con la formación de las parroquias en redes de comunidades y las dificultades de parte del clero de entender este nuevo modo de ser Iglesia, se constata un debilitamiento de la autonomía y comunión en la cuestión de la participación de las mujeres. Utilizamos las vivencias de mujeres y sus declaraciones para ejemplificar las dificultades femeninas para ser reconocidas como cristianas y ciudadanas. Concluimos este breve relato con la certeza que esta organización conquistó espacios, no obstante los desafíos que necesitan ser enfrentados.

## Introducción

La organización efectiva de las mujeres de las clases populares en nuestra ciudad fue generándose con el despertar de las CEB de los barrios periféricos.

Para llegar a nuestra historia local, presentamos la realidad eclesial brasileña y latinoamericana que dio nacimiento a este nuevo modo de ser Iglesia. En seguida, presentamos algunos datos sobre el Brasil de hoy, nuestra ciudad y la Iglesia local, la organización de las mujeres, su pertenencia a las CEB, sus vivencias sociales, sus embates contra la desigualdad, la violencia de género y su participación política. Concluimos afirmando algunas certezas y desafíos, aún por enfrentar, construidos a lo largo de los años y que hallan su fuerza en la continuidad del grupo.

Con esto pretendemos compartir las experiencias vividas en las CEB y las demás vivencias de mujeres que optaron por difundir sus sueños, emprender luchas, vivir su fe, enfrentando retos y apostando a la transformación de la realidad.

En los años sesenta, la Iglesia en Brasil vivió momentos difíciles. Por un lado el golpe militar, que en 1964 instaló una dictadura cruel y sanguinaria hasta 1984, y que en un primer momento atrajo a sectores significativos de la jerarquía eclesiástica. Por otro lado, militantes cristianos, sacerdotes, religiosas, religiosos y pocos “dichos comunistas” se alinearon en las luchas contra el régimen. Al mismo tiempo se desarrolló el concilio Vaticano II, gran marco de cambios eclesiales, con clara apertura al mundo de los pobres<sup>2</sup>. “Es toda la institución la que se pone en cuestión, que rediscute su papel, sus prácticas y sus ideologías... de diálogo consigo misma”.

En 1968, el Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño (CELAM) realizó su asamblea en Medellín (Colombia) y en 1979 en Puebla (México), que Frei Betto, dominico brasileño, llama “Versión latinoamericana del concilio”. El padre Ferraro, profesor de teología en la Pontificia Universidad Católica de Campinas y asesor del Equipo Nacional Ampliado y de la

<sup>2</sup> Benedetti, 2000: 59-67, desarrolla este tema. El autor analiza la Iglesia en Brasil en la arquidiócesis de Campinas, entre 1960 y 1985.

Articulación Continental de las CEB, a su vez afirma que los documentos “fueron recepción creativa” del propio Vaticano II. Unidos a la realidad, estos acontecimientos evidenciaron las contradicciones socioeconómicas en el continente y fueron muy estudiados y practicados en las CEB.

Con el Primer Plan de Pastoral de Conjunto, entre 1966 y 1970, y el Plan de Emergencias, completado en 1972, la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil (CNBB), debido a la carencia de sacerdotes y con el nuevo protagonismo del laicado, aprobó la constitución de CEB en las periferias de las grandes ciudades y en las áreas rurales, las cuales ya existían si bien sin recibir esa nominación. En varias zonas del país, surgieron entonces múltiples CEB con las mismas características.

A la luz del Evangelio y de lo concreto de sus duras vidas de periferia y de campo, incentivaron a los cristianos y cristianas a que descubran esta nueva modalidad de vivir la Iglesia, que propicia la participación efectiva de los laicos y laicas en la Iglesia. En 2010, los obispos brasileños reiteraron su origen y su relevancia:

La sociedad contemporánea, cada vez mas globalizada, se torna ambiente propicio para el anonimato de las personas... Ellas representan una manera de ser Iglesia, de ser comunidad de fraternidad, inspirada en la más legítima y antigua tradición eclesial. Teológicamente es, hoy, una experiencia eclesial madura. Una acción del Espíritu Santo en el horizonte de nuestro tiempo<sup>3</sup>.

Es a partir de las experiencias de las CEB, con su inserción en el mundo de los trabajadores, en los movimientos reivindicatorios populares y sindicales (rurales y urbanos) que, según Frei Betto<sup>4</sup>, surge la Teología de la Liberación (TL), señalando que ella es

...la sistematización teológica de la vivencia de fe de militantes insertos en movimientos populares, sindicatos y partidos... La TL es fruto del diálogo fructífero entre cristianos y marxistas preocupados en las luchas liberadoras<sup>5</sup>.

## 1. El Brasil de hoy, Campinas y la iglesia local

En Brasil, con 190 millones de habitantes, de dimensiones continentales, ¿qué cambio con la apertura política? En 1985 se elige el primer presidente civil por sufragio universal, después del fin de la dictadura que estaba

<sup>3</sup> CNBB, 2010.

<sup>4</sup> Frei Betto, 2012, que se refiere al Congreso Continental de Teología en São Leopoldo, Rio Grande do Sul, en octubre de ese año.

<sup>5</sup> *Idem*.

desgastada desde 1980. La enorme desigualdad social y la inmensa deuda externa, configuraban dos Brasiles: el de los ricos —pequeño— y el de los pobres —grande—. La promulgación de la nueva Carta Magna en 1988, luego de tres años de intensos debates populares y enmiendas a una propuesta construida por el Congreso, permitió la reanudación de los movimientos sociales y sindicales. A pesar de los avances en los últimos doce años, en el sentido de disminuir la desigualdad socioeconómica, el país mantiene altos índices de pobreza.

En Campinas, la situación no ha sido diferente. La periferización de la ciudad, profundizó la brecha entre la alta y la baja calidad de vida. En la década de 1990, con la implementación de políticas neoliberales hubo una profundización de la exclusión social. En el 2000,

...cuando la coalición neoliberal perdió fuerzas y las finanzas públicas brasileñas mejoraron, hubo más posibilidad de avanzar en el enfrentamiento de la cuestión social sobre nuevas bases, aliada al fortalecimiento de las políticas sociales <sup>6</sup>.

El sistema educacional público, aún bastante deficiente, enfrenta la competencia de los servicios educacionales privados. El Sistema Único de Salud (SUS) público universal, en implantación y de alto costo para los trabajadores efectivos que dividen con el patrón este costo conforme la legislación vigente, convive también con servicios privados. El gobierno federal, de principios socialistas, desde 2001 hasta hoy, pese a mantenerse en los marcos del capitalismo, pretende disminuir, a escala nacional, la desigualdad social mediante la transferencia de renta a las familias en extrema pobreza. Ha propiciado la ampliación del acceso a la escolarización primaria y media, así como a la enseñanza técnica y universitaria pública, ha otorgado subsidios para la vivienda, etc. No obstante, todavía queda mucho por hacer para que todos los brasileños disfruten los derechos que les corresponden y ejerzan su ciudadanía plena.

En 1970, la ciudad de Campinas tenía cerca de 200 mil habitantes. Las contradicciones sociales y económicas marcaban a la población y la dividían en clases sociales, tanto como ahora que la población supera el millón de habitantes. El crecimiento económico propiciado por el avance industrial que se inició en los años sesenta, atrajo a numerosas familias de estados pobres para trabajar en las empresas multinacionales que se instalaban. Sin formación profesional, constituyó la fuerza de trabajo barata que contribuyó a la riqueza de esta ciudad. Fue en esa época que las mujeres entraron en las fábricas con un salario desigual, doble jornada y falta de guarderías <sup>7</sup>. El trabajo doméstico contratado por las familias ricas,

<sup>6</sup>Pochmann, 2012: 64.

<sup>7</sup>Espacio público para el cuidado y la educación infantil de niños de seis meses a seis años, mientras sus madres trabajan fuera de casa.

ejercido por las esclavas negras durante la colonia, existía ahora también para las mujeres blancas sin derechos laborales.

Hoy esta ciudad, con 238 años de existencia, se ha convertido en una metrópolis regional. Rica para los ricos, en buena parte descendientes de las familias decimonónicas propietarias de la producción de café, de algodón y de caña de azúcar. Los gestores municipales electos conforme intereses corporativos e ideológicos, no garantizan los derechos de la masa de trabajadores y sus familias.

Con la construcción de núcleos habitacionales populares para los habitantes de las chabolas, tugurios y nuevos inmigrantes alejados de los barrios centrales constituidos en parroquias, la arquidiócesis de Campinas, en el año 1969, confió a religiosos y las religiosas la organización de las CEB en estos nuevos barrios. Se trató de un momento de mucha reflexión de la fe, acentuada por la lucha por la sobrevivencia. El sacerdote Luiz Roberto Benedetti escribe al respecto: “El sacerdote puede escoger su campo de trabajo: parroquias (en toda su inmensa variedad) y/o movimientos; si fuese profeta, las comunidades de base” <sup>8</sup>.

Jóvenes sacerdotes forman junto a representantes laicos de las comunidades nacientes la Comisión Arquidiocesana de las CEB en el organigrama pastoral. Se privilegia la formación, la oración colectiva y la fiesta. Las celebraciones de la Palabra o de la Eucaristía reciben cada vez más a los nuevos pobladores. Las CEB se multiplican en los núcleos de chabolas y en otros barrios distantes. Los participantes en ellas incidieron de manera particular en el Plan de Pastoral arquidiocesano de la década de 1970 a favor de sus realidades, necesidades y vivencias.

Según datos del *Anuario 2010*, en la toda la arquidiócesis hay 521 CEB, 261 de ellas en la ciudad de Campinas. A partir de 1984, todas las CEB fueron incorporadas en territorios parroquiales, sin debate ni análisis con los involucrados. Hubo, entonces, un real choque de culturas y de vivencia eclesial.

En 1972, en varias regiones del estado de São Paulo (26 CEB rurales y urbanas), se realizó una investigación promovida por el CERIS (Centro de Estadística Religiosa e Investigación Social) <sup>9</sup>. Compilada en anales por la CNBB, esta investigación demostró las vivencias, el vigor de la profundización de la fe y el crecimiento de cristianos y cristianas en una iglesia viva.

<sup>8</sup>Benedetti, 2000: 113.

<sup>9</sup>Organismo nacional afiliado a la FERIS (Federación Internacional de Investigaciones Sociorreligiosas), con una sección latinoamericana y caribeña con sede en Bogotá. Benedetti, 2000: 65.

## 2. Las CEB y el grupo de mujeres en la periferia de Campinas

Desde 1970 las mujeres participaron activamente de las CEB, ya ocupándose de los alojamientos, ya visitando las familias o bien atendiendo otros asuntos según las necesidades de la comunidad. Algunas comunidades, estimuladas por la fe en la liberación de sus familias, sus vecinos y el barrio, desplegaban luchas individuales por transporte público, escuela, unidad de salud o saneamiento básico. Las mujeres se movilizaban para la búsqueda de recursos colectivos, aun trabajando fuera de casa, mientras los hombres se quedaron con las tareas de organización más amplias.

Al final de la década, las oraciones en el mes de María no daban cuenta de las preocupaciones y de los anhelos. Esto impulsó a las mujeres a buscar caminos colectivamente. Los encuentros de formación comunitaria, las celebraciones y las fiestas de todas las comunidades propiciaban conversaciones sobre la realidad. En este contexto y con ocasión de la realización de la Primera Semana de la Mujer, ellas decidieron constituir el Grupo de Mujeres en la Periferia (GMP) en una comunidad y así se inició la formación de grupos en los barrios. La desconfianza por parte de los hombres, duró un buen tiempo. Izabel F. cuenta que al salir para una reunión, su marido le dijo:

“¿Ustedes van a hablar de nosotros?”. Yo le digo: “Hablamos de los maridos, sí, principalmente lo positivo... pero también lo que no es correcto, como el machismo que todos ustedes tienen...”.

Los objetivos, construidos en 1981, fueron:

- colectivizar las luchas,
- desarrollar los potenciales de liderazgo y autodeterminación<sup>10</sup>, y
- capacitar para la acción política, sugiriendo la participación en las disputas electorales, fuese cual fuese.

Se creó una coordinación por turno que planeaba las reuniones mensuales de representantes de todos los grupos y las actividades colectivas de formación, de lucha y de ocio.

Era un grupo no institucionalizado. Esas mujeres y sus familias, en su mayoría, habían llegado en los años sesenta de otras regiones del

<sup>10</sup> Hoy, la autodeterminación femenina es sustituida a menudo por la palabra inglesa ‘empowerment’, significando que la mujer gana poder interior para expresar y defender sus derechos, ampliar su autoconfianza, identidad propia y autoestima, controlando sus relaciones personales e sociales para, de ese modo, transformar las relaciones desiguales de poder en favor de las mujeres.

país. Eran madres jóvenes, trabajadoras y poco alfabetizadas. Vivían, como ahora viven, en barrios distantes del centro. Se mantenían como grupo y no como una organización no gubernamental. Se creó una red de solidaridad entre diversos grupos eclesiales, movimientos populares y sindicatos. Esta historia es contada en un libro ya citado.

### 2.1. La pertenencia a las CEB

La gran mayoría de mujeres vive su fe y su misión en las CEB. Hoy ayudan en actividades de formación a participantes de otras denominaciones religiosas. De las 80 declarantes en el relato, 53 de ellas se refieren a las CEB en algún momento de la conversación para recordar un hecho o evento en el que participaron. Por eso podemos decir que, como grupo, “nacimos en las CEB”. En algunas declaraciones encontramos la expresión “soy hija de CEB”, además de numerosas alusiones a esta pertenencia que permiten un análisis de esa estructura eclesial. El rescate de la historia de mujeres que despertaron a la realidad en las CEB, revela un poco cómo las mujeres populares viven su fe en la concreción de la vida. La fe, la oración colectiva, la celebración de la Palabra o la eucarística, las vivencias de fraternidad y solidaridad que caracterizan las comunidades geográficas, fue el marco de sus crecimientos y de sus energías liberadoras.

A partir de este despertar, los grupos fueron surgiendo por tres motivos:

- las luchas en los barrios por saneamiento básico (agua y alcantarillado, energía eléctrica y pavimentación de las calles) y servicios públicos, como guarderías, escuela, unidad básica de salud, transporte público, seguridad, cultura y otros;
- la organización de las oposiciones sindicales movilizaba a todas las familias, frente a la amenaza constante de la pérdida del empleo y la inmovilidad de los dirigentes sindicales, atados al Gobierno desde el inicio del régimen militar;
- la percepción de la poca valoración de las mujeres en los espacios de decisión en las comunidades, siendo ellas relegadas, muchas veces, apenas a las tareas de mantenimiento del espacio del culto.

A continuación presentó manifestaciones que muestran el enlace de la fe con la misión en las CEB. Me valgo para ello de las declaraciones incorporadas en la historia de los grupos, investigación realizada y publicada en *Mujeres haciendo historia (1980-2010)*, cuya autora es la compañera Lise Roy, una de las iniciadoras del GPM y que permanece en el equipo de coordinación, como yo.

La CEB abrió el camino para las luchas (Terezinha D.).

La fe es alimentada por la participación en las CEB (Yara).

Comencé a participar del grupo, hace 17 años, en el mes de octubre, a invitación de doña Maria, que hacia limpieza en el salón comunitario. En la época era pintura, croché y bordado. Hoy nuestro grupo está más moderno, más interesante, más responsable (Marie Inês).

El grupo de mujeres está en todo... en la comunidad, en el consejo de la pastoral parroquial. La comunidad atribuye muchas actividades a nosotras, mujeres (Lídia).

Estoy muy ocupada en las actividades en la comunidad, todo lo que sucede en el barrio llega a mí. Me gustaría liberarme de la participación del consejo de la pastoral parroquial, ya que estoy en el de la comunidad, pero si no voy nadie habla de la realidad de los barrios (Maria do Carmo M.).

Aprendí mucho sobre la vida en comunidad, en la política y en la familia, porque hablamos de todo... es un estudio diferente [formación] que nos hace crecer. Yo mejoré mucho. Aprendí cosas que a veces me veo como otra persona... tengo coraje de hablar algunas cosas que antes no conseguía hablar (Maria Aparecida).

Descubrí que las mujeres tienen fuerza, descubrí dentro del grupo, fuerzas tanto en la fe como en la política y en la vida familiar (Idair).

La comunidad me dio mucha estructura. Luchamos con el grupo en el corredor de la carretera Don Pedro. Después fui para Florence II, casé.... En el momento de mi separación yo tuve mucho apoyo; hoy me siento victoriosa por todo lo que pasé y estoy bien (Cida).

Venga a descubrir la fuerza que está dentro de ti... la fuerza de Dios... viva la sabiduría de la mujer iluminada por el Espíritu Santo (Zilda A.).

La comunidad era tan fuerte que, si alguien necesitaba de algo, la gente juntaba dinero... éramos hermanos... fue así que comenzó la cooperativa (Wandercy).

En aquella época [1980] yo era cerrada, sin visión crítica. Participaba del consejo pastoral de la comunidad. Estaba pensando... encontraba a las agentes de pastoral osadas. Comencé en el grupo (Maria Lúcia).

Comencé a participar de la CEB de la Vila Castelo Branco [1980] y de la organización de las mujeres en la periferia. Ahí acompañaba a mi marido en la Pastoral Obrera. Después vino el compromiso de que cada participante debía organizar su categoría... fue una época que salíamos del trabajo para ir a las luchas [para formar la asociación de las trabajadoras domésticas] (Marqueza).

Había una cartilla del PT [Partido de los Trabajadores] sobre “nuestro papel en la política” y yo discutía con las mujeres que hacían croché y bordados. En el mismo año, la Campaña de la Fraternidad [programa de la CNBB] tenía como tema: “¡Tierra de Dios, Tierra de los Hermanos!” y el Intereclesial de las CEB, que acontecía en Trindade de Goiás, tenía por tema: “El pueblo de Dios en busca de la tierra prometida”, lo que me llevó a salir de la ciudad [con la familia] [Lourdinha continúa en la Tierra, organizando a la comunidad y a las mujeres].

Anualmente, para la celebración de la Palabra o de la Eucaristía del 8 de marzo, en las comunidades son preparados subsidios, junto a la Comisión de las CEB y la Pastoral Obrera.

¿Sabe lo que significa el día 8 de marzo, las marchas y las luchas de las mujeres de las periferias, campo y ciudad? Las minorías abrahamicas diciendo, anunciando, con sus gestos y declaraciones, que tenemos una ardua tarea a realizar para aproximarnos como seres humanos, formando un único pueblo, indistintamente. Dándonos las manos, hombres y mujeres, construiremos efectivamente la paz, a través de la justicia y del amor (Dilce).

*Grita mujer para que las cadenas se revienten y se desarrolle la gran fuerza que es para que tu pueblo, hijo de tu vientre, se libere* (folleto de 1986).

Podemos inferir que la vivencia de la fe en la comunidad, interviene en la vida de las personas.

Habiendo sido, desde 2003, agrupadas en parroquias con un vicario escogido por el arzobispo, la tendencia ahora es a la pérdida del espíritu colectivo, de la participación laica en toda la comunidad que nació de la vivencia comunitaria y evangélica, propia de la genética de las CEB. No siempre el sacerdote conoce y acepta la autonomía de las CEB.

Participo de la comunidad, pero todo es diferente... los padres no aceptan mucho las CEB... no se por qué. Es muy diferente, nosotros opinábamos y resolvíamos las cosas... Hoy solo se hace lo que el padre manda. Antes era de abajo para arriba y hoy es lo contrario, él es quien determina (Valentina).

Mi grupo se deshizo, de eso hace más o menos 15 años y se distanció... Fue en la comunidad. Descubrí muchas cosas en las cuales no me encajaba: juntar las CEB con la parroquia que tenía otra línea... Al inicio no entendí. Hubo una confusión en mi cabeza y no encontré respuesta... después dejé (Tereza F. G.).

Todo es muy diferente en la parroquia, no es como en la comunidad. Hoy la cosa más difícil es oír hablar de lucha en la Iglesia (Madalena).

## 2.2. Las vivencias sociales

En las CEB, las mujeres, con frecuencia, son las únicas llamadas para el arreglo de los salones comunitarios. Hoy, numerosas mujeres están en el liderazgo de la comunidad y son ministras de la Palabra y de la comunión. Ellas mantienen encendida la lucha por una vida solidaria. Muchas se encuentran en los consejos de control social de la administración pública de salud o de la escuela, de los niños y de la mujer. Igualmente, en las asociaciones de barrios, en la pastoral urbana, de los negros, la carcelaria, de la salud, de los niños...

Ser solidario es importante y exige una cierta consciencia porque la gente vive en un país capitalista y estamos acostumbrados a vivir en la explotación (Maria L.).

Fue en el recorrido de esta práctica política y solidaria que, en 1985, se decidió en reunión que yo iría a representar el GMP en la lucha de los Sin Tierra... Mi papel era llevar alimentos y remedios, apoyo generado en las CEB... De esta participación, que podría haber sido apenas puntual, nació el grupo de mujeres de la tierra que acompañé por 17 años (Zeza).

El Grito de los Excluidos y Excluidas [organizado por la CNBB, se realiza a nivel nacional, en las calles de las ciudades, después de las conmemoraciones oficiales del día de la independencia de Brasil] para nosotros, mujeres, es siempre una oportunidad de hacernos presentes con nuestros símbolos y nuestros gritos, marcando encuentro con todos que tienen hambre y sed de verdad y prometen donar la vida buscando abrir camino para la paz por medio de la justicia y del testimonio del amor (Dilce).

Existen experiencias que dejan marcas profundas, definen proyectos de vida y abrigan memorias de personas y situaciones que son inolvidables. Fue exactamente lo que sucedió conmigo al ser acogida por un grupo de mujeres de la CEB de la Vila Costa y Silva en 1979. Colocar los principios de la teología de la liberación en la organización y las luchas del GMP fue significativo. No solo porque transformó mi formación política en proyecto pedagógico dirigido a la educación popular, pero en especial porque me trajo una experiencia concreta de solidaridad en las relaciones y en el ejercicio en defensa de los derechos humanos y de la cultura de la paz (Zeza).

Frente a los conflictos feministas en un evento en 1979:

Tal vez yo no tuviera base para entender [las peleas]... nuestro grupo venía de las bases de las CEB (Izabel D.).

Ser feministas en los medios populares y presentarse como grupo feminista no es fácil, porque la sociedad machista está llena de

preconceptos. Visto así, interfiere en la visión de las mujeres. Con la convivencia y participación en formación con feministas, en los grupos se constató que las luchas son las mismas, por derechos.

## 2.3. La desigualdad y la violencia de género

Sin duda, la desigualdad genera violencia y esta consecuencia devuelve a la mujer la culpa de muchos hechos de violencia. Por eso, la discusión se debe enfrentar en el conjunto. Y es que la construcción de la desigualdad de género creó en el imaginario social, político y hasta en el religioso, conceptos como: al hombre corresponde: la posesión y a la mujer: la dependencia; al hombre corresponde: el poder y a la mujer: la obediencia; al hombre corresponde: la dominación y a la mujer: la sumisión.

Con el avance de la escolarización y profesionalización femenina en el país —en Brasil las mujeres presentan estadísticas superiores al avance de los hombres, aun en las clases populares— la situación tiene todo para cambiar. No obstante, en los núcleos del GMP se percibe que los cambios no suceden individualmente y que se requiere de mucha aceptación de las mujeres en situación de violencia.

Cuando iniciamos el grupo, las mujeres eran muy tímidas, cerradas en sí mismas, dedicándose solamente al hogar, anuladas, dependientes de los maridos. Pero a través de la formación, de los encuentros semanales, de convivencia fraterna, sucedió un despertar en el grupo (Dilce).

En la época, en mi grupo, recuerdo dos mujeres que sufrían agresiones... una mujer principalmente... él bebía [el marido]. No la dejaba salir. Un día ella respondió también con violencia. A partir de ese momento, él la respetó. Yo creo que nosotras no conseguimos hacer debatir esta situación en el grupo; las mujeres pueden contar a algunas amigas, pero exponerse en el grupo... al final ellas tienen vergüenza de la situación en que ellas viven y se sienten culpadas (Eva).

“Cambiar el mundo, cambiando la vida de las mujeres”, fue la frase siempre presente en nuestra marcha de 2010 [el Brasil participa de la Marcha Mundial de las Mujeres]. Ella motivó aquella acción de discriminación contra la pobreza y la violencia impuesta a las mujeres, pero principalmente contra el capitalismo que es la fuente de todas las desigualdades (Lourdes S., participante del grupo y coordinadora de la MMM en la región).

## 2.4. La participación política

El GMP tiene posiciones políticas. Se sabe de la complejidad del día a día del ser político en el entendimiento de las ideologías subliminarias

y en las intervenciones. En los objetivos del grupo consta, desde el inicio, la participación calificada en la sociedad y en la formación para ocupar espacios en el parlamento municipal, estatal y administrativo.

En vista de que la mujer muestra desinterés en la participación política en razón de la educación recibida: “la política es para los hombres”, el GMP tuvo —y aún tiene— dificultad para movilizar para la discusión y la intervención políticas. Por eso se promueve la reflexión acerca de la acción política constante para entender cómo funciona la sociedad de desigualdades, la lucha por la democracia, la ciudadanía y la transformación de las relaciones económicas, sociales y religiosas en favor de las personas y de los grupos de medios populares.

Discutimos la importancia de la participación democrática de las mujeres en las instancias de decisión en los niveles legislativos y administrativos municipales, estatales y nacionales, con igualdad de oportunidades en las disputas. Sin embargo, las discusiones referentes a nombres de candidatas a apoyar en periodos electorales, siempre se hicieron en los partidos.

Muchas mujeres descubrieron su potencial de liderazgo y, poco a poco, lo ejercieron en diversos campos ya citados.

Yo puedo decir que no solo creó [el GMP] en nosotros nuevos ideales basados en la construcción de una nueva mujer y de un nuevo hombre, con las acciones desencadenadas por el grupo. Posibilitaron nuevas creencias y la visualización de un horizonte, donde sea posible una sociedad más democrática (Suely).

Es mi transformación como mujer y también mi conocimiento e interés por la política (Maria Inês C.).

En los encuentros el conocimiento de otras situaciones y el despertar para la participación social y política (Yara).

Mientras que las mujeres se encontraban para hacer croché y bordado... estaba con aquellas que aceptaban discutir la participación de la mujer en la política (Lurdinha).

El reconocimiento de la ciudadanía femenina, por medio del derecho al sufragio universal, llegó en 1934, con las luchas de mujeres enfrentando el poder establecido en relación al estudio universitario<sup>11</sup>. En el transcurrir de estos últimos veinte años se han conquistado varios derechos, sobre todo después de la promulgación de la Constitución Ciudadana de 1988, en las áreas del trabajo, licencia de maternidad, propiedad de la tierra para las trabajadoras rurales, entre otras. Con todo, a pesar de las acciones afirmativas feministas y de varios grupos populares para la eliminación

<sup>11</sup> Ecuador fue el primer país en el continente en conquistar ese derecho, en 1929.

legal de esta desigualdad, las conquistas están todavía lejos de lograrse. Los derechos reproductivos y la ocupación de espacios decisivos, están aún por conquistarse.

El Partido de los Trabajadores (PT) fue el escogido por gran parte de las mujeres de los grupos, dado el proyecto de cambios que ofreció en su creación y cuyos miembros mantienen hasta ahora, pese a las alianzas tácticas, justificadas para garantizar gobernabilidad, que ha realizado a lo largo de su existencia.

Adhiriendo al proyecto del PT, en 1982 tres compañeras fueron candidatas a la concejalía. En 1989, en Campinas, fue electa la primera concejal participante del grupo, quien asumió las reivindicaciones de las mujeres y promovió leyes sobre la creación del Consejo Municipal de los Derechos de la Mujer y de la casa abrigo para las mujeres víctimas de la violencia. En el 2000, se eligió una concejal que actuó especialmente en la formación de las mujeres de los barrios de la periferia y trabajo con las personas excluidas de la accesibilidad.

En la misma elección fui electa como teniente alcalde y me convertí, después, en la primera mujer alcalde de la ciudad. Tras nueve meses de mandato, el alcalde Antonio da Costa Santos fue asesinado bárbaramente (hasta hoy no fue descubierto el motivo del crimen). Fue una experiencia muy difícil, pero cumplimos con los compromisos asumidos en campaña.

Las dificultades no faltaron. Asumimos el gobierno con la oposición de los que habían disputado en las elecciones, de sectores del Gobierno y hasta de grupos del propio PT. Uno de los problemas que encontramos fue una ciudad desestructurada socialmente, necesitada de inversión, de políticas para compensar aquello que las empresas no atienden pagando salarios dignos. Nos hicimos un gran cuestionamiento al cabo de cuatro años de gestión: ¿en qué un gobierno democrático, popular y participativo puede realmente cambiar esa relación con una sociedad concentradora de riqueza?

La marca del gobierno donde estuve, primero con Antonio (Toninho), y después enfrentándolo sola, fue la *participación popular*. En mi historia de vida siempre creí y busqué como militante conquistar espacios de participación y decisión. La participación ocurre dentro de un proceso. Para mí fue un proceso como alcaldesa y un proceso para el desarrollo y la participación de la población en el control del presupuesto público y en los Consejos de Ciudadanía. Fue un proceso de aprendizaje mutuo al hacer posible que las personas fuesen informadas, oídas, y su opinión respetada en la toma de decisiones del colectivo. Creo que un ejercicio necesario parte de la población: ejercer el control social que le compete, pero fue por eso que tuve un enfrentamiento y desgaste político bien montado por los que dominan el poder económico y mediático.

Continúo creyendo en nuestra participación como mujeres en los espacios políticos. Hago parte de la estadística del 8% de las alcaldesas que representan al Ejecutivo en Brasil. Teniendo como origen la participación

en movimientos populares de barrios, en las CEB, en los movimientos de mujeres, organizaciones donde la participación de las mujeres es más intensa.

En estas últimas elecciones municipales en nuestra región metropolitana (19 municipios con cerca de 3 millones de habitantes) de 1.567 candidatas, apenas el 1% de ellas fueron electas. La distancia entre los recursos asignados por los partidos y la posibilidad de participación efectiva en la disputa, es todavía muy grande entre hombres y mujeres. Desde 2009, los partidos están obligados a que un mínimo del 30% de los candidatos a los cargos del Poder Legislativo, sean representantes del sexo femenino. En caso contrario, el partido es obligado a disminuir el número de candidaturas a ser lanzadas. Esto ha motivado una mayor participación en las candidaturas femeninas, aunque también, en muchas ciudades, algunos partidos tuvieron que buscar a las mujeres para poder cumplir las cuotas, lo que ocurrió no obstante los largos debates y el incentivo al posicionamiento de las mujeres.

### 3. Consideraciones finales: señalando algunas certezas y desafíos

El origen del GMP confirma la pertenencia de la gran mayoría de las mujeres a las CEB. Muchas repiten: “Nací en la CEB”. La referencia a la CEB como motivadora e inspiradora para la organización y la lucha es muy frecuente. Algunas remiten su apertura a la Pastoral Obrera. Otras tienen el coraje de señalar a la parroquialización de las CEB como amenazadora del compromiso de la misión de los cristianos de las CEB en el mundo.

La participación de las CEB en numerosas acciones de la iglesia local, como la Campaña Nacional de la Fraternidad realizada durante la Cuaresma, Semanas Sociales de la Iglesia, Gritos de los Excluidos y Excluidas, Caminadas de los mártires, demuestran el enlace orgánico con la iglesia arquidiocesana.

Las luchas colectivas en los barrios y la participación de mujeres de otras denominaciones religiosas en diversas actividades del GMP, demuestran que las CEB son abiertas al ecumenismo.

Tenemos la convicción de que el GMP contribuyó a las luchas por servicios públicos en la periferia, y que esta participación fue y es un compromiso político que se mantiene.

Constatamos que existe una mayor sensibilización de los compañeros de la caminata. Sus percepciones de la desigualdad son reales. Algunas veces presenciamos cambios de actitudes. Hay avances, fruto de la perseverancia de las mujeres en señalar, constantemente, los efectos de esa construcción social. Esto es fatigoso y, en ocasiones, desistimos. En otros momentos nos falta una forma de discutir el pensamiento machista para, juntos, reconstruir nuestra convivencia entre iguales.

Nos falta aún la reflexión y la capacidad de formación política de las mujeres jóvenes, muchas de ellas hijas o nietas de las participantes del GMP. Bastantes de ellas tienen posiciones políticas, son militantes en la comunidad, sin embargo no hacen el análisis de la desigualdad de género, y enfrentarán después las consecuencias. Por un lado, estas jóvenes, casadas, sufren el machismo reinante en nuestro país. El testimonio de Ana Maria evidencia esta realidad:

Mi hija Ana Paula es casada. Comenzó a participar antes de casarse... ella ayuda, tiene garra, pero por causa del marido ella no puede, parece que no, pero es una barrera... muchas llegan al grupo cuando ellas consiguen organizar la casa y mostrar su victoria. Es una conquista.

Tenemos asimismo la certeza de que la deconstrucción de comportamientos femeninos de dependencia y sumisión viene sucediendo diariamente. No se trata de remendar, sino de construir en un nuevo paño la autonomía y autodeterminación de las mujeres.

Tenemos aún muchos desafíos que enfrentar:

- Mantener la reflexión y la misión de los hermanos y hermanas, firmes en la construcción de este nuevo modo de Iglesia.
- El GMP alimenta la esperanza de la apertura de las iglesias a la desigualdad de género, así como desea su consolidación en las instituciones y la política.
- Encontrar nuevas formas de organización popular para avanzar en las conquistas de políticas públicas de los gobiernos locales, que provoquen la expansión del federalismo cooperativo, de la democracia participativa y de la descentralización presupuestaria.
- La desigualdad y la violencia de género existen, si bien numerosas mujeres no se percatan de esta realidad cotidiana. La responsabilidad de las tareas domésticas y la educación de los hijos, son tareas exclusivas de la madre. Las legislaciones relativas a la violencia son poco divulgadas y de lenta comprensión. Los servicios públicos para la atención, incluso los poco especializados, son insuficientes. El enfrentamiento de estas realidades exige mayor empeño y presión popular para la universalización de las políticas. Es necesario un mayor esfuerzo para la divulgación y explicitación de la Ley Maria da Penha para todas las mujeres <sup>12</sup>.

<sup>12</sup> La punición del agresor es prevista en la Ley n. 11.340/2006, que recuerda a Maria da Penha, nordestina, quien todavía sufre las secuelas de la agresión.

**Bibliografía**

Benedetti, Luiz Roberto (2000). *Templo, Praça, Coração. A articulação do campo religioso católico*. São Paulo, Ed. Humanitas FFLCH/USP.

Boff, Leonardo (2010). "Para salvar a vida: mulheres no poder". *Carta Capital*, edición 611, 27.08.

Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) (2010). *Mensagem ao Povo de Deus sobre as Comunidades Eclesiais de Base*. Documento No. 92. São Paulo, Ed. Paulinas.

Frei Betto (2012). *Teologia em Congresso, 2012*. Mimeo.

Pochmann, Marcio (2012). *Reconquistar a cidade*. São Paulo, Ed. Perseu Abramo.

Roy, Lise (2012). *Mulheres fazendo história. História do Grupo de Mulheres na Periferia de Campinas/SP*. Holambra (São Paulo), Ed. Setembro.

Sassi, Kátia Rejane (2012). *Pentateuco Feminino. Cinco livros proclamados nas festas judaicas*. São Leopoldo, Ed. CEBI.

## Las guerras. ¿Y después? Reflexiones a partir de dos experiencias de posguerra en Centroamérica: Nicaragua y Guatemala\*

*Marcelo Colussi*

*Terminada la guerra  
volvió el soldado a casa,  
pero no tenía ni un mendrugo.  
Vio a alguien con un pan.  
Lo mató.  
¡No debes matar!  
dijo el juez.  
¿Por qué no?  
preguntó el soldado.  
Wolfgang Borchert*

### I

Terminada esa catástrofe que fue la Segunda Guerra Mundial (sesenta millones de personas muertas y daños materiales incalculables, más todas las secuelas políticas, sociales y culturales por varias generaciones), las grandes potencias decidieron que nunca más se enfrentarían entre sí. Pasó ya más de medio siglo desde ese entonces, y todo indicaría que la decisión se está cumpliendo. La guerra es un fantasma que ya no se ha corporizado en lo que llamamos Primer Mundo. Pero el Sur del mundo, la enorme mayoría de países y pueblos pobres y excluidos de los beneficios

\* *Argenpress.info*, 01.07.2013

del desarrollo, son quienes desde hace décadas vienen pagando el precio de la paz del Norte desarrollado. Allí también muchas de esas guerras (en general civiles) llegan a su fin. No obstante, los procesos posconflicto difieren enormemente de lo que puede verse en el modelo de la post Segunda Gran Guerra. Si en el Norte no volvió a ver enfrentamientos y se entró en un camino de prosperidad económica, en el Sur la violencia y la pobreza siguen siendo el común denominador, aunque formalmente terminen las hostilidades bélicas.

De esto pueden sacarse dos posibles conclusiones:

1. Reflexionar sobre la posguerra lleva necesariamente a pensar en el por qué de la guerra, su dinámica, su estructura; y de un modo más general, en el conflicto.
2. ¿Por qué la experiencia de posguerra en el Norte fue tan distinta a lo que puede verse como períodos posguerra en el Sur?

Para adentrarnos en el primer punto, permítasenos citar extensamente al colombiano Estanislao Zuleta:

Pienso que lo más urgente cuando se trata de combatir la guerra es no hacerse ilusiones sobre el carácter y las posibilidades de este combate. Sobre todo, no oponerle a la guerra, como han hecho hasta entonces casi todas las tendencias pacifistas, un reino del amor y la abundancia, de la igualdad y la homogeneidad, una entropía social. En realidad la idealización del conjunto social, a nombre de Dios, de la razón o de cualquier cosa, conduce siempre al terror y, como decía Dostoievski, su fórmula completa es “Liberté, égalité, fraternité... de la mort”. Para combatir la guerra con una posibilidad remota pero real de éxito, es necesario comenzar por reconocer que el conflicto y la hostilidad son fenómenos tan constitutivos del vínculo social, como la interdependencia misma, y que la noción de una sociedad armónica es una contradicción en los términos. La erradicación de los conflictos y su disolución en una cálida convivencia no es una meta alcanzable, ni deseable; ni en la vida personal —en el amor y la amistad—, ni en la vida colectiva. Es preciso, por el contrario, construir un espacio social y legal en el cual los conflictos puedan manifestarse y desarrollarse, sin que la oposición al otro conduzca a la supresión del otro, matándolo, reduciéndolo a la impotencia o silenciándolo.

La guerra, o las manifestaciones violentas en general, no son algo incidental, anecdótico. Hacen parte fundamental del fenómeno humano. “La violencia es la partera de la historia”, pudo decir Marx sintetizando esa dinámica. Claro que esto no debe llevar a pensar en un “primitivismo” originario en virtud del que todo acto violento puede ser justificado. He ahí las bases del totalitarismo, de cualquier ideología supremacista.

Que el conflicto nos constituye es un concepto de no fácil asimilación, al menos en la tradición aristotélico-tomista y cristiana imperante en

Occidente. El maniqueísmo de “buenos” y “malos” sigue impregnando nuestra cultura. Para Hegel, idea que retoma luego Marx, el conflicto, la lucha perenne de contrarios, es la estructura de lo real, sin más. Tanto en la esfera individual como en lo correspondiente a lo social, el fenómeno humano está atravesado por un desgarramiento existencial. La imagen de un sujeto —individual o colectivo— armónico y secularmente feliz no es sino mitología. El único paraíso es el perdido. Y justamente la misma producción mitológica, en su sentido más amplio, como constante en toda organización humana, no es sino la invocación a ese estado por siempre perdido —y no recuperable— de completud gozosa donde no hay lugar para las diferencias. El conflicto, el desgarramiento del que hablamos, no es sólo golpe físico, cañonazo o metralla. Es la dimensión misma, el horizonte en el que lo humano es, y asume las más diversas formas.

Aunque en la actualidad contemos con una “ingeniería humana” (¿lo humano puede ser producto de un tratamiento ingenieril?), una ética del triunfalismo, del ‘happy end’ (de la que el ‘american way of life’ es su matriz) y una visión todavía positivista-darwiniana del ser humano; aunque la consideración acerca de la salud se siga haciendo en lo fundamental a partir de referentes biológico-homeostáticos importando más lo que dice la tecnología que lo que dice el sujeto que sufre; aunque se haya proclamado de manera pomposa que la historia terminó, la gente sigue en gran medida abrumada, angustiada, hablando, protestando, y en muchos casos pobre, terriblemente pobre. Que hoy no haya referentes claros para dirigir esa protesta y viabilizar cambios, es otra cosa. Sin embargo el malestar sigue estando. ¿De qué otra cosa nos hablan, si no, las expresiones espontáneas de una primavera árabe, el movimiento de indignados en Europa o las actuales rebeliones en Brasil?

Mientras se siguen gastando 35.000 dólares por segundo en armamentos, consumiendo cantidades siempre crecientes de drogas (legales e ilegales), aumentando los niveles de desigualdad entre ricos y pobres y trepando las cifras de miserables indigentes en el mundo, no puede menos que decirse que el conflicto, en tanto motor, está presente.

El conflicto —“ese fuego siempre vivo que une y desune”, que ya mencionaba el griego Heráclito hace más de dos milenios— debe entenderse como oposición entre diferencias, como lucha entre disparidades, como contradicciones estructurales. “Lo real es contradictorio” [por tanto] “todo lo que existe merece desaparecer”. La negatividad, así entendida entonces, es fuente de movimiento, de creatividad.

Todo lo humano está signado por esta tensión originaria, por este conflicto estructural, en todo ámbito. Un paraíso bucólico libre de diferencias, de antinomias, tal

...situación pacífica sólo es concebible teóricamente, pues la realidad es complicada por el hecho de que desde un principio la comunidad está

formada por elementos de poderío dispar, por hombres y mujeres, hijos y padres... por vencedores y vencidos que se convierten en amos y esclavos.

Léase igualmente: ricos y pobres, Norte desarrollado y Sur subdesarrollado, o dialéctica del Amo y del Esclavo, según la llamó Hegel en el capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*. Se hace más claro, entonces, el por qué de la violencia como partera de la historia.

Toda esta multiplicidad de contradicciones, todas en compleja concatenación, hacen a la riqueza de la experiencia humana. Al menos de la experiencia humana de la que hoy podemos hablar. La historia, las ciencias sociales —y también ¿por qué no?, la filosofía y el arte— dan cuenta de esta realidad. Así, hasta ahora, desde el hacha de piedra hasta el misil nuclear, y atravesados por la existencial angustia de la finitud, los seres humanos hemos venido viviendo estos dos millones y medio de años desde que nuestros ancestros descendieron de los árboles.

Un presunto paraíso de comunismo primitivo donde hubiera reinado la igualdad y la armonía no pasa de ser hipótesis teórica y se pierde en la nebulosa de los tiempos. ¿Qué vendrá en un futuro? Imposible saberlo; cómo seremos, cómo será la sociedad, si habrá guerras, todo esto no dejan de ser apasionantes preguntas; pero nada podemos aventurar. Tal vez pueda afirmarse que, aun cuando no sepamos hacia dónde va, la historia no ha terminado, por más que cierto pomposo discurso conservador así lo haya querido presentar recientemente.

Por lo pronto hoy, la guerra existe. Y la consigna dominante pareciera seguir siendo, como decían los romanos del Imperio: “Si quieres la paz, prepárate para la guerra”. A pesar de que terminó la Guerra Fría que mantuvo al borde del holocausto termonuclear a toda la Humanidad por espacio de varios decenios, las guerras continúan. Nuevas y despiadadas guerras, con tecnologías cada vez más mortíferas, con doctrinas militares más inhumanas poniendo en el centro de los combates a la población civil, golpeando siempre en los países pobres del Sur, dejando dolor y desolación a su paso. Y más aún: con procesos posguerra que reafirman las injusticias estructurales que, en vez de achicarse con el tiempo, por el contrario crecen. Terminan las guerras... sin embargo la paz nunca llega.

Si el final de esa monstruosa confrontación que fue la Guerra Fría hizo pensar —ilusoriamente, según vemos ahora— que las guerras iban quedando en el pasado, que pronto serían sólo triste historia, que se estaba entrando en el reinado de la paz y que, por ende, si había paz, debería haber desarrollo... ¡pues nos equivocamos!

## II

En Europa terminó la Segunda Guerra Mundial en 1945 y de inmediato se hicieron dos cosas torales: se reactivó la economía destruida y se revisaron las atrocidades cometidas, juzgándolas debidamente, para

no volver a repetirlas. Dicho en otros términos: Plan Marshall y juicios de Nüremberg. De ambas se puede hilar fino, y se encontrará que hay agendas ocultas, que hay fabulosos juegos de poder tras de las acciones visibles. El Plan Marshall, en realidad, fue la conquista del Viejo Mundo por los victoriosos capitales estadounidenses, principales ganadores y beneficiados de la contienda; fue, en otros términos, el inicio de una clase dominante global —que hoy se presenta triunfal como capitales planetarios—, y un freno a la expansión del socialismo, representado en aquel entonces por la Unión Soviética. Como sea, Europa se reactivó luego del desastre de la guerra, recibiendo una inyección de capital fresco equivalente a lo que hoy serían —calculando la depreciación histórica de la moneda— alrededor de 200.000 millones de dólares estadounidenses. ¿Recibieron los países centroamericanos que quedaron igual de devastados luego de sus recientes guerras internos flujos similares de ayuda económica? Absolutamente: no.

Terminada que fuera esa barbarie en que consistió el nazismo como intento de conquista para los capitales alemanes de los espacios perdidos ante otras potencias europeas, las atrocidades que cometieron fueron juzgadas por los ganadores de la guerra. Por consiguiente, hasta la última piedra fue removida de la arquitectura nacionalsocialista que se había levantado en Alemania en la década de 1930. Las atrocidades cometidas en la guerra (campos de exterminio, ideología supremacista aria, genocidio, torturas, experimentos biológicos...) fueron juzgadas como crímenes de lesa humanidad, imprescriptibles, vergüenza histórica para la Humanidad. Como tales, entonces, fueron condenados sus responsables. Eso, por cierto, ratifica que la historia la escriben los que ganan, pues nadie juzgó similares atrocidades cometidas por los ganadores de Washington, que se permitieron descargar dos bombas atómicas sobre población civil indefensa no combatiente en Japón, cuando la guerra ya estaba prácticamente terminada y no se hacía necesaria tamaña barbaridad. Con todo, como sea —más allá de la bochornosa parcialidad en juego— hubo un trabajo de esclarecimiento histórico y un juicio ejemplar para quienes cometieron excesos y violaciones a los derechos humanos. Y ahí están los excampos de concentración convertidos hoy en museos del horror, de lo que no debe repetirse. De hecho, merced al trabajo de reparación histórica y continua revisión de su pasado vergonzante, Alemania es ahora el país de toda Europa con menos presencia de grupos neonazis. ¿A quién se juzgó por los crímenes de guerra en Centroamérica? Absolutamente a nadie; y si se hizo, como en Guatemala, los factores históricos de poder se encargaron con rapidez de dar marcha atrás con la condena. ¡Aquí no ha pasado nada!

En Nicaragua, hace años que formalmente terminó la guerra. Desde luego, el promedio diario de muertes por acciones político-militares violentas se redujo de manera ostensible (de veinte por día —en el momento más álgido del enfrentamiento— a una cada tres días en la pos-

guerra). Aun así, es indudable que la violencia todavía impera; y más aún en la zona y con la población que atravesó lo peor del conflicto. En Guatemala, de igual modo, hace ya años se firmó la Paz Firme y Duradera; es real que no ha vuelto a haber enfrentamientos armados entre los grupos otrora combatientes: el ejército y el movimiento revolucionario. Pero la paz está muy lejos de llegar al país, y la impunidad sigue siendo una nota distintiva en la vida cotidiana. El mismo Estado, a través del Ministerio Público, reconoció que el 98% de los ilícitos cometidos en el país nunca llegan a una sentencia condenatoria. La paz, claramente, no es nada más la ausencia de combates.

Evidentemente, pasar de la guerra a la paz no es ni rápido ni sencillo. Y eso vale no sólo para Nicaragua o Guatemala, nuestros ejemplos seleccionados. El epígrafe que abre el presente texto pinta de forma magistral la dificultad de ese paso.

Ante este proceso de “pacificación” universal que pareció vivirse al acabarse la Guerra Fría, cabe preguntar si en realidad hoy asistimos a un cambio de fondo o todo fue apenas una recomposición coyuntural. Por lo tanto, si bien en estos pasados años se vio por todos lados a grupos guerrilleros deponiendo sus armas —por cierto, mucho más que ejércitos regulares reduciéndose—, la población militar continúa (e inclusive sigue su tendencia ascendente), la iniciativa de defensa estratégica (guerra de las galaxias) nunca se ha detenido, y las hipótesis de conflicto —alto secreto de Estado— siempre se hallan presentes en la elaboración de las geoestrategias de las potencias. Es cierto que no se siguió con la loca carrera de acumulación de armas nucleares, pero de todos modos lo que existe en la actualidad sirve para destruir varias veces el planeta. ¿Fin de la Guerra Fría? Cuesta creérselo.... La industria bélica permanece siendo, de lejos, el principal negocio del mundo.

Convengamos entonces en que, aunque hablar de un período de paz general resulta, hoy por hoy, una quimera, al menos el fantasma de la guerra nuclear no ocupa el lugar de preeminencia de años atrás. Siendo esto cierto, en Nicaragua y en Guatemala, así como en el resto de países subdesarrollados que vienen saliendo de situaciones sangrientas, ¿cómo y cuándo el desarrollo?

Miremos antes las herencias que quedaron. ¿Qué dejaron las pasadas guerras? Para la gran mayoría de las poblaciones que las sufrieron, nada muy bueno. En Nicaragua, en concreto, el conflicto bélico dejó una pérdida valorada —según la Corte Internacional de Justicia de las Naciones Unidas— en 17.000 millones de dólares. Para un pequeño país que en sus mejores épocas de bonanza económica tuvo un saldo exportable de 300 millones de dólares anuales, el deterioro ocasionado por la guerra le significa varias décadas pérdidas. En Guatemala, el país más castigado en toda Latinoamérica y el Caribe por la guerra civil sufrida estos años, la cantidad de muertos llega a 200.000, y la desaparición forzada de personas arroja la cifra de 45.000 (la más alta del continente). Las aldeas arrasadas

en los pasados años (de amplia mayoría indígena) fueron 669, y la población en general sufre aún una cultura de silencio que evoca la guerra continuamente. La anulación de la sentencia contra el general Efraín Ríos Montt, no hace sino abonar esa cultura de terror.

Por otro lado, en Nicaragua o Guatemala, al igual que en los países que viven sus posguerras y que casualmente son todos pobres y atrasados, además de los daños materiales directos nos encontramos con una cohorte de secuelas de seguro más terribles todavía: vidas perdidas, mutilados, huérfanos, viudas, poblaciones enteras desplazadas, odio, miedo, resignación, culturas anómalas y enfermizas de violencia, autoritarismo, beneficencia, inmediatez. En otros términos, una pérdida, un aplastamiento de derechos humanos que se torna sumamente difícil superar. ¡Y no hay Plan Marshall ni juicios de Nüremberg!

### III

Trabajar por la paz y el desarrollo constituye un proyecto multifacético donde la reactivación económica es apenas un elemento, que precisa forzosamente de otros componentes. Trabajar por la paz y el desarrollo implica atender de manera prioritaria esos aspectos que, en apariencia, al menos para la lógica neoliberal, no son redituables: factores psicosociales de la población más golpeada —los desplazados, los desmovilizados, los niños de la guerra, las mujeres desprotegidas—: la cultura de la violencia que los marca, el asistencialismo en el que caen. Superar la guerra es recuperar la propia historia, procesar los fantasmas que siguen vigentes, poder construir una perspectiva de futuro. Si no, se estará por siempre atado al trauma de la guerra, y así no habrá posibilidad alguna de desarrollo.

De lo que se trata es de apuntar a esas poblaciones víctimas desde siempre, víctimas históricas, para crear las bases de un nuevo modelo de desarrollo, distinto al propuesto por el neoliberalismo imperante, donde cuenten a la vez el crecimiento económico y la calidad de vida. No obstante, queda claro que sin una base económica reactivada y sin justicia, es absolutamente imposible pensar en un cambio efectivo. Terminadas las guerras de nuestros pobres países tercermundistas, nada ha cambiado en la estructura. Sólo quedaron los muertos y la destrucción, reafirmando la cultura autoritaria y de impunidad.

La cosificación, la descalificación de lo subjetivo, es propio del modo de ser, de carácter que predomina en las sociedades actuales. [Ello genera crisis]. La crisis ha facilitado la emergencia de múltiples movimientos sociales que, en una y otra forma, cuestionan las grandes líneas de desarrollo de la civilización industrial, entre ellos: el feminismo, el movimiento autogestionario, el ecologismo, diversas expresiones libertarias y creativas en el campo de la salud mental, indicador privilegiado de calidad de vida.

Es decir: la crisis sigue estando. El fin de las guerras no la ha remediado, y además, ahora con el agravante de que muchas de esas manifestaciones antisistémicas que mencionaba la cita, se quedan más en la protesta visceral que en el planteamiento de transformación profunda de paradigmas.

Los problemas de la paz y el desarrollo son especialmente candentes en los países pobres del Sur. (“En los países en desarrollo no es la calidad de la vida lo que corre peligro: es la vida misma”). Pero no por ello dejan de pertenecer al Norte poderoso. En última instancia, mucho de la guerra y la pobreza del subdesarrollo del Sur tienen que ver de modo directo con la opulencia del Norte. La paz y el desarrollo son cuestiones absolutamente globales.

Está claro que la calidad de vida no puede establecerse nada más en virtud de factores cuantitativos. El ‘homo economicus’, patrón de toda la sociedad moderna, definitivamente es parcial, y no sólo eso, sino ideológicamente peligroso. La tecnocracia economicista a la que determinada concepción de desarrollo nos ha llevado, es insostenible. En nombre de ese desarrollo se ha construido un mundo en el que el 20% más rico de la gente registra ingresos por lo menos 150 veces superiores a los del 20% más pobre. En nombre de ese desarrollo se produjeron los genocidios más grandes de la historia, se esclavizaron continentes enteros, se devastó la naturaleza a tal punto que nuestra propia vida se encuentra en peligro, se llegó al borde del holocausto termonuclear, se llegó a tener la guerra como el principal negocio. Y la historia no se detuvo: la depredación, el saqueo y el afán de superioridad de unos sobre otros, continúan. Hoy, sin guerra nuclear a la vista, existen no menos de veinte frentes de batalla abiertos a lo largo del mundo; las armas las ponen los fabricantes del Primer Mundo, los muertos..., ya se sabe. Y las posguerras en esos desafortunados países no pasan de ser una buena oportunidad para que el Norte prosiga haciendo negocios, vendiendo prótesis o reconstruyendo lo destruido.

Si un perro de un hogar término medio del Norte come, en promedio anual, más carne vacuna que un habitante del Sur; si el segundo medicamento más consumido en todo el mundo son las benzodiazepinas (mordaza química leve); si todavía en la elaboración geoestratégica de algunas potencias se concibe una Tercera Guerra Mundial o guerras nucleares limitadas, evidentemente algo anda mal en la idea de desarrollo que alienta todas estas sinrazones, y la perspectiva de la violencia continúa siendo el motor. “La violencia es la partera de la historia”... ¡Cuánta razón!

La calidad de vida, la excelente calidad de vida —aunque entre los pobres lo que corra peligro sea la vida misma— no es un lujo del Norte; debe ser una aspiración para todos los seres humanos. En esa aspiración, el cuestionamiento de las guerras debe ocupar un lugar de preeminencia. Desde un planteo freudiano ortodoxo podríamos llegar a afirmar incluso que es imposible

...excluir la lucha y la competencia de las actividades humanas. Estos factores seguramente son imprescindibles; pero la rivalidad no significa necesariamente hostilidad: sólo se abusa de ella para justificar ésta.

Que el conflicto nos constituya no es justificación para esta degradación de la calidad de vida a que asistimos cotidianamente. Por otro lado —y esto es lo que nos llena de esperanza—, ¿quién dijo que el sujeto humano está condenado por una herencia biológica? ¿Quién dijo que la guerra es nuestro destino ineluctable?

#### IV

¿Cómo plantearnos seriamente la paz y el desarrollo? Con las asimetrías descomunales que nos recorren, resulta muy difícil ver posibilidades reales de ello, al menos dentro de las matrices actuales que rigen la aldea global. Si bien el Primer Mundo no es precisamente un paraíso, la pregunta vale más para el mundo subdesarrollado —que es la mayoría del planeta—; ahí se encuentran los principales polos de insatisfacción y pobreza.

Permítasenos plantearlo con una imagen plástica. Cuando visito por primera vez el área de intervención de un proyecto posguerra en Nicaragua, específicamente el municipio de Pantasma, en el departamento de Jinotega, al norte del país, voy a una de las comunidades rurales alejadas (Patastillar) para hacerme una impresión preliminar. El camino está en construcción, por consiguiente no podemos llegar con vehículos; hay que caminar. Son dos horas de marcha por estrechas veredas de montaña tropical, bajo lluvia torrencial y en medio del barro. Como existen posibilidades de que aparezcan grupos rearmados, encabezan la fila brigadistas de salud desmovilizados de la ex-Resistencia Nicaragüense (la Contra), quienes conocen y pueden negociar mejor con los actuales guerrilleros. En el Patastillar no hay puesto de salud; una jornada de vacunación y prestaciones médicas generales tendrán lugar en la escuela.

Me impresiona en especial el servicio odontológico: quien tiene algún problema bucal concurre para que un dentista empírico, en el mejor de los casos le arranque la pieza dental mala, y no más. Ya de vuelta hacia Pantasma, al intentar atravesar un río crecido con las lluvias, la ambulancia se daña al mojarse el motor. Salimos del agua con la ayuda de dos bueyes que nos remolcan, y luego debemos continuar el camino a pie, puesto que el vehículo quedó dañado. Hay que caminar con sumo cuidado, porque de salirnos mucho de la carretera podemos tener la mala suerte de pisar una mina, herencia subterránea de la guerra. Todo esto constituye, sin exagerar, la constante cotidiana de cualquiera comunidad beneficiada con el proyecto posguerra (¿de reconciliación?). Caminar libre y tranquilamente por allí no es fácil; y si alguien padece un trastorno odontológico debe contentarse con que le saquen el diente molesto. Claro

que esto representa todo un avance con respecto a lo que allí sucedía en los peores momentos de la guerra. Por tanto, ¿se está entrando en un período de paz y desarrollo? ¿Podría afirmarse que sí sin temor a equivocarnos?

La violencia que marca el mundo moderno no termina de desaparecer. Por el contrario: crece (hipótesis de conflicto de guerras nucleares limitadas, por ejemplo). La Organización de las Naciones Unidas, que se supone debe garantizar la paz mundial, aprobó la intervención militar en Irak pese a que ya había terminado la Guerra Fría. Y en las naciones pobres que están saliendo de sus conflictos bélicos, vivir todavía es peligroso (porque se puede pisar una mina, porque todavía operan los irregulares armados, porque enfermarse es un riesgo). Tal vez unos años atrás la vida era más peligrosa aún; en ese sentido ha habido un mejoramiento. Quizá definitivamente haya que entender el desarrollo de esa manera: pequeños, muy pequeños pasos con los que la calidad de vida va mejorando. La idea quizá mesiánica del gran cambio, la revolución salvífica hoy, después de las recientes experiencias históricas de socialismo real, tal vez deba replantearse. Ello, en todo caso, indica la urgente necesidad de revisar con sentido crítico los supuestos con que se pretende transformar el mundo, originando así nuevas propuestas. ¿Cómo es posible que hoy arrastre más gente un telepredicador que un sindicato? ¿Por qué en estos últimos años no ha sido posible pasar de explosiones espontáneas (primavera árabe, movimiento de indignados, entre otros) que, en definitiva, no le hacen mella al sistema? Pero de todos modos, no podemos conformarnos con esas migajas ínfimas de suponer que “no estamos tan mal porque podríamos estar peor”. En Guatemala no hay guerra, no obstante, la cultura de impunidad y corrupción imperante recuerda que la guerra es siempre una consecuencia de ese clima de injusticia histórico. ¿Se está mejor ahora porque el número de muertos diarios bajó de veinte a trece?

Si la posibilidad de la guerra sigue estando presente entre todos los seres humanos (en el documento Santa Fe II —principio fundacional de la política neoconservadora de los principales factores de poder en los Estados Unidos— es su eje), en el Tercer Mundo su posibilidad se acrecienta mucho más aún; por este mar de fondo de violencia contenida, por situaciones concretas de miseria extrema. ¿Por qué el África subsahariana vive en guerra casi perpetua? ¿Nacen genéticamente amantes de la guerra sus habitantes? Es obvio que no. Por el contrario, ahí se expresan las contradicciones de un mundo que sigue teniendo en la brutalidad y la explotación inmisericorde su primordial motor.

La vida, aunque a veces uno se cuestione si merece la pena vivirla, aunque no sea precisamente un lecho de rosas, vale; y vale mucho. Aun así, el desarrollo que ha tomado la Humanidad lleva a esta situación trágica en donde buena parte de ella vive en situaciones tan tremendas, que llegar al fin de la jornada sano y salvo es una aventura (porque en el transcurso del día puede morir de hambre, de sed, por falta de sistemas de salud, porque pisó una mina, asesinado por cualquier banda impune al servicio de los

grupos de poder, porque lo picó una víbora y no había suero antiofídico). Alguna vez el guatemalteco premio Nobel de Literatura, Miguel Ángel Asturias, dijo que en su país sólo borracho se podía vivir. ¿Será que embriagarse constituye en efecto un buen camino para evadir un poco estas realidades tan asfixiantes? La cultura de la resignación es una forma (enfermiza) de afrontar esa realidad tremendamente dura. “Dios quiere angelitos”, se suele escuchar decir a los pobladores rurales de Nicaragua o Guatemala, acostumbrados a tener casi siempre algún hijo muerto por las duras condiciones en que viven. La guerra, allí, se vive día a día.

La miseria en el Tercer Mundo atenta contra la vida, y de un modo dramático contra su expresión “espiritual”, aunque esto, por prejuicios que debemos combatir de la manera más enérgica, no pareciera tener gran relevancia. Valga este ejemplo: en el momento de la desmovilización de la Resistencia Nicaragüense, la Organización Panamericana de la Salud y la Organización Mundial de la Salud realizaron una consultoría referente al estado de salud psicológico de la tropa desarmada. Se constató ahí una prevalencia de trastornos postraumáticos del orden del 23% (casi un cuarto de los más de 20.000 desmovilizados). Se hicieron las recomendaciones del caso al Ministerio de Salud. De todo ese contingente, un tercio se reinsertó en el departamento de Jinotega, zona por excelencia de los combates y de la militarización del país (donde se localiza la aldea antes mencionada). Y curiosamente, ese departamento ¡no tiene equipo de salud mental para poner en práctica la recomendación! No hay duda de que la miseria condena a estar resignado. Es obligado que una comunidad que se encuentra saliendo de una experiencia tan traumatizante como la que se vivió en Nicaragua en tiempos recientes, necesita velar por su salud “espiritual”. Con todo, la miseria impide ver estas cosas; o, al menos, entre la clase dominante, eso no interesa.

Algo similar puede decirse del caso guatemalteco: la impunidad recorre la historia del país de cabo a rabo, habiendo generado una cultura de transgresión que ya está normalizada, justificada. Quien fuera el principal conductor de los momentos más álgidos de la guerra, el general José Efraín Ríos Montt, bajo cuyo mando se produjeron las más sangrientas masacres del conflicto interno, posteriormente fundó un partido político y fue presidente del Poder Legislativo, gozando de la más absoluta impunidad. Años después, cuando la dinámica política del país lo pudo sentar en el banquillo de los acusados como autor de crímenes de lesa humanidad, el juicio transparente que se le siguió lo sentenció como criminal de guerra, pero de inmediato los factores de poder para quien dirigió esas operaciones militares lo rescataron e hicieron anular la sentencia. ¿Se puede construir así una sociedad pacífica y respetuosa, confiada en las leyes y la racionalidad? Sin dudas, la posguerra en los países pobres tiene más de “guerra” que de “post”.

Si se ha vivido siempre resignado, amordazado, sufriendo, se puede seguir haciéndolo. Para la lógica dominante (para los grupos de poder

dominantes) eso hasta tiene forma de imperativo. Si se ha vivido siempre así... ¿por qué cambiarlo?! Y en el peor de los casos, la guerra es una salida siempre presente como posibilidad.

Por todo lo dicho puede entenderse entonces que la paz es posible muy limitadamente. Mientras existan contradicciones antinómicas tan marcadas, mientras las diferencias sean tan irritantes, la posibilidad de una explosión fulminante está siempre presente. Hoy existe un clima de “paz” relativo (por lo menos no parece inminente una guerra nuclear de exterminio masivo). Sin embargo, la sociedad global sigue siendo un hervidero. Aun cuando no haya dirección clara en las explosiones sociales que se registran por ahí (las cuales son muchas, aunque no conmocionen al sistema en su conjunto) el malestar de fondo está. “¡Que se vayan todos!”, era la expresión casi desesperada de los argentinos en el 2001, cuando defenestraron al por entonces presidente Fernando de la Rúa. Lo mismo podría decirse que levantan —quizá sin pronunciarlo de modo explícito— muchos alzamientos espontáneos que vemos recorrer el mundo. El gasto incesante que las clases dominantes hacen en armas no es, precisamente, para fomentar la paz. Las armas son para ser usadas. ¡Y se usan!

## V

¿Qué ocurre con el desarrollo? Diría que, por ejemplo, en la comunidad de El Patastillar habrá desarrollo cuando tener un problema odontológico sea algo fácilmente solucionable. Porque no poder hacerse un tratamiento de conducto, o no poder salir de la casa porque el río está crecido, aleja de la buena calidad de vida. En Guatemala habrá desarrollo cuando presentar una denuncia policial sirva de algo, y el linchamiento deje de ser visto como “justicia popular” ante la falta de respuesta del Estado y la desesperación de la población.

En Nicaragua y en Guatemala pasó la guerra; en muchos puntos de Latinoamérica pasó, al igual que en ciertas zonas de África, o de Asia. Entonces, todas las aldeas —pequeñitas y numerosísimas— homólogas al Patastillar que haya por allí, ahora que no se sobresaltan y angustian al ritmo de los cañonazos y tableteos de ametralladoras, ¿cómo entrarán a la senda del desarrollo?

Por un lado, restañando las heridas de la guerra y devolviendo confianza en las instituciones (¿juicios de Nüremberg?), fomentando una cultura que supere la impunidad crónica. Esto es, sanando heridas que no son apenas materiales, que a veces son más paralizantes que los daños físicos. Si esto se consigue, ¿cómo se construye el puente, se levanta la unidad odontológica integral, se supera la cultura del asistencialismo de la que es preso cualquier refugiado o repatriado, se reemplaza la cultura de la violencia que sigue estando presente en cada mina todavía enterrada o en cada guerrillero/delincuente que no pudo producir su proceso de reinserción civil? Definitivamente, el desarrollo es una compleja suma

de factores. Si se continúa viviendo con miedo y con el fantasma de la guerra siempre presente, es muy difícil, cuando no imposible, pensar en un desarrollo genuino.

Para ello no pareciera alcanzar la llamada cooperación internacional. Según escribía críticamente Luciano Carrino:

En el plano político la cooperación representa la voluntad de una parte de las poblaciones de los países ricos de luchar contra racismos, la pobreza, la injusticia social y mejorar la calidad de vida y las relaciones internacionales. Una voluntad que los grupos en el poder tratan de voltear en su provecho [pues] la cooperación para el desarrollo humano persigue objetivos oficialmente declarados pero sistemáticamente traicionados... Los datos sobre el uso global de los financiamientos de la cooperación parecen demostrar que menos del 7% total de las sumas disponibles es orientado hacia la ayuda a dominios prioritarios del desarrollo humano. El resto sirve para objetivos comerciales y políticos que van en el sentido contrario.

Habrà que probar otros caminos entonces.

El fin de la Segunda Guerra Mundial significó una suerte de pacto entre los grandes poderes mundiales para no volver a enfrentarse, porque de hacerlo, les iba la vida en ello. Sin embargo, las guerras no han desaparecido de la faz del planeta, ni remotamente. En el Sur es donde las seguimos sufriendo. Ahora bien: con el “pesimismo de la inteligencia y el optimismo de la voluntad” que la situación requiere, como reclamaba Antonio Gramsci, creamos con firmeza y hagamos lo imposible para que ese supuesto destino ineluctable no se termine concretando. Y mientras procesamos nuestras posguerras (pero... ¿realmente terminaron?), sigamos apostando por algo más que la sobrevivencia. Como dijera el subcomandante Marcos, hagamos nuestra la idea, quizá no pacifista, pero sí humana, de poder llegar a empuñar “las armas para abrir paso a un mundo en el que ya no sean necesarios los ejércitos”, vale decir, un mundo donde nadie tenga que cuidar “su” propiedad atentando contra la vida de otro.

# La revolución del siglo XXI: nuevas narrativas de cambio social desde los actores político culturales.

## Guardianes del encantamiento del mundo del futuro, poéticamente habitable\*

*Iván Nogales*

### PARTE II

Expondremos a continuación el fenómeno que está ocurriendo con la articulación de lo que denominamos Nuevo Actor Político Cultural. Dos fenómenos serán explicitados, que confluyen y se complementan hacia este cometido: los Puntos de Cultura, como programa de política pública cultural que nace y se despliega en Brasil en los últimos siete años, y la Metodología de descolonización del cuerpo, como una mirada que acerca a grupos del continente, generando un amplio debate hacia el Primer Congreso Latinoamericano de Cultura Viva Comunitaria a realizarse en mayo de 2013 en La Paz.

#### 1. Introducción

Existen en Latinoamérica y el Caribe más de 120.000 experiencias y organizaciones sociales de base territorial que trabajan en torno a la

\* La primera parte de este artículo fue publicada en *Pasos* 158 (enero-marzo, 2013), pp. 29-41.

producción y distribución de bienes culturales en sus comunidades, sin fines lucrativos e inscriptas en procesos de democratización y desarrollo local. Centros culturales, bibliotecas populares, agrupaciones de hip-hop, colectivos de muralismo, plástica en general, producción audiovisual, grupos de teatro comunitario, arte callejero, circo, radios comunitarias y otras experiencias de comunicación popular, rescate de prácticas ancestrales y culturales, entre otras, movilizan a cerca de doscientos millones de personas anualmente en eventos, procesos sociales y festividades de carácter barrial y comunal. Se trata de un fenómeno social y político que ha experimentado, en las últimas décadas, un crecimiento exponencial, dando origen a una tipología específica de iniciativas comunitarias signada por algunas características fundamentales:

- a) su arraigo comunitario, gregario, familiar y cotidiano;
- b) su acción en el espacio público, en calles y plazas;
- c) su vinculación con iniciativas de economía social y solidaria;
- d) un fuerte protagonismo de mujeres, jóvenes y adolescentes;
- e) un ideario que basa sus acciones en la cultura de paz, el trabajo en red, la democracia deliberativa, participativa y comunitaria y el cuidado de nuestro ambiente natural y bienes comunes;
- f) una predisposición positiva hacia la creación de estéticas del mestizaje y la pluralidad cultural; y
- g) una vocación de transformación territorial mediante la intervención en ámbitos políticos locales y movimientos sociales y ciudadanos.

Por otro lado, estas experiencias se enfrentan, en todos nuestros países, con una realidad difícil en el plano de las políticas públicas y la legislación institucional. En efecto, estas construcciones populares no están contempladas de manera adecuada en nuestras legislaciones, ni debidamente preservadas y fortalecidas por las políticas públicas vigentes, habida cuenta de su enorme potencial para la construcción de relaciones sociales más equitativas, igualitarias, no violentas y colaborativas. De hecho, una gran cantidad de estas iniciativas cobran fuerza, intentan infructuosamente desarrollarse y se desintegran víctimas de la falta de recursos, la violencia, la indiferencia del sistema estatal instituido y otros factores del contexto, perdiéndose de ese modo un sinnúmero de proyectos que, de otra forma, podrían configurar el horizonte de, por ejemplo, miles de jóvenes en nuestro continente.

Estas experiencias son un importante dispositivo en la perspectiva de un modelo de desarrollo local endógeno, que pueda superar los esquemas extractivistas y de precarización de nuestra clase trabajadora que hegemonizan hoy las economías de nuestros países, dotando al espacio público de una serie de capacidades en su dimensión de articulación de la sinergia económica local y del impulso de estrategias productivas solidarias. En lo específicamente vinculado con las identidades y los saberes comunitarios,

ellas configuran cotidianamente un escenario privilegiado para una práctica de la diversidad y el autorreconocimiento de comunidades enteras.

## 2. Un proceso colectivo continental

Desde hace cerca de una década, un amplio conjunto de organizaciones y redes vinculadas en el continente a temas como el arte y la transformación social, el teatro comunitario, la comunicación popular, el desarrollo local y la ciudadanía, la gestión cultural, venimos explorando la perspectiva de una propuesta integral que ayude al reconocimiento social y público de esas cientos de miles de experiencias locales, y pueda crear las condiciones sociales, institucionales y políticas para su fortalecimiento y sostenimiento. En ese camino hemos llevado adelante una sistematización de los avances y las realidades en nuestro continente, tanto en sus aspectos más graves, en lo relativo a necesidades e injusticias sufridas por estos colectivos, como también de triunfos, de construcciones.

Fue en ese trayecto que recuperamos gestiones locales paradigmáticas en cuanto a políticas públicas y a herramientas programáticas destacadas por parte de Estados y gobiernos, como, por ejemplo, en el caso de los “Puntos de Cultura” en Brasil y casos como los de las alcaldías de Medellín y Bogotá, o las gestiones en Lima, y en otros países latinoamericanos y caribeños.

Este proceso ha constituido la base de la creación colectiva de la Plataforma Puente Cultura Viva Comunitaria, red de organizaciones y redes de base colaborativa que ha contribuido al logro de distintos avances en realidades nacionales y regionales como el Anteproyecto de Norma Legislativa del Parlamento del Mercosur de apoyo a los Puntos de Cultura; la inclusión de esta agenda en el marco del Congreso Iberoamericano de Cultura; avances institucionales y legislaciones de apoyo a la cultura viva comunitaria en Colombia, Costa Rica, Brasil, Argentina y Perú y la ejecución de programas de apoyo efectivo por parte de los gobiernos en esos países; presencia efectiva de las campañas en los 21 países de Latinoamérica; además de un amplio abanico de iniciativas temáticas y acciones continentales, como la Semana Continental por la Cultura Viva Comunitaria que culminó en la Cumbre de los Pueblos en el marco de Río+20 y que difundió la consigna de “Cultura + Naturaleza es Cultura Viva”. La movilización impulsada por la Plataforma Puente Cultura Viva Comunitaria ha sido protagónica del nacimiento de colectivos nacionales multisectoriales de lucha por la cultura comunitaria en Brasil (Movimiento Social de las Culturas), Argentina (Pueblo Hace Cultura), Perú (Somos Cultura) y Colombia (Cultura Viva Comunitaria), así como de espacios regionales en Centroamérica y el Caribe.

A lo largo de este proceso, la Plataforma Puente Cultura Viva Comunitaria dio forma a una de las consignas fundamentales de la necesidad de su extensión, que es la lucha por la asignación del 0,1% de los presupuestos

nacionales al fortalecimiento y sostenimiento de las experiencias culturales comunitarias de nuestro continente. En efecto, si bien la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) recomienda la aplicación del 1% de tales presupuestos a las áreas dedicadas a la cultura, no existen explícitas definiciones institucionales en ámbitos multilaterales estatales vinculados al apoyo de las organizaciones y los procesos de cultura viva comunitaria, salvo recomendaciones y declaraciones de tipo valorativo que distan mucho de ser postulados concretos. La ausencia de estas importantes definiciones en los niveles de planificación de políticas públicas ha motivado, entre otras razones, la creación colectiva de este proceso de movilización continental que hemos llamado Plataforma Puente Cultura Viva Comunitaria.

## 3. Hacia nuestro Primer Congreso Latinoamericano de Cultura Viva Comunitaria

Si bien el desarrollo de la iniciativa de la Plataforma Puente Cultura Viva Comunitaria no puede explicarse sino por el despliegue de cientos de organizaciones y redes a lo largo de los últimos decenios, si pueden reconocerse hitos muy significativos, como la participación en el Foro Social Mundial en Belem a principios de 2009 y en Porto Alegre en 2010; el “Encuentro de Redes de Latinoamérica —Plataforma Puente— 100 Organizaciones Culturales”, realizado en Medellín en 2010; la intervención, en 2011, en el IV Congreso Iberoamericano de Cultura de Corraladas de Organizaciones Culturales Comunitarias; y la realización de la Semana Continental por la Cultura Viva Comunitaria en 2012, junto con la Caravana por la Vida que llegó a la Cumbre de los Pueblos en Río+20.

Este despliegue continental, que ha permitido desarrollar acciones en toda Latinoamérica, ha originado un algo grado de movilización social que necesita, sin embargo, de mayores grados de planificación colectiva, articulación, intercambio y coordinación. Es por ello que la Plataforma Puente Cultura Viva Comunitaria se planteó la realización, en mayo de 2013, del Primer Congreso Latinoamericano de Cultura Viva Comunitaria, como un hecho político colectivo que permita dar mayor sustento a las iniciativas que buscan, a lo largo y a ancho del continente, dotar de mayor apoyo institucional y reconocimiento social a los miles de colectivos que despliegan estas actividades en barrios y poblaciones.

Para ello se plantea generar un ámbito participativo en el que puedan estar representadas:

- a) Organizaciones y procesos de cultura viva comunitaria de los 21 países de Latinoamérica.
- b) Referentes de redes continentales impulsoras de la iniciativa (Red Latinoamericana de Arte para la Transformación Social, Red Lati-

noamericana de Teatro en Comunidad, Articulación Latinoamericana Cultura y Política (ALACP), Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica (ALER), entre otras).

c) Referentes de todos los colectivos nacionales de impulso de la cultura viva comunitaria.

d) Legisladores y referentes del ámbito estatal y gubernamental comprometidos con la iniciativa en los diferentes países.

e) Invitados de otros movimientos sociales y culturales latinoamericanos ambientales, populares y comunitarios.

f) Referentes del espacio académico, centros de estudios y universidades del continente.

g) Grupos de jóvenes, organizaciones y colectivos participantes de diversas actividades públicas.

#### 4. Puntos de Cultura

El Programa de Cultura Viva Comunitaria en Brasil, tiene en los Puntos de Cultura el proyecto más exitoso de este país, y también del continente.

Fue con Celio Turino como secretario de Cultura Ciudadana, coordinado por el Ministerio de Cultura bajo la dirección de Gilberto Gil, en el gobierno de Luiz Inácio Lula da Silva, que nació esta propuesta. Más bien, fue con estos personajes de la política contemporánea brasileña que se materializó una demanda histórica no articulada como tal, pero que fue recogida por Celio y cuidadosamente esbozada en un proceso de articulación del sector de expresión artístico cultural.

Esbozaré apenas dos de los argumentos más sustanciales que, me parece, constituyen el corazón de esta propuesta novedosa:

##### *a. ¿Crear puntos de cultura?*

No es necesario crear puntos de cultura porque ya existen. Son todas las acciones organizadas de la sociedad civil orientadas a preservar, desarrollar, promover cultura desde los territorios donde subyace y respira la comunidad, y a la construcción de sentidos de comunidad. Las expresiones artísticas son, de esta manera, vistas como potenciales gestores de construcción comunitaria; no sólo aportadoras de apoyo a las comunidades ya existentes, sino que ellas, en sus dinámicas grupales, enlazadas con territorios y actores sociales comunitarios, son comunidad en sí mismas. Comunidades que dialogan con comunidades, profundizando y experimentando convivencias comunitarias.

Por lo tanto, no es necesario crear ningún punto de cultura más, pues el Estado como administrados público no debe hacer lo que la sociedad ya hace. Lo que le corresponde hacer es apoyar, devolviendo recursos a la sociedad para profundizar esas construcciones comunitarias creativas. Los

puntos de cultura, vistos de este modo, son espacios de experimentación comunitaria donde la creación es una acción transversal a todas las experiencias comunitarias de puntos de cultura.

El Estado no reemplaza a la sociedad, entonces no debe crearlos. Debe devolver fondos a la sociedad mediante esos puntos de cultura. A manera de acupuntura social, los puntos de cultura se potencian con estos fondos devueltos. Dicen los administradores públicos brasileños: “Si ya lo hacen sin dinero, lo harán mejor si les devolvemos lo suyo”.

##### *b. El éxito del Estado radica en su pérdida de control*

El Estado es sinónimo de control. Pero este proyecto de política pública representa un verdadero fracaso para el Estado, porque así lo promueve. En efecto, si el control estatal es reducido, aminorado, para que la sociedad no sea reemplazada por la acción estatal, entonces el Estado fracasa en su naturaleza, al menos la que siempre hemos absorbido. Para los gestores del proyecto, el factor de éxito más importante del programa es la creación de redes de puntos de cultura, con gran presencia de cultura digital, ya que así la sociedad se potencia articulándose, administrando fondos públicos de formas rotativas y autónomas. Si el Estado transfiere fondos y pierde el control de ellos, es porque es exitoso. Propuesta altamente transformadora desde el propio Estado.

Con seguridad, experiencias de este corte han sido ya imaginadas, realizadas, en muchas partes de nuestro continente. A continuación relatamos una de éstas, acontecida en Bolivia hace dos décadas, como una muestra de que han existido intentos afines, si bien han sido sepultadas por las historias oficiales estatales, así como de los sectores alternativos.

#### **4.1. Des-construir Estado desde el Estado**

##### **Líber Forti – Cogestión obrera 1982-85, Corporación Minera de Bolivia**

Líber Forti es un boliviano que por casualidad nació argentino, pues cuando llegó a Bolivia en la década de 1940, se dio cuenta de que los guardatojos, las linternas mágicas de los mineros, darían a luz las revoluciones más gloriosas del siglo XX en este país, que fue adoptado por Líber como su patria de eterna lucha. Exiliado infinidad de veces, retorna siempre a esta geografía de cuerpos en lucha perenne. Era amigo, confidente, asesor, del líder sindical más importante de la historia minera y del movimiento minero boliviano, hablamos de Juan Lechín Oquendo, a quien por incontables horas Líber entrenaba como actor de tablas, en posturas, movimientos, actitudes. Lechín tenía una prestancia de actor protagónico de la historia contemporánea. Con sombrero, gabardina, cigarrillo, bigote, mano en el bolsillo y la otra apuntando argumentos. Su presencia en los ampliados mineros era una espera tensa, hasta irrumpir

en aplausos fervorosos, incluso de sus contendientes, cuando asomaba su figura actoral junto a Liber en escenario cotidiano y de lucha.

Cuando no era posible pensar la revolución sino desde los obreros mineros, y todos los demás como actores de reparto al lado del actor central, el minero, con el programa científico del cambio social esgrimido en manuales y manifiestos lúcidos, Liber ya abría paso a la actoría de los actores creadores, sin que nadie lo supiera, acicalando, afinando el cuerpo de Lechín. El cuerpo se puso ya de manifiesto como un lenguaje político, sin que se manifestara como tal en esas circunstancias.

Entre 1982 y 1985 Liber, junto a los mineros, desarrolló la gestión pública más rara en la historia contemporánea, donde los actores, en este caso los mineros, fueron los propietarios temporales de la Comibol (Corporación Minera de Bolivia). Una modalidad de gestión pública en un consejo de obreros y administradores públicos estatales, pero con participación mayoritaria obrera. Este experimento anarquista, como su autor Liber, constituye además un antecedente simbólico valioso por la presencia de este personaje en la historia contemporánea, sepultado en los anales oficiales, donde gestión pública y creadores se fusionan para dar paso a propuestas de administración pública novedosas y exitosas provenientes de la sociedad civil, ajenas comúnmente a los destinos del quehacer público. Podría decirse que esta modalidad que se denominó cogestión obrera mayoritaria, fue un Punto de Cultura en la historia boliviana.

## 4.2. Puntos de Cultura en el continente

El programa de Cultura Viva Comunitaria y los Puntos de Cultura son hoy la demanda de un movimiento de actores político culturales que ha madurado su existencia, escudriñando su accionar en la articulación continental. La articulación, que existió de siempre desde los artistas en procesos migratorios incesantes, en eventos de fusión y acercamiento, se convierte actualmente en una demanda de constitución de actor político cultural. Todas las acciones realizadas hasta ahora son aportes en la confluencia y convergencia de esta nueva modalidad de hacer actoría política, de hacer política, de construir propuestas de futuro.

Los Puntos de Cultura ya son parte de proyectos en varias partes del continente, donde el accionar desde la sociedad civil desde los territorios comunitarios, y desde las administraciones estatales orientadas a fortalecer a la sociedad civil, están encontrando un diálogo transformador, tanto para los Estados como para los actores comunitarios. Puede parecer una propuesta demagógica y populista, sin embargo en este momento la hallamos funcionando no apenas en islas de grupos aislados, sino en administraciones de ciudades enormes como Buenos Aires, Medellín, Lima y, por supuesto, Brasil como país.

## 5. Buscar desde la mirada de la descolonización del cuerpo

Buscar en la inmensa geografía más allá de los límites de nuestro cuerpo, es una aventura de nunca acabar. Paisajes remotos, cuerpos ajenos, sensaciones, pensamientos, todo es nuevo, seductor, con riesgos de pérdida de uno mismo y también de encontrarse. Es en el espejo del otro que la búsqueda se torna fructífera. Por esto recomendamos viajar, si no es posible físicamente, viajar espiritualmente. Viajar en la búsqueda del otro, que no es otra cosa que viajar para encontrarnos.

Pero viajar en la geografía íntima, bucear dentro de uno, resulta tan seductor como el viaje hacia afuera. Otros propios aunque ajenos a nuestra mirada, a una sensibilidad y un orden sistémico que obligatoriamente nos ha empujado a emular un ego particularista, individualista, a ser competencia de los otros, nos ha encerrado en una mirada del yo, en el ombligo, haciendo de nosotros presas del circuito comercial más redondo de todos los tiempos. El 'shopping' más rentable de toda la historia de la humanidad; nuestro cuerpo.

Encierros, candados, mordazas a nuestro cuerpo, han construido una cárcel, un cuerpo colonizado. Una moral colonial, un cuerpo obediente de un orden colonial. Abrir estos cuerpos es una travesía, una aventura libertaria, un viaje de búsquedas en un territorio tan vasto y extenso como es nuestro pequeño cuerpo. Una Ítaca remota está dentro de los laberintos de estos encierros internos de nuestro cuerpo. Con el arte corporal del teatro queremos provocar gritos libertarios, ser quijotes contra los molinos de viento incrustados en nosotros. Somos sujetos de una nueva moral, ética del placer, descolonización del cuerpo con alegría y responsabilidad.

### 5.1. Una síntesis de la propuesta de descolonización del cuerpo en seis dimensiones

#### a. Descampamentizar —desfronterizar

Creemos que nuestro país es un campamento; esa idea viene de la revolución industrial, casas que eran cubículos, cajitas de fósforo. La colonia, por otra parte, llevó a familias íntegras, a poblaciones multitudinarias a la explotación masiva. Las casas que se inventaron eran prácticamente un correlato de la explotación.

Casas divididas en espacios: cocina para cocinar, dormitorio para dormir, es decir, un campamento, *nuestro hábitat cuadrículado, nuestra vida cotidiana llena de fronteras, por lo tanto nuestros cuerpos acostumbrados a muros físicos y mentales*. Es necesario borrar estas fronteras, especialmente la del cuerpo – cabeza, y tumbar los muros, como el de academia – saberes populares.

**b. Retorno a la integralidad**

Tenemos un culto excesivo a la cabeza, la ciencia, la academia como lugar sagrado del conocimiento; lo racionalizamos todo, no obstante existen otras formas de conocer. *El arte impulsa estas otras formas de conocer que pasan por el sentir.*

No podemos fragmentar nuestro ser, hay que retornar a la integralidad, nuestro cerebro es importante, pero ayudémoslo despojándole de su papel de tirano.

**c. Búsqueda y encuentro con el Otro**

*Vivimos en sociedades hedonistas, nos manejan el consumo, el ego, el placer, el individualismo. En el teatro primero es el otro, la mirada, cómo nos reflejamos en la mirada del compañero. Los abrazos, ese importante contacto con los demás.*

El otro como espejo: no existimos por nosotros mismos, lo colectivo rompe el orden sistémico, el otro te reafirma. Cuando hablo de otros no solo me refiero a los de afuera, si no a los otros que tenemos dentro. En el teatro reconocemos que internamente somos una multitud y en la relación con los otros y en el reconocimiento con los otros, vamos encontrando una diversidad muy potente.

**d. Ajayu**

La televisión, cuando informa sobre catástrofes, siempre muestra las consecuencias del desastre, rostros y cuerpos desolados, destrozados, por un tsunami, una bomba o un terremoto. ¿Se imaginan cómo quedaron nuestros cuerpos después de más de quinientos años de hecatombe colonial? Nuestro cuerpo es exactamente toda esa huella, como un tatuaje con toda esa memoria.

En el mundo andino se cree que cuando te asustas, tu alma se va y necesitas realizar el ritual del llamado de tu Ajayu: *tu alma debe retornar, para que tu cuerpo esté integro nuevamente.*

*La colonia nos ha dejado con miedo, estamos atormentados, por eso debemos trabajar para restaurar nuestro Ajayu y descolonizarnos.*

**e. Migrar al centro**

En la ciudad de La Paz todo gira en torno a la Plaza Murillo. Esa visión colonial y republicana, es una herencia de que todo circunda en torno al poder central. *La mirada del conjunto del país se extiende a cuatro cuadras a la redonda de la plaza;* lo demás no existe, somos estadísticas, y por lo tanto el teatro que planteamos tampoco existía.

Todos quieren migrar al centro, a lo que consideran su centro; para algunos es La Paz, para otros Buenos Aires o Nueva York como centro del mundo. *Nosotros también migramos al centro, a un centro que construimos,* porque hay muchos centros posibles y hace años estamos trabajando con otro teatro posible, otra cultura posible, otras artes posibles, en otros centros posibles.

**f. El espacio de bienestar colectivo**

El concepto de buen vivir lo venimos aplicando hace tiempo. En el grupo de teatro los chicos realizan actividades que les permiten ser, construyendo; eso es un espacio de bienestar. Rechazamos los espacios que no nos permiten ser y buscamos aprovechar los lugares como las marchas, la protesta, las fiestas, espacios de encuentro que nos permitan abrazarnos, espacios que nos permiten ser y pueden convertirse en lugares de bienestar colectivo. Así concebimos nuestro grupo de teatro, como protesta y fiesta permanente.

**5.2. Obra — creador — sociedad**

Los resultados de una creación artística son la materialización de sentidos múltiples que un cuerpo despliega sobre un lienzo, escenario, partitura, etc. La obra conjunciona lenguajes en una multiplicidad de códigos simbólicos emanados de los cuerpos que los crearon. Estos cuerpos se proyectan en esas creaciones. Esas creaciones son cuerpos concentrados. Por todo esto, la emisión discursiva de algunos sentidos que el creador explicita con la emisión de algunas palabras, estén con argumentación ideológica cualquiera, no podrá contener la sinfonía de sentidos contenidos en esa obra cristalizada, es como querer tapar el sol con un dedo. No es posible mirar el mundo en su integridad a través del ojo de una cerradura. Hay que intentar abrir la puerta.

Ocurre con frecuencia que un creador dice: “Esto es lo que quiero manifestar con mi obra”, sin embargo ella deja de tener ese único sentido o esos sentidos manifiestos, porque no es sólo que esa obra se enfrenta a miradas que la decodifican desde posturas de público múltiples, sino igualmente por los sentidos que el cuerpo del creador selló en la creación, al margen del control racional que deseó su propio progenitor. No existe razón que pueda imponerse al torrente y caudal de los sentidos que un cuerpo contiene. Un cuerpo creando es un transgresor del statu quo en su integridad, tanto del entorno externo como del paisaje interior del propio cuerpo creador. Una creación es la invitación a transgredir el propio cuerpo creador. Es por ello que un creador nato intenta no repetirse a sí mismo, no copiarse ni reproducir clichés ni automatismos con virtuosismos técnicos. Un creador busca traicionarse a sí mismo, hurgando en profundidades no racionales formas ocultas, escondidas, que ese cuerpo creador contiene.

Por esto el arte será siempre una dimensión de vida ajena a cualquier acomodo al statu quo que enfría la vida. El arte es transformación continua, transgresión permanente. Es revolución en sí y por sí mismo. No precisa de ideología alguna para asumir esta postura, pues es su esencia de existencia. La ideología es necesaria para convencerse de que una visión de mundo debe justificarse con un decálogo e itinerario del comportamiento desde la razón. El arte es una acción que emerge desde

las ocultas manifestaciones del cuerpo. Por ende la corpología es su ámbito de acción, donde la ideología tiene un valor restringido a una explicación valiosa, pero limitada, temporal y parcial del acto creador.

### 5.3. Relación de socios — cooperación institucional. Institucionalidad alternativa, no funcional al orden sistémico

Muchos grupos de arte contestatario, contra-hegemónico, anti-sistémico, han construido institucionalidad, en la mayoría de los casos por supuesto conflictiva frente a sus génesis de grupos independientes. Tuvieron que enfrentar debates, pugnas y hasta rupturas de diversa índole, por intentar casar independencia e institucionalidad. Creemos que se lograron resultados alentadores, ya que nos hallamos en otro momento donde estamos negociando —no de manera aislada sino de forma masiva— con nuestras administraciones estatales, espacios de dignidad para que la administración pública se acerque a la lógica construida donde el Estado debe perder el control devolviendo lo que es nuestro. Si ya existen experiencias de este tipo, es porque es posible compatibilizar estas dos dimensiones en apariencia irreconciliables.

Es que decidimos no ser más los aportantes de otros actores, ya fuimos infinidad de veces los violines que acompañan las misiones gloriosas, y los funebreros con guitarra en las derrotas catastróficas. Somos feministas, ambientalistas, indigenistas..., somos todo aquello que reintegre, restaure la condición humana, por eso somos creadores, porque crear es transformar, y transformar es hacer revolución siempre.

Creemos en una institucionalidad alternativa, no funcional al orden sistémico. Los Puntos de Cultura son una muestra de lo imposible, posible. Nosotros y nuestra existencia, somos también esa demostración ineludible. Ya es tiempo de ir por más. Los creadores somos, en esencia, una búsqueda de un algo más allá de lo estatuido. Cuando los Puntos de Cultura sean política cultural de todo el continente, con seguridad le haremos la guerra para que profundice como experiencia de cambio social. Los creadores somos actores políticos de cambio social en sí mismos.

## La geopolítica detrás del secuestro presidencial <sup>1</sup>

*Rafael Bautista*

El secuestro europeo del avión presidencial boliviano confirma la disposición estratégica de los nuevos peones imperiales en el tablero geopolítico del incipiente mundo multipolar. También muestra la insolencia de un poder imponente que acaba en la impotencia (pues hasta sus propios agentes se le rebelan); por eso no tiene reparos en humillar a quien le plazca y, de ese modo, exponer a los cuatro vientos el verdadero lugar que ocupa una Europa en decadencia: la nueva colonia estadounidense está, no sólo para sacrificarse por el dólar, sino que se presta, como lo hiciera un 'housenigger' o esclavo de casa, a hacer el trabajo sucio del amo.

Después de cinco siglos, Europa regresa a su condición periférica, cuando era nada respecto del mundo civilizado que lo protagonizaban árabes, hindúes y chinos. Es gracias a la invasión y al saqueo del Nuevo Mundo que Europa se proyecta al Atlántico, como eje de su nueva condición de centro hegemónico mundial. La modernidad no fue nunca otra cosa que la administración de la centralidad europeo-occidental. La Segunda Guerra Mundial le sirve a los EE. UU. para ser ese centro que hereda de una Europa en ruinas. En ese contexto, la Guerra Fría fue la tercera guerra mundial que la ganan los EE. UU. (y la sufren los países pobres) e imponen, desde entonces, un mundo unipolar.

Con todo, el siglo XXI manifiesta una nueva disposición global; aquél infatuado poder y su desmedida fuerza militar, acabó erosionando las bases de su propia hegemonía. La decadencia actual ya no es únicamente del mundo imperial, sino asimismo del proyecto que hereda y encarna. Cuando expone a una Europa reducida a mero apéndice colonial de una

<sup>1</sup> *Argenpress*, 11.07.2013.

apuesta que ya ni siquiera es “americana”, sino impuesta por burocracias privadas financieras, muestra la fisonomía de una decadencia que, en medio de la más descomunal concentración de riqueza fruto del robo, enfrenta al mundo entero como su enemigo.

La crisis europea es apenas la escena doméstica de la nueva guerra desatada por Occidente contra un embrionario mundo multipolar (que ya no se considera su “patio trasero”); no solamente contra los BRICS (Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica) sino además contra toda disidencia en el resto del mundo. La amenaza reclama inmediata obediencia, y lo acontecido con el secuestro del avión presidencial boliviano exhibe a una Europa que, aunque acostumbrada a humillar a otros, resulta aún más humillada en su propia casa (puesto que hasta Alemania guardó silencio ante esta flagrante injerencia estadounidense en plena Europa). El primer colonizador del mundo moderno acaba siendo colonia. Es decir, la otrora cuna del Renacimiento y la Ilustración, la supuesta misionera de la civilización en el mundo, no halla en sí más argumento que no sea la sumisión y capitulación a un poder que, para colmo, se encuentra en crisis terminal. Lo que evidencia su elite gobernante es la pérdida de respeto por sí misma.

No en vano, el presidente ruso Vladimir Putin, a propósito de la injerencia europea en Siria —donde Europa regresa a su condición de genocida, armando a terroristas para derrocar a Bashar-al-Assad y, como en Libia, imponer la gula de Occidente; y donde Rusia ha frenado las ambiciones occidentales ofreciendo a Siria los misiles tierra-aire S-300PS frente a cualquier ataque foráneo (si estos misiles son letales a cualquier avión de combate estadounidense, inglés o francés, imaginemos su versión superior, el nuevo sistema de misiles Vityaz)—, interpela a la prensa europea y a su propio homólogo David Cameron:

Estoy seguro de que ustedes estarán de acuerdo en que seguramente no deberíamos ayudar a gente que no sólo matan a sus enemigos sino que además mutilan sus cuerpos y se comen sus entrañas ante el público y las cámaras. ¿Es ése el tipo de gente que ustedes quieren apoyar? ¿Quieren ustedes armarlos? Si es así, parece que hay aquí muy poca relación con los valores humanitarios con los que Europa se ha comprometido y que ha divulgado durante siglos.

La ironía del presidente Putin deja entrever lo siguiente: existe poca relación con esos valores porque, en realidad, Europa nunca ha creído en ellos, tampoco los EE. UU. Un mundo hegemónico por Occidente ha sido el más nefasto despliegue de dominación global que presenta, en la actualidad, incluso al propio derecho internacional como la expresión más sofisticada de su poder.

¿Qué otra cosa puede significar la violación de todo derecho internacional en el secuestro cometido a un avión oficial latinoamericano en espacio aéreo europeo? Esa violación responde a una anterior: el des-

precio que los EE. UU. han infligido a la propia Europa, demostrando que las decisiones soberanas de sus Estados son tomadas al otro lado del Atlántico; esto es, que aquella violación no es otra cosa que la apostasía del concepto de soberanía, de modo que el derecho internacional ya no tiene a los Estados como sujetos de derecho. ¿Cuándo comienza esto? Con el neoliberalismo. Si el derecho de cada país se funda en la soberanía, ¿en qué se funda el derecho que promueve el neoliberalismo? Lo que produce el neoliberalismo es un sistema jurídico pertinente a la globalización del capital transnacional, de manera que los organismos y las instituciones mundiales (obedientes a ese poder) puedan sobreponerse a las propias soberanías nacionales.

En ese contexto, el secuestro por terceros, además del desconocimiento de toda soberanía, muestra el carácter obscuro que ha tenido aquello, lo cual nos acerca al concepto de violación. Por eso el secuestro no es algo episódico, es la más clara evidencia de la decadencia aun jurídica del mundo hegemónico por el imperio estadounidense. Las últimas invasiones militares que ha venido realizando Occidente han evidenciado que el derecho internacional es apenas el guante que encubre la violación de todo derecho.

A partir de esto se puede colegir que los tratados que firman nuestros países (como antes el Área de Libre Comercio de las Américas o los tratados de libre comercio y ahora la “Alianza del Pacífico”) son, en realidad, cesión sistemática de su soberanía; pues lo que está siempre en juego es la disposición geopolítica de las respectivas áreas de influencia. Todo acuerdo comercial que emprende Occidente conlleva entonces la defensa de los intereses imperiales (los que ahora pugnan por sobrevivir en un mundo que ya no es el suyo). Europa resulta en esta guerra económico-financiera-mediático-militar apenas el empleado doméstico de la hegemonía estadounidense, ya que si de intereses se trata, nadie como el excandidato presidencial John McCain lo ha puesto tan claro: “Para los Estados Unidos, nuestros intereses son nuestros valores y nuestros valores son nuestros intereses”.

En este contexto, analicemos la significancia geopolítica del hecho. La conjetura del error deslinda responsabilidades y pretende encubrir las tramoyas que se urden alrededor del hecho. Porque es bien sabido que, desde el 11-S, la comunicación entre la Agencia Central de Inteligencia (CIA por sus siglas en inglés), el Pentágono y el Departamento de Estado, no es fluida y menos armónica, de tal forma que hasta se desdican, demostrando que ya no les inquietan los mismos desvelos. Ya no son nada más las corporaciones petroleras y el mundo financiero sino hasta los grupos de presión israelí, quienes operan en estos organismos por encima del propio gobierno formalmente establecido. ¿Quién manda en los EE. UU.?, es una pregunta cuya respuesta depende de cada coyuntura específica.

Pareciera que incluso la inteligencia estadounidense es espiada, con el fin de filtrar sus informes, de ahí que las decisiones que se toman se hallan influidas por otros propósitos. La coordinación del bloqueo aéreo no fue algo improvisado de cuatro países que, además y supuestamente, se encontraban en medio de una querrela acerca del espionaje del cual eran objeto. Vale decir, el fin premeditado de aquello no era, en realidad, Edward Snowden (pues ya se sabe que los EE. UU. no desconocían su paradero) era lanzar un mensaje de advertencia, y por añadidura, como en el golpe de Estado en Honduras, sopesar las reacciones. Entonces, desplacemos nuestra mirada hacia otro lado.

¿Por qué los EE. UU. son el artífice de la “Alianza del Pacífico”, la AP, cuyos signatarios son Chile, Colombia, Perú y México? El objetivo es impedir la creciente influencia china en Latinoamérica y el Caribe y, para ello, los EE. UU. no se ahorran medios para fracturar los proyectos de integración de nuestros países. La AP, junto con la “Trans-Pacific Partnership” (TPP) y la estrategia “Indo-Pacífico”, son el montaje estratégico que promueven para cercar y contener a China. En nuestro continente, la AP restaura la influencia estadounidense, mediante la activación de un bloque conformado por sus países satélites, para enfrentarse al Mercosur (Mercado Común del Sur), a la Unasur (Unión de Naciones Suramericanas) y a la Alba (Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América); del mismo modo como el golpe de Estado en Honduras sirvió para fracturar una integración centroamericana adversa a los EE. UU.

Lo que se pretende es actualizar la “Doctrina Monroe” en plena guerra no declarada entre Occidente y los BRICS; por eso no extraña que España y Francia hayan actuado como observadores de la AP, y sus diarios, como *El País*, hayan festejado aquello que, decían, “no se trataba sólo de un tratado comercial” y que les resultaba más atractivo que una nueva integración europea.

El involucramiento de estos países no es casual; con este añadido: ningún país firmante de la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) ofreció siquiera hospitalidad humanitaria al avión presidencial boliviano. Austria lo hizo porque no es parte de la OTAN; o sea, la orden imperial no contemplaba las consecuencias que hubiese significado la imposibilidad de un aterrizaje forzoso. La flagrancia de aquello comprendía una macabra jugada estratégica: ¿cuál sería la reacción de una Sudamérica fracturada?

Algunos presidentes así lo interpretaron, por eso el ecuatoriano Rafael Correa llama la atención sobre la ausencia del presidente protempore de la Unasur, Ollanta Humala. En la reunión de urgencia realizada en Cochabamba, la contundencia de las declaraciones de, sobre todo, Venezuela, Ecuador y Argentina, remedian, de alguna manera, la ausencia de los presidentes del bloque satelital (lo cual denota que, en medio de la decadencia imperial, ciertos gobiernos siguen pregonando una soberanía que no coincide con el grado de entreguismo que muestran sus apuestas

económicas). Pero la contundencia no va más allá de la denuncia y es fríamente avalada por unas tibias representaciones que no parecen medir la envergadura del hecho. La sentencia del presidente Correa fue admonitoria: “o nos graduamos de colonias o...” ya sabemos.

Lo cual nos muestra que el colonialismo advertido en la actual Europa, anida todavía también en nuestros gobiernos. Que Dilma Rousseff no asista al encuentro de Unasur, es ya señal de que tiene sus ojos puestos más en el Norte que en el Sur. Por eso su propia población denuncia, en sus manifestaciones, aquel cambio de perspectiva. El modelo a la Lula que tanto pregonaban las elites intelectuales “políticamente correctas”, cayó por su propio peso. Las ambiciones imperiales de Brasil tienen que pactar con los de arriba y ya no con los de abajo; lo que significa: alejarse del Sur y proponerse integrarse al Norte.

Ni Lula se dio cuenta de que trabajaron, en realidad, para la derecha; es decir, la nueva clase media que generaron ahora tiene pretensiones de Primer Mundo y, en ese sentido, ya no lucharían por el proyecto que los sacó de la pobreza — como advierte Eric Nepomuceno — sino que defenderían únicamente su situación, incluso a costa de los demás, esto es, de los pobres que produce toda nueva acumulación de riqueza. Moraleja: si en la pobreza se es revolucionario, parece que en toda riqueza anida el espíritu conservador. Entonces, ¿es el fin de la lucha la riqueza? ¿Para qué luchan nuestros pueblos? ¿Para ser como el Norte, que ya no sabe ser Norte ni para sí mismo?

La estrategia estadounidense consiste en calcular el grado de fracturación de Sudamérica, mediante la provocación hecha. Los países europeos no contemplan dar explicaciones, porque se hallan bien respaldados y bien advertidos. Cualquier desafío de parte de nuestros países está de igual modo advertido; lo acontecido con el avión presidencial es apenas una muestra de lo que los EE. UU. son capaces de hacer <sup>2</sup>.

Las revelaciones que hace Snowden no son las únicas, ellas forman parte de un conjunto de denuncias que han estado sucediendo desde hace un buen tiempo. Ya el excomandante de las fuerzas nucleares estadounidenses, el general Cartwright, fue acusado de espionaje por revelar al *New York Times* la operación “juegos olímpicos” (que consistía en introducir los virus informáticos Stuxnet y Flame en el complejo computacional de Natanz y sabotear así el programa nuclear de Irán); de igual modo Jeffrey Sterling, ex empleado de la CIA, quien denunció la operación “Merlin”;

<sup>2</sup> Aunque aquel alarde de fuerza ya no es tanto, debido al anunciado recorte militar del 30% — debido sobre todo a los fracasos en Irak, Afganistán y, últimamente, Siria —, lo que significaría la desaparición de 12 brigadas de combate terrestre y de 33 unidades aéreas de combate. En tales condiciones, se piensa, resulta difícil que Washington pueda emprender una ofensiva militar a corto o mediano plazo, toda vez que su capacidad militar en el plano operacional estaría seriamente reducida; sin contar con el hecho de que cerca del 60% de la marina estadounidense se encuentra acantonada en el Pacífico, con el único objetivo de cercar a China.

Bradley Manning hizo lo mismo, revelando informes de inteligencia; y Thomas Andrew Drake denunció el programa “Trailblazer”, por el cual se busca introducir virus informáticos en cualquier computadora o celular, etc. Todos estos son considerados traidores<sup>3</sup> cuando, en realidad, lo que denuncian es la traición cometida por su gobierno a su propio pueblo y a su propia Constitución. Lo que hace Snowden es eso: develar que su gobierno viola el derecho a la privacidad establecido constitucionalmente.

Demostrado lo que ya se rumoreaba, lo que irrita a los EE. UU. es la probable apuesta de las potencias emergentes a limitar el Internet<sup>4</sup> y promover intranet nacionales, resguardando lo que es estratégico para cada nación: la información y la comunicación. Es curioso que el panóptico, (que debemos a Jeremmy Bentham) creado para el control de campesinos privados de sus tierras y obligados a trabajos forzados, lo que después representó el sistema carcelario, ahora nos enseña su máxima realización con las revelaciones de Snowden: si el imperio puede vigilar a todo el mundo, entonces nos encontramos encerrados en un panóptico global y el imperio asume para sí lo que representa un pan-óptico: se cree el ojo de dios.

Por eso no tolera disidencias, porque todas desafían, en última instancia, su pretendida omnipotencia. Lo que nos devuelve a su considerado ‘patio trasero’. Si no hay una respuesta decidida de nuestros países, entonces el secuestro del avión presidencial le sirvió para constatar que la fractura realizada con la AP, ha debilitado seriamente a la Unasur. Si esto es así, puede por tanto pensar en la recaptura de su inmediata área de influencia, puesto que la reacción de los países se irá diluyendo en respuestas unilaterales, sin repercusión regional.

Geopolíticamente, nos habrá vuelto a anular. Si no hay respuesta regional decidida al secuestro presidencial, le estaremos dando carta blanca al imperio en decadencia para iniciar una nueva ofensiva “monroeista”. Las oligarquías sudamericanas, fieles a su condición subordinada al dólar, se encuentran animadas porque el bajo crecimiento y la inflación regionales (que se operan también desde afuera) son siempre argumentos para denunciar la incompetencia de los gobiernos populares en materia económica. Por eso resalta la miopía de Brasil que, siendo parte de los BRICS, no es capaz de liderar una apuesta regional definitivamente soberana, para posicionar su propia presencia en el contexto del nuevo orden multipolar.

Si cotejamos al TPP (la hermana gemela de la AP) por sus miembros: Australia, Brunei, Malasia, Nueva Zelanda, Singapur y Vietnam, el mercado total que constituyen apenas bordea los 200 millones. Sólo Indonesia, que no forma parte de este acuerdo, supera a todo este mercado promovido por

los EE. UU., pues cuenta con 245 millones de gentes. Los BRICS, sin Brasil, conforman más de 3.000 millones de habitantes. Vayamos a Sudamérica. No solamente por el mercado sino aun por el producto interno bruto (PIB), el conjunto de los firmantes de la AP no iguala ni siquiera el PIB brasileño, sin contar a los otros miembros del Mercosur. Vale decir, la AP no es un bloque de peso que pueda desequilibrar al Mercosur o a la Alba.

Su conformación es más bien de carácter defensivo y quien se defiende, de China, no son nuestros países sino los EE. UU. Ya que hasta sus propios ‘grupos de expertos’, como el Consejo Nacional de Inteligencia, plantean que, hacia el 2030, China desplazará, en lo tecnológico, económico y aun militar, a la suma de Europa y los EE. UU. del primer lugar en el mundo. Es decir, que quienes en nuestra región apuestan su vida a ellos, apuestan, en realidad, a su muerte.

Sus mercados ya ni siquiera se sostienen a sí mismos. Por eso sus tratados comerciales buscan desesperadamente lograr crecimientos apropiándose de los crecimientos ajenos; no otra cosa ha sido la historia del desarrollo moderno: para generar desarrollo hay que producir subdesarrollo, como garantía del propio desarrollo. El Primer Mundo se da cuenta de que sus propias fuentes de crecimiento y desarrollo no son aptas para los afanes desmedidos del famoso progreso moderno, por ello, para su beneficio, crea ahora dinámicas de guerra fría en el ámbito de las finanzas sobre todo, para expropiar la riqueza que produce el Tercer Mundo. No obstante ni eso tiene futuro, y muestra de ello son los constantes periodos de inflación, deflación y estancamiento de la economía mundial.

No hay mejor coyuntura que ésta para desprenderse definitivamente de un sistema que, en plena decadencia, no halla otra forma de sobrevivir que no sea de manera parasitaria. Por eso juega sus apuestas incluso de modo suicida. Se juega su vida pero, en vez de adecuarse a un mundo nuevo, no sabe sino poner en peligro la vida de todos. Su pax estadounidense no consiente lo que fue la clave de su inspiración histórica, la pax romana: ésta fue posible porque el emperador Adriano desistió de su dominación y se retiró de Mesopotamia. La insistencia estadounidense no da muestras de igual sensatez y apuesta a la dominación pura, engendrando la posibilidad de una conflagración global.

De ahí que en estos lados opta por la doctrina del “dog’s circle” o el “divide y vencerás”, aprendida de los colonialismos francés e inglés, introduciendo elementos desestabilizadores con fuerte apoyo militar y económico<sup>5</sup>. La confrontación que los EE. UU. han destapado con el secuestro del avión presidencial es entre Occidente versus Unasur y los BRICS<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Bajo la “Espionage Act” de 1915, que censura todo derecho a la información del país supuestamente más democrático del planeta.

<sup>4</sup> En manos de los “servidores” Google, Facebook, Microsoft, Verizon, Apple, Yahoo y Skype, los cuales son supeditados al programa PRISMA de la Agencia de Seguridad Nacional.

<sup>5</sup> Por eso la AP, según *El País* de España, “no vislumbra sólo asuntos comerciales”.

<sup>6</sup> Por consiguiente, la condena que aplica Vladimir Putin a Portugal, Italia, Francia y España —que ya no serían los PIGS (como se ha llamado de manera peyorativa a Portugal, Italia, Grecia y España) sino los PIFS— es acertada: igualmente fue un agravio a Rusia.

Se lleva a cabo la reunión de la Organización de Estados Americanos. La advertencia de José Miguel Insulza es cierta: denunciarnos y ¿después?, todo vuelve a lo mismo. Se trata de sentar un precedente, lo cual pasa por una firme decisión de revertir el desequilibrio de nuestras relaciones Latinoamérica-Europa. Ya es hora de que nos percatemos de que ellos necesitan más de nosotros que nosotros de ellos. Entonces vayamos por donde más les preocupe: la revisión de los acuerdos comerciales. La contundencia de ello no puede ser sino una decisión conjunta. Si no es toda la región, por lo menos que los países de la Alba y el Mercosur inicien aquello. Ojalá esto sirva para que el propio gobierno boliviano revise la presencia de Repsol y de todos los capitales españoles y europeos; porque lo que siempre han hecho, a nombre de inversión, es el saqueo indiscriminado de nuestra riqueza.

Dejar huérfanos a Bolivia, Ecuador, Venezuela y Argentina es la apuesta geopolítica del incidente con el secuestro del avión presidencial en Europa, para de ese modo iniciar una definitiva recaptura estadounidense de su “patio trasero” (pues ya perdieron mucho en Medio Oriente). Si estos países —y Brasil— y la región en general no se percatan de ello, querrá decir que nuestra vocación soberana no está a la altura de esta oportunidad histórica. Cinco siglos después Europa vuelve a su condición periférica, ¿no será señal de que nosotros volvamos, de una vez por todas, a nuestra condición libre y soberana, anterior a la invasión europea?

## Historia de la canonización en la Cristiandad: su significación de fondo <sup>1</sup>

*José María Castillo* <sup>2</sup>

### 1. Modelo de santos, proyecto de Iglesia

Desde hace casi dos mil años, la Iglesia suele atribuir a algunos cristianos difuntos la cualificación de santos. Es evidente que, desde sus orígenes, cuando la Iglesia toma la decisión de canonizar a un difunto, lo que en realidad hace, además de enaltecer obviamente la memoria del nuevo santo, es presentar al personaje canonizado como modelo del ideal humano y religioso que ella pretende proponer ante la sociedad, para que el proyecto original de Jesús y su Evangelio se realice en las condiciones actuales de vida que lleva consigo el mundo presente. Lo cual significa, como se ha dicho muy bien, que el grupo social que es la Iglesia se expresa de la manera más elocuente en el hecho de su santoral. Sus preferencias, al canonizar a una persona, cuya vida ya ha dado de sí todo lo que podía dar como ejemplaridad, expresan las opciones más profundas de la misma Iglesia (P. Delooz).

Ahora bien, tal como se ha realizado la canonización de los santos en la Iglesia hasta nuestros días, resulta patente que, en la historia de las canonizaciones, nos encontramos ante un fenómeno que es mucho más elocuente de lo que seguramente imaginamos. Elocuente, para conocer cuáles son las verdaderas intenciones y proyectos de la institución ecles-

<sup>1</sup><http://blogs.periodistadigital.com/teologia-sincensura.php/2013/07/11/p337284#more337284>. Publicado en *Concilium* No. 351.

<sup>2</sup> Teólogo y escritor español.

siástica y sus dirigentes en el gobierno. Donde mejor se la conoce, que se quiere, es en el modelo de santos que se canonizan. Como es de igual modo cierto que el tipo de Iglesia, que no se quiere, donde mejor se expresa es en el modelo de santos que no se canonizan. Porque, a fin de cuentas, tanto los que suben a la gloria de los altares, como los que se quedan en la podredumbre de las tumbas, unos y otros, están donde están porque los unos han pasado y los otros no han podido pasar el tupido filtro de exámenes, juicios, controles, informes y documentos, analizados con lupa, interpretados y vueltos a interpretar, por expertos y jueces, teólogos, obispos y cardenales, que acaban con el dictamen final del Sumo Pontífice, “a quien únicamente compete el derecho de decretar” si el “siervo de Dios”, en cuestión, merece o no merece ser propuesto como ejemplo y modelo para “la devoción y la imitación de los fieles”, según reza la *Constitución apostólica Divinus perfectionis magister*, que Juan Pablo II publicó el 25 de enero de 1983.

## 2. Canonizaciones y eclesiología

Con todo esto quiero decir que la historia de las canonizaciones no es un asunto que pueda interesar apenas a la historia del cristianismo. Ni que pueda afectar solamente a la espiritualidad, a la piedad o a la religiosidad de los fieles. Todo eso es cierto, no cabe duda. Pero lo más fuerte, que se oculta en esta cuestión, es un hecho mucho más profundo. Porque en realidad, lo que en la historia de las canonizaciones se expresa es una de las manifestaciones más claras y fuertes de la eclesiología. Es decir, en los santos que la Iglesia canoniza o deja de canonizar, en ese hecho, es donde de seguro se pone en evidencia con más fuerza el modelo de Iglesia que tenemos y, sobre todo, el modelo de Iglesia que en la actualidad el papado quiere imponer. Porque, cuando hablamos de los santos que se han canonizado o se han dejado de canonizar, no estamos hablando de teorías o de especulaciones teológicas, sino que nos estamos refiriendo a formas de vivir y de situarse en la sociedad. Formas de vida que, en unos casos, se magnifican hasta glorificarlas y ponerlas como modelo. Y formas de vida que, en otros casos, se marginan o simplemente se dejan caer en el olvido. He ahí la Iglesia que se quiere. Y también la Iglesia que se rechaza. En esto radica la importancia teológica más elocuente de las canonizaciones.

### 2.1. Primer milenio: una Iglesia de todos y para todos

Como es lógico, la historia del fenómeno que acabo de describir de forma muy resumida, ha evolucionado notablemente a lo largo de los siglos. Sin embargo también esta evolución es significativa en cuanto

manifestación de una determinada eclesiología. En efecto, durante los primeros tiempos de la Iglesia, la decisión de venerar a un difunto tributándole culto público no dependía de ningún poder central de la institución eclesiástica, sino que provenía de los fieles. O sea, era la comunidad creyente la que tomaba la decisión de venerar a los mártires. Cosa que se hacía casi de manera espontánea. Más tarde, a partir del siglo IV, cuando los cristianos dejaron de ser perseguidos y, más bien, empezaron a erigirse en perseguidores, lógicamente disminuyó el culto a los mártires. Y comenzaron a ser considerados como santos determinados personajes (monjes, ascetas, hombres de Dios y mujeres piadosas) que, en una determinada región, eran tenidos como tales por la población creyente. Este procedimiento popular duró casi todo el primer milenio. Así consta en el calendario romano del 354 y en el primer martirologio que se conoce, del año 431. Lo mismo que en la recopilación de santos que, antes del 735, hizo Beda el Venerable o la que, hacia el 875, recogió Usardo de San Germán.

### 2.2. La creciente concentración del poder

Fue en el año 993 cuando, por primera vez, un santo fue canonizado por un papa. Ocurrió con la canonización de san Ulrico, obispo de Ausburgo, quien fue declarado santo por el papa Juan XV. No obstante, aun después de esta primera canonización papal, se siguieron designando santos por el tradicional procedimiento popular o, en algunos casos, por el reconocimiento de un obispo. Este estado de cosas se prolongó hasta 1171, cuando el papa Alejandro II prohibió a los obispos la designación de santos “sin la autoridad de la Iglesia Romana”. Pero la regulación del procedimiento exclusivamente papal para las canonizaciones, es mucho más reciente. La normativa sobre este asunto fue dictada por el papa Urbano VIII, en 1634<sup>3</sup>. Cosa que no parece casual. Eran tiempos de Contrarreforma, magnificados culturalmente por los esplendores del Barroco. Tiempos, por tanto, propicios para que Urbano VIII Barberini (el de la Cathedra, la Confessio, la Plaza de San Pedro, de Bernini) practicara una autorrepresentación de su dominación absoluta, elevada al ceremonial teatral, como bien ha observado Hans Küng.

No hay, pues, que esforzarse demasiado para comprender que, con el paso de los tiempos, a medida que el poder se fue concentrando y enaltecido en el papado, en esa misma medida la Iglesia Romana se fue alejando de forma progresiva de la sencillez del Evangelio y se fue autocomprendiendo como un poder político y mundano. Como es lógico, en tales condiciones se vio necesario delimitar y fijar cuidadosamente las condiciones y cualidades que era necesario exigir, para proclamar a un

<sup>3</sup> *Decretalium*, lib. III, tit. 45, c. 1. Friedberg II, 650.

Cristiano difunto como ejemplo y modelo de lo que es y de lo que quiere ser la Iglesia. Sin duda alguna, este criterio estuvo presente y operativo, de forma más o menos consciente, en el control que, desde entonces, el papado viene ejerciendo en la canonización de los santos.

### 2.3. Poder religioso y poder político

Así las cosas, se comprende sin dificultad que, desde que el papado se erigió en poder político, además de su autoridad estrictamente evangélica, esta extraña y única manera de entender y ejercer el poder en este mundo se haya hecho sentir con fuerza en las canonizaciones de los cristianos que Roma ha propuesto como ejemplo. Bastan algunos ejemplos para ver hasta qué punto esto ha ocurrido así. Por ejemplo, cuando el papa Eugenio III canonizó, en 1146, al emperador Eugenio II de Baviera, en realidad, fueran las que fuesen las virtudes de aquel emperador, lo que parece bastante claro es que Roma quiso proponer un modelo de gobernante político, piadoso y sumiso a la Santa Sede, que respondía a lo que el papa esperaba del poder imperial. Por la misma razón, la canonización de Eduardo el Confesor por Alejandro III, en 1161, proponía un modelo de rey conforme a las pretensiones de la corte de un papa autoritario, que hizo todo lo posible para afirmar la preeminencia del poder pontificio sobre el poder imperial. Y cuando este mismo papa canonizó, en 1173, a Tomás Becket, apenas tres años después de su muerte, todo el mundo entendió en Inglaterra que el papado elevaba a la dignidad de los altares a un obispo rebelde a la autoridad del rey Enrique II.

Otro ejemplo elocuente: una de las consecuencias de las Cruzadas fue la creación de una variante decisiva del ideal de santidad. Los santos militares muy populares, de los primeros tiempos de la Iglesia, habían adquirido su condición de tales renunciando a la guerra terrenal. A partir de las guerras contra los “infiel@s sarracenos”, el hecho mismo de ser militar equivalía a alcanzar la santidad. Este espíritu se advierte en un fresco que todavía se puede contemplar en la cripta de la catedral de Auxerre, donde el obispo, un protegido del papa Urbano II, que tomó parte en la Primera Cruzada, encargó una pintura del Fin del Mundo en la que el propio Cristo aparece retratado como soldado a caballo. Una imagen imposible de imaginar en los primeros siglos de la Iglesia. Los intereses de la Iglesia habían modificado radicalmente la imagen de la santidad. Eran los tiempos en los que en España se ensalzaba la imagen de Santiago, vestido de militar y montado en un caballo, matando moros con un fervor inimaginable (Diarmaid MacCulloch). El “santo” era el “Caballero de Cristo”, incluso el conquistador de todos los enemigos, como lo pinta san Ignacio de Loyola en su libro de los Ejercicios Espirituales.

Con todo, el caso más claro de la respuesta del papado mediante la exaltación a la gloria de los altares, frente a los peligros que Roma veía

como amenazas a su poder, fue la canonización de Gregorio VII. Este papa murió en 1085, sin embargo fue canonizado en 1728, vale decir seis siglos y medio después de su fallecimiento. Con la mejor intención del mundo, Gregorio VII es el prototipo del papa más ambicioso de poder que se puede imaginar. Basta leer el *Dictatus papae*<sup>4</sup> para quedarse asombrado ante semejante ambición. Este papa fue el que dio un giro completamente nuevo al ejercicio de la potestad papal en la Iglesia. De forma que, desde entonces, “obedecer a Dios significa obedecer a la Iglesia, y esto, a su vez, significa obedecer al papa y viceversa” (Y. Congar). Pues bien, ni siquiera el papado se atrevió a canonizar este posicionamiento durante más de seis siglos. Hasta que, en el siglo XVIII, se produjo la recuperación de la Reforma con la fuerza que consiguió el “pietismo” de hombres como August H. Franke (1663-1727) y, más tarde, Nikolaus L. G. von Zizendorf (1700-1760). El deslizamiento de la “luz interior” a la “luz de la razón” fue inevitable. Y la consecuencia fue el terreno abonado para que surgieran las ideas de Lessing, Kant, Schiller, Fichte, Hölderling. Las armas que tenía el papado para ofrecer resistencia ante la incipiente modernidad, eran muy escasas. Y pronto se vio que una de tales armas era precisamente la exaltación del propio papado. En estas condiciones, uno de los remedios que se encontraron fue recuperar y exaltar la memoria de un papa al que ya pocos podían recordar, pero que urgía dar a conocer. Fue entonces cuando Benedicto XIII canonizó a Gregorio VII.

### 3. Intereses económicos

No obstante, las canonizaciones no ponen en evidencia nada más los intereses de poder del papado. Además de eso, el proceso de cómo y por qué se hace un santo pone de manifiesto importantes intereses económicos. Es muy difícil saber el dinero que cuesta hacer un santo. Lo que se sabe con certeza es que cuesta mucho. Seguramente, bastante más de lo que se suele imaginar. En tiempos del papado de Pablo VI, una religiosa, que ocupaba un cargo relevante en su congregación religiosa, me dijo en Roma que estaba escandalizada y hasta desconcertada en sus creencias. Pocos días antes, el papa había canonizado a la fundadora de su instituto. Y era tal la cantidad de dinero que aquello había costado, que la congregación había tenido que vender varias fincas y propiedades para poder pagar el proceso de canonización y las celebraciones consiguientes. La deprimida religiosa añadía:

Lo que más me indigna es la cantidad de cientos de miles de dólares que ha sido necesario entregar para los regalos que, en estos casos, se hacen a los cardenales que apoyan la causa de canonización.

<sup>4</sup> H. Küng, *El cristianismo. Esencia e historia*. Madrid, Trotta, 1997, p. 394.

Los santos mueven mucho dinero. Las canonizaciones son un negocio. El fabuloso negocio que fue, en tiempos pasados, la compra-venta de indulgencias, del Purgatorio <sup>5</sup>. Y el negocio que sigue siendo, en la actualidad, la compra de libros, reliquias, imágenes, peregrinaciones, viajes... Por eso, entre otras razones, la santidad es un privilegio que no suele estar al alcance de los pobres. En uno de los estudios más fiables que se han hecho, hasta ahora, de 1938 casos examinados de santos canonizados, el 78% han pertenecido a la clase alta; el 17% a la clase media y únicamente el 5% a la clase baja <sup>6</sup>.

La conclusión es clara. Las canonizaciones reglamentadas y controladas por el papado, cosa que viene ocurriendo desde el siglo XI, presentan, ante la sociedad mundial, la patente opción de la Iglesia. La Santa Sede ofrece al mundo una imagen de la Iglesia que poco o nada tiene que ver con lo que enseñó Jesús. La gente que asiste a una canonización solemne, en la Plaza de San Pedro, con la puesta en escena de la magnificencia pontificia, en presencia de autoridades y representantes políticos, se tiene la impresión de que estamos presenciando a la Iglesia triunfante, propuesta como modelo imposible. Y como justificante de una jerarquía de poderes y dignidades que se ha integrado como elemento legitimador y componente del sistema, que sustenta las desigualdades y los sufrimientos que marginan y excluyen a los más débiles de esta tierra.

#### 4. El pontificado de Juan Pablo II

El pontificado de Juan Pablo II ha marcado un giro nuevo y una etapa distinta en la historia de la canonización de los santos. Lo primero que llama la atención es la cantidad enorme de santos y santas que este papa canonizó. Más que todos sus predecesores juntos. En su pontificado se celebraron sesenta y cinco canonizaciones. Y en algunas de ellas se elevó a la dignidad de los altares, de una sola vez, a más de cien cristianos. Está, pues, fuera de duda que Juan Pablo II tuvo y mantuvo el proyecto de una Iglesia que se pone de manifiesto en un modelo de santo de mentalidad religiosa tradicional, la mentalidad previa al Vaticano II, que es la forma de pensamiento que impulsó el papa Wojtyła. Esto es lo que explica que este papa se diera prisa para canonizar a monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer, fundador del Opus Dei. Como explica de igual modo que se le haya negado la canonización a monseñor Oscar Arnulfo Romero, defensor de los pobres y de la Teología de la Liberación, asesinado por un pistolero, pagado por la derecha política de El Salvador, justamente mientras celebraba la eucaristía en un hospital de enfermos terminales.

<sup>5</sup> W. R. Naphy (ed.). *Documents of the Continental Reformation*. Basingstoke, 1996, pp. 11s.

<sup>6</sup> K. y Ch. George, "Roman Catholic Sainthood and Social Status", en: *Bendis and Lipset: Class Status and Power, Social Stratification in Comparative Perspective*. New York, 1966, pp. 394-402.

Como se dijo, el 25 de enero de 1983 este papa publicó su *Constitución apostólica Divinus perfectionis magister*. En ella, Juan Pablo II dejó atado, y bien atado, todo cuanto se tiene que hacer para que los difuntos que la Iglesia canoniza sean personas cuya vida y conducta se ajusten con exactitud a lo que los obispos, la Curia y el papa desean que sea el cristiano que sube a los altares y se propone como ejemplo para los demás. Es claro que en el amplio elenco de canonizaciones que ofrece su pontificado, tienen lugar el modelo de cristiano que se ve enseguida en el obispo Escrivá de Balaguer. De la misma manera que no tiene lugar el modelo de creyente que se expresa en monseñor Romero. Es evidente, por consiguiente, que la Iglesia preconiza que representan Escrivá y el Opus Dei, así como la los nuevos movimientos apostólicos de extrema derecha (neocatecumenales, Comunión y Liberación, Legionarios de Cristo...) es el modelo de Iglesia que se quiere imponer desde Roma. Como resulta igualmente evidente que el tipo de cristiano que quedó plasmado en la vida y en las enseñanzas de monseñor Romero o de monseñor Angelelli (en Argentina), no representa el modelo de Iglesia que el papado quiere imponer a toda costa.

#### Conclusión

Nadie pondrá en duda que, con la proclamación de los santos, la Iglesia jerárquica responde a una demanda que brotó entre los cristianos casi desde los orígenes mismos del cristianismo. Es la respuesta a un anhelo profundo de la fe religiosa. El anhelo de veneración hacia las mujeres y hombres que han vivido de forma ejemplar las exigencias del Evangelio y de la fe en Jesús el Señor. Y, sobre todo, el anhelo de encontrar testigos ejemplares que han sido modelo de vida en el discipulado y seguimiento de Jesús, incluso hasta la entrega completa de la propia vida. Es obvio que, desde este punto de vista concreto, la Iglesia nos ofrece una inmensidad de testigos del Evangelio que son el ejemplo vivo, no basado en teorías sino en hechos vividos histórica y socialmente, que motiva nuestra fidelidad al mensaje de Jesús.

Pero, con esto, no está dicho todo lo que nos interesa cuando hablamos de cómo un cristiano llega a la santidad oficialmente reconocida. Las canonizaciones evidencian lo que la Iglesia Católica Romana quiere aportar al mundo, en un tiempo de cambios culturales muy profundos y de crisis que a todos nos alarman cada día más y más. *La Curia romana produce la fundada sospecha de que no ha tomado en serio el proyecto de remediar —o al menos aliviar— el sufrimiento del mundo*. Ese proyecto no parece ser, no es, lo que más preocupa al Vaticano. Los silencios cómplices del papado y sus jerarquías delante de la incesante agresión que se hace a los derechos humanos de mujeres, niños, inmigrantes, pueblos enteros víctimas de la violencia armada y, principalmente, frente al modelo de sociedad desigual

que nos están imponiendo los poderes políticos y económicos, todo eso es la prueba más patente de que la cúpula de la jerarquía eclesiástica quiere una Iglesia bien integrada en el sistema imperante en nuestro mundo. Una Iglesia dotada de poder y de un sólido fundamento económico. Todo ello, bien maquillado y teatralizado en la imagen ingenuamente cautivadora de las virtudes celestiales que se magnifican y se ponen como modelo en cada canonización. Es claro que los santos que se canonizan, representan (por su mentalidad y forma de vivir) el modelo de Iglesia que se quiere mantener a toda costa.

Sólo quiero añadir, para terminar, que este artículo fue redactado antes de la elección del actual pontífice, el papa Francisco. De escribirlo hoy, matizaría alguna que otra frase del final de este trabajo. En todo caso, manifiesto con toda sinceridad que *no puedo entender la decisión de canonizar a Juan Pablo II*, un papa de cuya gestión de gobierno en la Iglesia existen fundadas sospechas de que mantuvo pautas de conducta, en los ámbitos de lo político, económico y eclesial, que han dañado seriamente a la Iglesia y la fe de no pocas personas de buena voluntad.