

CRISTIANISMO Y “OTRO MUNDO ES POSIBLE”¹

Jung Mo Sung*

Cada año, millones de personas mueren porque son demasiado pobres para sobrevivir en un mundo marcado por el contraste de la opulencia de una minoría y la miseria y la pobreza de muchos; un mundo donde la lógica del mercado capitalista global, con su búsqueda incesante de acumulación sin límite del capital, se sobrepone al derecho de vivir de los no-consumidores.

En la lucha contra esa ofensa a la humanidad, hay tareas y objetivos de corto plazo (como posibilitar alimentos, remedios, trabajo remunerado, empleos, etc., para la sobrevivencia de los pobres), de mediano plazo (reformas estructurales en la economía y en la política de nuestros países y regiones, lo mismo que en las reglas internacionales que rigen el comercio y el mercado financiero internacionales para que el desarrollo social y ambientalmente sustentable sea posible) y también de largo plazo (la construcción de otro mundo posible y mejor, otra forma de globalización).

Además de esa diferenciación en relación al tiempo, existen asimismo tareas diferentes para grupos e instituciones diferentes. No se puede pedir que los partidos políticos ejerzan la misma función que las iglesias, ni querer que las iglesias, por ejemplo, asu-

man tareas de los sindicatos; como tampoco se puede esperar que la teología solucione cuestiones técnicas de economía, así como las ciencias económicas no son capaces de proponer soluciones para los grandes problemas espirituales conectados a la economía mundial y la cultura de consumo.

Pasó el tiempo en que una institución o una ciencia podía pretender tener la solución global de nuestros problemas. Dentro de esa perspectiva, quiero, en el corto espacio de este artículo, enfocar el tema de la contribución del cristianismo de liberación al proceso de construcción de otra globalización. Estoy tomando prestada la expresión “cristianismo de liberación” de M. Löwy y refiriéndome al movimiento sociorreligioso surgido en América Latina y el Caribe en los inicios de la década de 1960, y que se difundió por el mundo y aún continúa en su compromiso de luchar por la vida y dignidad de las personas marginadas y oprimidas². Movimiento éste que es más amplio que la Teología de la Liberación (TL) e incluso que la “Iglesia de los pobres”, pues va más allá de los límites institucionales de la Iglesia e incluye “tanto la cultura religiosa y la red social, cuanto la fe y la práctica”³.

¹ Este artículo es una versión modificada del texto “La vida religiosa y la nueva globalización”, publicado anteriormente en *Convergência* (Rio de Janeiro, CRB) No. 387 (noviembre, 2005), págs. 542-551.

* Profesor del Posgrado en Ciencias de la Religión de la Universidad Metodista de São Paulo. Autor, entre otros libros, de *Sujeto y sociedades complejas* (San José, DEL, 2005). jungmosung@uol.com.br

1 Perdidos en la lucha

² El *Foro Mundial de Teología y Liberación*, celebrado en Porto Alegre entre los días 21 y 25 de enero de 2005, antes del *V Foro Social Mundial*, que reunió personas de todas partes del mundo, es una señal de la continuidad de este movimiento.

³ Löwy, Michael. *A guerra dos deuses: Religião e política na América Latina*. Petrópolis, Vozes, 2000, pág. 57.

Cuando hablamos de una globalización alternativa necesitamos tener claras por lo menos dos cosas. Primero, sabemos lo que no queremos: el actual modelo de globalización de corte neoliberal —donde predomina el capital financiero, la homogeneización del mercado consumidor con su cultura de consumo⁴, la búsqueda de la acumulación máxima del capital y la ideología del mercado libre—, sin embargo no sabemos bien cuál debe ser el modelo alternativo. Hablar de una globalización solidaria o de una globalización sustentable y justa nos ayuda a tener una visión alternativa más general, pero todavía no son modelos o proyectos institucionales.

El Foro Social Mundial (FSM), uno de los principales pilares del movimiento de cuestionamiento de la actual globalización neoliberal, hace de ese no conocimiento del nuevo modelo una característica positiva. Boaventura de Sousa Santos, uno de los principales intelectuales del FSM, dice que

...la utopía del FSM es una utopía radicalmente democrática. Es la única utopía realista después de un siglo de utopías conservadoras, algunas de ellas el resultado de utopías críticas pervertidas. Este proyecto utópico, basado en la negación del presente en vez de asentarse en la definición del futuro, concentrado en los procesos de intercambio entre los movimientos y no en la valoración y jerarquización del contenido político de estos, es el más importante factor de cohesión del FSM. Ayuda a maximizar lo que une y a minimizar lo que divide, a celebrar el intercambio en vez de la disputa por el poder, a ser una presencia fuerte en vez de tener simplemente una agenda⁵.

Esta ausencia de proyecto más claro puede ser vista como una deficiencia por aquellos que, apoyándose en teorías sociales modernas, piensan que sin una visión de futuro más definida no es posible elaborar una teoría de acción política adecuada, ni saber cuál es el sujeto de tal transformación. Mientras que para Boaventura S. Santos, lo positivo y lo nuevo del FSM es justamente ser

...una utopía radicalmente democrática que celebra la diversidad, la pluralidad y la horizontalidad.

⁴ Sobre el tema de la cultura de consumo, véase por ejemplo, Slater, Don. *Cultura do Consumo & Modernidade*. São Paulo, Nobel, 2002; Featherstone, Mike. *Cultura de consumo e pós-modernismo*. São Paulo, Studio Nobel, 1995; Canclini García, Nestor. *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México D. F., Grijalbo, 1995; Bauman, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1998.

⁵ Santos, Boaventura de Sousa. *O Fórum Social Mundial: manual de uso*. São Paulo, Cortez, 2005, pág. 17.

⁶ *Ibid.*, pág. 89.

Celebra otro mundo posible, él mismo plural en sus posibilidades⁶.

No quiero discutir aquí cuál de las dos formas de pensar es la más correcta, sino únicamente resaltar que sabemos lo que no queremos, pero todavía no sabemos bien el nuevo modelo de globalización que queremos.

Segundo, no estamos luchando contra la globalización como tal (del tipo “¡Abajo la globalización!”), sino por otro tipo de globalización. Esto es, la globalización como un proceso histórico está establecida y no estamos luchando para volver a una forma de organización del mundo donde los países o bloques regionales no tengan sus relaciones de producción, comercio y finanzas integradas en un único sistema mundial. La actual división social del trabajo es mundial y la racionalidad de la interdependencia económica de todos los países —incluso los más aislados como Corea del Norte— es un hecho innegable. Es obvio que hay países que ocupan lugares claves y privilegiados en ese sistema de interdependencia, y están aquellos que ocupan lugares subalternos y son explotados y dominados. Con todo, la historia no camina hacia atrás, la articulación de la economía en términos mundiales no caminará hacia atrás a no ser que ocurran grandes catástrofes que destruyan civilizaciones enteras, como una Tercera Guerra Mundial o un cataclismo de proporciones mundiales. Críticas o negaciones metafísicas (del tipo “¡no a la globalización!” o “¡no al mercado global!”) nos ayudan a aliviar nuestra frustración y rabia y a alimentar la falsa noción de que somos radicales, sin embargo no son históricamente eficaces, no abren posibilidades de lo nuevo y, por eso, no mejoran la vida concreta de los más pobres.

Es importante explicitar estos dos puntos para no caer en la ilusión de que ya tenemos un proyecto alternativo o de que el simple combate a la globalización es la solución a nuestros problemas.

Además de eso, la mayoría de nosotros fue formada o influenciada por la teoría moderna de transformación social o de revolución política. Según esta teoría, la transformación social se daría por medio de un agente colectivo (la burguesía en el pensamiento liberal, la clase trabajadora en el marxismo y los pobres conscientes y organizados en muchos sectores del cristianismo de liberación) que tomaría el poder para dirigir, imponer o llevar adelante las transformaciones económicas y sociales necesarias para la instauración de un nuevo orden social. Particularmente en el “campo popular”, prevaleció la idea de la toma del poder del Estado como la estrategia política fundamental.

⁷ Segundo, Juan Luis. *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?* San-

Esa toma del “palacio” debería ser, según algunos, vía elecciones y, según otros, vía revolución. En todo caso, concientizar y organizar al pueblo (al igual que a sectores de la clase media) para tomar el poder y construir una nueva sociedad fue la divisa que guió nuestros trabajos en comunidades, movimientos populares, escuelas y otros espacios de actuación en las iglesias y la sociedad.

Esta teoría política, que estuvo por detrás de tantos trabajos pastorales y de tantas vidas generosamente dedicadas al pueblo, está siendo cuestionada con dureza hoy. Quiero presentar aquí solo dos puntos. El primero es la noción del sujeto histórico o sujeto “especial” que sería responsable por esa profunda transformación. Cuando esperamos o pensamos que existe un “sujeto especial” portador y realizador de esa gran misión, esperamos también que ese sujeto sea coherente con los valores encarnados en ese proyecto. Son esas cualidades las que hacen de ese agente colectivo un grupo “especial”. Sin esa cualidad de “ser especial” —sea porque es visto como el grupo que encarna la misión de “construir el Reino de Dios”, o porque es visto como el “sujeto histórico” de la tradición marxista—, ese grupo y su líder no serían capaces de realizar la tan grande misión de “liberar” a los pobres. Y ante un grupo tan especial, no sospechamos, nada más lo apoyamos; y por eso no lo criticamos seriamente.

El profundo impacto de la crisis de la corrupción del Partido de los Trabajadores y del gobierno Lula en las comunidades eclesiales, en los movimientos populares y en personas comprometidas con profundos cambios sociales, tanto en Brasil como en otros lugares de América Latina y el Caribe, tiene que ver con la pérdida de ese carácter especial. Creíamos que ellos serían distintos, o, en la medida en que hay muchos de nuestros compañeros de fe y de lucha en el PT y en el gobierno, creíamos que podríamos ser distintos. ¡Sin embargo vimos que no lo somos!

Diversos sectores de la “izquierda”, incluyendo grupos cristianos, han criticado al PT y al gobierno Lula diciendo que lo que faltó fue la real participación del pueblo en ese proceso de toma y gestión del poder. Como si el “pueblo”, los “pobres” o “cristianos” fuesen especiales y exentos de errores o “desviaciones” operacionales o éticos.

¿Por qué no sospechamos o no quisimos creer en aquellos autores que anticipaban con sus análisis críticos ese proceso? Como expresa Juan Luis Segundo, nosotros —incluyendo aquí la TL— abandonamos en gran parte la sospecha porque

...no se puede sospechar de los pobres latinoamericanos (o de sus líderes y representantes) a quienes se considera como protagonistas auténticos de su

propia liberación⁷.

Nuestro deseo de liberación plena nos llevó a una visión muchas veces ingenua y optimista de los “pobres” o de los cristianos y no-cristianos comprometidos con la vida y la lucha de los pobres, que nos hizo no ver la ambigüedad de todo ser humano y de todas las instituciones y movimientos sociales.

Un segundo punto se refiere a la estrategia de acción política: en la globalización no existe un poder central a ser tomado por el pueblo consciente y organizado. La globalización es un proceso dentro del cual nos movemos social, económica y políticamente. No podemos pensar el cambio del modelo de globalización como acostumbrábamos pensar la transformación social del país. Incluso en un ámbito nacional, ganar una elección, asumir el gobierno o “tomar el poder” no significa tener la capacidad de transformar o de construir una nueva sociedad de acuerdo con la voluntad de los nuevos detentadores del poder. Ni siquiera dictaduras de derecha o de izquierda lograrán hacerlo. Pues el país, la nación y la sociedad no son objetos exteriores a ese grupo que “toma el poder”, y no pueden ser modificados y formateados según un proyecto previamente elaborado. Además de que el poder no es algo, una sustancia que se toma y se lleva para la casa, sino un tipo de relación social.

Ya estamos cansados de saber que con el actual proceso de globalización de la economía y con la expansión de la cultura de consumo a gran parte del planeta, los gobiernos nacionales tienen mucho menos capacidad o poder que el que tenían antes para llevar a cabo sus políticas económicas en el ámbito nacional. Y cuando hablamos de construir una globalización alternativa, el desafío se torna mucho mayor. No solo porque no hay un poder central mundial para “tomar”, sino también porque la situación se ha vuelto mucho más compleja con la diversidad económica y social de los países y regiones, así como por causa del pluralismo cultural que dificulta articular y hacer converger los más variados tipos de luchas que están ocurriendo en los planos locales, nacionales y globales.

En resumen, sabemos que no queremos el actual modelo de globalización, que no podemos huir del proceso de la globalización y que sin cambios en tal proceso no es posible realizar profundas transformaciones sociales en los países pobres y en los sectores pobres de los países ricos. Pero no sabemos cuál es el modelo alternativo de globalización al que aspiramos. Con las derrotas y crisis descubrimos que nuestra causa es mejor que la de los neoliberales, no obstante no somos tan diferentes de ellos ni mucho mejores, si

tander, Sal Terrae, 1993, pág. 330.

⁸ Sería necesario introducir aquí la noción de autoorganización de los

es que somos mejores. Además, nuestra estrategia de concientizar, organizar, tomar el poder y transformar la sociedad se muestra inadecuada para la lucha por otra globalización. Es por todo eso, y por otras cosas, que estamos —con todo derecho— en cierto sentido medio perdidos y desanimados.

2. La presencia de la ausencia y la esperanza cristiana

Si es verdad que sin cambios en el ámbito global no es posible transformaciones más radicales en los países, igualmente es verdad que sin articulación de los cambios en el ámbito de las naciones no es posible una globalización alternativa. La nueva forma de globalización no vendrá de fuera del propio proceso de globalización, sino de las luchas y contradicciones internas que ocurren dentro de ese proceso. No hay un modelo acabado a ser implementado, ni una estrategia elaborada con anticipación, sin embargo el cambio y su resultado serán producto del propio proceso de resistencias, luchas y contradicciones del sistema⁸. Por eso la cuestión clave en este momento no es escoger entre lo que la teoría política moderna clasificaba como prácticas reformistas o revolucionarias, sino “alimentar de modo sustentado el inconformismo y la rebelión en cuanto actitud subjetiva y práctica en la política”⁹.

Para que la postura de rebelión e inconformismo no caiga en algún tipo de rebeldía infantil, es preciso que haya esperanza en un mundo diferente, mejor. Una esperanza no ilusoria y paralizante, sino más bien movilizadora y dadora de sentido para nuestras prácticas e inconformismos¹⁰.

Creo que aquí entra una de las contribuciones específicas de los grupos, comunidades e instituciones religiosas que hacen parte del cristianismo de liberación. No cabe al cristianismo, como religión, o a las iglesias cristianas, proponer a la sociedad contemporánea un nuevo modelo de organización social o un nuevo modelo de globalización. Es claro que un cristiano o una persona de otra religión que sea

cientista social o economista puede y debe entrar en esa discusión en cuanto cientista social o economista, cargando consigo sus inspiraciones espirituales y religiosas; pero las iglesias y el cristianismo como tal no tienen más ese papel en las sociedades modernas y posmodernas (que algunos autores prefieren llamar modernidad líquida, hipermodernidad o modernidad tardía). Ya pasó el tiempo de la cristiandad, cuando las iglesias cristianas tenían o pretendían tener el papel de proponedoras de modelos de organización social. Además de que el nuevo modelo de globalización requiere incluir y respetar la diversidad y pluralidad cultural y religiosa y, por eso, no puede estar fundado en la religión o en una doctrina social de una determinada religión o iglesia.

Una de las grandes contribuciones del cristianismo de liberación es ayudar al pueblo a mantener la esperanza en lo nuevo y, con eso, mantener el inconformismo y la rebeldía frente a la situación establecida. Sin esperanza no hay tampoco sentido de dignidad y autoestima, y sin esta la lucha por la supervivencia en lo cotidiano es mucho más dura y difícil.

Principalmente ahora, cuando parece no haber más motivo de esperanza, es el momento de los cristianos y, en particular, de las personas que han hecho la opción radical de vivir la vida cristiana consagrándose o dedicándose a la lucha de los pobres, de ser testigos de una esperanza que va más allá de la esperanza del sistema dominante, que va más allá de las explicaciones de la razón dominante. Una esperanza radical que nace de la fe en la resurrección de un crucificado, de alguien que fue derrotado políticamente y abandonado hasta por sus amigos más íntimos.

Hoy, después de dos mil años de predicación de la resurrección de Jesús, nos es difícil imaginar el escándalo de esa esperanza y fe. El evangelio de Marcos nos cuenta que la preocupación de las mujeres que fueron al sepulcro de Jesús era: “¿Quién nos retirará la piedra de la puerta del sepulcro?” (Mc 16, 3). O sea, ellas no tenían ninguna expectativa o esperanza en la resurrección. Entonces, ¿por qué fueron allá? Fueron para ungir el cuerpo (cadáver) de Jesús. Fueron porque su amado maestro había sido muerto y el dolor de esa pérdida era muy grande y necesitaban expresar ese amor y ese dolor. Nada más eso. Sin grandes expectativas, ni especulaciones teológicas. Únicamente el amor y el dolor. El dolor que nace del amor al crucificado y del desencanto con el fin de la esperanza mesiánica depositada en él.

Después el susto del sepulcro vacío y del miedo, el anuncio de la resurrección de Jesús. ¿Cómo reciben los apóstoles ese anuncio de las mujeres? El evangelio de Lucas nos refiere que “estas palabras les parecían como desatinos y no les creían” (Lc 24, 11). ¡Era “cosa de mujeres”! Hombres celosos de su conocimiento

sistemas complejos en este proceso. No obstante, como eso exigiría una explicación más larga que superaría los límites de este artículo, resolví no abordar explícitamente tal noción. Sobre ella véase Sung, Jung Mo. *Sujeto y sociedades complejas*. San José, DEI, 2005.

⁹ Santos, Boaventura de Sousa, *op. cit.*, pág. 92.

¹⁰ Véase por ejemplo, Sung, Jung Mo. *Sementes de esperança: a fé em um mundo em crise*. Petrópolis, Vozes, 2005.

¹¹ Sobre el uso de la noción de evolución para justificar el sistema económico actual, véase Sung, Jung Mo. *Sujeto y sociedades complejas*,

y de su lugar superior en la organización social, los discípulos de Jesús no dieron crédito ni entendieron la novedad del anuncio. Pues lo radicalmente nuevo no puede ser comprendido por la razón dominante, como es la esperanza radical de que la vida renace en medio de la derrota y la muerte.

Se requiere una nueva razón, un nueva manera de mirar y pensar el mundo, para comprender esa esperanza porfiada y escandalosa que anuncia la lucha por otro mundo, por una globalización alternativa capaz de incluir muchos mundos y culturas y de dar condiciones de vida digna para todos y todas. Como señala la primera carta de Pedro, es preciso dar "razón de nuestra esperanza" (1 Pe 3,15).

El primer paso para dar razón de la esperanza es la afirmación antiidolátrica de que la injusticia del mundo no tiene la última palabra, ya que ningún sistema que produce la muerte de tantos inocentes puede ser considerado como expresión de la voluntad divina o como expresión de la "evolución" de la historia humana ¹¹. En otras palabras, es negar la pretensión idolátrica del neoliberalismo de que no hay alternativa al modelo de globalización actual, de que no hay alternativa al sistema de mercado neoliberal (idolatría del mercado). Siempre existen alternativas, porque ningún sistema social humano es absoluto o eterno. Teológicamente hablando, es afirmar que Dios trasciende a todo y cualquier sistema o instituciones humanas.

Esa afirmación, aunque necesaria, no es suficiente para generar esperanza en lo nuevo. Es necesario que las personas experimenten lo nuevo en sus vidas y perciban que el mundo alternativo ya está presente como posibilidad, como una semilla en germinación o en forma de brote que anuncia la flor y el fruto. Y aquí topamos con una dificultad importante, toda vez que no es fácil percibir la presencia de lo nuevo más allá del sistema vigente.

Nuestro conocimiento de la realidad y el juicio que hacemos sobre el valor y la importancia de los hechos sociales están profundamente marcados por la cultura en la cual vivimos. Es la cultura la que abre y cierra las posibilidades del conocimiento de la población.

Ella las abre y actualiza en la medida que pone a disposición de los individuos su conocimiento acumulado, su lenguaje, sus paradigmas, su lógica, sus esquemas, sus métodos de aprendizaje, de investigación, de verificación, etc.; simultáneamente, sin embargo, ella cierra y dificulta esas posibilidades a través de sus normas, reglas, prohibiciones, tabúes, su etnocentrismo, su autoestilización, su

op.cit., cap. 4.

¹² Morin, Edgar. "Cultura y conocimiento", en Watzlawik, Paul & Krieg, Peter (orgs.). *O olhar do observador. Contribuições para uma*

no-conocimiento de que nada sabe ¹².

Por eso, lo que no cabe en la lógica de la acumulación capitalista y en la lógica de las ciencias modernas es considerado como no existente o sin valor o importancia.

Es como si un grupo de personas lanzase al lago una red para pescar peces grandes y la red volviese sin peces, solo con algunas algas, y sacase la conclusión de que no hay ningún pez en el lago, ni tampoco nada útil. Los peces pequeños que no fueron cogidos por la red y las algas, que servirían para muchas cosas, fueron considerados como no existentes o sin valor. Si ese grupo de pescadores tiene el monopolio para decir la verdad, toda la comunidad creerá que en aquel lago no hay peces ni nada de valor o utilidad.

De igual forma, lo nuevo que ya está presente en medio de nosotros es considerado como ausente por el sistema dominante y por la mayoría de la población que ve y juzga la realidad a través de la cultura dominante. Como sostiene Boaventura S. Santos, hay producción de la ausencia o de la no-existencia "siempre que una entidad es descalificada y hecha invisible, ininteligible o descartable de un modo irreversible" ¹³. Esta ausencia es producida activamente por la cultura dominante mediante su descalificación como una alternativa no creíble a lo que existe.

Una de las tareas fundamentales del cristianismo de liberación es mostrar que esos ausentes están presentes, es mostrar la presencia de las personas, hechos, experiencias, movimientos y alternativas que fueron hechas ausentes por el sistema opresor. Boaventura S. Santos propone una "sociología de las ausencias" para tornar presente esas ausencias y transformar lo que el sistema clasifica como imposibles en posibles. Pero para nosotros, cristianos, esa tarea es mucho más que una tarea de las ciencias sociales, pues volver presente esa ausencia que se expresa en el "clamor de los pobres" es revelar la presencia de Dios en el mundo. Un Dios que no se revela en el poder que se hace presente en todos los lugares, sino que se revela como ausencia, una ausencia producida por la opresión a través del clamor de los pobres, dominados y que sufren la injusticia.

Según Comblin,

teoria do conhecimento construtivista. São Paulo, Psy II, 1995, págs. 71-80. Citado de la pág. 73.

¹³ Santos, Boaventura de Souza. "Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências", en Santos, Boaventura de Souza (org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. São Paulo, Cortez, 2004, págs. 777-821. Citado de la pág. 787.

¹⁴ Comblin, José. *A força da palavra*. Petrópolis, Vozes, 1986, pág. 28.

...la palabra hebrea que traducimos por “grito” o “clamor” pertenece a la herencia espiritual de Israel. Ella es una categoría fundamental en el pensamiento y en el discurso del Israel antiguo, y fue retomada por el nuevo Israel ¹⁴.

Y el

... clamor expresa la angustia, aquello mismo que el autor de la Epístola a los Hebreos atribuye a Cristo en la cruz. El grito es la expresión de la persona aplastada, reducida a la impotencia total... Al mismo tiempo, sin embargo, el clamor de los pobres de Israel es expresión de confianza. El grito no sería un derecho si no pudiese contar con una respuesta... El clamor de Israel significa que para los que sufren injusticia hay un último recurso. El desamparo nunca es total ¹⁵.

El grito de Jesús en la cruz expresa los dos aspectos del clamor: es la expresión de quien conoció profundamente el abandono y la angustia de la impotencia frente al Imperio y del fracaso, pero, al mismo tiempo, es la expresión de la fe en la resurrección, de la esperanza de que las fuerzas de la muerte no tendrán la última palabra. “La fe es esperar la resurrección desde el fondo de la humillación y del aniquilamiento” ¹⁶.

Dios se revela al mundo como la presencia de la ausencia a través del clamor que denuncia la falta de justicia, de solidaridad y del propio sentido de humanidad. Pero, igualmente se revela en las respuestas a los clamores que surgen en todas partes del mundo y en todas las personas que se dejan tocar por ese clamor, por el Espíritu que nos interpela para acciones de solidaridad, de rebeldía y de transformación.

Oír el clamor de los pobres y amplificar ese clamor para que también aquellos que se hicieron sordos por amor a los poderes del mundo puedan oír y sentirse incomodados, es una tarea espiritual-política central. Incluso el mismo Jeffrey Sachs, uno de los pocos economistas del *establishment* que asumen la causa de la lucha por el fin de la pobreza, afirma que uno de los pasos para alcanzar la meta de eliminar la pobreza extrema hacia el año 2025 es el de

Elevar la voz de los pobres. Mahatma Gandhi y Martin Luther King Jr. no esperaron a que los ricos y poderosos viniesen a rescatarlos. Ellos afirmaron su llamado a la justicia y tomaron posición ante la arrogancia y negligencia oficiales. Los pobres no pueden esperar que los ricos lancen el llamado a

la justicia. El G8 jamás defenderá el fin de la pobreza si los pobres permanecieran en silencio. Es la hora de que las democracias del mundo pobre —Brasil, India, Nigeria, Senegal, África del Sur y decenas de otras— se unan para lanzar el llamado a la acción ¹⁷.

No quiero discutir aquí las propuestas de Sachs, simplemente resaltar que hasta un economista como él reconoce la relevancia de la acción político-espiritual de personas como Ghandi y Luther King Jr. y en el proceso de cambios político-institucionales en el ámbito global. Sin la acción institucional de los países pobres no habrá modificaciones en las reglas del juego de la globalización, pero asimismo sin la acción movilizadora, en los países pobres y ricos, de las personas y los grupos imbuidos de fuerte compromiso ético y espiritual en favor de los pobres, esa articulación institucional no será posible o suficientemente fuerte. Y lo que mueve esas personas y grupos es la esperanza y la fe en que otro mundo mejor y más humano es posible.

Es el testimonio de este tipo de fe —y no sencillamente la fe entendida como reconocimiento de la existencia de Dios o de la mera afirmación de que Jesús es el Hijo de Dios— la que hace nacer la esperanza en medio del pueblo, incluso entre los más desanimados. Pues ese testimonio torna presente lo que fue hecho no existente y, más importante, muestra que la dignidad humana, la solidaridad y la vida sobreviven aun debajo de las cenizas de la opresión y muerte desparramadas por el Imperio.

3. Cristianismo de liberación y nueva globalización

La fe en la resurrección de Jesús no nació de una especulación teológica o de una experiencia mística dentro de un ambiente religioso. Surgió del gesto de amor que brotó en medio del dolor de algunas mujeres que no especulaban ni esperaban milagros, simplemente fueron fieles a su corazón que las enviaba al sepulcro, al lugar donde menos se respira la vida. De modo similar, muchas experiencias de resurrección en la vida cotidiana acontecen en los lugares menos esperados por nuestras teorías sociales y teologías, en medio del dolor, la resistencia y la lucha alimentadas únicamente por el amor y la solidaridad. Esas acciones que son semillas de un amanecer distinto, más humano,

¹⁵ *Ibid.*, págs. 29s.

¹⁶ *Ibid.*, pág. 31.

¹⁷ Sachs, Jeffrey. *O fim da pobreza: como acabar com a miséria mundial nos próximos 20 anos*. São Paulo, Cia das Letras, 2005, pág. 412.

¹⁸ Santos, B. S., *op. cit.*, pág. 137.

¹⁹ Hinkelammert, Franz. “Prometeo, el discernimiento de los dio-

son, a menudo, descalificadas como insignificantes tanto por las grandes teorías sociales que analizan la construcción de una nueva globalización con base en esquemas modernos de transformación social, cuanto por las teologías que miden el valor de una acción por su grandeza cuantitativa o por su esplendor “religioso” en nuestra sociedad de apariencias.

Esas acciones, y el conjunto de ellas, son semillas de lo nuevo y, por eso, no pueden ser adecuadamente comprendidas por las viejas teorías, mucho menos ser evaluadas por los criterios elaborados por las ciencias modernas que centran su interés en lo cuantitativo y el grado de eficiencia dentro del sistema vigente, y estudian las acciones del presente en función del objetivo futuro dentro de una concepción lineal del tiempo. Las nuevas formas de actuación de movimientos sociales, comunidades y organizaciones no gubernamentales (ONG) que apuntan a otro mundo, otro modelo de globalización, y articulan en red las luchas locales, nacionales y globales, operan en un nuevo marco. Por eso,

...las teorías actuales del cambio social, incluso las que se ocupan de la transformación social emancipadora, no pueden lidiar adecuadamente con esta novedad política y cultural... [y] el hiato entre la teoría y la práctica tiene consecuencias negativas tanto para los movimientos sociales y ONG genuinamente progresistas, como para las universidades y centros de investigación donde las teorías sociales científicas han sido tradicionalmente producidas¹⁸.

En esta misma dirección, Franz Hinkelammert señala que como la historia no tiene metas definitivas intrahistóricas, como pensaba el mito del progreso compartido por la tradición liberal burguesa y la marxista, pero sí caminos y entre ellos caminos de liberación, “los logros no se miden por una meta futura por alcanzar, sino por el logro en cada momento presente en esta historia”¹⁹. Y esta conquista debe ser medida por la afirmación de la subjetividad humana, por la autorrealización del ser humano, por la afirmación de que la raíz y la esencia del ser humano es el propio ser humano y que, por eso, el ser humano es libre para afirmar su vida frente a las leyes, instituciones e ídolos. Para Hinkelammert, tal afirmación del ser humano frente a la ley, las instituciones y los ídolos (instituciones humanas elevadas a la categoría de absoluto, como el “mercado total” del neoliberalismo) no significa la propuesta de una sociedad o globaliza-

ses y la ética del sujeto. Reflexiones a partir de un libro”, en *Pasos* (San José, DEI) No. 118 (marzo-abril, 2005), págs. 7-24. Citado de la pág. 22.

ción sin instituciones sociales. Pues sin instituciones sociales no es posible la vida en sociedad. Por tanto, él sostiene que la lucha no debe ser por la abolición del Estado y del mercado, aunque sí por el cambio en la manera de relacionarse con esas instituciones Estado y mercado, en la medida que ellas son el marco de cualquier acción social. Es exactamente por esto que no son estáticas o invariables. “Son marco de variabilidad de la acción humana. En la acción pueden ser variadas y controladas, pero no pueden ser abolidas o superadas”²⁰.

Estas reflexiones nos muestran que para superar el descompás entre las teorías sociales y teológicas de transformación social formuladas dentro de las categorías de las ciencias modernas (inclusive la TL de los años setenta y ochenta) y las nuevas prácticas sociales, necesitamos nuevas teorías sociales y reflexiones teológicas. Pienso que a comunidades, órdenes religiosas, institutos teológicos, facultades y universidades cristianas en condiciones de invertir personal y dinero en esa tarea teórico-teológica, cabe una importante responsabilidad. Por último, sabemos que la producción de teologías capaces de responder adecuadamente, y sin perder su especificidad, a esos nuevos desafíos planteados por las prácticas y la nueva coyuntura mundial, exige equipos calificados.

La relevancia de que la teología mantenga la especificidad de su perspectiva teológica es reconocida tanto por teólogos, como por pensadores deseosos de romper con la monocultura del saber racional-científico moderno que proponen la “ecología de los saberes”, donde las ciencias puedan dialogar y articularse con otras formas de saber, sin descalificaciones mutuas, apuntando a comprender mejor la realidad humana y social, tan compleja y siempre huidiza frente a los saberes humanos. Por otra parte, la gran novedad de la TL fue justamente la de intentar responder a ese reto de producir reflexiones teológicas (no teorías sociológicas en lenguaje religioso-eclesiástico) al servicio de la siempre cambiante praxis de liberación.

Otro desafío que surge más claramente cuando tratamos de una nueva globalización es el del multiculturalismo. La actual globalización es organizada con la imposición de una racionalidad económica (la capitalista de corte neoliberal) y de una cultura producida en Occidente: la cultura de consumo, con los norteamericanos y europeos como modelos del deseo de consumo²¹. La globalización alternativa debe defender y posibilitar la existencia y convivencia de diversas racionalidades y culturas. Esto implica el reto del diálogo intercultural y del interreligioso. Pero ese reto no es nada más para después de la nueva

²⁰ *Ídem*.

²¹ Sobre el tema del deseo, consumo y espiritualidad, véase, por ejemplo, Sung, Jung Mo. *Deseo, mercado y religión*. México D. F.,

globalización, sino principalmente durante la lucha por esa globalización alternativa.

La lucha para modificar el actual proceso de globalización exige articulaciones en redes en escala global, con alianzas de los más variados tipos de lucha (de trabajadores, feministas, movimientos ecológicos, etnias, homosexuales, etc.) y de culturas. Esa articulación demanda el diálogo, y el diálogo requiere el trabajo de traducción cultural, pues cada cultura tiene una forma diferente de concebir el ser humano, la dignidad y otros valores importantes que nos unen. Además, solamente hay diálogo y verdadera voluntad de participar de esa alianza en escala global si asumimos que nuestra tradición cultural y religiosa es incompleta y que podemos aprender de otras tradiciones, así como podemos también enseñarles algo. Este desafío va mucho más allá de la simple aceptación de la existencia de múltiples culturas. Distintas culturas poseen diferencias que con frecuencia son conflictivas, pero igualmente poseen valores comunes que suelen ser expresados en formas de difícil comprensión para personas de otras culturas. El reto es descubrir valores y verdades que trasciendan las particularidades locales —para no caer en un “relativismo absoluto” que impide la articulación de luchas populares en escala global— y, en proceso dialógico, establecer jerarquías entre ellas para posibilitar el proceso de articulación de las más diversas luchas y tradiciones culturales y religiosas.

Aquí también las iglesias cristianas tienen una contribución especial que dar. Probablemente no hay, en el “campo popular”, redes de comunicación y de articulación de trabajos en el mundo entero mayores que las distintos modos de organización existentes en las iglesias cristianas y en los consejos y organismos cristianos internacionales. Por otra parte, las experiencias acumuladas de numerosos misioneros y misioneras que vivieron en culturas que no eran las suyas, son un tesoro de donde podemos aprender mucho para ese desafío de la traducción cultural, diálogo y articulación en torno a valores humanos comunes. Es claro que bastantes de esas experiencias requieren ser releídas a partir de ópticas poscoloniales²², críticas de la dinámica colonial presente en el contacto entre culturas diferentes, en especial entre las potencias colonizadoras y los países colonizados.

Además de los desafíos de la relación entre teoría y práctica y de la conexión de nuestras luchas locales en redes más amplias para darles mayor visibilidad —romper con la ausencia fabricada— y eficiencia en

un mundo globalizado, hay otro punto muy significativo: la ampliación simbólica. Como las novedades que emergen en las luchas sociales son descartadas por las ciencias y racionalidades hegemónicas porque no encajan en sus metodologías preconcebidas, es preciso “ampliar simbólicamente las posibilidades del futuro que residen en forma latente en las experiencias concretas”²³.

Esa noción de ampliación simbólica me recuerda mucho la dinámica religiosa, sobre todo la litúrgico-celebrativa, que visibiliza y amplifica socialmente el “grano de mostaza” que brota en las luchas de las comunidades, los movimientos y organismos religiosos y sociales, además de revigorizar espiritualmente a las personas comprometidas con esas luchas. Un tema que hace parte del “corazón” del cristianismo de liberación. La fe en la resurrección de Jesús nos debe recordar que hay aún algo para celebrar y esperar más allá de toda razón sensata; y mostrarnos que la racionalidad humana, por mejor que ella sea, no es capaz de dar cuenta del misterio del amor y de la esperanza que siempre renace de las cenizas.



Dabar, 1999 (en España por la Editorial Sal Terrae, 1999).

²² Existe una amplia bibliografía sobre la teoría poscolonial en inglés, pero todavía poco en castellano y portugués. Entre estos,

véase, por ejemplo, Mignolo, Walter D. *Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte, UFMG, 2003.

²³ Santos, B. S., *op. cit.*, pág. 33.