

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

ISSN 1659-2735

Consejo Editorial

Maryse Brisson
Pablo Richard
Elsa Tamez
José Duque
Silvia Regina de Lima Silva
Germán Gutiérrez
Tirsa Ventura
Gabriela Miranda García
Mario Zúñiga
Anne Stickel
Wim Dierckxsens

Colaboradores

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

Corrección

Guillermo Meléndez

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen dos ejemplares de la reproducción

CONTENIDO

- La Economía Social y Solidaria.....1
Laura Collin Harguindeguy
- Monseñor Romero y la teología latinoamericana y caribeña12
Arnoldo Mora Rodríguez
- Desafíos para el movimiento social ante la especulación con el hambre21
Wim Dierckxsens

La Economía Social y Solidaria

*Laura Collin Harguindeguy**

1. Presentación

A lo largo de los últimos años un movimiento parece perfilarse a escala mundial, el compuesto por quienes consideran necesario y urgente definir, proponer e impulsar *otra economía*, el movimiento de los que consideran agotado al modelo capitalista dominante y buscan otras opciones. En diferentes partes del mundo surgen redes y proyectos que califican su propuesta de actividad económica con adjetivos como: Social (Wautier, 2003); Solidaria (Hascoët, 2000; Mance, 2003; Singer, 2003; Gaiger, 2003; Cohelo, 2003; Melo Lisboa, 2003; Del Río, 1999); Moral (Lechat, 2003); Digna y

* El Colegio de Tlaxcala, México.

SAN JOSÉ-COSTA RICA
SEGUNDA ÉPOCA 2008

N° 135

ENERO
FEBRERO

Sustentable (Collin y Barquin, 1996; López Llera, 2004); Autogestiva (Albuquerque, 2003; Castro Trajano y Alves de Carvalho, 2003); Participativa (Albert, 2002 y 2003); Popular (Sarria Icaza y Tiriba, 2003); Sustentable (Milanez, 2003); Local (Hernán y Olgún, 2002; de Jesús, 2003, Vargas Hernández, 2002; Schönwälder, 1997); Comunitaria (Esteva, 1994); Desarrollo Endógeno (Godart, Ceron, Vinaker y Passaris, 1987); Economía de Trabajo (Coraggio, 2003); Social y Solidaria (Reas, 2004). Propuestas todas que se enmarcan y coinciden con el lema propuesto por el Foro Social Mundial (FSM): *Otro mundo es posible*.

En México, la búsqueda de nuevos caminos lleva varios años. Como hitos significativos —de al menos un grupo de exploradores— se pueden señalar la conformación de la red Vida Digna y Sustentable, en 1994, con sucesivas reuniones nacionales¹ en las que además de recuperar experiencias de organizaciones y comunidades, se comenzó a discutir sobre los conceptos de identidad, seguridad, sustentabilidad y dignidad. A partir de hace unos años esta red, en asociación con la SID (Sociedad Internacional para el Desarrollo)², amplió su escenario al ámbito centroamericano³. Con redes preexistentes abocadas al trabajo social y comunitario, a partir del 2002 se constituye la Red de Finanzas Sociales, que luego de varias reuniones entre las organizaciones participantes convoca a un encuentro que en consonancia con el FSM decide adoptar el nombre de Economía Social y Solidaria (Ecosol). De manera paralela, pero al tiempo sincrónica, con las búsquedas de las organizaciones sociales, aparecen programas académicos que intentan conceptualizar en torno a la nueva economía. Así, en México, el Proyecto Estrategias para la Generación de Empleo Digno y Sustentable⁴, de El Colegio de Tlaxcala, el proyecto que analiza los conceptos de Economía Solidaria en el ITSM, en Aguascalientes⁵, así como proyectos individuales de investigación en diversos centros académicos⁶.

La búsqueda de alternativas transitó así por dos canales simultáneos: el de las organizaciones sociales y no gubernamentales que buscan espacios de participación y alternativas para resolver sus necesidades, y el de los académicos interesados tanto en conocer

los procesos como en la posibilidad de participar en ellos, reforzándolos o proponiendo modelos. Las organizaciones, al reflexionar sobre su quehacer, buscan aprender a partir de la experiencia y sistematizar sus aprendizajes para hacerlos transferibles, mientras los estudiosos procuran apoyar la recuperación de experiencias en un intento por sistematizar y conceptualizar. El proceso de sistematización parecería responder a las prescripciones de la dialéctica, donde el conocimiento se genera en dos momentos sucesivos y progresivos: *práctica-teoría-práctica*. Sin embargo, a pesar de los señalamientos de Hegel y Marx, los momentos del círculo de conocimiento tienden a cambiar de protagonistas, de modo que algunos tienden a concentrarse en la práctica, mientras otros lo hacen en la observación y la teoría. Para aprender a partir de la práctica, en los encuentros y talleres se concedió un espacio especial a la recuperación y sistematización de experiencias sociales:

...la sistematización más que entenderse como una alternativa que rechaza la investigación, define una modalidad particular de investigación cuyo objeto es la acción social (Martinic, 1998).

Metodología que ha servido no solo con fines de conocimiento sino también para reforzar las identidades grupales, la autoestima de grupos y comunidades, o utilizando el concepto en inglés —sin traducción al castellano—, su *empowering*, así como para promover sinergias, redes, vínculos e intercambios de saberes entre organizaciones.

En el transcurso de los últimos dos años, varias fueron las ocasiones en que tanto los miembros de organizaciones que desarrollan o impulsan proyectos como los interesados por crear modelos replicables, nos reunimos en distintos foros. El proyecto Fomix-CONACYT convocó a cuatro talleres para la discusión conceptual en Tlaxcala y uno en México, lo mismo que a un taller de sistematización de experiencias y constitución de redes, en los que participaron cerca de sesenta organizaciones de productores. El seminario de la red Ecosol en 2004 fue convocado y organizado por la fundación Ahora, vinculada a un proyecto de investigación. En las tres reuniones realizadas por esta red participaron doscientas treinta organizaciones.

En el campo de la conceptualización el esfuerzo implicó el análisis de propuestas académicas de diversos contextos, la recuperación y circulación de propuestas teóricas, que se discutieron con académicos, miembros de organizaciones y funcionarios gubernamentales. En este proceso se logró llegar a acuerdos en cuanto a algunos aspectos. Otros se encuentran en discusión. Presento a continuación mis propias opiniones en cuanto a la Economía Social y Solidaria, que expuse en varios de los foros. El énfasis en el carácter personal

¹ Tepotzotlán, Estado de México, 1994; Huitzo, Oaxaca, 1995.

² La Sociedad Internacional para el Desarrollo, con sede en Roma, es la organización no gubernamental de desarrollo más antigua.

³ Se han realizado dos encuentros centroamericanos, el primero en la ciudad de México en 2002, y el segundo en Quetzaltenango, Guatemala, en 2004.

⁴ Félix Cadena Barquín, El Colegio de Tlaxcala, con financiamiento del Fondo Mixto del Gobierno del Estado y el CONACYT (FOMIX).

⁵ José Luis Gutiérrez, Fundación Ahora, e ITSEM, Campus Aguascalientes.

⁶ Santana, María Eugenia, proyecto de tesis doctoral, CIESAS, Occidente.

no excluye el que el texto retome muchas de las ideas discutidas o presentadas en los múltiples talleres, y cuando es posible remito a sus autores. El posesivo se usa en este caso para responsabilizarme de los errores y de las opiniones que aún generan polémica.

2. Premisas de la Economía Social y Solidaria

Los procesos de búsqueda que se realizan en diferentes partes del mundo, si bien comparten el convencimiento en cuanto a la necesidad de encontrar nuevas opciones, no son homogéneos y en algunas de las propuestas los adjetivos parecieran servir, para calificar o suavizar, los aspectos más urticantes de la economía capitalista; es decir, para definir un capitalismo más humano, con rostro social, o civilizar la economía (Hascoet, 2000). Vargas Hernández (2002), minimizando la trascendencia de las nuevas propuestas sostiene por ejemplo que: “Lo que existe son opciones, no tanto alternativas, a la economía capitalista”. En sentido similar Eme, Laville y Marechal (2001), ubican a la economía solidaria como una forma de incorporar reglas sociales y ambientales en el funcionamiento de la economía de mercado, a su juicio la protección de los productores, de los consumidores y del medio ambiente. En sentido contrario, en la introducción al texto *La otra economía (A outra economia)*, Cattani afirma que la economía capitalista precisa ser superada: “Bajo todos los aspectos, ella es predatoria, explotadora, inhumana y, sobre todo, mediocre” (Cattani, 2003: 9). Este es el sentido de la Economía Social y Solidaria, pues no pretende suavizar el capitalismo sino proponer un modelo distinto de economía (Albert, 2003).

La Economía Social y Solidaria no es ni puede ser un capitalismo suavizado, por el contrario, supone un trastrocamiento radical de sus bases de sustentación, puesto que existe consenso, en las diversas propuestas, en cuanto a que surge y se fundamenta en principios opuestos, opera por tanto con una lógica diferente. La Ecosol no tiene como objeto la producción orientada al lucro, la acumulación y la concentración de riqueza, ni parte de la premisa de la existencia de bienes escasos y la consecuente lucha por su apropiación, que justifica y hace necesaria la competencia⁷, principios que aparecen como pilares de la teoría clásica. En este

⁷ Vanderhoff Boersma (2003: 2) afirma que en el capitalismo la competencia es “lo central porque separa a los chivos de las cabras, los fuertes de los débiles, los hombres de los hombrecillos, los buenos de los malos, los inteligentes de los no educados, en una palabra: los incluidos de los excluidos”.

sentido constituye un nuevo paradigma, un nuevo modelo, se trata de un modelo distinto, una economía no capitalista o: “Un nuevo modo de organización de la economía y de la sociedad humana” (RBSS, 2004).

Los atributos no aparecen adjetivando, en este caso, sino definiendo las características de un nuevo modelo. Es *social*, pues en vez de destruir el tejido social y promover la confrontación, la lucha de clases y la competencia entre los actores sociales, construye sociedad. No es social porque sus protagonistas formen parte del llamado sector social de la economía⁸—en México los obreros, los campesinos y algunas figuras asociativas como las cooperativas—, ni tampoco porque sea la economía de los pobres y los marginados⁹, o de las empresas que no reúnen requisitos de solvencia (Hascoet, 2000). Las apreciaciones que restringen el sentido de la propuesta a la opción por los pobres, a la economía de los marginados, disminuyen los alcances de la Economía Social y Solidaria y la limitan a un capitalismo para los pobres. El error sustantivo de esta propuesta es ignorar que el capitalismo, sea de pobres o de ricos, responde a similares leyes de operación, y que por ende tiende a reproducir la competencia, la acumulación y el lucro, y terminará destruyendo la solidaridad de los emprendimientos de los pobres o marginados. Reiteradas experiencias han demostrado de manera dramática que si no se cambian las bases, inevitablemente se recrea el capitalismo, con sus relaciones jerárquicas y de explotación¹⁰.

La Ecosol se presenta como una economía asociativa, esto es donde sus participantes, tanto productores como consumidores, se asocian para satisfacerse unos a otros, hecho que supone una relación diferente a la de la producción por contrato, orientada por el afán de maximizar la ganancia. Mientras en la economía capitalista se produce para ganar, el objetivo de la producción social y solidaria es la satisfacción de necesidades. Como nuevo modelo, como nuevo paradigma, la *Ecosol* se encuentra abierta a todos los que

⁸ Rivelois (1998) define al sector social como el: “Conjunto de organizaciones populares básicas, teóricamente independientes de las instituciones administrativas o gubernamentales; los sindicatos, las asociaciones (de barrio, corporativas, etc.); las comunidades religiosas de base”. A su juicio, se basan en tres aspectos claves: el carácter de la propiedad (posesión o propiedad común y en condiciones más o menos igualitarias para todos los socios); el modo como se toman las decisiones (por voto nominal de manera independiente a la aportación) y la finalidad de las organizaciones, aspecto que no logra definirlo y lo deriva vagamente a la ideología.

⁹ “La economía solidaria no es ni cualquier actividad económica realizada por los pobres, ni benevolencia filantrópica a favor de los pobres” (Vietmeier, 2004: 1).

¹⁰ Ejemplos de la posibilidad de perversión aun en modelos supuestamente igualitarios pueden encontrarse en el sistema ejidal mexicano, e inclusive en cooperativas como la Pascual, que si bien mantienen relaciones solidarias entre sus fundadores, no incorporan a la misma a los nuevos trabajadores.

reconozcan la perversidad del modelo de acumulación capitalista y adopten como premisas los principios sociales y solidarios, sean ricos o pobres, del sector social o del empresarial, del gubernamental o de las organizaciones no gubernamentales (ONG).

Al adjetivo de social se le agrega el de *solidaria* pues su definición implica, al menos, tres tipos de solidaridades que la identifican y distinguen con respecto a la economía capitalista: *la solidaridad con los seres humanos, con la naturaleza y con la cultura*.

Aplica la *solidaridad humana* ya que si bien contempla la acumulación, y en ese sentido genera plusvalor, la finalidad de la acumulación se centra en la reproducción de las bases para crear nuevos empleos, nuevas ocupaciones ¹¹, para satisfacer la necesidad de trabajo de quienes se incorporan al mercado laboral, vale decir la solidaridad con las generaciones futuras ¹². Contrariamente, en su ambición de maximizar la ganancia la economía capitalista induce a la destrucción de puestos de trabajo, ya por la intensificación de la productividad (tasa de explotación) que lleva a que un trabajador realice lo que antes producían entre varios, ya por la automatización. El incremento del desempleo como tendencia generalizada en la actualidad, lo confirma. Por otra parte, la expectativa de que en el seno de la economía capitalista la intensificación de la producción permitiría disminuir la jornada de trabajo y la edad de retiro, y en consecuencia acrecentar el tiempo dedicado al ocio, aparece dramáticamente desmitificada, cuando en pro de la acumulación, ambas, jornada (Sotelo, 2003) y edad productiva, tienden a aumentar. En cambio, el incremento de la productividad individual en la Economía Social y Solidaria, en vez de desplazar a trabajadores tendería a disminuir las cargas individuales de trabajo, elevando la posibilidad de los trabajadores de dedicar tiempo al ocio, al esparcimiento, la educación o las actividades creativas.

La *solidaridad con la naturaleza* se opone a la actitud depredadora propia del capitalismo, que extrae

¹¹ De acuerdo con el documento de Euskalerría: "La ESS no tiene un carácter lucrativo; son empresas rentables económicamente, entendiéndose por tal, aquella cuenta de resultados en que los ingresos cubran los gastos de explotación más amortizaciones, más impuestos... Los beneficios que se obtengan anualmente no sean repartidos entre los socios, se destinarán a dar una estabilidad a la empresa, incluso a la creación de empleo en la misma, y una vez cubiertas estas necesidades, el capital restante se destinará a otras empresas que estén comenzando proyectos de cooperación".

¹² Un ejemplo práctico de esta posibilidad de solidaridad con las futuras generaciones se encuentra en San Juan Pueblo Nuevo, en Michoacán. Según el testimonio de los miembros de la comunidad indígena, cuando comenzaron a obtener ganancia por la explotación forestal, los socios *se la gastaron*. Este hecho motivó a los ancianos a decidir que en lo sucesivo no se repartirían las ganancias sino que se reinvertirían. Hoy han constituido más de veinte empresas, en las que se incorporan los miembros de la comunidad cuando lo requieren.

bienes de la naturaleza sin preocuparse por el futuro. En sentido contrario, la Economía Social y Solidaria aprovecha la naturaleza, preocupada por su reproducción y por tanto su conservación. Hace uso de los recursos naturales siempre y cuando sean renovables y atiende a su renovación. Coincide con la mayoría de las corrientes de pensamiento que ubican al ser humano como parte constituyente de la naturaleza, con destinos indisolublemente ligados. Asimila en este sentido las experiencias del ecofeminismo, de la recuperación de tecnologías tradicionales y de agricultura orgánica.

Por último, es *solidaria con la cultura* por cuanto parte del patrimonio cultural, de las creaciones humanas y fundamentalmente de la diversidad de gustos, estéticas e intereses para desarrollarlos, respetarlos, y ese respeto sirve para que surjan economías de escala humana, mayoritariamente centradas en las experiencias identitarias. Consiste en un sentido distinto del concepto de escala: mientras en el capitalismo la economía de escala es entendida como aquella de grandes magnitudes, que avasalla las diferencias para conquistar mercados, y por ende origina productos universales que acaban con las diferencias locales —y en ese sentido es homogeneizante—, la propuesta contraria parte de las necesidades y posibilidades locales, en su inmensa variedad, incluye las soluciones desarrolladas por la tradición y la cultura, que implican el uso de materiales y tecnologías locales:

...la creación de comunidades locales autogobernables centradas en negocios locales... que proveen empleo a la gente local, quien paga impuestos locales, para mantener la infraestructura pública y para la provisión de servicios públicos y sociales (Vargas Hernández, 2003).

No por ello se opone a la difusión y al intercambio de saberes y productos, siempre y cuando se trate de eso, de intercambio, sin aniquilar la diferencia. Por ello, la Economía Social y Solidaria es solidaria con la cultura.

3. Valores solidarios

Ontológicamente, la Economía Social y Solidaria parte de un sistema diferente de valores, que hace de los seres humanos y de la satisfacción de sus necesidades el eje central de la producción. El cambio resulta radical, porque mientras en la economía capitalista la obtención de ganancia o de riqueza constituye el motivo y aliciente de la producción, el móvil de la producción solidaria se centra en la satisfacción de necesidades y el incremento de la calidad de vida. Definición que no implica limitar los bienes produ-

cidos a aquellos considerados como básicos, por el contrario, la mayoría de las culturas humanas han privilegiado la producción de bienes no utilitarios que satisficieran sin embargo, necesidades simbólicas. Los bienes simbólicos constituyen parte de las necesidades humanas, sin necesidad de simbolizar o valorar los bienes a partir del costo de adquisición, como sucede en el capitalismo.

La Economía Social y Solidaria reconoce al trabajo como una de las actividades esenciales de los seres humanos, como amar, comer, abrigarse, jugar o descansar. Admite que el trabajo resulta formativo de la personalidad y constituye un medio de realización personal. Al así conceptualizar al trabajo, le restituye su dimensión creativa, y al producto de su trabajo su esencia como creación humana. Simultáneamente, restablece a la producción en su dimensión social y reintegra a la acumulación su función distributiva.

Concede a la obra, a la creación, el eje motivacional de la actividad humana, en sustitución del afán de acumulación que ha distorsionado la función del trabajo como creación, sustituyéndola por la de generación de dinero. El trabajo considerado como creación restituye al trabajador la posesión y vinculación con su producto, y a quien lo hace, la condición de productor. El orgullo por la obra, por la realización, se trate de un tratado filosófico o un guisado, implica, por consiguiente, la *filosofía del ser* que sustituye a la *del tener*. El orgullo de *ser* una gran cocinera/o o un pintor/a en vez del tamaño de la cuenta *bancaria* o el número de automóviles que se poseen, caracteriza al nuevo modelo. En sentido contrario, la identidad capitalista aparece como despersonalizante, un sistema donde *no se es, se tiene*. Mientras los atributos de la creación aparecen vinculados a la persona: se es un pintor, un albañil, un escritor, o varias cosas a la vez y en ese sentido lo que *se es*, deviene en personalización, la posesión de bienes no aparece como constitutiva del ser. En esta perspectiva, el trabajo aparece como una actividad lúdica y creativa que origina una producción cultural: la obra. Así, la producción se asume como la medida del éxito. Sintetiza esta nueva forma de jerarquizar los valores y las prioridades vitales, la carta de principios de la Red Brasileña de Socioeconomía Solidaria cuando propone concebir “al trabajo humano, el saber, la sensibilidad ética y la creatividad como valores centrales de la sociedad”.

La Economía Social y Solidaria opone a la noción de acumulación, la de compartir fundada en la *reciprocidad*, propia de muchas culturas aún vigentes, en México el tequio, la mano vuelta, entre otras. Propone extender la filosofía del *don* (Godelier, 1997) vigente todavía en las celebraciones¹³, para generalizar a to-

das las prácticas sociales “el don, la redistribución, el trueque, multitrueque y el dinero social” (Lopezllera, 2004). La reciprocidad también supone el intercambio de bienes, e igualmente implica una contabilidad social, pero mientras el intercambio capitalista tiene por objeto sacar ventaja en las transacciones y produce la sensación de pérdida, de estafa, la reciprocidad provoca la noción de deuda, que estimula la reciprocidad, el deseo de devolver el bien recibido, e inicia un círculo virtuoso de dar y recibir que genera y regenera el tejido social. Se trata de transacciones que suscitan placer: el placer de dar y recibir.

La Ecosol concede una función social a la producción de excedentes, la de acrecentar el bienestar social comunitario, al tiempo que la posibilidad de generar trabajo útil y necesario para que más personas obtengan una forma de ingreso y de realización personal. El aumento de la producción no se ve así impelido por la necesidad de incrementar el margen de ganancia, sino la cantidad de trabajadores-productores. La producción crece en la medida que crecen los deseos de poseer o de intercambiar y no en función de necesidades artificiales, surgidas del deseo de aparentar: “El consumismo es en sí mismo una corriente antidemocrática” (Vargas Hernández, 2002), pero es además una enfermedad, una compulsión que en vez de ocasionar placer y satisfacción termina provocando el vacío y la insatisfacción. Cuanto más se tiene, más se desea.

La Economía Social y Solidaria es otra, se proclama como otra economía pues parte de una premisa inversa a la del capitalismo. Mientras el fundamento de la economía política radica en la existencia de bienes escasos y fines alternativos, esta propuesta parte de la lógica de la abundancia. Para la Ecosol el binomio producción-consumo genera un círculo virtuoso donde a más productores, mayor es la producción, por tanto, la oferta de bienes y esta abundancia provocan el crecimiento del consumo. En un esquema orientado a incrementar los puestos de trabajo, mayor es el número de personas que pueden consumir, e intercambiar. Asume así la lógica del *pro-sumidor* (Primavera, 1999). La diferencia con el capitalismo es notoria pues, en ese sistema el aumento de la producción aumenta el consumo, pero no los consumidores. En el capitalismo cada vez son menos los que consumen más, e inversamente, son más los que consumen menos.

En un contexto donde se restituye al trabajo y a la obra su valor esencial, el dinero se *desfetichiza*, ya que carece de valor en sí mismo, de allí que la Ecosol devuelva al dinero su función como medio de intercambio, y como producto de la confianza entre las personas. Mientras “los bancos prestan y lucran con

¹³ “En Nueva Guinea, podemos observar hoy día como las personas compran sus cochinos en las granjas industriales para ofrecer-

los como don en los tradicionales intercambios competitivos entre tribus” (Godelier, 1993: 13).

dinero creado de la nada... [y] el dinero histórico ha extraviado su fin principal: de facilitar los intercambios entre productores y consumidores" (Lopezllera, 2004),

diversos experimentos en distintas partes del mundo trabajan en la creación de dinero social. Experiencias protagonizadas no solamente por quienes carecen de recursos, sino también por empresarios ¹⁴.

Principales diferencias

	Economía Social y Solidaria	Economía capitalista
Premisa	Escasez	Tener
Filosofía	Ser	Acumular / ganancia
Intercambio	Compartir-reciprocidad	Acumulación de capital
Excedente	Generar más empleo	Riqueza / plusvalor
Trabajo produce	Bienes culturales	Ganancia
Móvil producción	Satisfacción	Adictivo-despersonaliza
Consumo	Ético y solidario	Mecánica-jerárquica
Forma producción	Autogestiva, participativa	Medio de control
Finanzas	Solidarias	Fetichizado
Dinero	Medio de intercambio	

La Ecosol, como paradigma, supone una visión holística, integradora, de allí que sus principios impregnen el conjunto de las actividades de la conducta social. Recorro al concepto de conducta social en sustitución del de práctica económica, por ser más cercano al campo de la Ecosol, en tanto que propuesta económica. En la medida en que se parte de principios y estos se vinculan con la filosofía, en términos fenomenológicos constituye una visión del mundo que condiciona una conducta social.

Valores de la Ecosol

Economía Social y Solidaria	Economía capitalista
Solidaridad	Competencia
Diversidad	Homogeneización
Equidad	Concentración
Autogestión	Poder
Ecumenismo	Sectarismo
Comunidad	Individualismo

El carácter social y la solidaridad se aplican en consecuencia a las diferentes esferas económicas, de por sí unidas de modo indisoluble, la producción, la distribución y el consumo. En ese sentido no forma parte de la Ecosol únicamente quien participa de una empresa que produce y acumula para producir trabajo, medio ambiente y cultura, sino asimismo quien al consumir lo hace dentro de una red solidaria, o de

manera solidaria con el trabajo, el medio ambiente y la cultura. Un consumidor ético o solidario es aquel que privilegia los bienes y servicios generados bajo premisas como las descritas, que en sus procesos regeneran la naturaleza y la cultura, y en sentido inverso, se niega o procura evitar consumir bienes o artículos producto de relaciones de explotación, de procesos depredadores de la naturaleza y que destruyen la pluralidad.

¿Supone esto una forma de aislamiento, de sectarismo? Desde el punto de vista de los principios, se trata de coherencia no de sectarismo. Un consumo que se niega, a partir de la resistencia, a soslayar y aceptar productos cuya producción incorpore la explotación humana, la depredación de la naturaleza y la aniquilación de la cultura, no implica una posición sectaria, sino de coherencia o de *racionalidad* en términos de Coraggio (2002). Cambio en el consumo que incluye

¹⁴ Entre las experiencias de creación de dinero alternativo en México se pueden mencionar: empresas de Guadalajara que utilizan un sistema de puntos IBS; el *Cajeme*, en Ciudad Obregón; el *Tlaloc*, en la Ciudad de México; el vale *Bonito*, en la Ciudad de Cuernavaca; y la tarjeta inteligente de la Fundación Ahora, en Aguascalientes. En ciernes está el *Dinamo*, en la Delegación Magdalena Contreras. A nivel internacional, con más de veinte años de uso, los LETS (Local Employment and Trad Systems), en Canadá; Clubes de Tiempo en los Estados Unidos, Europa y Japón (intercambio de servicios, contabilizando las horas empleadas); y los Clubes de Trueque en Argentina, que llegaron a abarcar un millón y medio de asociados. El Foro Social Mundial está estudiando el lanzamiento de una divisa mundial (véase la Otra Bolsa de Valores, y Lopezllera, *passim*).

el medio con que se realiza el consumo, optando por el dinero alternativo.

El movimiento de *consumo* solidario, o alternativo, ocupa ya varios millones de euros. Es protagonizado por personas —individuos y organizaciones— que con fines altruistas quieren apoyar a los pequeños productores ¹⁵. Las redes respectivas se orientan a consumir productos provenientes del Tercer Mundo, se preocupan por conocer quiénes son los productores y el modo en que fueron producidos. Igualmente han protagonizado acciones de boicoteo a productos que fueran resultado de alguno de los factores antes enunciados, que provocaron serios problemas a empresas como Nike y Nestlé. Los participantes de este movimiento no son pobres o marginados, no recurren al mercado alternativo como única posibilidad de consumo, lo hacen por opción, una opción fundada en principios de solidaridad, en algunos casos de altruismo, pero que definen un estilo de pensar. El comercio justo ya no aparece como *marginal*, comprende el 15% del mercado en Inglaterra y el 40% en Holanda (Reintjes, 2004).

La trascendente función del consumo en el posicionamiento de la Ecosol, como sector diferenciado e integrado, es resaltada por Mance (2002), quien analiza y propone la función de la red en la articulación de un sector alternativo. Si una empresa social (ES), plantea Mance, adquiere sus insumos en otras empresas solidarias, y si no existe una que oferte los insumos que requiere, entonces provoca o promueve su existencia y de esa manera se va generando una red autónoma que produce y consume a su interior. Así, el consumo de las ES va provocando la existencia de otras ES.

De igual modo, el consumidor que no compra apenas ocasionalmente, va modificando su forma de consumir y busca los productos que consume en el mercado alternativo/solidario; por tanto, *genera demanda* y crea mercado. Una experiencia en este sentido fue la que se provocó con los clubes de trueque que nada más aceptaban *créditos* en los intercambios. Al hacerlo, incitaron la oferta de insumos y otros productos dentro de los nodos de trueque. La masividad que adquirieron los clubes de trueque en Argentina, se explica en el contexto de la crisis, la falta de circulante y la imposibilidad de consumir en el mercado normal (Collin, 2003). Sin embargo, aun antes de la explosiva expansión y posterior derrumbe de los clubes de trueque, ya se evidenciaba la posibilidad de crear mercado a partir de la atención de las necesidades

insatisfechas. El auge y declive se explica precisamente por la necesidad que permitió o facilitó que se incorporaran quienes lo hacían por desesperación y no por principios. Constituye un ejemplo demostrativo de la necesidad de fundar una nueva manera de consumir, en una opción por principios.

En una reunión realizada en Michoacán (2003), los participantes asumieron el compromiso voluntario de sustituir productos que habitualmente se compran en supermercados, por productos alternativos. Por comodidad, facilidad de acceso, costo o costumbre, se tiende a consumir los productos que ofrece el mercado en su forma de consumo masivo, sin contemplar o considerar que al hacerlo se contribuye a la reproducción de la acumulación, la explotación y el lucro, así como al hundimiento de las empresas sociales; al contrario, cada vez que se sustituye un producto por otro surgido en el mercado social se contribuye a la reproducción y ampliación del nuevo mercado, se suscita demanda y se contribuye a la creación de trabajo y riqueza. La sustitución no siempre es posible, en tanto no existe la oferta solidaria de todos los productos de consumo frecuente. Esta carencia, que puede ser interpretada como debilidad, puede transformarse en fortaleza si la existencia de una demanda insatisfecha motiva la formación de una ES que oferte el producto requerido, gestando al mismo tiempo una nueva fuente de trabajo para quienes carecen de alternativas de ingreso. Por el contrario, si se persiste en las actuales pautas de consumo, se ayuda a incrementar la pobreza de quienes solo tienen su fuerza de trabajo para vender y no encuentran donde hacerlo. *Con tu cambio cambia mi vida*, propone una consigna asistencial del Club Rotario, que en este caso cabe adoptar modificando su sentido: con tu cambio al consumir, puede cambiar la vida de un productor.

El consumo masivo de la producción globalizante resulta engañoso, porque en vez de crear trabajo lo destruye. Destruye capacidades productivas locales, cada vez que un producto de bajo costo se incorpora al mercado en sustitución de uno aparentemente más caro, pero hecho por productores locales o sociales, pues estos, como consecuencia, pierden su posibilidad de trabajo, el acceso a ingresos y la posibilidad de consumo. Un ejemplo dramático de este círculo vicioso fue el que ocurrió en Argentina, cuando en pro de la modernización y la globalización el país se abrió de modo indiscriminado al mundo y al consumo globalizado, fomentado tanto por la apertura como por una paridad cambiaria que abarataba la importación. La entrada masiva de productos “baratos” ocasionó en un primer momento el desempleo de miles de obreros, que eran quienes producían los equivalentes a los importados, pero en el mercado nacional. Cuando los obreros, carentes de ingresos, dejaron de consumir, el comercio empezó a entrar en

¹⁵ Según las estimaciones presentadas por Eme, Lavilla y Marchal (2001), el comercio equitativo abarca 550 agrupaciones de productores repartidos en 44 países, o sea 800 mil trabajadores que permiten vivir a 5 millones de personas, incorpora a 60 mil voluntarios activos en 15 países europeos y la creación de 4.000 empleos en las 3.500 tiendas existentes alrededor del mundo.

crisis, luego los servicios y posteriormente la sociedad entera colapsó (Collin, 2003). El consumo racional al que hace referencia Coraggio, el consumo solidario, además de una preferencia personal constituye en algunos casos una cuestión de sobrevivencia, si se parte de preguntar, al consumir un producto global-masivo y barato, cuántos trabajos se están destruyendo. En este sentido, la generación de un mercado alternativo constituye una forma de *apropiarse de la economía* (Eme, Lavilla y Marechal, 2001).

La Economía Social y Solidaria aparece de esta manera como un modo de vivir, un modo o un *estilo de pensar* (Douglas, 1998) más amigable, o retomando la idea de una de las redes: un *modo de vida digna y sostenible*. Constituye una opción personal que se transforma en social por medio de la asociación. Coraggio (2002) propone institucionalizar mediante la práctica y normas expresas, *reglas morales que sobre conformen* un subsistema de la economía de alcance global con ramificaciones en todas las regiones; un subsistema que abarque la producción, la distribución y el consumo para que aseguren la reproducción ampliada de la vida de los participantes, avanzando en forma paralela a la economía orientada por el lucro sin límites y sobre ella, o sea, tratando de *ganar espacios*.

Constituye un estilo de vida que surge, en muchos casos por necesidad, aunque en otros por convencimiento, en particular entre quienes reconocen la existencia de una *crisis en el modelo civilizatorio* (Arruda, 2003). La crisis se torna evidente cuando se observa que las sociedades con mayores niveles de bienestar, son las que presentan a su vez mayores niveles de malestar, evidenciados en sus tasas de suicidios y adicciones. Ya Freud (1979), en el siglo antepasado, hablaba de un *malestar en la cultura*. Hoy, cuando mayor es la disponibilidad de bienes y satisfactores, parecería que en relación inversa se acrecienta el malestar, derivado de la insatisfacción (Ginsberg, 1994). La falta de sentido, demanda la búsqueda de sentido, propone Auge (1998), y el consumo parece no proporcionar mayor sentido a la existencia.

Es por eso que la instauración de una Economía Social y Solidaria supone un cambio en la conciencia individual y colectiva. Los cambios civilizatorios no son un asunto sencillo; el tránsito de la sociedad teocrática y jerárquica a la democracia, tal como la conocemos, implicó en Europa setecientos años de aprendizaje y la constitución de un nuevo sujeto social, el *individuo*, y posteriormente el *ciudadano* (véase Seligman, 1992), antes de que se concretaran las primeras revoluciones burguesas. Un tránsito en el que la sociedad aprendió a participar, a autogobernarse, antes de poder construir la noción de un contrato social que sustituiría a la noción de derecho divino, fundamento de las monarquías. En dicho proceso desempeñó un papel sustantivo la aparición del protestantismo, como propusiera Weber

(1978), y de la libertad de conciencia, de modo similar al anterior cambio, donde el papel transformador correspondió al catolicismo. La experiencia histórica muestra que las revoluciones surgieron asociadas a credos, aunque en algunos casos se tratara de credos laicos como el marxismo.

En este caso, el de la sociedad del nuevo milenio, globalizada en su ideología y economía, cuando la crisis civilizatoria rebasa las fronteras continentales y abarca al mundo entero y amenaza la sobrevivencia de la especie por su conducta depredadora del medio ambiente, que incluye también la tendencia a la reproducción ampliada de la miseria y la inseguridad, no es posible esperar otros setecientos años para aprender una nueva forma de relación. Tampoco se puede esperar la emergencia de un credo. La magnitud y extensión de la crisis civilizatoria reclaman soluciones ecuménicas, en las que no importe el origen de una creencia si contribuye a engendrar una nueva cultura de la producción y el consumo. Requiere una

...estrategia que unifique esas iniciativas, que admita la diversidad de sus orígenes —laicos o de diversas religiones, de Oriente o de Occidente, del Norte o del Sur— hacia una sinergia Sistema Global de Economía Solidaria (Coraggio, 2001).

Al instituir nuevas prácticas y nuevas concepciones con ellas relacionadas, se instauran asimismo nuevos *habitus* (Bourdieu, 1985) y se inicia una modificación en la manera de percibir, valorar y actuar, que son los constituyentes de una cultura. La Economía Social y Solidaria tiende por ende a promover un cambio en la cultura, y sus prácticas pueden definirse como el *germen de lo nuevo en el seno de lo viejo*. En ese sentido, la práctica y los conceptos asociados con la Economía Social y Solidaria aparecen no tanto como anticapitalistas, sino, en un sentido más profundo, como *contraculturales*. Al respecto es importante reconocer que:

Lo que define la naturaleza de una sociedad no son tanto el mercado, ni el estado sino las características de este entramado que algunos llaman Sociedad Civil (Nun, 2002).

Conviene reconocer que la caída del socialismo no puede adjudicarse exclusivamente a una batalla política o económica. Con vicios autoritarios y ausencia de instancias participativas, los gobiernos llamados socialistas, o del "socialismo real", lograron mecanismos efectivos de control que garantizaban la gobernabilidad. Tampoco carecieron de logros en los aspectos materiales, donde consiguieron proveer de manera universal los satisfactores necesarios, incluyendo altos niveles de calidad en la educación, la salud, la seguridad y casi ausencia de desempleo. El

derrumbe de los socialismos puede adjudicarse en gran medida a los deseos de consumo. Buena parte del deseo y la admiración por las democracias occidentales se focalizó en el deseo de consumo de productos y servicios valorados. El gran éxito del capitalismo no lo consiguió la CIA, ni la ONU, fue producto de vender apropiadamente el sueño del *american way of life*. Por eso, cuando la Ecosol propone crear otra economía, propone al mismo tiempo generar otra civilización (Coraggio, 2004).

4. Las lógicas productivas

La lógica de la competencia, el lucro y la acumulación de capital, lo mismo que la del consumo desenfrenado, se exhiben ideológicamente como eternas e inmutables¹⁶, propias de la raza humana. Al contrario, quienes no manifiestan tales lógicas son catalogados como “tradicionalistas”, como sinónimo de atrasados, primitivos, ilógicos o irracionales, como casi no humanos. Lo cierto es que tal forma de pensar y actuar aparece en la historia en fechas recientes, o por periodos limitados, los imperios. La mayor parte del tiempo, la mayoría de las culturas no fincaron su reproducción ni en el lucro, ni en el consumo desenfrenado, ni en la competencia.

La lógica de la reproducción del grupo, llámese grupo doméstico, tribu, o *calpulli*, que Chayanov (1966) conceptualiza como lógica campesina, pareciera dominar la historia de la humanidad, persistiendo inclusive durante los momentos de organización imperial como base de la subsistencia. El modelo prehispánico dominante en el centro de México parece indicarlo, mientras el *calpulli* persistía como unidad relativamente autónoma y autosuficiente, sobre la que se sobreponía la obligación de tributar a los *pillis* (nobles) o a la autoridad política. La estructura colonial mantuvo el sistema y la autonomía de los *calpulli*,

...respetadas, conservadas y alentadas porque representaban para los españoles la única posibilidad viable y efectiva para extraer el excedente productivo y la energía humana que les produciría en corto tiempo riqueza y poder (García Castro, 1999: 22).

¹⁶ “El neoliberalismo con su afán globalizante pretende que la libertad es una institución que se llama mercado. El hombre es libre cuando obedece ciegamente a las leyes de esta institución... Quienes no obedecen estas leyes son enemigos de la libertad y cualquier medio puede eliminar estos enemigos, sea por hambre, exclusión o por represión del estado, vigilante de esta libertad de mercado libre. La institución mercado es *societas perfectas* (y la contraria es la sociedad perversa), es sociedad total” (Vanderhoff, 2003: 3).

Por eso lograron mantenerse a pesar de la caída, primero de la estructura “imperial” y más tarde a la desaparición de los caciques o *pillis*, si no es que los pueblos se fueron liberando de ellos deliberadamente.

La lógica campesina, tradicional, criticada como irracional, no lo parece tanto cuando se objetiva y se observa que el objeto de la producción es la satisfacción de las necesidades del grupo. Así, si los bienes abundan el trabajo decrece; al contrario, si se presenta escasez, se redobla el esfuerzo. Sociedades donde los excedentes se guardan para las épocas de escasez, o se consumen colectivamente como derroche festivo. Hay autores que suponen la existencia de mecanismos de nivelación que impiden la acumulación, donde, por ejemplo los cargos religiosos —mayordomías y similares— funcionarían como mecanismos para la regulación de la riqueza (Smith, 1981). A esta tendencia a evitar la acumulación individual, Fromm (1975) la denominó ideología primitiva envidiosa. Sin demeritar otras aportaciones del psicoanalista vienés, nótese el uso del adjetivo primitivo como descalificativo, y el recurrir a un pecado capital (según la teología católica) para describir una tendencia a mantener los niveles de equidad en una sociedad. Es evidente que Fromm también creía que la competencia forma parte de la naturaleza humana y, en consecuencia, considera a las acciones y normas que la evitan como conductas desviadas. Sahlins (1998), revisando una amplia bibliografía etnográfica, demuestra de manera fehaciente la posibilidad de la existencia de otras lógicas, tanto o más racionales que la occidental.

En México, al igual que en otras partes del mundo, ni las comunidades autónomas, ni las tribus, ni las familias, eran pobres. Su definición como pobres les fue adjudicada por la visión externa. Durante años consiguieron la reproducción de sus miembros, e inclusive produjeron excedentes para financiar la obra pública comunitaria y en algunos casos para tributar a las estructuras superiores. De hecho, cada vez que una estructura mercantil intentó la destrucción de la autonomía comunitaria, debió recurrir a medidas violentas, coercitivas (Rey, Le Bris y Samuel, 1980), pues sus razones no lograban convencer a los productores, ni siquiera en la industriosa Inglaterra, donde solo a partir de las *enclosures* —expulsión de campesinos y medieros— empezó a circular la mano de obra libre que la industria requería. La versión mexicana de las *enclosures* inglesas fueron las leyes de desamortización de Benito Juárez y de terrenos baldíos de Porfirio Díaz, que terminaron provocando una revolución para, entre otras cosas, restituir los ejidos. Los gobiernos revolucionarios posteriores, si bien repartieron tierras y permitieron la permanencia comunitaria, recurrieron a la propaganda y la generación artificial de necesidades, para ejercer lo que Marx denominara, no sin un dejo occidentalista, la *función civilizatoria del capital*.

El consumo de productos industriales, que se compran en el mercado, en sustitución de los de producción local, a los que se puede tener acceso mediante el trabajo o el trueque, originó la necesidad de dinero y la consiguiente orientación a la producción de aquellos productos vendibles, o la migración en busca de salarios como medio para “comprar” satisfactorios valorados. Una valoración producto de la inducción. Así, fue a través del consumo (tanto de productos finales como de insumos para la producción) que la lógica del mercado se impuso sobre la de la reproducción. De esa forma los productores, medianamente autosuficientes, se convirtieron en monoprodutores, siempre deficitarios, endeudados por los costos de producción, o en vendedores de mano de obra barata. Este cambio, de una economía de autosuficiencia donde se satisfacían al menos las necesidades de reproducción, por una economía permanente deficitaria, confirma que la escasez es una construcción política (Coraggio, 2004).

En el proceso de ruptura de la autosuficiencia y proletarización del campesino, mucho tuvieron que ver los promotores, las agencias de desarrollo y los programas gubernamentales que pregonaron las ventajas del ingreso al mercado —como hoy pregonan el libre comercio—, y las inconveniencias de mantenerse en el atraso y la tradición, es decir en la *no razón*. Hoy, cuando el aumento de la pobreza resulta innegable, hasta organizaciones como el Banco Mundial reconocen que los pequeños propietarios nunca podrán ser eficientes desde la lógica del mercado y recomiendan recuperar los *sistemas productivos*, esto es el uso diversificado y múltiple de una parcela con fines de autosubsistencia. Con lo cual se confirma el planteamiento de Coraggio (2004) de que el Banco Mundial se apropia de todos los conceptos y los resignifica.

5. Epílogo, que es principio

Hay otra vida más allá del capitalismo, siempre la hubo, y persiste en múltiples comunidades, en forma marginal en barrios y asociaciones donde la solidaridad y la reciprocidad se mantienen por encima de la competencia, en las empresas sociales y solidarias, en las experiencias de moneda alternativas que como germen de lo nuevo proliferan en diversas partes del mundo; en los miles de personas, organizaciones, asociaciones que año con año se reúnen en el Foro Social Mundial para repetir una y otra vez, otro mundo es posible. En nosotros está el alimentar esa esperanza, hacer que se multiplique, que crezcan en tamaño, en fortaleza, que transiten de lo micro a lo macro, pero sobre todo que se fortalezcan los principios, la nueva ética que redunde en una nueva cultura, y en una nueva civilización.

Bibliografía

- Albert, Michael (2002). “El movimiento por una economía participativa: una introducción”. Primer ensayo en la serie *Un movimiento por una economía participativa*. www.zmag.org/Spanish/parecon01.htm
- Albert, Michael (2003). *Economía participativa*. Presentación en el Foro Social Mundial de 2003. www.zmag.org/Spanish/0503albert2.html
- Albuquerque, Paulo (2003). “Autogestão”, en Catanni (coord.). *A outra economia*. São Paulo, (Brasil), Editora Veraz.
- Arruda, Marcos (2003). “La Economía Solidaria en el contexto internacional”, en *Taller Nacional de Economía Solidaria*, México (MS).
- Auge, Marc (1998). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona (España), GEDISA.
- Barquin, David y Collin, Laura (1996). “Estrategias que crean modos de vida dignos y sustentables”, en *La Otra Bolsa de Valores* No. 64.
- Bordieu, Pierre y Wacquant, Loic (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México D. F., Editorial Grijalbo.
- Castro Trajano, Ana y Ricardo Alves de Carvalho (2003). “Identidade e trabalho autogestionario”, en Catanni (coord.). *A outra economia*. São Paulo (Brasil), Editora Veraz.
- Catanni, Antônio (2003) (coord). *A outra economia*. São Paulo (Brasil), Editora Veraz.
- Collin, Laura (2003). “Los riesgos de la Desindustrialización”, en *El México que todos queremos. Soberanía y desarrollo regional*. México, UNAM/El Colegio de Tlaxcala/CANACINTRA.
- Coraggio, José Luis (1998). “La Economía Social como vía para otro desarrollo social” (MS).
- Coraggio, José Luis (2002). “Economía Social”, en *Foro Social Mundial*, Porto Alegre, Brasil.
- Coraggio, José Luis (2003). “Economia do trabalho”, en Catanni, (coord). *A outra economia*. São Paulo (Brasil), Editora Veraz.
- Chayanov, (1966). *The Theory of peasant economy*. EE. UU., American Economy Association.
- De Sanzo, C., Covas, H. y H. Primavera (1998). *Reinventando el mercado. La experiencia de la Red Global de Trueque en Argentina*. Buenos Aires, Ediciones del Programa de Autosuficiencia Regional.
- Del Río, Enrique (1999). “La actividad empresarial, algo más que un negocio”, en *Jornadas Economía Solidaria*. Pamplona, España, 23-25 de noviembre.
- De Jesús, Paulo (2003). “Desenvolvimento local”, en Catanni (coord.). *A outra economia*. São Paulo (Brasil), Editora Veraz.
- Dias Cohelo Franklin (2003). “Finanças solidárias”, en Catanni (coord.). *A outra economia*. São Paulo (Brasil), Editora Veraz.
- Douglas, Mary (1998). *Estilos de pensar*. Barcelona (España), Anagrama.
- Eme, B., Laville, J. L. y J. P. Marechal (2001). “Economía Solidaria: ¿Ilusión o vía de futuro?”, www.reasnet.com
- Esteva, Gustavo (1994). “La construcción comunitaria: más allá del derecho sustentable”, en *Desarrollo sustentable*. México D. F., UNAM, págs. 13-38.

- Euskalerria, Reas (s. f.). "Definición y bases de la Empresa Social Solidaria" (m/s).
- Freud, Sigmund (1979). "El malestar en la Cultura", en *Obras completas*, tomo XXI. Buenos Aires, Alianza Editorial.
- Fromm, Erick (1975). *Psicoanálisis del campesino mexicano*. México D. F., Siglo XXI editores.
- Gaiger, Luís Inacio (2003). "Emprendimientos económicos solidarios" en Catanni (coord.). *A outra economia*. São Paulo (Brasil), Editora Veraz.
- Ginsberg, Enrique (1994). "El Psicoanálisis y el malestar en la cultura neoliberal", en *Subjetividad y Cultura* No. 3, págs. 7-28.
- Godard, O., Ceron, J. P., Vinaker, K. y S. Passaris (1987). "Desarrollo endógeno y diferenciación de espacios de desarrollo: un esquema de análisis para el desarrollo", en *Revista Estudios Territoriales* No. 24, págs. 135-147.
- Godelier, Maurice (1993). *¿El Occidente espejo o el occidente espejismo de la evolución de la humanidad?* París, ONU.
- Godelier, Maurice (1997). "Acercas del Don". Conferencia Magistral, XLVII Congreso Mundial de Americanistas, Quito, Ecuador.
- Hascoet, Guy (2000). "La Economía Solidaria en el corazón de las nuevas relaciones económicas", en Laville. *La economía solidaria, una perspectiva internacional*. Desclée de Brouwer.
- Hernán Muñoz, Oscar y Mariela Holguín Lema (2002). "El papel de los municipios colombianos en la planeación y gestión del desarrollo local: sus fundamentos teórico-conceptuales", en *Pensamiento Económico*, Año 1, No. 1 (Primer semestre).
- Lechat, Noëlle (2003). "Economía moral", en Catanni (coord.). *A outra economia*. São Paulo (Brasil), Editora Veraz.
- Lopezllera, Luis (2001). "Las finanzas sociales, ¿alternativa para el desarrollo? Crédito social, base para una vida digna y sostenible", en <http://www.vidadigna.net>
- Lopezllera, Luis (2004). "Otra economía es posible. Por una vida digna y sostenible para todos", www.vidadigna.net
- Lopezllera, Luis (2004). "Conferencia", 2º Foro Internacional de Economía Social y Solidaria, FONAES, México, D. F.
- Mance, Euclides (2000). "Cadeias produtivas em Economia de Rede", en *Candeia*, Año 1, No. 1.
- Mance, Euclides (2000). *A Revolucao das Redes*. Petrópolis (Brasil), Editora Vozes.
- Mance, Euclides (2002). *Redes de Colaboracao Solidaria*. Petrópolis (Brasil), Editora Vozes.
- Martinić, Sergio (1998). "El objeto de la sistematización y sus relaciones con la evaluación y la investigación". Ponencia presentada en *Seminario Latinoamericano: Sistematización de prácticas de animación sociocultural y participación ciudadana en América Latina*, Medellín, Colombia, Fundación Universitaria Luis Amigó/CEAAL.
- Melo Lisboa, Armando de (2003). "Mercado Solidario", en Catanni (coord.). *A outra economia*. São Paulo (Brasil), Editora Veraz.
- Milanez, Francisco (2003). "Desenvolvimiento Sustentável", en Catanni (coord.). *A outra economia*. São Paulo (Brasil), Editora Veraz.
- Nun, José (2002). "La ciudadanía política no está asegurada si no se dan determinadas condiciones sociales". Entrevista realizada por Hugo Quiroga y Osvaldo Iazzeta, en *Argiropolis*, No. 1.
- Primavera, Heloisa (2001). "Moneda social y redes de trueque en América Latina: ¿Cambiar un poco para que nada cambie?", julio, <http://money.socioeco.org>
- Primavera, Heloisa (2002). *Redes de Colaboração Solidaria*. Petrópolis (Brasil), Editora Vozes.
- Reas Euskalerria (2004). "Definición y bases de la empresa social solidaria", www.reasnet.com/fseleccion.htm
- Reinties, Carola (2004). Conferencia Magistral, *II Foro Internacional de Economía Social y Solidaria*, FONAES.
- Rey, Pierre Philippe (1980). "Descomposición de las sociedades precapitalistas y migraciones hacia el capitalismo agrario", en Rey, Le Bris y Samuel. *El proceso de proletarianización de los campesinos*. México D. F., Terra Nova
- Rivelois, Jean (1998). "La recomposición clientelista en el estado de Chihuahua", en Alba Carlos, Ilán Bizberg, Hélène Rivière d'Arc (comps.). *Las regiones ante la globalización*. México, CEMCA/ORSTOM/Colmex.
- Sahlins, Marshall (1998). *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Barcelona (España), GEDISA.
- Sarria Icaza, Ana y Lia Tiriba (2003). "Economía Popular", en Catanni (coord.). *A outra economia*. São Paulo (Brasil), Editora Veraz.
- Schönwälder, Gerd (1997). "New democratic spaces at the grassroots? Popular participation in Latin American local governments", en *Development and change*, Vol. 28, págs. 753-770.
- Seligman, Adam (1992). *The idea of Civil Society*. New Jersey (EE. UU.), Princeton University Press.
- Singer, Paul (2003). "Economía Solidaria", en Catanni (coord.). *A outra economia*. São Paulo (Brasil), Editora Veraz, págs. 109-116.
- Smith, Waldemar (1981). *El sistema de fiesta y el cambio económico*. México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Sotelo, Adrián (1999). *Globalización y precariedad del trabajo en México*. México D. F., El Caballito.
- VanderHoff Boersma, Francisco (2003). "Economía y Reino de Dios: Neoliberalismo y dignidad, opuestos que viven juntos", en www.sjsocial.org/crt/economia.html
- VanderHoff Boersma, Francisco (2004). Conferencia, *II Foro Internacional de Economía Social y Solidaria*, FONAES.
- Vietmeier, Alfonso (2004). "Economías Solidarias. Tesis y tareas". MS, Centro de Estudios Euménicos, México.
- Wautier, Anne Marie (2003). "Economía Social na França" en Catanni (coord.). *A outra economia*. São Paulo (Brasil), Editora Veraz.
- Weber, Max (1978). *Economy and Society*, vol. 2. Berkeley (EE. UU.), University of California Press.

Documentos

- Red ECOSOL (2003). *Carta Compromiso; Otra Economía es Posible*.
- Red Brasileña de Socioeconomía Solidaria (2004). *Carta de Principios*. ■

MONSEÑOR ROMERO Y LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA

Arnoldo Mora Rodríguez

En un sugerente ensayo publicado por el semanario *Time* en las últimas semanas del año 1992, se pasaba revista a los grandes cambios revolucionarios operados en el campo de las ideas durante el siglo XX a punto de terminar. Uno de estos cambios más significativos era atribuido por el autor, conocido intelectual estadounidense, al papa Juan XXIII quien, a tenor de lo allí expresado, en su breve paso por el Pontificado Romano había operado una de las más grandes transformaciones de la religión cristiana, a lo largo de sus ya veinte siglos de existencia histórica.

En efecto, para el autor del mencionado ensayo, desde Juan XXIII la fe cristiana dejó de ser una especie de póliza de seguro para garantizarnos una eternidad feliz y se convirtió en un ferviente llamado a comprometernos con el fin de hacer de este mundo un lugar digno del ser humano.

No es en la eternidad de la otra vida que se demuestra de forma fehaciente la verdad del cristianismo, como se infiere de la famosa "apuesta" de Pascal, sino en el paso fugaz por esta tierra que se prueba testimonial y eficazmente la verdad de los valores cristianos. La eternidad sólo es tal si pasa la prueba del fuego de su vigencia en el tiempo. Y esta vigencia no se da por sí y de manera automática; requiere del testimonio humano, de la fidelidad ineludible de hombres y mujeres unidos comunitariamente y animados por un mismo aliento profético. Lo cual requiere, entre otras cosas, cambiar la estructura interna de la Iglesia, sobre todo en el ejercicio del poder, a tenor de una conciencia renovada de su función en la sociedad de hoy, tal como lo proponen los teólogos de la liberación latinoamericanos y caribeños¹. Porque, como lo dice bellamente Bonhoeffer, "la Iglesia sólo es Iglesia cuando existe para los demás"².

¹ Véase, a manera de ejemplo, la conocida obra de Boff, Leonardo. *Iglesia, carisma y poder*. Santander, Sal Terrae, 1985.

² Bonhoeffer, Dietrich. *Resistencia y sumisión*. Barcelona, Ariel, 1971, pág. 226.

Pero no es sólo esto. Una tarea de tal naturaleza supone una reelaboración de los conceptos básicos en que se ha expresado la teología cristiana tradicionalmente. O, para decirlo de nuevo con palabras de Dietrich Bonhoeffer, los conceptos fundamentales de la teología cristiana deben "reinterpretarse en forma mundana"³. La verdad de un valor, como lo vio Hegel⁴, solamente posee objetividad si se encarna en la subjetividad de ciertos hombres que, por sus méritos personales y por la coyuntura histórica que les correspondió vivir, han llegado a ser paradigmas y modelos. Son los hombres aurales de que hablaba Nietzsche, porque brota en sus entrañas un nuevo amanecer, el surgimiento de un nuevo día para la humanidad⁵. Ellos encarnan el espíritu del Evangelio a los ojos de una o varias generaciones, ante diversos pueblos y culturas, en el presente y en el futuro.

1. Vigencia creciente del pensamiento de Monseñor Romero

Esto ha sido para la teología latinoamericana y caribeña reciente, en general, y para todos los pueblos oprimidos de la región centroamericana, en particular, la figura señera de Monseñor Oscar Arnulfo Romero, arzobispo-mártir de la Iglesia salvadoreña. Su vida y su pensamiento constituyen una especie de Quinto Evangelio para el cristiano de hoy. Únicamente situándonos frente a él estaremos en capacidad de responder a la

³ Bonhoeffer, Dietrich. *Ética*. Barcelona, Estela, 1968, págs. 52ss.

⁴ Hegel, J. G. F. *Filosofía de la historia*. Barcelona, Podium, 1971, págs. 56ss.

⁵ Nietzsche, Federico. *Obras completas*, tomo II. Buenos Aires, Aguilar, 1961.

pregunta crucial: ¿Qué significa ser cristiano hoy? La respuesta que se impone no deja la menor duda: Ser cristiano hoy, ser hombre o mujer consciente y responsable en esta época histórica y en el mundo actual, es ser como Monseñor Romero, seguir sus pasos y llenarse de su espíritu. En él, la fe parte de una opción por la justicia y el amor, en especial de los pobres (la "opción por los pobres", tan frecuentemente reiterada en su enseñanza), que no es más que la expresión concreta de su condición de discípulo de Jesús y seguidor del Evangelio.

Tal es el sentido de la teología del seguimiento de Jesús en su muerte y en su Resurrección⁶. La fe no es la aceptación de un conjunto de dogmas o verdades formalmente enunciadas y asumidas tan sólo como contenidos doctrinales. La fe es, en primer lugar, el insertarse en una forma de vida, en un modo de ser hombre y mujer entre los hombres y las mujeres a la manera de Jesús. Porque, como dice Monseñor Romero, el creyente es "carne de Cristo en la historia"⁷, ya que la

Iglesia sólo puede ser Iglesia en la medida en que siga siendo Cuerpo de Jesús. Su misión sólo será auténtica si es la misión de Jesús en las nuevas situaciones y circunstancias de la historia del mundo. Por eso, en las diversas circunstancias de la historia, el criterio que guía a la Iglesia no es la complacencia o el miedo a los hombres, por más poderosos o temidos que sean, sino el deber de prestar a Cristo en la historia, su voz de Iglesia para que Jesús hable, sus pies para que recorra el mundo actual, sus manos para trabajar en la construcción del Reino en el mundo actual⁸.

Así entendida, la Iglesia rebasa el ámbito de lo puramente jurídico e institucional, sin negar por ello nunca la concepción jerárquica de la Iglesia, ni la autoridad que de allí dimana, como lo revela su manera habitual de expresarse en términos que no se apartan de la más estricta ortodoxia católica. Aun en las más duras circunstancias de su vida dentro de la Iglesia, como fueron aquellas en que se externaron rechazos a su persona y críticas a su actuación pública en el seno mismo de la Conferencia Episcopal salvadoreña, o por parte de miembros de la Nunciatura Apostólica o de la Curia Vaticana, nunca pasó siquiera por su mente el cuestionar la estructura jerárquica de la Iglesia, ni el ejercicio de la autoridad que de allí deriva, por parte de sus más altos representantes.

Él mismo tuvo siempre clara conciencia de su condición de miembro prominente de un cuerpo colegiado de esta naturaleza. Todas sus palabras, tanto

escritas como proferidas de viva voz, tanto expresadas en circunstancias solemnes como en un ambiente más espontáneo e informal, no pretenden ser otra cosa que glosas pastorales, o reflexiones personales de tinte más espiritual e intimista, de esa doctrina profesada por la Iglesia Universal, en la que Monseñor Romero encontró permanentemente su fuente de inspiración doctrinal y su voluntad ineludible como hombre de acción. Las citas de los documentos papales, del Concilio Vaticano II, o de los documentos de las Conferencias de los Obispos reunidos en Medellín o Puebla, son profusas en todos los textos que nos legó su incansable pluma, o su voz de profeta, pastor y maestro⁹. Su uso demuestra que para él son fuente de verdad, de seguimiento obligatorio para su conciencia y para todos los creyentes de la Iglesia Católica.

Sin embargo, Monseñor Romero no tuvo una comprensión autoritaria del ejercicio del poder eclesiástico, ni una percepción cerradamente clerical de la Iglesia. Para él, la Iglesia es todo el pueblo creyente y organizado en función de una lucha comprometida en el advenimiento del Reino de Dios en la historia como reino de justicia y amor. De modo explícito menciona quiénes son ese "Pueblo de Dios" en un texto como el siguiente:

Desde esa libertad del Reino de Dios [la libertad que da la conciencia del deber pastoral consiste en decir al poder establecido lo que está bueno y lo que está malo, lo mismo que a cualquier otro grupo político, como lo dice explícitamente en el párrafo anterior] la Iglesia, que no sólo es el obispo y los sacerdotes, sino todos ustedes los fieles, las religiosas, los colegios católicos, todo lo que es el Pueblo de Dios, el núcleo de los creyentes en Cristo¹⁰.

Cuando Monseñor Romero afirma que todos esos sectores de creyentes organizados al servicio de los pobres son "la Iglesia", les atribuye todas las funciones propias de la Iglesia, incluso una participación en la elaboración doctrinal, es decir, en la función docente de la Iglesia tradicionalmente reservada a los miembros del "Magisterio Eclesiástico", esto es, a las autoridades jerárquicas del más alto nivel. Esta es una de las más significativas innovaciones que introduce en su Cuarta y última Carta Pastoral, que fue redactada a partir del material recogido en una encuesta hecha de previo entre los sectores arriba mencionados. Monseñor Romero hacía así realidad lo que los teólogos llaman "sentido de la fe" por parte de la Iglesia interpretada como "pueblo de Dios".

⁶ Mora, Arnoldo. *Monseñor Romero* (selección y notas de). San José, EDUCA, 1981, pág. 237.

⁷ *Ibid.*, pág. 30.

⁸ *Ibid.*, pág. 225.

⁹ *Ibid.*, pág. 57, todo el párrafo.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 277.

2. Rasgos sobresalientes de la teología de Monseñor Romero

Pero esta elaboración teológica parte de una experiencia pastoral en que la comunidad eclesial, organizada en torno a su pastor, integralmente asume la misión apostólica de anunciar el Reino de Dios como Reino de Justicia y de Amor para todos, en especial, para los oprimidos. Bellamente lo dice en su Segunda Carta Pastoral:

Sólo realizando así su misión, la Iglesia realiza su propio misterio de ser el Cuerpo de Cristo en la historia. Sólo viviendo así su misión, con el mismo espíritu con que la viviría Cristo en este tiempo y en este país, puede mantener su fe y darle un sentido trascendente a su mensaje, sin reducirlo a meras ideologías ni dejar que lo manipulen el egoísmo humano o el falso tradicionalismo. Sólo caminará hacia la perfección definitiva del Reino de Dios en la eternidad si se esfuerza en realizar, en la historia de las sociedades de la tierra, aquel Reino de verdad y de paz, de justicia y de amor ¹¹.

No obstante, Monseñor Romero está plenamente consciente de que “vivir esta misión de la Iglesia”, vivir la Esperanza del Reino “en este tiempo y en este país”, tiene por fuerza una dimensión martirial, cual es la de testimoniar de manera consecuente y apoyados tan sólo en el poder del Señor que opera en la historia, la justicia de Dios frente a la injusticia de los seres humanos, en particular frente a quienes ostentan con soberbia inhumana el poder económico y político. Ya en su Segunda Carta Pastoral lo dice con esa sencillez y franqueza que siempre ha caracterizado a los verdaderos profetas de Yavé. He aquí sus palabras:

Es importante recordar también que se persigue a la Iglesia porque quiere ser en verdad la Iglesia de Cristo... Si la Iglesia es fiel a su misión de denunciar el pecado que lleva a muchos a la miseria, y si anuncia la Esperanza de un mundo más justo y más humano, entonces se la persigue y calumnia, tildándola de subversiva y comunista.

En esta época de persecución la Iglesia de la Arquidiócesis nunca ha devuelto mal por mal, no ha llamado nunca a la venganza y al odio, sino que ha llamado a la conversión de sus perseguidores; y, en los problemas difíciles del país, ha procurado siempre promover la justicia y evitar males mayores.

Esta Iglesia espera, con la ayuda de Dios, seguir dando el testimonio de fortaleza cristiana en medio de todas las dificultades, sabiendo que sólo así cobrará la credibilidad de lo que anuncia: que es

¹¹ *Ibid.*, pág. 38.

una Iglesia que se ha puesto del lado de los que sufren, y que no le arredran las persecuciones que ella sufre, cuando provienen de la fidelidad a su Divino Fundador y de su solidaridad con los más necesitados ¹².

3. La dimensión teológica del diálogo en Monseñor Romero

Monseñor llevaba así, hasta sus últimas consecuencias, como lo hará todo en su vida ejemplar, una práctica iniciada desde su llegada al solio arzobispal de San Salvador, a saber, la de asumir una actitud permanente de diálogo sincero y sin restricciones con todos los sectores que se acercaban a él. Para él, el diálogo no era una actitud política o populista, ni un signo de inseguridad o de perplejidad frente al abrumador peso que representaba ser la cabeza visible de la Iglesia salvadoreña en un momento tan crucial como el que le correspondió vivir. Aún más, el diálogo en esas circunstancias se convierte para Monseñor Romero en una vía indispensable para instaurar en su sufrida Patria la paz tan ansiada, basada en la justicia y la equidad conducente a un estado de derecho que garantice en forma estable estos bienes ¹³.

Sin embargo, para Monseñor Romero el diálogo tenía una inspiración eminentemente pastoral, o sea, una función esencial en el ejercicio mismo de su labor pastoral. Como tal, el diálogo tenía una raíz sólidamente teológica. Es dentro de estas premisas que la Iglesia de Romero propone el diálogo a los detentores tradicionales del poder en su país, propuesta con que cierra su Segunda Carta Pastoral y que literalmente dice:

El diálogo que se iniciaría en ese clima de justicia y confianza, de cara al bien común del pueblo, de ninguna manera buscaría privilegios ni se basaría en competencias de carácter político, sino que tendería a esa “sana cooperación” entre Gobierno e Iglesia para la creación de un orden social justo, eliminando progresivamente las estructuras injustas y promoviendo “los hombres nuevos” que el país necesita para manejar y vivir en las nuevas estructuras de la justicia, de la paz y del amor ¹⁴.

Hay en los escritos de Monseñor Romero toda una teología del diálogo que se basa en la humildad, en la clara conciencia de que la Iglesia es depositaria de principios universales, pero que para su aplicación concreta y, por ende, eficaz, es necesario que se oiga a

¹² *Ibid.*, pág. 46.

¹³ *Ibid.*, págs. 158ss.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 50.

todo el mundo ¹⁵. La Iglesia debe asumir una actitud de sincero diálogo con todas las partes interesadas objetivamente en iniciar un proceso, conducente en un plazo prudencial, a la solución de los graves problemas sociales y políticos que han sumido el país en la deplorable situación en que se encuentra en la actualidad, siempre y cuando prive la sinceridad.

Los límites del diálogo son aquellos señalados por la moral, vale decir, solamente la evidente mala fe constituye un muro infranqueable para llegar a un diálogo fecundo y necesario, mala fe que Monseñor Romero no duda en achacar de modo explícito a la oligarquía de su país causante de los males que todos deploran ¹⁶. Esto nos explica la actitud prudente y expectante asumida en un principio por Monseñor Romero ante el gobierno surgido del golpe de Estado del 15 de octubre de 1979 ¹⁷. Los hechos lo harán cambiar de posición, asumiendo luego una actitud más crítica, a partir del sesgo tomado por el nuevo gobierno en los meses posteriores.

Para cumplir a cabalidad su misión como expresión fiel en la historia de la presencia del Reino anunciado por Jesús, la Iglesia debe operar permanentemente una "metanoia", una conversión. Ya en el inicio mismo de su Segunda Carta Pastoral, Monseñor Romero insiste en que sin conversión la Iglesia no puede cumplir su misión. Estas son sus palabras:

La Iglesia no habla aquí sólo de la conversión que otros deben realizar, sino, en primer lugar, de su propia conversión. Esta conciencia de la necesidad de la propia conversión es algo históricamente novedoso, aun cuando, desde antiguo, se ha dicho de la Iglesia que siempre ha de ser reformada ("semper reformanda"). Y el apremio de esa conversión lo ha aceptado no tanto al mirarse a sí misma, incluso sus defectos y pecados, sino cuando ha mirado hacia afuera, hasta el pecado del mundo. La Iglesia ha recobrado el más originario lugar para la conversión, volver "nuestra alma hacia los más humildes, los más pobres, los más débiles" ¹⁸.

A la raíz de todo este cambio conducente a una purificación y conversión de la Iglesia, está su nueva actitud frente al mundo que parte del Concilio Vaticano II. Monseñor Romero lo dice con su lucidez acostumbrada con estas palabras:

Pero el cambio fundamental, el que explica los otros cambios, es la nueva relación de la Iglesia con el mundo, los nuevos ojos con que la Iglesia mira al mundo, tanto para cuestionarlo como para dejarse

¹⁵ *Ibid.*, págs. 60ss.

¹⁶ *Ibid.*, pág. 364.

¹⁷ *Ibid.*, pág. 311.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 28.

cuestionar por el mundo en lo que ella misma puede tener de pecado.

Este es un cambio evangélico porque ha ayudado a que la Iglesia recobre su más profunda esencia cristiana enraizada en el Nuevo Testamento ¹⁹.

Una vez más, el paralelismo con el teólogo alemán Dietrich Bonhoeffer se impone, cuando éste escribe desde la mazmorra en que lo tienen condenado a muerte los nazis:

La Iglesia ha de colaborar en las tareas profanas de la vida social humana, no dominando, sino ayudando y sirviendo. Ha de manifestar a los hombres de todas las profesiones lo que es una vida con Cristo, lo que significa "ser para los demás" ²⁰.

Compárese lo anterior con estas palabras de Monseñor Romero en su Segunda Carta Pastoral:

La Iglesia está en el mundo para los hombres. Este es el sentido de servicio que el Concilio expresa con estas palabras teológicas: la Iglesia es "signo", es "sacramento". Como sacramento y signo la Iglesia significa y realiza algo para los hombres ²¹.

Pero, de cierta manera Monseñor Romero va más lejos aún, pues para él la Iglesia no es algo ya hecho, no es una institución ya construida, si bien exteriormente lo es y debe seguir siéndolo. La Iglesia, en su entraña misma, no está realizada ni completa. Es un proceso histórico con sus vaivenes humanos, aunque sin perder nunca su inspiración divina. Es un proyecto que puede crecer o decrecer, aunque para construirse, necesita siempre esa tensión dialéctica de enfrentarse a sí misma en una búsqueda de autenticidad y de permanente actitud de conversión. Un texto de su última Carta Pastoral, elocuente en su evangélica sencillez, así lo testifica:

He repetido muchas veces que todo el trabajo pastoral de nuestra Arquidiócesis se debe orientar, sobre todo, a esto: a construir nuestra Iglesia ²².

En su última Carta Pastoral, igualmente, Monseñor Romero demuestra una vez más su valentía de profeta, no sólo al afrontar el permanente peligro de muerte con que lo acosan sus enemigos de fuera, sino reconociendo los pecados de su propia Iglesia, lo que le granjea no pocos adversarios de dentro. Basado en documentos oficiales de la propia Iglesia, tanto universal como latinoamericana y caribeña, escribe:

¹⁹ *Ibid.*, pág. 23.

²⁰ Bonhoeffer, Dietrich. *Resistencia y sumisión*, op. cit., pág. 226.

²¹ Mora, op. cit., pág. 25.

²² *Ibid.*, pág. 126.

Hoy es necesario recoger, también a la luz de Puebla, las denuncias y críticas que señalan nuestros propios pecados como componentes humanos de la Iglesia. Porque, en una hora de crisis, quienes sentimos el deber de denunciar los pecados que están a la base de esa crisis del país, debemos estar dispuestos también a ser denunciados para convertirnos, a fin de construir una Iglesia que sea para nuestro pueblo lo que el Concilio define "un sacramento universal de salvación"²³.

Y a continuación, Monseñor Romero se entretiene en enumerar los tres principales defectos que, según la encuesta que dio sustento a esta Carta Pastoral, fueron señalados por las comunidades eclesiales y por todas las organizaciones de la Iglesia Popular. Estos defectos son: la desunión, la falta de renovación y adaptación y la desvalorización de los criterios evangélicos.

4. La teología desde León XIII hasta Juan XXIII

En este punto, como en tantos otros, la concepción pastoral de Monseñor Romero y las premisas teológicas en que se funda van mucho más lejos que las posiciones sustentadas por los documentos oficiales de la Iglesia universal y nos muestra proféticamente el camino que esta Iglesia debe seguir en la nueva época de la humanidad que se ha abierto en el siglo XXI.

A pesar de que desde hacía ya un siglo, en concreto desde el papado de León XIII (1878-1903), la Iglesia Católica había iniciado una apertura hacia la sociedad actual, en especial reconociendo el Estado moderno surgido de la Revolución Francesa, esta actitud se sustentaba en una teología todavía imbuida de una mentalidad apologética. Aunque la Iglesia cambiaba políticamente de posiciones, no se atrevía a reconocer de manera oficial sus errores, y menos aún a someter a un análisis crítico algunas de sus concepciones impregnadas de una teología desubicada históricamente, de la cual se desprendiese una nueva actitud pastoral frente a la sociedad moderna. En otras palabras, no se notaba una actitud de auténtica conversión.

Sin embargo y a pesar de que el pontificado de León XIII representó un buen augurio, durante la primera mitad del siglo XX se hizo evidente que el proceso de diálogo y apertura hacia la problemática del mundo actual, sufría un ostensible estancamiento. La absurda polémica antimodernista y la crisis global de la sociedad, provocada por el surgimiento y auge del fascismo, que culminó en la Segunda Guerra Mundial y en la consiguiente consolidación del estalinismo en la

²³ *Ibid.*, pág. 25.

Europa del Este, mantuvieron a la Iglesia todavía más a la defensiva y atrincherada en actitudes proclives a condenar al mundo que la rodeaba, pero que seguía su marcha sin contar con ella. Daba la impresión de que para la Iglesia, ella sola poseía la verdad y que el mundo viviría en las tinieblas, mientras no volviese sumiso al regazo de su madre la Iglesia. Si esto se diera, todo se arreglaría sin más.

Esto cambió sustancialmente inspirado en el aliento profético que sacudió a la Iglesia universal bajo el breve papado de Juan XXIII (1958-1963). De modo particular, en dos hechos concretos se plasmó ese nuevo espíritu de profética y evangélica inspiración del papa Juan XXIII: en la convocatoria al Concilio Vaticano II y en su última encíclica, la *Pacem in terris*, promulgada en la Pascua de 1963 cuando, enfermo ya de gravedad, se anunciaba su próxima muerte acaecida en el verano siguiente.

Ya en su discurso de apertura del Concilio, Juan XXIII mostraba un enfoque radicalmente nuevo en lo que al mundo actual se refiere, denunciando la actitud de los sectores conservadores que lo veían todo perdido. Frente a ellos, Juan XXIII sostenía con profético optimismo:

Nos parece necesario decir que disintimos de esos profetas de calamidades que siempre están anunciando infaustos sucesos como si fuese inminente el fin de los tiempos. En el presente orden de cosas, en el cual parece apreciarse un nuevo orden de relaciones humanas, es preciso reconocer los arcanos designios de la Providencia Divina, que a través de los acontecimientos y de las mismas obras de los hombres, muchas veces sin que ellos lo esperen, se llevan a término, haciendo que todo, incluso las fragilidades humanas, redunden en bien para la Iglesia²⁴.

Destaca luego el Papa que la Iglesia no tiene problemas doctrinales en el sentido tradicional, esto es, que el Concilio no ha sido convocado, como en los casos anteriormente dados en la historia, por disputas internas o querellas dogmáticas, sino porque el mensaje de salvación del que es depositaria la Iglesia, debe ser presentado de manera diferente a los hombres de hoy. Resalta la ausencia de presiones por parte del poder político y la independencia que la Iglesia tiene hoy frente al mismo. Este Concilio, en consecuencia, se caracteriza por ser eminentemente pastoral. He aquí sus palabras:

Nuestro deber no es sólo custodiar ese tesoro precioso, como si únicamente nos ocupásemos de la antigüedad, sino también dedicarnos con voluntad diligente, sin temores a la labor que exige nuestro

²⁴ Concilio Vaticano II. *Constituciones. Decretos. Declaraciones*. Madrid, BAC, 1965, no. 10, pág. 747.

tiempo, prosiguiendo el camino que la Iglesia recorre desde hace veinte siglos. Si la tarea principal del Concilio fuera discutir uno u otro artículo fundamental de la doctrina de la Iglesia, repitiendo con mayor difusión la enseñanza de los padres y teólogos antiguos y modernos, que suponemos conocéis y tenéis presente en vuestro espíritu, para esto no era necesario un Concilio. Sin embargo, de la adhesión renovada, serena y tranquila, a todas las enseñanzas de la Iglesia, en su integridad y precisión, como aparece en las actas conciliares de Trento y del Vaticano sobre todo, el espíritu cristiano católico y apostólico de todos espera se dé un paso adelante hacia una penetración doctrinal y una formación de las conciencias que esté en correspondencia más perfecta con la fidelidad a la antigua doctrina, estudiando ésta y poniéndola en conformidad con los métodos de la investigación y con la expresión literaria que exigen los métodos actuales. Una cosa es la sustancia del "depositum fidei", es decir, de las verdades que contiene nuestra verdadera doctrina, y otra la manera como se expresa; y de ello ha de tenerse gran cuenta, con paciencia, como si fuese necesario, ateniéndose a las normas y exigencias de un magisterio de carácter prevalentemente pastoral²⁵.

De esta concepción se desprende la actitud novedosa que, frente al mundo moderno, habrá de asumir la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II. El documento más importante emanado de éste se refiere a las relaciones de la Iglesia con el mundo actual, titulado: *Gaudium et spes*. Este documento introduce algunas novedades en el enfoque que la Iglesia da a sus relaciones con el mundo de hoy.

En primer lugar, el enfoque metodológico que parte de un análisis de la realidad, para luego ofrecer una respuesta pastoral a la luz de los principios fundamentales que se desprenden de una concepción humanista de inspiración cristiana. No hay una condena del mundo actual, sino una búsqueda de puentes de diálogo. Detrás de toda esta actitud, hay la voluntad de superar los enfrentamientos del pasado, surgidos de la oposición por parte de la Iglesia oficial al método científico y a la aparición del Estado Moderno, que han llevado al ser humano moderno a una toma de conciencia de su propia libertad y de su plena emancipación de persona adulta. El ser humano moderno rechaza toda forma de paternalismo por parte de la institución eclesiástica, dada la conciencia de su propia capacidad. Éste es el sentido profundo del ateísmo práctico y filosófico, profesado por amplios sectores de la población.

Es evidente que el documento considera como su interlocutor a las sociedades desarrolladas del hemisferio Norte. En el reconocimiento de sus propios errores el documento no va más allá de una actitud moralista,

²⁵ *Ibid.*, no. 14, pág. 749.

achacando las fallas de la Iglesia a debilidades humanas, pero sin cuestionarse ella misma como institución, ni reconocer su responsabilidad como presencia histórica en los orígenes mismos de la sociedad moderna, con todo lo que ésta tenga de positivo y, sobre todo, de negativo. La distancia entre la Iglesia y el mundo se mantiene, aunque buscando en una actitud humanista una zona de mutuo entendimiento.

En el texto en que el Concilio analiza las causas del ateísmo moderno, que en nuestro siglo ha dejado de ser una actitud personal de élites culturales o políticas para convertirse en un fenómeno cultural que abarca amplios sectores de la población de los países industrializados, se ve claramente esta actitud. Veamos el texto de marras:

En esta génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto que, con el descuido de la educación religiosa, o con la exposición inadecuada de la doctrina o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión²⁶.

Da la impresión de que la Iglesia en cuanto tal, además de no enfocar el ateísmo más que como problemática metafísica y sin indagar en sus causas materiales e ideológico-sociales, tampoco asume la parte de culpa que le corresponde frente a los grandes males que aquejan al ser humano actual y cuya conciencia ha dado origen, precisamente, al Concilio Vaticano II. Más que una actitud de búsqueda, hay una conciencia de que ella sola posee la verdad y la respuesta a los grandes problemas que aquejan a la humanidad.

Esto no obstante, las perspectivas del diálogo se amplían hasta horizontes no previstos hasta entonces. La actitud de apertura y su fundamentación doctrinal, expuestos en la encíclica *Pacem in terris*, especie de testamento espiritual del papa Juan XXIII, se mantiene. Prevalece una disposición eminentemente realista de asumir de manera conjunta los grandes retos del mundo contemporáneo, con el fin de preservar la vida sobre el planeta a través de la búsqueda colectiva y sincera de una paz basada en el mutuo respeto y la procura del bien para toda la sociedad. Ante un desafío de tal magnitud, la Iglesia acepta dialogar con el marxismo, no para cuestionarse sobre la fundamentación filosófico-doctrinal de ambos, sino para buscar soluciones concretas tendientes a un mutuo entendimiento como paso previo al logro de los nobles fines propuestos. He aquí las palabras del Concilio:

La Iglesia, aunque rechaza en forma absoluta el ateísmo, reconoce sinceramente que todos los hombres, creyentes y no creyentes, deben colaborar

²⁶ *Ibid.*, no. 119, pág. 233.

en la edificación de este mundo, en el que viven en común. Esto requiere necesariamente un prudente y sincero diálogo ²⁷.

Ante el crucial problema de su relación con el poder político, la Iglesia en el Concilio Vaticano II renuncia a toda posición de privilegio ("régimen de cristiandad") y reclama para sí tan sólo el derecho a la libertad de cumplir su misión pastoral. Incluso, en un largo y específico documento, defiende el derecho a la libertad religiosa ²⁸, si bien en toda la concepción doctrinal del Concilio Vaticano II persiste el dualismo Iglesia/mundo.

5. La teología latinoamericana y caribeña posterior al Concilio Vaticano II

Como bien es sabido, la lectura latinoamericana y caribeña del Concilio Vaticano II desde una perspectiva pastoral, se realiza en las dos conferencias del Episcopado regional celebradas en Medellín (1968) y en Puebla, diez años después. No obstante, esta relectura del Concilio Vaticano II desde una perspectiva pastoral latinoamericana y caribeña, no es una simple transposición desde un contexto cultural europeo o de sociedades nórdicas industrializadas a nuestro medio subdesarrollado y dependiente, aunque con una cosmovisión todavía profundamente religiosa, sino un cambio de enfoque con evidentes implicaciones en las premisas doctrinales. Medellín y Puebla no son una lectura mecánica y acrítica de los principios generales proclamados por la Iglesia universal. Algunas y decisivas premisas doctrinales son revisadas críticamente provocando un notorio cambio de perspectiva. No sólo se da un mayor énfasis en la problemática económico-social, en la denuncia profética de la miseria y la explotación, sino que la conciencia de sí de parte de la Iglesia cambia.

De manera particular, el dualismo Iglesia/sociedad desaparece. Su enfoque se inspira más en el aporte de las ciencias sociales y humanas. Parte siempre de un análisis enraizado en la realidad integral de las sociedades latinoamericanas y caribeñas y no solamente enfatizando la dimensión religiosa, si bien, como es evidente, ésta ocupa un lugar destacado. La Iglesia se siente inmersa en el mundo, formando parte de un todo con él, sin distinguos entre lo sagrado y lo profano. Se siente corresponsable del destino de todos los seres humanos. Su palabra y su mensaje se dirigen a todos los miembros de dicha sociedad por igual.

²⁷ *Ibid.*, pág. 236.

²⁸ *Ibid.*, pág. 128.

Esto hace salir a la Iglesia de su atrincheramiento defensivo. Los documentos de Medellín y Puebla tienen un acento más pastoral y no tanto apologético, si bien este último punto todavía se hace sentir sobre todo en los documentos de Puebla, más extensos y de una expresión formal que retorna marcos más tradicionales. La Iglesia se torna más humilde y humana. Se sabe peregrina recorriendo los caminos de la historia, reconociendo su fardo de pecado, por lo que debe siempre asumir una actitud de humilde conversión. Puebla lo dice literalmente:

Así Jesús, de modo original, propio, incomparable, exige un seguimiento radical que abarca todo el hombre, a todos los hombres y envuelve a todo el mundo y a todo el cosmos. Esta radicalidad hace que la conversión sea un proceso nunca acabado, tanto a nivel personal como social. Porque, si el Reino de Dios pasa por realizaciones históricas, no se agota ni se identifica con ellas ²⁹.

Por eso, páginas más adelante concluye:

La Iglesia permanecerá perfectible bajo muchos aspectos, permanentemente necesitada de autoevangelización, de mayor conversión y purificación ³⁰.

De esta conciencia de sí que muestra tener la Iglesia latinoamericana y caribeña, se desprende como lógica y práctica consecuencia el compromiso solemne e inequívoco de la Conferencia Episcopal de Puebla con nuestros pueblos, que se expresa en estos términos:

Empeñarnos, por exigencia evangélica y de acuerdo con nuestra misión, en promover la justicia y en defender la dignidad y los derechos de la persona humana.

En toda fidelidad al Evangelio y sin perder de vista nuestro carisma de signo de unidad y de pastor, hacer comprender por nuestra vida y actitudes, nuestra preferencia por evangelizar y servir a los pobres ³¹.

6. Monseñor Romero, fiel intérprete de la teología latinoamericana y caribeña

Demás está decir que no nos resulta difícil destacar que nadie como Monseñor Romero, hizo realidad en su vida y en su trayectoria de pastor estas ideas y el espíritu que las animaron. Detrás de lo mejor de los documentos de Puebla, están el ejemplo y la palabra de Monseñor Romero.

²⁹ III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. *Puebla*. San José, Artes Gráficas, 1982, no. 193, págs. 84s.

³⁰ *Ibid.*, pág. 91.

³¹ *Ibid.*, pág. 176.

Paradójicamente, sus cohermanos del episcopado salvadoreño no lo nombraron como representante de la Iglesia de El Salvador a la Conferencia de Puebla. Debió asistir por otros medios. Aun así, en lo mejor y más auténticamente cristiano de las deliberaciones y resoluciones de esa Conferencia, estaban su espíritu y ejemplo. Ya para entonces, Monseñor Romero era punto de referencia obligado, paradigma indiscutido de lo que significaba en la práctica ese nuevo espíritu de la Iglesia que se había iniciado en el Concilio Vaticano II, y tenía sus mejores expresiones doctrinales en las resoluciones de las Conferencias Episcopales de Medellín y Puebla.

En su inquebrantable voluntad de hacer realidad ese espíritu, merece destacarse la honestidad con que Monseñor Romero somete a un escrutinio sin ambages a su propia Iglesia, no porque dude de su misión, sino porque aspira como nadie a que esté a la altura de las exigencias que el Señor, a través de las circunstancias históricas que vive el pueblo salvadoreño, le exige y reclama con todo derecho. Si Monseñor impulsa una revisión crítica al interior de la Iglesia, es porque cree en ella y espera de ella lo que no puede esperar de otras instancias de la sociedad. Su amor por la Iglesia no tiene límites, como lo revelan estas reflexiones hondamente teológicas pero henchidas de místico fervor:

La Iglesia significa y realiza “la íntima unión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí” (*Lumen gentium*, no. 1). La Iglesia está en el mundo para significar y realizar el amor liberador de Dios, manifestado en Cristo. Por eso siente la preferencia de Cristo por los pobres ³².

Por eso, su actitud crítica no tiene otras motivaciones que no sean aquellas que se inspiran en el más puro espíritu del Evangelio. Muchas veces insiste en los objetivos de la Iglesia y en la naturaleza estrictamente pastoral de su labor, tanto en sus fines como en sus métodos. Siempre manifiesta una clara conciencia de los límites, pero también de los derechos que competen a la misión salvífica de la Iglesia como sacramento de redención a través de la historia. Sus palabras no dejan la menor duda:

Jamás olvida la Iglesia que su misión no es de orden político, social o económico, sino de orden religioso; pero tampoco puede olvidar que “precisamente de esta misma misión religiosa derivan funciones, luces y energías que puedan servir para esclarecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina” (*Gaudium et spes*, no. 42) ³³.

En esto, como en todo lo que él considera esencial en su vida, su posición es proféticamente firme. Sólo

³² Mora, *op. cit.*, pág. 110.

³³ *Ídem*.

así la Iglesia estará en capacidad de cumplir su misión y de levantar su voz con la autoridad de quien se ha ganado el respeto de todo un pueblo. Con ello la Iglesia misma gana, pues recobra su verdadera identidad, como lo señala en esa misma Carta algunas páginas más adelante. Esta conversión capacita a la Iglesia y la pone en condiciones de cumplir su misión esencial, cual es la de llevar a cabo “una evangelización integral” ³⁴.

7. El aporte específico de Monseñor Romero

Pero Monseñor Romero está consciente de que la Iglesia no se agota en las estructuras canónico-confesionales. La misión salvífica y el testimonio de la esperanza no se encierran en los estrechos límites de una estructura religioso-confesional. La presencia del Señor en la historia opera según aquella palabra del Evangelio de San Juan: “El espíritu sopla donde quiere”. No otra cosa enseñó la Conferencia Episcopal de Puebla, cuando afirmó:

El mensaje de Jesús tiene su centro en la proclamación del Reino que en Él mismo se hace presente y viene. Este Reino, sin ser una realidad desligable de la Iglesia (*Lumen gentium* 8a), trasciende sus límites visibles. Porque se da en cierto modo dondequiera que Dios esté reinando mediante su gracia y su amor, venciendo el pecado y ayudando a los hombres a crecer hacia la gran comunión que les ofrece en Cristo. Tal acción de Dios se da también en el corazón de hombres que viven fuera del ámbito perceptible de la Iglesia ³⁵.

Es a partir de esta concepción teológica que deriva la actitud ecuménica de Monseñor Romero. Para él, la verdadera Iglesia la constituyen todos los hombres y mujeres comprometidos con la justicia y la verdad. La lucha profética por anunciar y proclamar la justicia y el amor de Dios, haciendo así presente y visible en la historia el Reino de Dios, no tiene límites físicos, confesionales o geográficos. Abarca a todos los hombres que abren su corazón al llamado profético por construir en la historia la realidad tangible del Reino.

Nunca como en su última homilía del 23 de marzo de 1980, su verdadero testamento espiritual, brilló a más altura ese espíritu evangélico de Monseñor Romero. Estaba presente una delegación de Iglesias protestantes de los Estados Unidos, que venían a darle su testimonio de solidaridad. Refiriéndose a ellos, dice en ese texto memorable:

³⁴ *Ibid.*, pág. 128.

³⁵ Puebla, *op. cit.*, no. 226, pág. 90.

Hay algo que en todo pueblo existe: el grupo de los que siguen a Cristo, el grupo del pueblo de Dios que no es todo el pueblo natural pero sí es grupo de fieles. Y por eso, el ejemplo es precioso esta mañana: seguidores de Cristo allá en Estados Unidos vienen a compartir con los seguidores de Cristo aquí en El Salvador, y ellos en la gran nación del Norte, son voz del Evangelio contra las injusticias de aquella sociedad... Así vienen a darnos solidaridad para que nosotros, pueblo de Dios aquí en El Salvador, sepamos también denunciar con valentía, las injusticias de nuestra propia sociedad...³⁶.

Pero donde más revolucionaria y evangélicamente se mostró ese espíritu universal de Monseñor Romero, fue en su Tercera Carta Pastoral. Este documento es único en la historia de la teología cristiana latinoamericana y caribeña, pues se trata del primer documento en que un jerarca de la Iglesia reconoce la legitimidad ética, cristiana y política de un movimiento insurreccional en lucha armada contra un gobierno, con miras a instaurar un régimen revolucionario, aunque en ese momento este movimiento no posea objetivamente perspectivas inmediatas de triunfo.

Se trata, por tanto, de un compromiso radical fundado tan sólo en una reflexión teológica, que le hace ver la legitimidad de la causa revolucionaria y optar consecuentemente por ella. Y este reconocimiento lo hace Monseñor Romero en un documento oficial como es una carta pastoral, firmado de igual modo por el obispo de Santiago de María, Monseñor Arturo Rivera y Damas, quien tiene el mérito histórico de haber sido el único miembro de la Conferencia Episcopal que se solidarizó con Monseñor Romero y lo apoyó sin desfallecer. Después le correspondería por mérito propio el ser designado como su sucesor en la sede arzobispal de San Salvador.

En una entrevista periodística, a escasas semanas de su martirio, Monseñor Romero ratifica sin ambages su posición frente a las organizaciones revolucionarias salvadoreñas con estas inequívocas palabras:

Me alegra que todas aquellas organizaciones que buscan con sinceridad la transformación de la sociedad, que buscan un orden justo, reconozcan la sinceridad con que trato de servir a mi diócesis. Precisamente, cuando más dura ha sido la represión contra esas organizaciones, he hecho y hago la defensa de ellas. En mi Tercera Carta Pastoral hice una defensa del derecho de organización y, en nombre del Evangelio, me comprometí a apoyar todo lo justo de sus reivindicaciones y a denunciar cualquier intento por destruirlas. Ahora, dentro del marco actual del país, creo más que nunca en las organizaciones de masas, creo en la verdadera necesidad de que el pueblo salvadoreño se organi-

ce, porque creo que las organizaciones de masa son fuerzas sociales que van a empujar, que van a presionar, que van a lograr una sociedad auténtica, con justicia social y libertad. La organización es necesaria para luchar con eficiencia³⁷.

8. Iglesia y revolución en los tiempos modernos

Detrás de estas sencillas palabras, hay un logro histórico cuya trascendencia difícilmente se puede exagerar. Se da por fin la reconciliación entre la Iglesia y la historia, entre la Iglesia y los procesos revolucionarios propios de cada momento histórico, y ambos salen mutuamente enriquecidos.

El conflicto entre Iglesia y revolución tiene historia; venía dándose desde los orígenes mismos del mundo moderno, a partir del Renacimiento. En esa época la Iglesia no fue capaz de comprender el movimiento religioso que dio origen a la Reforma Protestante. Tampoco fue capaz de asimilar el surgimiento del método científico experimental, llegando incluso a la condenación de Galileo. Luego sucedería otro tanto con la Revolución Francesa y con todos los otros movimientos revolucionarios liberales que de ahí se siguieron.

En América Latina y el Caribe, la primera revolución social de nuestro siglo, la Revolución Mexicana, constituyó un violento choque con la Iglesia, al igual que en España lo fuera el intento por construir un régimen republicano de corte socializante. En Cuba la revolución socialista se ha hecho, no contra la Iglesia, pero sí sin ella. En Nicaragua, la insurrección antisomocista y el posterior régimen sandinista contaron con el apoyo de un sector de la Iglesia, "la Iglesia popular", pero la Iglesia Jerárquica sólo aprueba al movimiento sandinista explícitamente poco después del triunfo de la revolución y por muy breve tiempo, iniciándose muy pronto un conflicto irreconciliable con los obispos.

Como lo prueba esta breve reseña histórica, el contraste de la actitud de Monseñor Romero aparece como la aurora y la esperanza de una nueva época, de una nueva etapa histórica del cristianismo, donde éste demuestra su capacidad de recobrar su pureza y autenticidad originales, donde el Evangelio de Jesús triunfe por fin más allá de todo cálculo de poder terrenal o ambición política, donde por fin el Reino de Dios sea realidad tangible.

En el comienzo de estas líneas decíamos que Monseñor Romero era el paradigma del cristiano de nuestros días. Ahora comprendemos por qué. Su legado doctrinal y su ejemplo personal son el mejor tesoro que poseen los cristianos de América Latina y el Caribe. Gracias a él hemos aprendido qué significa ser cristiano hoy, cuál es el camino para un cristianismo auténtico en este nuevo siglo. ■

³⁶ Mora, *op. cit.*, pág. 268.

³⁷ *Ibid.*, pág. 365.

DESAFÍOS PARA EL MOVIMIENTO SOCIAL ANTE LA ESPECULACIÓN CON EL HAMBRE

Wim Dierckxsens

1. De la especulación inmobiliaria a la especulación con el hambre

La actual crisis mundial es más devastadora que la Gran Depresión de los años treinta del siglo pasado, afirma Chossudovsky. Tiene muchas más implicaciones geopolíticas; dislocaciones económicas han acompañado el inicio de guerras regionales, la fractura de sociedades nacionales y en algunos casos la destrucción de países enteros. Esta es, de lejos, la crisis económica más seria de la historia moderna ¹. Frente a la crisis financiera e inmobiliaria, que estalló en los EE. UU. a partir de agosto de 2007, los grandes fondos de inversión especulativa trasladaron millonarias sumas de dinero para controlar los productos agrícolas en el mercado internacional o *commodities*. Cuando la burbuja inmobiliaria se pinchó, los especuladores rehabilitaron un viejo paraíso: los mercados de cereales ². Actualmente, se estima que estos fondos controlan el 60% del trigo y elevados porcentajes de otros granos básicos. La mayor parte de la cosecha de soya de los próximos años, ya está comprada como "futuro". Estos alimentos se han convertido en un objeto más de especulación bursátil, cuyo precio se modifica (y aumenta) en función de los jalneos especulativos y no en función de los mercados locales o las necesidades de la gente.

Según la FAO, entre marzo de 2007 y marzo de 2008 el precio de los cereales, sobre todo el trigo, aumentó

un 130%, la soya un 87%, el arroz un 74% y el maíz un 53% ³. El alza del precio de los alimentos se atribuye en los medios dominantes a una "tormenta perfecta" provocada por la mayor demanda de alimentos por parte de India y China, la disminución de la oferta a causa de las sequías y otros problemas relacionados con el cambio climático, el incremento de los costos del combustible empleado para cultivar y transportar los alimentos, y la mayor demanda de biocombustibles, que ha desviado cultivos como el maíz para alimento hacia la producción de etanol. Nada se habla de la especulación con el hambre. En los últimos nueve meses de 2007, el volumen de capitales invertidos en los mercados agrícolas se quintuplicó en la Unión Europea y se multiplicó por siete en los EE. UU. ⁴. La especulación creada en torno a los alimentos básicos se transforma en carburante y empuja los precios de los cereales y el azúcar hacia nuevos máximos, inalcanzables para una inmensa masa de población que principalmente se encuentra en Asia, África y América Latina.

Estas alzas especulativas recientes en los precios de los alimentos condujeron a una ola de hambre mundial que no tiene precedentes por su escala. La ausencia de medidas de regulación en estos mercados especulativos, desencadena el hambre. La volatilidad en los mercados alimentarios es debida sobre todo a la desregulación, la falta de control sobre los grandes agentes y la falta de la necesaria intervención estatal a nivel internacional y nacional para estabilizar los

¹ Michel Chossudovsky, *The Globalization of Poverty*. First Edition, 1997.

² Serge Halimi, "El FMI y el hambre", en *Le Monde Diplomatique* (Colombia), mayo de 2008, pág. 40.

³ Aurelio Suárez, "La vulnerabilidad alimentaria de Colombia", en *Le Monde Diplomatique* (Colombia), mayo de 2008, pág. 11.

⁴ Dominique Baillard, "Estalla el precio de los cereales", en *Le Monde Diplomatique* (Colombia), mayo de 2008, pág. 6.

mercados. En el actual contexto, un congelamiento de la especulación en los mercados de alimentos de primera necesidad, tomado como una imperativa decisión política, contribuiría de manera inmediata a bajar los precios de los alimentos. Nada impide hacerlo, pero nada hace prever que se esté pensando en un prudente y cuidadoso conjunto de medidas como este. Por lo que se percibe, esto no es lo que está siendo propuesto por el Banco Mundial y por el Fondo Monetario Internacional (FMI) ⁵.

La crisis alimentaria está ocurriendo mientras hay suficiente comida en el mundo para alimentar a la población global. El hambre no es la consecuencia de la escasez de alimentos, sino al revés: en el pasado, los excedentes de alimentos en los países centrales fueron utilizados para desestabilizar las producciones de los países en desarrollo. De acuerdo con la FAO, el mundo podría aún alimentar hasta 12 billones de personas en el futuro. La producción mundial de granos en 2007/2008 está estimada en 2.108 millones de toneladas (un aumento del 4,7% en comparación con la de 2006/2007). Esto supera bastante la media de crecimiento del 2% en la pasada década. Aunque la producción permanece en un nivel alto, los especuladores apuestan a la escasez esperada y suben artificialmente los precios. Según la FAO, el precio de los granos de primera necesidad se incrementó un 88% desde marzo de 2007 ⁶.

Mientras los especuladores y comercios de gran escala se benefician de la crisis actual, la mayoría de los/as campesinos/as y agricultores no se benefician de los precios altos. La tierra se torna más cara. La especulación con la tierra agrícola va en aumento. Los desalojos a menudo forzados son la consecuencia. Los campesinos que se mantienen cultivan los alimentos, sin embargo con frecuencia la cosecha ya está vendida al que presta el dinero, a la compañía de insumos agrícolas o directamente al comerciante o a la unidad de procesamiento. A pesar de que los precios pagados a los campesinos han subido para algunos cereales, ese incremento es muy poco comparado con los incrementos en el mercado mundial y a los aumentos impuestos a los consumidores.

Durante los últimos años las multinacionales y los poderes económicos mundiales han desarrollado rápidamente la producción de agrocombustibles. Subsidios e inversiones masivas se están dirigiendo hacia este sector en auge. El resultado es que las tierras están pasando en poco tiempo de forma masiva de la producción de alimentos a la de agrocombustibles.

⁵ Véase, Michel Chossudovsky,, "Hambre global", en *Rebelión*, 12.V.2008.

⁶ Véase el artículo de See Ian Angus, Food Crisis: "The greatest demonstration of the historical failure of the capitalist model", en *Global Research*, April 2008.

Las multinacionales y los analistas convencionales predicen que la tierra se utilizará cada vez más para agrocombustibles (maíz, pero también aceite de palma, semilla de colza, caña de azúcar...). Una parte importante del maíz de los EE. UU ha "desaparecido" de modo repentino, pues fue comprada para la producción de etanol. Esta explosión incontrolada del sector de los biocombustibles causó un gran impacto en los ya inestables mercados internacionales de granos básicos. La especulación se aprovecha de la escasez relativa de alimentos. Los vendedores mantienen sus reservas alejadas del mercado para estimular alzas de precios en el mercado nacional, generando enormes beneficios. Las multinacionales adquieren agresivamente inmensas áreas de tierras agrícolas alrededor de las ciudades con fines especulativos, expulsando a los campesinos ⁷.

En las últimas décadas el Banco Mundial y el FMI, junto con la Organización Mundial del Comercio (OMC), forzaron a los países a disminuir su inversión en la producción alimentaria y su apoyo a los/as campesinos/as y pequeños agricultores, que son las claves de la producción alimentaria. Las reglas del juego cambiaron dramáticamente en 1995, cuando el acuerdo en la OMC sobre la agricultura entró en vigor. Las políticas neoliberales socavaron las producciones nacionales de alimentos y obligaron a los campesinos/as a producir cultivos comerciales para compañías multinacionales, así como a comprar sus alimentos a estas en el mercado mundial. Los tratados de libre comercio han forzado a los países a "liberalizar" sus mercados agrícolas: reducir los aranceles a la importación y aceptar importaciones. Al mismo tiempo, las multinacionales han seguido haciendo *dumping* con los excedentes en sus mercados, utilizando todas las formas de subsidios directos e indirectos a la exportación. El resultado ha sido que Egipto, el antiguo granero de trigo del Imperio Romano, se convirtió en su primer importador; Indonesia, una de las cunas del arroz, hoy importa arroz transgénico; y México, cuna de la cultura del maíz, ahora importa maíz transgénico. Los EE. UU., la Unión Europea, Canadá y Australia, por su parte, son los mayores exportadores.

Por tanto, los países periféricos se han convertido en adictos a las importaciones de alimentos baratos. Y ahora que los precios se están disparando, el hambre crece. Muchos países que antes producían suficiente comida para su propia alimentación, fueron obligados a abrir sus mercados a productos agrícolas del extranjero. Al mismo tiempo, la mayoría de las regulaciones estatales sobre existencias de reserva, precios, producciones o control de las im-

⁷ Véase www.ecoport.net, Henry Saragih, Coordinador Internacional de La Vía Campesina.

portaciones y exportaciones, fueron desmanteladas gradualmente. Como resultado, las pequeñas explotaciones agrícolas y ganaderas de todo el mundo no fueron capaces de competir en el mercado mundial y muchos se arruinaron⁸.

Las políticas neoliberales de los últimos decenios han expulsado a millones de personas de las áreas rurales hacia las ciudades, donde la mayoría de ellas acaban en barrios pobres, con una vida muy precaria. Los últimos en llegar son las primeras víctimas de la crisis actual, pues no tienen modo de producir su propio alimento. Su número se ha acrecentado de manera dramática y tienen que gastar una gran parte de sus ingresos en comida. De acuerdo con la FAO, en los países en vías de desarrollo la comida representa hasta el 60-80% del gasto de los/las consumidores/as. Luego, un aumento brusco en los precios condena a grandes mayorías al hambre.

Por eso, en todo el mundo estallan disturbios por los precios de los alimentos. Ha habido protestas en Egipto, Camerún, Indonesia, Filipinas, Burkina Faso, Costa de Marfil, Mauritania y Senegal. Demostraciones similares, huelgas y enfrentamientos tuvieron lugar en la mayor parte del África sub-Sahariana, pero también en Bolivia, Perú, México y sobre todo en Haití⁹. En Haití el precio de los alimentos, en promedio, subió más del 40% en 2007, con los de primera necesidad como el arroz, duplicándose en una semana a fines de marzo de 2008. Los disturbios por el alza de los precios de los alimentos en este país han dejado muertos y cientos de heridos, y condujeron a la destitución del primer ministro Jacques-Edouard Alexis. El Programa Mundial de Alimentos calificó la actual crisis alimentaria como un "tsunami silencioso" que sumirá en el hambre a otros cien millones de personas¹⁰.

Después de catorce años del NAFTA (Tratado de Libre Comercio de Norte América), México pasó por una gran crisis, llamada con frecuencia la "crisis de la tortilla". De ser un país exportador, pasó a ser dependiente de la importación de maíz de los EE. UU. Actualmente México importa el 30% de su consumo de maíz. Durante el último medio año, crecientes cantidades de maíz estadounidense fueron súbitamente derivadas a la producción de agrocombustibles. Por consiguiente, las cantidades disponibles para los mercados mexicanos disminuyeron, provocando un subida de precios y dejando al país sin ninguna seguridad alimentaria.

De igual modo en Centroamérica y las islas del Caribe la seguridad alimentaria se encuentra en real

peligro, ya que son economías relativamente abiertas. Son economías abiertas en términos de que el comercio exterior representa un alto porcentaje del producto interno bruto (PIB) de esos países. Entre las diez economías más abiertas de América Latina y El Caribe, están las de ocho de estos países: Panamá (63%), República Dominicana y Honduras (50%), Costa Rica y Nicaragua (45%), El Salvador (35%) y México y Haití (30%). Los países menos abiertos son, en su orden, Brasil, Colombia, Argentina, Perú y Guatemala¹¹.

En los últimos años la soberanía alimentaria de El Salvador fue afectada por la dolarización de la economía que arrasó con el sector agropecuario. El Tratado de Libre Comercio (TLC) junto con la dolarización desmantelaron la agricultura como en ningún otro país. Por eso, en 2007 El Salvador importó de los EE. UU. el 71% de la producción nacional de maíz (que tanto para 2006 como para 2007 fue el tercer producto más importado de los EE. UU.). Si a esto se le agrega el maíz blanco que se importa de México, se llega al 81% de la producción nacional de maíz del año 2005. Contrario al credo del libre juego de mercado, en El Salvador los precios de los granos básicos tuvieron un sustancial incremento. Así, hasta noviembre de 2007 el precio del maíz por quintal tuvo un incremento del 77% respecto al 2005; en el mismo período, el precio del maicillo por quintal aumentó un 93%, el frijol rojo de seda un 39% y el arroz primera clase nacional un 33%¹².

2. Ante las hambrunas la propuesta oficial es más neoliberalismo

Mientras estallan los disturbios por hambre en todo el mundo, dirigentes mundiales como Pascal Lamy, Director General de la OMC; Dominique Strauss-Kahn, director del FMI; y el Secretario General de la ONU, Ban Ki-Moon, alertan acerca de los peligros del *proteccionismo*. Según Ban Ki-Moon: "Más comercio, no menos, nos sacará del agujero en el que estamos". Bajo las reglas del comercio libre, la protección de los alimentos se ha convertido en un crimen. El proteccionismo se ha convertido en una palabra sucia. Cuanto contraste con la ayuda de miles de millones de dólares que reciben los gran-

⁸ Ídem.

⁹ Bill Van Auken, "Amid mounting food crisis, governments fear revolution of the hungry", en *Global Research*, April 2008.

¹⁰ Véase, Amy Goodman, "Las acciones bursátiles no son combustibles", en *Rebelión*, 9.V.2008.

¹¹ Osvaldo Rosales, "Business Future of the Americas Conference", en www.amechamchile.cl

¹² Véase, Julián Ernesto Salinas, "Impactos del TLC a dos años de implementación", en *Fuerza Estudiantil Salvadoreña (FES)*, 7.V.2008.

des bancos y las empresas financieras para evitar su quiebra ante los juegos especulativos.

El Banco Mundial y el FMI, así como algunos países centrales, abogan ahora por más importaciones eliminando todos los aranceles para los países pobres importadores de alimentos, y por liberalizar más los mercados para que los países puedan mejorar sus ingresos mediante la exportación. Siguen promoviendo en la Ronda de Doha más acceso para sus multinacionales, lo mismo que condicionar el apoyo financiero extra a criterios políticos para acrecentar la dependencia de esos países. Nada dicen sobre la necesidad de una mayor regulación y estabilización del mercado, y mucho menos de la necesidad de la soberanía alimentaria. La pregunta es: ¿Y llegará la ayuda que tiene que ir a la producción agrícola basada en los campesinos? No, cuando el precio del trigo sube, la ayuda alimentaria se frena. La generosidad de los países del Norte se manifiesta cuando tienen excedentes. Durante el período 2005-2006 se despacharon 8,3 millones de toneladas de granos para la ayuda alimentaria contra apenas 7,4 millones en 2006-2007¹³.

Robert Zoellick, actual presidente del Banco Mundial, anuncia que los precios seguirán altos por varios años, y que es necesario fortalecer la "ayuda alimentaria" para gestionar la crisis. Zoellick, quien pasó a este cargo luego de ser jefe de negociaciones de los EE. UU. en la OMC, sabe de lo que habla. Desde su puesto anterior hizo todo lo que pudo para romper la soberanía alimentaria de los países, en función de favorecer los intereses de las grandes transnacionales de los agronegocios. Incluso ahora, la receta de la "ayuda alimentaria" es otra vez un apoyo encubierto a las mismas transnacionales, que tradicionalmente son las que venden al Programa Mundial de Alimentos los granos que "caritativamente" les entregan a los hambrientos, con la condición de que ellos mismos no produzcan los alimentos que necesitan¹⁴.

Los grandes ganadores de la crisis alimentaria son asimismo actores centrales y grandes ganadores en la promoción de los agrocombustibles: las transnacionales que acaparan el comercio nacional e internacional de cereales, las empresas semilleras, los fabricantes de agrotóxicos. En los dos últimos rubros son en muchos casos las mismas empresas: Monsanto, Bayer, Syngenta, Dupont, BASF y Dow. Estas seis empresas controlan el total de las semillas transgénicas en el mundo. Y da la casualidad que las semillas transgénicas y los agrotóxicos, constituyen la solución que los poderosos proponen hoy para todos los nuevos problemas que las mismas transnacionales han generado. Cargill,

ADM, ConAgra, Bunge, Dreyfus, dominan juntas más del 80% del comercio mundial de cereales. Un informe de Grain señala que las ganancias de Dreyfus alcanzaron un 77% en el último trimestre de 2007. El neoliberalismo ha permitido que los alimentos sean ahora una mercancía más expuesta a la especulación y al juego del mercado¹⁵.

Las transnacionales no se dan por satisfechas y van por más. Ahora preparan el próximo asalto, monopolizando por medio de patentes los caracteres genéticos que consideran útiles para lograr plantas resistentes a la sequía, la salinidad y otros factores de estrés climático. Los gobiernos a su servicio, como México, pretenden apagar el fuego con gasolina: en lugar de reivindicar la soberanía alimentaria y el control campesino de las semillas e insumos, proponen transgénicos con todavía más modificaciones y riesgos¹⁶. Brasil, por su parte, realiza una auténtica ofensiva diplomática para convencer al mundo sobre las bondades del etanol de caña de azúcar, que este año tendrá como colofón una cumbre mundial de biocombustibles. En una reciente conferencia de prensa, el presidente Bush defendió la utilización de alimentos para producir etanol. Las compañías transnacionales y las principales potencias explotan despiadadamente la situación actual, condenando a una gran y creciente masa de personas a pasar hambre. Es una política genocida.

3. La respuesta social ante la crisis: soberanía alimentaria

Nos hallamos frente a un desmoronamiento estructural, resultado directo de tres décadas de globalización neoliberal. En otras palabras, el mercado de valores no da de comer a los hambrientos sino que los condena a muerte. En muchos países pobres, el neoliberalismo enfrenta hoy una crisis de grandes proporciones. Ello es así en virtud de sus manifestaciones, las cuales dan muestras de ser las de una crisis sistémica en todo el sentido de la palabra. Detrás del hambre, detrás de los disturbios, se encuentran los fracasos de los llamados acuerdos de libre comercio y de los brutales acuerdos de préstamos de emergencia impuestos a los países pobres por instituciones financieras como el FMI.

Ante la gravedad de la crisis caen máscaras y se vacían discursos, como la receta de los agrocombustibles.

¹³ Baillard, *op. cit.*, pág. 6.

¹⁴ Véase, Silvia Ribeiro, "El hambre de los agronegocios", en *La Jornada* (México), 10.V.2008.

¹⁵ Véase, Grain, "El negocio de matar de hambre", en www.grain.org

¹⁶ Silvia Ribeiro, *op. cit.*

tibles y los supuestos beneficios del libre comercio y la agricultura de exportación. La soberanía alimentaria y el Derecho a la Alimentación resulta la respuesta más evidente. La irracionalidad del sistema capitalista, “quemar alimentos de los pobres para que sirvan a la movilidad de los países ricos es un crimen contra la humanidad”. A nivel internacional hay que tomar medidas para la estabilización. Deben establecerse reservas de seguridad internacionales, así como un mecanismo de intervención para estabilizar los precios. Los países exportadores deben aceptar las normas internacionales que controlan las cantidades que pueden llevar al mercado. Y los países importadores deben tener la libertad de controlar las importaciones para poder estimular y proteger la producción nacional de alimentos.

Jacques Diouf, secretario general de FAO, ha afirmado que los países en vías de desarrollo deben poder llegar a la autosuficiencia alimentaria. Urge una moratoria inmediata sobre los agrocombustibles para evitar un auténtico genocidio. La soberanía alimentaria es un derecho inalienable de los pueblos. La pobreza y el hambre no son fatalidades, sino consecuencias directas de un sistema económico inhumano y destructor que viola el derecho a la vida. Por esta razón, es urgente establecer una moratoria inmediata sobre los biocombustibles ¹⁷.

En cada país hay que instaurar un sistema de intervención capaz de estabilizar los precios del mercado. Para conseguirlo, son necesarios los controles a las importaciones, con tasas y cuotas, con el fin de evitar el *dumping* o las importaciones baratas que destruyen la producción interna del país. Por lo anterior, la tierra debería distribuirse de forma igualitaria a las personas sin tierra y a las familias de los/las campesinos/as mediante una genuina reforma agraria y de la tierra. Esta debería incluir el control y el acceso al agua, las semillas, los créditos y la tecnología apropiada. A nivel local, se debe permitir producir su propio alimento y sustentar a sus propias comunidades. Para eso hay que impedir los despojos y desalojos de las tierras, y que se expandan las tierras dedicadas a la agricultura de los grandes agronegocios. Se necesitan medidas inmediatas para apoyar a los pequeños agricultores y campesinos/as para que aumenten su producción agroecológica de alimentos. Los gobiernos no deben repetir el error de promover que las grandes compañías agrícolas inviertan en unidades de producción masiva de alimentos. En resumidas cuentas: ¡Alto a los tratados de libre comercio!, y de modo particular en economías tan abiertas como las centroamericanas.

¹⁷ Véase, “¡Ha llegado el momento de la soberanía alimentaria!”, Vía Campesina, 2.V.2008.

4. La crisis de los migradólares: fin de la válvula de escape migratoria

De acuerdo con la Organización de Estados Iberoamericanos (OEI), el número de emigrantes internacionales se duplicó a nivel mundial entre 1960 y 2005. En 2005, alrededor de 190 millones de personas, es decir, el 3% de la población mundial, vivía fuera de su país natal. Para América Latina y el Caribe ese porcentaje en 2006 era 5,1%, o sea, muy por encima de la media mundial. Entre los diez países con más migración en términos numéricos se cuentan cuatro caribeños y uno centroamericano. En orden de importancia tenemos: México, Colombia, Cuba, Brasil, El Salvador, República Dominicana, Jamaica, Ecuador, Perú y Haití. De los diez principales corredores migratorios, cuatro parten del Caribe y dos de América Central. En orden de importancia tenemos: México-EE. UU., Cuba- EE. UU., El Salvador- EE. UU., República Dominicana- EE. UU., Jamaica- EE. UU., Colombia-Venezuela, Colombia- EE. UU., Guatemala- EE. UU., Ecuador-España y Haití- EE. UU. ¹⁸.

Aunque a menudo se cree que la emigración es un fenómeno netamente masculino, las cifras revelan otro cuadro. De los emigrantes internacionales de todo el mundo, la mitad (95 millones) son mujeres. De la existencia de una tendencia, en las últimas décadas se observa una mayor equidad en esta materia. Entre 1960 y 2005, los mayores incrementos de migración femenina se observan en Oceanía (del 44% al 51%), en América Latina y el Caribe (del 45% al 50%) y la antigua Unión Soviética (del 48% al 58%). La única región donde se registró una disminución del porcentaje de mujeres emigrantes fue Asia (del 46% al 43%) ¹⁹. Según el artículo “Dinámica reciente de las migraciones en América” ²⁰, el porcentaje de mujeres entre los inmigrantes en los EE. UU. es 46% para los mexicanos, 50% para los del Cono Sur, 52% para los centroamericanos y 54% para los procedentes del Caribe. De los emigrantes centroamericanos hacia los EE. UU., la gran mayoría proviene de zonas urbanas: más del 90% en el caso de Nicaragua, más del 60% en el de Honduras y El Salvador, y solo la mitad en el de Guatemala ²¹.

Un informe de las Naciones Unidas señala que los inmigrantes en los países más ricos enviaron a sus familias la cifra récord de US\$167.000 millones

¹⁸ Véase, “América Latina y el Caribe”, en www.sitesources.worldbank.org

¹⁹ Véase, OEI, “The Internacional Migration of Women”, 2008.

²⁰ Véase, *Boletín Nacional de Población*, Año 6, No. 98, 2002.

²¹ Véase, Eduardo Baumeister, “Migración internacional y desarrollo en Nicaragua”, CELADE, Santiago de Chile, 2006.

durante el año 2005. Los inmigrantes latinoamericanos y caribeños en los EE. UU. enviaron el 30% de ello a sus países de origen, con un monto de US\$53.000 millones. Esto constituyó un nuevo récord en el envío de remesas. Según información del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), tales cifras representaron un alza del 17% respecto al 2004. Sea porque aumentara la capacidad de registrarlas o porque su volumen es realmente mayor, las remesas parecían crecer a un ritmo asombroso. En efecto, de acuerdo con la CEPAL, las remesas recibidas en América Latina y el Caribe pasaron de un mil 120 millones de dólares en 1980 a más de 40 mil millones en 2004. Con pequeñas fluctuaciones, las remesas se duplicaron cada cinco años. Los montos que Guatemala, Honduras y El Salvador reciben de sus emigrantes, se multiplicaron más de diez veces entre 1980 y 1990, al pasar de 55 a 649 millones de dólares, mostrando una fecundidad asombrosa si se considera que el número de ciudadanos que migraron en ese período desde esos países a los EE. UU. solo se multiplicó por cuatro. Se trata de una válvula de escape muy visible ante los efectos nefastos de la política neoliberal que en vez de politizar, despolitiza. El futuro y la salvación son más que todo de carácter individual y la solución a los problemas se encuentra fuera del país.

5. La alternativa está en un “proyecto país”

Con la crisis financiera e hipotecaria, el monto total de las remesas de los emigrantes latinoamericanos y caribeños desde el exterior a sus países de origen se desaceleró en el año 2007, según un informe del BID. Solo el 50% de los inmigrantes consultados aseguró enviar dinero a casa, frente al 73% que lo hacía en 2006, lo que representa una baja de más del 30%. Al cierre de 2007, México recibió 23 mil 979 millones de dólares en remesas, lo que implica un crecimiento de apenas el 1% respecto al 2006. En enero de 2008, los envíos tuvieron una caída de 5,87%, al sumar mil 757 millones de dólares, revelan cifras del Banco de México. La crisis en los EE. UU. afecta a los inmigrantes y con ello a sus familiares en su país de origen. La válvula de escape se cierra cada vez más. Aumentan la xenofobia y el número de los inmigrantes deportados de los EE. UU. En el año 2003 fueron deportados 260.000 centroamericanos, sin contar los costarricenses. A saber, 94.000 guatemaltecos, 76.000 hondureños, 50.000 nicaragüenses y 40.000 salvadoreños ²².

Países como Honduras, Nicaragua, Guatemala, Haití y República Dominicana se ven más afectados

²² *Ídem*.

con la crisis en las remesas que México, ya que el peso relativo de los envíos de dinero en su PIB nacional es mucho más grande. Los centroamericanos siguen siendo los que, per cápita, más dinero envían. El 65% de ellos mandó en 2007 remesas a sus familias, frente al 49% de los dominicanos, el 48% de los mexicanos y el 42% de los sudamericanos. A pesar del descenso en las personas latinoamericanas y caribeñas que envían dinero, el volumen total de las remesas bajó un 13% en comparación con el año 2005, alcanzando los 45.900 millones de dólares. El efecto no ha sido mayor debido a que quienes siguen mandando dinero, lo hacen ahora con más frecuencia (de doce a quince veces al año) y en cantidades levemente superiores. La media de las remesas creció de 300 a 325 dólares por envío ²³. En el presente año, la crisis económica y la de la construcción en particular afectarán especialmente a los inmigrantes ilegales que ahí a menudo trabajan. La caída en las remesas será irreversible y las deportaciones crecerán sin cesar.

Las remesas que los emigrantes centroamericanos enviaban a sus países —predominantemente desde los EE. UU., aunque también desde otros países del Istmo— alcanzaron en 2007, según estimaciones del BID, los 12 mil 160 millones de dólares, esto es, la mitad de lo que enviaron sus iguales mexicanos. Se enviaron 4.055 millones a Guatemala, 3.530 a El Salvador, 2.675 a Honduras, 990 a Nicaragua, 590 a Costa Rica y 320 a Panamá. Combinando las estimaciones del BID con las estadísticas de los bancos centrales centroamericanos podemos inferir que en 2006 las remesas superaron el valor de las exportaciones en El Salvador y Honduras, y casi llegaron a ese valor en Nicaragua; alcanzaron un valor equivalente al de la mitad de las importaciones en El Salvador; y representaron la cuarta parte del PIB en Honduras. Con las excepciones de Costa Rica y Panamá, las remesas ocupan un sillón de honor en las cuentas nacionales centroamericanas. Su peso ha sido impactante, e igual de fuerte será el impacto de la crisis estadounidense en Centroamérica.

El valor de las remesas está entre el 9,4 y el 25,5% del PIB, va del 60 al 173,5% del valor de las exportaciones, del 30,3 al 51,6% del valor de las importaciones, del 55 al 67,6% del valor del déficit comercial y del 88,7 al 153,5% del valor del déficit comercial con los EE. UU. En Guatemala y El Salvador las remesas superan más de seis y siete veces, respectivamente, la inversión extranjera directa. En Honduras y Nicaragua las remesas suman el triple y el doble, respectivamente, del valor de esta inversión. Según estimaciones del sociólogo Eduardo Baumeister, en

²³ “Latinoamericanos en EE. UU. envían menos remesas por discriminación”, en www.DiarioColatino.com, 1.V.2008.

Honduras las familias receptoras de remesas representan alrededor del 16%; en Nicaragua, casi el 20%; en Guatemala, el 24%; y en El Salvador, el 28% de las familias del país ²⁴.

La crisis de los migradólars será particularmente evidente en el caso de El Salvador. Hasta hoy han sido un mecanismo de descompresión social. Una renuncia a la redistribución por la vía política. Una despolitización de la reducción de la pobreza. Además, tienen un efecto perverso sobre los mecanismos de movilidad social, porque las remesas separan el ingreso del empleo. Y así la posición como trabajador se desvincula de forma creciente de la posición de clase, con lo cual se refuerza la despolitización y la evasión del conflicto. La mejora de la calidad de vida es puesta en un "más allá", terrenal, pero "más allá" a final de cuentas. Nada de lo que se hace en el "aquí y ahora" repercute positivamente sobre el bienestar familiar, excepto el cultivo de frecuentes y amables relaciones con quienes lograron llegar al "más allá". La ruptura en la llegada de las remesas causará una recuperación ideológica forzosa: se acabará de golpe la renuncia de los migrantes a buscar el desarrollo en su propio país, pues se acabará el sueño de "cambiar de país" antes que "cambiar el país". En fin, se acabará la actual renuncia de los receptores de remesas a mantener las elementales conquistas de los trabajadores y trabajadoras ²⁵. Esta situación latentemente explosiva demandará soluciones dentro de los países latinoamericanos y caribeños en general, y los centroamericanos en particular. Ya no se trata nada más de la soberanía agrícola, sino que se demanda un proyecto país. Aquí, fuerzas políticas como el Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) de El Salvador tendrá ventaja política sobre la Alianza Republicana Nacionalista (ARENA), y se presentará una situación de volver de facto al proteccionismo, aunque resuenen todavía las ideologías neoliberales. Después del triunfo de Fernando Lugo como presidente en Paraguay, se perfila con cada vez más claridad otra victoria de las fuerzas alternativas en el continente con el comunicador y periodista Mauricio Funes en El Salvador. ■

²⁴ Véase, Baumeister, *op. cit.*

²⁵ Véase, José Luis Rocha, "Centroamérica: Importa investigación sobre las remesas: un fetiche", en *Prensa Marea Socialista*, 24.III.2008.

REVISTA PASOS

Departamento Ecuménico
de Investigaciones
San José, Costa Rica

SUSCRIPCIÓN 6 NÚMEROS AL AÑO
CON CORREO INCLUIDO

- AMÉRICA LATINA: \$ 18,00
- OTROS PAÍSES: \$ 24,00
- COSTA RICA: ₡ 5.000

Números atrasados

- América Latina: \$ 3 cada uno
- Otros países: \$ 4 cada uno
- Costa Rica: ₡ 1.100 cada uno

Favor enviar cheque en US\$
a nombre de:

Asoc. Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica

Teléfonos 22-53-02-29 • 22-53-91-24

Fax (506) 22-80-75-61

Dirección electrónica: asodei@racsa.c.cr

<http://www.dei-cr.org>

RIBLA

- RIBLA N° 20: Pablo de Tarso, militante de la fe
RIBLA N° 21: Toda la creación gime...
RIBLA N° 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA N° 23: Pentateuco
RIBLA N° 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA N° 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA N° 26: La palabra se hizo india
RIBLA N° 27: El Evangelio de Mateo
RIBLA N° 28: Hermenéutica y exégesis a propósito de la carta a Filemón
RIBLA N° 29: Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 d. C.)
RIBLA N° 30: Economía y vida plena
RIBLA N° 31: La carta de Santiago
RIBLA N° 32: Ciudadanos del Reino
RIBLA N° 33: Jubileo
RIBLA N° 34: Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
RIBLA N° 35/36: Los libros proféticos
RIBLA N° 37: El género en lo cotidiano
RIBLA N° 38: Religión y erotismo. Cuando la palabra se hace carne
RIBLA N° 39: Sembrando esperanzas
RIBLA N° 40: Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia
RIBLA N° 41: Las mujeres y la violencia sexista
RIBLA N° 42-43: La canonización de los escritos apostólicos
RIBLA N° 44: Evangelio de Lucas
RIBLA N° 45: Los salmos
RIBLA N° 46: María
RIBLA N° 47: Jesús histórico
RIBLA N° 48: Los pueblos confrontan el imperio
RIBLA N° 49: Es tiempo de sanación
RIBLA N° 50: Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas
RIBLA N° 51: Economía: solidaridad y cuidado
RIBLA N° 52: Escritos: Salmos, Job y Proverbios
RIBLA N° 53: Interpretación bíblica en busca de sentido y compromiso
RIBLA N° 54: Raíces afro-asiáticas en la Biblia
RIBLA N° 55: Déuteropaulinas: ¿un cuerpo extraño en el cuerpo paulino?
RIBLA N° 56: Re-imaginando las masculinidades
RIBLA N° 57: Reproducción humana. Complejidad y desafíos
RIBLA N° 58: Apócrifos del Segundo Testamento
RIBLA N° 59: Vida en comunidad

Pedidos a:
Asociación Departamento
Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 2253-0229 • 2253-9124
Fax (506) 2280-7561
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr
<http://www.dei-cr.org>

COSTO DE LA SUSCRIPCIÓN (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMÉRICA LATINA: US\$ 24 • OTROS PAÍSES: US\$ 36 • COSTA RICA: ₡ 9.000