

SIGNOS DE ESPERANZA EN LA SITUACION SOCIOCULTURAL DE AMÉRICA LATINA HOY¹

por Juan Carlos Scannone S.I.

0. **Introducción:** *La globalización como hecho e ideología*

En los momentos que comienzo a redactar el presente trabajo (noviembre 2008) se están dando dos acontecimientos, uno político y otro económico, que al mismo tiempo son resultado de la situación sociocultural y la impactan, a saber: 1) el entusiasmo mundial por la elección de un presidente de color en los Estados Unidos y, por otro lado, 2) la crisis financiera mundial, acaecida asimismo a partir de dicha potencia hegemónica. Ambos testifican el *hecho* de la creciente globalización, y el segundo, las consecuencias de la *ideología* que pretendió adueñarse de la misma, en cuanto “pensamiento único”.

El primer acontecimiento muestra la mundialización como consecuencia de las nuevas técnicas de la información y la comunicación, que posibilitan un sentir de alguna manera global, de una mayoría global, sin distinción de naciones, razas y religiones, así como se dio antes un rechazo bastante generalizado de las políticas bélicas –de impacto mundial- de Bush. Por otro lado, así se muestra el alcance cada vez más mundializado de una mayor sensibilidad por los derechos humanos y contra la discriminación racial: elementos culturales positivos de la globalización.

En cambio, la crisis financiera pone en jaque la ideología *neoliberal* de “todo al mercado” autorregulado y regulador de la vida social, es decir, *no* concebido como *instrumento* sino como *centro y fin*, sin regulaciones de parte de la sociedad civil y del (o los) Estado(s). Pues bien, la ideología es un hecho *cultural*, y -en especial- *esa* ideología tuvo y tiene enormes consecuencias negativas tanto en el orden económico - que se evidencian en la actual implosión financiera- como también en el *social* (la *exclusión* de las mayorías por el *desempleo* estructural, una cada vez mayor brecha de *inequidad* entre ricos y pobres, la *fragmentación* social, el predominio de la economía *virtual* sobre la real, con sus consecuencias sociales, el empobrecimiento de la clase media: los “nuevos pobres”, etc.) y en el *cultural* (*homogenización, individualismo*

¹ Amplió y aplico a toda América Latina (AL) varias reflexiones presentadas en mi artículo: “Aproximación sociocultural a la Argentina”, que aparecerá en la publicación de la XXVII Semana Argentina de Teología (La Falda, julio de 2008). Ver también mi trabajo: “Del individualismo competitivo a la comunión ¿Hacia un nuevo paradigma sociocultural?”, *Stromata* 63 (2007), 37-51.

competitivo, con la consecuente corrosión de los lazos sociales, absolutización de la razón *formal e instrumental*, su priorización con respecto a la racionalidad *ética y sapiencial*, el *relativismo* ético y religioso, la crisis de la *cultura del trabajo*, etc.). Se dan también los efectos socioculturales del deterioro de ambas dimensiones, por ejemplo, la *violencia* urbana y familiar, la *inseguridad* pública, las *bandas* de adolescentes desocupados, los *niños de la calle*, el *consumismo y hedonismo* (droga, alcohol, sexo), etc.²

Para abordar la situación sociocultural actual de nuestra América, no deseo abundar, en esta presentación, en la descripción y análisis de los elementos socioculturales altamente negativos de la globalización, que ya he desarrollado en otros contextos y que he ido enumerando en el párrafo anterior, sino que quiero poner el énfasis en signos *positivos* de los tiempos que desafían nuestra imaginación social y nuestra libertad, proporcionándonos esperanza y motivación para la acción. Porque donde hay emergencia de vida nueva y de creatividad, está presente en la historia el Espíritu de Cristo Resucitado.

Según Carlos Schickendantz todavía siguen vigentes signos positivos de los tiempos que ya se reconocieron, por ejemplo, en Medellín -como son la “irrupción de los pobres” y la conciencia histórica y contextual en la Iglesia-, aunque hoy se dan con matices y perspectivas nuevos.³

En primer lugar, reflexionaré brevemente acerca de la nueva oportunidad que nos ofrece la actual crisis (1); luego abordaré el fenómeno -ya no tan nuevo, pero cada vez mayor- de la *emergencia de la sociedad civil* y de nuevos *sujetos sociales*, así como la correspondiente creación de *nuevos vínculos sociales* o fortalecimiento “moderno” de los *ancestrales*, en especial, entre los *pobres y excluidos* (2); después señalaré cómo se está dando, especialmente en los suburbios de las grandes ciudades, un *nuevo mestizaje cultural* que puede orientarse a una *síntesis vital* como aquellas de las que nos habla el documento de Puebla Nro. 448 (3); finalmente, haré ver cómo esas *nuevas prácticas*

² Para ampliar este punto, ver mis artículos: “La globalización como hecho e ideología. Emergencia de la sociedad civil, doctrina social de la Iglesia y ‘globalización en solidaridad’”, en: J.C. Scannone (et alii), *Argentina: alternativas frente a la globalización. Pensamiento social de la Iglesia en el umbral del tercer milenio*, Buenos Aires, 1999, 253-290; “La nueva cuestión social a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia”, *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social* 51 (2002), 45-52; y “El hombre en la época de la globalización como hecho e ideología”, *ibidem* 56 (2007), 57-64.

³ Ver su artículo: “Los ‘signos de los tiempos’ actuales desde una perspectiva latinoamericana”, en: J.O. Beozzo-P. Hünermann-C. Schickendantz, *Nuevas pobrezas e identidades emergentes. Signos de los tiempos en América Latina*, Córdoba, 2006, 99-135.

sociales y culturales coinciden con el giro que está aconteciendo en los *enfoques teóricos* de distintas ciencias, posibilitando un nuevo *paradigma sociocultural* en la teoría y en la práctica sociales. Se trata de una posibilidad *real*, no de una necesidad histórica, de modo que desafía a nuestra libertad personal y colectiva, así como a las praxis de una *política de la cultura* y de una pastoral de *evangelización* de la cultura y las culturas, también las de nuestro Subcontinente (4).

1. Oportunidad inédita de reorientar la globalización

La tremenda crisis financiera actual, cuyo fin no se avizora, no sólo ha comenzado a repercutir en la economía real tanto mundial como latinoamericana, sino también está agravando las condiciones sociales, sobre todo el *desempleo* y la precariedad de los empleos, con sus indirectas consecuencias políticas y culturales. Pero hay una frase de la reciente toma de posición del Plan Fénix (Proyecto Estratégico de la Universidad de Buenos Aires)⁴ ante la actual coyuntura, la cual da que pensar, a saber: “convirtamos esta crisis en una oportunidad”.

Ya hace muchos años (en 1992)⁵ se levantaban voces de economistas, empresarios y banqueros europeos contra la total desregulación del mercado financiero y a favor de la tasa Tobin (impuesto al movimiento de capitales); pero, según testimonio de los mismos, entonces esas medidas no eran posibles por la oposición de los Estados Unidos. Ahora nuevamente se levantan en el Viejo Continente, pero también en USA, voces que piden tal regulación, sin coartar una libertad razonable. Pues bien, si se regulan adecuadamente las finanzas en un nivel mundial, aún más, si se aprovecha la ocasión de la implosión neoliberal para reordenar la economía global teniendo en cuenta los intereses de todos, y no sólo de los países centrales, se estarían dando pasos importantes hacia otra figura (no neoliberal) de la mundialización,⁶ quizás llevando - *mutatis mutandis*- la economía *social de mercado* -exitosa en el orden nacional-, al orden global. Pues, según la expresión del Foro Mundial de Porto Alegre: “otro mundo es posible”. Así la crisis no solamente mostraría el fracaso de un sistema, sino que sería

⁴ Ver en su página *web* el documento: “La actual coyuntura y la crisis internacional. Reafirmar las metas de crecimiento, equidad e integración”.

⁵ Aludo a una reunión sobre la justicia en AL, organizada por *Adveniat* en Essen, poco después de la Conferencia de Santo Domingo, en la cual pude escuchar lo que narro en el texto..

⁶ En el diario español *El País* (22 de noviembre de 2008, p. 33), Francisco Aldecoa escribe sobre: “La refundación del capitalismo”, que podría darse a través de la conjunción de los tres actuales (el norteamericano, el europeo y el asiático) en el G-21 (que representa casi el 90 % de la población mundial), el cual reemplaza al G-8 (que representaba sólo a menos del 15 % de la misma).

aprovechada como *oportunidad* de un reordenamiento (Bernard Lonergan hablaría de un “bien de orden”) más justo y más humano.

2. Emergencia de la sociedad civil

Ante la crisis del Estado de bienestar en todo el mundo, y la imposibilidad del mercado desregulado de lograr la justicia y la equidad, se dio en distintas regiones, pero también en AL, la emergencia de un tercer factor: la *sociedad civil* organizada,⁷ distinta del mercado y del Estado. Pues no se trata de la mera “*bürgerliche Gesellschaft*” según Hegel,⁸ en la que se luchaba por intereses privados o sectoriales contrapuestos, de modo que sólo el Estado llegaba a alcanzar el nivel universal, sino de una sociedad civil que se coordina y organiza para luchar por el *bien común*, por bienes *públicos*, por intereses que, aunque también sean privados, son -como lo afirma Adela Cortina- *universalizables*. De ahí que algunos teóricos hablen de un “nuevo modo de hacer política” (Daniel García Delgado), ya no mediante partidos que compiten entre sí para llegar al gobierno o conservarlo, sino que se ejercita sin aspirar a tomar el poder estatal en sus manos. Pues, aunque quizás se busque un interés personal (como, en el caso de las madres de Plaza de Mayo, la “aparición” de sus hijos), con todo se trata de un interés *universal y público* que hace al *bien común*. Retomaré este tema más abajo, en su peculiaridad latinoamericana, cuando trate del *neocomunitarismo*, sobre todo, *de base*.

Muchos de los pueblos de AL tienen el hábito de la organización popular, como se dio en el siglo XX a través del *movimiento obrero* y de los *sindicatos*. Hoy éstos están muchas veces en crisis, no en último lugar por el extendido desempleo. En cambio, surgen otros movimientos y otras organizaciones libres del pueblo. Las presentaré siguiendo los siguientes pasos: 2.1) la *irrupción* del pobre; 2.2) el *neocomunitarismo*; 2.3) los nuevos *movimientos populares*. Se trata, por lo tanto, de los arriba mencionados “*nuevos sujetos sociales*”.

Todo ello preparará el tratamiento -en el apartado 3- del nuevo *imaginario cultural* correspondiente al *tejido social* renovado por los tres fenómenos que de inmediato abordaré (de 2.1 á 2.3). Desde ya afirmo la *positividad* fundamental de los mismos y la necesidad, sin embargo, de discernir su *ambigüedad*.

⁷ Sobre el surgimiento de la misma, en un nivel global, cf. J. Cohen-A. Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge (Mass.)-London, 1992.

⁸ Cf. Ch. Taylor, “Der Begriff der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘ im politischen Denken des Westens“, en: M. Brumlik-H. Brankhorst (eds.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M., 1993, 117-147.

2.1. *La irrupción del pobre*

Aunque este fenómeno data ya desde fines de los años 60, sobre todo con Medellín (1968) y el nacimiento -ese mismo año- de la teología de la liberación, con todo, sigue aún vigente en nuestro Subcontinente, así como lo sigue la *opción preferencial por los pobres*, que fue su respuesta eclesial, pastoral y teológica, renovada en Aparecida tanto por Benedicto XVI como por la Quinta Conferencia del Episcopado de América Latina y el Caribe. Pobres hubo siempre, pero cuando Gustavo Gutiérrez habló de su “irrupción”⁹ se refería a un hecho nuevo. Pues, por un lado, pobres y no pobres tomaron *conciencia* explícita del hecho, la magnitud y, sobre todo, la *injusticia* de la pobreza en AL, como algo no “natural” sino *histórico y estructural*. Ello ocasionó asimismo su irrupción en las ciencias, no sólo en las ciencias sociales –que se plantearon las causas estructurales de la pobreza y la exclusión-, sino también en las de la cultura y la religión –con la nueva preocupación por la cultura y la religión *populares*-, así como en la teología y la filosofía (*de la liberación*).

Y, por otro lado, los pobres irrumpieron *en la sociedad* con sus organizaciones de base en todos los niveles, como lo diré en el apartado siguiente, no en último lugar, también en la dimensión *religiosa*.

Se trata de un *hecho de vida y libertad* tanto para los pobres mismos como también para los no pobres que optan por ellos. En el caso de los primeros, es una maravilla que causa admiración, que de circunstancias de exclusión y muerte nazca nueva vida –señal de la presencia del Espíritu de Dios-; en el de los otros, dicho hecho los liberó de su cerrazón egocéntrica o sectorial, para abrirse a los *rostros interpelantes* de los hermanos que sufren, como lo muestran los documentos de Puebla (DP 32-39), Santo Domingo (DSD 178) y Aparecida.(DA 65, 393, 402).

2.2. *El neocomunitarismo*

Como lo dije anteriormente, los pueblos latinoamericanos, sobre todo sus sectores populares, tienen el buen hábito de la organización, porque la unión hace la fuerza. Hoy, en el marco mundial de la *emergencia de la sociedad civil*, ha surgido en AL lo que García Delgado llamó en los 80: *neoasocianismo o neocomunitarismo*.¹⁰ Bajo esa denominación

⁹ Por ejemplo, cf. su artículo: “L’irruption du pauvre dans la théologie de l’Amérique Latine”, *Convergence* 1981, Nro. 1-2, 22-25, en especial, p. 22. Ver también: J.C. Scannone-M. Perine (comps.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires, 1993.

¹⁰ Cf. su trabajo: “Las contradicciones culturales de los proyectos de modernización en los 80”, *Le monde diplomatique* (ed. latinoamericana) 4 (1989), Nro. 27, p5-16, Nro. 28 17-18. Ver también mi artículo (con

deseo abarcar ahora: 1) los grupos de base en todos los niveles, desde el religioso (CEBs, grupos de oración, círculos bíblicos), hasta el social (sociedades de fomento barriales, cooperadoras escolares, comedores escolares autoorganizados), el económico (empresas de trabajadores, pre-cooperativas, micro-emprendimientos y huertas comunitarios y, en general, la *economía popular de solidaridad*);¹¹ y aun político (*neozapatismo*); (2) organizaciones pluriclasistas (como las Madres de Plaza de Mayo, las marchas de silencio por casos de impunidad, las Asambleas barriales), etc.; 3) los voluntariados, como Caritas; 4) muchas ONGs no funcionales al sistema, etc.

2.3. Los nuevos movimientos sociales

Otro de los fenómenos que forman parte destacada de la mencionada emergencia de la sociedad civil la constituyen los nuevos *movimientos sociales*. En el primer mundo merecen ser nombrados entre ellos el *ecologista*, el *feminista*, el *pacifista*, y organizaciones como *Amnesty* internacional, que lucha por los derechos humanos en todo el mundo.

Desde hace años se vienen estudiando esos movimientos en AL, primeramente, aplicándoles las categorías forjadas en Europa y, luego, marcando nuestras peculiaridades.¹² En nuestro Subcontinente se trata de movimientos sociales de diversa índole: los de distintas etnias aborígenes y de afroamericanos, los que agrupan diferentes “sin” -a saber: los “sin tierra”, “sin vivienda”, “sin empleo”-, las Comunidades Eclesiales de Base, asambleas barriales, “piqueteros” (con enfoques a veces muy distintos entre sí), fábricas recuperadas por los trabajadores, etc. Muchos nacen de comunidades de base de distinta índole, cuando no se trata de casos aislados, sino de una sociedad en movimiento.

Un libro reciente los caracteriza sobre todo por otro *esquema de relacionamiento* que no es clientelar -como en los populismos latinoamericanos-, pero tampoco es el de la izquierda tradicional, a saber, de una vanguardia iluminada con la tendencia a reproducir lo que combate, terminando así por convertirse en una oligarquía revolucionaria. Por el contrario, a pesar de sus ambigüedades -propias de todo lo humano- en ese trabajo se considera que en dichos movimientos se están dando vinculaciones recíprocas *horizontales* entre los que los conforman y aun con otros movimientos, *autogestión*, un estilo

bibl.): “El comunitarismo como alternativa viable”, en: L. Mendes de Almeida (et al.), *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá, 1996, 195-241.

¹¹ Sobre ésta, además de los libros más teóricos de Luis Razeto, que citaré más abajo, ver también: id. (et al.), *Las organizaciones económicas populares 1973-1990*, Santiago de Chile, 1990; asimismo: J.L. Coraggio, *Desarrollo humano, economía popular y educación*, Buenos Aires, 1995.

¹² Como ejemplo, ver: *Alternatives Sud. Les mouvements sociaux en Amérique Latine* 1 (1994), cahier 4 (con amplia bibliografía al final de cada artículo).

democrático participativo de autoridad, un trasfondo implícito de *antropología comunitaria*.¹³

Según el mismo investigador y ensayista uruguayo Raúl Zibechi, existen hoy en dichos movimientos cuatro corrientes político-culturales y de pensamiento,¹⁴ que no se excluyen entre sí: 1) las *cosmovisiones indias* reconfiguradas en los últimos 50 años por el uso de la escritura, la educación, el nuevo rol de las mujeres y los jóvenes; entre ellas sitúa a los movimientos indígenas en Chiapas, Bolivia (v.g. en El Alto) y Ecuador; 2) el influjo de la teología de la liberación a través de las *Comunidades Eclesiales de Base*, las cuales - en Brasil- se relacionan en forma positiva y crítica con el Partido de los Trabajadores; 3) la influencia de la pedagogía de Paulo Freire en la educación popular, que floreció –asimismo en Brasil- en el *Movimiento de los Sin Tierra*; 4) la acción de *nuevos líderes* de grupos de base, villeros y/o asambleas vecinales, quienes, a pesar de su compromiso ético-militante, se diferencian en su estilo, de la izquierda clásica, pues estarían llevando a la práctica el principio: “mandar obedeciendo”. Así es como el *neozapatismo* mexicano articularía en sí las cuatro tendencias, y, en cambio, los *Sin Tierra*, sólo las tres últimas, etc.

Al menos siete serían –de acuerdo a dicho autor- las *características comunes* a los nuevos movimientos sociales latinoamericanos: 1) el arraigo *territorial* en espacios (físicos y/o sociales) conquistados con lucha, en los cuales se vive la *cotidianidad*; 2) la *autonomía* con respecto a instituciones como los Estados, los partidos, los sindicatos, las Iglesias; 3) la afirmación simultánea de la *identidad* (del movimiento) y de las *diferencias* (internas al mismo y con otros movimientos coordinados); 4) la capacidad de tomar en sus propias manos la *educación* y la formación de sus propios intelectuales; 5) el papel destacado de las *mujeres* –y, por lo tanto- de la *familia*; 6) una relación no jerárquica con la *naturaleza* y formas *no tayloristas* de división del trabajo en las organizaciones; 7) formas de acción *auto-afirmativas*, no meramente instrumentales.¹⁵ Aparentemente, se dan también otras notas distintivas en muchos de ellos, como son la *mística religiosa popular* que acompaña la praxis social, o las relaciones *interculturales* con profesionales comprometidos o con la clase media empobrecida, que no pocas veces les aportan su *know how*.¹⁶

¹³ Cf. S. Nuin, *Dibujando fuera de los márgenes. Movimientos sociales en América Latina. Entrevista a Raúl Zibechi*, Buenos Aires, 2008 (con bibliografía).

¹⁴ Ibid., pp. 18-21.

¹⁵ Ibid. pp. 144 s.

¹⁶ Respectivamente, ibid. p. 24, p. 27.

Todo ello estaría mostrando que no sólo libertad e igualdad son categorías ético-políticas, sino que también lo es *fraternidad*. Pues, aparentemente, los nuevos movimientos sociales son capaces de crear ámbitos donde las relaciones vinculares son más horizontales y fraternas, semillas de una posible democracia “a partir de abajo y desde los de abajo”, pero para todos.

3. Nuevos mestizaje cultural e imaginario social

3.1. *El segundo (o tercer) mestizaje cultural*

La expresión “mestizaje cultural” fue empleada por el Documento de Puebla (DP 409, cf. 307)¹⁷ para referirse al fecundo y doloroso encuentro fundacional entre las culturas ibéricas y las indígenas después del descubrimiento (1492) y del mestizaje racial en América española y portuguesa. En la Argentina y en otros países o regiones de alta inmigración, como Rio Grande do Sul (Brasil) se dio, luego, un segundo “mestizaje cultural” con la muy numerosa inmigración -proveniente sobre todo, pero no sólo de Europa-, en especial, entre 1860 y 1930.

Pero hoy se trata de un nuevo mestizaje y entrecruce entre *imaginarios socioculturales*. Jorge R. Seibold se refiere así al que se está dando entre el tradicional, el moderno y el postmoderno, por ejemplo, en el Gran Buenos Aires¹⁸, pero también en los suburbios de otras grandes urbes latinoamericanas. Pedro Trigo, hablando de los barrios suburbanos de éstas, en especial de Caracas, usa la expresión “segundo mestizaje cultural”.¹⁹ Néstor García Canclini, en cambio, habla de hibridación cultural,²⁰ probablemente porque todavía no se ha logrado una verdadera *síntesis vital*, como las indicadas por Puebla (DP 448).

¹⁷ Ver también: S. Montesino, “Mestizaje”, en: R. Salas Astrain (coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales II*, Santiago de Chile, 2005, 655-662 (con bibl.), y el cap. 10 de mi libro: *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1990.

¹⁸ Cf. J.R. Seibold, “Imaginario social, trabajo y educación. Su problemática actual en medios populares del Gran Buenos Aires”, en: J.C. Scannone-G. Remolina (comps.), *Ética y economía. Economía de mercado, Neoliberalismo y Ética de la gratuidad*, Buenos Aires, 1998, 369-408; id., “Ciudadanía, transformación educativa e imaginario social urbano”, en J.C. Scannone-V. Santuc (comps.), *Lo político en América Latina. Contribución filosófica a un nuevo modo de hacer política*, Buenos Aires, 1999, 463-511.

¹⁹ Cf. P. Trigo, *La cultura del barrio*, Caracas, 2004. En el caso argentino, no sería pertinente denominar al actual con el epíteto “segundo”; por eso utilizo el adjetivo: “nuevo”.

²⁰ Cf. N. García Canclini, *Las culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, 1990.

Un caso paradigmático es la *religión del pueblo*, transformada no pocas veces en “espiritualidad y mística populares”.²¹ Pues ha ido aprendiendo a unir sus tradiciones orales y rituales con caracteres modernos y aun postmodernos.²² Entre los primeros pueden mencionarse la interpretación *popular* de la Palabra de Dios *escrita* (y no sólo según la tradición oral), el compromiso social fraterno *organizado y autogestionado*, el protagonismo de *los laicos* en las Iglesias, y -en no pocos lugares- nuevos modos más *participativos* de vivir la autoridad y la conducción eclesiales, etc. Asimismo se dan características religiosas *postmodernas*, como son la valoración de la experiencia religiosa *sentida*, nuevas formas de oración y contemplación más *experienciales*, la unidad de lo espiritual con *lo corporal* (las sanaciones), la valoración de las diferencias de género (con un fuerte *protagonismo femenino*) y de cultura (incluidas las *aborígenes y afroamericanas*), la importancia religiosa dada a la vida y felicidad *cotidianas*, el sentido de *lo místico, lo simbólico y, a veces, de lo extraordinario*, etc. De ese modo se apunta hacia un horizonte de interculturalidad. Tales características se dan a pesar del actual *pluralismo religioso* en AL, pues el catolicismo popular, además de expresión *inculturada* de la fe católica (DP 444), constituye –según algunos estudiosos- una *matriz cultural* que abarca aun formas religiosas latinoamericanas no católicas.²³

Los ejemplos podrían multiplicarse en cada dimensión de la sociedad y la cultura: así es como la poesía -que, según Ricoeur, sabe descubrir el acto en la potencia, y las potencialidades reales en los hechos actuales- avizora en ese nuevo mestizaje cultural *alternativas realmente posibles* de futuro en la línea de la comunicación y comunión. Según Trigo lo muestran figuras literarias de la novela contemporánea latinoamericana: entre ellas, la del Cristo Crucificado popular de *Hijo de Hombre*, de Augusto Roa Bastos, o las del indio culturalmente mestizado, Rendón Wilka -admirable por su sentido de una *comunitariedad alternativa*- en *Todas las sangres*, así como distintos personajes mestizos de *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, ambas novelas, de José María Arguedas.²⁴

²¹ Cf. Documento de Aparecida 258-265. Sobre “espiritualidad popular”, cf. G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo. En la itinerario espiritual de un pueblo*, Lima, 1982; sobre “mística popular” cf. J. Seibold, *La mística popular*, México, 2006.

²² Ver lo que ya decía hace más de un decenio en mi artículo: “La religión en América Latina del tercer milenio. Hacia una utopía realizable”, *Stromata* 51 (1995), 75-88; asimismo cf. J. Seibold, “Imaginario social, religiosidad popular y transformación educativa. Su problemática en medios populares del Gran Buenos Aires”, en: G. Farrell (et al.), *Argentina: tiempo de cambios. Sociedad, Estado, Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires, 1996, 323-388.

²³ Cf. P. Rubens, *Discerner la foi dans de contextes religieux ambigus. Enjeux d'une théologie du croire*, Paris, 2004, p. 24. Ver también mi trabajo: “Situación religiosa actual en América Latina”, *CIAS. Centro de Investigación y Acción Social* 55 (2006), 157-172.

²⁴ Cf. P. Trigo, *Arguedas. Mito, historia y religión*, Lima, 1982.

3.2. *Mestizaje cultural y "sistemas" funcionales*

Así es como están naciendo en distintos ámbitos sociales y en expresiones poéticas latinoamericanas, gérmenes de una cultura comunitaria nueva, fruto de una nueva síntesis vital intercultural y de un renovado "mestizaje" cultural. La reflexión teológico-pastoral ha de saber discernirlos, recogerlos, purificarlos y aun promoverlos. Dicha cultura tiene la posibilidad real de ser más humana y solidaria, así como de que la red de comunidades vivas que le da cuerpo pueda servirse de la sociedad funcional moderna sin subordinarse a ella, ensayando la búsqueda de una siempre mayor integración y comunión. Pues *puede* usar los sistemas funcionales (económico, político, social, etc.) desabsolutizándolos y encuadrándolos en un marco ético, político, jurídico y cultural.

Pues bien, aun la teoría de los sistemas (Niklas Luhmann)²⁵ reconoce que en los sistemas funcionales de la vida moderna (económico, social, político, psicológico, etc.) siempre existen "agujeros negros" porque dichos sistemas son parciales y abstractos (es decir, contemplan *un solo* aspecto fragmentado del hombre real integral) y contingentes, porque son humanos. Tienden a contraponerse -fragmentándose-, pero son capaces de integrarse "desde arriba", a partir de lo humano *común*. Precisamente ese carácter *humano* (estudiado por las ciencias *humanas*) permite la intervención de la libertad y, por tanto, de las opciones éticas, históricas y culturales en, a través y más allá de dichos "agujeros negros", a fin de poner los sistemas -respetando su autonomía relativa- al servicio de los fines del hombre y de la comunidad. Es decir, los sistemas funcionales son *instrumentos* del hombre y de su acción, aunque tienen su propia consistencia, autonomía y autorregulación relativas (estudiadas por las respectivas ciencias y puestas en obra por las técnicas). De ahí la necesidad -en el orden de la investigación científica que aconseja las políticas económicas, sociales y políticas- del diálogo interdisciplinar según el modelo de la comunión. En éste tienen también su propio lugar la teología y la filosofía, que intentan tener en cuenta el hombre *integral*, a partir -respectivamente- de los horizontes de la fe y de la razón en toda su amplitud y radicalidad humanas.

¿Tales alternativas no son demasiado utópicas en momentos en los que se hace cada vez más fuerte la *globalización*? Pienso que no, pues precisamente autores como Anthony Giddens, que estudian sociológica y socioculturalmente este último fenómeno, señalan como viable (y, de hecho, ya emprendido) el camino de la *apropiación reflexiva*

²⁵ Sobre esa teoría, cf. P. Morandé, "Una modernidad abierta a la amistad y el misterio", *La Cuestión Social* 3 (1995), 133-144.

de las tradiciones en el contexto de la globalización, ante los riesgos (ecológicos, sociales, culturales) producidos por la misma y por el *éthos* de productivismo y consumismo que la anima. Por lo tanto, se trata de ir creando un *orden social post-tradicional*, en el cual las tradiciones -en nuestro caso, la comunitarista latinoamericana- de hecho son retomadas no (sólo) por ser tales sino como respuesta crítica a la nueva situación de crisis.²⁶ Ricoeur hablaría de una ingenuidad segunda o post-crítica; Giddens prefiere hablar de reflectividad social, modernización reflexiva y post-tradicionalidad.

Dicho autor, al referirse a los nuevos *movimientos sociales post-tradicionales* en Europa y en el mundo, que promueven el desarrollo humano, los valores de la vida, la ecología, etc., indica entre ellos las estrategias de vida como se dan en el Sur dentro del ámbito de la informalidad, los intentos de desarrollo alternativo desde lo local y la base, y la participación en grupos de autoayuda en el Tercer mundo, etc. Todos ellos se vinculan estrechamente con lo que Daniel García Delgado denominó *neocomunitarismo* y con el nuevo *imaginario intercultural*. Es nuevo precisamente porque asume la tradición comunitaria en forma renovada y reflexiva, es decir, como crítica a la situación actual, asumiendo sin embargo las aportaciones válidas de ésta.

El mismo Giddens señala que no sólo se trata del Sur o del Norte, sino del entrelazamiento de las iniciativas que parten de ambos polos, vistas en una *perspectiva global*. Así como los males comunes a toda la humanidad configuran "utopías negativas" globales, la "utopía de cooperación universal" puede ser considerada, según el mismo autor, "una utopía [positiva] que posee, sin duda ciertos visos de realismo".²⁷ Con Juan Pablo II se podría hablar de la "globalización *en y de* la solidaridad".

Además, el mencionado autor inglés reconoce que en dichos movimientos socioculturales se da *otra lógica*, diferente de la del productivismo consumista del capitalismo (y del socialismo), y que los pueblos ricos tienen mucho que aprender en eso de los pueblos pobres y sus *estrategias alternativas* de vida, supervivencia y afianzamiento de la dignidad humana. También, por consiguiente -añado yo-, de su red de comunidades vivas y del imaginario cultural que las anima con un espíritu comunitario e interrelacional. Pues ellos también se dan "más allá de la izquierda y la derecha".

²⁶ Cf. A. Giddens, *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Madrid, 1996 (original inglés: Cambridge, 1994); ver también: id., *The Consequences of Modernity*, Cambridge, 1990.

²⁷ Cf. A. Giddens, op. cit., p. 230.

Esa convergencia de los tres imaginarios hacia una síntesis vital y su correspondiente plasmación en tejido social e instituciones libres del pueblo no se está dando sólo en la religiosidad, sino en muchas de las dimensiones de la cultura popular, al menos en el orden micro y en el de la sociedad civil. Sería de desear que las estructuras macro -sociales, jurídicas, económicas, políticas- correspondieran a esas nuevas imaginación y sensibilidad culturales y a su profundización y purificación. Se trata de un reto pastoral y político que nos depara el futuro.

Dicho imaginario se da, aunque no siempre ni solamente allí, en no pocos pobres de los barrios suburbanos de América Latina, y en quienes colaboran con ellos, como numerosos profesionales, *Caritas*, ONGs, etc. Se ubica en la cotidianidad, pero entendida no meramente como privada sino como social y pública. Apunta a la creación de vida y convivencia dignas para sí, su familia y el barrio (relaciones interpersonales personalizadas y solidarias, comunicación, hábitat y ecología humanos, fiesta, toques de belleza), haciéndose así cargo de una subsistencia dura. Anima la creación de un nuevo tejido social interrelacionado con la sociedad funcional moderna y el mercado, pero sin subordinárseles culturalmente, sino haciendo prevalecer lo comunitario y común.

En distintas partes de América Latina, algunos teólogos de la liberación hablan de un desplazamiento del eje de valoración e interés populares, que debe ser acompañado por dicha teología: desplazamiento desde la lucha por el poder político hacia lo social y cultural, y hacia la búsqueda de consensos básicos sobre el bien común.²⁸

De ese modo se esboza una *nueva síntesis vital* -como las mencionadas por el Documento de Puebla N° 448- entre los valores culturales tradicionalmente latinoamericanos (confianza en las fuentes sagradas de la vida, religiosidad y sabiduría populares, solidaridad, sentido de la gratuidad y la fiesta, conciencia de la dignidad de la persona y el trabajo, aprecio de la comunidad familiar, étnica, cultural y nacional) y los aportes modernos de la libertad, la racionalidad, la organización y la eficiencia, así como los postmodernos de una institucionalización muy flexible (en forma de *coordinación y red*, no de subordinación vertical), de respeto de las diferencias (de personas, géneros, estilos, culturas, modos de organización...), de revaloración del mundo de la vida cotidiana, etc.

²⁸ Cf. P. Richard, "La théologie de la libération. Thèmes et défis nouveaux pour la decennie 1990", *Foi et développement* N° 199 (enero 1992): ese trabajo reproduce parcialmente el aparecido en *Pasos* (San José de Costa Rica), N° 34 (marzo-abril 1991). Ver también: G. De Schrijver (ed.), *Liberation Theologies on shifting grounds. A clash of socio-economic and cultural paradigms*, Leuven, 1998.

Aquí también se trata de “mestizaje cultural”, comunicación e interrelación, a saber, entre valores y herencias culturales.

4. ¿Nuevo paradigma en las ciencias?

Según Abel Jeannièrre la modernidad consistió en cuatro revoluciones, a saber, la científica (con Galileo y Newton), la política (la democracia), la tecnológica (la revolución industrial) y la cultural (la Ilustración). Y estaremos superándola cuando el nuevo paradigma en las ciencias duras (teoría de la relatividad, indeterminismo y, sobre todo, la física cuántica) hayan influido suficientemente en las ciencias humanas y en la cultura general, lo que -según el mismo autor- todavía no ha acontecido. Pues bien, en AL se han ido dando las cuatro revoluciones, pero ni simultáneamente, ni al mismo ritmo, ni igualmente en todas las regiones y países. Sin embargo, tanto en el nivel global como en el continental, hay visos de que la modernidad -al menos cierto tipo de modernidad- está en crisis, no sólo en las prácticas sociales -como lo traté de hacer ver en el punto 2- sino también en el nivel *teórico* de las ciencias.

4.1. En la teología y la filosofía

No sé si ya se ha dado el influjo (en la cultura y en las otras ciencias) del cambio de paradigma en física, previsto por Jeannièrre, pero ciertamente algo se está moviendo en todas ellas. En 2006 se organizó un Congreso Internacional en las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel (Gran Buenos Aires, Argentina), que se planteó en forma interdisciplinaria (entre ciencias sociales, filosofía y teología) el tema: *Comunión: ¿un nuevo paradigma?*.²⁹ Algunos de los participantes respondieron: aunque todavía no hay claramente un nuevo paradigma sociocultural, sí hay ya un cambio de *lenguaje y de acentos*. Es una especie de preanuncio o, al menos, de posibilidad real emergente. Así es como palabras clave que vuelven una y otra vez son: “comunicación”, “comunidad”, “nosotros”, “liberación”, “praxis”, “alteridad”, “relación”, “entre”, “acontecimiento”, “donación”, “emergencia”, “solidaridad”, “justicia social”, etc. Por otro lado, hay quienes -como Jürgen Habermas o Karl-Otto Apel- quieren rescatar, a través de la *racionalidad comunicativa*, los postulados de la Ilustración, de modo que critican la así llamada *postmodernidad*, y no propugnan la superación de la modernidad, sino el

²⁹ Cf. el número doble 1-2 de *Stromata* 62 (enero-junio 2006), con artículos de A. Valenzuela, S. Zamagni, J.-L. Marion, A. Cortina, G. Greshake, P. Hünermann, y sus comentadores argentinos. Sobre todo este asunto ver mi trabajo, arriba citado: “Del individualismo competitivo a la comunión: ¿un nuevo paradigma sociocultural?” (con bibl.).

rescate de sus valores positivos, que fueron olvidados debido a la absolutización de la razón técnico-instrumental.³⁰ De ahí que algunos interpreten los indudables cambios culturales como una “sobremodernidad” o “tercera ilustración”, según aparentemente en AL lo hace el teólogo brasileño Agenor Brighenti.³¹

En la teología y la filosofía latinoamericanas aparece más claro el nuevo paradigma que en las ciencias humanas. Así es como Antonio González Fernández, discípulo de Ellacuría y actual Secretario Ejecutivo de la Fundación Zubiri, de Madrid, al reflexionar sobre lo que él llama -con Zubiri- *horizonte intelectual* actual (que corresponde a la noción de *paradigma* en Thomas Kuhn), lo denomina: “de la alteridad y praxis”, añade que es el de la teología latinoamericana de la liberación, y lo relaciona con el nuevo paradigma filosófico posterior a la *inversión del giro* copernicano de la filosofía trascendental moderna, según se dio en la fenomenología europea (Heidegger, Lévinas, etc.)³² y, podemos agregar, en el *linguistic turn* o giro lingüístico-pragmático de la filosofía del lenguaje ordinario anglosajona. Estas dos últimas corrientes –así como la arriba mencionada segunda Escuela de Frankfurt (Habermas, Apel), con su “razón comunicativa” y “comunidad de comunicación”- han sido ampliamente recibidas más o menos creativamente en AL. Además, el influjo de Lévinas y Ricoeur en la filosofía de la liberación es innegable. Y el mismo González nombra como signos representativos del nuevo paradigma el paso *del ser al estar* en Rodolfo Kusch (argentino, pero impactado por la cultura andina, sobre todo boliviana y peruana), en Carlos Cullen y en mi obra *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana* (Buenos Aires, 1990), o el tránsito *del ser al haber* en el mexicano Agustín Basave Fernández del Valle, al cual se puede añadir al argentino Agustín de la Riega, fallecido prematuramente. Asimismo el brasileño Manfredo Araújo de Oliveira, ubica mis intentos de plantear una filosofía inculturada en AL dentro del giro hermenéutico y pragmático.

4.2. ¿Giro en las ciencias humanas?

³⁰ Es representativo de esa línea de pensamiento el escrito de Habermas: “Die Moderne – ein unvollendetes Projekt”, en: id., *Kleine politische Schriften I-IV*, Frankfurt, 1981, 444-464.

³¹ Ver su trabajo reciente (2008): “Más allá de la perplejidad del presente. La teología desafiada”.

³² Cf. A. González, “El significado filosófico de la teología de la liberación” en: J. Comblin-J.I. González Faus-J. Sobrino (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, Trotta, 1997, 145-160, en especial p. 155. Aludo a: Th. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago-London, 1962.

Lo que parece más obvio en filosofía y teología, también se da o insinúa en varias corrientes de las ciencias humanas, que influyen en nuestro medio.

En sociología y antropología cultural conviene recordar las propuestas de Marcel Mauss y de sus seguidores, nucleados en torno de la *Revue du MAUSS* (Movimiento anti-utilitarista en ciencias sociales), con cuya "sociología del don" discuten filosóficamente tanto Jacques Derrida como Marion, y a la cual Alain Caillé denomina *tercer paradigma* (del don) en ciencias sociales, contraponiéndolo a un primero *individualista*, utilitarista, contractualista e instrumentalista, y a un segundo, *holístico* -pues acentúa el influjo de la totalidad social sobre los individuos-, propio del funcionalismo, culturalismo, institucionalismo y estructuralismo. Como se ve, ambos corresponden al horizonte mental moderno. Y tal eventual "tercer paradigma" condice con lo dicho más arriba sobre la filosofía actual en cuanto aborda la donación, la reciprocidad interpersonal e intercomunitaria y la comunidad de comunicación.³³

También se dan intentos actuales de superación del individualismo subjetivista moderno en psicología y psicoanálisis, confiriendo mayor relevancia a la relación, la interrelación interpersonal y el "entre" que ellas implican.³⁴ Todo ello influye en nuestro medio latinoamericano

En la misma línea se colocan los intentos de una nueva ciencia económica que supere tanto la concepción mercado-céntrica de la economía neoclásica como los intentos socialistas de planificación, sea mediante la "economía social", o la "economía civil" de Stefano Zamagni -quien tiene mucha audiencia, por ejemplo, en la Argentina-, sea replanteándola desde el "factor C" o "factor comunidad" -como la "economía popular de solidaridad", del chileno Luis Razeto-, sea repensando la racionalidad económica a partir de la racionalidad comunicativa y la ética del discurso.³⁵

Aún más, la concepción *comunicativa* del poder político de Hannah Arendt -seguida por otros filósofos como Habermas y Ricoeur- comienza a influir la ciencia política latinoamericana y aun algunos círculos políticos -aunque hasta ahora minoritarios

³³ Cf. A. Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Torino, 1998. También conviene mencionar a la "sociología del amor": cf. L. Boltanski, *L'Amour et la Justice comme compétences*, Paris, 1990.

³⁴ Cf. P. Cavalieri-A. Tapken, "La relazione di reciprocità e l'altro nella psicologia contemporanea", *Nuova Umanità* 26 (2004), 196-216.

³⁵ Me he ido refiriendo a las siguientes obras: L. Bruni-S. Zamagni, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Bologna, 2004; L. Razeto, *Economía de solidaridad y mercado democrático I-II-III*, Santiago (Chile), 1984-1985-1988; id., *Desarrollo, transformación y perfeccionamiento de la economía en el tiempo (IV)*, Santiago, 2001; P. Ulrich, *Transformation der ökonomischen Vernunft*, Bern-Stuttgart, 1993.

y más concentrados en el nivel municipal-, como lo muestra el movimiento “políticos para la unidad” (MPPU) y un creciente interés en ciertos ambientes juveniles (v.g. influidos por los focolares) por la formación política y en doctrina social de la Iglesia, a pesar de la fuerte despolitización de la juventud. Así se va superando -al menos en el nivel teórico- una comprensión fundamentalmente *estratégica* del poder como la moderna de Max Weber, de modo que -sin dejar de valorarla- se la subordina a las racionalidades comunicativa y ética, ordenadas, aunque no ingenuamente, a la búsqueda de consensos y a la superación dialógica de los conflictos.³⁶

En resumen, parece insinuarse en las distintas ciencias humanas como el germen de un cambio de paradigma hacia la comunión social en el respeto de las legítimas diferencias. Se superan entonces tanto el individualismo como el colectivismo modernos, así como la "neutralidad" axiológica de las ciencias, dando lugar a la búsqueda de la justicia y la amistad sociales. El giro hacia la ética en la comprensión del desarrollo (Bernardo Kliksberg) es índice también de ello.

Por lo tanto, en la dimensión *teórica* está aconteciendo un “giro” (inversión del “giro copernicano”) semejante al que se está dando en las prácticas sociales.

5. A modo de conclusión

Los signos de esperanza indicados más arriba no son -en general- *tendencias socioculturales dominantes*, pero sí constituyen *posibilidades reales y semillas de futuro*, que desafían el discernimiento y la libertad personales y colectivos de nuestros pueblos, así como los del Pueblo de Dios en nuestras Iglesias locales. Ellas han sido recientemente interpeladas por el Documento de Aparecida, a convertirse en una comunidad de “discípulos y misioneros”, “para que nuestros pueblos tengan vida” en Cristo. Depende de nosotros que esos gérmenes positivos -que la fe reconoce como sembrados por el Señor Resucitado- lleguen o no a madurar y a rendir fruto, ciento por uno.

³⁶ Cf. H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, 1958; id., *Macht und Gewalt*, München-Zürich, 1985; P. Ricoeur, *Soi même comme un autre*, Paris, 1990; J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, 1988. Ver también: J. De Zan, *Libertad, poder y discurso*, Buenos Aires-Rosario, 1993 (en esp. pp. 91-161); y la Segunda Parte de mi trabajo: “Lo social y lo político según Francisco Suárez. Hacia una relectura latinoamericana de la filosofía política de Suárez”, *Stromata* 54 (1998), 85-118, en esp., pp. 108-118. Ver asimismo el documento de la Conferencia Episcopal Argentina: “Hacia un bicentenario en justicia y solidaridad (2010-2016)”, del 14 de noviembre de 2008, que recalca la búsqueda de consensos básicos y políticas de Estado.