

La posibilidad de una religión liberadora

Teología de la liberación y las utopías político-religiosas de los excluidos¹

Néstor O. Míguez

Un teléfono en “El Impenetrable”

Si hemos de hablar sobre las utopías de los excluidos, y no hacerlo desde una ilusión generada desde nuestros idealismos progresistas sino desde la cotidianidad de quienes tienen una menor participación en la distribución de recursos o han quedado fuera del sistema, conviene comenzar a partir de sus propias expresiones. Desde hace más de veinte años participo de un proyecto con el pueblo Qom, en la zona del “Impenetrable” en el Chaco argentino. Es la región del país con el más alto índice de desnutrición infantil, con la mayor parte de la población en situación de indigencia, lo que afecta principalmente a las empobrecidas comunidades indígenas. Las posibilidades laborales son prácticamente nulas. El acceso a los programas de salud y educación ha sido tremendamente dificultoso y solo en tiempos recientes ha habido una leve mejoría en este sentido. Se logró solo hace unos años (2005), que las comunidades fueran incluidas en los programas de asistencia social. Para ello intervino la Corte Suprema de Justicia frente a recursos de amparo presentados contra el Estado por “abandono de personas”.

El programa del que participo reúne a dirigentes religiosos y sociales, a jóvenes y artesanos en intercambios formativos. Tuvimos una reunión unos días después que recibieran el primer subsidio. Al llegar se me acerca uno de los participantes, dirigente social y pastor pentecostal de una de las comunidades rurales más pobres, y tras el saludo me muestra su flamante teléfono celular. Había gastado la totalidad del subsidio familiar en el celular, aunque sabía que al volver a su aldea le sería inútil porque no llega la señal. Luego me pregunta mi número, y cual no sería su sorpresa cuando le dije que yo no tenía celular.²

¿Por qué traigo esta anécdota? Pues me parece ilustrar claramente lo que significa la cautividad del deseo y la antropología generada desde la imposición de la dinámica del mercado y el capitalismo de consumo, de su penetración en las distintas esferas de la sociedad. En este caso estamos hablando de los excluidos entre los excluidos: una población totalmente privada de cualquier “beneficio” del sistema, tanto socio-económico como político y aún geográficamente hablando. Allí, en los márgenes de la “civilización” también se ha impuesto la idea de que ser humano es tener un teléfono y un número. El reconocimiento del Estado, al darle el subsidio, no alcanzaba. Allí solo era un “necesitado” asistido, de alguna manera formando la imagen de sí mismo como un hombre insuficiente, reforzado por su propio trasfondo cultural, donde el varón (cazador, mariscador, pescador) debe ser el proveedor, y en este caso es un “provisto”, un dependiente. Para compensar esta insuficiencia en su humanidad (en su masculinidad, además) su existencia como persona debía simbolizarse en el reconocimiento en los ojos de los otros. Y ahora, para él, eso se obtenía a través del

¹ Originalmente, ponencia presentada en el Colóquio Internacional "Capitalismo como Religião", organizado por la Pontificia Universidad de Goiana, Goias, 2-4 de junio 2010.

² Debo reconocer que pocos meses después compré un celular, en virtud de la enfermedad de mi padre, que me obligaba a permanecer comunicado con él en mis viajes.

aparato y número que le daba el sistema de mercado. Era “alguien” a través de su posesión de un objeto valorado en el mundo que asigna valores: el mundo blanco, el mundo de los dominantes. Era su forma de incluirse en el mundo que ha provocado su disminución, que lo discrimina. No era la utilidad del teléfono lo que importaba, era la dimensión simbólica de su posesión que lo integraba a la sociedad, lo incluía. Recibir una asistencia no lo incorporaba al lugar del poder, que es el mercado. El teléfono sí.

Invitado a reflexionar sobre las utopías liberadoras podría hablar de la lucha por la recuperación de la tierra por parte de los Qom, por el rescate cultural, por el reconocimiento de su dignidad y una mayor equidad en su condición de artesanos, por la conservación del medio ambiente y otras reivindicaciones en las cuales este pueblo va elaborando su memoria y proyecto, y de las que este amigo es partícipe. Pero me parece que sería caer en idealismo plantear una cosa sin la otra. El mismo sujeto de la visión utópica es el sujeto del mercado, y esta identidad/escisión debe estar a la base de toda indagación seria sobre las posibilidades de una fe liberadora. Esto nos obliga a ver la ambigüedad del capitalismo, al hacer una lectura crítica del capitalismo y el mercado. Podemos señalar la injusticia básica que lo informa, pero a la vez nos obliga a leerlo como un proveedor de sentido, incluso como religión secular, como proveedor de símbolos que procuran dar sentido totalizador a la vida humana, con una fuerza de penetración que va más allá de lo que tiene como modo de gestión económica, como productor de una forma de ser humano, por deformante y destructiva que nos parezca desde nuestra mirada, pero que sin embargo, nos alcanza y condiciona aún en nuestras visiones críticas. En ese sentido, el capitalismo participa de la ambición totalizadora de las religiones.

La crítica de la religión

Ciertamente hubo una crítica de la religión típica de los siglos XIX y primera parte del XX. Sea desde el materialismo de Feuerbach o la dialéctica marxista, la sospecha nietzchiana o el psicoanálisis freudiano, la religión fue objeto de indagaciones críticas, que se afirmaban desde una visión antropológica racionalista y positivista, desde la modernidad del hombre “maduro”. Lo religioso era visto como debilidad, la infantilidad del ser humano, su estado alienado, su incapacidad de afrontar la realidad de su existencia precaria, el sostén e inútil protesta de su opresión, un recurso de las imposiciones hegemónicas, cuando no la válvula de escape de la violencia o una de las formas de justificarla. En todos los casos, como mecanismo de la ideología dominante o como una neurosis cultural, la religión no era sino una oscura rémora en la que los humanos nos escondíamos, o éramos capturados mentalmente, para no afrontar, y eventualmente transformar, nuestra realidad. En ese sentido lo religioso era visto como una u-topía (un no lugar) paralizante, una utopía “anti-utópica”, si miramos a las utopías políticas como movilizadoras de las fuerzas sociales y expresión de proyectos políticos.

Pero esta crítica de la religión que alimentó la visión secularista del siglo XX demostró sus límites, como lo mostraron también las crisis que significaron las guerras mundiales. Así, la misma teología conoció, desde otro lugar, su crítica a la religión. Esta vino principalmente de la vertiente evangélica barthiana, y su distinción entre fe y religión. En este caso la religión por un lado, pero también el “progresismo secularista” de corte liberal por el otro, eran vistos a la vez como el producto y el límite de la arrogancia humana, la inútil pretensión de alcanzar lo infinito, la trascendencia inaccesible para nosotros. Eso es la religión, a sentido contrario de la fe, a la que solo podemos acceder como un don, como algo que nos viene de afuera para ser crítica de toda empresa humana, de cualquier ilusión de perfección que nos podamos adjudicar. En esa lectura la religión era doblemente alienante: por un lado descoloca al ser humano de su propia realidad, le da una ilusión de un mundo al que realmente no

tendrá acceso y que no le puede resolver las frustraciones que experimenta en este, y por el otro le hace creer en la posibilidad de negociar y manipular lo divino, de conocerlo y usarlo según sus propios intereses, de estipular las exigencias y sacrificios que se impone a si mismo y a otros. La idea de revelación y la antropología que acompaña esta lectura teológica es objeto de otra discusión, que no podemos desarrollar acá.

Pero no fueron definitivas estas críticas, porque superando esa primera visión parcial de la religión, surge un reconocimiento de otras dimensiones del fenómeno religioso. El valor de lo religioso es visto a partir de análisis concretos de la operatividad y modo de representación que se da en las simbólicas sociales, la fuerza de las construcciones culturales, incluyendo lo religioso. Esto parte de la propuesta de una antropología más holística, que supere el reduccionismo racional-positivista. Así fue posible ver que la potencialidad transformadora del ser humano, su caudal emancipador y su búsqueda de libertad, la fe y la esperanza que nos impulsa en la afirmación vital, las fuerzas movilizadoras, se expresan también en lenguajes, símbolos e incluso dinámicas sociales de cuño religioso. La religión no es solo aletargamiento e infantilismo, alienación, pretensión y soberbia: también es fuerza de protesta, capacidad de resistencia, anticipación de lo alternativo. La expresión de una fe que se nutre del don divino también se expresa en modos y modalidades provistos desde lo religioso. La religiosidad puede sostener identidades amenazadas, potenciar y movilizar pueblos sojuzgados, recuperar dignidades avasalladas. Puede ser el espacio simbólico donde se elaboran nuevas visiones convocantes, que aglutinen y orienten las fuerzas dispersas de los oprimidos, asiento de esperanza.

Así aparece más claramente la ambigüedad de todo fenómeno religioso, su peso opresivo tanto como su potencial movilizador de fuerzas libertarias. Y lo que es más, ambos se dan conjunta y simultáneamente, solo que en ciertas circunstancias alguno de estos componentes parece prevalecer sobre el otro. Pero cuál predomina y cuál se manifestará más decididamente en otro momento es cuestión de circunstancias y también de la mirada (ideológicamente cargada) del observador.

Esto nos lleva a la pregunta por cómo opera lo religioso cuando se da atado, cuando expresa y sostiene, a un determinado sistema social, en este caso el capitalismo. Más allá de las tesis de M. Weber en cuanto a la relación entre capitalismo y protestantismo, es evidente que el capitalismo financiero tardío que estamos viviendo, capitalismo de consumo, que hace del espacio comunicacional un núcleo fundamental de su dinámica, ha creado su propia simbólica, su propia mística, su propio *ethos*, instala un discurso fundante que poco tiene que ver con la moral calvinista. Si fuera cierto que una cierta visión religiosa sirvió de base al surgimiento del capitalismo (más allá de lo discutidas que han sido estas tesis) no cabe duda hoy que el proceso se invirtió: el modo de producción capitalista está creando su propio discurso religioso, e incluso moldea aquellos preexistentes que hoy responden a sus dinámicas formativas, se acomodan al mundo simbólico y los vectores de sentido que ha creado. La captura del deseo que aparece como su principal herramienta de control social, crea su propia trascendencia y propone su propio camino de salvación, aparece como estructural y estructurante de un campo social, genera una virtualidad tan ambigua como el propio fenómeno religioso. Diseña su propio paraíso, propone su ética, reclama su propia trascendencia, configura una antropología que se hace normativa. No abundaré sobre esto que es motivo de otras ponencias en este coloquio. Pero me parece que, si hemos de plantearnos la posibilidad de una teología liberadora es necesario ver cuál es el mecanismo opresor con el que hemos de confrontar.

El capitalismo como religión opresora

Al confrontar la idea del capitalismo como religión, cabe hacerse la pregunta por el alcance y modo de su crítica. ¿Es el capitalismo en su dimensión religiosa opresivo porque es capitalismo o por la particular forma que toma cuando deviene religión? Es decir, qué es lo que lo hace opresivo en el espacio cultural-religioso. Por cierto que los análisis sociales y económicos emprendidos desde el marxismo y otras teorías han intentado mostrar la naturaleza explotadora de este modo de producción. Por otro lado, hay quienes ven en su triunfo globalizado una señal de su vigencia ineludible, de su potencialidad productiva, de su validez como sistema. De allí que ciertas formas del multiculturalismo posmoderno parecen creer que es posible, sin tocar la base económica del mundo globalizado, crear un mundo respetuoso de la diversidad cultural. Al menos, uno puede ver como ciertos autores valoran el multiculturalismo que permite la diversidad y exaltan las particularidades, mientras reniegan de las pretensiones del “humano universal”, pero lo hacen sin entrar a analizar el sustrato del capitalismo de alcance global que es el universal que subsiste³.

Ante esta lectura del capitalismo cabe la pregunta: Liberado de sus connotaciones religiosas, de sus pretensiones omnímodas, de las imposiciones monoculturalistas que lo animan, ¿es posible retener un sistema global de mercado? ¿Es el capitalismo opresivo sólo en tanto sistema totalizador (por lo que genera una simbólica de poder que ocupa el lugar de su justificación, o sea, de su “religión”)? En ese caso se trata de reducir las pretensiones “religiosas” del mercado, reconocerlo como mecanismo económico que estimula la producción, y dotarlo de una ideología de tolerancia, de capacidad de soportar el disenso cultural, de una instancia cultural “liviana”. Por supuesto, quienes admiten esto proponen un universal de la “tolerancia” (y hay varios en esta tesis que Robert Cooper ha ponderado como un necesario “imperialismo Light”⁴). La tesis es: hay que ser tolerante con todos, menos con los intolerantes y con quienes no aceptan la libertad de mercado, porque es justamente la libertad de mercado (incluso la libertad del “mercado religioso”) el espacio de la libertad.

Quienes defienden esta posición “posmoderna” formulan fuertemente una crítica a ciertos aspectos de las expresiones culturales, especialmente del “modernismo” del mundo occidental, y por cierto aplicarían las críticas que se formulan a cualquier sistema religioso que intente ser único, siempre que esas críticas no se extiendan a su modelo político (que alguno de ellos [A. Giddens, U. Beck, por ejemplo] llaman pos-político). Para occidente y el cristianismo fundamental o dogmático valdrían las críticas de la religión o su ponderación tanto como para cualquier otra creencia. Incluso una buena “democracia consensual, comunicacional” (Habermas) sería el espacio donde se podría dar lugar a la co-habitación de las diferencias. Sin embargo,

³ Una larga lista de nombres podría ilustrar este punto: A. Giddens, U. Beck, o los multiculturalistas de los “estudios culturales” norteamericanos. Ha sido el filósofo italiano G. Vattimo quien ha expresado y defendido esta postura a través de su idea de las “teorías débiles”. Esto ha motivado la crítica de otros filósofos, como T. Eagleton o S. Zizek. En el ámbito latinoamericano esto se puede ver, por ejemplo, en R. Follari: *Teorías débiles* (Rosario, Argentina, Editora Homo Sapiens, 2002). Debe reconocerse que en los últimos meses Vattimo ha revisado sus posiciones y se ha declarado contra el capitalismo globalizador que amenaza a “fagocitarnos a todos” (ver sus declaraciones en http://colectivonph.com.ar/nph/index.php?option=com_content&task=view&id=914&Itemid=9).

⁴ Robert Cooper: *The Breaking of Nations*. (Londres: Atlantic Books, 2003).

esa “consensualidad” no es sino el escamoteo, el ocultamiento de las diferencias fundamentales que construyen lo político⁵.

La pregunta subsistente es, a partir de reconocer que el capitalismo opera también como religión, si ahora deberían aplicarse a la “religión de mercado” también sus críticas al fundamentalismo intolerante. La verdad es que el capitalismo como sistema económico, especialmente el capitalismo de consumo, no puede subsistir sin su pretensión globalizante que incluye una orientación cultural afín, una antropología justificatoria, una fuerza política y militar que lo respalde, no puede darse sin una fuerte posición de hegemonía cultural e ideológica, sin una simbólica que tiene las características de un sistema de creencias autojustificado, que reclama una fe de neto corte religioso.

Por su propia dinámica el capitalismo solo puede sostenerse creando un *ethos* cultural, incluso religioso, connatural al mismo. El capitalismo posmoderno solo puede sostenerse a partir de la captura del deseo. Para el capitalismo posmoderno es el deseo, como fuerza movilizadora, lo que debe ser puesto al servicio del mercado. Si en la antigüedad el esclavo era encadenado por los duros grilletes de hierro, y en el capitalismo de producción el obrero quedaba sometido a su patrón por la invisible cadena del salario, en el capitalismo de consumo será la potente fuerza del deseo (cautivo, colonizado) lo que subyugará la voluntad del consumidor. Pues todo ser humano es visto y definido, en primera instancia, en tanto consumidor. La tarjeta de crédito es su símbolo: una virtual cadena de plástico.

La inclusión es inclusión en el consumo. Antes de ser productor, sujeto de creatividad y esperanza, sujeto de fe, el capitalismo posmoderno lo define como consumidor a partir de la captura del deseo, nuevo móvil y artífice del sistema de mercado. La utopía que se le propone al excluido nace de un efecto de mostración que lo pone en el lugar del deseante. Un deseo que es colonizado. Un deseo que es el deseo del otro. Deseo del otro en un doble sentido: soy llevado a desear lo que el otro desea, pero más profundamente, soy llevado a desear al otro mismo como posesión, porque todo queda reducido a mercancía, a posesión, incluso el prójimo humano. El deseo es capturado por el ansia de posesión, ansia siempre necesariamente insatisfecha⁶, porque todo viene con plazo de vencimiento, con la marca de la obsolescencia. Incluso las relaciones humanas y los propios seres humanos quedan como descartables⁷. Así, hasta lo íntimo se hace público (Gran Hermano) y se exhibe de tal forma que nos hace depender del poderoso Dios mercado y su mediador, la publicidad. Todo queda exhibido, pero como simulacro (Baudrillard) que encubre lo real, que lo ficciona, base necesaria para esa gran ficción conducente que es el mercado financiero.

Queda entonces la otra alternativa: la crítica de la religión capitalista por su contenido, justamente por su dimensión sacrificial. De allí que la religión capitalista debe ser planteada como “religión espuria”. Es decir, algo que no es religión pero que se disfraza de serlo, que se asume engañosamente como religión cuando en realidad es solo el aparato ideológico de un sistema económico cuyo objeto es, justamente, el fin de cualquier trascendencia. La religión del capitalismo consumista es falsa porque

⁵ En este sentido ver J. Rancière: *El Desacuerdo*. (Buenos Aires, Nueva Visión, 2007). También C. Mouffe: *En torno de lo político* (Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007).

⁶ Z. Bauman. *Modernidad líquida* (Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002), especialmente el cap. 2: “Individualidad”, pp. 59-95.

⁷ Z. Bauman, *Vidas desperdiciadas* (Buenos Aires, Paidós, 2005).

sustituye a la religión en tanto búsqueda del misterio, en tanto dadora de sentido. Su ficción autosuficiente produce el escamoteo de la dimensión de otredad que moviliza a lo religioso. La religión capitalista no religa al ser humano a nada que no sea el mismo capital, lo inmanentiza en un solipsismo fetichista, el solipsismo del dinero.

¿Por qué es que nuestras mentes quedan capturadas en esta trampa? ¿Cómo es que se confunde a Dios con Mamón? Se entrampan los seres humanos ahora en este círculo de seducción por dinero, y así la fetichización alcanza su máxima potencia. El incremento de la realidad virtual, que gracias a las tecnologías comunicativas va cubriendo todas las áreas de las relaciones humanas (Facebook, Tweeter) nos ayuda a pensar que lo ficticio es real, a pensar las relaciones humanas como mediadas por el aparato, los dispositivos, en el sentido que le dan Foucault y Agamben⁸, y quedamos igualados en nuestra reducción a piezas de la gran máquina productora que es el capitalismo. Solo que ahora también está produciendo nuestra subjetividad desde adentro, desde lo íntimo, desde el deseo. La virtualidad realiza como simulacro el ansia de igualdad: todos somos la ficción de nosotros mismos.

Pero resulta que en esa virtualidad pseudo-igualitaria se oculta la realidad de que los recursos están todos en las manos de unos pocos humanos poderosos, y no más del Señor de Creación. Ese modo de inclusión oculta su contraparte de la verdadera exclusión. La vida humana es un “sin valor” que ha quedado reducido a “nuda vita”⁹. Las vidas valen en tanto disponen de ese sustituto de su propia vida, en tanto esa vida esté vinculada al dinero para invertir en el mercado. Sin ello, sin su integración al devorador mercado y a la legalidad que lo protege, hasta pierde su existencia legal (leyes migratorias en la UE o las leyes de migración de Arizona). Esto justifica la expresión de Agamben de que todo el mundo se ha convertido en “campo de concentración”, y eventualmente “campo de exterminio”. Solo se es verdaderamente humano si es reconocido por las reglas del mercado, si se tiene el teléfono celular. Esto es lo que claramente captó mi amigo Qom. Y, se nos aclara, no hay ningún otro sistema, ninguna otra manera de vivir, no hay otro camino de salvación (M. Thatcher: “the only way”). No hay soluciones alternativas. Por eso, en medio de la crisis, la única vía que se les ha ocurrido es reforzar el mismo sistema, seguir “ad mortem” las reglas del capitalismo financiero. Y “ad mortem” es, efectivamente, la vida reducida, el ajuste de lo social, la muerte de millones de seres humanos.

Esta “sola manera” es un camino pavimentado por la inanición de millones, por la enfermedad y la violencia, por la corrupción generalizada y el vaciamiento de recursos. Es una religión, pero una religión que propicia el sacrificio de seres humanos, y de a millones. Un camino abierto, no a la vida sino a la muerte: "A los cielos y a la tierra llamo por testigos hoy contra vosotros, que os he puesto delante la vida y la muerte, la bendición y la maldición; escoge, pues, la vida, para que vivas tú y tu descendencia; amando a YHVH tu Dios, atendiendo a su voz, y siguiéndole a él; porque él es vida para ti, y prolongación de tus días; a fin de que habites sobre la tierra que juró Jehová a tus padres, Abraham, Isaac y Jacob, que les había de dar" (Dt 30:19-20).

⁸ Ver Agamben, G.: “¿Qué es un dispositivo?”, en Agamben, G.: *Qué es un dispositivo. Incluye El amigo y La Iglesia y el Reino*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editores, 2016.

⁹ Agamben: *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. (Madrid, Editorial Nacional, 2002)

Hacia una religión liberadora

La pregunta que nos surge ahora es si se le puede oponer una concepción religiosa de signo contrario que sea igualmente totalizante. Es decir, si a la religión capitalista se le debe oponer una religión libertaria que también se comporte como sistema hegemónico, justificatorio de una utopía económica, política, social de signo opuesto pero igualmente abarcadora. Por ejemplo, a la “topía” de la religión del capital se le opone la “u-topía” de la pura gracia, la religión del don absoluto. Y queda por ver si esa utopía puede y debe imponerse de tal manera que se transforme en una forma de civilización total. Sería una nueva forma de “cristiandad de izquierda” que, diferenciada del capitalismo, sin embargo unifica la sociedad bajo un sistema homogéneo, totalizador. Debe reconocerse que ciertas tendencias de la llamada “teología de la liberación” han estado muy cerca de ello.

Un sistema único y sin límites es la mala opción, sea éste el capitalista o cualquier otro, no sólo desde un punto de vista económico, pero también desde uno teológico. Porque Dios, lo divino y su voluntad, su continuo diálogo con lo humano que ha creado no puede congelarse en un sistema inmóvil, definitivo, perfecto, porque la propia vida humana que habría de regirse por ese ideal sistema no será nunca inmóvil, definitiva, perfecta. La ilusión de una sociedad totalmente reconciliada consigo misma, totalmente reconciliada con su creador, perfectamente una, es el sueño totalizador que ha generado las sociedades más opresivas, incluso las sociedades eclesiales opresivas.

Así que una teología de la economía que quiera confrontarse con la religión capitalista tiene que hablar de un Dios que abraza, sí, toda la creación, pero lo hace manifestándose de muchas maneras, que puede expresarse en diferentes caminos humanos y sistemas, según las situaciones diferentes, contextos culturales e históricos, esperanzas y necesidades de los pueblos y las personas. La condición humana, incluso en sus aspiraciones más caras en lo religioso, debe a su vez reconocer ciertos límites claros para todos: los límites que puede soportar la propia materialidad del universo, límites al uso de los bienes que provee la naturaleza, los límites a la acumulación, límites al ejercicio de poder, límites éticos en nuestras relaciones con otros. Es necesario establecer límites al sistema de mercado, y límites, también, a la capacidad de planeamiento total. Esos límites no nos aíslan sino que nos obligan a reconocer nuestra responsabilidad y la tarea solidaria de ser humanos.

Una opción liberadora, una propuesta contraria al unicato capitalista en este caso, tendría que formularse desde una posición de reconocimiento de la variedad democrática y de la función constitutiva del conflicto en la sociedad. Pero esta variedad no es solo el multiculturalismo, sino la co-existencia necesaria de más de una forma de gestión económica, de más de un interés político. Es el reconocimiento del fundamento fugitivo de la legitimidad del poder, lo que C. Lefort ha llamado el lugar vacío del poder democrático. No se trata de una simple anarquía, del cuestionamiento y renuncia a todo y cualquier sistema religioso, económico, político. No es que esto no se haya intentado, pero vaciar a la sociedad de una simbólica que da un sustrato compartido donde se asientan incluso los conflictos por el poder, es desguasarla en tanto sociedad. Esa es la ambigüedad que reside necesariamente en toda sociedad, en todo pueblo. Por un lado debe sostener el espacio de poder que habilita lo político (ergo, lo hace espacio humano), pero al mismo tiempo debe poder pensar ese espacio como un espacio en constante redefinición, un espacio que nunca podrá ser llenado por un único actor, por un único significado.

Desde que Dios no se deja usar como la fuente del poder, pues desacreditadas las monarquías teocráticas nadie puede asumirse como la representación política de Dios, ese poder no tiene dueño, es un poder nómada. Y la religión capitalista busca

justamente llenar ese vacío, legitimándose como sustento del poder y por lo tanto deslegitimando cualquier otro modo de sostener y concebir el poder, de su fluidez. Ante el aceptado nomadismo del poder político, siempre aparece la tentación de encontrar un nuevo sustituto, un nuevo Todopoderoso: el mercado se ofrece para ese cargo vacante. Mamón quiere ser Dios.

Pero como toda realidad creada, también el mercado debe tener su límite. Y aquí aparece el problema con la religión de la inmanencia capitalista. Si todo está adentro de una sola y misma realidad, no hay lugar para la crítica radical que solo puede venir de una exterioridad. El mercado no puede dirigirse a si mismo. Hay que recuperar un lugar de la trascendencia que también le marque el límite al mercado. Y ese límite debe ser, justamente, la vida en tanto vida humana, es decir, la vida con capacidad de decisión, la vida con capacidad de elaborar su propio deseo, la vida que no es el deseo *del* otro, sino el deseo *con* el otro, lo que en teología es el mandato de amor a Dios y amor al prójimo como dos caras, inseparables pero inconfundibles, de una misma fe.

Esto significa aceptar la apertura del horizonte histórico, una cierta indeterminación del devenir humano, la posibilidad de lo inesperado y la sorpresa: "cada minuto es una puerta entreabierto para la llegada del Mesías"¹⁰. El Reino de Dios no se construye, irrumpe. En ese sentido el reino mesiánico no es un modelo de sociedad alternativa, sino la posibilidad de la alternativa misma a todo y cualquier modelo de sociedad. Pues todo modelo humano provocará alguna exclusión, y eso excluido se constituirá, desde su exterioridad, en el trascendente desde donde se plantea la crítica radical. La trascendencia no es el poder que nos gobierna desde arriba, es lo excluido de la historia que regresa como su cuestionamiento más radical, es una "trascendencia desde abajo", desde el pesebre y la cruz.

Por lo tanto no puede haber una "utopía de los excluidos" como modelo fijo, como alternativa preconstruida, como plano a seguir. La visión del excluido (reconociendo que en toda exclusión parcial está el germen de la exclusión total, que es la "solución final") es comenzar a vivir su plena humanidad como crítica de la negación de su humanidad. En la práctica, los excluidos sociales no viven de una utopía, viven de la búsqueda cotidiana de vivir una vida un poco más digna, de ser reconocidos en tanto humanos. Su propia exclusión es la más feroz crítica al vaciamiento de humanidad que el sistema intenta con su naturalización de integración al mercado como "único camino" para ser humano. Eso es lo que intentaba ese pastor indígena con su teléfono y su número, pero lo hacía en el marco de la trampa del capitalismo. También lo intenta por otro camino, creando y sosteniendo la posibilidad de un camino alternativo cuando busca recuperar la historia de sus ancestros y cuando reclama por la tierra. Así participa de la ambigüedad en la que vivimos. Pero en la medida en que vaya descolonizando su subjetividad, descubrirá que la fe es resistencia, reclamo y anticipación. Es, en ese sentido, una fe escatológica.

La fe escatológica es la posibilidad de vivir de antemano una "subjetividad emancipatoria", comenzar el proceso de descolonización de la subjetividad, de recuperación y habilitación del deseo como deseo propio y a la vez como deseo compartido, que está basado en la justicia, la verdad y el amor.

¹⁰ W. Benjamin. Esta es la frase final de su *Tesis de filosofía de la historia*.

Evangelizando para el después

¿Pero, qué permitiría sostener esta esperanza? ¿Es posible "resistir" al Imperio, a las fuerzas combinadas del capitalismo financiero, las industrias culturales, el poder militar, su aparato político, su religión de lo virtual, la captura del deseo? ¿Desde dónde vamos a resistir? El Imperio ya está alrededor nuestro, en nosotros. Nacemos en él y nuestra subjetividad, desde la cuna, se ha formado en sus normas, bajo su bandera. Fuimos enseñados en la obediencia a sus símbolos. Y probablemente lo estamos haciendo más allá de nuestra comprensión. El Imperio, con su sistema del mercado capitalista, su poder militar, su globalización cultural, es hoy el poder dominante que forma la realidad presente. Como el Imperio romano que era "tolerante" para la diversidad religiosa (salvo el caso de cierto cristianismo que vivió una ciudadanía que no se conformó a la demanda imperial de su derecho absoluto para conformar la realidad), este nuevo Imperio acepta (y explota) la diversidad cultural. Con tal de que no interfiera con su negocio. Usted puede tener lo que quiere en su preferencia cultural, con su propio arte culinario, con tal de que lo enlate y se convierta en comida rápida para el patio de comidas del centro comercial. "Su dios es su vientre..." El Imperio inventó el Internet, y la mayor cantidad de visitas la registran los sitios de oferta de pornografía: "su gloria está en su vergüenza"¹¹. La muerte es un espectáculo que produce millones de dólares, la guerra es vendida en los noticieros, incluso la muerte de Jesús exhibida como espectáculo de cine. ¿Desde dónde vamos a resistirnos? ¿Desde la debilidad cultural anterior, que ya se mostró incapaz de resistirse y ha sido cooptada por el Imperio? ¿De identidades nacionales que son en muchos casos, el sobrante de imperios anteriores? ¿O la irracionalidad del terrorismo que es la otra cara del mismo problema? ¿Vamos a cuestionar el Imperio desde el fundamentalismo religioso que nos propone otro imperio? ¿O aquellas formas de religión de consumo, tipo New Age, que en último análisis se vuelve un aliado al mercado? Basta observar a esos autoproclamados dueños de la verdad cristiana que apoyan las guerras imperiales, mientras proclaman los beneficios del mercado libre, anunciando una teología de prosperidad totalmente emblocada con el capitalismo financiero posmoderno.

No hay ninguna otra globalización que la que tenemos hoy. En un análisis teórico podemos distinguir sus dimensiones culturales, militares, tecnológicas, políticas o económicas; pero en la realidad y como un hecho histórico, la única globalización que tenemos es esta. Claro, podría haber sido de otra manera, pero no fue. Hay resistencias, por cierto; pero como una ciudad bajo sitio, la dinámica e iniciativas de los invasores imperiales juega de su lado. La mera resistencia no alcanza: no hay ningún paso atrás en la historia.

Nuestra esperanza no está en el pasado, sino en el futuro, pero no me atrevo a llamarla "utopía", porque ello implicaría, al modo de la utopía de Moro, un futuro delineado de antemano, desde el doloroso presente. Por cierto, la fe bíblica afirma el fin de todos los Imperios, la caída del Imperio como el acto redentor de Dios en la historia (Apoc 18). Pablo, el militante de la escatología contraimperial, anuncia que la realidad imperial está pasando (1Co 7). Y aun cuando en algunos puntos, y durante algún tiempo, tenemos que aceptar las imposiciones ásperas de los Imperios, habrá un "después del Imperio", un después de cada imperio –también de este— porque el Imperio es sólo la apariencia de este mundo, nunca su verdad. Nos propone una ficción, una esfera de lo virtual que es simulacro, pero nunca podrá contener la densidad de la vida en tanto vida humana, vida vivida.

¹¹ Citas de la Carta de Pablo a los Filipenses, 3:19.

El anuncio del fin de la forma presente de realidad y la irrupción de lo nuevo es el mensaje de la Resurrección. Por sobre y contra la palabra final del Imperio, la cruz, viene la verdad de Dios: la Resurrección. Es un más allá, un más allá el poder del Imperio, un más allá la ideología del Imperio, un más allá la subjetividad imperializada. Confrontamos el Imperio que oculta la verdad en la injusticia (Rom 1:18), no resistiendo desde un punto fuerte anterior, sino porque podemos ver más allá, para anunciar el “después”. “Y no solo la creación, sino que también nosotros mismos, que tenemos las primicias del Espíritu, nosotros también gemimos dentro de nosotros mismos, esperando la adopción, la redención de nuestro cuerpo, porque en esperanza fuimos salvos; pero la esperanza que se ve, no es esperanza; ya que lo que alguno ve, ¿para qué esperarlo? Pero si esperamos lo que no vemos, con paciencia lo aguardamos” (Ro 8:23-25).

Por consiguiente, no tenemos una subjetividad anterior no imperial que tenemos que recuperar. Sólo podemos volvernos sujetos de esperanza cuando comprendemos que estamos sujetos, y en esa sujeción nuestro ser subjetivo ha sido sustituido por una subjetividad colonizada, por el deseo del otro que sustituye nuestro propio deseo y la relación de amor que pueda sustentarlo. Y decidimos responder a la llamada para construir una subjetividad desimperializada, emancipatoria, la llamada a la libertad y el amor. Afirmando la fe escatológica como un más allá del Imperio. ¿Cuándo caiga el Imperio, qué tipo de ser humano quedará (si es que el Imperio no produce el suicidio toda la humanidad en su sentencia)? Eso depende de la posibilidad de empezar a construir una subjetividad descolonizada, de superar, desde la llamada del futuro, la manera en que se coloniza el deseo en la globalización presente. Es un deseo para el futuro, para un futuro con otros, para un futuro que no vemos todavía con los ojos de nuestra carne, pero que miramos fijamente por la anticipación del Espíritu. Esa creación de una nueva subjetividad es el Evangelio de esperanza que busca la justicia.

No se trata de que el único "evangelio" es el que pregonan los agentes del imperio. Hay una necesidad de evangelizar (incluso en el sentido ético de la palabra) para crear las condiciones para el después, para un ser humano que puede crear un nuevo tipo de relaciones humanas. Esa es la visión del excluido, pero que no se expresa como una visión global de sociedad alternativa, sino como una conquista diaria de su propia humanidad, del superar la “nuda vita” en una vida con sentido. Eso es la madre que quiere arrancar a su hijo de la droga, el preso que ve en el pentecostalismo un camino de recuperación, la cooperativa que emprende un plan de viviendas, los obreros de una fábrica tomada, los ocupantes de un campo abandonado. La necesidad de anticipar ese tipo de deseo humano como un deseo para la libertad en amor (Gál 5:13) es una condición para el después. Habrá un después del Imperio si ya estamos creando esa posibilidad, comprometiéndonos en nuevas formas de relaciones humanas, en una manera diferente de vivir el deseo. La esperanza no es simplemente la añoranza de un mañana diferente, pero una convicción de que el después ya está presente, y vale la pena empezar vivir en él ahora. Es la dimensión mesiánica (el “dispositivo mesiánico” del que habla A. Negri¹²), es la oportunidad abierta para que el mesías se cuele en la historia, es la irrupción de lo inesperado esperado. Esa sería la matriz religiosa que abre la religión imperial del capitalismo para alentar la posibilidad de una religión liberadora.

¹² Job. *La fuerza del esclavo*. (Buenos Aires, Paidós, 2003), esp. cap. 5 “El dispositivo del Mesías”, pp. 121-138. En mi propia lectura, para no confundir con el uso de la palabra “dispositivo”, prefiero hablar de “disposición mesiánica”.