

# Actualidad y destino de la esperanza desde las víctimas

---

**Joaquín García Roca,  
Universidad de Valencia,  
Centro de Reflexión Teológica,  
San Salvador.**

El siglo XX se cerró con la gran cuestión de la esperanza: ¿qué podemos esperar en el siglo XXI? Mientras viajábamos en un bus popular hacia la UCA y cruzábamos, como era habitual cada mañana, champitas y sus contrastes globalizadores de *MacDonalds*, Jon Sobrino me sugería: “Creo que hoy la gente se divide entre quienes están a favor de la esperanza y quienes están en contra. Todo parece indicar que se quiera eliminar la esperanza de los pobres e imponer la cultura de lo inevitable”. Recordábamos a Pedro Casaldáliga, cuando afirma que “si a un pueblo le quitan la esperanza lo ha perdido todo”. Con esperanza, los pueblos pueden vivir, trabajar y mantener la dignidad; incluso pueden producir luz, solidaridad, salvación; sin esperanza, la suerte de los perdedores será simplemente gestionada por los poderosos de turno<sup>1</sup>.

En el huracán Mitch, que asoló Centroamérica, en los terremotos de enero y febrero de 2001, que golpearon El Salvador, y en los atentados al Pentágono y a las torres gemelas de Nueva York, que desconcertaron al mundo entero, murieron personas, proyectos y muchas otras cosas; pero, desde sus cenizas, emergen otros mimbres, que ofrecen los equipajes para construir la historia esperanzadamente. Podrían haber sido un fuerte aliado en la geopolítica de la impotencia, que quiere eliminar la esperanza de los pueblos, pero afortunadamente no ha sido así. En su interior se han producido relatos de solidaridad, que traen esperanza y salvación.

1. Estas reflexiones tienen una deuda con los alumnos de la materia de Escatología, que impartí en la UCA, en el segundo ciclo de 2001, quienes exploraron las historias de vida en los terremotos, desde la cercanía a los sufrientes; y con los profesores y el personal del Centro Monseñor Romero.

Mientras una ola de impotencia recorre las sociedades de la abundancia y el pensamiento único ha consagrado la desesperanza, como lo política y culturalmente correcto, allá donde menos suele esperarse, en las periferias empobrecidas y en los rumores de las víctimas, se vislumbra la realidad como esperanza; lo que se oculta a los satisfechos, se ha desvelado a los perdedores *sub specie contrarii*. Si en el interior de tanto desgarró se pudo confiar y esperar, nadie está legitimado a abandonar el empeño de salir adelante con justicia.

Entre las utopías del sur, que quedaron afectadas por las recientes y constantes catástrofes, y los deseos del norte, que fueron sacudidos por los atentados del 11 de septiembre, podemos explorar algunos caminos para la esperanza. Estas reflexiones no pretendían ser más que un mural, levantado después del terremoto, pero los atentados del 11 de septiembre las han convertido en una especie de cartografía de la esperanza, en tiempos de convulsión.

## 1. Yacimientos de esperanza

Las tragedias colectivas desvelan la inhumanidad de la cual somos capaces, pero también dejan ver el rostro de la bondad humana. Las tragedias centroamericanas y los atentados terroristas del 11 de septiembre han producido las condiciones para recrear y renovar la esperanza colectiva; en las dos ha germinado una situación emergente, que debilita viejas estructuras mentales y posibilita la formación de algo nuevo. Se han disuelto viejas ideologías y antiguas convicciones y se crean las condiciones para un nuevo proyecto colectivo con el que poder esperar.

### 1.1. Por los caminos de América

Mientras cantábamos "*Por los caminos de América*", el atardecer caía sobre la cordillera de los Bolsones, que separa Honduras y El Salvador. Allí, en septiembre del 2001, agazapada entre colinas, una comunidad aguardaba la llegada de Samuel: "No hemos encontrado los restos de mi hermano Emilio", dijo entre lágrimas Samuel. "Se resiste".

Varios días excavando la tierra, guiados por indicaciones de testigos que vieron cómo el conflicto salvadoreño dejaba su cadáver en una de las cunetas de la carretera, fueron insuficientes. Doce años de deseos, de silencios y de miedos sólo vencidos por el coraje, incubaron el deseo de encontrar al hermano y cultivaron una *energía*, que puede identificarse como esperanza.

*Por los caminos de América  
tanto dolor, tanto llanto,  
nubes, misterios, encantos,  
pueblos de un pueblo que va.  
Hay cruces en los senderos,*

*pedras marcadas de sangre,  
hitos del largo combate,  
que lleva a la libertad.*

“Mi madre nos reunió a los diez hermanos y nos desveló su voluntad de pasar la frontera, pero nos brindó la libertad de quedamos; Emilio y yo decidimos servir a este pueblo”. La esperanza es una energía, que nace de la memoria y del compromiso; lo que se enterró no eran sólo los restos de un cadáver, sino la causa de un pueblo. No es sólo una condición genérica de la existencia humana, sino *también* un rasgo histórico. Por eso, la esperanza es primariamente esperanza de las víctimas, y es, en consecuencia, parcial y militante. Es la reacción que hace justicia a víctimas inocentes.

*Por los caminos de América  
hay madres gritando locas.  
Antes que se queden roncacas  
díganles donde hallarán  
sus hijos muertos llevados  
en noches de tiranía.  
Aunque les maten el día  
ellas no se callarán.*

“Seguiremos buscando hasta encontrarle”. “Les pido que recemos juntos, que celebremos ya lo que llegaremos a encontrar mañana”.

No significa que mañana *lo encuentren*, sino que seguirán buscando, *porque* existen abiertas las posibilidades de encuentro. Así es la esperanza: ni siquiera es necesario encontrar lo que se busca, es suficiente mantener la búsqueda, mediante una plegaria, una mirada, una compañía, que abra el futuro. La esperanza se cultivaba en el deseo y en aquel Dios en quien se podía confiar. Esperar consiste en desvelar lo posible con sus incertidumbres, en desarrollar las capacidades con sus incertezas existenciales, en abrirse al horizonte con sus oscuridades. La esperanza está vertida hacia el futuro, hacia una meta, hacia una visión de lo que puede ser.

*Por los caminos de América  
los indios tocan sus flautas  
contra las leyes y pautas  
con que los quieren lucir.  
A la guitarra un chiquillo  
y el negro con sus tambores  
y en muchas mozas las flores  
de la fiesta por venir.*

“Mi hermano descansará en paz y nosotros recuperaremos la tranquilidad”.

Aquella comunidad podía imaginar un futuro sereno. Con aquel gesto y aquellas palabras, el terror desaparece y las invade un denso sentido de confianza. Entre la desesperación y la esperanza no hay zonas intermedias, sino un salto abismal, de la nada al todo, a la vida, a la voluntad de futuro, a la capacidad de proyectar.

*Por los caminos de América,  
por los caminos de América,  
por los caminos de América,  
Latinoamérica.*

La esperanza está vertebrada por tres pulsiones. Hay una energía positiva que, al modo de un *Big Bang*, crea constelaciones de espera confiada en algo favorable. Es una energía, que anida en la voluntad y se alimenta de pensar de otra manera el pasado, de desbloquear las avenidas de la memoria. Por último, hay una quiebra de un mundo inhumano, que permite abrir el futuro como promesa.

Samuel no es alguien excepcional, sino que surge cada día en todos los espacios de lo humano, pero con especial densidad en el mundo de las víctimas. Samuel queda suspendido sobre todos nosotros y se vuelve parábola y metáfora de las posibilidades extremas, que le quedan a los seres humanos, en estos tiempos. Samuel amanece cada día en todas las periferias, cuando transgredimos las inercias, cuando pasamos del hogar a la zona ancha del abandono, cuando mantenemos las memorias vencidas. El drama de Samuel no era el drama de la levedad, sino el drama de la densidad.

### **1.2. 13 de enero y 13 de febrero: de nuevo la Centroamérica doliente**

En 1999, el huracán Mitch assolaba Centroamérica y los terremotos de El Salvador del 2001 se encargaban de quebrar lo que quedaba en pie. El terrible espectáculo de tanto rostro dolorido era, simultáneamente, un auténtico revelador de las formas de la desolación y de los modos de esperar, que generan los pueblos.

La realidad se ha mostrado tal cual, en su ruda crudeza. El huracán y los terremotos le han quitado el velo y ella se ha revelado en su ultimidad, como la irrupción de un sufrimiento, misterioso y horrendo, que ha salido al encuentro de unos pueblos. Al evidenciar lo oculto y desvelar lo escondido, ha permitido captar la irrupción de algo definitivo y último, que los seres humanos invocamos como esperanza. La realidad, en esos momentos, se muestra a la vez como injusticia que genera pobreza, miseria que crea vulnerabilidad, violencia que despliega muerte. Pero al mismo tiempo y paradójicamente, esta cruel realidad también toma cuerpo en ayuda mutua, en piedad, en colaboración y en solidaridad.

Esperar en Centroamérica sólo es posible junto al nuevo escenario que han levantado el huracán y el terremoto. Una nueva frontera ha surgido en Centroamérica, que marca el límite real de la confianza en el futuro. Si con ocasión del Mitch se pudo escribir que “por mucho tiempo, ya todo será en nuestro país ‘antes’ o ‘después’ del Mitch”, después de los terremotos se ha podido decir en El Salvador: “estamos en pie, gracias a Dios”. Así reza un *graffiti* en el único muro que respetó el terremoto, en el municipio de Santa María Ostuma. “El Salvador ha visto llorar a Dios en el terremoto y de sus lágrimas nacerán sueños para mi pueblo”, decía Said Rovira, joven salvadoreño, en el “Foro de Cristianisme y Mon actual”, en Valencia, en marzo de 2001.

La esperanza que interesa a las víctimas se ha edificado sobre las venas abiertas de las catástrofes. No ha pasado de puntillas por encima de la destrucción para llegar pronto a la confianza, sino que ha bebido del propio desgarró. Y por eso, pretende destinarse a todos como un antídoto frente a los climas actuales de impotencia.

### 1.3. El 11 de septiembre

La humanidad vivió el 11 de septiembre una situación de máximo desgarró colectivo por los atentados perpetrados a las torres gemelas de Nueva York y al Pentágono, centro financiero mundial y núcleo del sistema de defensa de Estados Unidos, respectivamente. No cabe duda de que el acontecimiento ha cambiado la geopolítica del mundo, ha abierto las venas compasivas y activado la indignación profunda de gran parte de la humanidad, hasta llegar a vivir una situación de postración colectiva.

Es un seísmo cuyas ondas expansivas han planteado, con toda contundencia, los modos de construir el futuro de la humanidad. ¿Qué será del proyecto occidental de civilización?, se preguntan algunos observadores. ¿Qué podemos esperar cuando los riesgos acosan tan de cerca?, susurran otros. ¿Hay futuro para la humanidad, cuando es tan fácil destruir el corazón mismo de la organización mundial?

Los atentados en el mismo centro del poder de occidente han sacudido todos los mitos, que alimentaron los imaginarios colectivos: no se ha visto cumplido “el fin de la historia”, augurado por unos, ni se ha confirmado el sentido del orden liberal, ni se ha verificado el sentido ascendente del progreso, sino que se han encargado de abrir de manera abrupta e inesperada las sospechas y encubrimientos sobre las formas de esperar.

Los acontecimientos nos invitan a repensar, no sólo el rumbo de las políticas actuales y el destino de un mundo globalizado e interconectado, que quiera ser incluyente, sino también las potencialidades que deberán activarse para salir adelante y recrear la esperanza colectiva.

## 2. El acoso actual a la esperanza

El dique de la esperanza ha estallado en múltiples pedazos y ha inundado de impotencia la configuración humana del mundo. Este desbordamiento marca la cultura y configura la vida cotidiana, el imaginario popular y los sentimientos más profundos. Los atentados y las catástrofes han alargado sus sombras sobre la política, sobre la cultura y sobre los dinamismos vitales, y quizá sea éste el daño mayor que han producido. ¿Cómo se despliega esta inundación de desesperanzas en los recientes acontecimientos?

Esta cancelación de la esperanza ha sido advertida en ambos acontecimientos. "Lamentablemente, —afirma Joaquín Samayoa en *La Prensa Gráfica* de El Salvador— no han faltado los que han visto en la tragedia una ocasión para figurar, pendientes del micrófono y de las cámaras más que del sufrimiento y de la necesidad de sus hermanos"<sup>2</sup>. Los acontecimientos del 11 de septiembre, por su parte, crearon la sensación de que en adelante todo podía empeorar. La humanidad, se anunciaba, vivirá bajo el síndrome de que todavía no ha conocido lo peor, sino que todo podría ser una amenaza en la nueva era del terrorismo.

No cabe duda de que la esperanza se puede asesinar, como muestra el largo camino del martirio, de torturas y desapariciones; se puede dañar, como atestigüa el denso camino de una cultura insolidaria; se puede fragilizar como demuestra el silencio impuesto a las alternativas, y se puede cuestionar como muestra la guerra ideológica contra ella.

Mientras esto sucede, la esperanza se viste con otros ropajes y cambia de domicilio, pero en ningún caso abandona el anhelo de las víctimas. En medio y en contra de lo negativo de la historia han ido brotando signos de esperanza, a veces muy fugaces. La esperanza se hermana, así, una veces con la súplica y otras con la protesta, una veces con la pasión por la justicia y otras con la paciencia activa.

Es necesario pleitear hoy contra los acosos que sufre la esperanza, identificando las estrategias que neutralizan la responsabilidad humana, en nombre de la naturaleza y sus efectos colaterales sobre las conciencias; contra el

---

2. "A medida que iban pasando las horas", prosigue Samayoa en el artículo "Derecho a la esperanza", "empezaron también a aparecer en escena los especuladores, los usureiros, los ladrones, los políticos oportunistas y, por supuesto, los críticos, algunos de ellos sensatos, otros destilando un pernicioso negativismo en disfraz de sensibilidad social y responsabilidad ciudadana. La crítica simplista obedece a inoportunas agendas políticas, a deseos frustrados de protagonismo o a condicionamientos ideológicos que impiden ver bien alguno en lo que prejuiciosamente se considera malo, o mal alguno en lo que prejuiciosamente se considera bueno. Ese tipo de crítica es casi siempre injusta, resta en vez de sumar, y crea un clima contraproducente de cinismo y animadversión".

pragmatismo que debilita el futuro, en nombre del presentismo; contra el uso político de la religión, que consagra el fundamentalismo, en nombre de la impotencia de la razón. Y sobre todo es urgente pleitear contra todas aquellas retóricas que bloquean el sentido mismo de la esperanza, ya que, como afirmaban las mentes más lúcidas, “suficiente tierra nos echó ya encima el maldito terremoto como para seguir sepultándonos con la tierra del prejuicio, la intolerancia y el cinismo”.

### 2.1. Cuando la naturaleza se convierte en destino

El primer asalto a la esperanza que se ha producido en el contexto centroamericano ha consistido en reducir las catástrofes a fenómenos de la naturaleza. Los voceros oficiales se encargaron de anunciarlo desde el primer momento. “En nuestro medio”, se lee en *La Prensa Grafica* de El Salvador, “los graves daños han sido por obra no tanto de fallas humanas, sino de la espantosa magnitud del seísmo, que va más allá de las previsiones humanas o de las normas vigentes de construcción. Encima de las previsiones del hombre está la mano de Dios y de los actos inesperados de la naturaleza”. Asimismo, se lee en *El Diario de Hoy* de El Salvador una descalificación rotunda a los que llama “voceros oficiales del catastrofismo ecológico”, que “no tardaron mucho en empezar a teorizar y a culpar a las compañías constructoras por haber ‘debilitado’ la montaña, por haber incluso provocado el derrumbe y con él la muerte de quienes perecieron el 13 de enero en esa urbanización”.

La primera batalla de la esperanza se resuelve en la misma capacidad de esperar, ya que sólo se justifican los esfuerzos y los proyectos si subsiste el poder de esperar. La invocación a la naturaleza produce la impotencia de la voluntad, ya que el modo más sutil de asfixiarla consiste en negar el poder del sujeto, que se despliega en responsabilidad personal y en actividad política. Al quedar sometidos al poder de la naturaleza, somos incapaces de actuar sobre nosotros mismos y sobre la sociedad, a través de nuestras ideas, de nuestros anhelos y de nuestros conflictos. La capacidad de esperar se somete, inexorablemente, a la omnipotencia de la naturaleza y a la forzosidad de sus leyes.

No faltaron las declaraciones fatalistas de los sectores oficiales, atribuyendo los graves daños a la imprevisibilidad de las catástrofes naturales. Se hace cualquier cosa por minimizar el hecho de que la vulnerabilidad social y la falta de un manejo adecuado de los recursos naturales haya contribuido a empeorar la situación, como denunció desde el primer momento la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”. Los inmensos daños sufridos por la sociedad salvadoreña no son un desastre “natural” pues han sido resultado de la acumulación de distintos factores de vulnerabilidad (física, económica, ambiental y social) más que un mero fenómeno o amenaza natural como lo son los terremotos<sup>3</sup>.

3. Cfr. CIDAI, “Consideraciones económicas, sociales y políticas del terremoto del 13 de enero”, *ECA*, 627-628, 2001, 32

Huracanes, terremotos y catástrofes se atribuyen al azar y al destino. La naturaleza y la casualidad se han convertido en los generadores de la impotencia humana, ya que tienen un poder casi absoluto sobre la condición humana. Estas amenazas no dependen de las libertades humanas, sino que se representan como destinos colectivos e inevitables. A los cinco jinetes de las necesidades —la pobreza, el abandono, la enfermedad, la minusvalía o el desamparo— hay que añadir los peligros naturales, que constituyen la geografía de lo social. Las amenazas naturales a la vida humana han sido hasta ahora los grandes productores de desconfianza. Algunos analistas han enfatizado obsesivamente el carácter inevitable de la catástrofe, ocultando, de este modo, su dimensión social. “Es difícil dejar de pensar que está aquí la mano del destino, que nos viene sometiendo a exámenes de resistencia de alta intensidad”, se leía en *La Prensa Gráfica*, al día siguiente del terremoto.

Los atentados, por otra parte, han reforzado el agobio a la esperanza mediante la neutralización y desprestigio de la acción política. Pone la impotencia en las víctimas, ya que estarían privadas de la conciencia de su situación real. “¿Qué hemos hecho para merecer esto?”, se preguntaban la mayoría de los norteamericanos, como si las víctimas de las catástrofes sólo fueran capaces de mostrar las contradicciones del sistema y no actuar para prevenirlas. Se empieza reduciendo el poder de los estados nacionales frente al terrorismo internacional, de modo que sólo están legitimadas las posiciones meramente defensivas. Las consecuencias son graves, ya que con ello se niegan las decisiones políticas, que pierden, de este modo, su propia autonomía para quedar irremediabilmente abocadas a las soluciones militares.

Por otra parte, la amenaza terrorista recuerda algunas verdades elementales, que el triunfo neoliberal había rechazado: una economía mundial separada de la política es una amenaza. En un mundo de riesgos globales, la consigna del neoliberalismo, que llama a reemplazar la política y el Estado por la economía, se vuelve cada vez menos convincente.

Las dos posiciones tienen en común que ninguna cree en la autonomía de los actores sociales, capaces de influir sobre las decisiones políticas. Se ha producido, en ambos acontecimientos, la desconfianza y el desprestigio de la capacidad de los actores sociales para influir autónomamente en las decisiones políticas. Como denunciaba la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, desde la revista *Proceso*, “de esta vulnerabilidad ideológica (visiones naturalistas de las causas de los desastres), se derivan muchas actitudes y lineamientos políticos que inviabilizan la prevención. Esto resulta claro si consideramos que muchas actividades que generan vulnerabilidad física y ambiental son vistas como actividades externas, o hasta diferentes a la protección contra desastres, cuando en realidad están íntimamente relacionadas”<sup>4</sup>.

4. “Los componentes sociales de un desastre “natural”, *Proceso*, 935, 2001, 7.

Consecuentemente, en el contexto de los terremotos, ha habido una auténtica campaña para desprestigiar a las organizaciones populares, como también a las cooperativas, las asociaciones comunitarias, las Organizaciones no gubernamentales, a las que se les atribuye corrupción y desinterés. Se han logrado crear graves sospechas sobre ellas, de suerte que han pasado de ser torpemente glorificadas por su inocencia a ser despiadadamente golpeadas por su invisible malicia. La rica geografía de actores sociales emergentes —movimientos sociales, comunidades indígenas, organizaciones de defensa de los derechos humanos, comunidades populares—, que intentan limitar no sólo la prepotencia del Estado, sino también la geopolítica de la desesperanza, son silenciados o desprestigiados como alternativa. Los últimos episodios protagonizados por los movimientos antiglobalización marcan la altura del nerviosismo, ante todo aquello que puede aportar esperanzas para los pueblos empobrecidos. Han sido sometidos a la descalificación continua e identificados como portadores de violencia y miedo para las poblaciones.

Precisamente, cuando se requieren *actores plurales* —desde el Estado hasta la sociedad civil, desde las administraciones hasta las organizaciones, desde las instituciones a las comunidades— reaparece por todas partes la prepotencia del Estado, requerido por la demanda de seguridad, ignorando que sólo la cooperación entre todos podrá crear posibilidades de futuro.

## 2.2. Cuando la soberanía produce desconfianza

En primer lugar, la actual hemorragia de desesperanzas se transforma en estrategias de autodefensa y de afirmación de la soberanía. Si la primera estrategia consagraba la impotencia de la voluntad, la segunda produce la sociedad de la desconfianza. La esperanza muere por la disolución del sujeto sometido a las leyes de la naturaleza, en el primer caso, o por la afirmación patológica de su autonomía, en el segundo. En lugar de declarar la interdependencia, como procedería ante los acontecimientos del 11 de septiembre, se vuelve a reafirmar la independencia. La esperanza pierde, en esta batalla, su condición de universalidad.

Inmediatamente después de los atentados del 11 de septiembre se oyeron voces en el senado estadounidense que proponían el cierre de fronteras, el cuestionamiento de la sociedad abierta y el auto-cuidado como nación. El recurso a cerrar fronteras fue invocado con insistencia. Estados Unidos debería ocuparse de sí mismo, aunque ya lo estaba haciendo, al negarse a firmar los grandes tratados sobre el medio ambiente, la energía nuclear, la prohibición de minas, el cuidado del ozono y el Tribunal Penal Internacional. Pero los atentados vinieron a confirmar a quienes exigen ocuparse del propio destino, reivindicando su autismo.

Se negaba, de este modo, el camino actual de la esperanza, que postula la interdependencia y la conexión mundial de los seres humanos. La opción hoy no es entre la independencia segura o la interdependencia amenazadora, sino entre

la interdependencia democrática y justa o la interdependencia criminal y antidemocrática.

De este modo, en lugar de lograr la pretendida seguridad, los atentados y las catástrofes han convulsionado la experiencia cultural de la confianza, ya que producen incertidumbre, miedo e inseguridad, y han socavado las raíces mismas de la confianza, que es el intangible cultural, que concede cohesión e integración a una determinada sociedad; la confianza es junto al capital y al trabajo, el "tercer factor inmateral", como lo llama Peyrefitte (*La sociedad de la confianza*, p. 15) Tanto la inseguridad, generada por los atentados, como el miedo, generado por las catástrofes no son buenos compañeros de la esperanza. Más bien son la sombra inevitable de la derrota, ya que asfixian los dinamismos vitales.

Con motivo de los atentados, uno de los analistas más lúcidos, E. Said, ha observado que "es el final de la civilización de la seguridad y de la autocomplacencia generada en las sociedades desarrolladas occidentales de la segunda mitad del pasado siglo". De algún modo, se ha perdido aquella seguridad que se daba por supuesta y la incertidumbre se ha apoderado de las conciencias. El mundo deja de dividirse entre la zona de la seguridad y la zona del peligro: uno para los rebeldes y el otro para los agentes de la ley, uno para los atentados y otro para las víctimas. La realidad actual hace imposible las islas de afortunados, y todos estamos condenados a compartir suerte ante las amenazas de la pobreza, el terrorismo, el medio ambiente, las sequías, las relaciones norte-sur. La última isla que podía presumir de su autismo está uniéndose al mundo, a causa de los últimos acontecimientos, buscando consensos, que antes ignoraban, y reclamando alianzas, que antes despreciaban. Queda por saber si lo harán como socios o como aliados.

Las catástrofes de Centroamérica ya se encargaron de generalizar la incertidumbre y la inseguridad. Los atentados a las torres gemelas han universalizado la conciencia de estar rodeados por unos riesgos, que no tienen perfil, ni rostro, pero que nos han domiciliado a todos en la incertidumbre y en el miedo, que hoy tiene sus sacramentales en la actividad terrorista y en la guerra biológica.

Para instalarse en el miedo ha tenido especial importancia la transformación de los riesgos, que se multiplican exponencialmente. Ha muerto el sentido tradicional de los peligros, localizados y previsibles, y están generándose unos riesgos disueltos y capilares, que están vinculados a las acciones humanas, a los efectos incontrolados de la biogenética, la robótica, la manipulación o la guerra bacteriológica. Para significar esta transformación, algunos analistas hablan de *sociedad de riesgo*, que es inseparable de la decisión humana, y viene traída por cambios sociales, como la industrialización, la modernización y la ruptura del ecosistema humano. Las amenazas actuales están vinculadas a las decisiones humanas y son creaciones sociales. De la incapacidad ante el destino pasamos a la responsabilidad ante las decisiones, incluso en aquellos casos que poseen mayor componente "natural".

Los atentados terroristas y los peligros, que se han generado en su entorno, manifiestan el fin de un tipo de amenaza, que venía prioritariamente del destino y de la naturaleza. Las amenazas a las torres gemelas procedían exclusivamente de la resistencia de materiales o de las catástrofes naturales. Sin embargo, ha sido una decisión humana lo que ha derribado las torres, como efecto colateral de la modernización social, de la sociedad abierta, de una organización de las libertades, de la acumulación de odios, no fácilmente controlables, ni delimitados espacial y temporalmente. No pueden circunscribirse a una dimensión local, sino que traspasan las fronteras. Los portadores del terrorismo no están sólo en Afganistán, Irak, Somalia o Sudán; están aquí, en occidente, en París, en Madrid o en Marbella; están agazapados detrás de cada esquina, detrás de cada ciudadano, aparentemente decente. Los peligros pueden combatirse con armas, pero el odio, el fanatismo o la desesperación requieren de otros medios. El terrorismo no tiene ni lugar, ni frontera, no reside en una geografía propia: su patria es la desilusión y la desesperación.

La transformación de los riesgos comporta algunos efectos indeseables y contraproducentes, que se densifican en varios frentes y han producido una amplia patología del miedo y una esperanza de baja intensidad. De golpe se han desactivado todos los depósitos sociales de la confianza y se han consagrado los dispositivos mentales de la desconfianza, que se disputan los corazones, los aeropuertos, los rincones de la ciudad, las bolsas mundiales.

Se ha consagrado la *desconfianza en las instituciones* encargadas de controlar los peligros y gestionar la potencialidad destructiva de los riesgos, con la consiguiente deslegitimación de las instituciones. Ello ocurre tanto por la impotencia para afrontarlos, como por los encubrimientos que se producen, al negar el riesgo de no poderlos dominar. El terrorismo se nutre de un odio ancestral, que sólo se puede desactivar desde el reconocimiento de la dignidad y la universalización de los derechos humanos. Esta metamorfosis de los peligros permite afirmar que "erradicar el terrorismo es un problema más metafísico que real". Ante los peligros, puede tener razón el presidente Bush, cuando anuncia que el "gran poder de Estados Unidos se hará sentir"; los riesgos, sin embargo, hacen inútil la invocación al poder, lo trascienden constantemente. Los peligros pueden bombardearse con armas, pero contra el odio, el fanatismo, la desesperación o la humillación, estas respuestas institucionales se muestran inadecuadas, e incluso pueden ser contraproducentes. Se necesita recuperar la dimensión comunitaria de lo humano, que se despliega en organizaciones solidarias, movimientos sociales y apoderamiento ciudadano de las instituciones.

Pero no sólo se requieren nuevos actores grupales, sino también la responsabilidad individual, ya que los peligros, la violencia y el terrorismo también se han individualizado. Hay un momento en que es necesaria la implicación de la responsabilidad personal, porque es imposible protegerse y reaccionar debida-

mente frente a esa nueva modalidad de la violencia. "Nosotros tenemos la seguridad de matar sin morir, ustedes sólo pueden matar si mueren, porque su única arma eficaz son ustedes mismos, su vida, su propio cuerpo".

En segundo lugar, el miedo distorsiona las agendas de los gobiernos y desplaza las preocupaciones de los ciudadanos hacia su propia seguridad y hacia la supervivencia, real o ficticia. Y con un elemento añadido: cuando los ricos pierden su seguridad, la perdemos todos, mientras que cuando la perdían los pobres, los afectaba sólo a ellos. Cuando los ricos sufren, hay luto general; si sufren los pobres, el duelo es asunto privado.

Como ha observado Carlos Fuentes, "estamos instalados en un clima de excitación en que la única preocupación es el terrorismo. Los atentados de Nueva York han desplazado a la retaguardia informativa las tragedias escondidas, como la hambruna de Centroamérica, la pobreza en América Latina, el abandono de Africa, las torturas del Cáucaso, la actualidad de Pinochet. Todo ha sido desplazado al desván de la memoria colectiva, como si los muertos en cualquier otro lugar tuvieran distinto valor".

El exceso de miedo produce mecanismos de defensa. No es el peor el que se ha generado en torno a musulmanes y árabes: un 49 por ciento de los estadounidenses pide que debieran llevar una identificación especial y el 58 por ciento exige que sean objeto de controles de seguridad especial. Se ha producido un ambiente de odio contra grupos étnicos, que se manifiesta bajo diversas formas: insultos y amenazas que hielan la sangre, pintadas que anuncian una suerte inmediata, incidentes con gente con el aspecto de ser de Oriente Próximo, intolerancia y pasión colectiva. La neurotización de la vida cotidiana está servida.

En lugar de mejorar las funciones protectoras y redistribuidoras de los estados, la crisis ha hecho revivir prácticas patológicas, que llevan a los países a cerrar fronteras, a defenderse del exterior y a concentrarse en sí mismos. Empiezan a crearse estados-fortalezas para conseguir seguridad. Ante la universalización de los riesgos y la fragilidad de los territorios se produce una vuelta al territorio, como cobijo y autodefensa. El vacío creado por la confianza ha quedado sustituido por la obsesión por la seguridad. El horizonte actual puede ser la trivialización de la sociedad, el fanatismo contra la libertad, las restricciones de derechos y libertades e incluso los "asesinatos extrajudiciales" para los cuales ha sido depurada la propia *CIA*. Cuatro de cada cinco estadounidenses aprueban medidas anticonstitucionales para combatir el terrorismo: tribunales militares y abolición de jurados, cuestionamiento de la presunción de culpabilidad o premio a quien denuncia.

En tercer lugar, la sociedad de la desconfianza exige de toda responsabilidad política. El miedo se utiliza para borrar la política de la conciencia de la gente, ya de por sí suficientemente despolitizada. En tiempo de miedo se pueden aumentar los presupuestos militares sin discusión; se pueden reducir los gastos

sociales sin consulta; se pueden aceptar horrores contra chechenos con el silencio general; se puede aumentar el poder de la policía sin sorpresa general; se pueden otorgar poderes extraordinarios al presidente como una condición para la seguridad. El miedo asfixia definitivamente la esperanza, porque anula el sentido crítico, dispensa de analizar los riesgos e impide acceder a los porqué o analizar lo que hicimos mal y corregirlo. "A veces tengo la sensación de que la mayor parte de las energías se dedican a conservar lo que ya existe", escribe el escritor israelí, David Grossman (*El País*, 21 de octubre, de 2001).

Junto a la metamorfosis de las amenazas, existe algo más radical, quizá por ser impalpable y porque impregna el subconsciente colectivo. Es el pánico que nace de la amenaza de perder lo que uno cree que le pertenece, es "el terror muy propio de nosotros, los que vivimos bien, ante cualquier amenaza que pueda ponernos al nivel de quienes siempre viven mal". Cuando luchan el que tiene mucho que perder y el que está dispuesto a morir, "puede que éste acabe siendo más fuerte, aunque esté peor armado" (J. I. Gonzalez Faus, *La Vanguardia*, 27 de septiembre, de 2001).

### 2.3. La cultura como sucedáneo

Hay una producción cultural en torno a los terremotos y a los atentados, que ha asfixiado el clima sociocultural de la esperanza. Todo lo que tradicionalmente se hermana con la esperanza, el futuro, las utopías, el cambio, el sujeto desiderante, las alternativas, ha decaído y está bajo sospecha.

No puede dejar indiferente el descrédito del *futuro* como el tiempo propio de la esperanza. La confianza en el futuro se ha tambaleado, y en su lugar, la cultura se ha quedado domiciliada en el presente. Del futuro no vienen ya los bienes deseados, sino la amenaza y la incertidumbre, que han institucionalizado la angustia ante la naturaleza y ante el propio destino. De este modo, sólo queda el ahora, el pragmatismo y el corto plazo. El camino de la esperanza se aleja de su propio tiempo y se adentra por la nostalgia del pasado y en complacencia del presente. La restauración está servida y quedan fecundadas las proclamas neoconservadoras.

La cultura del cambio, que alimentó las esperanzas de toda una generación, ha caído vencida por la sospecha. Después de un periodo en el cual el cambio se hermanó con la esperanza, vivimos hoy un *cambio cauteloso*, que consagra la realidad como fatalidad y el pragmatismo como método. Los que creyeron que la realidad podía ser cambiada para mejor, que el mundo podía ser transformado positivamente, que la condición humana podía ser revertida y que todo merecía ser cambiado, quedan, en la actualidad, deslegitimados socialmente. La irrupción del terror global, vinculado a la decisión de un grupo humano, entierra las promesas de salvación, incluso aquellas que justificaban el vigor actual del neoliberalismo. Se pueden incluso, como advierte U. Beck, desmoronar sus con-

vicciones, que sólo funcionan a condición de que no surjan crisis o conflictos clamorosos, o revelarse como una peligrosa ilusión (*El País*, 15 de noviembre, de 2001).

Con el pragmatismo y el fatalismo, el *pensamiento utópico* pierde el derecho de ciudadanía. Quien proponga caminos para la paz o para la reconstrucción o se distancie de la ideología oficial será descalificado como persona poco seria, en el mejor de los casos. Las utopías se encuentran amputadas allí donde se impone la lógica de los medios, no consiente ninguna transgresión, sino que consagra la proporción entre medios y fines. Crece la interdependencia funcional, cada vez más compleja, pero sin resquicios para la alteridad, ya que no sale de sí misma, renuncia a las dimensiones trascendentes y no se plantea metas alternativas respecto a la situación existente.

Las dos *metas sociales* que guiaban el desarrollo de los pueblos: el socialismo y el Estado de bienestar, han caído en la penumbra y han dejado de ser referentes de medio y de largo plazo. Ambos están en bancarrota. La cultura de la desesperanza nos ha dejado sin imágenes de lo deseado y ha destruido las representaciones de las metas, de aquello que buscamos y anhelamos. La meta se queda sin visibilidad, sin concreción, sin viabilidad. Si en algún momento, ha sido posible visibilizar las metas, establecer caminos y convertir en agenda los caminos de la esperanza colectiva, hoy vivimos la incertidumbre total, con el descrédito de intentar ser ingenieros y arquitectos de la esperanza. La meta, como realidad que se instala en el futuro, presenta perfiles borrosos, cuando no ha perdido toda capacidad de seducción. Las sombras del poder del mal manchan y anulan todas las construcciones utópicas. De este modo, igual da cualquier meta política, un régimen que otro, unos gobernantes que otros. Se nivelan la dictadura y la democracia, la tortura y el derecho (X. García Roca, *Exclusión social y contracultura de la solidaridad*, 1999).

También la esperanza muere a manos de la fantasía y de la imaginación. La operación consiste en afinar la esperanza en la idealidad, como un ejercicio de voluntarismo y de almas buenas, destinada a crear buena conciencia, cuando en realidad alimenta todas las contradicciones existentes. Entonces, lo único posible es consagrar la diferencia, la tolerancia y la gestión como lo cultural, lo ética y políticamente correcto. La sola acción posible es la *revolte* en forma de estallido social o rebelión individual. Una vez que se niega la acción transformadora, los pueblos se entregan como víctimas o revientan en una erupción, cuya represión ni siquiera deja huellas. La oposición política e intelectual es fácilmente cooptada.

La consecuencia mayor es la destrucción sistemática de las *estructuras colectivas*, a fin de entronizar lo individual. Se devalúan los sistemas de protección, en favor de los planes individuales de salud, se desestiman las pensiones para entronizar las jubilaciones, se desprecian las organizaciones solidarias para

exaltar la generosidad personal, se critican los convenios colectivos para exaltar la relación personal del trabajador con la empresa. La esperanza, que históricamente se ha hermanado con la acción colectiva, ingresa en la unidad de auxilios intensivos.

### 3. Los sismógrafos de la esperanza

Para captar las fuentes de esperanza, que generan confianza y ánimo, necesitamos mirar hacia aquellos lugares que experimentaron los mismos avatares y, sin embargo, salieron adelante, que fueron sometidos al dolor más intenso, pero supieron manejar el duelo, a pesar de que las catástrofes no rompieran los balances económicos, ni se declarara la guerra, ni se cerraran los mercados financieros, ni se paralizaran los aeropuertos. Necesitamos mirar hacia aquella humanidad silenciada, que ofrece otros modos de realizarse humanamente, no para generar agravios comparativos, sino para alcanzar otras propuestas de civilización. Quienes acompañaron a tanta gente, víctimas de violencias, tienen legitimidad para desactivar el terrorismo. Los que esperaron más de diez años para rescatar a sus familiares víctimas de la represión están acreditados para comprender la dimensión de la tragedia actual.

Los huracanes y los terremotos en la "otra América" son lugares para mirarnos a nosotros mismos, para repensar el pasado y visionar el futuro. Se trata de dar voz a gente que vivió sucesos silenciados o no suficientemente narrados. En "la otra América", la tragedia no desencadenó una guerra, ni alertó a la opinión pública, ni convocó a la alianza del norte, pero supo germinar algún tipo de esperanza, en el laberinto actual. Centroamérica es, así, mensajera de buenas noticias para los desesperanzados y satisfechos. Para expresar este choque de humanidades, Mario Benedetti encontró la palabra poética apropiada:

*Ustedes cuando aman calculan interés  
y cuando se desaman, calculan otra vez.  
Nosotros cuando amamos, es como renacer,  
y si nos desamamos, no la pasamos bien.  
Ustedes cuando aman, son de otra magnitud:  
hay fotos, chismes, prensa, y el amor es un boom.  
Nosotros cuando amamos, es un amor común,  
tan simple y tan sabroso, como tener salud.*

A la esperanza le sucede lo que al amor: se pueden morir 30.000 centroamericanos en un huracán, y el rumor apenas alcanza las puertas de los vecinos. Puede desaparecer un país a manos de un terremoto sin dejar constancia en las turbulencias financieras de las bolsas mundiales. Puede ocasionar el hambre largas marchas por el corazón del África sin que se declare ninguna guerra, ni siquiera contra el hambre, que es la única legítima. Cuando esto sucede, ciertos silencios de los poderosos sirven también, sorprendentemente, para cultivar

otros modos de salir adelante al interior de los pueblos sufrientes. El desinterés de los instalados sirve para generar otras formas de resistencia entre las víctimas. Y la pasión solidaria de unos pocos sirve para producir modelos alternativos de construir la historia esperanzadamente, entre una y otra parte.

### 3.1.El lugar de la esperanza

Para afrontar la crisis de la esperanza, necesitamos encontrar el lugar adecuado, desde el cual se pueda juzgar su eclipse y también su posible renacimiento. ¿Qué se consigue con la geopolítica de la desesperanza? ¿A quién sirve la muerte cultural de la esperanza? ¿A quién beneficia que los pueblos dejen de esperar? ¿Qué han sido, en definitiva, las catástrofes y los atentados por los caminos de América?: ¿una inesperada oportunidad para un cambio en profundidad o una ocasión para el oportunismo de los de siempre? ¿Es posible esperar en medio de tanta desolación, sin ser cínicos? ¿Es posible salir adelante, sin ser ingenuos? ¿Se pueden generar formas de esperar en el interior de tanto quebranto?

El huracán, los terremotos y los atentados, como toda situación-límite que irrumpe en lo cotidiano, no sólo rompen las inercias, sino que despiertan todo aquello que está dormido y genera discursos y prácticas esperanzadas. Muestran aquello que necesita ser recreado desde las víctimas, es decir, la necesidad imperiosa de confiar en alguien y de esperar algo. De este modo, el tejido de la esperanza se construye con materiales elaborados desde el sufrimiento de las víctimas que tiene un alcance universal, ya que si ellas han podido y sabido esperar, todos podemos hacerlo.

Si la esperanza se nos ha dado para intentar caminar, es a los caminantes, y no a los instalados, a quienes hay que dirigir la mirada para preguntar cómo esperan y cómo desesperan, en quién confían y a quién temen. Si la esperanza es patrimonio de las víctimas, a ellas hay que preguntarles cómo les va y por dónde amanece, si acaso la ilusión económica les genera esperanza, o si las retóricas desmovilizadoras les ofrecieron alguna razón para resistir. Los empobrecidos de los "sures" de la tierra y los excluidos de los "nortes" del planeta y las víctimas del sur y del norte no sólo cuestionan los modos de desesperar que se han acreditado culturalmente, sino que ofrecen un servicio esencial: nada menos que la recuperación de la esperanza.

Víctimas, empobrecidos y excluidos, son el verdadero campo de batalla de la esperanza. Es allí dónde se experimenta el secreto de la alteridad, lo que es el otro y sólo la confianza sostiene, lo indomable y no manipulable. Pero son también el lugar de su universalización ya que si los últimos tienen protegida su dignidad, la tienen todos. Así sucedió con el símbolo mayor de esperanza, que fue la resurrección de los muertos, cuando fue anunciada originariamente a los abandonados y proscritos de este mundo, a los crucificados y humillados, no a los beneficiarios de la sociedad judía de la época. Así también la gran esperanza

nació en situación de extrema amenaza y opresión, como resistencia y rebelión contra el dominio extranjero injusto (M. Kehl, *Escatología*; J. Sobrino, *La fe en Jesucristo, Ensayo desde las víctimas*; J. Moltmann, *Gott im Project der modernen Welt*; J. B. Metz, *Esperar a pesar de todo*).

Desde los crucificados se hace urgente taladrar la impotencia, mediante la creación de enclaves de vitalidad, y mostrar que es posible transformar a las víctimas en actores, mediante la producción de otras reglas de juego. Desde ellos aparece como engañosa la proclamación de una sociedad sin alternativas, que estabiliza la pobreza y la exclusión por la vía de la desesperación; existe un umbral de la esperanza más allá del cual sólo existe pasividad, inercia y dominación; cuanto más se instala la desesperanza, menos oposición existe, porque no se puede dar sentido ni siquiera a la protesta. Cuanto más se instala la impotencia, ni siquiera cabe la posibilidad de una alternativa al desmoronamiento. Al destruir la esperanza, lo que resulta es la estabilidad política y la anomia personal, que resulta políticamente estable. "Las maras" y la delincuencia en Centroamérica son un factor de estabilidad política; entonces, el crimen y el fraude estabilizan la injusticia, porque se sabe que no hay alternativa (F. Hinkelammert, pp. 123, 128).

Desde ellos, aparece como encubridor que la humanidad se haya quedado sin imágenes para caminar. Que pregunten a los empobrecidos si saben lo que es una sociedad en la cual todos puedan comer; que pregunten a los excluidos si saben lo que significa una sociedad participativa. Ellos enseñan a caminar sin imágenes, porque en su mundo la esperanza no está reñida con la oscuridad, como postulaba aquella tradición bíblica, que prohibía hacer imágenes de la tierra prometida, a la vez que impulsaba a caminar hacia ella.

### 3.2. Cartografía de la espera humana

Las formas de la *espera* son polifacéticas, en la medida en que están absolutamente enraizadas en la experiencia humana y en la estructura social. Expresan no sólo la experiencia humana, en las más diversas situaciones históricas, sino también crean los distintos actores, que la representan y la formalizan. Cada una de ellas debe ser juzgada desde su capacidad para producir procesos de liberación social y emancipación personal.

También hoy encontramos canteras y laboratorios para recrear la esperanza que ningún pueblo ni ninguna circunstancia, por densa que sea, es capaz de sofocar. Más bien sucede, con frecuencia, que al hablar de la crisis de la esperanza, ésta se confunde con un específico modo de esperar. Si hablamos, por ejemplo, de los jóvenes como desesperanzados y carentes de utopía, es porque confundimos la utopía con el modo de esperar de la generación anterior. Es urgente, pues, percibir la esperanza que anida en su desesperación, en su aparente desánimo, en su radical desinterés por lo colectivo. Es urgente explorar las

formas actuales de esperanza y trazar guías para construir la historia esperanzadamente. Rescatar la esperanza desde los empobrecidos y excluidos es importante como propuesta social, como ejercicio de diálogo intercultural y como crítica social.

Como *propuesta social*, la esperanza debe recrearse desde las venas abiertas de aquella gente, que la necesita para sobrevivir. Cada generación la construye con materiales de su tiempo, según las estructuras sociales y las expectativas culturales de cada época. Cada tiempo construye los predios de sus esperanzas. Si ayer, el gran relato bíblico de la esperanza atendió al movimiento apocalíptico, que se cultivaba en Babilonia, a la mentalidad teleológica, que se insinuaba en el helenismo, y a la experiencia profética, que se generaba en el interior del pueblo de Israel, hoy también disponemos de lugares privilegiados para recrear la esperanza.

La complejidad de sus formas expresivas cualifica también los modos sociológicos de esperar y no existe ninguna forma, que sea más noble que las otras, ni siquiera hay una forma de la esperanza como "es debido", ni en razón de sus orígenes, ni en razón a sus contenidos. Desde la experiencia de Israel era distinta la forma de esperar en tiempo de exilio que en tiempo de la monarquía; era distinto anunciar la salvación definitiva en tiempos de persecución que en tiempos de dominación; cuando les preocupaba el abandono del justo por parte de Dios, que cuando él se mostraba como parte de su heredad.

Como ejercicio de *inculturación*, la esperanza está codificada en diversas formas. Incluso el suicida espera, se suele decir, aunque sus mapas culturales son difíciles de percibir. Como en la fe cristiana no se necesitaba "circuncidar", tampoco en la esperanza. Si la fe y la caridad necesitan inculturarse, también la esperanza. Hemos dedicado mucho tiempo a inculturar la fe, a través de un lenguaje renovado y de una *praxis* acreditada, pero menos a inculturar la esperanza, es decir, a proclamarla desde las experiencias actuales, que puedan dotarla de significación. Con frecuencia se repiten convicciones sin ningún tipo de crítica, hasta el punto de que los contenidos de la esperanza son la parte más hermética del credo. Es sintomático y significativo a este respecto que Juan Pablo II haya producido un serio temblor mediático, cuando, en una reciente catequesis, afirmó que el cielo y el infierno no eran "lugares", sino espacios simbólicos. Importa identificar no sólo las nuevas formas de esperar, sino, además, hay que señalar cómo pueden resultar significativas para nuestro tiempo, sin "circuncidar" la conciencia, ni adulterar la experiencia. Desde esta perspectiva, en el ambiente flotan preguntas de la mayor importancia: ¿se puede tener esperanza en el interior de la desgracia?, ¿puede haber historia sin esperanza?, ¿cómo será la esperanza tras las convulsiones históricas?

Por último, como *crítica social*, la esperanza ha sido hipotecada por el modo burgués de imaginar el presente y el futuro. La crisis actual tiene que ver con el

fin de un modelo de proyectar el futuro para todos. La mentalidad burguesa, que pudo crear significaciones para el inicio de la sociedad industrial, carece hoy de potencialidades para crear esperanzas, en el tiempo de la globalización. Saber para qué está disponible la inmensa mayoría de empobrecidos, es una pregunta fundamental; interrogar si habrá un futuro humano para ellos, es una cuestión esencial; violentar el pensamiento hegemónico, que reparte el bienestar con suerte tan desigual, es un destino necesario. ¿Podremos deconstruir la esperanza burguesa? Los creadores de esperanza hoy no son los portadores de la modernidad, sino las víctimas y los perdedores. Importa, en consecuencia, mostrar que la esperanza producida por los excluidos y por los sufrientes es capaz de generar *praxis* esperanzada para todos, y sólo desde ellos, la esperanza se muestra verdadera, a pesar de sus oscuros registros.

### 3.3. Generadores de esperanza

Si la geopolítica de la impotencia impide construir esperanzadamente la historia, hay en los excluidos y empobrecidos suficientes generadores de esperanza, que se despliegan en potenciales y energías para la acción. Cuando callan los potenciales de la esperanza, se desmovilizan las comunidades y caen en la inercia o en la resignación. Si la esperanza no irrumpe en la historia, ésta pierde su grado de exigencia y su horizonte. Los proyectos colectivos se sostienen sobre la capacidad de imaginar el futuro y de soñarlo de otra manera, de establecer una meta y tantear las rutas, de crear depósitos que fecunden el propio caminar, de fomentar el capital social.

¿Cuáles son hoy los generadores de esperanza? ¿Dónde anidan y cómo se expresan?

En primer lugar, hay un *potencial de la indignación* que abre a la alteridad y produce esperanza, en contacto con la inhumanidad, que hiere y ofende; hiere cuando es inevitable y ofende cuando es culpable. Dejarse afectar por lo inhumano puede ser camino de esperanza. El lugar convencional de la esperanza es la experiencia humana de la muerte en medio de la vida, del abandono en medio de la abundancia, de la soledad en medio de la comunicación, de la pobreza en medio de la prosperidad, de las penalidades en medio de la buena suerte. Los contrastes producen reactivamente esperanza por el conducto de la indignación ante el ideal malogrado. La fe en un ideal, religioso o político, es la más importante fuente de esperanza. La fe inquebrantable ha ayudado a sobrevivir y a salir adelante, cuando la pasión colectiva prevalece sobre nuestras ambiciones y miedos. Testimonios de todo tipo certifican hasta qué grado la convicción en un ideal —el deseo de ayudar al que sufre— hace desaparecer el miedo, desplaza el interés personal ante un valor más alto.

Con la indignación, nace el *potencial de la justicia* como reclamo primario de una realidad más ajustada a los seres humanos. La esperanza se ha dado para

los desesperanzados, nadie puede poseerla sólo para sí mismo sin perderla; en ellos tiene la esperanza sus lugares emergentes; donde se expresan las angustias, las aspiraciones y las pasiones de los seres humanos, allí alientan con todas las contradicciones y casi siempre de forma paradójica, los deseos esperanzados y las heridas que los atrancan. En los caminos desérticos y en las sendas oscuras producidos por la injusticia aparece el sentido de la esperanza. En el ámbito teológico, ha sido el hallazgo de Jon Sobrino: "El coraje cristiano de esperar la propia resurrección vive del coraje de esperar la superación del escándalo histórico de la injusticia" (*La fe en Jesucristo*, p. 72).

En tercer lugar, existe el *potencial de la piedad*, que se despliega en sensibilidad compasiva hacia el otro y se despierta en contacto con el sufrimiento humano. Hay una piedad que reacciona con dolor ante el dolor, con llanto ante cualquier modalidad del sufrimiento. Esta *piedad* guía la acción social y la política esperanzada, que le confiere *cercanía* a aquellos lugares donde la esperanza nace desde sus raíces; donde lo único que les pertenece por derecho propio es la espera de lo no poseído.

Son lugares expropiados, a veces incluso de la propia vida y dominados por los triunfadores. Las formas de esperar y desesperar que tienen los empobrecidos y excluidos son buena noticia para los satisfechos; porque ellos revelan a los pueblos de la abundancia que se puede vivir y ser humano de otra manera, no según los valores de consumismo, individualismo, autocomplacencia y egoísmo, sino muchas veces en contra de ellos; hay esperanza para los que caminen con ellos, compartiendo la mesa y también sus cansancios. En cuestiones de la esperanza, el norte ha dejado de ser definidor y dueño de lo humano.

Y con la cercanía, nace el *potencial del ánimo*, que se despliega en entusiasmo, esa energía que impulsa hacia lo alto, hacia aquello que tiene valor; esa fuerza que empuja a superar lo cotidiano y a andar más allá de lo que es habitual. El entusiasmo está en el origen de la esperanza y a la vez es una explosión de la misma. No es necesariamente un acto irracional, sino que puede acompañar la búsqueda racional aunque trascienda los cálculos y los balances. El enemigo del entusiasmo, que se ha visualizado en las catástrofes recientes, es el cinismo que intenta entusiasmar con instrumentos demagógicos, con la manipulación y la propaganda.

Y como hermana mayor de la esperanza está el *potencial de la celebración*, tanto del éxito como de la fatiga. Desde Centroamérica, que está llena de cantos y de celebraciones, se entiende que "si calla el cantor, calla la vida". La celebración personal y en comunidad es reparadora y oxigenante, y es ocasión para el encuentro y la comunicación que regenera la esperanza.

#### 4. Los códigos de la esperanza

Los contenidos de la esperanza se fraguan en el interior de las tragedias humanas y se revisten de las formas sociológicas de esperar, que configuran los

modos de producir el futuro y las maneras de proyectar la sociedad. Con frecuencia, estas tragedias dan la dimensión de inhumanidad de la cual somos capaces, pero también visibilizan el rostro humano que habita en nosotros. Eso humano que hace que juntos lloremos, que juntos oremos, que juntos busquemos la justicia. De este modo se convierten en grandes yacimientos de la esperanza. Las tragedias acontecen puntual o sostenidamente. Unas proceden de la libertad de los seres humanos y otras de la fatalidad de la condición humana. En el interior de ambas se elaboran los mapas culturales de la esperanza, porque ellos mismos son auténticos yacimientos de materiales, prácticas y símbolos contruidos desde situaciones límite. El atentado del 11 de septiembre y las recientes catástrofes de Centroamérica son auténticos laboratorios de *formas de esperar*, que se abren paso como brotes, en tiempo de invierno. El día 11 de septiembre podrá ser el día de la tragedia americana o el día de la gran transformación de la conciencia mundial, "en la dirección de mayor compasión y más solidaridad, de reverencia ante la vida, de compromiso por la justicia y del cuidar de la paz" (L. Boff, "Manifiesto por la concordia y por la paz", *Carta a las Iglesias*, septiembre del 2001, p. 7). Los desesperanzados por causa de la dominación y la marginalidad ofrecen, por su parte, formas originales y creativas de esperar.

#### 4.1. Mensajes y rumores

La esperanza anda disfrazada y sólo vive con sus máscaras. Por ello, el anuncio de la esperanza necesita de nuevos símbolos y mensajes, que proliferan en las prácticas cotidianas de los pobres y excluidos. Si ayer el símbolo más denso de la esperanza, como fue la resurrección de los muertos, tuvo que alimentarse de otros símbolos y competir con otras tradiciones, como la liberación de la cárcel del cuerpo, la integración en el absoluto, la trasmigración de las almas y la supervivencia tras la muerte; hoy, la esperanza debe pleitear con simulacros, que matan la esperanza de los pobres.

Cuando la esperanza nace en ciertos lugares y para ciertas personas, arrastra consigo una equivocidad, ya que los modos de esperar están socialmente contruidos y culturalmente configurados. La esperanza tiene historia y no siempre se ha esperado del mismo modo, ni con los mismos contenidos. La esperanza es inseparable de su propia historia. En su interior, hay como dos principios o planos, que generan códigos y registros diferenciados: el componente antropológico, que se despliega como las voces de la imaginación colectiva, y el componente cultural, que se modula en múltiples registros.

De este modo, la esperanza anda codificada y es tarea urgente descodificarla. En sus particulares códigos, el componente *antropológico* le confiere su propia anatomía y su fisonomía particular, que se despliega en unos rasgos pre-políticos, que por debajo de las culturas, constituyen las voces de la imaginación

colectiva. Al hablar de esperanza, al menos se invocan tres rasgos sustantivos: se espera lo que no se posee y en cuanto es alteridad, se espera algo que pertenece al futuro y se espera en la medida que es bueno. La esperanza, pues, se hermana con la alteridad, el futuro y la bondad.

El componente *cultural*, por otra parte, le confiere un perfil histórico y variable, que se sustancia en cada época y se construye con los materiales propios de cada tiempo. Es lo que le confiere legitimidad e incluso credibilidad. Si ayer un eclipse estaba unido a la esperanza como algo amenazante, hoy, por el contrario, carece de significación. El propio Papa suspendió una audiencia para contemplar un espectáculo, que en ningún caso se sintió como amenaza.

La esperanza está siempre codificada por las expectativas, por las prácticas y por los lenguajes. El código es un sistema de signos, un determinado *ethos* y, simultáneamente, una forma de entender la vida y el tiempo humano. Son arquetipos que se reafirman en el cine, en la televisión, en las circunstancias más triviales y en los más sofisticados juegos del ordenador. Son una especie de instrumentos heurísticos, que sirven para urbanizar la esperanza, trazar planos y construir una guía de ruta, ya que circula por sendas y veredas, y como cualquier acto comunicativo, encierra mensajes y rumores. Es necesario, pues, descodificar los mensajes, que encubren los rumores. En el suicidio se puede incluso detectar un acto de esperanza. Al modularse la esperanza entre mensajes y rumores, posee una estructura comunicativa: alguien, por ejemplo, emite mensajes envueltos en rumores.

La esperanza hoy necesita también hacerse real, en la vida de las personas, y encontrar sus propias mediaciones, en el interior de las transformaciones sociales y generacionales; cada tiempo necesita señalar las prácticas, que inauguran una historia esperanzada: cómo se posicionan ante la vida, cómo construyen su identidad, cómo interpretan las políticas que les afectan.

#### 4.2. Mapas culturales de la esperanza

Existe una triple matriz o dirección de la esperanza, que está vinculada a contextos vitales, a fenómenos sociales, empíricamente observables y a sensibilidades culturales. La antropología cultural ha identificado tres voces de la imaginación colectiva: el mesianismo, la posesión y la utopía (Laplantin); los exegetas bíblicos han identificado materiales de tres tradiciones diferentes en la construcción de la esperanza: la apocalíptica oriental, el mesianismo judío y la teleología griega (G. von Rad).

La humanidad ha utilizado los tres códigos para dar cuerpo a sus anhelos y expectativas; no existe ninguna forma de esperar que sea más noble que las otras, ni siquiera hay una forma de la esperanza "como es debido", ni en razón a sus orígenes, ni en razón a sus contenidos. Cada una de ellas debe acreditarse desde su situación histórica y desde la *praxis* que produce. Los materiales, con

los cuales elabora su esperanza el pueblo de Israel son distintos, en tiempo del exilio, que en tiempo de la monarquía, y las formas de esperar se diversifican, según sean tiempos de persecución o momentos de dominación, según preocupe el abandono del justo por parte de Dios o la experiencia de formar parte de su heredad.

No sólo son plurales las formas de esperar, sino que cada una de ellas se vincula a unos portadores. Si se observa la Biblia, la época de la monarquía, la experiencia del éxodo, la liberación del exilio, la época de los Macabeos, han ido multiplicando sobre la escena los actores de la esperanza: los reyes, los profetas, los teólogos, los seguidores, las comunidades, los últimos... En la actualidad se vive una real proliferación de formas, un desbordamiento expresivo y una hemorragia de sentidos, que exige explorar las propias barreras del lenguaje y de la comunicación, ya que no hay un único lenguaje adecuado para la esperanza. Pero sobre todo, se producen nuevas prácticas, ya que la esperanza es inseparable de la *praxis* histórica, su fuerza y su valor están en configurar la historia, en una dirección determinada. La pregunta kantiana sobre qué es posible esperar, resulta inseparable de la de qué se puede hacer. De este modo, importa explorar tanto las formas del lenguaje como la prácticas transidas de desesperación unas veces y de expectativas otras; formas expresivas, algunas de las cuales son profundamente idolátricas, y prácticas sociales, algunas de las cuales resultan definitivamente mortales.

Existen voces de esperanza que hacen explosión, incluso en los momentos de mayor desconsuelo. En las situaciones límite, adquieren mayor intensidad, al modo como los altavoces acentúan los rasgos de la voz. Ahora mismo, los atentados de Nueva York, que han conmovido al mundo, están generando una intensa producción de modos de esperar los humanos. Los símbolos del mundo de la abundancia se caen y muestran la profunda vulnerabilidad de lo que parecía intocable. ¿Qué se puede esperar en torno a este acontecimiento?

Tanto las interpretaciones como las propuestas se sobreponen en rápidas mezclas y complejas tramas, que desarrollan los tres códigos de la esperanza con sus respectivos satélites, constelaciones conceptuales y herramientas operativas.

Desde las formas *teleológicas* de esperar se impone la interpretación de estar "ante un atentado a la cultura universal" (un ex ministro israelí, en *Antena3 TV*), "a un estilo de vida y a un sistema de civilización, en su expresión más perfecta" (un comentarista de la *CNN*). Estados Unidos es el país de la libertad, que representa el ideal de las libertades individuales, el mercado libre y el Estado de derecho. "Se ha atentado contra los mejores". Aunque tiene algunas brechas y *desajustes*, nadie tiene que temer, ya que en el orden natural de las cosas, el propio sistema tiene suficientes potencialidades para rehacerse. "Se trata tan sólo de un desajuste y de una brecha que indica sólo la grandeza del propio

sistema" (un profesor de la Universidad de Miami, *CNN*). Es como un peaje necesario de la globalización, ya que un mundo único e interconectado supondrá que se abran las fronteras y se consagre la movilidad social. "Y con ellos se inauguran otro tipo de amenazas y de riesgos" (*El País*).

Quien quiera devolverle la esperanza al pueblo norteamericano, desde esta perspectiva teleológica, tendrá que arreglar el desajuste preparándose "para una guerra larga y sin tregua, mediante una campaña sostenida contra los terroristas y los países que los cobijan" (presidente Bush). "Deberá no preocuparse de las causas ajenas y reducirse a defender el propio desarrollo, fortificando el imperio" (el jefe de la oposición en el senado). O deberá, en último término, "conquistar aquellos escenarios que no han podido todavía someterse a los intereses norteamericanos" (E. Said).

Desde las formas *apocalípticas* de esperar se propicia la interpretación del atentado como "el día de la bestia, la jornada más negra desde la segunda guerra mundial" (Berlusconi), "el final de una época" (un comentarista de la *CNN*), el reverso de la globalización. "El imperio está corrompido. Nada será como antes" (un comentarista de *Antena3 TV*) Es un choque de identidades, que comienza otro orden mundial. "Es una venganza del Dios enojado, a causa de la perversión de costumbres" (un sacerdote de la parroquia de Santo Tomás de Nueva York). La perspectiva apocalíptica intentará identificar al culpable con el mal absoluto, en unos casos diciendo que Bin Laden es el "Marx del terrorismo" (*CNN*), en otros, atribuyendo a los terroristas la personificación del mal.

Quien quiera devolverle la esperanza al pueblo norteamericano, desde la perspectiva apocalíptica, deberá proponer la aniquilación completa y la destrucción tajante de todos los terroristas, mediante la alianza mundial contra ellos y los disidentes, como algunos líderes europeos. "Nos encontramos ante la vida o la muerte como disyuntiva radical: hay que poner a todos los terroristas del mundo en un lugar y practicarles la justicia" (un pastor evangélico).

Desde las formas *proféticas* de esperar el atentado es una ocasión para construir un orden mundial nuevo, es la oportunidad para cambiar de políticas, es un llamado a la responsabilidad en la gestión de los asuntos que afectan a los pueblos de la tierra. Podría suceder que Estados Unidos y sus aliados estén equivocándose en su condición de líder mundial, hasta producir un malestar en muchos grupos y una exacerbación de la miseria. Se invoca una comprensión racional: dar un paso atrás, desde los umbrales imaginarios que, supuestamente, separan a unos pueblos de otros, en civilizaciones que, presuntamente, chocan y volver a examinar las etiquetas, volver a considerar los limitados recursos disponibles y decidir compartir, de alguna manera, nuestros destinos con los demás (E. Said).

Quien quiera devolverle la esperanza al pueblo norteamericano, desde la perspectiva profética, deberá proponer "coraje y valor, consuelo y fortaleza y confianza ante el futuro" (el cardenal de Nueva York), sabiduría y prudencia.

“Estoy seguro, decía este cardenal, en los funerales por las víctimas, que evitaremos que cualquier grupo sea sometido a abusos por los desaciertos de algunos individuos; estoy seguro que no albergaremos sentimientos de guerra, sin contemplar lo que es justo; estoy seguro que reconstruiremos los lugares destruidos. La esperanza ante el futuro me la da haber visto la respuesta que la ciudad está dando en el presente. Nos levantaremos las mangas y lo haremos”. Es hora de revisar las políticas de lucha contra la pobreza y recrear los caminos de la globalización.

### 4.3. El código teleológico

Postula un final (*telos*), a través de un proceso determinado e irreversible (*logos*); con la misma certeza que la semilla culmina en árbol, la meta viene determinada por el principio. Las catástrofes son vencidas, si hay un contrapoder que las controle, en la forma de un fuerte aparato estatal o de potentes instituciones sociales. En la confrontación hay una razón inmanente, que conduce hacia su propia liberación.

El camino de la espera teleológica se sustancia en un proceso que ha de *plenificar la realidad*, al modo como se puede principiar algo, que se irá cumpliendo progresivamente. La esperanza es como un origen originante. No queda como un proceso extrínseco, sino como una realidad afincada en el proceso mismo; postula una continuidad con lo anterior, al modo como el árbol se origina de la semilla.

La teleología se sostiene sobre la experiencia lineal del tiempo; es un tiempo rectilíneo, orientado al futuro. En la forma teleológica de la esperanza, la historia se orienta hacia más y mejor y se expresa como el paso progresivo de las cuevas a los rascacielos; el crecimiento se produce de manera mecánica y forzosa, en razón de la naturaleza de las cosas.

En la teleología, el tiempo primordial es el *futuro*, que se interpreta como lineal, concreto y planificable. Está orientado por el principio de “más y mejor”. Los anhelos teleológicos se representan el final como una dirección a seguir, como un proceso mecánico, que trae renovación.

La resistencia, que postula la teleología, se reviste de *optimismo histórico*, ya que le atribuye una cierta forzosidad; ir adelante está en la naturaleza misma de las cosas; basta dejarse llevar por su razón interna, para que culmine el proceso, mecánicamente.

En la teleología, la universalidad de la esperanza se alcanza como despliegue de una nota constitutiva del ser humano y de la naturaleza de las cosas. El lugar de la universalización es la naturaleza humana.

Desde la perspectiva religiosa, la teleología se inclina por aquel *mesianismo*, que culmina en la “instauración universal” y viene necesariamente urgido por el

“primogénito de muchos hermanos” (Rom 8, 29; 1Cor 15, 13; Col 1, 18; Ap 1, 5); la esperanza es traída por nosotros, en un largo proceso; está en condiciones de transformar la cristología histórica en cristología ecológica (J. Moltmann, *Cristo para nosotros hoy*, p. 71).

#### 4.4. El código apocalíptico

Postula un concepto de historia como decadencia y declive; la novedad es traída por el caos y la destrucción de lo existente. Ante las catástrofes sólo es pertinente la trasgresión y la ruptura. El anhelo apocalíptico expresa un cambio radical, que ha de *trastocar la realidad*: el fin de la injusticia coincide con el final de este mundo, tal como lo conocemos, y por ello, el triunfo de la justicia no es descrito como renovación y transformación, por muy radical que se piense, sino como fin de la historia; recupera la idea de catástrofe como puerta de entrada en el tiempo final con el objeto de limpiar la escoria de la historia y la caducidad del tiempo penúltimo. En la forma apocalíptica de la esperanza, hay una disponibilidad para inclinarse siempre hacia lo peor; la historia se representa como declive, y la catástrofe es una condición para comenzar desde la raíz. El colapso es un ritual de tránsito, que impregna toda su simbología.

En los anhelos apocalípticos, el final acontece como término puntual, como una cita horaria, como un punto de encuentro, que cierra la historia, como una estación-término, donde finaliza y acaba la historia. En la apocalíptica, el tiempo primordial es el *presente*, instantáneo, mágico y discontinuo. Es el tiempo que se experimenta en la fiesta y en el enamoramiento y se despliega en impaciencia, efervescencia y génesis. Se considera que es un tiempo circular, porque estamos sometidos al retorno de los mismos acontecimientos. Se sostiene en la representación circular por la cual la catástrofe representa la condición necesaria para recomenzar, desde el principio y desde la raíz.

La apocalíptica expresa un cierto pesimismo sobre las posibilidades, en la historia. Sólo en una historia radicalmente distinta pueden cambiar las cosas. La intención apocalíptica afirma el consuelo y la resistencia, aun cuando el momento sea muy denso; la “historia sigue estando bajo Dios incluso en los momentos de dureza, de derrota y de abandono” (J. I. Gonzalez Faus, “Una tarea histórica: de la liberación a la apocalíptica”, *Sal Terrae*, octubre, 1995, p. 720). Los sentimientos apocalípticos son, en última instancia, de consuelo y de resistencia ya que, al final, Dios vencerá. En la apocalíptica late el *pesimismo* de que esta historia no puede recibir a Dios, sino que se necesita un mundo radicalmente distinto para que Dios pueda hacerse presente.

En la apocalíptica, la universalidad de la esperanza se alcanza a través de los perdedores. La esperanza se ha dado para los desesperanzados, para los crucificados de la historia. El lugar de la universalización es el mundo de los crucificados y la participación en él.

Desde la perspectiva religiosa, la apocalíptica mantiene una radical esperanza en Dios, en medio de crisis históricas: cuanto más grave es la crisis del pueblo, más se espera la salvación poderosa de Dios, de modo que ni los mayores escándalos de la historia pueden ponerla a prueba. La apocalíptica concentra en la formulación "*resurrección de los muertos*" la expresión máxima de la fe (J. Sobrino, *La fe en Jesucristo*, p. 67; H. Kessler, *La resurrección de Jesús*, 1989, p. 48) para expresar, de este modo la reacción de Dios a la acción de los seres humanos, como la justicia que hace Dios a quien aquellos han asesinado injustamente. La esperanza apocalíptica enfatiza el triunfo de la justicia.

#### 4.5. El código profético

Postula un concepto de historia abierta a la libertad y confiada a la responsabilidad; la novedad es traída por la transformación y el cambio que generan las alternativas. Las catástrofes producen autenticación y solidaridad. La historia está por hacer y es el espacio de la responsabilidad. Las experiencias negativas son convocatorias a la acción ética y a la política transformadora. Si se anuncia un futuro sin males es para transformar el presente.

En la forma profética de la esperanza, la historia es representada como una *posibilidad abierta*, tanto hacia su destrucción como hacia su plenitud; depende, finalmente, de la decisión libre, que la conduce y la guía. La historia es el producto de las decisiones de los seres humanos, que pueden destruirla o plenificarla. La historia está sembrada, simultáneamente, de gérmenes, que ya están plantados en lo viejo, y de complicidades, que amenazan la propia historia y sus resultados. El vehículo fundamental del profetismo es la acción creadora, que trae novedad. Se trata de un proceso libre con parones y atascos, donde se conocen la amargura del cáliz y también los brindis de lo logrado. Cuando creíamos que la inmunidad del poder era un hecho irreversible, recibió una mala noticia, por parte del ex dictador chileno. Es una mala noticia para los que aplauden la globalización del dinero, pero no les gusta que se hable de la globalización de los derechos humanos. Siempre es bueno comprobar que la justicia existe, gracias a la libertad, ya que podemos caer en la tentación de confundirla con el destino. Existe la esperanza, dice Galeano, porque, como sucedió en Argentina, donde ahora se encuentran presos Videla y Massera, algunos aspectos de sus crímenes no los borraron con leyes del olvido, como es el caso de los niños secuestrados o adoptados luego del asesinato y de las torturas de sus padres.

Para los anhelos proféticos, el tiempo es una categoría estrictamente humana, que se vivencia en la *hora de la decisión*; es en ella donde se culmina y se plenifica la existencia y su relación con el mundo y con los otros; combina el presente y el futuro, y se representa el final como un acontecimiento que culmina el tiempo, pero a la vez lo colma, mediante una experiencia temporal, que combina el presente y el futuro, en una difícil síntesis entre el "ya" y el "todavía no".

El profetismo, por su parte, invoca la resistencia como esfuerzo y como gracia, como conquista y como promesa; uno no sabe si resiste la persona libre o es el pueblo quien le hace resistente; late la confianza crucificada de que esta historia podrá generar, aunque sea germinalmente, el futuro deseado, pero bajo la imagen de un amplio y profundo desierto.

La dimensión universal de la esperanza se alcanza en el profetismo, mediante la opción por las víctimas como lugar de universalización, ya que, cuando las víctimas tienen la vida y sus derechos reconocidos, los tienen todos. Insiste en recurrir a instituciones jurídicas internacionales para llevar a la justicia a las personas responsables.

Desde la perspectiva religiosa, el profetismo se hermana con la utopía histórica, que se expresa en la categoría *reino de Dios*, que puede acaecer o no, según la implicación de la libertad personal y colectiva; puede fracasar, ya que depende también de la responsabilidad. Mientras que en la apocalíptica se afirma la victoria de Dios, en el profetismo se reconoce el poder de los ídolos, que están en lucha contra Dios. En esta batalla, "Dios será todo en todos".

#### 4.6. La esperanza de los últimos

Los últimos, los empobrecidos y excluidos expresan también sus esperanzas, a través de los tres códigos antropológicos y se alimentan de los tres yacimientos sociales; en difícil alquimia, recomponen vitalmente los trazos apocalípticos, teleológicos o proféticos, pero al hacerlo recrean el valor de cada uno de ellos y le confieren un significado singular. Correspondió al movimiento de Jesús de Nazaret introducir unos nuevos e inusitados portadores de la esperanza: los pobres. Son los empobrecidos y los excluidos quienes mantienen, en el interior de tantos ropajes, los contenidos esenciales de la esperanza: la fe en una historia nueva y definitiva, en una sociedad convivencial y participativa y en una tierra hogar y morada. ¿Qué aspectos aparecen como emancipadores, desde los últimos y excluidos?

Si la esperanza se emparenta con la alteridad, que constituye, de este modo, un rasgo antropológico esencial, la realización histórica de esta alteridad se puede desplegar como evolución (teleología), como ruptura (apocalíptica) o como acción creadora (profetismo). En la esperanza de los últimos se desconfía de la evolución como portadora, por sí misma, de futuro para ellos: los beneficios no vendrán por maximizar lo que ya tienen, sino por "lo otro", que rompa con lo viejo y sea traído por la acción creadora. Quien detenta el poder está interesado en que la historia continúe desarrollándose hacia el fin, que él mismo ha determinado. Para él, el futuro es continuación del presente. El crecimiento económico y el progreso científico son sagrados y lo que, en definitiva, importa es aumentar el poder por la vía de la acumulación. Quien, por el contrario, está en posición de subalterno o de impotencia, no tiene ningún interés por una historia

que se desarrolla sin plazos, sino que prefiere que llegue lo más rápidamente posible a su final, "mejor un fin horrendo que un horror sin fin". Estos últimos esperan en un futuro alternativo, en una liberación de la actual miseria, en una redención de la impotencia (J. Moltmann, pp. 151-152).

Si la esperanza se emparenta con el futuro, que es el tiempo de la esperanza, la realización histórica puede producirse por la vía del dominio (teleología), por la fuga (apocalíptica) y por la responsabilidad colectiva (profetismo). En la esperanza de los últimos se esperan pocas cosas de los que ejercen el dominio, más bien se los teme; se siente como tentación, permanentemente abierta, la huida hacia otros paraísos artificiales y estiman la responsabilidad colectiva como vehículo de transformación de su situación.

Si la esperanza se emparenta con un bien deseable, su realización histórica utiliza uno de estos registros: conservar la vida o sobrevivir (teleología), mantener la justicia (apocalíptica) y defender el derecho (profetismo). En la esperanza de los últimos, se produce una especial alquimia de los tres componentes: desean sobrevivir, mediante la ampliación de los beneficios sociales, que les reporte educación y salud, bienestar y desarrollo humano; les resulta también esencial la justicia como equidad y como distribución, y desean en forma ardiente la defensa del derecho como reconocimiento de la dignidad.

Si la esperanza se emparenta con la resistencia, que constituye de este modo un rasgo antropológico, su realización histórica la hermana con el optimismo, en el caso de la teleología; con el pesimismo, en el caso de la apocalíptica y con la confianza, en el caso del profetismo. En la esperanza de los últimos triunfa la confianza, en la cual podrán salir adelante, y pellizcan trazos de optimismo con segmentos de pesimismo; construyen, de este modo, una especie, que podríamos llamar, de confianza crucificada.

Si la esperanza tiene un destino universal —pues pretende alcanzar a todos e íntegramente: naturaleza e historia, integrados y excluidos, vencedores y vencidos—, en la teología su realización histórica se logra por la vía de la naturaleza de las cosas; en la apocalíptica, se garantiza por los perdedores, y en el profetismo, se acredita por la opción por los empobrecidos y las víctimas. En la esperanza de los últimos, se empieza a recuperar la tierra como hogar, sin la cual no existirá futuro para ellos; esto es, la alianza entre los perdedores y la solidaridad con las víctimas.

La dinámica de la esperanza es siempre universal, en cuanto su futuro sanador integra a todos y al universo entero. Si renunciamos a esperar, aunque sólo fuera a favor de una sola criatura, Dios no sería más Dios, ni siquiera para nosotros (J. Moltmann, p. 48). Si hay que esperar en tiempos en los cuales se ha hecho difícil la esperanza, es *en* y *desde* los empobrecidos y excluidos que se puede recuperar su universalidad, que consiste en que, paradójicamente, desde la parcialidad a favor de los desesperanzados, podemos rehacerla.

Para ellos, la teleología tiene la ventaja de expresar que la esperanza es generada por nosotros, en un proceso largo y continuo; su resultado pertenece a la historia, ya que estaba actuante en el origen de manera germinal y se extiende al futuro; está en ventaja para incorporar los elementos cósmicos, abarcantes de una historia que asume también el destino de la naturaleza. Los poderosos engarzan, más bien, con la tradición teleológica, que les confiere sus formas más específicas de esperar. Los perdedores, por el contrario, se afincan en la apocalíptica, a través de la cual canalizan su frustración social por la vía de la insurgencia, con sus satélites de rebelión, violencia y revuelta.

La apocalíptica tiene la ventaja de expresar un cambio radical de las cosas, la radical superioridad del nuevo estado sobre el antiguo, que nacerá a través de la aniquilación de lo existente. El profetismo tiene la ventaja de hermanar la esperanza con la libertad; la superación de la pobreza y la exclusión vendrán, si la generamos nosotros y la resistencia se construye con esfuerzo, sudor y lágrimas.

##### 5. Invocación a Dios en el interior de la catástrofe

La esperanza también ha sufrido, en los recientes acontecimientos, las coartadas que proceden del mal uso de la religión, con todas sus providencias, artificios y sucedáneos. La manipulación del hecho religioso ha resultado lesiva para elaborar esperanzadamente el futuro.

Han renacido viejas representaciones del "Dios funesto", a quien le atribuyen la catástrofe: "es voluntad de Dios", "Dios lo quiso", "Dios lo permitió"; de este modo, se ocultan las irresponsabilidades humanas y se desplazan las medidas políticas ante los riesgos que nosotros mismos hemos creado. Asimismo, renace la tesis, que vio en lo sagrado el germen mayor de la violencia: en los atentados del 11 de septiembre, los terroristas se suicidan en nombre de Dios e invocan una religión para justificarse. José Saramago lo ha formulado como una lucha de dioses: "un dios se dedicó a sembrar vientos y otro dios responde con tempestades". El primero se exhibe en los billetes de dólares y se muestra en los carteles que piden para América (la de Estados Unidos, no la otra) la bendición divina; el segundo es el dios islámico, que lanzó contra las torres del *World Trade Center* los aviones de la revuelta contra los desprecios y de la venganza contra las humillaciones. El uso sociológico del factor dios es, de este modo, "el más pertinaz y corrosivo enemigo del espíritu humano". El factor dios es "la causa de sufrimientos inenarrables, de matanzas, de monstruosas violencias físicas y espirituales, que constituyen uno de los más tenebrosos capítulos de la miserable historia humana".

En los actuales acontecimientos, sin embargo, ha emergido también un buen Dios, que desarma a ambos dioses. Hay hombres y mujeres que no inventaron a Dios por el miedo a morir, sino que se dejaron matar para que otros pudieran

vivir. Esos hombres y esas mujeres no inventaron a Dios para dispensarse de pensar, sino que pensaron en el factor hambre, en el factor humillación, en el factor impotencia, para no desplazar las responsabilidades históricas hacia la esfera celestial.

En ambos acontecimientos no se ha planteado la catástrofe al modo como se hizo con ocasión del terremoto, que sacudió Lisboa, en el siglo XVIII; si aquel planteó la cuestión filosófica acerca de la posibilidad de creer en Dios, las catástrofes que abren el siglo XXI plantean la cuestión política acerca de la posibilidad de creer en los hombres; el que está sentado en el banquillo de los acusados no es Dios, sino la humanidad. El siglo XVIII planteó el asunto en términos que llevaron a Voltaire a reprochar a Dios su ausencia en el terremoto de Lisboa, que no tuvo en su haber más muertos que el Mitch. Hoy, la preocupación no ha sido metafísica, sino física; no han desviado la responsabilidad hacia arriba, sino que la han rastreado por abajo. En los inicios de la ilustración, un terremoto planteó todas las preguntas propias de la teodicea: ¿qué sentido tiene creer en Dios?, ¿qué hace Dios ante el sufrimiento de los inocentes? En los inicios del siglo XXI, un terremoto plantea la responsabilidad ética ante el mal: ¿qué podemos hacer ante la muerte injusta y prematura?, ¿qué podemos esperar unos de otros?, ¿por qué unos viven y otros malviven o mueren?

Las catástrofes actuales tampoco han planteado el dilema que Albert Camus hizo vivir a San Dimitri, en *Los justos*. "Estaba citado con el propio Dios en persona y se apresuraba a llegar a la cita, cuando se encontró con un campesino, cuyo carro se había atascado. Entonces San Dimitri le ayudó. El barro era espeso y el hoyo profundo. Hubo que forcejear durante una hora. Y cuando por fin acabó, San Dimitri corrió a la cita. Pero Dios no estaba ya. Siempre habrá, comenta Camus, quien llegue tarde a las citas con Dios, porque hay demasiadas carretas en el atolladero y demasiados hermanos que socorrer". El dilema actual ha sido lo contrario; hay una hemorragia de presencia de Dios en las carretas del camino; no se lo busca en otra parte, sino que se lo encuentra donde él quiere ser encontrado, en las víctimas del terremoto y de las torres gemelas.

Esta nueva perspectiva inaugura otro modo de plantear el papel de la religión y abre el debate sobre la legitimidad de sus representaciones. ¿Cómo se hermanan la experiencia de Dios y los modos de proyectar el futuro humano? ¿Qué oportunidades se abren y dónde están sus debilidades para expresar la experiencia del Dios vivo?

### 5.1. La invocación a Dios, en contexto teleológico

Entre el modo teleológico de proyectar el futuro y la experiencia de Dios existe una constante inseminación, que se sustancia en forma religiosa y en forma secular. Ambas se arraigan en una misma tensión utópica y comparten categorías básicas, como el concepto de promesa, de horizonte, de novedad, de

progreso. Tradicionalmente, la esperanza ha estado tan vinculada a la teleología, que el gran teólogo de la esperanza, Jürgen Moltmann, ha llegado a afirmar que “difícilmente una filosofía distinta de aquella del principio esperanza podría ser más útil para renovar y elaborar la doctrina cristiana de la esperanza”.

En los recientes acontecimientos, la religión ha hecho una aportación decisiva para construir y mantener la esperanza, en clave teleológica. Los grandes discursos de los políticos, las grandes intuiciones de los analistas sociales y las grandes proclamas de los predicadores han estado impregnadas de recursos teleológicos. “El país llegará a ser lo que fue”, “la historia es imparable y nada ni nadie podrá detener su curso”, “Dios es todopoderoso y recreará el bien frente a la maldad”, así suenan los cantos teleológicos, en el interior de los acontecimientos actuales.

¿Qué aporte hace la mentalidad teleológica a la construcción de una historia esperanzada? A la teleología le interesa, ante todo, la contribución funcional de la religión al sistema social. Si la aportación de la religión a la esperanza apocalíptica enfatizó los aspectos individuales y las funciones de apoyo emotivo y consuelo ante la adversidad, en la mentalidad teleológica la religión cumple funciones primariamente sociales. Si los terremotos y los atentados sitúan a la sociedad más allá de su capacidad de previsión y al borde de la contingencia más radical, la teleología amortigua los efectos destructivos.

Para la sensibilidad teleológica, Dios es primariamente un poder, que puede ser invocado desde su omnipotencia. La perfección de Dios consiste, de suyo, en realizar el sueño de unir el poder y el absoluto. Y al hacerlo, se enfrenta a otro poder, como se ha encargado de subrayar Saramago, comentando los atentados del 11 de septiembre: “un poder (dios) sembró vientos y otro poder (dios) cosechó tempestades”. Como poder, ese dios y su sistema religioso desarrollan distintas funciones con el fin de alcanzar la cohesión social.

En primer lugar, la religión despliega la *función sacerdotal*, a fin de contribuir a la estabilidad, al orden y a la restauración de la situación anterior. La celebración de los funerales por las víctimas, en los distintos templos, les otorgaba un carácter sagrado, que hacía soportable el desconcierto colectivo y el quebranto personal, al tiempo que ordenaba la realidad, hasta mantener los fines del grupo por encima de las contingencias. De este modo, el sistema religioso contribuye decididamente a la reconciliación de los descontentos, ya que en el interior de la teleología subyace una promesa latente de reconstrucción y de redención, basada sobre el principio de “todo es posible”. Los contextos de incertidumbre e impotencia dificultan controlar e influir autónomamente sobre las condiciones de vida y requieren de una mediación, que reduzca el desconcierto, en situaciones de máxima inseguridad, impotencia y desilusión.

En segundo lugar, el pensamiento teleológico ha encontrado en la religión una *función al modo de cemento*, que reconstruye las fallas del sistema y las

disfunciones, causadas por las catástrofes. Las liturgias religiosas, que se han escenificado en el pos-atacado, han sido momentos de tregua psicológica y de reconstrucción de los espíritus. Dios ofrece, en esta perspectiva, razones suficientes para confirmar la validez de la organización social. En el abrazo entre el cardenal y el alcalde de Nueva York se visualiza la reconstrucción del orden social y la consistencia de la organización social. En el interior de las catástrofes, la conciencia religiosa, con sus providencias teleológicas, ha servido para cohesionar al grupo y asegurar la pervivencia del orden social. "Lo peor ya pasó", dirá el presidente de El Salvador, el día mismo de la catástrofe.

En tercer lugar, la conciencia teleológica cumple la *función transformadora*, que fecunda la realidad, a través de sus posibilidades y a través de una tensión utópica. "Vamos a superar esta circunstancia", "es un paso hacia el mejoramiento de nuestro país", repetían los funcionarios del gobierno y los empresarios. Las torres serán reconstruidas a mejor y el país renovará el equipamiento habitacional, después del terremoto. En el interior del discurso anida la tensión utópica, en forma de ideología del conquistador, que se despliega en relaciones de dominación, en darwinismo social y en ideología del progreso. Bastará para ello que se confíe en los grandes gigantes de la reconstrucción (Estado y mercado) y se les atribuyan cualidades cuasi-divinas. El papel mítico, que desempeñan el Estado y las empresas en la reconstrucción tanto de las torres gemelas como de los territorios devastados por los terremotos, es la secularización de la teleología.

Para el ejercicio de estas funciones, las convicciones teleológicas necesitan reducir la tensión utópica a un engranaje funcional, a través de una triple operación: la gestión burocrática y autoritaria, la conversión intramundana de la esperanza y el fundamentalismo de corte religioso o secular.

Resulta esencial que tanto Dios como sus equivalentes seculares se conviertan en un *sistema burocrático*, que empapen los discursos y las actitudes. La entropía burocrática acaba por agotar la tensión utópica y deja reducida a la religión a algo funcional. Dios pierde lo que tiene de misterio inconmensurable para convertirse en un dios de bolsillo a las órdenes de los Bin Laden de turno. Es indiferente que sea administrado por una Iglesia, por una secta o por una organización internacional, si es capaz de gestionar la vida y la muerte de sus fieles.

El futuro de la esperanza queda resuelto en una especie de desvelamiento intramundano, que postula un tiempo lineal, destinado a la reconciliación final. Una historia que el marxismo ayudó a pensar como la sucesión única de los modos de producción y la globalización económica actual la entiende como la última fase del capitalismo, que internacionaliza las mercancías, los productos y las finanzas. En la representación teleológica del marxismo se hablaba de una etapa primordial, que no conocía la alienación del hombre con la naturaleza, con los otros y consigo mismo; de una caída producida por el sistema capitalista,

que se despliega en la división del trabajo y en la lucha de clases; y de una etapa reconciliadora, que inaugura la novedad de la sociedad comunista y realiza la total sociabilidad del hombre.

En la globalización neoliberal, la tensión utópica queda reducida al mito del fin de la historia, administrado por la tecnología global, que se despliega en una difícil alquimia, entre el capitalismo y la democracia. A lo máximo que pueden aspirar los pueblos es a dotarse de un sistema de producción capitalista y de un sistema de participación democrático. Para la construcción de la esperanza, la cultura laica, impregnada de teleología, ha creado sus propios sacramentales, que son los ajustes estructurales, la reducción del gasto público y la destrucción sistemática de las estructuras colectivas.

El fundamentalismo, como ideología religiosa, actúa como un pilar esencial para la esperanza teleológica. La historia camina hacia la justicia infinita y Dios se convierte en manejable, en dios de bolsillo. La forma teleológica de esperar, tanto en versión religiosa como en versión secular, se reviste de violencia. En los atentados del 11 de septiembre, esta estructura teleológica justificó la violencia de personas dispuestas a morir, porque Dios lo quiere, sembró el terror, a través de personas dispuestas a morir y se sustentó en el principio de que el fin justifica los medios para, de este modo, ejercer la violencia purificadora. Los terroristas religiosos quieren acelerar el proceso hacia el glorioso final, como los fundamentalistas globalizadores quieren acelerar la historia hacia el dominio total de la mercancía. "Cuando uno tiene la verdad en la mano, todo lo que no sea imponerla a los que no son capaces de verla es una lamentable manera de retrasar el final feliz" (J. Ramoneda). Esta convicción consigue que los terroristas se inmolan a sí mismos y renuncien a su propia vida.

El fundamentalismo religioso ocupa, en este menester, una situación privilegiada, al ofrecer seguridad y certezas, y al neutralizar las dudas y los cuestionamientos. La versión teleológica fundamentalista, en clave religiosa, promete la felicidad después del valle de lágrimas, y las catástrofes son episodios pasajeros, ya que al final del camino el bien triunfa sobre el mal y Alá promete su paraíso a los creyentes. En clave secular, el fundamentalismo se sustancia en la tesis de que caminamos forzosamente hacia un final del terrorismo, mediante la guerra y la destrucción del eje del mal. Amanecerá, entonces, el estadio superior, que amalgama capitalismo, economía de mercado y algunas dosis democráticas.

El fundamentalismo del mercado y el fundamentalismo de la *jihad* (guerra santa islámica) tienen la misma estructura básica y gestionan los mismos sentimientos. El imperialismo arrogante, que ha extendido por todo el mundo los *McDonalds*, la *Nike*, la *Coca Cola* o la *CNN*, ha tenido un impacto corrosivo sobre las creencias, las personas y los comportamientos, que, reactiva y violentamente, activan el autismo del fundamentalista, el cierre sobre sí mismo y la

oposición frontal a la reciprocidad. La globalización, realmente existente, ofrece soporte y razones a la violencia fundamentalista. Parecen antagónicos, en direcciones contrarias, pero paradójicamente se alimentan de forma mutua y se sostienen el uno al otro.

El fundamentalismo del mercado ofrece razones al terrorismo y a la violencia religiosa. Son fenómenos reactivos. No se trata de un choque de civilizaciones, ni de un conflicto entre dioses, sino de un choque entre lo peor de los dos fundamentalismos, entre tensiones acumuladas dentro de una civilización global

La experiencia teleológica de Dios puede ayudar a liberar la esperanza de su vinculación al pasado, puede hacer aflorar imágenes para revertir la historia, puede inaugurar la posibilidad de ser diverso, la "realidad de la infinita posibilidad", justo en el momento en que tantos están interesados en afianzar el pragmatismo y la impotencia. Pero a su vez, deberá pleitear contra el *mito del mecanicismo*, que, en el ámbito de la *izquierda*, sostiene el optimismo de la voluntad; contra el *optimismo del progreso* que, en el ámbito de la *derecha*, postula el fin de la historia, el desbordamiento de la riqueza y la razón astuta del mercado. Y contra el *fanatismo* y la intolerancia, que mata en nombre del Dios vivo.

## 5.2. Invocación a Dios, en el contexto apocalíptico

La experiencia religiosa impregna, desde sus orígenes, las manifestaciones apocalípticas; apocalíptica y religión se persiguen como las propias sombras. ¿Cómo se expresan los sentimientos religiosos, en código apocalíptico? ¿En qué términos la apocalíptica ha vehiculado la experiencia de Dios, en las recientes catástrofes? Los potenciales apocalípticos de la religión han sido una pieza esencial del paisaje de la catástrofe. De este modo, la invocación a Dios se ha hecho habitual, en contextos apocalípticos. "¿Cuántos de nosotros hemos visto impotentes a compatriotas nuestros gritar al cielo e implorar misericordia por sus seres queridos, soterrados bajo los aludes, aquí no más!", comentan con una extraña mezcla de resignación y rebelión, los afectados por el terremoto. "De pronto, lo que oímos fue un ruido, no supimos qué hacer, pensamos que era un avión o el volcán Casitas, que despertara de un sueño... Los cuerpos quedaron enterrados bajo un alud de lodo. Sólo clamaba a Dios que me salvara a mí y a mis niños". Así lo relata una mujer hospitalizada en el centro asistencial de Chinandega.

Cuanta mayor es la aflicción, mayor es la invocación a Dios, que ofrece apoyo, consolación y capacidad de protesta. Estas tres funciones caracterizan el universo apocalíptico.

Las representaciones apocalípticas ofrecen sostén y apoyo emotivo, frente a los desgarros que originan las catástrofes colectivas y consuelo para afrontar las desilusiones personales. De este modo, la apocalíptica sostiene los valores comunitarios, refuerza la moral colectiva y contribuye a minimizar la desorienta-

ción personal. La apocalíptica alimenta las funciones tradicionales de la religión e incluso favorece el actual resurgimiento de sectas, donde se experimenta el calor humano de la proximidad y las relaciones cara a cara. En estos contextos, importa más la experiencia afectiva que la huída de los compromisos o la evasión espiritual, que también producen las sectas.

Dios ofrece, también, en el universo apocalíptico la reparación de la culpa; de este modo, posibilita la vuelta y la integración al grupo social. “¿Creía que aquella desgracia sólo había sido nuestra!”, dice Gerardo. “Tanta tierra nos ha caído encima”, me preguntaba. “¿Por qué, Dios? ¿Por qué a nosotros?”. El silencio era más asfixiante... Dios nos había castigado. En el contexto neoyorquino, el conocido predicador electrónico Jerry Fawell decía: “el ataque es la respuesta de Dios contra homosexuales, abortistas y en general contra las libertades civiles”.

Asimismo, en el interior de las catástrofes y de las atrocidades colectivas, las formas apocalípticas han producido también funciones liberadoras. La capacidad de mirar el mundo desde su final, otorga la urgencia de revertirlo, desde su propia raíz y la necesidad de pasarlo por el fuego. Mirando adelante, se podrá constatar, e incluso urgir, la destrucción total de lo existente y la exigencia humana de levantarlo todo de nuevo. “Partimos de cero”, se oye decir a las víctimas. El tiempo posterior a la catástrofe no es el tiempo de la simple conservación de lo existente, sino de la creación de algo nuevo, al menos en tres aspectos.

Dios es, en el universo apocalíptico, un poder de resistencia, que da fortaleza. “Por un instante dejé de reparar mis recuerdos y busqué en la oscuridad a mis acompañantes. Rosita y el obrero apenas gemían, les pedí calma, ‘por favor aguanten...’, pero sus últimas energías se acabaron. El dio dos suspiros, uno largo y el otros muy corto... Movié débilmente sus manos, intentando quitarse tanta tierra de encima, y así terminó su suplicio. El pobre obrero había muerto. Le pedí a Dios por él y que me diera fuerzas para soportar la muerte”.

En segundo lugar, la invocación a Dios, en la perspectiva apocalíptica, es un modo humano de limitar el poder. Cuando los buses llevan inscritos graffiti que dicen “Poderoso sólo es Dios”, están negando el poder absoluto a cualquier otra realidad. De algún modo, la apocalíptica desconfía del poder, que tanto agrada a la teleología, y de este modo, la espera apocalíptica recupera la sensibilidad ante lo negativo de la historia. Al decir “no es eso”, abandona el optimismo de la teleología y cuestiona la fuerza de los gigantes de la reconstrucción. El poder, que configuró la historia como un espacio de dominación, no está en condiciones de redimirla. La espera apocalíptica se tiñe así de una mirada pesimista ante la historia y acentúa la discontinuidad entre la realidad y el ideal, entre lo dado y el deseo. A la luz de la apocalíptica, la política y el ejercicio del poder tienen un límite, que resulta emancipador.

Desde la perspectiva política, la historia es un intento por dominar a los semejantes y a la naturaleza. Quien detenta el poder está interesado en que la historia continúe en la dirección que él mismo ha determinado. Para los detentadores del poder, veíamos en el universo teleológico, el futuro es continuación del presente, el crecimiento económico y el progreso científico son el viático de la nueva sociedad, y lo que, en definitiva, importa es aumentar el poder, por la vía de la acumulación. Los dominados, perdedores y subalternos, por el contrario, no tienen ningún interés por una historia que se desarrolla sin plazos y se somele a un tiempo largo; en su lugar, como sugirió J. Moltmann (pp. 151-152), pretenden llegar lo más rápidamente posible a su final y esperan en un futuro alternativo, en una liberación de la miseria actual, en una redención de la impotencia.

Del mismo modo, la esperanza apocalíptica recupera el valor de lo metapolítico; el universo apocalíptico, al tiempo que desconfía del poder, afirma el valor liberador del espacio pre-político y meta-político. Hay gritos apocalípticos que alumbran una realidad, que se impone en su desnudez, previa a toda instancia socio-política. La muda realidad del sufrimiento inocente y del desgarramiento absoluto de la atrocidad son acontecimientos de suyo apocalípticos, que introducen el valor de lo pre y meta-político, a cuya luz se muestran la densidad y la gravedad de la situación. La existencia de algo pre-político marca la alteridad de lo previo y fundante, que no puede manipularse y sólo puede afirmarse en su absolutez. Este distanciamiento apocalíptico permite trasladar la mirada del dinamismo interno, que quería la teleología, al conductor, Dios mismo, quien guía la historia. Ante las catástrofes actuales, la inquietud apocalíptica se despliega en clamor ante el misterio, como si para comprender ciertos acontecimientos, se necesitaran momentos de distanciamiento de la propia historia, que permitan concentrarse en el Dios que la guía. Son momentos de intenso contacto con el misterio insondable, que suspende toda racionalidad.

En tercer lugar, como ha subrayado el teólogo J. B. Metz, la apocalíptica libera a la esperanza de toda connivencia con los triunfadores. La esperanza sin apocalíptica se convierte en la ideología de los vencedores. Si la versión teleológica de la esperanza contribuyó grandemente a convertir la esperanza en una ideología de los vencedores, la versión apocalíptica, por el contrario, la ayudó a deshacerse de estas complicidades.

### 5.3. Invocación a Dios, en el contexto profético

La verdad, la solidaridad y la benignidad que han aparecido en los días de huracanes y terremotos, son una muestra, pequeña, pero efectiva, de que es posible revertir la historia —o empezar a dar algunos pasos, en la dirección justa (J. Sobrino, *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía*, 2001, p. 163). De este modo, en el contexto profético, Dios es, en primer lugar, un *generador de con-*

*fianza*. ¿Es posible mantener la esperanza dentro de la adversidad? Sólo la confianza en la realidad, que en el interior de las catástrofes puede implorarse como Padre-Madre, tiene capacidad para salir adelante; esa confianza en que el sufrimiento no será la última palabra, ni que las víctimas quedarán desatendidas, puede abrir la catástrofe hacia el futuro. Algunas comunidades recuperan la esperanza, implorando al *Dios-ánimo* y celebrando comunitariamente el caminar juntos. "Hemos hecho celebraciones de la palabra para dar esperanza, para animar a trabajar, para que la gente no siga creyendo que es un castigo de Dios, sino cosas de la naturaleza. Y lo más importante es que animamos a la gente para que en estos momentos no nos demos por vencidos, sino tener fe en Dios y esperanza de que podemos salir adelante" (texto escrito por una comunidad de El Salvador).

En segundo lugar, la invocación a Dios es proféticamente la esperanza del grito. "Señor, ¿por qué? ¿Dónde estabas? ¿Por qué nos has abandonado de nuevo?". Todos estos gritos se oyeron en los días de las catástrofes y sirvieron para convertir la impotencia en plegaria, la indefensión en pregunta, el dolor absurdo en queja dolorida.

Hay blasfemias que encierran mayor piedad que todas las oraciones melosas. Es la *esperanza profética del grito*, que es parte de la esperanza, cuando alguien se encuentra indefenso ante lo doloroso y absurdo. "Estábamos en una reunión de padres de familia, en la iglesia, orando por la tragedia. Cada cual interpretaba a su manera lo sucedido, había algunos que pensaban que era un castigo de Dios... De pronto, entró a la iglesia una señora que llevaba una toalla en sus manos, caminó hacia el centro y colocó la toalla en una mesa y desenvolvió la toalla... Yo me quedé asombrada, era la cabeza de un niño... y le dijo al sacerdote: 'Bendígamelo Padre, es mi hijo, no he podido encontrar su cuerpo. Esto es parte de mi hijo y debe ir bendecido'. Al decir esas palabras se le notaba cierta serenidad y una gran fortaleza. El sacerdote le dio la bendición y ella se retiró".

En tercer lugar, la invocación a Dios tiene el poder de historizar las catástrofes. "Nos preguntamos", dice un testimonio en las páginas de *Misereor*, "si lo sucedido fue sólo una fatalidad del destino, inevitable e inmerecida, si fuerzas naturales incontroladas e incontrolables son las únicas responsables de la pérdida de tantas vidas y bienes materiales. ¿No es demasiado sencillo y cómodo negar toda negligencia y echar toda la culpa a la naturaleza? En lugar de lamentarnos y quejarnos hay que averiguar responsabilidades. Hay que buscar las catástrofes menores que asolan estas regiones y que son debidas principalmente a acciones humanas y a desarrollos equivocados: la deforestación, la erosión, el exterminio de los bosques. La concentración de la propiedad en manos de unos pocos". Asimismo, los acontecimientos del 11 de septiembre encierran la gran lección de que determinada historia produce humillación y rechazo, sin esperanza en un futuro humano. La violencia no crece sobre la nada, sino sobre la desesperanza y la marginalidad. Para el código profético, la respuesta a la vio-

lencia y al terrorismo no puede ser militar y táctica, sino un compromiso democrático por la justicia, no primariamente punitiva, sino distributiva.

El profetismo confiere universalidad a la solidaridad, ya que no tiene fronteras, ni la somete a condiciones para su realización, tal como se ha visto, en las catástrofes actuales. Es una solidaridad basada en la memoria del sufrimiento de las víctimas. Esta memoria del sufrimiento del otro es la base moral, política y religiosa de la solidaridad compasiva, que penetra en lo más profundo de la existencia humana, en tiempos de catástrofe. El servicio mayor que hacen las tradiciones proféticas consiste en apostar por el universalismo del Dios, que "quiere ser todo en todos", que no quiere ser propiedad de nadie, sino que trajina por todos los lugares de la historia. Las prácticas proféticas escuchan el hambre y la sed de justicia, dan espacio y voz a la historia universal del sufrimiento humano y a una justicia indivisible para todos, vivos y muertos, por los sufrimientos presentes y pasados.

De este modo, la invocación a Dios se alía con la opción por los últimos y determina que el lugar de la universalización son las víctimas y los perdedores; cuando los últimos tienen reconocidos sus derechos, los tenemos todos. En nombre de Dios, el profetismo produce olas de solidaridad e impulso ético dentro de las tragedias. A su luz, la situación no está vencida por el desaliento y la resignación, sino que en su vientre germinan semillas de otro orden; en el interior del lado oscuro de la vida, se siente sonoro el rostro del deseo.

La espera profética se asienta sobre la autoridad de la "silla vacía", que se impone absolutamente. Como decían las comunidades primitivas, "el Mesías no volverá mientras todos no estén sentados a la mesa". El que no está sentado en la mesa, los que sufren injustamente, los orillados y excluidos, tienen la clave del regreso y la autoridad sobre el tiempo. El profetismo sitúa en el centro del espacio político la pasión por las víctimas, y de este modo, sustrae la política del puro pragmatismo. Cada vez que la política se separa del sufrimiento de los seres humanos, pierde su credibilidad y acreditación.

La autoridad de los que sufren, para el profetismo, tiene más que ver con la impotencia del seguimiento que con el poder político. Las víctimas convierten al profeta en vigilante despierto junto a las heridas del mundo, de la historia, de la naturaleza y de la persona. No proclama anuncios de progreso, sino profecías de interrupción y vigila para ver las huellas y los gérmenes dentro del misterio del mal.

Finalmente, la invocación a Dios, en clave profética, deshíela la racionalidad funcional, que se instaló en nuestra civilización y debilitó el impulso ético, la acción colectiva, la empatía hacia los sufrientes y las condiciones sociales de la esperanza. La dictadura de la razón teleológica declaró innecesarios y perjudiciales las emociones y los afectos, hasta aplastar la espera humana con el cálculo, el control, la prospectiva y la previsión. La cultura de la solidaridad, que trae

esperanza para las víctimas, significa el amanecer de otra razón, que valora la experiencia vital, entrelaza las diferentes formas de conocimiento para guiarse por el mundo y reconoce los afectos como vehículos del conocimiento. La espera profética abre itinerarios espirituales, en nuestra época. Nuestro tiempo tiene un fulgor especial allí donde constata que lo esencial es invisible a los ojos: no éramos tan soberanos, ni autónomos como llegó a creer la teleología.

La razón no pierde nada cuando se reviste de misericordia, cuando mira al ser humano singular y vinculado, cuando apuesta por armonizar cabeza y corazón, cuando recupera el poder de la compasión, cuando abandona la ideología del conquistador y comienza a salir de una visión reductora para desafiar toda racionalización simplista y todas las ideologías de la conquista.

La esperanza profética subvierte, de este modo, la percepción del futuro, ya que lo hermana con el reino de las posibilidades. La solidaridad es la puerta de entrada hacia las posibilidades, como pasión creativa por lo posible. No se conforma con instalarse en la realidad, ni conformarse con el presente, sino que se expande hacia el futuro y permite entenderla como espera creativa. De este modo, la imaginación profética anticipa y activa nuevas condiciones de vida, al postular que "todo es posible para quien cree".

Por ello, es un error de bulto del PNUD no diferenciar la índole de las organizaciones religiosas, cuando afirma que todas ellas poseen vínculos verticales antes que horizontales, o que "las organizaciones religiosas en sus formas actuales no constituyen necesariamente espacios para la construcción de sentido de ciudadanía" (*Informe sobre desarrollo humano. El Salvador 2001*, San Salvador 2001, p. 81).

### Referencias bibliográficas

Para el relato de los hechos y la opinión publicitada de la situación salvadoreña, hemos utilizado *La Prensa Gráfica* y *El Diario de Hoy*, especialmente en sus líneas editoriales. Asimismo, las revistas de la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas" (UCA) *Proceso*, *ECA* y *Carta a las Iglesias*.

Barber, B. *La sfida del terrorismo alla democrazia. En Guerra santa contro McMondo*, Marco Tropea, Ed. Milano, 2002.

Barber, B., "Entrevista", *El País*, 13 de octubre de 2001.

Beck, U., *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona, 1998, *El País*, 15 de noviembre, de 2001.

*Carta a las Iglesias*, "Primeras reflexiones", enero, 2001.

*Carta a las Iglesias*. "Lecciones de solidaridad", septiembre, 2001.

*Carta a las Iglesias*. "Clamor de los pueblos por la justicia, la solidaridad y la paz", octubre, 2001.

CIDAI, "Consideraciones económicas, sociales y políticas del terremoto del 13 de enero", *ECA* 627-628, 2001.

Flores, F., "Lo peor ya pasó". Editorial, *El Diario de Hoy*, septiembre, 2001.

Fuentes, C., "Nueva realidad, nueva legalidad", *El País*, 23 de septiembre de 2001.

- Fukuyama, F., "Seguimos en el fin de la historia", *El País*, 21 de octubre de 2001.
- Gaborit, M., "Desastres y trauma psicológico", *ECA*, 631-632, 2001.
- García Roca, J., "Modelos seculares de liberación y salvación", *Iglesia Viva* 84, 1979.
- González Faus, J. I., *La vanguardia*, 27 de septiembre de 2001.
- IDHUCA, "Vulnerabilidad... ¿hasta cuándo?", *ECA* 627- 628, 2001.
- Moltmann, J., *Gott im Projekt der modernen Welt*, Chr. Kaiser, Gütersloh, 1997.
- Metz, J. B., *Esperar a pesar de todo*, Trotta, Madrid, 1996.
- Metz, J. B. *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967-1997*, Matthias Verlag, Mainz, 1997.
- Nair, S. "Actuar sobre las causas profundas del drama", *El País*, 26 de septiembre de 2001.
- Peyrefitte, A., *La sociedad de la confianza*, Ed. Bello, Barcelona, 1996.
- PNUD, *Informe sobre desarrollo humano. El Salvador 2001*, San Salvador, 2001.
- Ramonedá, J., *Después de la pasión política*, Taurus, Madrid, 1999.
- Rojas Marcos, L., "El voluntariado es bueno para la salud", *El País*, 5 de diciembre de 2001.
- Samayoa, J., "Derecho a la esperanza", *La Pensa Gráfica*, septiembre, 2001.
- Santacruz, M. y Cruz, M., "El impacto psicosocial de los terremotos: una aproximación empírica", *ECA*, 631-632, 2001.
- Saramago, J., "El factor dios", *El País*, septiembre, 2001.
- Sobrino, J., *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid, 1999.
- Sobrino, J., *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía*, Trotta, Madrid, 2002.
- Tojeira, J. M., "Reflexiones sobre el terremoto", 24 enero de 2001.
- Touraine, A., *Comment sortir du libéralisme?*, Jayard, 1999.