

Legitimación teológica de la pobreza en el escenario neoliberal en América Latina¹

MSc. Ana Celia Perera Pintado

Departamento de Estudios Sociorreligiosos

Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas

Tras un período donde se priorizó de cierto modo la inversión social en América Latina (impulsada en mayor o menor medida por gobiernos revolucionarios o por aquellos de orientación socialdemócrata), se produce una transición hacia un predominio del mercado como principio fundamental de funcionamiento de las distintas sociedades. En dicha transición antiguas y nuevas clases en el poder requieren, como es de suponer, de sistemas de legitimación y de discursos acordes al nuevo proyecto impuesto. El campo religioso resulta ser uno de ellos por su reconocido papel en la cultura de los pueblos de la región, aún cuando también sea espacio para la resistencia y lucha por alternativas sociales.

La legitimación del capitalismo desde los espacios religiosos, la teologización de la economía capitalista o la argumentación desde la teología de estrategias económicas no son procesos recientes, existen desde el mismo surgimiento del sistema capitalista. Con la implantación del proyecto neoliberal, sin embargo, asumen formas distintas y más explícitas de manifestarse. Entre ellas se encuentran las que tienen que ver con el modo de representarse el mercado y las relacionadas con la agudización de problemas sociales como el de la pobreza y la exclusión social.

Basta observar qué ha ocurrido con el tema de la pobreza en el medio cristiano para constatar algunos de los cambios. La llamada opción por los pobres de la Teología de la Liberación fue adoptada en su sentido inverso por los ideólogos del mercado, el mensaje de la prosperidad sustituyó al de justicia social, los pobres pasaron a ser de víctimas del sistema con los que se debía compartir a culpables por falta de eficiencia y Fe, la riqueza pasó a ser la bendición de Dios, la pobreza ya no se ve más como un problema social sino individual religioso, los actores sociales que intentan ubicar en la agenda de los políticos la preocupación por el incremento de la pobreza y las desigualdades sociales son considerados como los causantes de esos problemas por obstaculizar el libre mercado. Paradójicamente, desde los centros de poder económico y político se refuerza el uso del lenguaje religioso para implementar la estrategia neoliberal y argumentar sus posiciones respecto a la pobreza, mientras en determinados espacios religiosos la palabra pobre devino "fantasma del pasado".

No es casual, por ejemplo, que la opción por los pobres no haya sido explícitamente adoptada por la Iglesia Católica en el sínodo romano de América en 1997, uno de los sínodos del nuevo milenio. En ninguno de los documentos fue incluido el tema, a pesar de haber estado entre las propuestas

¹ Ponencia para el Seminario Pobreza, Religión y Justicia Social en América Latina y El Caribe

del episcopado y tener como antecedente los documentos de Medellín y Puebla. El tema fue suprimido por la Curia romana, quien nunca aceptó la opción preferencial por los pobres, pero hasta entonces no se había declarado abiertamente en contra de los episcopados latinoamericanos. Lo que llama la atención de este hecho no es la actitud de la jerarquía romana, sino la aceptación sin reclamos de lo ocurrido por el episcopado latinoamericano.

Es reconocido, que el discurso neoliberal está extendido como ideología dominante y que funciona en beneficio de las desigualdades sociales. "Ante todo, cada discurso está en el orden de las ideas, indispensables para la construcción de lo real. Acto seguido, toda relación social de desigualdad debe encontrar en lo simbólico la racionalidad y legitimidad que no pueden prevalecer en lo real, lo que no es necesariamente un proceso intencional" (Houtart, 2001: 36).

Evidentemente olvidos y cambios en los discursos no pueden interpretarse solo como un reacomodo del medio religioso al proyecto neoliberal y menos bajo el binomio de imposición-asimilación. Es cierto que el medio religioso expresa peculiarmente el tránsito hacia el neoliberalismo, pero también es un actor de las transformaciones que acontecen, no solo reproduce esta ideología sino incide en ella. El análisis debe partir de la complejidad en las interrelaciones entre los actores religiosos, poder y representaciones sociales dominantes marcadas por los actuales tiempos de globalización.

Quiero llamar la atención en que los discursos religiosos relacionados con la problemática de la pobreza no deben verse desvinculados de representaciones sociales de ideas sociopolíticamente significativas producidas o comunicadas en los marcos de las relaciones globales, donde existen actores sociales con mejores posibilidades de incidir, situar sus agendas políticas y crear un sentido común en torno a sus ideas. No debe perderse de vista que nunca antes la articulación y totalización del poder fue tan generalizada, nunca antes hubo actores tan poderosos territorialmente localizados controlando y tratando de imponer su orientación en el ámbito de lo global.

Algunas de las ideas producidas y promovidas por algunos de los ideólogos del neoliberalismo vinculados a burocracias privadas en el poder han llegado a adquirir un sentido global y ejercen influencia tanto en la constitución de algunos actores como en las prácticas de otros. Por supuesto, no se trata de una homogeneidad de pensamiento a escala global, pues la asimilación de estas ideas es diferenciada de acuerdo a particularidades sociohistóricas y son diversas sus reinterpretaciones y posicionamientos en los contextos nacionales y locales.

Por otro lado, sería ingenuo interpretar la prevaleciente rigidez dogmática del pensamiento neoliberal y neoconservador en lo económico, político y religioso como fruto de una vanguardia aislada. No son casos excepcionales de escasa representatividad. Se trata de liderazgos de un fenómeno ideológico extendido a todo el continente. La ideología que sustenta el proyecto neoliberal cuenta en la actualidad con el apoyo de los grandes medios de comunicación y está incorporada de algún modo al ideario político de los principales partidos de centro y derecha, quienes ostentan el poder en la mayoría de los países. Entre las clases dirigentes en América Latina

dicha ideología se ha cotidianizado, extendiéndose incluso entre las masas a excepción de sectores contestatarios populares.

Estos procesos ideológicos se unen a la intensificación de una vigilancia ideológica, el incremento de la censura al pensamiento contestario o diferente. En esta vigilancia Estados Unidos se sitúa a la cabeza del “ejército global” contra lo identificado como enemigo o eje del mal que puede variar en dependencia de los intereses económicos o políticos en juego.

Sin negar la complejidad y heterogeneidad de los procesos religiosos, este trabajo se propone acercarse a la problemática de la pobreza a partir de mostrar algunos de los vínculos entre actores y discursos religiosos e ideas neoliberales imperantes. Se abordan algunas de las representaciones del mercado y la pobreza donde se mezclan lenguaje religioso y proyecto neoliberal. En particular se analiza la Teología de la prosperidad, cuyo discurso está extendido en América Latina.

Fundamentalismo y conservadurismo religioso en el poder

Algunos de los procesos religiosos en la actualidad de América Latina guardan estrecha relación con el fundamentalismo cristiano que emergió en Estados Unidos, cobró fuerzas después de los ochenta y se mostró como teología imperial en los últimos años.

En sintonía con la implantación y evolución del modelo neoliberal en la región se ha incrementado y sistematizado la utilización de la espiritualidad religiosa desde las esferas del poder político como forma de apuntalar el proyecto hegemónico. La política de Estados Unidos en este sentido no es casuística. Sirven de apoyo para esta afirmación los dos Documentos de Santa Fe. En el primero, elaborado en 1980 por asesores del entonces presidente Ronald Reagan, se reconocía que “el papel de la Iglesia en América Latina es vital para el concepto de libertad política” y se sentaba en el banquillo de los acusados a la Teología de la Liberación. En el segundo, ocho años después, se reitera la condena a esta teología y se le declara “anti-papal y anti-libre empresa”.

En la agenda de Roma tocó al cardenal Ratzinger, prefecto por aquellos tiempos de la Congregación para la Doctrina de la Fe, asumir, después de Puebla, la lucha contra la Teología de la Liberación. En agosto de 1984 aparece la Instrucción de esa Congregación que hacía de la Teología de la Liberación “la herejía más amplia, más radical y más perniciosa de todos los tiempos”. En abril de 1985 al teólogo brasileño Leonardo Boff se le imponía como castigo un año de silencio. En marzo de 1986 aparece una segunda Instrucción de Ratzinger, más extensa y explicativa en argumentos.

Como parte de la política para contrarrestar dicha teología, en 1984 Ratzinger llama a Roma a Francisco José Gómez de Argüello, para ofrecerle el respaldo del Vaticano. Argüello fundó en 1962, en Madrid, el movimiento laico llamado Camino Neocatecumenal, expresión contemporánea de fundamentalismo católico que hoy cuenta con más de un millón de adherentes en el mundo e

incluso con una generación de sacerdotes formados en este carisma fundamentalista. Este movimiento tiene en la actualidad una influencia considerable en la proyección pastoral de la Iglesia. Conocedores del tema hablan de que el Papa Juan Pablo II y su cardenal ideólogo se percataron de que contaban con el fundador de una "Teología de la Liberación domesticada, con una versión amable y eclesialmente correcta", tan perfectamente situada en las coordenadas del neoconservadurismo como el Opus Dei. Con este apoyo al movimiento neocatecumenal se perseguía cambiar los discursos acerca de la pobreza por el de una visión rigurosa moralista de la vida centrada en el individualismo satisfecho por el cumplimiento mecánico de los mandamientos acomodados a las injusticias institucionales, políticas y profesionales (Alonso, S. Jiménez y J. Calzadilla, 2002).

Las coincidencias entre los documentos de Santa Fe y los pronunciamientos del Vaticano respecto a la Teología de la Liberación no se debían a una preocupación estadounidense por el desenvolvimiento del catolicismo en la región. Se trataba de contrarrestar cualquier fuerza de oposición y de imponer una representación social de las ideas de libertad y democracia al estilo neoliberal.

Téngase en cuenta que en ese período se manifiesta una reacción antiliberal condicionada por la crisis del liberalismo sustentado en el Estado de Bienestar y la emergencia del síndrome de la derrota militar en el sudeste asiático. Entre las respuestas a esta crisis ideológica capitalista estuvieron la escuela monetarista de Milton Friedman (el dogma del mercado total, propuesta de más mercado y menos Estado, endulzada con desregulaciones, privatizaciones y flexibilidad laboral), el anticomunismo militante y un énfasis mayor en asuntos morales y culturales sobre la base del tradicionalismo. Se sacralizó el mercado como el bien, acorde a la ley de la naturaleza, en oposición a la demonización de todo lo que tuviera indicios de socialismo o comunismo, identificados como contra natura.

Estas respuestas mostraban el camino de la reorganización de la ideología dominante puesta en práctica durante el gobierno de expresidente estadounidense Reagan y de algún modo por sus sucesores. En el conservadurismo desarrollado durante el reaganismo tuvieron un peso fundamental sectores religiosos tradicionalistas cristianos, entre los que se destacan el movimiento Pro Vida, la Iglesia Electrónica (televangelistas) y la Constelación Moon y agrupaciones de la nueva derecha caracterizadas por el fundamentalismo milenarista (Mayoría Moral de Jerry Farrell y Pat Robertson; Coalición Americana por Valores Tradicionales de Tim La Haye y la Mesa Redonda Religiosa encabezada por los evangélicos Ed Mc-Ateer y James Robinson) (Fazio, 2004).

Estas conexiones religiosas con el conservadurismo político y económico² se complementaron con comités de acción política y agencias de cabildeo como la Fundación Heritage y el Instituto de Religión y Democracia (IRD) creado en 1981 por un grupo de evangelista de la tendencia neoliberal

² Las conexiones del conservadurismo y actores religiosos en esa etapa estimularon el dogmatismo y la intolerancia sobre al base de criterios como la verdad bíblica revelada, la comunidad, el localismo, las jerarquías sociales, la autoridad patriarcal, el conservadurismo sexual, la defensa de la creación vs la evolución y la moral absoluta, entre otros.

encabezados por Michael Novak. Ese Instituto tenía entre sus supuestos objetivos “el fortalecimiento de los vínculos entre la fe cristiana y los valores democráticos”. En la práctica la organización de Novak tuvo a su cargo el estudio de coyunturas, diseño de estrategias de expansión y el fomento de misiones en América Latina y en el resto del Mundo. Su gestión puede considerarse emblemática del soporte desde los Estados Unidos a algunos de los nuevos movimientos religiosos en América Latina.

Bajo el gobierno de Reagan, y posteriormente el de Bush hijo, determinados espacios religiosos cristianos comenzaron a jugar un papel más allá de lo teológico, pastoral y eclesial, al pasar a ser piezas claves en la legitimación de la agenda política y militar. La religión se colocó en el terreno de acción política directa desde el momento en que algunos actores religiosos asumieron protagonismo en el escenario de la lucha ideológica de forma abierta. Todo ello tuvo sus efectos en la guerra contra el sandinismo, guerrillas centroamericanas, Iglesia Popular, Teología de La Liberación y articulación del proyecto neoliberal en la región latinoamericana.

La búsqueda de hegemonía a través del medio religioso adquirió un perfil nuevo al instrumentalizarse jurídicamente en la década del 90. En 1993 el Congreso de Estados Unidos vota por la Ley de Restauración de la Libertad Religiosa y en 1998 por la Ley de Apoyo a la Libertad Religiosa Internacional. Con esta última ley se le confería al presidente de Estados Unidos la potestad de revisar anualmente la conducta de cada país en este tema y sancionar los casos que podía considerar de “especial preocupación”³. Bajo el escudo de defender la libertad religiosa se comenzó a estimular la fragmentación de instituciones religiosas en América Latina, el denominacionalismo, la dispersión de grupos religiosos y a favorecer la entrada de tendencias religiosas hasta el momento ajenas culturalmente. Paradójicamente la libertad finalizaba cuando se trataba de tendencias religiosas emancipadoras.

Durante el gobierno de Clinton los sectores neoconservadores lograron la conformación de una Comisión para la Libertad Internacional de Religión y un buró especial del Departamento de Estado encargado de los informes anuales sobre la problemática en el mundo. Igualmente se crea la Freedom House, subordinada a la CIA y no pública, con la función de realizar estudios sobre la libertad de religión, lo cuales son tenidos en cuenta en la aceptación o no de financiamiento para el desarrollo.

El actual asalto del imperio al poder mundial (según palabras de Hinkelammert⁴) busca en lo sagrado una vía de legitimación. De este modo Estados Unidos pretende mostrarse como líder de la libertad y la democracia en el mundo en nombre de una misión divina. Pueden ser ejemplos las declaraciones de George Bush sobre sus conversaciones con Dios, la justificación sagrada de su combate contra el terrorismo como eje del mal, sus constantes afirmaciones sobre su misión sagrada (para él Estados Unidos al invadir Irak estaba haciendo “el trabajo de Dios en la Tierra”) o la

³ Véase Aurelio Alonso Tejada, “Hegemonía y religión: el tiempo del fundamentalismo”, en *Temas*, No. 39/40, octubre-diciembre de 2004, La Habana

⁴ Puede consultarse el libro de Franz Hinkelammert *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*, Costa Rica, Editorial Departamento Ecueménico de Investigaciones, 2003.

insistencia en el acompañamiento que les da Dios a él y su imperio. Sostener que la Paz Americana es la política exterior de Dios y vincular el propósito de Dios a la preeminencia militar es una idolatría preocupante.

Durante la Convención Anual de los Bautistas del Sur⁵ la Secretaria de Estado Condoleezza Rice dejaría claro los vínculos del gobierno con el conservadurismo y la justificación religiosa de la política exterior estadounidense:

"En América estamos bendecidos con vidas de increíble libertad: la libertad de gobernarnos a nosotros mismos y de elegir a nuestros líderes, la libertad de propiedad, la libertad de educar a nuestros hijos, niños y niñas, y por supuesto la libertad de pensar como queremos y de celebrar el culto que queramos...Nos levantamos en aras de esas ideas...y recorreremos el mundo, no para saquear sino para proteger, no para someter sino para liberar, no como los amos de otros sino como servidores de la libertad"

"El presidente Bush definió claramente que Estados Unidos reserva las mejores relaciones a los gobiernos que respetan las creencias de su pueblo...Si América no reúne apoyo para la gente de todas partes que desea celebrar el culto libremente y en paz...¿Quién lo hará?"

...los gobiernos no tienen ningún derecho a interponerse entre los individuos y el Todopoderoso⁶.

Resultan igualmente elocuentes las palabras de Richard Lamb, presidente de la Comisión sobre la Libertad de Ética y Religión de la Convención Bautista del Sur para quien "el problema con la izquierda es que algunos no creen que Dios tiene partido". Según él "Estados Unidos tiene una responsabilidad divina de mantener la llama de la libertad y, donde sea posible, avanzarla".

Símbolos y lenguajes religiosos son mezclados con la idea de libertad y con la supuesta misión del imperio de llevar la democracia a la región. En el informe del Departamento de Estado "Apoyo a los Derechos Humanos y la Democracia: Antecedentes de Estados Unidos 2004-2005"⁷, quedaría explícitamente reflejado que la estrategia respecto a las libertades económicas con énfasis en lo individual y liberalización de los mercados, las acciones para el fortalecimiento de los partidos políticos y las libertades religiosas según como las conciben forman parte de un mismo proyecto de política exterior. En dicho documento se advierte sobre las sanciones económicas y políticas que puede imponer Estados Unidos a los países de la región que no cumplan con sus propuestas de

⁵ Los bautistas del sur son actualmente la expresión colectiva más importante de la cultura sureña conservadora en su vinculación con la Guerra de Secesión. En lo teológico son fundamentalistas, consideran La Biblia como libro a seguir rigurosamente al describir los tiempos futuros. Defienden las teorías del Armagedón y del Fin de los Tiempos. Se oponen a cualquier tipo de ecumenismo. Son los Bautistas del Sur los que rigen en el Partido Republicano.

⁶ 14 de junio de 2006. Su declaración aparece en el sitio web del Departamento de Estado.

⁷ Publicado el 28 de marzo de 2005 por el Departamento de Estado de Estados Unidos.

libertad y democracia. De igual modo se garantiza la ayuda a ONGs, gobiernos, instituciones religiosas y otras organizaciones que se propongan "la democratización".

El uso del lenguaje religioso para legitimar la guerra como política y la defensa como agresión está igualmente presente en los altos mandos del Pentágono. En el 2003 como parte del discurso para justificar la agresión a Irak el vicesecretario para la inteligencia predicó en una Iglesia en Oklahoma que "Satanás desea destruir a Estados Unidos". El mensaje de Bush, "se está con Dios o contra Dios", en favor o en contra de los intereses de Estados Unidos, es compartido por la clase gobernante conservadora. Lo más significativo no es el uso constante de Dios para justificar cuanto hacen los gobernantes, sino el concepto que se tiene de Dios.

En un paralelismo con el modelo neoliberal, desde algunos actores religiosos se promueve la diversidad y, simultáneamente, se reafirma el llamado a la unidad y universalidad. Se estimula la conformación de iglesias locales diferenciadas, pero no se deja de insistir en la inculturación, unidad con la iglesia jerárquica y subordinación a las ortodoxias.

Estos no son simples hechos aislados, se encuentran interconectados con la creciente significación de la religión en el escenario político internacional. Basta observar la presencia de los símbolos religiosos en los discursos de determinadas figuras políticas desde donde se sacraliza el poder⁸ y el manejo de los mitos en busca de apoyo. Se va gestando una especie de nueva clase político-religiosa con aspiraciones gubernamentales. Es así que va siendo habitual el llamado voto religioso. Recuérdese en Perú la formación de un frente evangélico en favor de la candidatura de Alberto Fujimori. En Guatemala dos presidentes declararon pertenecer a Iglesias carismáticas, el dictador Efraín Ríos y Augusto Serrano. En Nicaragua se formaron dos partidos políticos protestantes. En El Salvador grupos protestantes participaron en las elecciones (Houtart, 2001: 133). En Brasil la Iglesia Universal del Reino de Dios le dio su voto a Lula en su segunda postulación, cuando alcanzó la presidencia y el empresario Noboa, candidato a la presidencia de Ecuador, recurre a símbolos religiosos como parte de su campaña y atribuye su postulación a un llamado de Dios. Se habla igualmente del "despertar político de los evangélicos"⁹.

El nuevo mapa religioso se ha ido reconfigurando en relación con el mapa económico y político de la región. De este modo, la emergencia de grupos y tendencias religiosas no está desvinculada de la emergencia de nuevos actores sociales en el continente. Nuevas clases sociales en el poder con alta presencia del capital financiero y comercial se hacen eco de ofertas religiosas como el Opus Dei, los Legionarios de Cristo o los movimientos neocatecumenales para responder a sus reclamos de legitimación. Entre las clases medias se abren camino variantes de pluralismo religioso donde

⁸ Resulta representativa la intervención de Bush en la Convención de Iglesias Bautistas del Sur y su declarada vinculación con los poderes religiosos conservadores. La lucha contra el terrorismo, tan recurrente en estos tiempos, pasó a ser la lucha contra el mal, la tarea de Dios, combate al pecado. Sería una vuelta a lo que Franz Hinkelammert denomina "mitos de la conspiración"

⁹ Al hacer referencia a este hecho el diario El Nuevo Siglo del Consejo Latinoamericano de Iglesias señala: "...distintas cúpulas evangélicas no se han resistido a la tentación de "bautizar" a su respectivo candidato, tratando de justificar con lenguaje religioso, y hasta con las llamadas profecías, su compromiso particular con alguno de los aspirantes a la presidencia" ("¿Qué hay detrás del despertar político de los evangélicos?" en El Nuevo Siglo, Agosto, 2006, p 6).

ganan espacio tendencias neopentecostales y corrientes de corte oriental. La gran masa de los excluidos se caracteriza por la búsqueda continua de ofertas religiosas que les den esperanzas y alternativas para acceder a la modernidad cuando ya otros hablan de postmodernidad.

En cualquiera de los grupos ganan espacio fundamentalismos religiosos con una vuelta a los discursos moralistas cristianos, parte de ellos centrados en la mujer, evadiéndose problemáticas sociales. En la narrativa religiosa el “diablo” vuelve a aparecer con mucha fuerza. En algunos grupos “se expulsan demonios”, “se cocina el diablo”, se llama a “atacar las puertas del infierno”, entre otras acciones. Se expanden, además, ideas sobre la prosperidad, justificadas teológicamente. Estas ideas pueden interpretarse como una versión religiosa del mito del progreso asociado a la liberalización de los mercados como camino emancipador, un ejemplo elocuente de lo que Franz Hinkelammert denomina racionalidad instrumental (Hinkelammert, 2005).

El escenario esbozado a grandes rasgos da cuentas por un lado de la articulación del proyecto neoliberal en sus distintas dimensiones, donde lo cultural – incluye lo religioso- adquiere especial connotación, aspecto en el que intencionalmente los teóricos no hacen mucha insistencia. Realmente se puede hablar de penetración neoliberal y de manipulación, pero las explicaciones de las transformaciones descritas no pueden quedar atrapadas en este tipo de esquemas. Existe un sujeto formado en los valores de una modernidad -que realza el deseo y las emociones y un ideal de progreso- expresado también en el ámbito religioso y un poder presionando para garantizar que estos valores no cambien. Estos valores están estrechamente relacionados con la legitimación de las desigualdades, la pobreza, el descomprometimiento social, la imposibilidad de cambiar las sociedades y el sujeto como propietario, los cuales adquieren una dimensión religiosa en la actualidad. Cuando esto sucede se sacralizan y se asumen como naturales.

Teologización del mercado y de la pobreza

La relación entre economía capitalista y teología es un fenómeno histórico que data desde el mismo surgimiento del sistema. Ninguna sociedad mercantil desarrolla una lectura del mercado en términos religiosos, pues el intercambio mercantil tiene su propia racionalidad, pero ello no implica que los discursos no tengan un declarado matiz teológico. Si bien algunos pensadores burgueses no desdeñaron la explicitación del soporte teológico de sus ideas¹⁰ y desde la teología se apoyó el paradigma económico capitalista, lo predominante era la invisibilización de las conexiones¹¹. Estas relaciones se hacen explícitas en algunos ideólogos neoliberales, quienes incorporan en sus discursos un lenguaje declaradamente teológico.

¹⁰ El pensamiento de Malthus es un buen ejemplo

¹¹ Han sido los estudiosos del tema los que han mostrado principalmente esas conexiones al analizar la teología endógena en los postulados económicos. Algunos de ellos representantes de la Teología de La Liberación, quienes las develan a partir de analizar los procesos de idolatría del mercado. La idolatría es vinculada a la manipulación de símbolos religiosos para crear sujeciones, legitimar opresiones y apoyar dominaciones. Puede consultarse: Assmann, Hugo, *La idolatría del Mercado*, 1997, San José, Departamento Ecuménico de Investigaciones; Hinkelammert, Franz, 1981, *Las armas ideológicas de la muerte*, San José, Departamento Ecuménico de Investigaciones; Hinkelammert, Franz, 1984, *Crítica a la razón utópica*, San José, Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Los economistas neoliberales no se dedicaron a repetir y difundir el núcleo dogmático tradicional de la economía burguesa. Ellos recurrieron a nuevos argumentos para mostrar la racionalidad económica del sistema. Así, lograron conjugar la insistencia en la solidez teórica y científica del paradigma económico (articulación de la propiedad privada intocable, iniciativa privada y autorregulación del mercado) y la adjudicación de valores insustituibles que emergen y se constituyen de forma natural al margen de los seres humanos. De este modo, se produce una sacralización del mercado y se le convierte en Providencia.

Los principales exponentes del neoliberalismo, recurren a la Fe como requisito para asumir el riesgo de la iniciativa privada e interpretan las creencias religiosas como necesarias en este proceso. Al negar la intervención del Estado en metas sociales recurren igualmente a la Fe para la solución de los problemas. Por su parte, las instituciones religiosas incorporan en mayor medida el lenguaje económico en versiones apologéticas o críticas del proyecto neoliberal.

Por supuesto, al interior de los postulados neoliberales existen distintos discursos más o menos radicales, que implican diferencias al representarse el mercado y el papel del Estado. Es válida la diversidad también para el tipo de teología asumida y para la conjugación entre ésta y la ideología neoliberal. No es interés de este trabajo adentrarse en el tema, solo se pretende llamar la atención en algunos exponentes del discurso teológico-neoliberal.

George Gilder¹² es uno de ellos. Su pensamiento acerca de la iniciativa privada se basa en la necesidad de la creatividad¹³. A ésta le atribuye la capacidad de arriesgarse, el coraje de confiar en la suerte, de no temer a los obstáculos, de aventurarse y todo ello lo vincula a una fe ilimitada en la Providencia. Según él:

"... necesitamos creencias religiosas que, a pesar de su dudosa "irracionalidad", poseen en sus profundidades simbólicas la mayor de las verdades históricas y pragmáticas. Ellas nos dicen que los hombres libres, con fe en el futuro y comprometidos con él, tendrán éxito

"Una ley fundamental de la mente es que la fe es anterior al conocimiento..."

"...toda creatividad y el descubrimiento humanos exigen que se trascienda una racionalidad reducida, y la adopción de valores religiosos"¹⁴

Otro de los representantes a destacar es Michael Novak¹⁵, quien también teologiza sobre la creatividad competitiva. Argumenta que ésta es el único camino para el amor al prójimo. Su teoría frecuentemente recurre a la Divina providencia porque, según afirma, todo transcurre bajo los

¹² Reconocido como un ejemplo del conservadurismo estadounidense y como una de las figuras claves en los cambios económicos durante el gobierno de Ronald Reagan. Entre sus libros se encuentran *Riqueza y pobreza* (1981), *El espíritu de la empresa* (1984) y *Microcosmo* (1988)

¹³ *Self-interest* en los clásicos.

¹⁴ Citas extraídas del capítulo *La economía de la fe* del libro de George Gilder, 1981, *Wealth and Poverty*. New York, Basic Books, aparecidas en Estudios Públicos, Santiago de Chile. No. 24, 1986

¹⁵ Fundador del Instituto para la Religión y la Democracia, asesor de Ford, Carter y Reagan, lideró el grupo de laicos católicos en contra de la Teología de la Liberación, dirigió Sección teológica del Instituto de Empresas Americanas, coorientador de importantes revistas de asuntos económicos en Estados Unidos.

designios de Dios. Recurre a la Creación para desarrollar la idea de la naturalización de los procesos históricos, a la Trinidad para hablar de la unidad trinitaria del sistema de “capitalismo democrático”, a la Encarnación cuando refiere la materialidad de las “instituciones mediadoras”, al Pecado Original cuando se trata de “utopías anticapitalistas” y a la Caridad por lo innegable de la existencia de las víctimas e incapaces en el sistema.

Se perciben dos grandes polos en la vinculación declarada entre lo teológico y las propuestas económicas neoliberales. Aquellos ejemplificados que legitiman el mercado haciéndolo coincidir con el Evangelio y aquellos que acuden al Evangelio para cubrir vacíos y contradicciones creados por el mercado. En este último caso se encuentra Michel Camdessus, exdirector general del Fondo Monetario Internacional. Él habla de tres manos que actúan o deben actuar en la sociedad. La primera, la mano invisible del mercado como instrumento para regular los intercambios económicos. La segunda es el Estado, llamado a regular efectos no deseables del mercado total. La tercera, es la religión (compasión, caridad, Reino de Dios), cuya actuación está en las imperfecciones del sistema.

Ninguna de las posiciones referidas desconoce la existencia de pobres ni de desigualdades sociales. Ahora bien, saltan las diferencias en preguntas claves como qué significa ser pobre, cuáles son las causas de la pobreza, y cuáles serían las estrategias para salir de esta situación. Existen más de 11 formas vigentes acerca de la noción de pobreza¹⁶ y disímiles propuestas para salir de ella. De igual modo, es heterogéneo el acercamiento a la pobreza desde el ámbito propiamente religioso. Aún cuando el análisis de la interconexión entre las distintas nociones de pobreza y las estrategias trazadas (no solo dentro de la perspectiva neoliberal ni burguesa) y los distintos discursos religiosos (no exclusivos del medio cristiano) mostraría múltiples caminos y funciones de la religión frente a la problemática, el objetivo es abordar sólo aquellas argumentaciones de corte teológico que en última instancia resultan funcionales al sistema y legitiman las desigualdades que produce.

Jung Mo Sung (1998) al valorar las nociones religiosas presentes en los presupuestos teológicos del nuevo orden capitalista (paraíso, pecado y sacrificios necesarios) nos alerta de conceptos articulados en algunas nociones y estrategias frente a la pobreza.

Con la modernidad la idea del paraíso cambió. Pasó de una esperanza escatológica situada en una vida post mortem como resultado de la intervención divina a una esperanza en el progreso tecnológico. El mito del progreso echó por tierra la idea de los límites para las acciones humanas y se impuso la idea de que todo lo que se quiere se puede obtener. Esta noción utópica llevó a que algunos atribuyeran al capitalismo el poder de acabar con las tres formas de muerte (con la muerte por hambre debido al crecimiento económico del capitalismo, con la violenta por medio del sistema judicial y policial y con la natural por el desarrollo de la ciencia). El capitalismo se presentó

16 Puede consultarse a Espina, Mayra, 2004, *Políticas de atención a la pobreza y la desigualdad. Examinando el rol del Estado en la experiencia cubana*. Inédito. Trabajo presentado a CLACSO-crop. Espina cita entre estas 11 nociones de pobreza: la de insatisfacción de necesidades, bajo estándar de vida, limitación de recursos, carencias de seguridad básica, falta de titularidades, privación múltiple, exclusión, desigualdad, condición de clase, dependencia y padecimiento inaceptable.

así como el realizador de las promesas en vida, que el cristianismo reservaba para después de la muerte.

Sobre la base de ese horizonte utópico, los discursos neoliberales le atribuyeron al progreso el camino que permitiría la satisfacción de todos los deseos¹⁷ a partir de la acumulación de riquezas. ¿Cómo explican entonces la poca eficiencia del proyecto ante la creciente pobreza en América Latina?. Los neoliberales responden:

- La persistencia de la pobreza no tiene que ver con el sistema ni con el proyecto neoliberal. Se debe aceptar su existencia y tratar de acudir a paliativos desde la distribución como la solidaridad, la caridad, la religión o el control limitado del Estado.
- La pobreza persistirá mientras no se tenga fe completa en el libre mercado. Le atribuyen a la fe la posibilidad de que el mercado pueda expresarse en toda su magnitud. Fe en el mercado total.

George Gilder, expresaría de modo cínico al referirse a la solución de los problemas de la pobreza y la escasez: "...es necesario tener fe, recuperar la confianza en la Providencia y en la suerte, en la genialidad de los hombres libres y temerosos de Dios. Esta fe nos permitirá ver la mejor forma de ayudar a los pobres, la mejor forma de comprender las verdades de la igualdad delante de Dios... Esa fe nos llevará a abandonar, en primer lugar, la idea de que la raza humana puede independizarse, apartarse del acaso y de la suerte mediante un cerco de administración racional de los recursos...Nuestro mayor y único recurso es el milagro de la creatividad humana en una relación de apertura a lo divino" (Citado por Assman, 1997: 41)

Los mitos de progreso siempre tuvieron a su favor la postergación de sus promesas para el futuro. No obstante, cuando la promesa en el paraíso de riqueza ilimitada entra en contradicción con una realidad marcada por profundas contradicciones sociales se suele acudir además a intentar explicar las causas de los problemas. Ahí aparece la noción del pecado. Ya en 1974, Hayek en su conferencia al recibir el premio Nobel de Economía concibió este pecado como la pretensión de ir contra las leyes del mercado. Para él la única alternativa posible es la de la humildad ante el mercado y darle a éste la libertad para solucionar inconscientemente los problemas.

El mayor pecado para algunos sería pensar en el "bien para los pobres", pues eso significa ser "paternalistas" y no ayudarlos. Se trae a colación la idea de la eficiencia, a la que muchos acuden para justificar que los pobres son pasivos, siempre esperan en lugar de esforzarse por ellos mismos.

Representantes del Banco Mundial y Fondo Monetario Internacional, por su parte, reconocen el incremento de las desigualdades, más ven como un pecado el desvío de las medidas de ajuste implementadas. Asumen que eso generaría más pobreza. Para ellos no hay otro camino, pues se agudizarían aún más los problemas sociales.

¹⁷ Las necesidades son equívocamente transformadas en gustos y reducidas a preferencias.

En la medida en que se cree que el camino neoliberal es el único posible para alcanzar la utopía de la acumulación de riquezas, entonces se asumen los problemas sociales como costos sociales y sacrificios necesarios para llegar a ese Reino de la Abundancia. “Los sufrimientos y las muertes de los pobres, en la medida en que son considerados como el otro lado de la moneda del progreso redentor, son interpretados como sacrificios necesarios para ese mismo progreso. La miseria y la muerte son hechos que, como todos los hechos, permiten diversas interpretaciones. Algunos los interpretan como asesinatos, otros como sacrificios necesarios”.

“Quien comparta la esperanza utópica en el mercado, interpreta la muerte de millones de personas como sacrificios necesarios” (Mo Sung, 1998:30). Para algunos autores el que la idea de los sacrificios forme parte de la lógica del pensamiento occidental y de la conciencia social en América Latina es una de las razones para comprender el por qué las amplias mayorías de excluidos no se rebelan contra la lógica capitalista¹⁸.

La inversión de la opción por los pobres. La Teología de la Liberación y el Fondo Monetario Internacional

La Teología de la Liberación no se pregunta si existe Dios, sino dónde está presente, dónde se revela y cómo actúa. Las respuestas llevan a los teólogos a la opción por los pobres como liberación del ser humano. Dios está donde esté el reconocimiento mutuo entre los seres humanos y la pobreza resulta la negación de este reconocimiento. A tal efecto, la existencia del pobre significa la ausencia de Dios. El pobre sería la presencia del Dios ausente. La presencia de Dios estriba en que no haya pobres ni se excluya a nadie. Lo contrario de la pobreza no sería la abundancia sino la plenitud de la vida (Hinkelammert 1995). Los teólogos de la liberación pidieron cambios estructurales para solucionar el problema de la pobreza, no recurrieron a las utopías fuera de la realidad sino a cambios en el propio sistema capitalista.

Siempre hubo conflicto latente entre la teología de la liberación y la ortodoxia y a él se sumaron los centros ideológicos del sistema capitalista. Sin embargo, a partir de la década del ochenta con la implementación de los reajustes económicos en América Latina y la constatación de sus impactos en el empobrecimiento de las poblaciones de la región se pasó de la negación de los planteamientos de esta teología a su recuperación (Hinkelammert 1995).

En 1992 Michel Candessus, cuando aún era Secretario General del Fondo Monetario Internacional expresaría al oponer poder y Reino de Dios:

“Uno se funda sobre el poder, el otro sobre el servicio, uno apoyado sobre la fuerza, se orienta a la posesión y el acaparamiento, el otro a compartir; el uno exalta al príncipe y a sus barones, el otro al excluido y al débil...El Rey se identifica con el pobre...en este Reino, ¿quién juzga, quién es Rey?. En el Evangelio la respuesta se nos da de manera formidablemente solemne con el anuncio y la

¹⁸ La idea extendida de que sin sacrificios no hay salvación (de contenido profundamente religioso) ha sido desarrollada por Franz Hinkelammert en su libro *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la Bestia* (1995).

perspectiva del Juicio Final:- hoy- mi juez y mi rey es mi Hermano que tiene hambre, que tiene sed, que es extranjero, que está desnudo, enfermo, prisionero..."¹⁹

Hasta aquí podría tratarse de un escrito de un teólogo de la liberación y no de uno de los líderes en la implementación de los ajustes estructurales en el continente. Se retoma el mensaje evangélico, la idea del Reino de Dios y se reconoce a los pobres en el juicio final, pero se aclara que la opción por los pobres es la del FMI. Según el pensamiento de Candessus fuera de los reajustes económicos no puede existir opción alguna, pues la miseria se incrementaría y retornarían los "regímenes fuertes" que "dañarían más al pobre". Reconoce que el mercado tiene lógica destructora y autodestructora y frente a ellas se tiene que activar la esperanza en el reino de Dios porque el libre mercado garantiza el no empeoramiento de la situación.

De acuerdo con la visión de Candessus la opción por el pobre no implica conflicto alguno con el poder. La pobreza se queda en el plano de la solidaridad, la cual en su función económica garantiza la distribución y la donación como formas de combatir la pobreza. Al FMI le atribuye la tarea de combinar el rigor del ajuste con la generosidad de la solidaridad. De este modo el FMI se atribuye el "redimir a lo pobres de su miseria".

Este tipo de propuesta conlleva la sustitución del enfoque integrador de la pobreza por el de enfoques fragmentados sin cuestionar tan siquiera las causas de la pobreza.

En entrevistas realizadas a algunos miembros de nuevas iglesias protestantes de Colombia se constató que algunos líderes religiosos ligados a determinadas estructuras de poder han pedido a miembros de sus iglesias visitar iglesias populares que tuvieron vínculos con el discurso de la Teología de la Liberación o influencia de las Comunidades Eclesiales de Base con el objetivo de lo que dijeron llamar "aprender a trabajar con los pobres". El resultado, no sería repetir el discurso liberador, cuestionador de las relaciones de producción existente sino "apropiarse del lenguaje de los pobres para mantener las esperanzas"²⁰.

El nuevo lenguaje, el manejo de términos cercanos a la Teología de la liberación y el cambio en el contenido de la crítica a discursos religiosos que optan por los pobres implica un reto para todos los que desde lo teológico cuestionan el sistema.

Dos posiciones

Según lo expuesto se pueden identificar dos grandes posiciones, las cuales tienen diferencias en su interior. Una que podría calificarse de más radical respecto a la idea del mercado total y sus bondades y otra que muestra flexibilidad en la necesidad de correcciones para mantener el sistema.

¹⁹ Palabras de Michel Candessus ante el Congreso Nacional de Empresarios Cristianos de Francia en Lille.

²⁰ Entrevistas realizadas por la autora a 5 colombianos que pertenecen a nuevas Iglesias en Colombia. Septiembre de 2006.

La primera muestra fe ciega en la capacidad del mercado para solucionar automáticamente el problema de la pobreza. Los problemas sociales son sacrificios necesarios. La pobreza deja de ser un mal social en tanto sufrimiento impuesto a los seres humanos por Dios. Es la lógica de Michel Novak cuando dice: "Si Dios deseó que su amado hijo sufriese, por qué tendría que preocuparnos?".

Los que se agrupan en esta posición asumen los sacrificios y costos sociales como inevitables imposiciones en pos de la redención económica. Cuando no se generan los resultados esperados o prometidos asumen que los sacrificios fueron en vano o argumentan que lo prometido llegará cuando se asuma por todos la inevitabilidad de las leyes del mercado eliminándose todas las metas sociales.

La segunda posición se corresponde con aquellos que reconocen la gravedad de los problemas y de las contradicciones sociales. Proponen estrategias contra la pobreza no exclusivamente dentro de las lógicas del mercado, pero sin dejar de subordinarse a él. La religión, las creencias, los valores cristianos, solidaridad y cierto papel del Estado como garante del proyecto son de las propuestas de este grupo.

La Teología de la Prosperidad. "Bendición de los pobres"

Reportes de prensa por Internet dan cuenta de la existencia de alrededor de 18 mil templos evangélicos en Guatemala. Se dice que se levanta un templo evangélico por cada 741 personas, que hay 818 por departamento y que durante el 2006 se creó alrededor de una docena de iglesias por mes. También se afirma que existe la misma cantidad de escuelas públicas que de templos protestantes. En la mayor parte de las iglesias reportadas está presente el mensaje de la Teología de la prosperidad en mayor o menor medida. De igual modo, estudios sobre los Nuevos Movimientos Religiosos en El Gran Caribe advierten sobre las dimensiones de este crecimiento y la expansión de esta teología (Berges et al, 2007).

Las cifras pueden no corresponderse exactamente con la realidad si se tiene en cuenta que algunas de la iglesias y templos no están legalizadas. En este caso lo significativo no son las cifras, sino el cambio religioso producido en las actuales coyunturas no solo en Guatemala, sino en toda la región y principalmente en aquellos países con profundas contradicciones sociales.

¿Por qué se extiende una propuesta como la Teología de la prosperidad en el continente y especialmente entre los sectores más pobres? ¿Por qué una teología donde se bendice a los ricos y las riquezas y se culpa a los pobres puede ser atractiva para las amplias masas?. ¿Cómo se articula con las propuestas económicas imperantes y, a su vez, es un camino frente a la pobreza ante la falta de proyectos de justicia?

Si bien hay distintas zonas de procedencia de esta teología y zonas de su accionar en el mundo²¹, la que se desarrolla en América Latina tiene sus raíces en Estados Unidos. El sustrato ideológico está ligado al idealismo y optimismo filosófico estadounidense del S XIX, aunque su origen formal se sitúa en los años cincuenta bajo el impulso de líderes como W. Kenyon, popularizadas posteriormente por Kenneth Hagin, cuyo papel fue crucial en la formación de teólogos de este corte en Estados Unidos y América Latina. Son importantes en su desarrollo los ideales de progreso extendidos a raíz del boom económico después de la Segunda Guerra Mundial y las propuestas desde la psicología del llamado “pensamiento posibilista”. Así también en su historia temprana tiene influencia del movimiento de Lluvia Tardía de los años cuarenta con énfasis en el mensaje religioso a través de los medios de comunicación y la música y el de Movimiento de Fe con sus propuestas de renovación carismática.

Situar el tema de la prosperidad en términos históricos la remonta al propio pensamiento liberal protestante que legitimó el capitalismo y a los propios valores de consumo de la modernidad. Hablamos entonces de la teologización de un tema heredero de su tiempo, donde se impuso la triada éxito, salud y prosperidad. ¿Cuál sería la diferencia en el contexto neoliberal?. Como ha sido señalado, esta teología no tiene sus raíces en los marcos del actual proyecto imperante en el continente, pero sin embargo, forma parte de él. Su desarrollo e interpretaciones están condicionados por sus impactos.

La Teología de la Liberación logra expandirse y cobrar gran fuerza en América Latina después de la implementación de los ajustes económicos en el continente, con la agudización de las contradicciones sociales, en consonancia con la fuerza de representaciones sociales asociadas a la idea del libre mercado total y a la imposibilidad de cambios fuera del sistema y el impulso desde los centros de poder de un conjunto de estrategias para garantizar sus pretensiones hegemónicas en el plano ideológico y cultural. Sus propuestas encuentran resonancia en medio de un fortalecimiento de ofertas con énfasis en la exacerbación de lo emotivo y del incremento de mensajes acerca de cómo alcanzar la felicidad y satisfacer las necesidades con el menor costo posible.

Aún cuando las iglesias que la adoptan y sus formas de asimilación son disímiles, es compartido el postulado de que la fe trae consigo la prosperidad material en términos económicos como bendición de Dios. Se basa en principios como: la fe en la fe (el poder de la fe en si mismo para poder alcanzar los bienes materiales), la necesidad de pedir y reclamar lo que se quiere para poder obtenerlo sin límites y sin importar su cuantía y la idea de que el éxito es un derecho de los cristianos, pues “Dios no quiere para ellos ni la enfermedad ni la pobreza” (Ocaña, 2002). Los caminos identificados para obtener prosperidad pueden ser varios. Entre ellos se menciona la expulsión de demonios, la confesión positiva y la denominada guerra espiritual.

²¹ Las dos principales zonas son Corea del Sur y Estados Unidos. Las dos toman como núcleo la prosperidad material como bendición, pero no conciben del mismo modo las riquezas, las señales de prosperidad, ni los límites de ésta.

La idea extendida entre los que acuden a la expulsión de demonios es que existen demonios que controlan el área económica y no dejan a las personas tener un desenvolvimiento en este sentido. La solución es liberarlos y con ello expulsar la pobreza y la miseria.

Otros énfasis son hechos en el poder de la palabra. Mientras mayor poder ésta tenga, mayor libertad financiera tendrán las personas. Se establece una relación directa causa- efecto. El poder de la palabra consiste tanto en la fuerza con que se reclama a Dios por lo que se quiere como por el modo positivo al hablar. Para algunos el solo mencionar un impedimento, la queja por malas condiciones o reconocer escasez atrae la no prosperidad y la miseria. El pobre no puede quejarse.

Cuando se pone acento en la guerra espiritual se argumenta que cuando no se prospera las finanzas pueden encontrarse bajo algún tipo de “maldición espiritual” usualmente valorada como condena heredada. Se emprende entonces una lucha contra el diablo reclamándose una vida cristiana acorde a una ética de abandono de vicios y compasión por los pobres. Además, se le otorga un crucial papel a la fe en el accionar de Dios. Es necesario acercarse a Dios y mostrarle la fe.

Estas prácticas se complementan con la idea de la siembra y la cosecha, en la medida que se siembre también se recoge. Interpretada de forma extrema implica que según entregues bienes materiales así recibirás. El rico que sea capaz de desprenderse de algún bien preciado podrá recibir con creces y el que entregue poco recibirá también poco.

La mayor parte de las críticas realizadas a estas prácticas se centran en lo que se ha enjuiciado como deficiencias teológicas, poca consistencia y en su desprecio por los pobres. Sin embargo, es necesario analizar la complejidad de esta teología y de sus efectos en el continente. Las evidencias indican que existen líderes enriquecidos con sus mensajes de prosperidad, que sectores con mayor poder económico se ven favorecidos, que muchas de las iglesias portadoras de esta teología son estimuladas desde los centros de poder, entre otras. Si está tan claro, qué explicaría la expansión del mensaje de la prosperidad en todas las clases sociales e incluso en países como Cuba con un proyecto social alejado de recetas neoliberales.

Profundizar en los postulados de esta teología lleva por supuesto a reconocer su funcionalidad con la idea del mercado totalitario y con formas de representarse la problemática de la pobreza al estilo neoliberal. La idea de la fe para solucionar los problemas, el reconocimiento de que las riquezas son bendecidas y de que ser pobre no depende de causas estructurales sino de una actitud pasiva individual se naturalizan con esta propuesta. Vuelve la idea de la culpabilidad de los pobres, quienes son doblemente culpables por ser pobres y por no hacer nada por cambiar su situación. Viene a colación frases como la de Novak acerca de los deseos de Dios de querer que existan pobres y si eso es así no debemos preocuparnos por ellos.

La problemática de la pobreza queda reducida por esta teología a la falta de caminos individuales para prosperar. El discurso de prosperidad tiene ciertos puntos de encuentro con la estrategia para

la reducción de la pobreza que parte de la concepción movilizativa de los pobres en su variante neoliberal (Espina, 2004). Esta teología legitima de forma religiosa la idea de que los pobres deben movilizarse en lo individual para cambiar su situación sin ayuda del Estado. La idea de la necesidad de correr riesgo se interrelaciona de igual modo con el riesgo en la siembra para recoger la cosecha, es decir, tener bienes materiales.

Tanto para los neoliberales como para los defensores de esta teología las necesidades pasan a ser interpretadas como gustos. Las personas no tienen necesidades, sino preferencias materializadas en el consumo. A mayor posibilidad de consumo mayor prosperidad y presencia de Dios.

Se esconden las causas reales de la pobreza y a éstos se les excluye de las bendiciones al quedar fuera de lo reservado por Dios para sus hijos: éxito, salud y riquezas. No obstante, el crecimiento mayor de iglesias con este tipo de teología se ha dado entre las capas más desfavorecidas, en las zonas de mayores conflictos sociales y con brechas de desigualdad más amplias. Sin negar su función legitimadora de las desigualdades esta teología es interpretada por los pobres como signo de esperanza, de fe en el cambio por venir.

La explicación no puede quedar reducida a la ignorancia o credulidad de los pobres. Se trata por un lado del arraigo de la ideología neoliberal a nivel popular y, por otro, de la necesidad de acoger alternativas de cambio presentadas con velo de felicidad. Los presupuestos no son nuevos, pero no dejan de ser atrayentes. Ante la falta de proyectos y paradigmas de cambio social en pos de mayores niveles de justicia, las personas optan por este camino supuestamente más corto.

Algunos llegan a afirmar que la Teología de la Prosperidad ayuda a crear cierta conciencia de cambio en los pobres. Señalan que Dios no destinó a las personas para la pobreza, Él las llamó para bendecirlas en la Tierra, en el presente²². La ortodoxia siempre ha entrado en contradicción con teologías que apunten a los problemas concretos de la vida. De hecho la aparición de teologías contextuales está estrechamente relacionada con la incapacidad de las ortodoxias de salirse del patrón de culpa y perdón. La Teología de la Prosperidad, aunque en sentido contrario a la opción por los pobres defendida por los teólogos de la liberación²³, ofrece desde el cristianismo un espacio para que los pobres puedan pensar en otro tipo de vida²⁴.

En el caso de Cuba el discurso de la prosperidad ha ido ganado terreno, aún sin las dimensiones alcanzadas en el resto del continente (Berges et al, 2007; Ramírez, et al, 2007; Colectivo de autores, 2006). La explicación se ha reducido en no pocas ocasiones a los intentos exacerbados en los últimos tiempos de desestabilizar a la Revolución. No deja de ser cierto que en este sentido al medio religioso se le ha otorgado preferencia en el proyecto de transición democrática reservado para Cuba por el gobierno estadounidense. Sin embargo, tampoco es menos cierto que el mensaje

²² Ahí coinciden nuevamente con los ideales del liberalismo: el progreso no está reservado para la vida post mortem.

²³ La similitud en algunos postulados ha llevado a algunos evangélicos a interpretar la teología de la prosperidad como Teología de la Liberación de derecha.

²⁴ El concepto de vida en abundancia de la Teología de la Liberación y el de vida próspera de la Teología de la prosperidad distan mucho, aún cuando ambos nieguen el estado de pobreza.

de la prosperidad ha mostrado su mayor fortaleza entre los sectores más empobrecidos a consecuencia de los impactos de los cambios y reformas económicas de los noventa. Eso acerca a Cuba con otros países latinoamericanos. No obstante, resulta interesante que las interpretaciones sobre la idea de pobreza y prosperidad entre los seguidores cubanos de esta teología están impregnados de valores sociales como el de la solidaridad promovidos por el proceso revolucionario. Estudios más profundos sobre el tema deberán pronunciarse sobre las semejanzas y diferencias de la Teología de la prosperidad en los distintos países y sus impactos en la representaciones de la pobreza.

Algunas ideas sin ánimo de conclusiones

El capitalismo acudió y acude a criterios teológicos, aún cuando no requería de la religión para establecerse. La diferencia en su fase neoliberal radica en la explicitación de este vínculo por políticos e ideólogos encargados de implementarla y desarrollarla en América Latina. Ello se hace evidente con el ascenso al poder de sectores fundamentalistas y del conservadurismo religioso. Ya es común el “voto religioso”, encomendarse públicamente a Dios para justificar planes de agresión y declarar la profesión de una fe como muestra de poder y justificación de prácticas políticas.

Conceptos religiosos como el de Paraíso, el pecado y la idea de sacrificios necesarios adquieren una connotación especial para los ideólogos neoliberales, haciéndose funcionales al proyecto que defienden.

La mayor parte de las enseñanzas religiosas, aún con una crítica radical de las injusticias, dejan ileso la lógica del sistema socioeconómico capitalista y con ello contribuyen a su reproducción en alguna medida. Solo desde un espacio religioso que acepte un análisis social explícito, que tenga en cuenta la estructura clasista y el conjunto de otras divisiones sociales estructurales se puede promover un criterio de justicia real para los pobres. Lo intentó hacer la Teología de La Liberación y lo intentan teologías que desde Cuba se han dado en llamar “en Revolución”. Ahora bien, la realidad religiosa y política en la región marcada por el incremento no sólo del hambre y la desigualdad sino también de los espacios desde donde se legitiman, constituye un reto para el sector religiosos que intenta pensar en la justicia social.

Cierto es que en el continente ante el aumento de las contradicciones sociales se ha producido un despertar de los movimientos sociales que de algún modo cuestionan al sistema neoliberal y surgen gobiernos elegidos popularmente alejados de los radicalismos neoliberales. Sin embargo, la ideología neoliberal está extendida y muchas veces aparece subyacente en el lenguaje cotidiano y en múltiples prácticas y discursos religiosos presentes tanto en sectores pobres como en clases privilegiadas en el continente. Ese es el caso de la Teología de la Prosperidad.

La Teología de la Prosperidad no puede reducirse a una herramienta de en la estrategia neoliberal, así tampoco se puede asumir ingenuamente su carácter contextual y su llamado a cambiar la situación de los pobres.

Si antes de los ochenta la denominada "opción por los pobres" era considerada una amenaza para los gobiernos estadounidenses y latinoamericanos, con posterioridad se asumió con un sentido contrario al planteado por la Teología de la Liberación. Éste no es un simple cambio, significa retomar el "lenguaje de los pobres" para legitimar su propia pobreza.

Legitimar el orden establecido es sin dudas un camino para la reproducción de la pobreza y desigualdades sociales. Develar desde dónde y cómo se produce esta legitimación es un camino para luchar contra ellas.

Quisiera finalizar con las palabras del reconocido sociólogo de la religión Francois Houtart:

"La humanidad del siglo XXI no puede reconciliarse consigo misma sin reivindicar la justicia; las religiones solamente tendrán un papel humanista si contribuyen, a partir del sentido, los símbolos, la mística y la praxis, a crear referencias y motivaciones que contribuyan a hallar la trascendencia en el combate de los pobres por la vida. Ellos, los pobres, no necesitan ni la teología ni las instituciones religiosas para descubrirla. Son ellas, la teología y las instituciones, las que necesitan de los pobres para descubrirla".

Bibliografía

Alonso, Aurelio 2002 *Iglesia y Política en Cuba*. (La Habana: Caminos), **Sonia Jiménez y Jorge Calzadilla** 2002 *La Doctrina Social de la Iglesia* (La Habana: Departamento de Estudios Sociorreligiosos. Centro de Investigaciones Sociológicas y Psicológicas)

Appadurai, Arjun 1995 "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy" en Mike Featherstone (edit.) *Global, Culture, Nationalism, Globalization and Modernity* (London: Sage publications)

1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis: University of Minnesota Press)

2001 "Grassroots globalization and the research imagination" en A. Appadurai (edit.) *Globalization* (Durham: Duke University Press).

Assmann, Hugo 1997 *Idolatría del Mercado* (Costa Rica: Ediciones Departamento Ecuménico de Investigaciones, DEI)

Berges, Juana y otros 2007 *Los llamados Nuevos Movimientos en El Gran Caribe*. (La Habana: Centro de Estudios de América)

Canclini, Néstor 1990 *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (México City: Grijalbo).

1995 *Consumidores y ciudadanos: Conflictos multiculturales de la globalización* (México City: Grijalbo).

Castells, Manuel 1998 "El poder de la identidad" Vol II en *La era de la información: Economía, sociedad y cultura* (Madrid: Alianza Editorial)

Colectivo de autores 2000 *Religión y Cambio Social en los 90* (La Habana: Departamento de Estudios Sociorreligiosos. CIPS).

Colectivo de autores 2006 *Nuevas modalidades religiosas en Cuba*. (La Habana: Departamento de Estudios Sociorreligiosos. CIPS).

Domenech, Eduardo 2005 (en prensa) "El Banco Mundial en el País de la Desigualdad. Notas sobre el Estado, la educación y la diversidad cultural en el neoliberalismo" en Grimson, Alejandro (coord.) *Cultura y neoliberalismo* (Buenos Aires: CLACSO).

Espina, Mayra 2004 *Políticas de atención a la pobreza y la desigualdad. Examinando el rol del Estado en la experiencia cubana*. Inédito. Trabajo presentado a CLACSO-crop.

Fazio, Carlos 2004 *Reagan- Bush: El factor Religioso* (México 13 de junio: Diario La Jornada)

Giddens, A 1990 *The consequences of modernity* (Stanford: Stanford University Press).

1991 *Modernity and self-identity, self and society in the late modern age* (Cambridge: Polity Press).

Gutiérrez, Thais 2005 "Políticas de Alivio a la Pobreza. La construcción transnacional de representación de una idea" en Mato, Daniel (coord.) *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización* (Caracas: Universidad Central de Venezuela).

Hinkelammert, Franz 1981 *Las armas ideológicas de la muerte* (San José, Departamento Ecuménico de Investigaciones)

1984, *Crítica a la razón utópica* (San José, Departamento Ecuménico de Investigaciones).

1995 *La teología de la liberación en el contexto económico-social de América latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado* en Pasos no.57 (Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones)

1995 a) *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la Bestia* (Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones)

2003 *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio* (Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones)

Hollinger, D 1995 *Postethnic America. Beyond Multiculturalism* (New York: Basic Books).

Hopenhayn, Martín 2001 "¿Integrarse o subordinarse?. Nuevos cruces entre política y cultura" en Mato, Daniel (coord.) *Estudios Latinoamericanos sobre Globalización, Cultura y Transformaciones sociales* (Buenos Aires: CLACSO).

Houtart, Francois 2001 *Religión y Mercado* (Costa Rica: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones) y **F Polet** 2002 *El otro Davos. Globalización de resistencias y de luchas* (La Habana: Ciencias Sociales).

Ianni, Octavio 1996 (1995) "Sociología de la globalización" en *Teorías de la Globalización* Capitulo 10 (México: Siglo XXI). Original: *Teorías da globalizacao* (Río de Janeiro: Civilizacao Brasileira).

Maldonado Fermín, Alejandro 2005 "Instituciones clave en la producción y circulación de ideas neoliberales en Venezuela" en Mato, Daniel (coord.) *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización* (Caracas: Universidad Central de Venezuela).

Mato, Daniel 2001 "Producción transnacional de representaciones sociales y cambio social en tiempos de globalización" en Mato, Daniel (coord.) *Estudios Latinoamericanos sobre Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales* (Buenos Aires: CLACSO).

2003 "Para Des-fetichizar la globalización: una aproximación político-cultural alas prácticas de los actores sociales en los procesos de globalización contemporáneos" en Puyo, Gustavo Adolfo (edit) *Mitos y realidades de la globalización* (Bogotá: Universidad Nacional).

2004 "Actores globales, redes transnacionales y actores locales en la producción de representaciones de ideas de sociedad civil" en Mato, Daniel (coord.) *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización* (Caracas: Universidad Central de Venezuela).

Martín Barbero, Jesús y Ana María Ochoa 2005. "Políticas de multiculturalidad y desubicaciones de lo popular" en Mato, Daniel (coord.) *Cultura, Política y Sociedad: perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: Colección Grupos de Trabajo. CLACSO).

Mijares, María 2004 "Ciudadanía, sociedad civil, redes sociales o el constante reacomodo a los nuevos términos. ¿Debemos aprender a hablar de nuevo? " en Mato, Daniel (coord.) *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización* (Caracas: FACES, Universidad Central de Venezuela).

Mittelman, J 2000 *The Globalization Syndrome: Transformation and Resistance* (Princeton: University Press).

Mo Sung, Jung 1998 *Desejo, Mercado e Religião* (Petrópolis: Ediciones Vozes)

Muyuy, Gabriel 1998 "Nuevas estrategias para generar voluntad política de los Estados" en Alta, V. ; Iturralde, D. y. López-Bassols, M.A (comp.) *Pueblos indígenas y Estado en América Latina* (Quito: Abya-Yala).

Ocaña, Martín 2002 *Los banqueros de Dios. Una aproximación evangélica a la Teología de la Prosperidad* (Lima: Puma)

Perera, Ana Celia 2005 "Religion and Cuban Identity in a Transnational Context" en *Religion and Identity in the Americas, Latin American Perspectives* (California) Vol 32, No.1.

Perera, Maricela 2005 *Sistematización crítica de la Teoría de las Representaciones Sociales*. (La Habana: Facultad de Psicología. Universidad de La Habana). Tesis de Doctorado.

Piqueras, Andrés 1997 *Conciencia, sujetos colectivos y praxis transformativas en el mundo actual* (España: Sodepaz).

Portes, Alejandro, Luis Guarnizo y Patricia Landolt 1999 "The study of transnationalism: pitfalls and promise of an emergent research field en *Ethnic and Racial Studies*. Vol 22 Number 2. March 1999.

Ramírez, Calzadilla et al 2007 *Religión y Cambio Social. El campo religioso cubano en los 90* (La Habana: Ciencias Sociales)

Ritzer, G 2000 *The McDonalozation of Society* (Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press).

Robertson, Roland 1992 *Globalization: Social Theory and Global Culture* (London: Sage).

Rudolph, Susanne y James Piscatori, James (eds) 1997 *Transnational Religion and Fading States* (Boulder: Wetsview Press).

Segato, Rita 1997 "Formaciones de diversidades: nación y opciones religiosas en el contexto de la globalización" en *THULE. Rivista italiana di studi americanistici*. No2/3.

Vazquez, Manuel 1998 *Religious Pluralism, Identity and globalization in the Americas*. (Gainesville: Religious Studies Review).

1999 "Pentecostalism collective identity and transnationalism among Salvadorans and Peruvians in the U.S." en *Journal of the American Academy of Religion* No.67.

and Philip Williams 2005 "The Power of Religious Identities in the Americas" en *Religion and Identity in the Americas, Latin American Perspectives* (California) Vol 32, No.1.

Yúdice, G 2002 *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global* (Barcelona: E.Gedisa)