



Departamento  
Ecuaménico de  
Investigaciones

# PASOS

Tercera Época

San José, Costa Rica

Julio / Septiembre 2013

160

**Jóvenes en masculino: entre tradicionales y  
alternativos** ..... 2  
*Klaudio Duarte Quapper*

**El tema del “rechazo del mundo” en el evangelio de  
Juan. Reflexiones a partir de la lectura de Franz  
Hinkelammert en el ensayo El grito del sujeto** ..... 17  
*Daniel Pacheco Hernández*

**Feminismos, interseccionalidad, colonialidad:  
elementos para pensar las luchas de las mujeres bribri  
en el Caribe costarricense** ..... 34  
*Nioe Víquez Moreno*

**La otra cara de la globalización neoliberal:  
la globalización de la pobreza** ..... 53  
*Miguel Romero – Pedro Ramiro*

**Estado laico en Costa Rica  
Oportunidad para que la Iglesia pueda ser Iglesia** ... 68  
*Pablo Richard*

**El papa Francisco y la teología de la mujer:  
algunas inquietudes** ..... 76  
*Ivone Gebara*

**Una publicación del**  
**Departamento Ecuménico de Investigaciones**  
**(DEI)**

ISSN 1659-2735

**CONSEJO EDITORIAL**

**Pablo Richard**  
**Silvia Regina de Lima Silva**  
**Marysse Brisson**  
**Wim Dierckxsens**  
**Alberto Álvarez**  
**Jorge Batres**

**Colaboradores**

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

**Corrección: Guillermo Meléndez**  
**Diagramación: Lucía M. Picado Gamboa**  
**Portada: Olman Bolaños**

# Jóvenes en masculino: *entre tradicionales y alternativos*

*Klaudio Duarte Quapper*<sup>1</sup>

## Introducción

Desde hace décadas, teóricas de diversas corrientes feministas comenzaron a llamar la atención hacia la necesidad de dedicar esfuerzos a la observación crítica de los procesos a través de los cuales los varones construimos nuestras masculinidades (Lagarde, 1993; De Barbieri, 1992; Lozano, 1992; De Lauretis, 1991; Lamas, 1989). En ese proceso, han empezado a surgir diversos debates e investigaciones que han aportado interesantes elementos que permiten sostener hoy proposiciones que destacan por su novedad y su condición desafiante. Algunas de ellas son:

- i) No se nace varón, sino que las identidades masculinas son producto de una construcción fruto de la socialización patriarcal que en cada sociedad y cultura se reproduce (Gilmore, 1994).
- ii) Dicha construcción ha variado en la historia de acuerdo con los procesos estructurales de cambio de cada sociedad en sus ámbitos político, económico y social (Salazar y Pinto, 2002).

<sup>1</sup> Educador popular; sociólogo Universidad de Chile; máster en Juventud y Sociedad, Universidad de Girona; doctorando en Sociología, Universidad Autónoma de Barcelona. Director Proyecto Anillo JUVENTUDES (SOC 1108). Coordinador Núcleo de Investigación en Juventudes, Departamento de Sociología, Universidad de Chile; militante del Kolectivo Poroto (hombres por otros vínculos). [claudioduarte@u.uchile.cl](mailto:claudioduarte@u.uchile.cl)

iii) Esos procesos de cambio han implicado diversas manifestaciones de crisis, por lo que se requiere en cada coyuntura dar cuenta de los elementos epocales que la caracterizan y estructuran, tensionando la idea circulante de que la actual es original y excepcional (Duarte, 2011a).

iv) Los procesos de construcción de identidades juveniles, en tanto identidades generacionales, se dan imbricados con los procesos de construcción de identidades de género y otros factores constitutivos de lo social —clase, etnicidad, entre otras— (Connell, 1997).

v) Los varones jóvenes de sectores empobrecidos se hacen parte de estos procesos, con modos que se mueven entre la reproducción sin más de lo tradicional patriarcal y los intentos incipientes y balbuceantes de vivir de distinta manera sus relaciones de género (Duarte, 2006).

Para la observación crítica de estos procesos recreamos la propuesta de Michael Kaufman (1989), en orden a que existiría una triada masculina, como tres ejes analíticos, que han de considerarse para el análisis en perspectiva de género de la construcción de masculinidades: las relaciones consigo mismo, las relaciones con las mujeres y las relaciones con otros hombres; a ello agregamos, pasando de triada a volantín<sup>2</sup>, la necesaria consideración de las relaciones con el medio social, comprendido éste en la vinculación entre los territorios en que ellas se producen-concretizan (Pérez y Mejía, 1997; Espinoza, 1999; Chaves, 2010), el ambiente que les da cuerpo (Delgado, 2009; Caride, 2006), y el sentido de pertenencia como parte de las subjetividades que en ella se producen (Duarte, 2011d). Así, diversos ámbitos en que se despliegan las vidas juveniles pueden ser leídos desde esta matriz de análisis: familia, escuela, calle, organizaciones sociales, religiosas y/o deportivas, ejércitos, medios de comunicación, entre otras; permitiendo profundizar en los procesos de producción de conocimiento sobre sus modos de hacer sociedad y cultura.

En este texto nos interesa *la calle*, en tanto constituye un espacio predilecto para la de-mostración de las masculinidades en producción (Fuller, 1997). El abordaje lo realizaremos desde la triada mencionada, *haciendo contexto* —pasando a volantín— cada vez en la reflexión mediante la explicitación de las relaciones con el medio social en que se desenvuelven los varones jóvenes de sectores empobrecidos. A partir de investigaciones y acciones educativas populares con grupos de rockeros (heavy metal), grupos de batucadas, hip-hoperos y barristas del club Universidad de Chile (bullangueros), todos estudiantes secundarios, solteros, sin hijos y de orientación-opción heterosexual, en la zona sur de Santiago de Chile, elaboramos las siguientes reflexiones.

<sup>2</sup> Nombre chileno para las cometas. Idea tomada desde las reflexiones del Kolectivo Poroto (<http://kolectivoporoto.blogspot.com/>).

## 1. La calle como lugar privilegiado para los aprendizajes de ser varón

La calle es el lugar para el quiebre de reglas, la competencia, la mentira y la rivalidad. Ahí se recrea una cultura juvenil de conquistas y hazañas. La calle, según el discurso de los propios varones jóvenes de sectores empobrecidos, es el lugar privilegiado para los aprendizajes relacionados con sus identidades masculinas.

La responsabilidad uno lo aprende en la calle o con los amigos, no yo igual he aprendido más con mis amigos, así igual hemos tenido hartas vivencias. Igual uno se influencia más afuera, igual tiene algunas visiones de los papás, pero igual se influencia más afuera con los amigos (Juan Pablo, rapero).

Se busca una masculinidad reconocida públicamente, una cualidad a lograr, una tensión que desafía, angustia y otorga logros. De esta forma, la masculinidad es una constante prueba, de autoafirmación y demostración a los ojos de los demás de la virilidad heredada por los caracteres sexuales y la hombría construida con dolor y esfuerzo. La masculinidad es el premio al fin del combate, es el triunfo sobre las pruebas, solo que se trata de un esfuerzo permanente. Las diferencias de clase que implicarían los distintos contextos, llevan a la constitución de diversas masculinidades. Las múltiples posiciones que los varones tienen en la sociedad, implican diferentes capacidades de acceso al ejercicio de poder, la propiedad y el prestigio social. Para los varones de sectores empobrecidos, la calle no tiene un carácter natural, sino que constituye un espacio al que acceden principalmente por *expulsión social* (Duarte, 2011c). Nos referimos a la fuerza centrífuga que el contexto impone a estos jóvenes, en tanto se les dificulta, por el deterioro de la calidad de vida en familia (empobrecimiento, ruptura generacional, falta de estructuras mínimas de intimidad, violencia, inestabilidad emocional) permanecer más tiempo en convivencia con ella, pero al mismo tiempo es imposible dejarla de forma definitiva por las condicionantes socioeconómicas y los lazos afectivos. Esta tensión produce una 'salida permanente de la casa' para buscar un espacio entre semejantes, para compartir aquello que en la familia y en la escuela no se obtiene.

Por eso algunos tienen más confianza con los amigos. Yo creo que los que le hacen más caso a los amigos que a la familia es porque se deben llevar mal con los padres, no deben tener confianza, con los amigos que conviven más, le deben tener más confianza y dicen: "ellos deben tener la razón" (Sergio, rapero).

## 2. Los otros varones: la grupalidad en la calle

En este proceso, el agrupamiento de hombres jóvenes en la calle constituye el espacio privilegiado para esta demostración. Será en ese lugar social donde cada joven podrá construirse para otros y ganar en aceptación. Los cambios corporales llevarán a la necesidad de afirmación y redefinición del proceso identitario vinculado a esos cambios y a la ebullición de impulsos sexuales (Callirgos, 1996). Los varones jóvenes acentúan su machismo, su oposición con el mundo de los adultos y el peso de los semejantes se acrecienta: fuerza física, exponer conquistas femeninas y mostrar agresividad, conforman algunos de los componentes principales. Así por ejemplo, las violencias en los mundos juveniles tienen, entre otros factores comprensivos, esta necesidad de demostrar fuerza y control por parte de varones, que bajo la lógica de "no dejarse pasar a llevar" y de manejar la situación, recurren a ella como forma de resolución de conflictos (Kaufman, 1989). En contextos de empobrecimiento y exclusión de las condiciones para cumplir el rol proveedor impuesto desde las lógicas patriarcales, estas violencias permiten acentuar la condición de dominador, en una suerte de radicalización-caricaturización del macho (Duarte, 2011b). Las situaciones de agudas violencias que se viven en sectores empobrecidos de las urbes chilenas, implican para la población que la calle sea vivida como un espacio de inseguridad. Ello radicaliza la importancia y vitalidad para los jóvenes de estar en ella, como un signo más de su fuerza, demostración de su *aguante*, de su capacidad para estar en ambientes de peligro y *hacerse hombre* en la adversidad. De igual forma, en la calle se viven las amistades, la sociabilidad fundamental en este momento de la vida, aquella que da sentido a la existencia fuera del hogar y muchas veces en dirección contraria a los señalamientos familiares (Lozano, Fernández y Vargas, 2010). Estas amistades son constitutivas del ser joven urbano, refuerzan los apegos y las lealtades, se constituyen en la segunda familia, aquella que permite la homosocialización sostenida en el compadrazgo (Rebolledo, 1998).

En la calle hay afectos. El grupo cumple en este ámbito un rol definidor de estilos y refuerza su característica de red social. El cariño es un pilar de las amistades, complicidades y apegos que ahí van surgiendo. La fuerza de esos vínculos les lleva a plantear al grupo de amigos como virtual reemplazo de las carencias afectivas que la familia no consigue nutrir. Al grupo se puede llegar a contar lo que está pasando en la vida y se encuentra una respuesta, un estímulo y por último el silencio, que es señal de escucha y acogida. El vínculo es de hermanos, de compañeros.

Como hermanos, no sé, el saludo es hola compañero, un abrazo, un beso en la mejilla, porque uno si da un beso en la mejilla a un hombre no va a dejar de ser hombre, es una manera de expresar lo que uno siente por el

otro o sea afecto de amigo. Aprendí a querer a mis amigos, a quererlos por lo que son, no por lo que tienen (Álvaro, batucada).

La afectividad se aprehende en la calle, no se quiere únicamente por instinto, se educa y los amigos enseñan. El compartir, la sinceridad, lo comunitario, son valores que en la calle los hombres jóvenes van desplegando en su cotidianidad. El enfrentamiento del conflicto en el grupo, también es parte de ese aprendizaje, en que decirse las cosas *hace* al grupo. Junto a ello, la práctica afectiva va cuestionando los estilos de las generaciones anteriores, ya que ahora se permiten gestos que antes eran rechazados de plano y que les colocan en el límite de la consideración de la homosexualidad.

Nosotros acá con los chiquillos nos abrazamos, nos damos la mano, un beso de repente, aunque parezca medio raro son maneras de demostrar el cariño que nos tenemos. Ellos me demuestran el cariño y yo también tengo que mostrar que me enseñan esas cosas (Oscar, batucada).

Lo masculino tradicional se ve cuestionado por el reconocimiento que ellos hacen de sus gestos de afecto: besos y abrazos, que podrían provocar sanciones respecto de la homosexualidad. Para este grupo de jóvenes no parece significar problemas, aunque en su planteamiento se cuidan de aclarar que no son homosexuales y que se trata de versiones propias y seguras de relaciones entre hombres héteros. Esto abre a preguntas acerca de su conceptualización de la homosexualidad: los besos y abrazos, ¿por qué estas prácticas afectivas son valoradas como legítimas y no como una dificultad en su identidad masculina? Algunas pistas respecto de esta reconsideración, surgen desde el cuestionamiento y la tendencia al límite que los jóvenes plantean y que les caracteriza (Duarte, 2001). Esta tendencia al límite aparece como una provocación a lo social, a la heteronormatividad impuesta y que instala dichos límites. Entre otros, está el de la masculinidad “sin desviaciones”, vale decir, sin homosexualidad. Por ello al incorporar esta práctica afectiva sienten que van burlando lo establecido, lo provocan, pues el aprendizaje patriarcal impone que el acercamiento y la intimidad entre hombres están prohibidos, puestos más allá del límite.

Otra pista analítica de esta práctica juvenil es que, para ellos, la no existencia de penetración implica la no existencia de homosexualidad. Ella aparece así reducida sólo a su expresión coital. Los besos, los abrazos no formarían parte de una orientación sexual “desviada”, sino que para ellos constituyen un acto de fraternidad y hermandad en la calle. La homosexualidad implica, en el imaginario masculino tradicional, la existencia de un individuo “pasivo” y uno “activo”, que repite la condición tradicional de la pareja heterosexual en que el hombre es considerado el activo y la mujer pasiva. Por eso, la no existencia de penetración no sitúa a nadie en condición pasiva-débil y permite el desplazamiento del límite que provo-

ca lo social, si bien no lo supera decididamente. La masculinidad en construcción aparece con un fuerte componente de reconstrucción de modos tradicionales de relaciones entre varones, para dar paso a nuevos estilos que no aseguran la superación de la asimetría masculina machista, pero que señalan el intento de tomar distancia respecto de ello. Es por ahora, una nueva forma de mirar...

### 3. Las mujeres en la calle: lo diferente como contradicción

Las experiencias de relaciones con mujeres cobran relevancia en tanto muestran que la otredad en la construcción de las identidades masculinas es vivida y reflexionada como comparación con las mujeres. Vale decir, se busca a las madres, las amigas, parejas o hermanas para compararse y resaltar los elementos constitutivos de identidad. Dicha comparación se ubica a ratos en el discurso que denominamos de *la masculinidad tradicional*, y tiende a reafirmar esquemas y modelos de discriminación hacia la mujer. En otros momentos, da cuenta del discurso que tiende hacia la búsqueda de alternativas y que intenta superar estilos dominadores y proponer fórmulas igualitarias de relación. En la comparación encontramos la oposición y la semejanza. En la primera distinguimos dos vertientes o expresiones:

a) *la distancia*: refiere a la oposición en que no existe necesariamente la discriminación explícita, la sanción abierta. Se manifiesta aquí con fuerza la alternativa velada y la toma de distancia para diferenciarse, sin hacer evidente la discriminación. Esta distancia reafirma la hombría, aunque en su apariencia parece cuestionarla.

No sé, la forma de pensar [nos hace diferentes]. Uno piensa diferente a las mujeres. Es que aquí en esta sociedad como que a uno le marcan que el hombre tiene que hacer esto y la mujer tiene que hacer esto otro. Yo hago las cosas que hacen los hombres, no hago las cosas que hacen las mujeres, entonces eso vendría marcando más (Andrés, rockero).

b) *la contradicción*: refiere a la exaltación de lo antagónico. La identidad se construye por diferencias opuestas y se refuerza la asimetría [masculino + -- femenino -]. Es la construcción de la hombría partiendo del menosprecio de la mujer y de lo femenino.

En la mujer no es tan esencial el estudio, se supone que el hombre tiene que sacar adelante el hogar y esperan de mí más futuro. No me puedo quedar así tampoco, yo sé que no me puedo quedar así (Jonathan, rapero).

La forma de ser un poco machista algunas veces, o de repente tú decís: “no, las mujeres no pueden hacer eso; yo soy hombre, tengo que hacerlo” (Rodrigo, rockero).

En ambas, en la oposición por distanciamiento y por contradicción, hay un acercamiento a la misoginia en sus expresiones de miedo y odio a lo femenino: “*soy hombre, por lo tanto no soy mujer*”. Se sigue de este miedo la materialización de conductas homofóbicas, que a los hombres jóvenes les permite la diferenciación de lo homosexual.

*c) la semejanza* por su parte, aparece como una tercera vertiente, pero que se separa de las anteriores y se abre dentro de lo que podemos llamar el discurso de búsqueda de la masculinidad alternativa. Este reconocimiento de la semejanza, como deber ser y como proceso ya iniciado en la sociedad, se muestra en algunos ámbitos de lo laboral, en la propuesta de igualdad de oportunidades, en cambios de actitudes en el trato, en las formas de enfrentar la vida.

Es parecido porque todos tenemos la misma oportunidad, porque si ellas lo quieren, yo creo que lo pueden hacerlo igual, porque en estos tiempos se ven mujeres que son mejores que hombres (Roberto, bullanguero).

Estos tres modos de construir identidad desde las relaciones de comparación con la mujer, ya sea por oposición (distancia — contradicción) o por semejanzas, coexisten en la cotidianidad juvenil. Cuando se plantea la pregunta entre hombres por las relaciones con las mujeres en la calle, las reacciones-respuestas vienen por el lado de las risas, bromas y mentiras. Es un ámbito de la vida juvenil que produce sensaciones agradables, pero que igualmente viene incorporando elementos de conflicto en razón de los cuestionamientos que han comenzado a surgir respecto de las relaciones que se establecen.

Cuando nos juntamos salimos a recorrer las calles, somos puros hombres; últimamente han habido algunas mujeres, pero como son mujeres, es que en ese grupo somos súper unidos los hombres y cuando hay mujeres siempre los hombres como que piensan mal de las mujeres y dejan de lado a los hombres como es natural en los hombres, por eso pasa eso, no nos gusta andar mucho con mujeres. Hemos hablado y que por favor salgamos solos, porque siempre o estamos pendientes de la mujer o estamos pendientes de ellos y no de los dos al mismo tiempo (Andrés, rockero).

Aquí aparece la señal del conflicto, que leída con atención, indica que no son las mujeres quienes lo provocan, sino que son los propios varones quienes entran en tensión ante la presencia femenina, debido a las visio-

nes-estigmatizadas que tienen de ellas y a la competencia por su atención que se suscita entre el grupo de amigos. Los celos y las inseguridades les llevan “a pensar mal de una mujer”, por lo tanto la protegen, cuando en realidad es una autoprotección. Lo que ven como dificultad es que ello trae como consecuencia que se abandona a los amigos. ¿Qué podría pasarle a un hombre que no “cuida a su mujer”?, la tentación más marcada es pensar que la podría perder y la propiedad definida como “natural” está en juego. Al perder esa propiedad, lo que está en riesgo es la capacidad personal para mostrar un elemento vital del ser hombre: capacidad posesiva y de mando en la relación con las mujeres. Frente al conflicto que “ellas le significan al grupo de varones”, ya que en la actualidad se muestran mucho menos dependientes y más abiertas a seducir y a buscar pareja, la solución del grupo de hombres es marginarlas, salir solos, esconder el problema. Esta característica es identificadora de un estilo masculino tradicional de resolución de conflictos: escapar y no enfrentar. Así, las normas de homosocialización que estos varones jóvenes establecen, conjugan contradicción y toma de distancia.

La mujer es en este caso referencia de identidad, sin embargo se la busca por utilidad y no necesariamente por lo que desde ella misma puede aportar. Es otro modo de invisibilizarle y quitarle posibilidades de protagonismo, y al mismo tiempo de autoafirmarse como varón en la lógica tradicional.

Nosotros no tenemos muchas relaciones con mujeres en nuestro grupo, porque nos juntamos y somos puros hombres. No tenemos mucho contacto con mujeres. La forma de ser de nosotros, como que no va con juntarse con una mujer. Igual de repente vamos a una fiesta y nos gusta hablar con minas, engrupirlas<sup>3</sup> y todo. Por ejemplo si hay una mujer, nosotros como que estamos más tranquilos, no podemos hacer lo mismo (Andrés, rockero).

Otra forma de este conflicto, que va solapándose en la cotidianidad, es el planteamiento común de que las mujeres no significan un problema para el grupo juvenil. Esto contradice a la versión anterior, y contribuye a identificar actitudes para el análisis. Por un lado, no se percibe en ellos una actitud que dé cuenta de la afirmación “de que las mujeres no son un problema”, más bien tiende a quedarse en el discurso, aunque sin un correlato en la práctica. Por ejemplo, cuando aparece la exigencia de las propias mujeres de participar en grupos de rock, no son aceptadas ya que ellas son consideradas sólo como fans. Por otro lado, los hombres jóvenes no se autoperceben a sí mismos como un obstáculo para la participación de las mujeres en sus grupos. Esto es, “ellas no tocan porque no quieren”

<sup>3</sup> “Engrupirlas”: seducirlas a través del habla.

sería la fórmula de la disculpa, no obstante “ellas no tocan o no se integran al grupo porque con nuestras actitudes no se lo permitimos” difícilmente aparecerá como una autorrevisión de parte de los hombres jóvenes. Es que reconocerlo implicaría poner en cuestión esta masculinidad que se pretende alternativa y se viene instalando en el discurso, pero se sostiene con mucha dificultad en las relaciones concretas.

No sé, porque hasta ahora no conocemos muchas mujeres que toquen instrumentos, si hubiera mujeres a lo mejor no sería un problema, porque total con que toque bien el instrumento no es problema (Rodrigo, rockero).

De nuevo la tensión-contradicción con la mujer. Antes se las desalojó del grupo, ahora se plantea que deben tener las mismas posibilidades. El *medio camino* entre responder totalmente a la socialización tradicional o reconstruirse desde una visión del ser hombre diferente, que se disponga a vincularse con ellas desde la semejanza/equidad y no desde la diferenciación/discriminación. Es tensión porque se hace parte de la lucha cotidiana por responder a lo esperado en tanto varón, que les violenta y exige, y es contradicción porque en el proceso se mueven entre polos de los cuales les cuesta salir para proponer otra lógica. En la calle se habla de las mujeres (bajo distintas denominaciones) y de las relaciones que con ellas se establecen y, por otra parte, se actúa respecto de ellas en el grupo,

...somos todos buenos pa' "lesear" <sup>4</sup> a las minas, pa' molestarlas, de repente pasa una mina y la buscan todos, al loco que veai sentado aquí pasa una mina y... (Roberto, bullanguero).

Esto constituye una prueba permanente para la hombría, ser capaz de decirle algo a una niña que pasa, de inventar el mejor piropo, ya sea con palabras finas o groserías dependiendo del tipo de grupo. La carrera es acelerada hacia decir lo que muestre más “valentía y arrojo”, el mayor riesgo será bien compensado por el grupo y la instauración de acuerdos implícitos de ser hombre probado y de su peso social en el colectivo. Para las mujeres jóvenes, los hombres jóvenes hablan mayormente de pornografía cuando se refieren a ellas, o al menos lo hacen en términos que consideran sexoides — como degradación de sus sexualidades —; mientras que éstas incorporarían de manera más explícita las temáticas afectivas en sus conversaciones (Jammet, Morales y Concepción, 1999). Es importante considerar que este modo de cosificación de las mujeres por parte de los varones jóvenes, encuentra su límite en el momento en que se habla de las consideradas como “propias”: hermanas, parejas, madres.

<sup>4</sup> “Lesear”: hacer bromas.

Esto no debe hacer perder de vista el elemento de atracción que le significan las mujeres a los hombres jóvenes, y que les lleva a significarlas como una referencia heteronormativa a la hora de hablar en el grupo. Los afectos y cariños, los odios y las malas ondas que se van produciendo en el proceso de construir-destruir relaciones son traspasados de forma permanente al grupo por medio del habla y la conversa. En el grupo hay intercambio, consejería, aprendizaje; por ejemplo, “cómo hacerlo” con las mujeres se aprende en la calle, el grupo reemplaza a la familia y operaciona lo que en la escuela se conoce a nivel de abstracciones e información memorizable.

Lo masculino posee diferencias según el tipo de agrupación: mientras para los bullangueros y rockeros es difícil que existan mujeres en el grupo, para los raperos y los de la batucada es aceptado y valorado como positivo para la experiencia. En los raperos, la vinculación de las mujeres aparece además como explicitación en el discurso y con elaboración respecto del alcance político que ello tiene; la observación en terreno muestra disposición a la equidad de posibilidades para participar y aportar; lo observado muestra tendencias a desplegar convivencia equitativa y señala una disposición no exenta de tensiones.

#### 4. El sí mismo o la intimidad negada

En lo que refiere a este vértice del volántin analítico, los varones jóvenes evidencian una alta inseguridad respecto de la frágil construcción de masculinidad en el contexto actual: ¿cuál es el modelo que se debe cumplir? Por una parte, el modelo tradicional aparece cuestionado, mientras que el modelo alternativo aparece dibujado apenas básicamente en el discurso, más aún, sin reconocimiento social en la práctica de las relaciones. Entonces surge esta pregunta, no fácil de responder, pero que suscita temores en el hombre joven y en su proceso de elaboración de identidad: ¿estoy dispuesto a perder los privilegios de la masculinidad tradicional?

Es que ahora vendría siendo casi lo mismo, porque los hombres y las mujeres no se diferencian tanto como antes, en que estaba todo como bien marcado para cada cosa, cada persona, un hombre: esto, una mujer: esto otro, ahora como que es más general (Andrés, rockero).

Esta dualidad-tensión de modelos es característica del proceso de producción de identidades de género que viven los hombres jóvenes. La imagen del hombre que conquista no sólo se plantea para seducir y “llevar a la cama”, sino también respecto de cómo “hacerlo en la cama”. Se conquistan territorios —la calle—, y los espacios de relación íntima. Se traslada lo público hacia lo privado y éste hacia lo público, disolviendo sus

posibles diferencias, ya no como mundos separados y desconectados. Esta conquista se transforma en experiencia de poder, se alimenta de aquella que se manifiesta en los diversos ámbitos de la cotidianidad de cada sujeto joven, la intimidad no es otra cosa que el resultado de dicha cotidianidad. Por ello se puede violar a la pareja —“tirársela aunque de maña” — o sea, penetrarla aunque no quiera, usar la fuerza, imponerse. Por eso se puede tocar y abrazar a todas las mujeres posibles, si bien se le impide a la pareja mujer que sea tocada-abrazada por otro varón. Estas expresiones masculinas nos hablan de hombres *bien hombres*, vale decir aquellos que cumplen a cabalidad con lo esperado: ser reproductores.

Poder remite en la experiencia de cuerpos masculinos al afianzamiento de los privilegios, estatus y ventajas que el contexto patriarcal impone. Se trata de cuerpos en disputa que producen poderes en disputa. El rechazo de muchas mujeres a aceptar el abuso sexual como parte de las relaciones de pareja, ha contribuido a cuestionar este modelo de relación heterosexual. Una cuestión interesante es este poder omnipresente masculino, que va quedando en evidencia cuando es delatado-develado en sus formas latentes (Bourdieu, 2007). Por ejemplo, por medio de polaridades que han sido naturalizadas y asumidas como parte integrante de la convivencia humana, y en particular entre géneros: hombre que necesita-mujer que satisface; hombre activo-mujer pasiva; hombre público sin propietaria-mujer propiedad privada de su pareja. La omnipresencia de este poder masculino no hace apenas referencia a un poder totalizador, sino también a su naturalización —esto siempre ha sido así—; lo que lleva a un fatalismo estructural que lo vuelve imposible de cambiar.

Al mismo tiempo, este poder se manifiesta respecto de sí mismo con la imagen de poseer un cuerpo rudo, que aguanta. Por ello es posible el reventón, el desmadre en las cantidades de consumo de drogas y alcohol (volumen e inmensidad), y en prácticas en que arriesgan su integridad física (carreras de auto, peleas). Quien más aguante (de) muestre, mayor reconocimiento y admiración ganará en su grupo o espacio social. El cuerpo al servicio de ese objetivo: ganar prestigio en el medio (Duarte, 2006).

Los cuerpos masculinos, experimentados como hemos relatado, permiten la construcción de relaciones de poder que causan violencias, posesión y muerte en vida para las mujeres o para muchos hombres con opción homosexual. Para los propios varones, sus cuerpos les significan enajenación de sí mismos y de otras y otros; mutilación y castración de placeres sexuales; relaciones de poder autoritarias. De esta forma, la construcción de identidades masculinas termina siendo para estos jóvenes un simulacro, una (sobre) actuación en que prima una falsa identidad fundada en lo que socialmente *se espera que sea*, no en lo que *se es*. Sujeto que no es, sujeto que simula ser lo que le han impuesto. Sujeto que se construye sin pérdida de los privilegios que nuestra sociedad patriarcal les ha dado.

Se trata de procesos de enajenación que estos varones jóvenes viven (Duarte, 2006). Las presiones de una sociedad con economía de mer-

cado e ideología neoliberal, les imponen exigencias que se instalan en sus cuerpos que deben mostrarse bellos y fuertes. Para cumplir tales exigencias deben desarrollar prácticas de consumo opulento, en que mediante diversas estrategias de rebusque socioeconómico tratan de hacerse parte de la fiesta de lo que es imaginariamente producido como desarrollo o modernización. El falocentrismo del patriarcado ancestral (Lagarde, 1993; Lamas, 1989) se complementa en la actualidad con una corporeidad al servicio de la fuerza y la belleza. Decimos enajenación, pues no logran el vínculo íntimo con sus cuerpos, sino que éstos son vivenciados como externalidad, como artefacto *para otros-otras, para hacerle a otras-otros*.

Otro elemento tocante a la relación del hombre joven consigo mismo es el sentimiento de desprotección afectiva que experimentan a menudo, dado que se despliega la hombría, esto es se logra cumplir los roles esperados socialmente, mas no se logra ser feliz; se logra copular múltiples veces y con numerosas mujeres, no obstante el sentimiento de soledad acompaña a esa cópula; se logra tener una familia y con esfuerzo brindar las condiciones mínimas para la sobrevivencia, mas no se logra la felicidad mostrada en los medios de comunicación y ofrecida por el mercado. Esta situación va produciendo una lucha en el joven, una sensación de desprotección afectiva. Se ha dado cuenta de un modelo masculino, pero no se consigue felicidad. Es una forma de falsa identidad que se funda no *en lo que es* sino siempre en *lo que se espera que sea*, desafío que no se consigue cumplir por las distintas condicionantes que tienen los hombres jóvenes de sectores empobrecidos y que hemos mencionado.

De la misma manera, la internalización de los parámetros tradicionales de lo masculino implica que se asimile dicha propuesta con la identidad por construir. De este modo, la felicidad en el hombre joven se halla condicionada a “dar la talla” de lo esperado socialmente. Para los varones de sectores empobrecidos, la carencia de posibilidades y las expectativas truncadas, les llevan a percibir que las posibilidades de ser el varón que se les ha transmitido como socialización patriarcal —que cumple en la provisión, protección, procreación y que se consolida en el prestigio— se torna difícil de alcanzar. Es así como aparecen estrategias de reemplazo de aquellas exigencias, sobre todo la ya señalada exacerbación de lo macho, a través de las prácticas de agresión y violencia en diversos ámbitos, contra distintos actores y con diferentes formas de ejercicio —simbólica y material.

Una segunda estrategia, en convivencia con la anterior, consiste en el ejercicio de la paternidad como una opción que permite legitimarse ante las y los adultos como sujeto con posibilidades de empezar a decidir y ser tomado en cuenta, y como alguien que “hace cosas de grande”. En este ámbito se aprecia una diferencia con generaciones anteriores, dado que para los varones jóvenes de sectores empobrecidos, esta paternidad implica una posibilidad distinta de construcción de su identidad de género, y es el refugio donde pueden reafirmar su identidad de género. Quedan

abiertas la preguntas por el carácter de esa paternidad —acción biológica en el proceso de procreación— y las disposiciones personales y posibilidades de asumir la crianza —acción sociocultural de participar del proceso de socialización— que ello implica (Duarte, 2011a).

## 5. Las tensiones entre lógicas de acción

La calle, entonces, permite la reafirmación de las lógicas tradicionales de las masculinidades bajo las imágenes de *ser bien hombre* —fuerte, rudo, conquistador, mujeriego— que cumple como procreador, y *bueno como hombre* —que tiene prestigio y reconocimiento— porque cumple con los roles de protector y proveedor. En el mismo movimiento emergen planteos sobre lógicas alternativas de masculinidades sostenidas en imágenes de *ser buen hombre*, que refiere al varón que desarrolla prácticas solidarias, respetuosas y de colaboración (Duarte, 1999). En esta tensión entre lógicas contradictorias, aparece una *semitensión* que se expresa en el plano de la incoherencia entre los sentidos manifiestos y latentes del discurso que en la actualidad encontramos en estos varones jóvenes: se configura una clara tensión que los tiene a *medio camino* en sus procesos de construcción de identidades.

Por una parte, un imaginario que critica algunas concepciones patriarcales tradicionales: la noción de superioridad masculina; que existan roles diferenciados de manera jerárquica según sexo; la imposibilidad de que las mujeres accedan a labores típicamente consideradas para hombres; la subordinación femenina en distintos ámbitos; entre otras. Tales cuestionamientos alientan a suponer que hay vientos de cambio, con sentido alternativo a los modos patriarcales de relación. Es decir, los varones jóvenes —en contexto de incerteza y exclusión social— configuran discursivamente perspectivas de posible criticidad a los modos patriarcales de relación. Quizás una manifestación de sensibilidad y sociabilidad en torno a lo que no les agrada y que no les pasa inadvertido. Es relevante considerar que esta discursividad se mueve en el plano de las ideas y de lo moral, del deber ser. Por otra parte, al ser *puestos en situación* —cuando se les exige tomar opciones en las cuales requieren validar su condición masculina—, tienden a *retroceder*, se refugian en lo aprehendido en contexto patriarcal, y evidencian el apego a esta racionalidad como resguardo para argumentar las prácticas concretas que desarrollan. De nuevo de forma discursiva, ahora sí en el plano de sus experiencias muestran que no quieren perder los privilegios que la condición patriarcal les aporta.

Esta vuelta al refugio se da fundada en ciertas racionalidades, por ejemplo en la naturalización de la condición patriarcal, sobre una suerte de fatalismo político que niega posibilidades de cambio, sobre la no modificación de las asimetrías de poder, casi diciendo: “es lo que hay”, “siempre ha sido así”, “así nos enseñaron”... El imaginario de la disculpa

por lo vivido y lo que existe, se refuerza en esta racionalidad contemporánea de las masculinidades en jóvenes de sectores empobrecidos. Existe la disposición, “el ánimo de ser distinto”, “se sabe lo que pasa”, aun así las fuerzas consideradas por ellos como naturales y tradicionales resultan ser más fuertes e impiden sostener en acciones concretas aquello que se dice.

Como se observa, la pragmática de este discurso (Navarro y Díaz, 1994) nos muestra sociedades viviendo tensiones relevantes en el ámbito de las relaciones de género.

Me parece bueno que ella trabaje y ayude a la casa con plata. Pero no me gustaría que gane más que yo porque después quieren decidir (Jonathan, hip-hopero).

Me gustan las mujeres que van a todas, que tienen iniciativa en la cama, pero no me gustaría que mi polola sea así, me incomodaría (Roberto, bullanguero).

No resulta sencillo ni diáfano el proceso de convertirse en varón, más bien podríamos caracterizarlo como contradictorio, lleno de incertidumbre, pero al mismo tiempo lleno de posibilidades.

## Bibliografía

- Bourdieu, P. (2007). *La dominación masculina*. Barcelona, Anagrama.
- Callirgos, J. C. (1996). *Sobre Héroes y Batallas. Los caminos de la identidad masculina*. Lima, Escuela para el Desarrollo.
- Caride, J. (2006). “La educación social en la acción comunitaria”, en: X. Úcar y A. Llena (coords.). *Miradas y diálogos en torno a la acción comunitaria*. Barcelona, GRAÓ.
- Chaves, M. (2010). *Jóvenes, territorios y complicidades. Una antropología de la juventud urbana*. Buenos Aires: Espacio Editorial.
- Connell, R. W. (1997). “La organización social de la masculinidad”, en: T. Valdés y J. Olavarría (eds.) *Masculinidad/es: poder y crisis*. Chile, Isis internacional.
- De Barbieri, T. (1992). “Sobre la categoría género. Una construcción teórico-metodológica”, en: *Fin de siglo y cambio civilizatorio*. Ediciones de las mujeres, N. 17. Santiago de Chile, Isis.
- De Lauretis, T. (1991). “Estudios feministas/Estudios críticos: problemas, conceptos y contactos”, en: C. Ramos Escalón (comp.) *El género en perspectiva. De la dominación universal a la representación múltiple*. México D. F., Editorial UNAM.
- Delgado, R. (2009). *Acción colectiva y sujetos sociales*. Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Duarte, K. (2011a). “Privilegios patriarcales en varones jóvenes de sectores empobrecidos ¿cambio o acomodo?”, en: revista *Juventud* (Madrid, INJUVE). En prensa.
- Duarte, K. (2011b). “Varones jóvenes de sectores empobrecidos y privilegios: ¿por qué cambiar?”, en: F. Aguayo, M. Sadler (eds.). *Masculinidades y políticas públicas: involucrando hombres en la equidad de género*. Santiago de Chile, Universidad de Chile-LOM ediciones.

- Duarte, K. (2011c). “Notas generacionales para la acción comunitaria con jóvenes de sectores empobrecidos”, en: revista *Observatorio de Juventud* (Santiago de Chile, INJUV), Año 8, No. 29.
- Duarte, K. (2011d). “Desafíos a los procesos investigativos en juventudes que plantean las condiciones juveniles de América Latina y el Caribe”, en: M. Gutiérrez (ed.) *¿Qué sabemos sobre jóvenes y juventudes?* Bogotá, Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID)-Pontificia Universidad Javeriana.
- Duarte K. (2006). “Cuerpo, poder y placer. Disputas en hombres jóvenes de sectores empobrecidos”, en: *Pasos* (San José, DEI) No. 125.
- Duarte, K. (2001). “¿Juventud o Juventudes? Versiones, trampas, pistas y ejes para acercarnos progresivamente a los mundos juveniles”, en: K. Duarte y D. Zambrano (eds.). *Acerca de jóvenes, contraculturas y sociedad adultocéntrica*. San José, DEI.
- Duarte, K. (1999). “Masculinidades juveniles en sectores empobrecidos. Ni muy cerca ni muy lejos, entre lo tradicional y lo alternativo”. Tesis para optar al Título de Sociólogo. Santiago de Chile, Universidad de Chile.
- Espinoza, A. (1999). “Mi barrio es zona crema: territorialidad y conflicto en un grupo barrial de la Trinchera Norte”, en: A. Panfichi y M. Valcárcel (eds.). *JUVENTUD: sociedad y cultura*. Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Fuller, N. (1997). “Fronteras y retos: varones de clase media del Perú”, en: *Masculinidad/es. Poder y crisis*. Ediciones de las Mujeres N. 24. Santiago de Chile, Isis-FLACSO Chile.
- Gilmore, D. (1994). *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*. Barcelona, Paidós.
- Jamett, F., Morales, B. y Concepción, A. (1999). *¿Quién dijo que todo está perdido? Sistematización de 10 años de experiencia con jóvenes populares*. Santiago de Chile, Colectivo de Investigación Acción con Jóvenes.
- Kaufman, M. (1989). *Hombres, placer, poder y cambio*. Santo Domingo, CIPAF.
- Lagarde, M. (1993). *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México D. F., UNAM.
- Lamas, M. (1986). “La antropología feminista y la categoría ‘género’”, en: *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales* (México) Volumen VIII, No. 30.
- Lozano, B. (1992). “Una crítica a la sociedad occidental patriarcal y racista desde la perspectiva de la mujer negra”, en: *Pasos* (San José, DEI) No. 42.
- Lozano, I., Fernández, M. y Vargas, M. (2010). *La caracterización de las redes de amistad de varones jóvenes: su impacto sobre la violencia*. México D. F. GENDES.
- Navarro, P. y Díaz, C. (1994). “Análisis de contenido”, en: *Métodos y técnicas de investigación en Ciencias Sociales*. J. Delgado y J. Gutiérrez (eds.). Madrid, Editorial Síntesis.
- Pérez, D. y Mejía, M. (1996). *De calles, parches, galladas y escuelas: transformaciones en los procesos de socialización de los jóvenes de hoy*. Santa Fe de Bogotá, CINEP.
- Rebolledo, L. (1998). *Género y espacios de sociabilidad. El barrio, la calle, la casa...* Santiago de Chile, Universidad de Chile.
- Salas, J. (1996). “La mentira en la construcción de la masculinidad”, en: *Revista Costarricense de Psicología* (San José, Universidad de Costa Rica) No. 24.
- Salazar, G. y Pinto, J. (2002). *Historia contemporánea de Chile. Niñez y juventud*. Tomo IV. Santiago de Chile, LOM ediciones.

## El tema del “rechazo del mundo” en el evangelio de Juan. Reflexiones a partir de la lectura de Franz Hinkelammert en el ensayo *El grito del sujeto*

Daniel Pacheco Hernández\*

### 1. Introducción. Evangelio de Juan ayer y hoy

El evangelio de Juan puede ser considerado, desde una perspectiva teológica y literaria, como el evangelio más misterioso y lleno de simbolismo. La mayoría de las parábolas, narraciones y acciones humanas de Jesús están ubicadas en los sinópticos; en Juan, en cambio, los discursos de Jesús y otros personajes son largos y densos.

Las enseñanzas vivas que encierra el evangelio de Juan para el hoy son retomadas por Franz Hinkelammert desde un abordaje que combina ética, economía y derecho a través de una lectura diacrónica, utilizando una hermenéutica “rebelde” o posmoderna en el ensayo *El grito del sujeto*<sup>1</sup>. El presente trabajo analizará esta lectura de Juan hecha por

\* Teólogo, Universidad Estatal a Distancia de Costa Rica: dpachecoh@yahoo.com

<sup>1</sup> Para abarcar esta tarea de análisis, la complementariedad de los métodos exegéticos es fundamental: “Cada método, como manera de interrogar el texto, tiene un momento de apertura, de hallazgo y de encuentro. Cada método posee también momentos de clausura,

Hinkelammert, acercándonos a problemáticas eternas de la humanidad, como la desigualdad y la injusticia.

Mi tema de interés es el *rechazo del mundo*, el aparente desprecio que manifiestan Jesús y otros personajes de los escritos joánicos hacia este mundo (el evangelio emplea el término *κοσμος* - “cosmos”), es decir la carne, el cuerpo y lo terreno; contrastado con un aparente interés desmedido por el futuro, lo divino, celestial. Una exégesis clásica sugiere que este énfasis se debe a la cercanía con ideas filosóficas griegas. Pero ésta es apenas una de las posibles lecturas. Para Hinkelammert, el evangelio de Juan habla sobre los problemas del poder político en tiempos de Jesús, iluminando así las situaciones políticas, económicas y humanas de hoy.

Reflexionar sobre los principales problemas de este mundo, a la luz de los evangelios y las reflexiones de otros hermanos, es un deber de quienes busquen ser cristianos coherentes. Este ensayo es, pues, un nuevo intento de lectura del cuarto evangelio y de un fragmento de la obra de Hinkelammert.

## 2. Aspectos histórico-literarios del evangelio de Juan

Si nos embarcamos en una lectura del texto por sí mismo, nada más por lo que sus letras manifiestan, percibimos un marcado cristocentrismo, donde Jesús es omnisciente y prácticamente se presenta como el único apóstol. Cristo se asimila al *logos* de la filosofía griega, abarcando de esta forma características como razón, palabra activa, pensar. Este *logos*, (*λόγος*) ha existido desde siempre con el Padre, es el causal y agente promotor de la creación y en determinado momento llegó a habitar entre nosotros, para hacer una segunda creación que viene a culminar la primera (cf. Jn 1, 1-14).

Descubrimos después que hay otro personaje muy importante, el *discípulo amado*, el más cercano a Jesús, su intérprete, quien incluso aventaja a Pedro en varios aspectos. El cuarto evangelio da continuidad a algunas de las ideas de Pablo y los sinópticos respecto del personaje de Jesús, sin embargo en este texto podemos ver a un Cristo más divinal y transparente. Este Cristo aparentemente más etéreo parece estar algo escondido en los otros evangelios, en los que la divinidad de Jesús sólo se revela en momentos muy especiales como el bautismo y la transfiguración. La gran cantidad de títulos y el temprano reconocimiento de la divinidad por parte del pueblo, nos puede llevar a pensar que este Jesús es lejano e intocable. Desde el primer viaje a Jerusalén, cuando se encuentra con los primeros discípulos, ellos lo reconocen como el Rabí, y como el Mesías (cf. Jn 1, 38, 41, 49) y el propio Jesús no duda en aceptar desde un principio que él es el

---

cuando el texto comienza a esconder aspectos, a ocultar datos y facetas, por la sencilla razón que no se pregunta por ellos. Es por eso tan importante creer en la complementariedad de los métodos de exégesis y practicarla” (Wicks, 2000: 150).

“Hijo del hombre” y que vendrán escenas grandiosas y angelicales (cf. Jn 1, 50-51). En este relato vemos gran cantidad de milagros que demuestran que Jesús no es cualquier profeta, sino que es realmente divino.

En Juan los milagros son signos de que, desde la vida pública a su muerte y resurrección, revelan progresivamente la presencia en Jesús de la gloria de Dios y su misión de salvador del hombre (Gallot, 1977: 31).

Este Jesús parece presentarse hasta cierto punto como distante, sin la modesta discreción que caracteriza el secreto mesiánico de los sinópticos. Esta percepción de un Jesús “frío” suele moderarse cuando dialoga con sus supuestos “otros” enemigos, los samaritanos (cf. Jn 4, 7-42) o gentiles (cf. Jn 4, 46-53); aunque vuelve a ser un fiero defensor de su mensaje cuando dialoga con un grupo específico llamado los “judíos”, a pesar de que él y sus amigos y familiares son judíos también.

No obstante la humanidad de este Jesús es patente, y se manifiesta en interacciones claras con la realidad, ya que desde su primera visita a Jerusalén expulsa a los mercaderes del templo, haciendo una gran crítica a aspectos meramente económicos de la vida cotidiana del pueblo.

Jesús revela plenamente en su misión cada vez que usa la expresión “Yo soy”, (*Ego eimi*, Ἐγώ εἰμι), que nos recuerda la afirmación de Yahvé en la zarza “yo soy el que soy” (cf. Ex 4, 13). Con esta expresión, Jesús se asimila a ese Dios “Yo soy” de la zarza de Moisés: “Yo soy el pan de vida”, “Yo soy la luz del mundo”, “antes de que existiera Abraham, Yo soy”, “Yo soy la puerta”.

Si bien cada vez que Jesús se vale de esta expresión manifiesta su divinidad, al mismo tiempo la redacción del evangelio parece hacerle más antropológico y humano. Después de cada “Yo soy”, sigue un título personal cercano al corazón y los deseos de las personas: como pan, luz, puerta, pastor, camino, verdad, vida. Un ejemplo estremecedor es cuando transfiere paz sobre las aguas, diciéndole a los discípulos asustados: “No teman, Yo soy” (Jn 6, 20). Es posible percibir cercanía, tranquilidad, cariño y firmeza en las palabras del maestro, al tiempo que retoma la herencia y el papel del Dios de Moisés, el “Yo soy”.

Este Jesucristo divino y cercano, que se hace igual al Dios de Moisés y a la vez es un pastor celoso y un amigo amoroso, muestra en varios pasajes un aparente “rechazo del mundo”. Jesús suele predicar y actuar con la convicción de que este mundo no vale tanto como el de arriba, y que el nuevo mundo espiritual y superior ya está aquí y hay que darlo todo por él. Por ejemplo, el Jesús de Juan nos dice que “la carne no vale nada, las palabras que les he dicho son espíritu y vida” (Jn 6, 63), o la aclaración que hace a sus discípulos:

Si fueran del mundo,  
el mundo les amaría como cosa suya.

Pero como no son del mundo,  
pues yo los elegí y los saqué del mundo,  
el mundo los odia ahora (Jn 15, 19).

Pasamos a vivir una escatología realizada. Los acontecimientos divinos, la victoria de Dios, la realización del Reino, se está dando ya, aunque no se puede ver, o mejor dicho, porque se está dando en un plano no reconocible, en el Cielo. Esto es así por la percepción del tiempo de salvación que tenían las comunidades cercanas al Jesús histórico.

Los primeros cristianos esperaban el Reino de Dios, la parusía, la resurrección y el juicio como acontecimientos futuros, pero estos acontecimientos arrojaban ya su luz en el presente... Ahora bien, el evangelio de Juan hace de esas afirmaciones presentes la base de la fe y pone en segundo plano las afirmaciones sobre el futuro (Theissen, 2002: 203).

Estas dos dimensiones de la realidad se aprecian de forma hermosa en el primer discurso de despedida del capítulo 14:

En la casa de mi Padre hay sitios para todos,  
si no fuera así, se los habría dicho;  
voy a prepararles un sitio.  
Cuando me vaya y les haya preparado un sitio,  
volveré y los tomaré conmigo  
para que donde esté yo  
estén también ustedes (Jn 14, 2-3).

En un principio, Jesús asegura que marchará muy pronto a la casa del Padre, con los espacios reservados, pero luego vuelve a un discurso de parusía tradicional, propio del Reino eterno. Para Juan, la vida eterna, el Reino, no es un futuro, sino que se está realizando ya, de manera invisible, espiritual, y se basa en la acción de Dios en los corazones:

Ésta es la vida eterna,  
que te conozcan a ti,  
el único Dios verdadero,  
y al que tú has enviado, Jesucristo (Jn 17, 3).

Precisamente por ese carácter de la realización ya del Reino, es que el Jesús de Juan se muestra divinal desde un principio:

Como resultado de este desplazamiento de la salvación escatológica a la vida humana en el presente, Jesús y su mensaje se convierten en una confrontación intemporal con el Dios eterno. Cristo es el enviado celestial a través del cual Dios se hace accesible (Theissen, 2002: 204).

Estas distintas percepciones de la realidad del evangelio de Juan, encuentran su unidad en el mensaje central dado por Jesús en este texto:

Éste es mi mandamiento:  
que se amen unos a otros  
como yo los he amado...  
Esto les mando,  
que se amen unos a otros (15, 12-17).

El mandamiento de amor resume todo, absolutamente todo lo que Jesús tiene que comunicarnos a los humanos desde su intimidad con el Padre. “Todo el evangelio ha sido escrito para traer el mandamiento del amor del cielo a la tierra” (Theissen, 2002: 212).

El aparente odio y desprecio hacia el mundo parecería opuesto a este mandamiento del amor absoluto. Pero es precisamente este mundo lleno de pecado e injusticia lo que este mandamiento del amor puede y debe cambiar. Este mundo en el que no gobierna ese mandamiento del amor, es el que condena a crucifixión a la persona que encarna esta luz, esta paz, justicia y amor.

Pensando en clave diacrónica sobre este evangelio, esto es, analizando el lugar y tiempo de composición del evangelio de Juan, recordamos que este escrito no es una crónica exacta de una sola persona que iba junto a Jesús tomando nota de sus conversaciones. Este evangelio no es una composición unitaria, sino que sus estilos internos evidencian que fue redactado por unos y retocado por otros después. El sitio en el que se escribe el texto parece ser lejano al lugar original donde se desarrollan los hechos. Se suele decir que el núcleo primitivo del evangelio proviene del norte de Palestina o de Siria; recordemos que, según el relato evangélico, los cristianos eran bien acogidos en Samaria. La redacción se hizo pocos años más tarde, en un momento posterior a la destrucción de Jerusalén por parte de Roma, probablemente en la zona de Oriente y Asia Menor. Datos como la utilización de literatura epistolar, las constantes explicaciones de palabras y términos para no judíos y la forma de usar el idioma griego, indican que el desarrollo de la redacción pudo ocurrir en estos dos polos. Recordemos que no todo el evangelio fue escrito de corrido en un único lugar; es posible pensar que un primer grupo se trasladó a otra área de influencia (Theissen, 2002: 200).

La comunidad que concibió este texto atravesó cuatro fases principales de desarrollo. La primera aconteció antes de la escritura del evangelio, entre los años 50 y 80 d. C., donde se vivió la crisis de la destrucción de Jerusalén, se consolidó la tradición oral y se cultivaron acciones pastorales por medio de la diáspora, que llevaron nuevos miembros de diversas culturas al cristianismo. Ésta fue una fase de “crisol” que definió el carácter distintivo de Juan respecto de los sinópticos, que son aún más cercanos al judaísmo. Durante esta etapa se dio la expulsión de los cristianos de las sinagogas, con un grave conflicto económico, político y doctrinal dentro de la comunidad con gran parte de las autoridades judías. Este conflicto es evidente en muchas partes del evangelio, cuando las palabras de Jesús son especialmente duras contra los “judíos”.

La segunda fase acaeció hacia el año 90 d. C., cuando se escribió gran parte del evangelio. En ella se gestó una cristología mucho más elevada, que elaboró metáforas de Jesús cercanas a ideas como luz, puerta, pastor, maestro y λόγος logos, palabra, verbo <sup>2</sup>. La comunidad de Juan se acercó para compartir la noticia de Cristo a gentiles con una cosmovisión totalmente diferente al judaísmo, con ideas como el gnosticismo y el estoicismo. Estos nuevos creyentes aportaron algunas ideas de su percepción de Cristo al evangelio. No obstante, la imagen de un Jesús más antropológico, cálido y humano, provino de los judíos conversos. Así, dos ideas aparentemente opuestas de Jesús se conjugaron en los textos joánicos, siendo que este personaje es en ocasiones un ser humano cercano, y en otras un ser etéreo o divinal.

La tercera etapa de la comunidad del discípulo amado, alrededor del año 100, fue de conflicto entre distintas interpretaciones del evangelio, como se constata en las cartas apostólicas de Juan, que recogen los sentimientos, las ideas y el ambiente de este periodo. En medio de estas diferencias, pareciera haberse dado un desenlace de disolución y separación de las dos tendencias, siendo los partidarios de las corrientes del docetismo, el gnosticismo y el montanismo quienes asumieron la misión de redactar el evangelio, y le dieron los toques y el carácter final. En los escritos más tardíos de Juan, es perceptible el conflicto y la lucha por tener la exclusividad del depósito de fe y las enseñanzas del discípulo amado (Brown, 1982: 91-94).

Acercándonos al tema del “rechazo del mundo” en el evangelio de Juan, observamos que varios grupos son señalados dentro del texto como los que “no creen en Jesús”.

El primero de ellos es el *mundo* (κοσμος), que son todos aquellos que odian a Jesús y a sus discípulos, quienes no son del mundo. Este mundo no desea la luz y prefiere las tinieblas. Es el lugar de alienación donde los discípulos joánicos se sienten rechazados, es aquello que deben vencer por medio de la luz. Al “mundo” pertenecen también los gentiles y no conversos, de los cuales el máximo representante es Pilatos. Otros que no creen en Jesús son *los judíos*, aquellos que están dentro de la sinagoga y que tomaron la decisión de expulsar a los cristianos. Cuando el cuarto evangelio dice “los judíos”, no se refiere a todos los habitantes de Israel, sino que hace referencia a aquellos que desde la religión mosaica niegan que Jesús sea hijo de Dios, o presencia de Dios, o sea, la dirigencia religiosa ortodoxa. Un tercer pequeño grupo opositor son los fieles ortodoxos de Juan Bautista, quienes no entienden bien el mensaje y la metodología de Jesús, aunque no le odian (Brown, 1982: 160s). Conocer el papel de estos

grupos, sobre todo de los primeros dos, nos permite comprender mejor el tema del “rechazo del mundo” en Juan.

Durante la redacción del evangelio, otros grupos con ideas diversas dentro de la comunidad joánica tuvieron alguna influencia o conflicto con el grupo redactor, y los podemos rastrear ya por la huella que dejaron en el desarrollo del texto, ya por la crítica que se hace de ellos en el mismo. El primero de estos grupos es el de los “cripto-cristianos”, quienes se niegan a salir de las sinagogas y mantienen en secreto su creencia en Jesús, prefiriendo la aprobación de su pueblo a la vivencia plena del Reino y la gloria de Dios. Luego están los cristianos judíos que abandonaron la sinagoga, si bien no seguían la rigurosamente las reglas de la comunidad de Juan. El último grupo es el de los cristianos de iglesias apostólicas, quienes confesaban que Jesús era el Mesías de Israel e hijo de Dios, pero no compartían la totalidad de la complejidad de la pre-existencia eterna de Jesús, porque no habían recibido o aceptado por completo al Paráclito.

Y, en fin, tenemos a los que se consideraban la comunidad “pura”. Son aquellos que habían recibido el depósito de la fe del discípulo amado y que confesaban a un Jesús eterno, preexistente, igual a la luz o al Padre; y que, además, rechazaban a “el mundo”. Curiosamente, este grupo final de redacción de los escritos probablemente no era el más numeroso.

Algunos autores estiman que la influencia del gnosticismo helénico no fue tan determinante en la redacción de Juan, como lo demuestran otros escritos proto-cristianos:

En fechas más recientes, la marea ha refluído contra la creencia de que el trasfondo de Juan ha de buscarse en el mundo helenístico, o, por lo menos, en ámbitos no judíos. El factor más determinante de ese cambio ha sido el descubrimiento de los llamados manuscritos del mar Muerto que, como Juan, manifiestan un dualismo que presenta en viva oposición bien y mal, vida y muerte, luz y tinieblas, Dios y mundo, aunque nunca llega a postular la presencia de un mal personificado como anti-Dios, capaz de equipararse con Dios y compartir con él, en calidad de Igual, el gobierno del Universo... una visión más equilibrada de los manuscritos del mar Muerto confirma la opinión de que en el siglo I el helenismo ya había penetrado en Palestina. Ciertos rasgos del helenismo de Juan podrían provenir no de contactos directos o a través de Filón, sino de contactos palestinos... eso no quiere decir que Juan tuviera un origen qumránico, o que fuera exclusivamente judío (Barret, 2003: 208).

Es indiscutible que la diversidad cultural y de ideas dentro de la comunidad que gestó la obra de Juan, aportaba riqueza, diferentes visiones de Cristo, conceptos filosóficos de muchas regiones, y disputas de poder e ideas entre grupos. Todo esto es patente dentro del texto evangélico, las cartas y el apocalipsis que estas comunidades originales nos legaron.

<sup>2</sup> Uno de los usos más temprano de este concepto de logos es el del filósofo judío helénico Filón de Alejandría, quien fue contemporáneo de Jesús histórico, y asimila este concepto con la sabiduría y razón de Dios. Otra escuela que retoma este concepto son los estoicos, para quienes el logos es una energía, ley, razón y providencia de la naturaleza (Brown, 1982: 61).

### 3. La lectura de Franz Hinkelammert del “rechazo del mundo en Juan” en el ensayo *El grito del sujeto*

Una forma distinta de acercarse a esta reflexión sobre los escritos de Juan, la hallamos en el ensayo *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, de F. Hinkelammert (DEI, 1998). Este autor recurre a una exégesis diferente a la histórico-literaria, que ha constituido la base para el análisis clásico de textos bíblicos. Hinkelammert se acerca mucho más a una hermenéutica de apropiación, con características de liberación y rebeldía, que a un mero análisis histórico<sup>3</sup>. Esta exégesis latinoamericana y caribeña, hermana de la(s) teología(s) de la liberación, busca reorientar la lectura de la Biblia de acuerdo con la realidad de nuestro contexto, preguntándose cómo ponerse al servicio del pueblo, sus preguntas y problemas (Wicks, 2000: 258).

Esta corriente exegética, si bien responde de manera adecuada a nuestras situaciones contextuales, corre el peligro de ser reduccionista, o de querer “estirar” el texto para colocar ideas que responden a nuestra situación actual y que difícilmente cabrían dentro del sentido del texto original. En todo caso, este riesgo no puede hacer olvidar que todo proceso de re-lectura de la Biblia implica re-significarla, volviendo siempre a ella por respuestas a nuestra situación actual<sup>4</sup>.

Para Hinkelammert, el texto no es llano ni inocente y siempre esconde verdades bajo figuras literarias determinadas. Así, el evangelio de Juan es un teatro, o una ficción, que esconde realidades que solamente podrían leer los que conocieran de cerca los problemas de la comunidad. Para este autor, el evangelio de Juan es un texto fundante de nuestra sociedad occidental. En él es posible leer problemas claves del mundo global

<sup>3</sup> “Hermenéutica de apropiación” es el nombre que J. Wicks le da a esta estrategia de lectura. Siguiendo a Ricoeur, aceptamos que es imposible acercarse objetivamente a un texto, sin que influyan nuestros criterios y subjetividad en la lectura. Es necesario adoptar un método tal que nos permita interrogar al texto y lo más importante, responder a las preguntas que han de salir de nosotros mismos. Una lectura verdadera será aquella que logre que el lector se adueñe del texto, lo haga suyo, lo reinterprete y lo aplique a su realidad. “El proceso de comprensión de textos culmina en el momento de su apropiación o actualización por parte de una comunidad de lectores... culmina cuando el texto antiguo es recontextualizado: se encarna en la situación del lector o de la lectora actual y de su comunidad de fe” (Wicks, 2000: 201).

<sup>4</sup> J. S. Croatto, afirma en su obra *Hermenéutica bíblica* (Buenos Aires, Lumen): “Pretender ‘fijar’ definitivamente su sentido al momento de su ‘producción’ es negar su propia condición de sentido abierto. Leída en cambio desde la realidad socio-histórica (política, económica, cultural, religiosa, etc.) revela dimensiones no vistas antes, rayos de luz no captados por lecturas anteriores. En efecto, lo no dicho de lo ‘dicho’ del texto es dicho en la interpretación contextualizada. La palabra se hace escritura, la escritura se hace palabra nueva. No se puede terminar nunca ese movimiento. Porque detrás está la presencia de Dios en la vida. Dios de vivientes y no de muertos” (1994: 129).

actual, temas que sobrepasan por mucho la tradición grecorromana (Hinkelammert, 1998: 16-18).

Hinkelammert devela que la obra de Juan, al igual que ocurre con muchos otros textos bíblicos, ha sufrido una inversión de su sentido original a través de la historia. El concepto original de pecado en conjuntos literarios fundamentales en el Nuevo Testamento, como Juan y Pablo, implica cumplir la ley del mundo y de los hombres, antes que la “Ley de Dios”. Esta “ley del mundo” es lo opuesto a la Ley de amor de Dios:

Es cambiado el concepto del pecado en el pensamiento de Pablo, según el cual el pecado original se comete cumpliendo la ley, no por violación de la ley... el evangelio de Juan pasa por un cambio paralelo. En este evangelio se opera este cambio sobre todo a partir del significado de la palabra “mundo” y derivado de esto la separación de lo religioso y lo político... (Hinkelammert, 1998: 22).

A lo largo de la historia, los evangelios y las cartas de Pablo han sido usados muchas veces para legitimar el poder del mundo y sustentar injustas leyes humanas, pero en su sentido original, estos textos eran una crítica a los poderes y las leyes humanas:

El mundo entonces es una estructura de poder, vista en su desarrollo y como acontecimiento. Estar en el mundo sin ser del mundo es pues la exigencia. Siendo del mundo, se comete aquel pecado que se lleva a cabo mediante el cumplimiento de la ley (Hinkelammert, 1998: 23).

Así como en el pasado este *mundo* y esta *ley* condenaron a Jesús, quien proclamaba la nueva Ley del amor, actualmente la ley y el poder del mundo condenan a aquellos que buscan la justicia<sup>5</sup>.

Según el análisis de Hinkelammert, la sección (10, 19-39), donde Jesús se declara hijo de Dios ocasionando la ira e incomprensión del “mundo” y los “judíos”, es la parte central del texto. Ubicar el centro del evangelio en este pasaje, implica dar particular énfasis a la figura del Cristo de Juan en su dimensión de justicia y lucha contra la ley de muerte del mundo.

En los versos relacionados con la condena de Jesús, existen dos hipocresías que confieren sentido de justicia al relato. En primer lugar está la hipocresía de Pilato, quien primero dice: “Yo no encuentro ningún delito en él”, e inmediatamente expresa: “¿Quieren que ponga en libertad al rey de los judíos?” (Jn 18, 38-39). Luego de afirmar que no hay delito, enuncia claramente el delito del que se le acusa, “ser rey de los judíos”.

<sup>5</sup> Este elemento central de la teoría de Hinkelammert, respecto de la “ley del mundo que mata”, se aplica en este caso inclusive a las facultades de teología, en las cuales se practica un anticristianismo metafísico, que no es más que la condena de las actividades de las comunidades cristianas que practican una anti-ley del mundo, en clara referencia a las filosofías de la liberación latinoamericana y caribeña (Hinkelammert, 1998: 25).

Esto era una gravísima ofensa contra el Imperio Romano, puesto que en sus territorios no podía existir más rey que el César. Declararse rey era subversión, y ya muchos habían sido crucificados por rebelarse contra el poder. La segunda hipocresía es la del Sanedrín, que acusa a Jesús de autoproclamarse Hijo de Dios, como delito de blasfemia. Sin embargo, en la Escritura que estos maestros de la ley resguardaban, se dice que todos son Hijos de Dios y que todos son imagen de Dios. Entonces, de acuerdo con la Escritura y las leyes judías, no hay blasfemia en decir “yo soy Hijo de Dios” (Hinkelammert, 1998: 103-114).

Hinkelammert no menciona el asunto de la asimilación divina de Jesús al proclamarse como “Yo Soy”, que conlleva asimilarse al Dios de la zarza de Moisés, una probable blasfemia mucho más grave que proclamarse “Hijo de Dios”. Jesús aclara, además, que su Reino no es de este mundo. En este mundo terreno nos encontramos, aun así no podemos pertenecer a él ni a sus leyes. Pilato y el Sanedrín, son y siguen los imperativos del mundo. “Ser del mundo no es violar la ley, sino que este ser del mundo ocurre dentro de la ley, cumpliendo con la ley” (Hinkelammert, 1998: 30) <sup>6</sup>.

Tres pasajes dentro de Juan evidencian la perversidad de esta ley-mundo que mata al ser humano. El primer caso es el de la mujer adúltera (Jn 8, 2-11), quien es perdonada por Jesús pero condenada a muerte por la ley del mundo. Luego, el caso del ciego que es curado en sábado (Jn 9, 3-7), quien recobra la vista a través de Jesús - la luz, si bien no debió haber sido curado de acuerdo con la ley del sábado. Por último, el caso más obvio, es la muerte de Jesús por la ley del Imperio y del Sanedrín. Esta ley mata a los que exigen cambios, aunque aquellos que cometen pecado por esa ley no cometen ningún delito. Un ejemplo actual de la hipocresía de esta ley contraria a la vida y la justicia es el pago de la deuda externa de América Latina y el Caribe, que mata de hambre a millones de pobres (Hinkelammert, 1998: 40).

A lo largo del texto del evangelio de Juan, Hinkelammert identifica varios ejemplos de esta ley del mundo que mata. Por ejemplo, el caso del mercado dentro del templo contra el que Jesús aplica incluso la violencia física, condenando el hecho de que el Templo había sido transformado de centro del culto a centro de venta, intercambio y comercio (Jn 2, 13-16). Únicamente en Juan, Jesús emplea la expresión “no hagan de la casa de mi Padre un mercado”; en los sinópticos, en cambio, la expresión utilizada es “ustedes la han convertido en *cueva de ladrones*”. Para nuestro autor, en este pasaje el Jesús de Juan hace una crítica específica a las relaciones

<sup>6</sup> Es posible encontrar coincidencias entre la definición de “mundo” dentro del evangelio de Juan que plantean R. Brown y F. Hinkelammert. La diferencia y el problema radica en el especial énfasis que hace nuestro segundo autor en el concepto de “la ley del mundo” como componente central de ese mundo y lo que significa pertenecer a él, mientras que para el primer autor, más cercano al método clásico histórico crítico, el “mundo” en Juan es el conjunto de personas que prefieren las tinieblas a la luz, porque sus obras son malas (Brown, 1983: 160).

mercantiles, las cuales son ciertamente un grave problema ético en la actualidad (Hinkelammert, 1998: 33s).

Otras falacias dentro del texto son develadas gracias a una lectura de apropiación. En el diálogo que mantienen los judíos con Jesús en Jn 8, 33, ellos afirman: “Nosotros somos descendencia de Abraham y nunca hemos sido esclavos de nadie, ¿cómo dices ahora tú: los haré libres?”. La contradicción consiste en que los judíos hijos de Abraham, llevan en el momento de los hechos del texto varios siglos bajo el dominio de los imperios de Babilonia, Persia, Grecia y Roma. Para Hinkelammert, existe aquí filtración de ideas de los gentiles dentro del texto, los cuales interpretan que las autoridades judías no denuncian la esclavitud romano-helenista porque esta “ley que mata del imperio” les favorece, y por lo tanto viven en la hipocresía con respecto a la situación de toda la comunidad (Hinkelammert, 1998: 52s).

Otra hipocresía se oculta en el diálogo del Sanedrín, que conspira para matar a Jesús. Manifiestan los miembros del tribunal liderado por Caifás:

...“¿Qué hacemos?, porque este hombre realiza muchas señales, y si le dejamos que siga así, todos creerán en él y vendrán los romanos y destruirán nuestro Lugar Santo y nuestra nación”. Pero uno de ellos, Caifás, que era el Sumo Sacerdote ese año, les dijo: “Ustedes no saben nada de nada, ni caen en cuenta de que les conviene que perezca uno solo por el pueblo y no perezca toda la nación” (Jn 11, 45-50).

El texto de Juan fue escrito después de la destrucción de Jerusalén, por lo que carece de sentido tener miedo de la destrucción de la ciudad, hecho ocurrido en el año 66. Para Hinkelammert, el sentido injusto del mundo en el texto indica que existe una buena razón para matar a cientos de humanos, aunque es claro que una ley que induce a la muerte no puede ser de Dios. Esto se puede aplicar a nuestro contexto al pensar que existen buenas razones económicas y legales para ejecutar una guerra que mata a miles en Medio Oriente, o para destruir la naturaleza en nombre de la producción industrial (Hinkelammert, 1998: 56-62).

Las hipocresías y contradicciones de los acusadores de Jesús son patentes, la ley que mata no tiene ningún sentido y es mera ficción. Por ejemplo, la hipocresía de Poncio Pilato al lavarse las manos en señal de inocencia, siendo que la idea de Jesús acusado de Rey de los judíos fue inventada y sostenida por él mismo. Esto es parte de una ley sin sentido que busca matar a todo aquello que sea distinto, aunque no haya ningún delito real u objetivo. Les dice Pilato: “Tómenlo ustedes y mátenlo, porque yo ningún delito encuentro en él” (Jn 19, 6). No obstante, el único que puede condenar a muerte por crucifixión es el procurador romano, quien declara “vayan a crucificarlo ustedes”, vale decir, con mi autorización, aun cuando la culpa sea transferida a ustedes. Aunque Pilato supuestamente “buscaba la manera de liberarle” (Jn 19, 12), poco después chantajea y provoca a los judíos, diciéndoles: “¿A su rey voy a crucificar?” (Jn 19, 15).

Esta provocación queda manifiesta cuando coloca el letrado “Éste es el rey de los judíos”, y se niega a quitarlo a pesar de que los mismos judíos, quienes son culpables y responsables de la muerte, le piden que lo cambie.

Otras pequeñas contradicciones de esta ley que mata se revelan en pasajes como Jn 18, 31, cuando expresan los judíos: “A nosotros no se nos permite matar a nadie con nuestra ley”. Con todo, recordemos que la prostituta iba a ser muerta por la ley de Moisés en Jn 8, 40. Igualmente, los mismos judíos aseguran después: “Nosotros tenemos una ley, y según esta ley debe morir, porque se hace Hijo de Dios” (Jn 19, 7). La contradicción es doble. Primero, porque poco antes ellos habían afirmado que nadie podía morir por esta ley de Moisés. Segundo, ésta es una acusación de doble filo, por cuanto el emperador romano era considerado legítimo hijo de dios. Es decir, la ley judía condena al propio César.

Detrás de todo este desenmascaramiento de las leyes y actitudes falsas, Hinkelammert define la noción de “no ser del mundo” en el sentido joánico, que entraña no cumplir con esta ley que mata:

Someterse a este pecado, eso es ser del mundo en el sentido que Jesús le da en el evangelio de Juan. [Sobre todo en Jn 15, “les doy un mandamiento nuevo”]. De allí proviene la consigna de estar en el mundo sin ser del mundo. Es estar en el mundo sin dejarse arrastrar por el pecado que se comete cumpliendo la ley. No obstante Jesús vive la situación de que este mundo, al tener endurecido su corazón, odia a aquellos que no quieren ser del mundo... Juan pronuncia todavía más este análisis. Para él, salvar al mundo es salvarlo de este pecado que se comete cumpliendo la ley (Hinkelammert, 1998: 44s).

El análisis que Hinkelammert realiza de la hipocresía con que actúan el Sanedrín, Pilatos y los judíos en general a lo largo del evangelio, muestra detalles exegéticos ocultos de gran interés. Sin embargo, cuando nos enfrentamos a un ejercicio de hermenéutica de apropiación es necesario preguntarse: ¿esta contextualización —extrapolación al hoy— es siempre viable? ¿Es posible leer siempre situaciones éticas específicas actuales a la luz del evangelio, o corremos el riesgo de ubicar dentro del texto del evangelio ideas propias que difícilmente caben en el sentido original?

Este énfasis en el problema de la ley del mundo que mata, interesa en dos sentidos: como lectura a lo interno del texto de Juan, que relata la situación de la comunidad originaria, y como reflexión para el hoy. De acuerdo con Hinkelammert, esta ley que mata invierte los derechos humanos y los anula, en virtud de cumplir con las exigencias de la ley del mundo-mercado y de la falsa democracia impuesta a cualquier costo. Los detalles del texto de Juan y su proceso comunitario de redacción, nos permiten reconocer que Jesús murió en medio de una absurda injusticia, en medio de un teatro-comedia macabro.

El concepto de “no estar en el mundo” dentro del texto de Juan, tiene diferentes acepciones según la aproximación exegética que utilicemos.

Para Hinkelammert, “no estar o no ser del mundo” en la obra de Juan implica, entre otras cosas, no dejarse llevar por las exigencias y leyes del sistema político económico global actual.

La discusión en torno al tema del rechazo del mundo —mundus (κοσμος)— dentro del evangelio de Juan, pierde riqueza y profundidad si no se hace referencia al problema de la influencia de las comunidades gnósticas y estoicas entre los primeros escritores de tradición joánica. Hinkelammert toca el tema de la “platonización del cristianismo por la cristianización del platonismo”, esto es, explicando los procesos mediante los cuales Pablo lleva el mensaje del Reino que no es de este mundo a los creyentes politeístas del Dios desconocido, y su consecuente rechazo por parte de los que no aceptan este nuevo Reino. El puente cultural construido entre los cristianos y griegos se ve reforzado al observar que las muertes de Sócrates y de Jesús guardan similitudes estructurales de asesinatos fundantes, de líderes morales que se inmolan para denunciar lo erróneo del sistema y así renacer más vivos que nunca en la herencia de sus comunidades. Aunque el proceso de Sócrates y el de Jesús, a pesar de parecer idénticos, guardan una diferencia fundamental:

En la muerte de Jesús la ley, dada para la vida, cumpliéndose, da muerte... En la muerte de Sócrates, su condena ocurre porque los jueces no se someten a la ley. La ley es inocente de la muerte de Sócrates; los jueces son culpables... Sócrates dice que es la ley la que da la vida. Jesús insiste en que la ley es dada para la vida, y eso tiene que guiar la relación con la ley. Tiene que ser interpelada, si da muerte (Hinkelammert, 1998: 111).

Parece sencillo asimilar que estas dos muertes sacrificiales clásicas son paralelas o equivalentes, pero su diferencia esencial radica en que la muerte de Sócrates es el paradigma de la absolutización de la ley del sistema social que posteriormente sería el imperio. Sócrates es el héroe del poder en cuanto ejercicio de la ley. La muerte de Jesús, en cambio, es el paradigma de la relativización de la ley en función del sujeto viviente. Es el paradigma de la muerte del rebelde, que exige que la ley sea ley para la vida (Hinkelammert, 1998: 115).

Aun así, durante el desarrollo de los primeros siglos de cristiandad, la imagen de la ley platónica (*Polis*) se fue imponiendo de modo paulatino sobre la imagen de la ley de liberación y del Reino que no es de este mundo de Cristo. Para Hinkelammert, ya desde Agustín, aristócrata del Imperio converso al cristianismo, la ética de la *pax romana* (o ética de la “banda de ladrones” que busca la paz) se impone sobre el cristianismo, buscando mantener el orden en la “Ciudad terrena” por medio de las leyes terrestres socráticas, y esperando pacientemente la venida de la “Ciudad de Dios”. En Agustín, el Reino de los Cielos, o *Civitate Dei*, es aplazado, y mientras tanto, se legitima la ley de este mundo, ley de muerte.

Es la esencia de la ciudad de Dios de Agustín. Solamente aparentemente es un más allá de la ley. Es una idealización de la ley más allá de todas las imaginaciones de la polis perfecta de Platón. La sociedad perfecta resulta ser sometimiento perfecto del cuerpo al alma, y del alma a Dios... El ideal de perfección ahora llega a ser el del dominio perfecto del alma sobre el cuerpo corruptible, en nombre de la aproximación al cuerpo incorruptible. La ascesis de perfección lucha en contra del cuerpo corruptible en nombre del cuerpo incorruptible (Hinkelammert, 1998: 131).

Podemos rastrear a lo largo de la historia otros ejemplos de este “rechazo del mundo” por una ley de muerte, ley opuesta a la vida, el amor y la libertad del mensaje original de Jesús, Las cruzadas, la inquisición, las guerras contra naciones pobres, la corrupción y la destrucción ecológica, el machismo y la violencia dentro de las familias, son ejemplos de poderes del mundo que imponen su ley contra la vida.

Sin embargo, estas aclaraciones muy pertinentes relativas al tema de la ley, el poder, la opresión y la muerte en las primeras comunidades cristianas, pierden enfoque o pueden ser malinterpretadas si se pierden de vista detalles como el camino de origen de la comunidad que concibió el texto, y más aún, detalles delicados como la influencia de ideas helénicas como el gnosticismo y estoicismo entre aquellos que tuvieron la labor de redactar la visión comunitaria de Cristo<sup>7</sup>.

Más allá de la discusión referente al alcance de la influencia helénica en los escritos de Juan, el insuficiente tratamiento de este tema en el ensayo de Hinkelammert, falsea el argumento de este autor. En *El grito del sujeto*, la reflexión sobre el asunto del “rechazo del mundo” se reduce a sus dimensiones política y económica, las cuales son presentadas como causa primordial de la muerte de Jesús. Pero un repaso previo del análisis histórico-crítico de este tema, permite identificar variables importantes dentro del texto, como el conflicto interno de los grupos de poder y los roces culturales dentro de la comunidad, o el rico alcance literario y salvífico de la manifestación de Jesús como el “Yo soy” (*Ego eimi*).

El análisis de las coyunturas de poder en “el mundo” es apenas una parte de las dimensiones posibles involucradas en el texto. Si bien es cierto que los fariseos incriminaron a Jesús para eliminar un riesgo a sus privilegios políticos y económicos, es indudable que una de las causas decisivas de la conspiración contradictoria e hipócrita de los fariseos posee

<sup>7</sup> Desde una perspectiva de la historia de la exégesis, este tema se ha desprestigiado en épocas recientes junto con las teorías de Bultmann que le dieron asidero. “Describir el gnosticismo como ‘helenización aguda del cristianismo’, es demasiado simple. Antes del fenómeno cristiano existió, si no un verdadero gnosticismo, (al menos) una gnosis, o un pre-gnosticismo, independiente del cristianismo. El gnosticismo propiamente dicho, no era una simple amalgama de judaísmo, cristianismo. El gnosticismo encerraba un elemento dualístico que no pertenecía intrínsecamente al helenismo en cuanto tal” (Barret, 2003: 207).

un carácter religioso-doctrinal. La interpretación estricta y asfixiante de la ley por parte de los líderes religiosos, provenía de una interpretación ortodoxa y recelosa de las antiguas leyes. La crítica de Jesús a estas instituciones legales tradicionales resultó tan grave, que los “judíos” y el “mundo” buscaron darle muerte. Su motivación no fue exclusivamente política y económica<sup>8</sup>.

Los fariseos ciertamente tenían algo de comodidad social, aun así sus motivos ideológicos primordiales debían estar en el cumplimiento estricto de la ley y la doctrina. No es posible reducir el asunto a intereses estratégicos de política. Este énfasis puede llevar a olvidar el sentido de la expresión del Jesús de Juan, respecto de su proceso de pasión y muerte: “Nadie me quita la vida, yo la doy voluntariamente” (Jn 10, 18).

En cuanto a la cristología de Hinkelammert, en *El grito del sujeto* Jesús es presentado como un actor pasivo ante las circunstancias abrasadoras e injustas. Pareciera que nada puede hacer contra la ley, siendo un personaje llevado de acá para allá, incapaz de reaccionar frente a esa ley injusta.

La complejidad de las causas de su condena a muerte no responde a esta descripción. Jesús desempeña un papel activo y responde a las circunstancias. Las causas de la pasión no son totalmente exógenas, como Hinkelammert pareciera describir, sino que las palabras y acciones de Jesús también cuentan como defensa, o como aceptación del destino.

En el posterior análisis sobre las leyes del mercado, la economía y la política y los sujetos y pueblos en la actualidad, Hinkelammert suele retratar al ser humano que sufre como un ser inmóvil e incapaz contra las fuerzas sin rostro de la mano invisible del mercado. Esta ley sin rostro y exterior a todo designio humano, fue la misma que mató a Jesús, el cual fue un actor pasivo del proceso. Sería mejor pensar sobre las fuerzas y los poderes “de este mundo” que causan muerte, sufrimiento e injusticia, replanteando el papel activo de los pobres y vulnerables ante las leyes de este mundo.

El mundo multipolar de la segunda década del siglo XXI, exige repensar dónde se ubican las causas y soluciones de la muerte y la injusticia. Nuevas propuestas de empoderamiento de las masas surgen día a día de la mano con las tecnologías de la información. Si bien los poderosos siguen siendo poderosos, y los más débiles siguen padeciendo injusticia, hoy es posible reformular la esperanza de nuevas formas que involucren una política activa, joven, esperanzadora.

<sup>8</sup> Erich Fromm menciona en *El dogma de Cristo*, la siguiente descripción de Flavio Josefo sobre los fariseos: “Los fariseos, viven pobremente y desprecian las delicadezas de la dieta; y siguen la conducta de la razón... y todo lo que hace la gente acerca de la adoración divina, oraciones y sacrificios, lo hace de acuerdo con la dirección de los fariseos” (Fromm, 1964: 30).

#### 4. Sobre la teología y la academia latinoamericana y caribeña hoy, a la luz del aporte de Hinkelammert

El abordaje de Hinkelammert del proceso de juicio, pasión y muerte de Jesús, revela con astucia datos imprescindibles respecto al trasfondo político de las comunidades que redactaron el evangelio, aunque sin ir mucho más allá de un primer nivel hermenéutico, vale decir, la lectura del texto en sí mismo.

La contribución de este autor es invaluable para los pensadores que buscamos la esencia y autonomía del pensamiento latinoamericano y caribeño, la emancipación de los patrones y cánones de pensamiento europeo y anglosajón. Miro con enorme recelo la necesidad academicista de muchos teóricos latinoamericanos y caribeños de buscar en Grecia, Berlín, París o Nueva York (todos ellos traducidos en Madrid), a los autores que forzosamente asentarán el tronco de nuestras teorías. Si bien considero imposible avanzar sin reconocer el camino recorrido por estas escuelas tradicionales.

Nuestra academia latinoamericana y caribeña de letras tiene menos de un siglo de haber iniciado con seriedad su camino como una escuela independiente. Curiosamente, al igual que otras grandes escuelas del pensamiento, la escuela de la liberación latinoamericana y caribeña bebe en sus orígenes de una reflexión teológica. Franz Hinkelammert es parte fundamental de los orígenes de la hoy fructífera y creciente academia con sentimiento regional.

Esta academia nuestra puede avanzar, entre otros caminos, a través del reconocimiento, la crítica, la contextualización y la abierta crítica y oposición a los sistemas de conocimiento venidos del Primer Mundo. Esto es especialmente importante en la práctica de la teología, disciplina que aporta el espíritu de nuestra academia.

El análisis teológico de la obra de Hinkelammert que acabamos de recorrer, nos recuerda el fin primordial de nuestra disciplina: manifestar la ley de la vida y el amor de Jesús que se encarna y resucita cotidianamente hoy.

Nuestra misión es luchar por la justicia y la vida en medio de un complejo contexto con muchos actores. Debemos mantener un equilibrio entre el alcance y la praxis de la teoría “rebelde-latinoamericana y caribeña” que representan Hinkelammert y otros autores, y las teorías clásicas venidas de Europa. Reconocemos el riesgo que corren ambos puntos de vista. La teoría latinoamericana y caribeña, si bien se encarna en la realidad, puede perder fácilmente de vista las ideas que la sustentan y caer en sesgos políticos graves de una u otra tendencia. Las teorías de las grandes escuelas europeas y anglosajonas de pensamiento, si bien corren también el riesgo de la politización de sus ideas, pueden además fallar

en su lectura de las prioridades de la realidad de un mundo que padece hambre, guerra y destrucción ecológica.

Un problema que he detectado conociendo varias comunidades de nuestro continente es su falta de acceso a información, educación y vivencias efectivas de fe a través de un respaldo efectivo por parte de los líderes eclesiásticos, quienes no asimilan ni respaldan la experiencia de fe de la comunidad, auténtico sitio donde Jesús resucitó y resucita día a día. Procesos similares se viven en otras ciencias sociales, por ejemplo al constatar los problemas políticos, económicos, culturales, sanitarios en que están sumidos numerosos pueblos.

Las comunidades actuales deben acceder con libertad a todas las formas de análisis y conocimiento sobre este Jesús histórico, para iniciar el proceso de apropiación, testimonio y anuncio de Aquel que resucitó en ellos. El sufrimiento, el dolor, la injusticia, y la muerte de Jesús crucificado, son revividos día a día de múltiples maneras en nuestros pueblos, y deben ser asimilados en clave de lucha y esperanza. La resurrección y la verdadera vida llegarán solamente si trabajamos en dignificar y hacer justo tanto “el Reino que no es de este mundo” como “este mundo” hecho de carne, sangre y sudor.

#### Bibliografía

- Barret, C. (2003). *El evangelio según san Juan*. Madrid, Cristiandad.
- Brown, R. (1982). *La comunidad del discípulo amado*. Navarra (España), Verbo Divino.
- Brown, R. et al. (2004). “Aspectos del pensamiento del Nuevo Testamento”, en: *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo*. Navarra, Verbo Divino.
- Fromm, Erich (1994, original de 1964). *El dogma de Cristo*. Barcelona, Paidós.
- Galot, Jean (1977). *¿Quién eres tú, Oh Cristo?* S. r. e. Material digitalizado para uso del Posgrado en Teología Católica, Universidad Estatal a Distancia de Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz (1998). *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. San José, Editorial DEI.
- Teissen, G. (2002). *El Nuevo Testamento, historia, literatura y religión*. Santander, Sal Terrae.
- Wicks, J. (2000). *En la dispersión el texto es patria. Introducción a la hermenéutica*. San José, Universidad Bíblica Latinoamericana.

contestatarias, políticas y transformadoras en el Caribe costarricense. En tal esfuerzo existe además una intención de apoyar procesos de descolonización, respuesta, reparación y creación de discursos alternativos frente a la opresión en esa región.

Este escrito se refiere al análisis en un caso específico, el de las mujeres bribri, como un medio para comprender la forma en que grupos ubicados en lugares de subordinación responden a discursos y prácticas de dominación en un contexto particular <sup>3</sup>. En ese esfuerzo, las particularidades históricas de esta población plantean el desafío de profundizar en las complejidades derivadas de la multiplicidad de opresiones, en este caso como mujeres, pero también como pertenecientes a uno de los pueblos originarios que resisten en estos territorios.

## 1. Sobre la denominación *indígena*

Considero que un primer señalamiento necesario para la comprensión de las realidades de los pueblos originarios, es que el concepto *indígenas* agrupa a un conjunto de pueblos y naciones que, además de compartir una historia de colonización, opresión y resistencia, son particulares, poseen filosofías propias, sistemas de organización, cosmovisiones, sistemas de transmisión de sus conocimientos y, por supuesto, una historia; es decir, no se encuentran fosilizados en el tiempo, sino que son el resultado de los procesos históricos que han configurado a las sociedades actuales en América Latina y el Caribe.

Gallardo (1993), en una crítica a un texto que propone la integración de los *indígenas* a los pueblos latinoamericanos y caribeños, señala que:

Lo denominado con tanta facilidad, “pueblos indígenas”, no constituye un dato objetivo de la realidad latinoamericana sino una configuración ideológica (socio-subjetiva) de la Conquista, Colonia y posterior suje-

<sup>3</sup> La información que aquí se presenta tiene como base un análisis de experiencias de trabajo previas con mujeres bribri de la comunidad de Amubre, en particular el trabajo realizado durante el año 2009 en el proyecto “Construcción conjunta de estrategias para la prevención y abordaje de la violencia contra las mujeres en la provincia de Limón desde una metodología participativa con enfoque de género”, inscrito en la Vicerrectoría de Acción Social de la Universidad de Costa Rica y llevado a cabo por el Centro de Investigaciones en Estudios de la Mujer de la Universidad de Costa Rica (CIEM-UCR), en conjunto con la Oficina de Equidad de Género del Instituto Tecnológico de Costa Rica, con el financiamiento del Consejo Nacional de Rectores (Conare). Además, se realiza un análisis cualitativo de una entrevista a una mujer líder bribri, y el análisis de fuentes secundarias elaboradas en su totalidad o con una participación preponderante de personas indígenas bribri. Entre dichos materiales se encuentran dos informes de investigación cuyas autoras son mujeres bribri, una entrevista radial y un documental producido por la Universidad de Costa Rica por medio de un enfoque participativo. También se entrevistó a mujeres feministas y/o ecologistas, facilitadoras de procesos grupales y comunitarios en territorio bribri, lo mismo que a un antropólogo especialista en derechos humanos de pueblos originarios.

# Feminismos, interseccionalidad, colonialidad: elementos para pensar las luchas de las mujeres bribri en el Caribe costarricense <sup>1</sup>

Nioe Víquez Moreno <sup>2</sup>

Las experiencias de trabajo conjunto con mujeres originarias, nos invitan a repensarnos. El acercamiento nos plantea de primera entrada un cuestionamiento: mujeres blanco-mestizas, académicas, feministas, ecologistas, nos hemos acercado a las luchas de las mujeres indígenas ¿con qué fin?, ¿con qué estrategias?, ¿con conciencia de las particularidades de sus luchas?, ¿subordinando sus discursos y resistencias a los que desde nuestros propios espacios priorizamos?

Este artículo se enmarca en una indagación en torno a las maneras en que las mujeres bribri comprenden su lugar dentro del colectivo de pueblos originarios, en particular el pueblo bribri. A la vez, se circunscribe a un esfuerzo más amplio por comprender la construcción de identidades

<sup>1</sup> La presente investigación fue realizada con el apoyo del DEI, mediante su programa de pasantías de investigación. Un agradecimiento además a las mujeres bribri con las que he compartido perspectivas y esperanzas, así como a aquellas compañeras feministas, ecologistas, que se han atrevido a cuestionarse y posicionarse al lado de las luchas de las mujeres originarias.

<sup>2</sup> nioe.viquez.moreno@gmail.com

ción oligárquica y neocolonial de las sociedades latinoamericanas... “Indígena” hace aquí referencia no a ser originario de un país, puesto que en este caso todos seríamos indígenas, sino que es un sinónimo vergonzante o púdico para “indio”, es decir el infrahumano que conforma los pueblos marginales cuya función es servir a los estados dominantes y oligarquías como fuerza de trabajo o pintoresca diversión o para la práctica del genocidio... El indígena-indio, para la ideología dominante de las sociedades latinoamericanas, es puramente *otro* rebajado y discriminado... “Pueblo indígena” ha designado siempre, pues, para la dominación, más que una etnia, un hatu... Por supuesto, el pretendido hatu se considera a sí mismo pueblo y nación y cultura. Sólo que no “indígena”, sino Arawac (Brasil), Quechua (Perú) o Nahua (México) (Gallardo, 1993: 64s).

El cuestionamiento nos enfrenta a las dificultades de la denominación que busca transgredir los límites del lenguaje, si bien no encuentra aún las palabras para re-nombrar, re-significar. En Costa Rica, como en otros países latinoamericanos, la denominación “indio” se usa, por parte de la población blanco-mestiza, *ladina* en términos de Gallardo, con contenido peyorativo. La interlocución: “¡No seas india!” designa a quien muestra comportamientos considerados “incivilizados”, como la timidez o las faltas a los “buenos modales”. Lo “indio” se ubica en el lugar de lo primitivo, como bien han apuntado los estudios acerca de colonialidad, por oposición a la civilización occidental, europea, que se presenta como el ideal por alcanzar. En el texto de Gallardo, el señalamiento concerniente a la utilización de la palabra “indígena” como un “sinónimo vergonzante o púdico para indio” desde el discurso ideológico dominante, me parece de suma vigencia. El término indígena, a su vez, hace parte de esa construcción de alteridades cuya finalidad es definir destinos de odio, racismo y justificaciones de *subdesarrollo*, principalmente desde los grupos orgánicos y funcionales del sistema de dominación. En ocasiones se usa asimismo por costumbre y convención social e incluso por haber interiorizado la lógica de dominación sociohistórica (Batres, comunicación personal, 13 de mayo de 2013).

Sin embargo, identifiqué además un significado reivindicativo, para el concepto-categoría *indígena*, cuando es utilizado desde los propios pueblos enfrentando a los imaginarios que les ubican en lugares de inferioridad. Coincido en que no solamente son indígenas, sino bribri, cabécar, gnöbe, kuna, de modo que a lo largo del texto utilizamos en la medida de lo posible la referencia correspondiente a la autodenominación actual del pueblo particular, en este caso bribri. Desde algunos espacios ha cobrado relevancia el término *Abya Yala*, para referirse al conjunto de los territorios del continente. Al respecto, indica Gargallo que:

*Abya Yala* es el nombre kuna que, en especial en América del Sur, es utilizado por los y las dirigentes y comunicadores indígenas para definir al sur y norte del continente, siendo América un nombre colonial con el

que no quieren identificar su territorio común. El pueblo Kuna, quien vive en los archipiélagos de Panamá y el Darién, habla una lengua del grupo chibchense y puede visualizar desde su precisa geografía la cintura del continente, tanto el sur como el norte de América, siendo quizá por ello el único que le ha dado un nombre común (2012: 20).

A pesar de la pertinencia del término, no lo empleo de forma extensiva en el texto, debido a que hasta el momento no lo identifiqué como referente dentro de los discursos que usan las mujeres bribri con las que hemos trabajado en Talamanca.

Por último, quisiera mencionar el señalamiento que realizaran una compañera quechua y un compañero ka’jchikel, en un encuentro realizado en el DEI en noviembre de 2012, y es que para ellas, para ellos, el nombre América Latina para hablar de estos pueblos no es suficientemente incluyente, por lo que queda abierto el reto de abrir los marcos de referencia, significar y transformar, con el fin de visibilizar y potenciar la pluralidad en la participación y articulación de las distintas luchas que tienen lugar en estos territorios.

## 2. Talamanca y el pueblo bribri en el Caribe costarricense

Los conocimientos disponibles en la actualidad relativos a la cosmología bribri, sus sistemas de organización, su situación actual tienen, desde mi perspectiva, un adentro y un afuera. Un afuera, que refleja los conocimientos que *sobre* la *cultura* bribri han sido acumulados desde distintos estudios académicos (la antropología, la lingüística, la literatura, las ciencias sociales en general) —no puedo evitar aquí las referencias al colonialismo en los orígenes, *¿y hoy?*, de muchas de estas disciplinas.

Un adentro, que considero se expresa *desde* ellos y ellas, en su vida cotidiana, en sus marcos de referencia. Claramente, personas originarias que comparten ambos marcos de referencia, se mueven tanto en uno como en otro. Como mujer blanco-mestiza, me enfrento al reto de escribir este texto sin pretender usurpar el lugar de las mujeres *bribri*, a quienes corresponderá —en la medida en que lo consideren pertinente— explorar, analizar, significar, su situación como mujeres dentro de su pueblo, el Estado-nación costarricense y el sistema capitalista global. Me posiciono aquí como interlocutora en una discusión que ya iniciamos juntas —algunas feministas, algunas indígenas, algunas y algunos ecologistas— en torno a la realidad de las mujeres bribri, sus luchas, resistencias y esperanzas.

Con el fin de contextualizar, me refiero a ciertos conocimientos sistematizados acerca de esta población. El pueblo bribri —y el cabécar, muy cercano culturalmente— son los más numerosos que existen ahora en territorio *costarricense* y se encuentran emparentados con otros en el centro y sur de América. Desde el punto de vista lingüístico, el bribri y

el cabécar han sido clasificados dentro del tronco chibchense (Constenla, 2008). Su organización social corresponde a un sistema clánico de carácter matrilineal (Bozzoli, Guevara, Borge, González y otros, citados por Castañeda, 2010). La pertenencia a un clan otorga una historia y determinado rol social, a la vez que define normas de parentesco en relación con los otros clanes; el carácter matrilineal indica que la pertenencia a un clan se transmite por línea materna, esto es, los hijos e hijas de una mujer del clan Duriwak pertenecen también a ese clan, independientemente del clan del padre y de que éste sea *indígena* o no; al mismo tiempo, establece normas de parentesco y filiación. Algunos de los múltiples clanes existentes en la actualidad son: Tukwak (dueños del ñame), Duriwak (dueños del arroyo de los pájaros), Yëyëwak (dueños de lo correcto); Lögwak (dueños de la masa para hacer chicha), Döjkwak (dueños del pelicano) (Palmer, Sánchez y Mayorga, 1992).

La *identidad* bribri es caracterizada en una investigación acción participativa impulsada por Palmer, Sánchez y Mayorga (1992) a partir de cinco aspectos fundamentales: la pertenencia a un clan, la utilización de su propio idioma, la existencia de una historia propia (que incluye la creación de la tierra, el mar, el cacao, los orígenes de los indígenas y no indígenas, los clanes y muchos otros conocimientos transmitidos principalmente mediante la tradición oral), las leyes de Sibö concernientes a la explotación de los recursos naturales, así como el deseo de las personas indígenas de mantener sus costumbres. Por su parte, según Borge y otros (citados por Castañeda, 2010) el territorio “es el eje articulador de la identidad”, e incluye en su conceptualización tanto tierras como agua, aire, subsuelo y sitios sagrados.

Borge y otros señalan además como uno de los principios estructuradores de la cultura bribri al *siwá*, un cuerpo de conocimientos ancestrales que explica el universo, el nacimiento del planeta tierra, todos los seres vivos, los hombres, las formas de convivencia social, con la naturaleza. Se trata de un conocimiento especializado reservado a los sacerdotes, médicos, cantores, enterradores y narradores (Castañeda, 2010: 267).

Esto es importante para comprender que los conocimientos filosóficos y cosmológicos bribris no son compartidos en igual medida por toda la población; hay conocimientos que están reservados a determinados clanes o a personas que ocupan ciertos cargos sociales, algunos de ellos reservados exclusivamente a los hombres o mujeres pertenecientes al clan.

### 3. La resistencia histórica del pueblo bribri

De acuerdo con Castañeda, históricamente Talamanca “ha sido un foco de resistencia a la colonización española, conservando sus patrones tradicionales hasta muy avanzada la era republicana” (2010: 269). Podría agregarse que ha sido un foco de resistencia frente a la colonización en época de los Estados republicanos. Por ejemplo, a principios del siglo XX

enfrentaron la colonización estadounidense que, mediante el establecimiento de un enclave bananero por parte de la United Fruit Company, desplazó al pueblo bribri de sus territorios en el valle, forzándolo a replegarse en las montañas. Esto ha sido reseñado por Bourgois (1994), quien afirma que “numerosos testigos de la época confirman que la compañía recurrió a la violencia para expulsar a la población aborigen costarricense” de los territorios al norte del río Sixaola, dentro del territorio bribri en el lado costarricense de la frontera. Cita el testimonio de un trabajador de origen antillano:

Los indios estaban viviendo allí (en Talamanca). La compañía tomó todas las tierras planas, las robaban, tomaban toda la tierra, y los mandaban para atrás. Cuando ellos te veían venir se iban, sin parar, para atrás, para atrás, para atrás (Bourgois, 1994: 59).

Según el autor,

...de acuerdo con los ancianos bribris, los indígenas expulsados se veían obligados a refugiarse en las montañas circundantes: “la compañía quemaba los ranchos para que los indígenas se fueran a otro lugar. Tuvieron que emigrar y muchos se fueron otra vez a las cabeceras de los ríos, incluso hasta mi mamá. Todos ellos, pues, nacieron allá en las cabeceras del Urén, porque no podían convivir con la compañía” (Swaby, citado por Bourgois, 1994: 60).

Sin embargo, añade Bourgois, desde el punto de vista legal la adquisición del territorio bribri por parte de la compañía había sido legítima:

La empresa usó sus prácticas usuales de adquisición, comprando tierras bribris por sumas simbólicas, por medio de intermediarios a quienes el gobierno les adjudicó las tierras en calidad de “colonos”, como si se tratara de selva virgen (Bourgois, 1994: 60).

Citando a Lynch, Bourgois recuerda como líder y símbolo de la resistencia bribri frente a la penetración extranjera y a la explotación, a Antonio Saldaña, último *blu* (rey) bribri, quien

...fue uno de los más opuestos a la entrada del blanco. Se opuso rotundamente a que pasaran de Sureka, que era donde estaba y a que explotaran las tierras talamanqueñas. La compañía siempre entró, porque en la raza del mismo indígena hubo un traidor. La compañía pagó para que mataran al Rey, para poder entrar ellos a hacer lo que querían en Talamanca (Bourgois, 1994: 66).

A diferencia de la explicación de los no indígenas respecto a las inundaciones que provocaron la retirada de la compañía de la zona —lo atribuyen a la tala de la cuenca del río Sixaola—, la tradición oral bribri sostiene

que los *usékares*, máximos líderes indígenas, provocaron esas inundaciones y la expansión de la enfermedad de Panamá, expulsando así a la compañía (Bourgois, 1994: 68).

El colonialismo ha estado igualmente presente en políticas estatales que han tendido a la eliminación de las costumbres, y en particular del idioma bribri:

Por ejemplo, en mi caso, cuando yo era niña mis padres me mandaron a estudiar a la escuela... porque en ese tiempo los maestros decían que si los padres de familia no mandaban a sus hijos a la escuela serían acusados ante las autoridades. Y en la escuela nuestros maestros nunca pensaron en lo importante que era nuestro idioma. Más bien nos decían: “no deben hablar en bribri, porque así ustedes pueden aprender más fácilmente el español” (Palmer, Sánchez y Mayorga, 1992: 28).

Hoy el idioma bribri se enseña en las escuelas, con la paradoja que implica el aprender el idioma de su propio pueblo como segunda lengua. La educación estatal obligatoria es percibida por algunas personas como un derecho y por otras como una extensión de los procesos de colonización.

Actualmente, quienes habitan los territorios *indígenas* en Talamanca se enfrentan asimismo a otras amenazas externas, como la exploración minera y petrolera en la zona, contra la que los pueblos bribri y cabécar se han movilizado (Méndez y Rodríguez, 2012) en alianza con el movimiento ecologista costarricense.

Por ejemplo, el pueblo bribri desempeñó un importante papel en la lucha contra la exploración petrolera por parte de la compañía Harken Co., a finales de los años noventa. Diversos sectores de la organización social en Limón, conformaron la Asociación de Lucha Antipetrolera (ADELA), nombrada en reconocimiento a Adela Pita, una mujer bribri que se opuso desde sus inicios a tal explotación. Mediante un significativo proceso de organización social, estas personas lograron detener la exploración petrolera en el Caribe sur.

De la misma manera, personas bribri han denunciado la exploración minera ilegal en las montañas de Talamanca, que dentro de la cosmovisión bribri son sagradas. Al respecto, en mayo de 2013, apareció en la prensa un artículo que informa del hallazgo de una reciente exploración minera clandestina en el cerro Sukut. Las personas bribri que habitan esos territorios se han opuesto a la explotación minera y han denunciado esta situación.

#### 4. Contextualizando: la experiencia de trabajo con mujeres bribri

La presente indagación surge a partir de una experiencia de trabajo con mujeres bribri en la comunidad de Amubre.

Una imagen puede ayudar a ubicar el contexto, y el trayecto hacia la comunidad: llegar en bus —o en transporte de la universidad— a Bribri, un pueblo pequeño, con un restaurante, una pulpería, algunos comercios; seguir hasta el playón de Suretka, donde algunas embarcaciones cargan y descargan banano; cruzar en panga el río Telire —el bus no pasa, ningún carro, buseta, camión—. El río viene de las montañas sagradas, que se pueden ver al fondo. Del otro lado del río, tomar el bus hacia Amubre. En el camino cacaotales y potreros, árboles, matas de plátano. Llegar a Amubre, un pueblo, con su plaza de fútbol frente a la Voz de Talamanca —la radio comunitaria—, el templo católico —que evoca la colonialidad—, saliendo del centro un minimercado —que evoca el comercio y el consumo—, más allá, siguiendo el camino, entre árboles, el centro de capacitación Iriria <sup>4</sup>, el proyecto en el que conocí a las mujeres de distintas organizaciones, que en conjunto con académicas, feministas, de dos universidades estatales, se capacitaban, organizaban, pensaban la situación de las mujeres *indígenas*, creaban estrategias —en gran parte desde los derechos humanos, el feminismo— para enfrentar la violencia contra las mujeres bribri.

Amubre es uno de los pueblos del valle ubicados en la margen superior del río Telire (Castañeda, 2010), pueblos de la “baja” Talamanca, zona indígena intermedia entre los pueblos como Bribri, de lleno insertos en la dinámica del flujo de mercancías, con infraestructura vial, banco, institucionalidad estatal; y la “alta” Talamanca, las montañas, a las que únicamente se puede acceder mediante largos recorridos, y en las que predominan economías de subsistencia. En casa Iriria, las mujeres remitían a las mujeres de la “alta” como aquellas que más conocen y mantienen las costumbres y el idioma. Se podría pensar Amubre como un lugar intermedio, donde en parte se mantiene el estilo de construcción tradicional; en parte es visible la intervención estatal, como la asignación de casas de cemento prefabricadas a través del bono de vivienda —modificadas hacia el estilo tradicional por sus habitantes—; en parte se identifica la incorporación de prácticas que, según los estereotipos, no corresponderían a algo que hacen las personas indígenas, por ejemplo una activa cancha de fútbol.

#### 5. Pensando las múltiples opresiones de las mujeres indígenas

Pensar la forma en que las mujeres indígenas se comprenden a sí mismas dentro del colectivo de pueblos originarios, implica en cierta manera explorar el difícil territorio de las intersecciones, los entrelazamientos,

<sup>4</sup> Iriria, según explicaron las mujeres bribri, es la niña-danta a partir de la cual se formó la tierra. Las mujeres bribri que participaban en el proyecto seleccionaron para su centro de capacitación el nombre *Iriria Alakölpa U*, que traducían como Iriria Casa de Mujeres.

entre diversos modos de opresión que, conforme denuncian feministas afrodescendientes, lesbianas, indígenas, y en general feministas post- y de- coloniales, ha sido poco o mal abordado por el denominado feminismo hegemónico (Lorente, 2005; Suárez y Hernández [comps.], 2008; Espinoza [comp.], 2010; Gargallo, 2012).

El estudio de la multiplicidad de opresiones se ha abordado desde diferentes perspectivas y geografías, desde las feministas Negras del Combahee River Collective, en los años setenta, pasando por el principio de interseccionalidad desarrollado por feministas negras, chicanas, lesbianas radicales, en el contexto estadounidense, e incluyendo a los feminismos poscoloniales, así como el denominado feminismo decolonial, que incorpora elementos específicos planteados desde y para América Latina y el Caribe y que se encuentra en desarrollo en la actualidad.

Nos enfocamos en particular en dos líneas claves para comprender las múltiples opresiones de las mujeres bribri: por un lado, el principio de interseccionalidad; y por otro, los planteamientos sobre colonialidad del género de Lugones (2007), Mendoza (2010) y Segato (2010), que toman como uno de sus referentes los desarrollos de Quijano sobre colonialidad del poder. Finalmente, hacemos referencia a la pregunta epistemológica planteada por algunas feministas —tanto indígenas como no indígenas— acerca de la posibilidad de la existencia de un(o) —o varios— *feminismo(s) indígena(s)* (Gargallo, 2012; Paredes, 2010; Oliveira, 2009; Lorente, 2005).

El principio de interseccionalidad constituye un notable avance en la consideración de las opresiones de las mujeres, pues visibiliza las particularidades de la opresión en aquellas mujeres que no correspondían con el grupo dominante dentro de las categorías de opresión:

Las categorías han sido entendidas como homogéneas y... seleccionan al dominante, en el grupo, como su norma; por lo tanto “mujer” selecciona como norma a las hembras burguesas blancas heterosexuales, “hombre” selecciona a machos burgueses blancos heterosexuales, “negro” selecciona a machos heterosexuales negros y así, sucesivamente. Entonces se vuelve lógicamente claro que la lógica de la separación categorial distorsiona los seres y fenómenos sociales que existen en intersección, como la violencia contra las mujeres de color (Lugones, 2008: 82).

Parafraseando a Lugones, en el caso que nos compete, en la intersección entre “mujer” e “indígena” hay una ausencia donde debería estar la “mujer indígena”, porque ni “mujer” ni “indígena” la incluyen. De ahí los cuestionamientos al feminismo hegemónico, que no considera las realidades de las “otras” mujeres, no urbanas, no occidentales; así como la crítica a las políticas de la identidad, que en ocasiones han llevado a grupos que defienden una identidad étnica a no considerar las particularidades de la opresión de las mujeres categorizadas como *indígenas* o *negras*.

A pesar de sus virtudes, se han señalado —y coincido— las limitaciones de tal enfoque para explicar la manera en que ocurre este entrelaza-

miento, este anudamiento, entre la opresión racista, patriarcal, colonialista, heterosexista.

Estimo que los desarrollos de Lugones (2007) y Mendoza (2010) constituyen un paso que nos acerca a dicha comprensión, al plantear que

...nuestras alusiones a la diversidad deben ser reexaminadas a la luz de la colonialidad del poder y la colonialidad de género tomando en cuenta nuestro propio lugar en el sistema de colonización interna que prevalece en nuestras sociedades (Mendoza, 2010: 35).

En primera instancia, porque el esfuerzo nos ubica en una perspectiva histórica; en segunda, porque considera las particularidades que devienen de las relaciones de poder a partir de la colonización, de modo que incorpora dentro del análisis las relaciones coloniales y sus implicaciones para la subordinación de las mujeres en las colonias, distinta de la de las mujeres *occidentales*.

Tomando como punto de partida el concepto de interseccionalidad, y asimismo las ideas relativas a colonialidad del poder de Aníbal Quijano, Lugones (2008) retoma y complejiza el esquema planteado por el autor, al formular el concepto de colonialidad del género y cuestionar algunos elementos relacionados con la comprensión de Quijano acerca del papel del género en la conformación del sistema colonial-moderno. Mendoza (2010) retoma los análisis de Lugones y realiza aportes a tal conceptualización.

Plantea que:

Quijano acuña el término de la colonialidad del poder para describir el patrón de poder que se establece con la corona española en el siglo XVI a lo largo y ancho de América, y que luego se extiende sobre todo el planeta a medida que los poderes imperiales de Occidente se turnan en el avasallamiento de los que conocemos hoy por las gentes del tercer mundo: amerindios, africanos del África, el Caribe, América del Sur, Centro y Norte, asiáticos, árabes y mestizos (Mendoza, 2010: 21).

La “idea de raza”, creada a raíz del “descubrimiento de América”, permite una reclasificación social estratificada de las gentes en las colonias, a la vez que crea las condiciones para el surgimiento del eurocentrismo, definido por Quijano como:

La construcción del conocimiento en el mundo en base a la invención de Europa y los europeos como la versión más completa de la evolución humana del planeta... [cuyo correlato] sería la comprensión de las gentes de las colonias como pueblos sin historia y la negación de sus epistemologías e incluso de su estatus como seres humanos. [Así], el eurocentrismo no sólo conduce a la construcción de subjetividades e intersubjetividades entre europeos y no europeos que se basan en oposiciones binarias tales como civilización y barbarie, esclavos y asalariados, pre-modernos y modernos, desarrollados y subdesarrollados, etc., sino que se toma por

sentado la universalización de la posición epistémica de los europeos (Mendoza, 2010).

De acuerdo con Quijano (citado por Mendoza, 2010), la raza sería el principio organizador de las relaciones de poder, incluyendo la subjetividad/intersubjetividad entre coloniales y europeos —sobra decir que los europeos no son los únicos que han incorporado psíquicamente el eurocentrismo:

Al constituir esta clasificación social, la colonialidad permea todos los aspectos de la existencia social y permite el surgimiento de nuevas identidades geoculturales y sociales... “América” y “Europa” se encuentran entre estas nuevas identidades geoculturales. “Europeo”, “indio”, “africano” se encuentran entre las identidades “raciales”. Esta clasificación es “la expresión más profunda y duradera de la dominación colonial” (Quijano, citado por Lugones, 2008: 79).

Respecto a la manera en que sistema de poder afectó —y afecta— a las mujeres de las colonias, existen aportes de diversas autoras. Unas hablan de patriarcados originarios y de la constitución de un entronque patriarcal, mientras que otras subrayan la instauración del sistema sexo-género occidental a partir de los procesos de conquista y colonización, desde sistemas sociales que no partían de un dimorfismo sexual.

Tomando como base análisis de mujeres indígenas norteamericanas y africanas que afirman que en sus pueblos no existía originalmente una clasificación social según género que ubicara a las mujeres en situación de subordinación (como sí ocurría con la sociedad europea en el momento de la conquista), Lugones asevera que: “El género junto con la raza fueron al mismo tiempo constructos coloniales para racializar y generizar a las sociedades que sometían” (citada por Mendoza, 2010: 22).

Para comprender esta aseveración habría que considerar que:

En los procesos de colonización, las mujeres de estas partes del mundo colonizado no sólo fueron racializadas sino que al mismo tiempo fueron reinventadas como “mujeres” de acuerdo a códigos y principios discriminadores de género occidentales. La colonización creó las circunstancias históricas para que las mujeres e indígenas de Norte América perdieran las relaciones relativamente igualitarias que tenían con los hombres de sus sociedades y cayeran no sólo bajo el dominio de los hombres colonizadores sino también bajo el de los hombres colonizados. La subordinación de género fue el precio que los hombres colonizados tronzaron para mantener cierto control sobre sus sociedades... Esta confabulación de los hombres colonizados con sus colonizadores es lo que impide construir lazos fuertes de solidaridad entre las mujeres y los hombres del tercer mundo en procesos de liberación. Pero ignorar la historicidad y colonialidad de género también ciega a las mujeres blancas de Occidente, a quienes igualmente les ha costado reconocer

la interseccionalidad de raza y género, y su propia complicidad en los procesos de colonización y dominación capitalista (Mendoza, 2010: 23, parafraseando a Lugones).

El género entendido como categorías sociales opuestas de forma binaria y jerárquica sería, así, una herramienta de dominación introducida por Occidente: “Para las mujeres, la colonización fue un proceso dual de interiorización racial y subordinación de género” (Mendoza, 2010: 24) que implicó la complicidad entre hombres colonizados y hombres colonizadores, de igual modo que un pacto colateral entre hombres y mujeres occidentales para mantener el racismo y la opresión colonial. Al aporte de Lugones, agrega Mendoza un análisis sobre las mujeres y la Inquisición:

El antecedente histórico del genocidio de mujeres o feminicidio que significó la caza de brujas a lo largo de varios siglos en Europa no se había dado aún en sus territorios. Eso se daría más tarde como efecto de la colonización y la colonialidad de género que se desarrolla como parte de la estructura colonial (Mendoza, 2010: 24).

A pesar de que Lugones toma como fundamento las afirmaciones de feministas africanas e indígenas norteamericanas, y que de cierta forma corre el riesgo de sobregeneralizar al referirse como una categoría unitaria a los pueblos indígenas y africanos, su análisis es coincidente con el de mujeres bribri —lo he escuchado igualmente en un compañero kuna—, quienes identifican al “machismo” como una imposición colonial.

En palabras de investigadoras bribri:

Las mujeres indígenas actualmente estamos pasando una situación en donde sentimos que estamos perdiendo la autoridad como mujeres, donde está predominando el sistema externo, como ejemplo, las prácticas del machismo, que es una cultura que no es propia y perjudica nuestra autoridad e identidad de la mujer indígena (Romero, J.; López, M.; y Torres, F., 2011: 303).

...es necesario explicar que el grado de machismo que actualmente encontramos en las comunidades indígenas es producto de la colonización y el impacto de la aculturación, que ha marcado la vida de muchos hombres y mujeres que han visto derrumbarse los principios culturales... Las mujeres indígenas en las culturas ocuparon roles importantes (como artesanas, guerreras, curanderas, líderes) y posteriormente con la colonización fueron relegadas a un segundo plano, a ser vistas por los colonos como inferiores (Mayorga, citada por Castañeda, 2011).

La exploración correspondiente al lugar del género en los diferentes pueblos en estos territorios, es en gran medida una tarea pendiente. En relación con las mujeres bribri, me parece acertado mencionar la existencia

de otros criterios organizadores, que establecen una diferenciación social no únicamente según género, sino según clanes, que podrían pensarse de alguna manera jerarquizados.

A continuación, un relato al respecto de una compañera bribri:

I: Ah sí, en el caso del Awá, una mujer no puede ejercer el cargo, eso está como prohibido, sólo el hombre, entonces, y no cualquier persona va a ejercer el cargo de Awá, eso viene por clan, mi abuelo era de clan Tibériwak, era mi abuelo, mi abuelo es del clan de los sukias, la familia, los hijos de mis hijos, esos sí pueden ejercer, siempre y cuando sean del clan Tibériwak, ellos pueden ejercer ese clan...

E: Y las mujeres nunca han sido Awá, ¿o antes sí?

I: ¡Vieras que mi papá me contó una vez que había una mujer pero eso fue en tiempos antiguos, que ahora yo no escuché más eso!... lo que no sé es por qué, hasta el momento no he podido buscar buena información, pero voy a ir donde un Awá, hay un señor mayor, yo le voy a decir: “¿Por qué es que nosotras no podemos ejercer ese cargo?”. Nosotras podemos ejercer el cargo de las Siä Tami, que protegen las piedras, podemos ser las que hacemos el chocolate en las ceremonias cuando nuestras personas mueren y les hacen ceremonia, toda esa noche usted es dedicada a hacer ese chocolate y repartirle... ese sí, esos cargos sí se pueden ejercer. El Oköm no, el Oköm es otro que se dedica a lavar cuando toca al muerto, todas esas cosas, pero ya ésas son de hombres. Nosotras las mujeres tenemos que ejercer ese Siä Tami y la que hace el chocolate.

Segato (2010), por su parte, alude a la infiltración de las relaciones de género del orden colonial moderno en las relaciones de género del mundo-aldea. Al igual que otras autoras, identifica las falencias del feminismo eurocentrado en el trabajo con mujeres indígenas cuando parte de una mirada ahistórica y universalista. Inscribiendo el concepto de inter-historicidad, analiza la existencia de patriarcados pre-invasión, lo mismo que la intrusión del sistema de género colonial en formas que incluso en ocasiones pasan desapercibidas. Estos patriarcados pre-intrusión, que serían menos jerárquicos y violentos hacia las mujeres, se transforman desde la intrusión colonial; un ejemplo de ello es la selección de los hombres de las comunidades como interlocutores en las negociaciones con el afuera, o la opresión racista hacia los hombres colonizados quienes a su vez se posicionan de manera vertical frente a sus comunidades.

Como se ha señalado anteriormente, algunas autoras indígenas y/o feministas hablan de la existencia de “patriarcados originarios” en sus pueblos, y también de un “entronque patriarcal”. Retomando a las feministas comunitarias, Gargallo indica que:

Esta organización tradicional es moderna, tiene 500 años y es el resultado de un “entronque patriarcal”, esto es de la adaptación del patriarcado

indígena a las formas más severas del patriarcado católico colonialista... La colonialidad para nosotras es fundamentalmente... la forma sistémica de reajustar el patriarcado originario y ancestral que era patriarcado pero no con la violencia del patriarcado europeo, pero que al entroncarse estos dos patriarcados crean pactos entre hombres que luego van a significar que los cuerpos de las mujeres indígenas, nuestras abuelas y abuelas de nuestros hermanos, resultan soportando todo el peso del nuevo patriarcado moderno con su violencia y violación de los cuerpos de las mujeres triple y cuádruplemente ejecutados (Gargallo, 2012: 201).

En el caso del pueblo bribri, cuando menos se puede afirmar que ahora coexisten, se fusionan, el sistema clánico matrilineal con el sistema patriarcal. Esto se evidencia en la continuidad de la organización según clanes, en la tenencia de territorios por parte de hombres y mujeres pertenecientes a determinado clan, al tiempo que ocurre una diferenciación de género entre hombres y mujeres que otorga o limita posibilidades, junto con la existencia, señalada por mujeres indígenas e investigadoras externas, de situaciones de violencia contra las mujeres bribri por parte de sus parejas u otros familiares.

La existencia de violencia por parte de los hombres no indígenas hacia las mujeres indígenas ha sido identificada por Mendoza (2010). Algunas activistas y académicas, mencionan la violencia sexual contra las mujeres indígenas en la alta Talamanca como un hecho en ocasiones naturalizado. Se alude específicamente a narcotraficantes que entran a la montaña y que cuando bajan afirman que “los indios les dan” sus mujeres (Barrantes, K. comunicación personal, 5 de julio de 2012). Asimismo se menciona el caso del Comando Cobra, un grupo policial con la misión de encontrar y quemar marihuana sembrada en Talamanca, y cuyos líderes fueron condenados en 1996 por violar a dos mujeres indígenas, matar a un hombre y secuestrar a un grupo de personas indígenas para que cargaran sus maletas.

Para finalizar este apartado, nos referimos a las dificultades epistemológicas involucradas en la posibilidad de la existencia de un feminismo indígena. Algunas autoras piensan que la existencia de un tal feminismo no es posible (Espinoza, comunicación personal, 4 de octubre de 2012). Al respecto, hay que recordar los señalamientos que identifican al feminismo como una propuesta nacida de la Ilustración,

...desde una historia contada de forma lineal y euronocéntrica se asume que el feminismo nace de la Revolución Francesa, como si antes de ese hecho en otros lugares que no son Europa, las mujeres no se hubiesen opuesto al patriarcado. Esta visión evidencia una relación saber-poder y tiene que ver con el nacimiento del sistema mundo moderno en el momento que Europa se constituye como dominio sobre el resto del mundo (Curiel, 2009).

Otras autoras, en cambio, se remiten a Julieta Paredes, quien sostiene que:

El feminismo es para nosotras la lucha revolucionaria de cualquier mujer, en cualquier parte del mundo, en cualquier tiempo de la historia o prehistoria, que se rebela ante el patriarcado que la oprime o pretende oprimirla... Nuestro feminismo es despatriarcalizador. Por lo tanto es descolonizador, desheterossexualizador, antimachista, anticlasista y antirracista... Queremos acabar con el Estado y construir la Comunidad de las Comunidades como otra forma de buscar la organización y el buen vivir de la humanidad entera (Paredes, 2010: 120).

No lo definen, eso sí, como feminismo indígena, sino comunitario, y nos plantean de inmediato la pregunta relativa a sus “horizontes de utopía” — como los ha llamado Espinoza — que no necesariamente responden a los que se proponen el feminismo hegemónico o el euro-nor-centrado.

Por su parte, en una conversación al respecto, una mujer indígena bribri expresa que para ella es posible un feminismo indígena, y lo define de la siguiente manera:

Un feminismo indígena sería como, defendernos, no tener ese miedo, esa timidez, que haya mujeres que puedan dar sus experiencias a las otras, a la mujer luchadora, que defiende la parte de nosotras las mujeres.

## 6. Las luchas de las mujeres bribri en Talamanca

*Cuando hablábamos de qué es lo que las mujeres defendíamos, es lo de la tierra,*

*es lo que nosotras aquí peleamos, que nos respeten nuestras tierras, que nadie quiera venir a robarnos nuestra riqueza que tenemos en Talamanca, eso es lo que defendemos;*

*pero defendemos también que se nos respete como mujer.*

Sin pretender una uniformidad ni una falsa homeostasis entre las luchas y perspectivas de todas las mujeres bribri, en este apartado nos abocamos a indicar algunos elementos relativos a las luchas de las mujeres dentro del colectivo bribri, según han sido explicitadas por compañeras con las que hemos trabajado en Talamanca, principalmente en los pueblos del valle en el extremo superior del río Telire.

Algunas de las luchas son identificadas por estas mujeres como comunes al pueblo bribri, y otras se encuentran ligadas específicamente a las condiciones de las mujeres en la comunidad.

Como se ha destacado en estudios anteriores, una de las luchas claves del pueblo bribri tiene que ver con la defensa de su territorio, el cual todavía se encuentra expuesto a amenazas externas. El territorio constituye

la base para la existencia, en particular si consideramos su cosmovisión y formas de organización. No solamente es territorio en el sentido de propiedad, es, además, una defensa asociada con la protección de la naturaleza.

No obstante, el territorio no es la única lucha que enfrenta la comunidad en la actualidad. Existe un conjunto de organizaciones de mujeres bribri, que en muchas ocasiones se agrupan en torno a proyectos productivos. Varias mujeres se han incorporado en proyectos promovidos por entes externos, pero que han acogido y asumido como propios. En relación con uno de estos proyectos, una de las mujeres comenta:

Entonces yo les dije: “Como nuestra asociación estamos en Talamanca, a mí me gustaría ponerle un nombre bribri, ¿a ustedes qué les parece? Porque a mí me suena más ponerle en bribri que como ellas le pusieron, que ponerle asociación no sé qué de agricultura orgánica, en español, no me gustaría; pero yo voy a ir a la casa, voy a averiguarme cuál nombre le podemos poner que quede bonito, y después aquí en sesión ustedes votan, si les parece bonito, les suena”. Entonces le puse Aläkolpa, mujeres, mujeres trabajadoras, Aläkolpa Kanéwak.

La organización, en alianza con otras asociaciones y universidades estatales, ha logrado construir un centro de capacitación para las mujeres de la comunidad, así como promover la discusión en torno a determinadas temáticas de interés para ellas.

El espacio de discusión que se posibilita a partir de la creación de este centro, crea condiciones para que algunas mujeres se encuentren y discutan acerca de sus necesidades y luchas específicas como mujeres bribri. Tanto la violencia por la pareja, como el recargo en las mujeres de las responsabilidades por el cuidado de sus hijos e hijas, son problemáticas identificadas por ellas, y que las mueven a una lucha específica como mujeres.

La violencia por parte de otros hombres, es una de las más claras manifestaciones de la actual persistencia de un sistema que ubica a las mujeres en un lugar de subordinación. Expresa una de las compañeras:

Yo he tenido mujeres en el grupo que al principio los hombres no las dejaban venir a las capacitaciones, se les paraban y les decían que ¿qué van a ir a hacer?, ¿a buscar hombres?, ¿qué vas a ir a hacer allá? Entonces ellos no dejaban, las mujeres. Había una compañera que me contaba: “Yo tengo un problema, yo no puedo estar viniendo aquí, es que yo tuve un problema con mi marido, me pegó, porque él dice que qué yo vengo a hacer aquí en las capacitaciones”.

Feministas y ecologistas que han trabajado en el territorio, indican haber identificado situaciones de violencia contra mujeres indígenas por parte de sus compañeros. Pero en sus análisis ellas no solamente se refieren a la violencia por parte de sus parejas, sino además a la violencia sexual que proviene de otros hombres indígenas. En efecto, los relatos de

violencia contra mujeres bribri se multiplican, tanto en el caso de violencia por la pareja como situaciones de violencia sexual. He aquí un punto que deberá ser profundizado en otro momento.

Por otro lado, existe un recargo de las funciones de cuidado de sus hijos e hijas, lo que provoca indignación:

¡Si a mí me lo hicieron, los hijos de ustedes tienen que ser reconocidos y los padres tienen que ser responsables! Lo que a mí me hicieron yo no quiero que a ustedes se lo hagan, ¡y esos hombres tendrán que ser responsables mientras yo esté viva! Ellos, esa carajada que andan más tranquilos y la mamá viendo qué les da, y ellos tranquilos.

La discusión integradora sobre las luchas como pueblo bribri y luchas como mujeres *indígenas*, ha ocurrido de manera paulatina. En mayo de 2012, treinta y cinco mujeres bribris y cabécar se reunieron con motivo del *Encuentro de luchas y resistencias de las mujeres bribris y cabécar*, organizado de forma conjunta por el Centro de Investigación en Derechos de las Mujeres de la Universidad de Costa Rica (CIEM-UCR), el Programa Kioscos Socioambientales de dicha universidad, y compañeras de organizaciones como Alakölpä Kanewak, Asociación Comunitaria de Ecoturismo y Agricultura Orgánica de Schwab, Talamanca por la Vida y la Tierra, Asociación Sibtrawapa y Acomuita, entre otras (CIEM-UCR, 2012). Este espacio,

...permitió compartir e intercambiar experiencias de lucha y resistencia en las mujeres participantes, no sólo sus luchas por la defensa de los territorios indígenas (contra minería, hidroeléctricas, monocultivos, bioprospección) sino también sus historias cotidianas como mujeres luchadoras, que constantemente son invisibilizadas (VAS-UCR, 2012).

## Para una conclusión posible

En el presente ensayo hemos repasado algunos de los elementos conceptuales que pueden aportar para un acercamiento a las luchas de las mujeres bribri, tomando en consideración su lugar como mujeres originarias dentro de las matrices de opresión. Entre ellos, recordamos el principio de interseccionalidad, y retomamos los planteamientos sobre colonialidad del poder, de Quijano, y colonialidad del género, de Lugones, retomando igualmente análisis de feministas comunitarias que comprenden el sistema social actual como el resultado de un “entronque patriarcal”. Estas autoras, entre otras, evidencian la necesidad de interrogarse acerca del lugar del género en el caso de los pueblos originarios, diversos entre sí por lo demás, si aceptamos como pertinente para el caso esta categoría de cuño occidental.

En el caso de las mujeres bribri, como se muestra en el ensayo, parecieran fusionarse sistemas de organización ancestrales, como el clan,

con rasgos de organización patriarcal que se encuentran incorporados y naturalizados. La violencia contra estas mujeres es una muestra de ello. Frente a la violencia patriarcal, y frente a las amenazas a su territorio, muchas de estas mujeres organizan sus luchas, en una defensa, retomando el decir de feministas comunitarias (Cabnal, comunicación personal, 10 de enero de 2012), de su cuerpo-territorio.

## Bibliografía

- Aguilar, R. (1996). “Testigos hundieron a Minor Masís” [En prensa], en: *La Nación* (Costa Rica), 12.05. Recuperado de: [http://www.nacion.com/ln\\_ee/1996/mayo/12/pagina16.html](http://www.nacion.com/ln_ee/1996/mayo/12/pagina16.html)
- Berger, P. y Luckmann, T. (2006). *La construcción social de la realidad*. Madrid, Amorrortu (1a. ed., 20a. reimpr.).
- Bozzoli, M. E. (1979). *El nacimiento y la muerte entre los bribris*. San José, Editorial Universidad de Costa Rica.
- Bozzoli, M. E. (2006) *Oí decir del Usékar*. San José, EUNED.
- Cabnal, L. (2012). *Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres feministas comunitarias de Abya Yala*. Valladolid, Entre Pueblos.
- Castañeda, A. (2010). “Acceso a la Justicia de las mujeres indígenas en Costa Rica”, en: Rodríguez, J. (consultor). *Acceso a la Justicia de las mujeres indígenas en Centroamérica*. San José, Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- Centro de Investigación en Estudios de la Mujer de la Universidad de Costa Rica (CIEM-UCR) (2012). *La lucha está en el cuerpo y en la tierra que son lo mismo*. [En prensa]. Disponible en: <http://www.ciem.ucr.ac.cr/spip.php?article112>
- Constenla, A. (2008). “Estado actual de la subclasificación de las lenguas chibchenses y de la reconstrucción fonológica y gramatical del protochibchense”, en: *Lingüística chibcha* (ISSN 1409-245X) XXVII, pp. 117-135.
- Constenla, A. (2006). *Poesía bribri de lo cotidiano*. San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Constenla, A. (1996). *Poesía tradicional indígena costarricense*. San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Curiel, O. (2009). “Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe”. Parte de esta ponencia fue presentada en el Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista realizada en Buenos Aires en junio de 2009, organizado por el grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) y el Instituto de Género de la Universidad de Buenos Aires.
- Curiel, O. (2005). “Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: el dilema de las feministas negras”, en: revista *Otras Miradas* (Facultad de Humanidades y Educación, Universidad de Los Andes), Vol. 2, No. 2.
- Dubeh, S. (2001). *Sujetos subalternos: capítulos de una historia antropológica*. México, Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África.
- Espinoza, Y. (coord.) (2010). *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires, En la frontera.
- Gallardo, H. (1993). *500 años: Fenomenología del mestizo (violencia y resistencia)*. San José, DEI.

- Gargallo, F. (2012). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Bogotá, Ediciones desde abajo.
- Hidalgo, R. (2012). *Voces subalternas. Feminidad y otredad cultural en Clarice Lispector*. San José, Editorial UCR/Uruk Editores.
- ITCR, Oficina de Equidad de Género/UCR, Centro de Investigación en Estudios de la Mujer (2012). *Sa'tsini'ña. Nuestra memoria. Mujeres bribris detrás de las cámaras*. San José, ITCR/UCR.
- Jara, C. (2003). *Diccionario de mitología bribri*. San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Lorente, M. (2005). *Diálogos entre culturas: una reflexión sobre feminismo, género, desarrollo y mujeres indígenas kichwuas*. (Informe PP 01/05). Madrid, Instituto Complutense de Estudios Internacionales. Recuperado del sitio de internet de la Universidad Complutense, Biblioteca: <http://eprints.ucm.es/11849/>
- Lugones, M. (2008). "Colonialidad y género", en: *Tabula Rasa* (Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca) No. 9, pp. 73-101.
- Mendoza, B. (2010). "La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano", en: Espinoza, Y. (coord.) *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires, En la frontera.
- Méndez, Z. y Rodríguez, M. A. (2012). "Ditsöwo Tsirik. El camino de la semilla" (vídeo). Programa Era Verde, Canal 15. San José, Universidad de Costa Rica.
- Oviedo, A. (2013). "Indígenas descubren minería clandestina en Talamanca" [En prensa], en: *La Nación* (Costa Rica), 13.05. Disponible en: <http://www.nacion.com/2010-06-06/ElPais/NotaPrincipal/ElPais2398009.aspx>
- Palmer, P.; Sánchez, J.; Mayorga, G. (1992). *Vías de extinción, vías de supervivencia*. San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Paredes, J. (2010). "Hilando fino desde el feminismo indígena comunitario", en: Espinoza, Y. (coord.) *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires, En la frontera.
- Romero, J.; López, M.; Torres, F. (2011). "Territorio indígena de Talamanca", en: *Acceso a la Justicia de las mujeres indígenas en Centroamérica*. San José, Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- Segato, R. L. (2010). "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial", en: Quijano, A. & Mejía, J. (eds.). *La cuestión descolonial*. Lima, Universidad Ricardo Palma- Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder.
- Suárez Navas, L. & Hernández Carrillo, N. A. (eds.) (2008). *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Barcelona, Cátedra. Vicerrectoría de Acción Social de la Universidad de Costa Rica. *Encuentro de luchas y resistencias de mujeres bribris y cabécar en Talamanca* [En prensa]. Disponible en: [http://kioscosambientales.ucr.ac.cr/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1420:encuentro-de-luchas-y-resistencias-de-mujeres-bribris-y-cabecar-en-talamanca&catid=39:sobre-kioscos&Itemid=61](http://kioscosambientales.ucr.ac.cr/index.php?option=com_content&view=article&id=1420:encuentro-de-luchas-y-resistencias-de-mujeres-bribris-y-cabecar-en-talamanca&catid=39:sobre-kioscos&Itemid=61)

## La otra cara de la globalización neoliberal: la globalización de la pobreza <sup>1</sup>

Miguel Romero – Pedro Ramiro <sup>2</sup>

"Somos la primera generación que puede erradicar la pobreza". En el año 2005, en las campañas de promoción de los Objetivos del Milenio, este eslogan expresaba, a costa de olvidar la historia real de las luchas de las generaciones anteriores y las razones por las que no consiguieron vencer, el optimismo autosatisfecho con que se afrontaba entonces en los países del Norte la erradicación de la pobreza del Sur. Porque era obvio que cuando se hablaba de "pobreza" se hacía referencia a otros países y pueblos, los del Sur global. Ocho años después, buena parte de esa "generación" está más preocupada por librarse de la pobreza cercana que por erradicar la lejana.

La crisis capitalista que estalló en el año 2008 está transformando el mundo con una radicalidad que sólo tiene parangón en los orígenes del capitalismo. Como diagnosticó Karl Polanyi en su imprescindible *La gran transformación*:

<sup>1</sup> *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global* (Madrid) No. 121 (2013), pp. 143-156.

<sup>2</sup> Miguel Romero es editor de la revista *Viento Sur* y Pedro Ramiro es coordinador del Observatorio de Multinationales en América Latina (OMAL) — Paz con Dignidad.

El mecanismo que el móvil de la ganancia puso en marcha únicamente puede ser comparado por sus efectos a la más violenta de las explosiones de fervor religioso que haya conocido la historia. En el espacio de una generación toda la tierra habitada se vio sometida a su corrosiva influencia <sup>3</sup>.

El triunfo del neoliberalismo en los años ochenta del siglo pasado dio inicio a una “segunda corrosión”, que arrasó las economías de los países del Sur con los planes de ajuste estructural y comenzó una demolición sistemática tanto de los sistemas públicos en los que estaba basado el Estado del Bienestar como de los valores morales asociados a ellos.

Al principio de la crisis financiera que hoy sufrimos, se hizo célebre una frase del entonces presidente francés, Nicolas Sarkozy, llamando a “refundar sobre bases éticas el capitalismo”. Expresaba así los temores de las élites hacia el rechazo social a un modelo económico desnudado por la caída de Lehman Brothers y las tramas ocultas de la financiarización que, en aquel momento, apenas empezaban a emerger. Lamentablemente, esa contestación no llegó a alcanzar ni la fortaleza necesaria ni una expresión política significativa en los países del Centro, con la excepción de la organización Syriza en Grecia.

Una vez comprobada la debilidad del adversario, cambió de manera radical el sentido de la “refundación”. “Claro que hay lucha de clases. Pero es mi clase, la de los ricos, la que ha empezado esta lucha. Y vamos ganando”. El lema del multimillonario Warren Buffett, quien como tantos otros —George Soros en primer lugar— ejerce de filántropo en sus ratos libres con las migajas de sus actividades de especulación financiera, resume la dinámica fundamental de la situación internacional: ciertamente, asistimos a un intento de “refundación del capitalismo”, aunque no sobre “bases éticas”, sino sobre las bases de la lucha de clases y por medio de la acumulación por desposesión —según la expresión de David Harvey— de los bienes comunes y públicos, y de los derechos sociales y las condiciones para una vida digna de la gran mayoría de la población mundial <sup>4</sup>. Las políticas de ajuste estructural de los años ochenta y noventa en el Sur, imperan ahora en la Unión Europea (UE) con fundamentos similares y nombres diversos: austeridad, disciplina fiscal, reformas, externalizaciones.

Éste es el marco general de la “globalización de la pobreza”, tema del presente artículo. Llamamos así a la lógica común que produce y reproduce el empobrecimiento de las personas en todo el mundo, tanto en el Norte como en el Sur. No obstante es necesario analizar las

diferencias en los procesos políticos y económicos creadores de pobreza, en sus consecuencias materiales en la vida de las clases trabajadoras y en las percepciones sociales que se tienen de estos procesos. Mostraremos también la función que, desde los gobiernos de los países centrales y las instituciones multilaterales, quiere asignarse al mercado y a las grandes empresas en la erradicación de la pobreza, así como el papel residual que va a cumplir la cooperación internacional para el desarrollo tras el estallido del crac global.

Somos conscientes de que las categorías, que utilizaremos indistintamente, Norte/Sur o Centro/Periferia simplifican la realidad, en general, y en especial en lo que se refiere a la pobreza. Sin duda, hay muchos “Sures”, e incluso dentro de un mismo continente existe una enorme distancia política y social entre, por ejemplo, México y los países de la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA). En los límites de este texto, trataremos de analizar por qué todavía pueden señalarse excepciones a esta regla, que permiten establecer diferencias significativas en el tratamiento que se da a la pobreza en los países centrales y periféricos. Para ello partiremos de datos fiables, entre los que no se encuentra, por cierto, el Índice de Desarrollo Humano del PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo), que en el año 2011 situaba a Chipre en el muy honorable puesto 31 y con tendencia ascendente; por tener una referencia, Venezuela ocupaba el puesto 71 en la misma clasificación.

## 1. Entre la pobreza y las “clases medias”

Conforme una interpretación ampliamente difundida, la crisis capitalista está siguiendo un curso paradójico que cuestiona los esquemas tradicionales relativos a la jerarquía Norte-Sur: mientras que las economías del Centro, en particular las de la UE, bordean o se hunden en la recesión, las economías periféricas, sobre todo las de los países llamados “emergentes”, mantienen año tras año altos niveles de crecimiento, por encima del 5% del producto interno bruto (PIB). Una de las consecuencias de esta asimetría es que la pobreza ha hecho su aparición en el Norte como un problema político importante, con un gran impacto social, entretanto, parecería estar en retroceso en el Sur. Con frecuencia, esta situación se asocia con el estado de las “clases medias”, nuevo mantra sociológico que se ha convertido en el criterio de medida de numerosos fenómenos sociopolíticos relevantes, desde la movilidad social hasta la crisis de la democracia.

Hay en estos enfoques datos valiosos, que dan cuenta de cambios profundos en la situación internacional: por ejemplo, la relativa y desigual autonomización de los países del Sur, bajo el liderazgo de aquellos que forman parte de los BRICS —Brasil, India, China y Sudáfrica; no cabe incluir a Rusia desde ningún punto de vista en la categoría “Sur”—,

<sup>3</sup> K. Polanyi, *La gran transformación*. Madrid, La Piqueta, 1989, p. 66.

<sup>4</sup> D. Harvey ha desarrollado recientemente las modalidades de esta acumulación, como puede verse en esta entrevista de E. Boulet al geógrafo británico: “El neoliberalismo como ‘proyecto de clase’”, en: *Viento Sur* (web), 08.04.2013.

respecto a los “viejos” imperialismos, los EE. UU. y la UE <sup>5</sup>. En lo que se refiere a la lucha contra la pobreza, sin embargo, esta consideración del contexto internacional es más que discutible. Empezaremos por el Sur, planteando dos tipos de problemas: el primero, la valoración de los logros alcanzados en la erradicación de la pobreza; el segundo, el uso y la manipulación de la categoría “clases medias”.

Con la habitual afición de los políticos del ‘establishment’ a las cifras redondas, el secretario general de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) ha contado los mil días que quedan para alcanzar los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) y se ha mostrado extraordinariamente satisfecho de los logros ya alcanzados. En especial, porque en los últimos doce años “600 millones de personas han salido de la pobreza extrema, lo que equivale al 50%”. El cálculo es cuanto menos engañoso: según el Banco Mundial, en 1990 el 43% de la población mundial vivía con menos de 1,25 dólares al día, mientras en 2010 esta cifra ha caído al 21%; ésta es la reducción a la mitad a la que se refiere Ban Ki-Moon. Pero no informa ni de las condiciones de extrema pobreza que siguen existiendo cuando se supera la barrera de los 1,25 dólares de ingreso diario —más del 40% de la población mundial sobrevive con menos de dos dólares al día—, ni de que cerca de 1.300 millones de personas siguen viviendo por debajo de ese nivel. Al final, esa reducción de la pobreza extrema se debe a los grandes países emergentes, en primer lugar a China, y no tiene nada que ver con las políticas y los proyectos inspirados en los ODM ni tampoco con la ortodoxia económica imperante.

En la presentación de esta nueva campaña, que tuvo lugar el pasado 2 de abril en la Universidad de Georgetown bajo la marca de “Un mundo sin pobreza”, el presidente del Banco Mundial, Jim Yong Kim, afirmó:

Nos hallamos en un auspicioso momento histórico, en que se combinan los éxitos de décadas pasadas con perspectivas económicas mundiales cada vez más propicias para dar a los países en desarrollo una oportunidad, la primera que jamás hayan tenido, de poner fin a la pobreza extrema en el curso de una sola generación.

No puede tomarse en serio un proyecto cuyo punto de partida lo constituye una visión tan poco consistente de la situación internacional, en la que por cierto no podía faltar la ya habitual coletilla generacional.

La ingeniería estadística acerca de las “clases medias” merece mayor atención. Un reciente estudio publicado por el Banco Mundial <sup>6</sup> propone un

<sup>5</sup> No es el tema central de este artículo, con todo dejemos claro que no hay nada que lamentar en esto que podríamos llamar “desoccidentalización”, por más problemática que sea la nueva relación de fuerzas a escala global desde el punto de vista de los intereses de las mayorías sociales.

<sup>6</sup> F. H. G. Ferreira, J. Messina, J. Rigolini, L. F. López-Calva, M. A. Lugo y R. Vakis, *La movilidad económica y el crecimiento de la clase media en América Latina. Panorama general*. Washington, Banco Mundial, 2013.

cambio importante en la caracterización y medición de la pobreza: lo más significativo es el uso del concepto de “seguridad económica”, entendido como “baja probabilidad de volver a caer en la pobreza”. De ahí nace una nueva categoría, la población “vulnerable”, una estación de paso desde la pobreza hasta la entrada en la “nueva clase media”, formada por quienes han alcanzado la “seguridad económica” y garantizarían la “estabilidad económica futura”. La suma de pobres, vulnerables y clase media supone el 98% de la población latinoamericana y caribeña; por tanto, la medida del éxito en la lucha contra la pobreza sería una movilidad social ascendente hacia la clase media. Esto es lo que, en criterio de los autores, está ocurriendo, ya que “la clase media en América Latina creció y lo hizo de manera notable: de 100 millones de personas en 2000 a unos 150 millones hacia el final de la última década”. Nos estaríamos acercando, siguiendo esa argumentación, a un continente de “clases medias” que habría superado definitivamente el peso determinante de la pobreza.

Aunque los criterios cuantitativos sean sólo unos de los que deben ser tenidos en cuenta en el análisis de la pobreza, en ocasiones son imprescindibles para concretar los términos del debate <sup>7</sup>. Si hacemos caso al Banco Mundial, se considera pobres a aquellos con ingresos inferiores a 4 dólares; éstos vienen a representar el 30,5% de la población latinoamericana y caribeña. Las personas que reciben entre 4 y 10 dólares al día serían las “vulnerables”, el 37,5% de la ciudadanía de América Latina y el Caribe. Por encima de los 10 hasta los 50 dólares de ingreso diario estaría la “clase media”, el 30% de la población continental. Por último, el 2% restante son los considerados “ricos”, quienes ingresan más de 50 dólares al día. Tomando como referencia el salario mínimo existente en Ecuador, unos 300 dólares mensuales, podemos comprobar, en fin, que con un ingreso como éste se tendría acceso a la “clase media”. No parece, pues, que tal clasificación sea razonable: lo suyo sería concluir que, al menos, el 68% de la población latinoamericana y caribeña es pobre. Y además, continuando con la referencia ecuatoriana, vemos que esa “clase media” se compondría, en realidad, de trabajadores con ingresos de entre uno y cinco veces el salario mínimo, es decir, quienes están entre un frágil escalón por encima la pobreza y el nivel medio-alto de la población asalariada.

Brasil aparece como uno de los principales estandartes utilizados para justificar todo este proceso de ascenso de las “clases medias”. Así, el Gobierno brasileño define como clase media a quienes alcanzan un ingreso per cápita mensual de entre 291 y 1.019 reales <sup>8</sup>, de manera que el 54% de la población del país pertenecería a esta supuesta “clase media”. En la

<sup>7</sup> Los principales datos que aquí vamos a citar, están tomados de J. L. Berterretche, “Los tramposos delirios de los tecnócratas del Banco Mundial”, en: *Viento Sur* (web), 08.04.2013.

<sup>8</sup> El tipo de cambio es de 1 real = 0,38 euros. El salario mínimo en Brasil es de 678 reales, por ende, unos 257 euros.

última década, 30 millones de personas (el 15% de la población) habrían “salido de la pobreza”, pues pasaron a disponer cada mes de ingresos superiores a 250 reales. Teniendo en cuenta que en Brasil el salario mínimo es de 678 reales, los ingresos de esta “clase media” oscilarían entre el 42% y el 150% de un salario mínimo. Con semejantes criterios, parece fácil alardear de que sea ya un país de “clases medias”, unas “clases medias” cuyos ingresos no permiten siquiera alcanzar una cobertura digna de las necesidades básicas.

Es verdad que, para evaluar esta cobertura, hay que tener en cuenta otros factores; principalmente la extensión y calidad de los servicios públicos al alcance de los ciudadanos y, por tanto, el volumen de gasto social destinado a ellos. Por eso es muy importante tener en cuenta que, en cuestiones económicas básicas, Brasil, como la gran mayoría de los países del Sur, se somete a la ortodoxia dominante: con apenas nueve días del pago de su deuda externa podría cubrirse todo el presupuesto del programa Bolsa Familia, eje de la política asistencial y de la base electoral del partido gobernante<sup>9</sup>. Si podemos decir que con la crisis capitalista los programas de ajuste estructural han viajado del Sur al Norte, los fundamentos del Estado del Bienestar, por el contrario, no han hecho el viaje desde el Norte hasta el Sur.

Dice David Harvey que “el crecimiento económico beneficia siempre a los más ricos”. En efecto, ellos están siendo los principales beneficiarios del crecimiento en los países del Sur, de ahí que el incremento del PIB se vea acompañado del aumento sostenido de la desigualdad. La bonanza económica no está produciendo un incremento de esas ficticias “clases medias”, sino de millones de empleos precarios, con bajos ingresos, mínimos derechos laborales y grandes carencias en servicios sociales. “Trabajos brasileños” se les llama, precisamente, en algunos análisis sociológicos con sentido crítico. Con todo, son mucho más habituales los enfoques afines a las ideas del Banco Mundial, que en sus versiones más delirantes llegan nada menos que a llamar “neoburguesía” a la “clase media”.

No han terminado los procesos de empobrecimiento en el Sur, sin embargo es cierto que se han modificado. Sustancialmente, sólo en aquellos países —como Venezuela— que están realizando un esfuerzo considerable más allá del incremento de los ingresos de los trabajadores pobres, apostando por el establecimiento de potentes redes públicas de educación, vivienda y sanidad. Pero en la gran mayoría de los países, se ha pasado de la extrema pobreza al empleo en extremo precario, en un camino que además posee vuelta atrás. Si las frágiles expectativas de movilidad social ascendente se quebraran, una posibilidad nada descartable dadas las

actuales perspectivas de la economía global, la situación en el Sur tendería a parecerse más a las revoluciones árabes que a los ficticios paraísos de la “clase media”.

## 2. Extensión y percepción social de la pobreza

En la UE, antes del estallido de la crisis financiera, 80 millones de personas —el 17% de la población— sobrevivían en la pobreza. En el año 2010, la cifra había aumentado hasta los 115 millones de personas (23,1%) y se estimaba que un número similar se encontraba “en el filo de la navaja”<sup>10</sup>. Ahora bien, para entender la situación actual hay que considerar la etapa anterior al crack global. Porque si es significativo y alarmante el crecimiento de la pobreza, también debía haberlo sido que antes de 2008 la pobreza fuera ya una lacra masiva tanto en la UE como en España, donde entre 2007 y 2010 pasó de afectar a 10,8 millones de personas (23,1% de la ciudadanía) a 12,7 millones (25,5%).

La extensión de la pobreza es, sin duda, un problema de primera magnitud. Aun así, creemos que no explica por sí sola que en cinco años la pobreza haya pasado de ser considerada por la mayoría de la población europea como un problema marginal y ajeno, “invisible”, cuyo control quedaba a cargo de las organizaciones asistenciales y con mínimos subsidios públicos, a afectar la situación y los temores de esa mayoría de la ciudadanía que se consideraba liberada para siempre de “caer en la pobreza”. Se afirma ahora que la pobreza se ha hecho más intensa, extensa y cíclica. De estas características hay que destacar la tercera, que indica una tendencia al crecimiento de la pobreza sin “brotes verdes” en el horizonte, estimulada por las políticas que se imponen de manera implacable en la UE, sin alternativas creíbles a medio plazo. La pobreza se ha vuelto “visible” en la UE no sólo porque haya más pobres, sino fundamentalmente porque se ha masificado la conciencia del riesgo de caer en ella<sup>11</sup>.

Diagnosticar el problema como una “crisis de las clases medias”, es una simplificación que no permite entender ni las causas de la crisis actual ni las condiciones básicas para revertir esa tendencia al empobrecimiento. También en los países del Norte éste es un concepto manipulable y primordialmente subjetivo: alguien con un ingreso mensual inferior a mil euros era hace pocos años el símbolo de la precariedad, hoy sería considerado un miembro más de la “clase media”. Es más útil considerar en su conjunto los elementos principales, bien conocidos, que han ido

<sup>9</sup> El 42% del presupuesto federal brasileño se destina al pago de la deuda pública. Los presupuestos de educación y sanidad equivalen apenas al 8 y al 10%, respectivamente, de esta enorme sangría de los fondos públicos.

<sup>10</sup> Así lo recogía el diario *El País* (España), 30.03.2013, pp. 4s.

<sup>11</sup> Diferentes estudios alertan de ello: Intermón Oxfam, por ejemplo, en *Crisis, desigualdad y pobreza* (Informe No. 32, 2012), pronostica que en España pasaremos de tener 12,7 millones de pobres (27% de la población total) en 2012 a 18 millones (38%) en 2022.

produciendo la corrosión de la “seguridad social”, con minúscula, característica esencial del Estado del Bienestar:

- el paro masivo, de larga duración y con subsidios decrecientes;
- el incremento de los “trabajadores pobres” porque el trabajo precario y sometido al poder patronal, ya no asegura ingresos suficientes para una vida digna;
- los recortes drásticos en el empleo en la administración y en los servicios públicos, que amenazan al funcionariado;
- el riesgo de no poder hacer frente a las deudas contraídas en la etapa anterior, que permitieron una burbuja de alto consumo en las clases trabajadoras pese a la tendencia generalizada a la caída de los salarios desde los años noventa;
- el deterioro de la calidad de la sanidad y la educación, y el aumento de los pagos a cargo de los usuarios que sirven para avanzar en su privatización.

Este conjunto de medidas responde a una lógica común que es el principio cardinal de la economía política neoliberal: la reducción sistemática del coste directo e indirecto de la fuerza de trabajo. En condiciones de relaciones de fuerzas muy favorables para el capital, eso termina desgarrando las redes de seguridad que constituían la base de estabilidad del sistema. Es aquí, en la debilidad de las clases trabajadoras, incluso aquellas que consideraban un logro garantizado el empleo estable de calidad, con sanidad y enseñanza básica públicas y gratuitas y jubilación en condiciones dignas, donde ha nacido el pánico a la pobreza y, al mismo tiempo, la impotencia para enfrentarla. Y es que a diferencia de la situación en muchos países periféricos, donde con independencia de la orientación política de los gobiernos se ponen en marcha políticas focalizadas en la pobreza —habitualmente por razones de gestión de conflictos y construcción de clientelas electorales, muy alejadas de la idea de solidaridad—, en los países del Centro, y de modo particular en la UE, las políticas que se aplican siguen sometidas a la “regla de oro” de privilegiar los intereses del capital sobre las necesidades de la población, tratando la atención social a la población empobrecida como un lastre y recortando de manera sistemática los fondos destinados a ella. En este contexto, que 2010 fuese etiquetado como “Año Europeo de Lucha contra la Pobreza y la Exclusión Social”, no deja de ser un sarcasmo.

Desde los primeros estudios de los conflictos sociales característicos de la sociedad capitalista, se ha considerado un rasgo clave de la clase obrera la “inseguridad” en las condiciones de vida. Cuando, gracias a las políticas propias del Estado del Bienestar, pareció que esta característica desaparecía para gran parte de la población trabajadora, la categoría de “clase media” cumplió la función de certificar esa nueva situación: “Hemos dejado de ser clase trabajadora”, se dijo entonces. El neoliberalismo

desarrolló con éxito “una demonización de la clase obrera”, según la expresión de Owen Jones en su excelente reportaje *Chavs*<sup>12</sup>, tratando a ésta como un grupo social en declive, cuyos ingresos no provienen del trabajo sino de los subsidios públicos.

Generalizando la inseguridad social y aproximando la amenaza de la pobreza, la crisis está debilitando estas barreras ideológicas que fragmentaban el tejido social de las clases trabajadoras. Pero no caerán si no se enfrentan a alternativas que comprendan que únicamente puede lucharse con eficacia por la erradicación de la pobreza, venciendo a quienes la producen.

### 3. Mercado y empresas para “luchar contra la pobreza”

“El capital, las ideas, las buenas prácticas y las soluciones se extienden en todas direcciones”<sup>13</sup>. Sumidos en una crisis económica, ecológica y social como nunca antes había conocido el capitalismo global, estamos asistiendo al final de la “globalización feliz” y a la demolición de la ‘belle époque’ del neoliberalismo<sup>14</sup>. Con todo, las grandes corporaciones y los ‘think tanks’ empresariales insisten en no darse por aludidos; lejos de cuestionar su responsabilidad en el actual colapso del sistema socioeconómico y en la crisis civilizatoria, las empresas transnacionales vuelven a presentarse como el motor primordial del desarrollo y la lucha contra la pobreza. Según el pensamiento hegemónico, la gran empresa, el crecimiento económico y las fuerzas del mercado han de ser los pilares básicos sobre los que sustentar las actividades socioeconómicas de cara a combatir la pobreza. Eludiendo su responsabilidad en el origen de la crisis sistémica que hoy sufrimos, así como el hecho de que ellas están siendo precisamente las únicas beneficiarias del crac, las grandes corporaciones nos proponen más de lo mismo: que el fomento de la actividad empresarial, la iniciativa privada y el emprendimiento innovador sean los argumentos decisivos para la “recuperación económica”.

Esta reorientación empresarial consiste en aplicar, junto con una táctica defensiva basada en la mercadotecnia, una estrategia ofensiva para pasar de la retórica de la “responsabilidad social” a la concreción de la “ética de los negocios” en la cuenta de resultados mediante una serie de técnicas corporativas. Y su objetivo no es atajar las causas estructurales que promueven las desigualdades sociales e imposibilitan las condiciones para vivir dignamente a la mayoría de la población mundial, sino gestionar y rentabilizar la pobreza de acuerdo con los criterios del mercado: beneficio,

<sup>12</sup> O. Jones, *Chavs. La demonización de la clase obrera*. Madrid, Capitán Swing, 2012.

<sup>13</sup> Eso afirma el Consejo Mundial Empresarial para el Desarrollo Sostenible (WBCSD, *Visión 2050. Una nueva agenda para las empresas*. Fundación Entorno, 2010).

<sup>14</sup> R. Fernández Durán, *La quiebra del capitalismo global: 2000-2030. Preparándonos para el comienzo del colapso de la civilización industrial*. Libros en Acción, Virus y Baladre, 2011.

rentabilidad, retorno de la inversión. Es lo que hemos denominado pobreza 2.0 y constituye uno de los negocios en auge del siglo XXI<sup>15</sup>. En los países del Sur global, por un lado, eso se traduce en el deseo del “sector privado” de incorporar a cientos de millones de personas pobres a la sociedad de consumo; en el Norte, por otro, significa la no exclusión de la mayoría de la población del mercado, una cuestión central dado el creciente aumento de los niveles de pobreza en las sociedades occidentales como consecuencia de las medidas económicas que se están adoptando para “salir de la crisis”.

“Ya es hora de que las corporaciones multinacionales miren sus estrategias de globalización a través de las nuevas gafas del capitalismo inclusivo”, escribían hace diez años los gurús neoliberales que llamaban a las grandes empresas a poner sus ojos en el inmenso mercado que forman las dos terceras partes de la humanidad que no son “clase consumidora”. Y agregaban:

Las compañías con los recursos y la persistencia para competir en la base de la pirámide económica mundial tendrán como recompensa crecimiento, beneficios y una incalculable contribución a la humanidad<sup>16</sup>.

Hoy, las corporaciones transnacionales han asumido plenamente esta doctrina empresarial y han puesto en marcha una variada gama de estrategias, actividades y técnicas, cuyo objetivo es que las personas pobres que habitan en los países del Sur se incorporen al mercado global mediante el consumo de los bienes, servicios y productos que suministran estas mismas empresas. “Responsabilidad social”, “negocios inclusivos” en “la base de la pirámide”, “inclusión financiera”, “alfabetización tecnológica” y, en definitiva, todas aquellas vías que permitan lograr el acceso a nuevos nichos de mercado se justifican con el argumento de que contribuirán al “desarrollo” e “inclusión” de las personas pobres. Sin embargo, como recalcó Evo Morales en la última Cumbre UE-CELAC (Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños), “cuando nos sometemos al mercado hay problemas de pobreza; problemas económicos y sociales, y la pobreza sigue creciendo”.

Al mismo tiempo, en los países centrales, donde igualmente se están acrecentando los niveles de pobreza y desigualdad, en vez de emplear los recursos públicos en políticas económicas y sociales que pudieran frenar esa situación, las instituciones que gobiernan no se salen de la ortodoxia neoliberal y han emprendido un conjunto de contrarreformas que ayudarán a incrementar el empobrecimiento de amplias capas de la

población. Y las grandes empresas, en este contexto, están rediseñando sus estrategias para no perder cuota de mercado: “En Madrid, Londres o París también hay favelas, aunque no se llamen así”, sostiene el experto brasileño Leonardo Martins, en “la base de la pirámide”, “es un mercado creciente que compone la nueva clase media con poder de consumo”<sup>17</sup>. Gigantes como Unilever, por ejemplo, están pensando en trasladar aquí estrategias que antes probaron que funcionaban en países del Sur<sup>18</sup>. Pero, aunque algunas multinacionales analizan cómo aplicar en Europa la lógica de los “negocios inclusivos”, la mayoría de las grandes corporaciones ha optado por no innovar demasiado cuando de lo que se trata es de seguir aumentando los beneficios: la continuada presión a la baja sobre los salarios<sup>19</sup> y la expansión de la cartera de negocios a otros países y mercados han sido, hasta el momento, las vías preferidas para continuar con sus dinámicas de crecimiento y acumulación.

La tendencia a considerar el incremento del crecimiento económico como la única estrategia posible para la erradicación de la pobreza, se ha reforzado desde que estalló la crisis financiera. Con el actual escenario de recesión, las principales corporaciones pretenden acrecentar el volumen de sus negocios y ampliar sus operaciones en las regiones periféricas para así contrarrestar la caída de las tasas de ganancia en Europa y los EE. UU. Por su parte, los gobiernos de los países centrales abogan aumentar las exportaciones y la internacionalización empresarial como forma de “salir de la crisis”. Conforme la doctrina neoliberal, la expansión de los negocios de estas compañías a nuevos países, sectores y mercados, redundará en un ascenso del PIB y, por consiguiente, en una mejora de los indicadores socioeconómicos, básicamente en el alza del empleo. “La única solución posible para superar la crisis y volver a crear puestos de trabajo es recuperar el crecimiento económico”, resume el presidente de La Caixa, quien para conseguirlo propone “buscar nuevas fuentes de ingresos, diseñar nuevos productos y abrir nuevos mercados”<sup>20</sup>.

A pesar de que las afirmaciones acerca de una correlación directa entre la subida del PIB y los avances en términos de desarrollo humano no resistirían ningún análisis serio, la idea de que crecimiento económico es equivalente a desarrollo se ha hecho dominante en el discurso de la “lucha contra la pobreza”. De esta manera, las referencias al crecimiento de las economías nacionales —cuantificadas exclusivamente por medio del aumento del PIB— como vía para la superación de la pobreza, además de que forman parte de la arquitectura discursiva de la agenda oficial

<sup>17</sup> “En Madrid hay favelas aunque no se llamen así”, en: *El País*, 03.09.2012.

<sup>18</sup> “En Indonesia, vendemos dosis individuales de champú a dos o tres céntimos y aún así obtenemos un beneficio decente”, afirma un ejecutivo de la compañía en: “La pobreza regresa a Europa”, en: *Público* (España), 27.08.2012.

<sup>19</sup> En este año, por primera vez los excedentes empresariales (46,1%) han superado a las rentas salariales (44,2%) en el cómputo del PIB español.

<sup>20</sup> I. Fainé, “Crecer para dirigir”, en: *El País*, 02.11.2011.

<sup>15</sup> Hemos desarrollado ampliamente estas ideas en: M. Romero y P. Ramiro, *Pobreza 2.0. Empresas, estados y ONGD ante la privatización de la cooperación al desarrollo*. Barcelona, Icaria, 2012.

<sup>16</sup> C. K. Prahalad y S. L. Hart, “The fortune at the bottom of the pyramid”, *Strategy and Business* No. 26 (2002).

de desarrollo, se están llevando a la práctica mediante la asignación de medios y recursos públicos para las estrategias de fomento de la actividad empresarial y de los “negocios inclusivos”. Esto es así porque las principales agencias de cooperación y los gobiernos de los países del Centro, así como los organismos multilaterales, las instituciones financieras internacionales e incluso numerosas organizaciones no gubernamentales para el desarrollo (ONGD), avalan este discurso y trabajan por incorporar al “sector privado” en sus estrategias de desarrollo.

#### 4. De la cooperación internacional a la filantropía empresarial

La cooperación para el desarrollo, en tanto que política pública de solidaridad internacional, difícilmente encaja en este marco. Y es que, en las contrarreformas estructurales que se imponen en la actualidad, la cooperación internacional no está teniendo un destino diferente al del resto de los servicios públicos: la privatización y la mercantilización. No puede decirse que en los últimos años se haya provocado un cambio de rumbo en la senda emprendida por los principales organismos y gobiernos que lideran el sistema de cooperación internacional, más bien lo contrario: en el marco de la búsqueda de alternativas neoliberales para huir hacia adelante con la actual situación, la crisis ha llevado a que la renovada orientación estratégica de la cooperación para el desarrollo se refuerce y cobre aún más sentido.

Por eso, asistimos a una profunda reestructuración de la arquitectura del sistema de ayuda internacional con vistas a reformular el papel que han de cumplir, tanto en el Norte como en el Sur, los que se considera son los principales actores sociales —grandes corporaciones, Estados, organismos internacionales y organizaciones de la sociedad civil— en las estrategias de “lucha contra la pobreza”. La hoja de ruta para los próximos tiempos parece clara:

- otorgar la máxima prioridad al crecimiento económico como estrategia hegemónica de esa lucha;
- considerar al sector empresarial como agente de desarrollo en las líneas directrices de la cooperación;
- reducir los ámbitos de intervención estatal a determinados sectores poco conflictivos; y
- limitar la participación de las organizaciones sociales en las políticas de cooperación para el desarrollo <sup>21</sup>.

Ya no es posible “seguir exportando tanta solidaridad”, las “circunstancias han cambiado” y los compromisos contra la pobreza han de reorientarse “hacia nuestro territorio”. Eso afirmaba en septiembre de 2012 el consejero de Justicia y Bienestar Social de la Generalitat Valenciana, Jorge Cabré, para justificar la decisión de su gobierno de poner fin a las políticas de cooperación internacional. Es apenas un ejemplo de cómo, siguiendo una línea argumental similar, tanto el Gobierno central como la mayoría de las administraciones autonómicas y municipales del Estado español eliminaron o redujeron de forma drástica sus presupuestos para cooperación al desarrollo en 2012. Y para este año, lejos de augurarse una recuperación —cierto es que existen algunas excepciones a esta tendencia generalizada—, caminamos en la misma dirección: como ha denunciado la Coordinadora de ONGD, a los 1.900 millones de euros que se recortaron el pasado año se le sumarán éste otros 300 millones. Con ello, la Ayuda Oficial al Desarrollo (AOD) española pasará a suponer únicamente el 0,2% de la renta nacional bruta, lo que nos retrotrae a niveles de principios de los años noventa. “Fue un error perseguir el 0,7%”, expresa el secretario de Estado de Cooperación para Iberoamérica, Jesús Gracia, renunciando de este modo a la que desde hace dos décadas ha sido una de las reivindicaciones fundamentales de las ONGD en el Estado español y que los sucesivos ejecutivos se habían comprometido a cumplir firmando el Pacto de Estado contra la Pobreza.

En los decenios de los ochenta y los noventa, la cooperación internacional contribuyó a apoyar el Consenso de Washington y las reformas estructurales que posibilitaron la expansión global de las grandes corporaciones con sede en los principales países donantes de AOD. Hoy, la cooperación al desarrollo ya no desempeña un papel clave para la legitimación de la política exterior del país donante, como lo hizo hasta el comienzo de la crisis financiera. Aunque todavía puede seguir ejerciendo un papel secundario en la proyección de imagen internacional, su función esencial es la de asegurar los riesgos y acompañar a estas empresas en su expansión global, así como contribuir a la apertura de nuevos negocios y nichos de mercado con las personas pobres que habitan en “la base de la pirámide”.

En el caso que toca más de cerca a los autores de este análisis, todo ello se articula en torno a la famosa marca España, un proyecto para atraer capitales transnacionales a este país —con EuroVegas como modelo bandera— y fomentar la internacionalización de las empresas españolas. En palabras de José Manuel García-Margallo, ministro de Asuntos Exteriores y Cooperación, “los intereses de España en el exterior son en gran medida intereses económicos y tienen a las empresas como protagonistas”. Esto se constata, sin ir más lejos, en el presupuesto de su ministerio para este año, en el que se observa que la partida de cooperación para el desarrollo disminuyó el 73% entre 2012 y 2013 mientras, en el mismo periodo,

<sup>21</sup> G. Fernández, S. Piris y P. Ramiro, *Cooperación internacional y movimientos sociales emancipadores: Bases para un encuentro necesario*. Bilbao, Hegoa, Universidad del País Vasco, 2013.

subieron el 52% los fondos para la acción del Estado en el exterior a través de sus embajadas y oficinas comerciales <sup>22</sup>.

Nos hemos habituado a escuchar con frecuencia, en el discurso oficial, una frase que se repite a modo de justificación: “Bastante tenemos con la pobreza de aquí como para preocuparnos de la de otros sitios”. Es evidente que los últimos gobiernos españoles, tanto el actual como el anterior, han incumplido una y otra vez sus compromisos relativos a la cooperación internacional y la lucha contra la pobreza a nivel mundial <sup>23</sup>. Y a la vez, no es verdad que, a cambio, se destinen más fondos para afrontar la extensión de la pobreza en España. Aquí y ahora, esa labor se está dejando en manos de algunas ONG y de las grandes empresas, recuperando la obra social, la caridad y la filantropía como forma de paliar las crecientes desigualdades. Mientras crece la desigualdad a marchas forzadas —desde 2007, la diferencia entre el 20% más rico y el 20% más pobre en el país ha subido un 30%— <sup>24</sup>, resurge con fuerza la filosofía del “neoliberalismo compasivo”, basada en la idea de que pueden paliarse la pobreza y el hambre aportando “lo que nos sobra”.

“Cada vez más gente de la que imaginas necesita ayuda en nuestro país”, decía la Cruz Roja en sus anuncios para el último “Día de la Banderita”, poniendo el foco en la pobreza “local”. “Cuenta conmigo contra la pobreza infantil”, ése era el lema de la pasada campaña navideña de La Caixa y Save the Children, añadiendo lo de “infantil” para darle un toque adicional de sentimentalismo. Y hay muchos más ejemplos de cómo las grandes corporaciones intentan reapropiarse de las buenas intenciones y de la solidaridad de una ciudadanía cada vez más preocupada por el incremento de la pobreza y el hambre: desde la filantropía de Amancio Ortega, patrón de Inditex y tercer hombre más rico del planeta, quien ha donado 20 millones de euros a Cáritas (el 0,05% de su fortuna), hasta los anuncios tipo “siente a un pobre a su mesa” publicitados por diferentes ONGD <sup>25</sup>, pasando por el auge de los bancos de alimentos, a los que han ofrecido donaciones grandes empresas como Mercadona o Repsol. Hace años, la “solidaridad de mercado” se medía con base en el dinero recaudado en los telemaratones; hoy, parece computarse a partir de la cantidad de bolsas de comida donadas a las organizaciones asistencialistas.

## 5. Repensando el modelo de desarrollo

“No es una crisis, es una estafa”, gritan los manifestantes que protestan por la privatización de la sanidad, la educación y el agua. Y en efecto, no hay otro nombre mejor para explicar el hecho de que los grandes capitales privados estén saliendo reforzados de la crisis, mientras que la mayoría de mujeres y hombres pierden empleo y vivienda, sanidad y educación, pensiones y derechos sociales conquistados en el último siglo. En este contexto, los cambios sustanciales para luchar contra la pobreza solamente pueden darse confrontando, en alianza con las organizaciones políticas y sindicales y con los movimientos sociales emancipadores, a las reformas económicas y los ajustes estructurales que cada día producen y reproducen un mayor empobrecimiento.

Ante el desmantelamiento de la cooperación como política pública de solidaridad internacional, la única forma de no perder ese sentido solidario que ha presidido las actividades de muchas organizaciones españolas de cooperación internacional en las dos últimas décadas es trabajar, aquí y ahora, en la formulación y puesta en práctica de una agenda alternativa de desarrollo en la que la cooperación solidaria se entienda como una relación social y política igualitaria, articulada con las luchas y los movimientos sociales emancipadores. No podemos pensar que vamos a aliviar la pobreza con lo que nos sobra, hace falta otro programa político. Trabajando en la construcción de alternativas solidarias que pueden contribuir a la resistencia social frente a los procesos de empobrecimiento y, en un futuro, a ganar fuerza para revertirlos, es decir, para cambiar de raíz la economía política dominante, tutelada por la dictadura de la ganancia. En eso estamos.

<sup>22</sup> CONGDE, “Análisis y valoración de la Coordinadora de ONG para el Desarrollo-España del proyecto de Presupuestos Generales del Estado para 2013”, 08.10.2012.

<sup>23</sup> Plataforma 2015 y más, “España lidera la reducción de la Ayuda Oficial al Desarrollo y lleva la cifra de cooperación a su mínimo histórico”, 03.04.2013.

<sup>24</sup> Cáritas, *Desigualdad y derechos sociales. Análisis y perspectivas*. Fundación Foessa, 2013.

<sup>25</sup> Acción contra el Hambre, por ejemplo, invitaba a dar un donativo por cada “menú solidario” que se consumiera en uno de los “Restaurantes contra el hambre” que formaban parte de la campaña; en una línea similar, Intermón Oxfam llamaba a sentarse en su “Mesa para 7.000 millones”.

# Estado laico en Costa Rica Oportunidad para que la Iglesia pueda ser Iglesia

*Pablo Richard*

## Introducción

Para comenzar, cuatro afirmaciones básicas.

Primera: el artículo 75 de la *Constitución Política* de Costa Rica establece:

La Religión Católica, Apostólica, Romana, es la del Estado, el cual contribuye a su mantenimiento, sin impedir el libre ejercicio en la República de otros cultos que no se opongan a la moral universal ni a las buenas costumbres.

Segunda: ésta del papa Francisco:

De entre los muchos comentarios que pueden hacerse sobre el viaje del papa Francisco a Brasil, hay uno que me resulta especialmente relevante: su nítida defensa de la laicidad del Estado que, dice, “sin asumir como propia ninguna confesión religiosa, respeta la presencia del factor religioso en la sociedad...”

Pero hablar de laicidad como lo ha hecho va incluso más allá. No es sólo un símbolo. Es hacer de la pobreza institucional de la Iglesia, una propuesta política; poner en evidencia que no quiere privilegios, que apuesta por

ser una Iglesia de “no-poder” para que pueda dedicarse a lo que le es esencial: hablar de Dios y dar consuelo. Y a su vez es el reconocimiento de la mayoría de edad del mundo, de que la humanidad ya tiene criterio para valorar la convivencia humana, la ciencia, la moral...<sup>1</sup>.

Tercera: en la declaración “*Dignitatis humanae*”, del concilio Vaticano II (1962-65), en su número 2, la Iglesia Católica reconoce el derecho a la libertad religiosa:

Este Concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la *libertad religiosa*. Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana; y esto de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos.

Es un texto más bien defensivo frente a un Estado laico. A éste ni se lo legitima ni se lo condena, no obstante sí se ve en él un peligro del cual la Iglesia debe defenderse.

Cuarta: enfrentamiento entre el Diablo y Jesús (Lc 4, 5-8):

Jesús, lleno de Espíritu Santo, se volvió del Jordán, y era conducido por el Espíritu en el desierto...

Llevándole a una altura le mostró en un instante todos los reinos de la tierra; y le dijo el diablo: “Te daré todo el poder y la gloria de estos reinos, porque a mí me ha sido entregada, y se la doy a quien quiero. Si, pues, me adoras, toda será tuya”.

Jesús le respondió: “Está escrito: ‘Adorarás al Señor tu Dios y sólo a él darás culto’”.

## I. Definición de conceptos

### 1. Estado laico

*Un Estado laico trata a todos los ciudadanos por igual*, tanto a los creyentes de cualquier religión como a los no creyentes. En tal sentido evita la discriminación por cuestiones religiosas; tampoco favorece a una confesión determinada. En el Estado laico no existe una “religión de Estado” y se mantiene la *separación entre la Iglesia y el Estado*.

En la práctica, sin embargo, no todos los Estados laicos oficiales lo son integralmente. En gran parte de América y el Caribe, por ejemplo, la

<sup>1</sup>Jaume Botey, “El papa Francisco y la laicidad del Estado”, en: *Amerindia en la red*, 06.09.2013.

mayoría de las festividades religiosas católicas son días festivos para toda la nación. De igual modo, hay celebraciones religiosas donde participan las autoridades del Estado. Todo esto dentro del marco jurídico de un Estado laico.

En los países de religión islámica existe una permanente tensión entre el Estado laico y la Teocracia islámica.

Del hecho de que la gran mayoría de los Estados han tenido religión oficial en alguna etapa de su historia y que la situación se ha ido revirtiendo en los últimos siglos, cabe concluir que la tendencia fundamental es hacia la secularización del Estado, respondiendo a las exigencias de la modernidad. En los Estados confesionales o los calificados como Teocracia o Cristiandad, tanto el Estado como la Iglesia pierden su identidad y se daña seriamente la unidad nacional.

## 2. Dos conceptos diferentes: “laicidad” y “laicismo”

*Laicidad* es un concepto positivo que urge a una separación entre Iglesia y Estado, fundamentado en la autonomía y la naturaleza de ambas partes. La “laicidad” responde a los procesos de “secularización”, coherentes con las exigencias universales de la “modernidad”.

*Laicismo* es un concepto negativo que se refiere a la hostilidad contra la religión o la indiferencia frente a ella

El carácter laico del Estado no implica la prohibición de las manifestaciones religiosas. La única excepción son las manifestaciones religiosas contrarias al *orden público*.

## 3. Estado y libertad religiosa

La Declaración Universal de Derechos Humanos, aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, en su artículo 2 establece que “toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de... religión”. El artículo 18, además, indica que:

Toda persona tiene *derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión*; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.

El papel del Estado en materia de la libertad religiosa consiste en garantizar su ejercicio para todos los ciudadanos.

*Es totalmente ilegítimo que el Estado laico utilice su laicidad para legitimar el laicismo*. El Estado no puede asumir la defensa del laicismo; tampoco, en

nombre de éste, ignorar o reprimir el ejercicio de la religión. La laicidad, la secularización, la modernización, nunca pueden ser abusados, impuestos, ni mucho menos obligatorios. Esto iría contra el espíritu mismo de la modernidad, uno de cuyos valores importantes es la tolerancia. Pero tampoco las organizaciones religiosas puede usar y abusar de la religión para combatir el laicismo.

*El Estado laico no puede ni debe reducir la práctica religiosa solo al ámbito de lo privado*. No puede imponer una privatización forzada de la religión. Cualquier prohibición de las manifestaciones y los distintivos externos de la religión, sería contraria a la misma laicidad del Estado. En efecto, *el Estado laico no puede prohibir el uso de signos distintivos de una religión*, como por ejemplo llevar un pequeño crucifijo cristiano, el velo en las mujeres musulmanas o el signo judío sobre la cabeza de los varones. El Estado, como Estado laico, debe asegurar el derecho a la libertad religiosa y a otras manifestaciones, como la difusión pública de la propia religión y las manifestaciones colectivas, como las procesiones, peregrinaciones y similares. El Estado que garantice a sus ciudadanos el ejercicio de la religión en todas sus manifestaciones sigue siendo un Estado laico, por ello, plenamente independiente de la influencia religiosa. Ni la Iglesia ni el Estado pueden manipular las manifestaciones religiosas en provecho propio.

## II. Historia mínima de la relación mutua entre Iglesia y Poder

Veremos momentos históricos:

### 1. En la tradición de la Revolución Francesa

El nacimiento y fortalecimiento del Estado laico son más evidentes en Francia, sobre todo a partir de la Revolución Francesa <sup>2</sup>.

La palabra “laicidad” (“laïcité”) tiene su origen etimológico en Francia en la década de 1870, y es fruto del debate en torno a la enseñanza laica no confesional.

El adjetivo “laico” (“laïque”) es anterior al sustantivo “laicidad” y designa aquello que no es eclesiástico ni religioso. Su sentido más antiguo se remonta a la Edad Media, en concreto cuando se produce la distinción entre clérigos y laicos (“laïcs”).

La Revolución Francesa establecerá los pilares más importantes para la formación del Estado laico.

<sup>2</sup> En este apartado seguimos las opiniones de José Antonio Rodríguez García y Fernando Américo Cuervo-Arango, sobre algunos elementos de la formación del Estado laico francés como reacción defensiva contra la Iglesia Católica.

*En los inicios.* La intervención del rey en la Iglesia Católica significó en Francia que el poder temporal dominaba sobre el poder espiritual. Además, se afirmó el principio de *unidad nacional — unidad religiosa*: “una fe, un rey, una ley” (“une foi, un roi, une loi”).

*El reconocimiento de la libertad de conciencia.* La progresiva secularización del poder político fortaleció el reconocimiento de la libertad de conciencia. Las nociones de laicidad y de libertad de conciencia se reclamaron y complementaron. El punto de partida del progresivo reconocimiento de la libertad religiosa se encuentra en la Reforma protestante. La Ilustración reforzó la autonomía e independencia de la verdad, del poder político y del Derecho, de la fe religiosa y, en consecuencia, el reconocimiento de la libertad de conciencia y de la imposibilidad de que el Estado intervenga en los asuntos espirituales.

*La Revolución Francesa.* Puso especial énfasis en la formación del Estado laico en Francia. Se produjo la secularización (“laïcisation”) de algunas instituciones como el matrimonio, que pasó a ser considerado como contrato civil y se reconoció el divorcio; los registros de nacimientos, matrimonios y fallecimientos, fueron transferidos a las autoridades municipales. Esta secularización se trasladó incluso al calendario y a las fiestas. La verdadera relevancia de la Revolución Francesa reside en la afirmación de los principios de libertad religiosa, de igualdad de cultos, de separación entre el Estado y la Iglesia Católica.

*El modelo napoleónico.* Respondió a un posterior sistema de pluriconfesionalidad, y reconoció cuatro confesiones: católica, evangélica, calvinista y judía. Los lugares de culto fueron entes públicos y sus ministros, al convertirse en funcionarios, fueron pagados por el Estado; en definitiva, los cultos se transformaron en servicio público.

*Restauración monárquica.* Se proclamó la católica como religión del Estado por ser la mayoritaria (principio de confesionalidad sociológica), a la vez que se garantizaba la libertad religiosa para todos los ciudadanos y se aseguraba la igual protección de todas las confesiones religiosas. En este período contrarrevolucionario se suprimió el divorcio, se restituyó a la Iglesia Católica los bienes inmuebles antes confiscados y no vendidos, y se adoptaron varias disposiciones sobre la enseñanza que derogaron la legislación revolucionaria y seguían los principios católicos.

## 2. Orígenes del Imperio cristiano: siglos IV y V Cristianización del Imperio Romano e imperialización del cristianismo

Podemos sintetizar al máximo este período en siete etapas:

a. Emperador Diocleciano (284-305): *persecución* del cristianismo en todo el Imperio (año 303).

b. Emperador Constantino (306-337): *edicto de Milán sobre tolerancia religiosa*. El cristianismo es tolerado, junto con otras corrientes religiosas. Se devuelve a los cristianos los bienes que les habían arrebatado en las últimas persecuciones (año 313).

c. Emperador Teodosio I: nuevo edicto (año 380), declarando al cristianismo como *religión oficial del Imperio*.

d. La Iglesia y el Imperio Romano occidental como *dos poderes al mismo nivel*.

e. *La Iglesia se impone* sobre el Imperio Romano occidental.

f. *El papa se convierte en la máxima autoridad* en la capital (Roma) del Imperio Romano occidental. Concepción monárquica del papa, que busca concentrar el poder de Jesús, de Pedro y de Roma.

g. La Iglesia sustituye finalmente al Imperio Romano occidental y *asume las tareas que el Estado ya no puede cumplir*.

*Síntesis:*

En las primeras tres etapas *se gesta el Imperio Cristiano*: primero la Iglesia es *perseguida* (Diocleciano); luego *tolerada* (Constantino); y, finalmente, *privilegiada* (Teodosio).

En las cuatro etapas posteriores el Imperio Romano occidental decae, mientras que la Iglesia acumula más y más poder, hasta que finalmente lo reemplaza.

O sea, desde una *Iglesia perseguida* hasta el nacimiento del *Sacro Imperio Romano Cristiano*. Esta transformación de la Iglesia en Imperio Cristiano en modo alguno constituyó un triunfo para ella, sino su más *absoluto fracaso*. Porque un imperio “cristiano” representa exactamente lo contrario del “movimiento de Jesús”. En efecto, el imperio se cristianizó y el cristianismo se negó a sí mismo. Sin embargo, el “movimiento de Jesús” siguió vivo como resistencia cristiana al interior del Sacro Imperio. Vivió amenazado de muerte por éste, aun así construyó una manera de ser Iglesia que es punto de referencia para toda reforma de ella en el futuro.

Por otro lado, coincidimos con el autor español Ramón Teja en que, desde una punto de vista histórico, “la transformación del Imperio Romano en Imperio Cristiano constituye uno de los acontecimientos más apasionantes de la historia universal”.

*Nació una teología política que reforzó el carácter divino de los emperadores e impuso un absolutismo teocrático.* En realidad, se hizo visible lo que existía ya desde los tiempos de Augusto. Diocleciano recuperó para sí el título imperial “Dominus et Deus” (Señor y Dios).

La conducta de Constantino estaba en conformidad con las ideas de la antigüedad, que reconocían al emperador una *responsabilidad especial en materia religiosa*. Esta imagen del soberano como *pontifex maximus*, también pasó al cristianismo

### *Diversas teologías y opiniones frente a un Imperio Cristiano*

Eusebio, obispo de Cesarea, historiador (263-339), valora el triunfo de Constantino y el edicto sobre la libertad de cultos como la posibilidad de construir “una Iglesia triunfante”, con poder religioso y político en toda la ‘oikumene’ imperial. Para Eusebio, “Constantino era un *enviado escogido por Dios para salvar a la Iglesia de la persecución*”. Su imperio era “imitación del poder monárquico del cielo”, porque él lo había organizado según el modelo del gobierno celeste.

Hilario de Poitiers (315-368), en cambio, tiene una visión muy distinta del Imperio Romano. Citamos su pensamiento sobre el emperador Constancio (hijo de Constantino):

Ahora debemos luchar contra el anti-Cristo...  
 Éste no nos apuñala por las espaldas, sino que nos acaricia el vientre...  
 No confisca nuestros bienes, sino que nos enriquece para la muerte...  
 No azota nuestras espaldas, sino que debilita nuestra alma con su oro...  
 Construye Iglesias para demoler la fe...  
 Tú distribuyes entre tu adictos sillas episcopales,  
 reemplazando los buenos por los malvados...  
 Tú logras ser perseguidor sin hacer mártires.

Una opinión sobre el Sacro Imperio Romano Cristiano:

Entró el príncipe en la Iglesia,  
 no como un verdadero y sincero cristiano,  
 cosa que fuera venturosa y deseable,  
 sino que introdujo consigo la nobleza,  
 los honores, las armas, las insignias, los triunfos,  
 la arrogancia, el fausto y la soberbia <sup>3</sup>.

### *Se establece una relación estrecha entre el emperador y la divinidad*

La Iglesia comienza a imitar las manifestaciones de poder y el ceremonial imperial imperante en el ámbito civil. El arte, principalmente la escultura y la liturgia, manifiestan el carácter divino del emperador. *El ícono o la imagen del emperador* estaba en todos los lugares públicos. Su rostro aparecía como un rostro divino.

El signo más visible del emperador y de su corte era el *vestido de color púrpura*. Este color pasó a ser el único y distintivo del emperador y su corte. Eran los “purpurados”, como hoy lo son los *cardenales* en la Iglesia Católica. Al decir de un teólogo español actual, “el Papa se parece más a Constantino que a Pedro”.

*Concluimos*: el triunfo del “Sacro Imperio Cristiano” representó el fracaso para el “Movimiento de Jesús” y de “La Iglesia”. Solamente con la muerte de la Cristiandad podrá renacer la Iglesia. Ella es importante porque los pobres la necesitan y porque anuncia que el Reino de Dios es para los pobres.

### **Bibliografía**

- Eduardo Hoornaert, *La memoria del pueblo cristiano. Una historia de la Iglesia en los tres primeros siglos*. España, Ediciones Paulinas, 1986.
- José Comblin, *O Espírito Santo e a Tradição de Jesus* (obra póstuma). Brasil, Nhanduti Editora, 2012.
- Pablo Richard, *Memoria del movimiento histórico de Jesús, desde sus orígenes (año 30) hasta la crisis del Sacro Imperio Cristiano (siglos IV y V)*. San José, Editorial DEI, 2009.
- Pablo Richard, *Morte das cristiandades e nascimento da Igreja*. São Paulo, Edições Paulinas, 1984.
- Ramón Teja, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del mundo antiguo*. Granada (España), Editorial Trotta, 1999.

<sup>3</sup> Citado en: Sotomayor, Manuel; Fernández, José (coords). *Historia del cristianismo*. Madrid, Trotta, 2006, tomo I, pág. 318.

## El papa Francisco y la teología de la mujer: algunas inquietudes \*

*Ivone Gebara*

Ante la aclamación general y evaluación positiva de la primera visita del papa Francisco a Brasil en ocasión de la Jornada Mundial de la Juventud (JM), cualquier ensayo crítico puede no ser bienvenido. Pero, después de tantos años de lucha, “¡Ay de mí si callara!”. Por eso, van a continuación unas pocas líneas para compartir algunas percepciones y breves reflexiones desde el lugar de las mujeres.

No quiero comentar los discursos del papa ni la alegría que muchos de nosotros/as tuvimos al sentir la simpatía, el cariño y la proximidad de Francisco. No quiero hablar sobre algunas posiciones coherentes anunciadas en relación con las estructuras de la curia romana. Solamente quiero tejer dos breves observaciones. La primera en torno a la entrevista al papa en el avión de regreso a Roma, cuando se le preguntó acerca de la ordenación de mujeres y respondió que el tema estaba cerrado, o sea, dijo *no*. Y agregé que debía hacerse una “teología de la mujer” y que la Virgen María era superior a los apóstoles, por tanto nada de anhelar un lugar diferente para las mujeres.

\* *SinTapujos.org*, 03.08.2013.

La segunda observación se refiere a la identificación del nuevo catolicismo juvenil con cierta tendencia carismática, muy en boga en la Iglesia Católica hoy. Esto debería llevarnos a cuestiones muy serias, más allá de nuestra sed de tener líderes inspirados que hablen a nuestro corazón y renuncien a los discursos teológicos racionalistas y dogmáticos del pasado.

¿Cómo puede el papa Francisco simplemente ignorar la fuerza del movimiento feminista y su expresión en la teología católica feminista, desde hace más de tres o cuatro décadas dependiendo de los lugares?

Me espantó asimismo el hecho de que haya afirmado que podríamos tener más espacios en pastoral, cuando, en realidad, en todas las parroquias católicas son las mujeres quienes mayoritariamente llevan adelante los diversos proyectos misioneros. Soy consciente de que estas palabras tocantes a las mujeres, pocos sin duda, se limitan a un viaje de vuelta a casa, por ende, no pueden ni deben crear sombras a una visita tan exitosa. Sin embargo, son los tropiezos que tenemos, nuestros actos defectuosos, los que revelan la cara oculta, el lado sombrío que hay también en nosotros. Son estos pequeños actos los que abren las puertas de la reflexión para tratar de ir un poco adelante en relación con las primeras impresiones.

La teología feminista tiene una larga historia en muchos países del mundo y una larga y marginada historia en las instituciones católicas, especialmente en América Latina y el Caribe. Publicaciones sobre estudios bíblicos, teología, liturgia, ética, historia de la Iglesia, llenan las bibliotecas de muchas escuelas de Teología en distintos países. De igual modo, han circulado en entornos laicos interesados por la novedad tan cargada de nuevos sentidos. No obstante, estos textos no son estudiados en las principales facultades de teología, sobre todo por el futuro clero en formación, ni en los institutos de vida consagrada. La oficialidad de la Iglesia no les otorga derecho de ciudadanía porque la producción intelectual de las mujeres, todavía, se considera inadecuada a la racionalidad teológica masculina. Y, además, porque constituye una amenaza para el poder masculino vigente en las iglesias. La mayoría no conoce lo que existe como publicaciones y como formación alternativa organizada, desconoce asimismo los nuevos paradigmas propuestos por estas teologías contextuales y plurales.

Desconoce su fuerza inclusiva y el llamado a la responsabilidad histórica de nuestros actos. La mayoría de los hombres de la Iglesia y los fieles, siguen viviendo como si la teología fuese una ciencia eterna basada en verdades eternas enseñada principalmente por hombres y, secundariamente, por las mujeres según la ciencia masculina establecida. Niegan la historicidad de los textos, la contextualidad de las posiciones y razones. Desconocen las nuevas filosofías que informan el pensamiento teológico feminista, las hermenéuticas bíblicas y las nuevas aproximaciones éticas.

Papa Francisco, por favor, infórmese en Google sobre algunos aspectos de la teología feminista, al menos del mundo católico. ¡Tal vez su

posible interés pueda abrir otros caminos para percibir el pluralismo del género en la producción teológica!

Decir que la Virgen María es mayor que los apóstoles es, una vez más, una expresión de consuelo abstracto de la teología masculina. Se ama a la Virgen lejana y enfocada en la intimidad personal, pero no se escuchan los clamores de las mujeres de carne y hueso. Es más fácil hacer poemas a la Virgen y arrodillarse ante su imagen, que mantenerse atentos a lo que está pasando con las mujeres en muchos rincones de nuestro mundo. Con todo, si los hombres quieren afirmar la excelencia de la Virgen María, tendrán que luchar para que los derechos de las mujeres sean respetados mediante la extirpación de las múltiples formas de violencia contra ellas. Tendrán, inclusive, que estar atentos a las instituciones religiosas y a los contenidos teológicos y morales transmitidos que pueden no sólo reforzar, sino originar otras formas de violencia contra las mujeres.

Me temo que muchos fieles y pastoralistas necesitados del papa bueno, el padre espiritual, del papa que ama a todos, se rindan ante la simpática y amorosa figura de Francisco y fortalezcan un nuevo clericalismo masculino y un nuevo modo de adulación del papado. El papa Ratzinger nos llevó, con sus posturas rígidas, a una crítica del clericalismo y de la institución del papado. Pero, con Francisco, parece que regresan nuestros fantasmas del pasado, ahora endulzados con la simple y fuerte figura de un papa capaz de renunciar al lujo de los palacios y los privilegios de su condición. Un papa que parece dotar de un nuevo rostro público a esta institución que hizo historia, y no siempre una bella historia. El momento exige prudencia y una crítica alerta, no para desautorizar al papa, sino para ayudarlo a ser más nosotros, Iglesia, una Iglesia plural y respetuosa de sus muchos rostros.

Mi segundo breve comentario es acerca de la necesidad de identificar a la mayoría de los grupos de jóvenes presentes en la Jornada, aclamando cálidamente al papa. ¿En qué evangelio y en qué teología están siendo formados? ¿De dónde vienen? ¿Qué están buscando? No tengo respuestas claras. Únicamente sospechas e intuiciones respecto a la presencia predominante de una tendencia más carismática, conservadora y más celebrativa en la línea Góspel. Expresiones de pasión por el papa, de súbito e intenso amor que lleva a las lágrimas, a tocarlo, a vivir los milagros repentinos, a bailar y agitar el cuerpo, han sido comunes en movimientos neopentecostales en sus manifestaciones.

Sin querer hacer sociología de la religión, creo que sabemos que estos movimientos buscan la estabilidad social, por encima de las transformaciones políticas que procuran el derecho y la justicia para todos los ciudadanos y ciudadanas. Creo que corresponden, sin duda, al momento que vivimos y responden a algunas de las necesidades inmediatas del pueblo. Aun así, existe otra cara del cristianismo que no pudo manifestarse en la Jornada. El cristianismo que todavía inspira a la lucha de los movimientos sociales por vivienda, tierra, derechos LGBT, los derechos de las mujeres,

los niños, los ancianos, etc. El cristianismo de las comunidades eclesiales de base, de las iniciativas inspiradas en la teología de la liberación y la teología feminista de la liberación. Estas expresiones, aunque presentes, fueron casi sofocadas por la fuerza de aquello que la prensa quería fortalecer y, por consiguiente, era de su interés. Todo esto nos invita a pensar.

No hace una semana que el papa viajó y ya los periódicos y las cadenas de televisión poco se ocupan de él. ¿Y lo que sucede en las comunidades católicas después de esta apoteosis? ¿Cómo vamos a continuar nuestras jornadas cotidianas?

Además de la visita del papa y una posible nueva forma del papado de Francisco, estamos siendo convidadas/os a pensar en la vida, a pensar los rumbos actuales de nuestra historia y a rescatar lo más fuerte y precioso presente en la tradición ética libertaria de los evangelios. No basta decir que Jesús nos ama. Tenemos que descubrir cómo nos amamos y qué estamos haciendo para crecer en la construcción de relaciones más justas y solidarias.