ISSN - 0034-8252 / EISSN - 2215-5589

Revista de FILOSOFÍA de la Universidad de Costa Rica

Número 163
Volumen LXII
Mayo - Agosto 2023

Consejo Asesor Internacional
Dr. Juan José Acero Fernández
Universidad de Granada, España

Dr. Peter Asquith
Michigan State University, EE. UU.

Dr. Marco Antonio Caron Ruffino
Centro de Lógica e Epistemología (CLE-UNICAMP) da Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Dra. M. L. Femenías
Universidad de la Plata, Argentina

Dra. Rachel Gazolla
Revista Hipnis*, Brasil*

Dra. Esperanza Guisán (†)
Universidad de Santiago de Compostela, España

Dr. Alejandro Herrera Ibáñez
Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, México

Dra. María Noel Lapoujade
Profesora jubilada de la UNAM, México

Dr. Andrés Lema Hincapié
Universidad de Colorado, Denver

Dra. María Teresa López de la Vieja
Universidad de Salamanca, España

Dr. Sergio F. Martínez
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México

Dr. Sílvio José Mota Pinto
Departamento de Filosofia de la Universidad Autónoma Metropolitana, México, D. F.

Dr. Manuel Pérez Otero
Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona, España

Dr. Xavier Roqué
Centre d'Estudis en Història de la Ciència, Universitat Autònoma de Barcelona, España

Dr. Germán Vargas Guillén
Universidad Pedagógica Nacional, Colombia

Director
Dr. George García Quesada
Universidad de Costa Rica

Directores honorarios
Dr. Rafael Ángel Herra R.
Lic. Luis Guillermo Coronado Céspedes

Asesor Dirección
Dr. Luis Camacho

Asesor Editorial, Dirección
Dr. Camilo Retana

Editor
Dr. Jethro Masís
Universidad de Costa Rica

Asesor Reseñas
Dr. Camilo Retana
Universidad de Costa Rica

Consejo Editorial
Dra. Laura Alvarez Garro
Universidad de Costa Rica

Dr. George García Quesada
Universidad de Costa Rica

Dr. Alexander Jiménez Matarrita
Universidad de Costa Rica

Dr. Jethro Masís Delgado
Universidad de Costa Rica

Dr. Luis Adrián Mora Rodríguez
Universidad de Costa Rica

Dra. Elsa Siu Lanzas
Universidad de Costa Rica

Dr. Camilo Retana Alvarado
Universidad de Costa Rica

Directores de la Revista de Filosofía:

Dr. Enrique Macaya	(Enero-junio) **1957**
Dr. Constantino Láscaris	**1957-1973**
Dr. Rafael Ángel Herra	**1973-1998**
Lic. Guillermo Coronado	**1999-2013**
Prof. Juan Diego Moya Bedoya	**2013-2016**
Dr. George García Quesada	(junio) **2018-**

Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica
Tel. (506) 2511-7257

Información editorial: revista.filosofia@ucr.ac.cr
Información de suscripciones y canjes: distribucionyventas@ucr.ac.cr

Descripción

Desde 1957, año de su creación, la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica ha publicado, sin interrupciones, artículos de gran calidad académica en todas las áreas de la filosofía. Actualmente la Revista publica tres números al año, cuatrimestralmente.

Las colaboraciones de académicos de cualquier parte del mundo son bienvenidas, siempre y cuando cumplan todos los requisitos, detallados en la hoja de Presentación de manuscritos, al final de este número.

Arbitraje e información

Los manuscritos presentados son evaluados de manera anónima. Los evaluadores, generalmente externos al Consejo Editorial, determinan si el artículo será publicado.

En los textos presentados como propuesta de publicación los autores deben incluir su dirección de correo electrónico, medio por el cual el editor mantendrá comunicación sobre el estado de los artículos (recibido, en evaluación, aprobado o rechazado, etc.).

Direcciones de contacto

Suscripciones:
Editorial Universidad de Costa Rica
Apartado postal 11501
2060 Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
San José, Costa Rica

Canjes:
Universidad de Costa Rica
Sistema de Bibliotecas, Documentación
e Información
Unidad de Selección y Adquisiciones – CANJE
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
Costa Rica

Suscripción anual:
Costa Rica ¢12 240.00
Número suelto:
Costa Rica ¢3 060.00
Precios internacionales:
América Latina, Asia y África US$ 20,40
Resto del mundo US$ 91,80
Los precios incluyen el 2% de Impuesto al Valor Agregado

Solo los asuntos estrictamente editoriales deben dirigirse directamente a la Revista, por cualquiera de los medios apuntados en esta página.

Diseño de cubierta: Boris Valverde G. SIEDIN.

Motivo de cubierta: *Sila Chanto "Cuerpos removidos".*

Revista
105
R Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica. — Vol. 1. (1957)- . — San José, C. R. : Escuela de Filosofía, 1957 –
v.

ISSN-0034-8252

1. Filosofía - Publicaciones periódicas. 2. Publicaciones periódicas costarricenses.

BUCR

La Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica aparece indizada en:

• *Academic Search Complete*	https://www.ebsco.com/es
• *BASE (Bielefeld Academic Search Engine)*	https://www.base-search.net
• *BIBLAT. Bibliografía Latinoamericana*	https://biblat.unam.mx/es/
• *Compludoc* (Universidad Complutense de Madrid)	http://europa.sim.ucm.es:8080/compludoc/
• *CLASE* (Citas latinoamericanas en ciencias sociales y humanidades)	http://ahau.cichcu.unam.mx:8000/ALEPH
• *DIALNET*	https://dialnet.unirioja.es
• *HAPI* (Hispanic American Periodicals Index)	http://hapi.ucla.edu/0
• *The Philosopher's Index*	www.philinfo.org
• *Latindex*	www.latindex.org
• *Sociological abstracts*	www.csa.com/factsheets/socioabs-set-c.php
• *Informe Académico*	https://www.latindex.org/latindex/
• *Latindex-Catálogo*	
• *Latindex-Directorio*	
• *MIAR*	https://miar.ub.edu
• *Philosopher's Index*	https://philindex.org
• *Sociological Abstracts*	https://proquest.libguides.com/home

Prohibida la reproducción total o parcial.
Todos los derechos reservados.
Hecho el depósito de ley.
© 2018
Editorial Universidad de Costa Rica
administracion.siedin@ucr.ac.cr
www.editorial.ucr.ac.cr
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
Costa Rica

Edición aprobada por la Comisión Editorial de la Universidad de Costa Rica

© Editorial Universidad de Costa Rica, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica.
Apdo. 11501-2060 • Tel.: 2511-5310 • Fax: 2511-5257 • E-mail: administracion.siedin@ucr.ac.cr • Pág. web: www.editorial.ucr.ac.cr

Índice del Volumen LXII
Mayo - Agosto 2023

Número 163
ISSN - 0034-8252 / EISSN - 2215-5589

Contenido

Motivo de portada: Sila Chanto. "Cuerpos removidos" 7-9

1. Editorial "Una revista abierta a los desafíos de la inclusión" 11-15

1. Artículos

1. Mario Germán Gil Claros. “Metafísica de la mercancía” 19-24
2. David Esteban Zuluaga Mesa. “De lo uno a lo múltiple: alternativas para decir y pensar el mundo de hoy”. 25-32
3. Alejandro Pla Alfonso. “Pierre Nicole: un pesimista con proyecto”. 33-45
4. Carlos Alberto Navarro Fuentes. “La validez histórica mundial de la ironía. Kierkegaard, Sócrates y Hegel” 47-60
5. Juan Granados Valdéz. “La estética neotomista en la orden de predicadores”. 61-73
6. Francisco Miguel Ortiz Delgado. “The Philosophy of Trans-Historic-History Followed by President López Obrador” 75-85

2. Dossier:
Lógicas de las violencias contemporáneas. Miradas interdisciplinarias

1. Raúl Vidal. “Profanar los territorios”. 93-101
2. David Pavón-Cuéllar. “El vampiro del capital y su pulsión de muerte: vigencia de Marx y Freud ante las actuales violencias estructurales del capitalismo”. . . . 103-114
3. Mariana Lerchundi. “Las reacciones de los jóvenes latinoamericanos ante el juvenicidio” 115-136
4. María Lourdes Cortés. “*Yo sigo siendo el rey*: La representación de la violencia en el cine de mujeres en Centroamérica” 137-150
5. Mario Zúñiga Núñez. “‘*Estudiantes como sombras del futuro*’: las voces de las víctimas de la masacre del 30 de julio de 1975 en las memorias públicas de la Universidad de El Salvador”. 151-165
6. Vera Smith Pacheco. “‘¿Una “biopolítica democrática?’ Formas de resistencia al poder a través de su resignificación” 167-176
7. Wendy Jiménez Asenjo. “Testimonios de pandemia: injusticia epistémica desde la experiencia escolar costarricense” 177-187

8. Natalia Solano-Meza. “Arquitectura bananera, degradación ambiental, e imágenes de violencia espacial en el Caribe costarricense” 189-205
9. Nazira Álvarez Espinoza, Annia Espeleta Sibaja, Jacqueline García Fallas y Maritza Toruño Sequeira. “Una aproximación al sexismo y a las brechas de género en la cultura académica de las mujeres universitarias de la sede Rodrigo Facio” 207-233
10. Sergio Salazar Araya. “Violencia, valor y resistencia en la migración centroamericana en tránsito. Una propuesta para su análisis”. 235-246
11. Karina Bidaseca. “Feminismos multiespecies: ecofusión entre cuerpos-territorios. Una crítica a la colonización de la naturaleza desde una ‘poética erótica de la relación’” 247-258
12. Edgar Pérez Saborío. “Infraestructura y violencia: Reconfiguraciones biopolíticas y democracia en el bicentenario de Costa Rica” 259-273

3. Sección de cátedras

1. Hanzel J. Zúñiga Valerio. “Los relatos de la pasión como memoria y narración ritual” 277-290
2. Ricardo A. Pérez Navarro. “El antisemita de la prensa católica en Costa Rica: el caso del *Eco Católico* y *La Época* (1933-1941)". 291-303
3. Luis Diego Cascante. “La teología después de Auschwitz: J.B. Metz”. 305-309
4. Hernán Mora Calvo. “Etty Hillesum o cuando Dios no funciona” 311-327
5. Dan Abner Barrera Rivera. “Antecedentes del fundamentalismo religioso: apuntes para entender el neopentecostalismo”. 329-344

4. Traducción

1. John Rawls y Philippe Van Parijs. “Tres cartas sobre *El derecho de gentes* y la Unión Europea” 347-356

5. Diálogo Filosófico

1. Anamaría Rojas Chacón, Raquel Gutiérrez y Laura Álvarez Garro. “Una conversación en común” 359-368

“Cuerpos removidos” Sila Chanto (Técnica mixta sobre tela, 2008; Imagen cortesía de TEOR/éTica)

Por Marga Sequeira

Ser vulnerable

Sila Chanto es una artista visual costarricense que trabaja desde la técnica del grabado y que también se dedicó a la poesía. Su carrera inició durante la década de los ochenta en un contexto conservador y patriarcal, en el taller de grabado de la Escuela de Artes Plástica de la Universidad de Costa Rica. Por esta razón su trabajo artístico está lleno de temas políticos y personales en los que involucra al cuerpo, el ejercicio del poder, la vulnerabilidad y la violencia. Fallece en 2015 de forma considerada prematura, ya que como una pionera, una pensadora y una exploradora, tenía muchísimo más que decir y qué producir aún.

Su trabajo se da a conocer a partir del colectivo Grana Taller de Estampa, el cual inicia en la misma Escuela junto con algunas amigas, en junio de 1997 y llegó a ser un espacio de retroalimentación, de creación, de exploración y finalmente de ruptura con lo académico y lo tradicional. Sin duda, esa experiencia desde lo colectivo, resultó en la fundación de una otra escuela de grabado, en el que cada una encontró en la morfología de esta técnica, una cierta epistemología, una forma de pensar y de comprender que parte del trabajo exploratorio sobre una matriz. En una entrevista del 2014, ella misma comenta lo siguiente:

> El grabado me interesa más como una indisciplina, una invitación a romper hábitos, reglas, convenciones [como se rompe una matriz] explorando los límites de un oficio. Como disciplina, la xilografía vive, conceptual, históricamente. El grabado me funciona materialmente, pero también como metáfora o base conceptual (…) el trabajo se ha permeado de una necesidad por indagar más allá de la apariencia de las cosas, (…) escarba, rompe, destruye la superficie de la matriz lo que por intenciones, es otro punto en común con la investigación. esta no se contenta con la apariencia, de la realidad en su intento por descubrir las relaciones y vínculos ocultos en las cosas. De esta necesidad de escarbar la materia en el proceso de destrucción de matrices, surge también el ejercicio de las transparencias, de las sobre posiciones o de las obras penetrables o de proceso que dominan los montajes. (Peña, 2014)

El trabajo de Sila no es entonces sobre el grabado, si no sobre una necesidad de comunicación, de autoafirmación, de praxis vital, que encontró en el grabado una forma de expresión. En la obra de Sila existe un diálogo constante entre su arte y su vida, su producción y su discurso, ya que su producción es resultado de sus circunstancias, de su entorno; su arte no está desligado de su pensamiento, su producción corresponde a sus prácticas, a su cotidiano. No existe separación

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

entre su escritura y sus imágenes, su poesía y su grabado. Ambas son expresiones de una misma sustancia, de una forma de pensamiento.

En esta idea del grabado como una técnica que se expande, la idea de matriz también es llevada más allá en el trabajo de esta artista. La matriz no se reduce a un soporte, si no que abarca todo su entorno de experiencias. En este sentido, la idea de matriz para Sila es la de una fuente de conocimiento. La mayoría de su trabajo surge también de la reflexión interna, de la búsqueda, del escudriñamiento, de preguntas hacia una misma. La matriz entonces, puede ser ella misma y también pueden ser otras personas. A partir de esto, realiza una serie de exploraciones con matrices humanas y grabado sobre tela, una especie de grabados colectivos y monumentales que se acercan más a la práctica colectiva y las nociones de arte-educación contemporáneas, que a obras de arte como tales. Este es el caso de *Cadaver exquisito* (2012).

La pieza que acompaña esta publicación, *Cuerpos Removidos,* muestra un poco de la noción del cuerpo en el trabajo de esta artista. El cuerpo no está aislado ni es abstracto. Siempre se encuentra en situación, en relación con otros cuerpos o con otras cosas que determinan, afectan e influyen en ese cuerpo. Observamos en este trabajo cuerpos múltiples pero fragmentados, atravesados, traslúcidos, amontonados, en masa. Siempre cuerpos. Spinoza afirmaba que hablar de pensamiento era hablar de cuerpo necesariamente. Por tanto, el cerebro es cuerpo, el pensamiento sucede en el cuerpo. En un cuerpo, en cada cuerpo, en nuestro cuerpo. La única manera que podemos conocer que le pasa al cuerpo, es mediante la experiencia de ese cuerpo. En ese sentido, lo único que se puede pensar, o escribir, o producir, es lo que se hace bajo el propio cuerpo, desde la propia experiencia.

Sila vive esto a través de su práctica. La presencia del cuerpo es permanente porque ella misma reconoce sus experiencias y las huellas de estas sobre su propio cuerpo. Su práctica consiste en escarbar hacia adentro para materializar una experiencia común, colectiva. La matriz de Sila es su lugar de enunciación, es su propio cuerpo situado, su perspectiva, su punto de vista mediado por su contexto. Este contexto es el de la experiencia de vida de una mujer que se dedicó a la práctica del grabado en Centroamérica, bajo el dominio técnico, académico y artístico de solamente hombres y sus formas legitimadas de hacer. En este sentido, ella trabajó temas relacionados con la violencia de género y la sexualidad, representando símbolos de la feminidad, o denunciando esos modelos tradicionales de la masculinidad.

La posición de vulnerabilidad desde su condición de mujer y desde su condición de mujer artista centroamericana, es la raíz con la que construye estos cuerpos y sus relaciones entre sí, con los que pone en evidencia relaciones de poder, vínculos y afectos humanos.

La palabra vulnerabilidad esta compuesta por otras dos palabras que significan herida y posibilidad: *vulnus* y *abilis –able,* respectivamente. Es decir, la herida es una posibilidad, siempre; somos cuerpos que pueden ser heridos. La vulnerabilidad nos recuerda nuestra condición defectible. Si el cuerpo es matriz y esta matriz es defectible, tiene sentido que lo que surja de esa matriz, también cargue con los trazos de la destrucción, de la afectación o de la degradación. Lo plantea así Judith Butler (2010, 37) en *Marcos de Guerra*, donde afirma *"*dentro del vasto ámbito de la vida orgánica, la degeneración y la destrucción forman parte del proceso mismo de la vida.*"* Por lo tanto, el cuerpo es definido por su vulnerabilidad, no solo temporalmente afectado por ella.

La salud como norma implica el mandato de ser productivo para el sistema. Asumir la salud como una ficción normativa elimina la condición temporaria de la enfermedad, nos hace consiente de su presencia constante. Visualmente, esta vulnerabilidad se muestra de diversas formas, metáforas con órganos del cuerpo: corazón / ojo que hacen relación a condiciones afectivas, así como referencias a llagas, estigmas, heridas, cuerpos en multitudes y cuerpos derrotados.

Por esto mismo, esa vulnerabilidad requiere e implica vincularidad. Esos cuerpos que nos propone Sila, también establecen relaciones entre ellos, son también cuerpos afectivos, cuerpos que se encuentran, que se reflejan, porque provocan estas mismas ideas sobre lo político de los cuidados, de la enfermedad como manifestación de

vulnerabilidad y de la necesidad del apoyo muto. Giles Deleuze, en su *Abecedario*, invita a invertir el imaginario y negar a la enfermedad como una enemiga. La entiende como como algo que agudiza el sentimiento de la vida: *"da una visión de la vida, la vida en toda su potencia, en toda su belleza" (*Deleuze, 1988). Sila fue diagnosticada con Síndrome de Insuficiencia Renal Crónica, enfermedad que la llevó a la muerte. Como es posible entender a través de su pieza *El poder de la palabra florecer,* el ultimo estadio de la enfermedad, contiene la mayor de todas las potencias: morir para permitir la vida.

Sila, como artista, pero sobre todo como persona, tuvo la capacidad sensible de utilizar su lugar de enunciación como una provocación que potenciara su producción, su trabajo y también su vida. Pensar y trabajar a partir de aquello que la colocaba en una situación de vulnerabilidad es lo que ha hecho de su trabajo algo tan universal y honesto. Es una fuerza que llena de vitalidad y de realidad su producción, pero también es lo que permite seguir conectando con su vida y su trabajo.

Referencias

Butler, Judith. 2010. *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas.* Barcelona: Paidós.

Chavarría, María José (2012) *Bitácora de los oficios. Sila Chanto*. San José: Museo de Arte y Diseño Contemporáneo.

Deleuze, Gilles., & Parnet, Claire. 1988. *El Abecedario de Giles Deleuze*. Centro de estudios e Investigacion de Medicina y Arte. Disponible en: https://esquizoanalisis.com.ar/el-abecedario-de-deleuze-h-de-historia/

López, Miguel. 2020. *Exposición "Vea con el Ojo ciego" de Sila Chanto*. TEOR/éTica: San José. Visita virtual disponible en: https://teoretica.org/2021/01/02/vea-con-el-ojo-ciego-sila-chanto/

Peña, Alfonso. 2014. "Sila Chanto y su vigilia de multiples espejos." *Agulha Revista de Cultura* 1999-2023. ARC Edições. A arte no Século XXI disponible en: http://arcagulharevistadecultura.blogspot.com/2014/11/sila-chanto-y-su-vigilia-de-multiples.html

Editorial

"Una revista abierta a los desafíos de la inclusión"

Es innegable que existe una brecha de género en materia de publicación académica, un grave y acuciante problema por resolver dentro de nuestras instituciones educativas. La persistencia de esta asimetría, a pesar de los notables esfuerzos por disminuirla, lleva a preguntarse acerca de cuáles son las razones para esta permanencia.

Una revisión bibliográfica no exhaustiva de investigaciones recientes que abordan este problema permite constatar que hay una serie de factores estructurales que operan como condiciones de posibilidad para este escenario. A su vez, estos estudios brindan propuestas y discuten acciones que pueden ser tomadas por las instituciones académicas para reducir esta brecha, una brújula que permita orientar el camino a seguir.

Es claro que nuestra *Revista* no escapa a este fenómeno. El hecho de que en los últimos cinco años se hayan publicado 77 artículos, de los cuales solamente 12 correspondan a autoras (15,5%), nos indica que algo grave está sucediendo y que es momento de tomar acciones urgentes.

Con este propósito en mente, este Editorial tiene una doble finalidad. El primero, es comunicar a la comunidad académica internacional y nacional, las decisiones que se han tomado con relación a las *Normas para las personas autoras* y la inclusión del *lenguaje inclusivo* como condición obligatoria en todos nuestros textos. El segundo, sustentar con base en los estudios empíricos más actualizados, el por qué se ha tomado esta decisión ético-política. Para ello, primero se presentarán hallazgos de investigación que han estudiado el problema, ya sea mediante el análisis de metadatos o de bases de datos particulares. En segundo lugar, se expondrán qué causas son identificadas por los equipos de investigación como las responsables de este tipo de asimetría. Un tercer punto, dará cuenta de cuáles son las propuestas que se han presentado para atender este problema. Finalmente, se exponen las acciones que la *Revista* ha tomado a partir de este número, encaminadas a combatir esta brecha.

En general, todas las investigaciones consultadas dan cuenta de la presencia de un orden simbólico patriarcal que impone una jerarquía de cuerpos asociados a estereotipos o esquemas de pensamiento (Haslanger 2008, 212), generando efectos *directos* e *indirectos* sobre las mujeres (Leuschner 2019)[1] y poblaciones sexualmente diversas (Radi 2020) que afectan su capacidad de escritura, producción y publicación (Haghani et. al. 2022, Prihatinia y Prajuli 2022, Verney y Bosco 2022, Yilmaz Karaman, Gündüz, y Yastıbaş Kaçar 2022, Akbaritabar y Squazzoni 2021, Cesi, Kahn y Williams 2021, Rincón y Díaz 2021, González-Alvarez y Sos-Peña 2020, Huang et. al. 2020, Radi 2020, Leuschner 2019, Mesa Peluffo 2019, West et.al. 2013, Haslanger 2008).

Estudios que analizan corpus extensos de artículos arbitrados dan cuenta de la magnitud de

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

esta disparidad. Haghani et. al. (2022, 3) examinaron tendencias con respecto a la productividad en investigación en diferentes campos (1970-2020) y con relación al género de las personas autoras (2006-2020). En total, la muestra consistió en más de 75 millones de artículos arbitrados, divididos por país. Con base en esto, Haghani et. al. (2022, 1, 25) encuentran que la tasa de productividad entre mujeres y hombres, oscila entre 0,7 y 0,9, dependiendo del país. Indican que en ningún territorio se observa una tendencia a reducir la brecha de género. Inclusive, observan países en los cuales está brecha se está ampliando (Haghani et. al. 2022, 25, 28, 32, 34-35), con lo que recomiendan aplicar de inmediato políticas de intervención. Para el equipo de investigación, los datos observados señalan sin ninguna ambigüedad que la brecha de género persiste, por lo que se deben aplicar medidas orientadas a su reducción.

En esa misma línea, Huang et. al. (2020, 4609-4610) condujeron un análisis longitudinal para observar las diferencias por género, a través de la reconstrucción del historial de publicaciones científicas de más de millón y medio de personas autoras, entre 1955 y 2010, cubriendo 83 países y 13 disciplinas. En total, a través de todos los años del estudio y todas las disciplinas analizadas, las mujeres solamente representan un 27% de la producción académica. Sin embargo, las personas autoras hacen un llamado a no desconocer que este porcentaje era de un 12% en 1950, por lo que la tendencia parece sugerir que la brecha va en detrimento (Huang et. al. 2020, 4611).

Por otro lado, Huang et. al. (2020, 4613) dirigen su mirada hacia el porcentaje de citación que reciben las personas autoras, encontrando que generalmente los científicos reciben alrededor de un 30% más de citas que las científicas. Concluyen que, a pesar de los intentos recientes por nivelar el campo de juego, los hombres continúan superando en relación de 2 a 1 a las mujeres científicas; sumado a que, en promedio, suelen tener carreras más productivas y acumular mayor impacto (Huang et. al. 2020, 4613).

Estos datos coinciden con investigaciones realizadas hace una década, lo cual da cuenta que poco se ha logrado modificar en los últimos años. Larivière et. al. (2013, 212), a través de la revisión de más de cinco millones de artículos, incluyendo más de 27 millones de personas autoras, plantean que las mujeres representan menos del 30% de las autorías científicas. Un porcentaje semejante aparece en West et. al. (2013, 1), quienes a partir de una muestra de más de ocho millones de artículos de la base de datos JSTOR, en el periodo comprendido entre 1545 y 2013, encuentran que las mujeres representan un 21,9% (West et.al. 2013, 4). Ahora bien, West et. al. (2013, 5), al igual que Huang et. al. (2020) también identifican que estos porcentajes se han modificado en los últimos años. Previo a la década de 1990, el porcentaje de mujeres autoras era de apenas un 15,1%, elevándose a un 27,2% para el periodo comprendido entre 1990 y 2012, lo cual lleva a pensar en el impacto que pueden estar teniendo las medidas afirmativas orientadas a combatir esta disparidad.

En específico, dentro del campo de la Filosofía, se observa que las disparidades son semejantes o peores a las constatadas. En un estudio pionero, publicado en 2008, Haslanger (2008, 214) analiza el género de las personas autoras en las revistas *Ethics*, *Journal of Philosophy*, *Mind*, *Nous*, *Philosophical Review*, *Philosophy and Public Affairs*, y *Philososophy and Phenomenological Research* durante el periodo 2002-2007. En promedio, el porcentaje de mujeres que publicaron fue de un 12,36% (Haslanger 2008, 220).

Una investigación más reciente, con datos de las revistas *Mind*, *the Philosophical Quarterly*, *The European Journal of Philosophy*, *The Canadian Journal of Philosophy*, *The British Journal for the Philosophy of Science*, and *The British Journal for the History of Philosophy*, indica que para el periodo comprendido entre el 2011 y el 2013-14, las tasas de aceptación de artículos eran equivalentes entre hombres y mujeres, lo cual puede parecer alentador en medio del escenario descrito, aunque una mirada a profundidad da cuenta de importantes asimetrías (Leuschner 2019, 234).

En primer lugar, Leuschner (2019, 234-235) alerta sobre el hecho de que hay evidencia de que las mujeres envían menos artículos a evaluar. A esto se le suma que, no solo las mujeres envían menos artículos de investigación, sino que están mejor representadas en otras secciones, tales

como las recensiones de libros. Para la autora, esto es un efecto *indirecto* de estar sometidas a procesos discriminatorios a lo largo de su vida y carrera académica: las mujeres tienden a realizar trabajo considerado *menos prestigioso* (Leuschner 2019, 236).

Este hallazgo nos dirige al segundo punto de este editorial, relativo a las causas identificadas como responsables de estos fenómenos. En esa línea, Leuschner (2019, 237) propone distinguir entre *efectos directos* e *indirectos* de los estereotipos de género patriarcales. Los *efectos directos* refieren a las condiciones externas causadas por este sesgo social y que tienden a generar mayores restricciones para las mujeres. Estas incluyen condiciones materiales, tales como puestos de bajo prestigio, poco o nulo personal de apoyo, carencia de dinero para viajes, exceso de carga docente; así como condiciones no materiales, ambientes de trabajo hostiles, competitivos, poco estimulantes, estereotipos negativos. Por otro lado, los *efectos indirectos* refieren a las consecuencias psicológicas que los efectos directos provocan en las personas que los reciben (Leuschner 2019, 236).

En ese sentido, se ha demostrado que las mujeres académicas enfrentan discriminación y exclusión en sus comunidades, marginalización profesional y devaluación. Esto incluye un amplio espectro de acciones, que van desde microagresiones -degradación casual o sutil, evitación, comentarios sugestivos, interrupciones, correcciones, entre otras-, recibir menos invitaciones a conferencias o coloquios institucionales, presidir menos comités prestigiosos, asumir puestos que implican formas de cuido o atención hacia colegas o personas estudiantes (Mesa Peluffo 2019, 21, 24), hasta soportar descortesías y acoso (Verney y Bosco 2022, 15, Leuschner 2019, 238).

A partir de lo anterior, para Leuschner (2019, 239-240) es obvio que, bajo semejantes condiciones, haya una menor cantidad de envíos de artículos para su publicación. El hecho de que se descuide las marcas psíquicas que este tipo de condiciones generan, obstaculiza el abordaje y comprensión de fenómenos tales como el menor envío de publicaciones (Verney y Bosco 2022, 15), el tiempo en enviar sus trabajos, la cautela y el cuidado en la preparación de los manuscritos (Huang et. al. 2020, 4609, West et.al. 2013, 6); en síntesis, impide valorar a profundidad la internalización de estas formas de evaluación negativa, y cómo esto afecta la confianza que puedan tener las académicas en sí mismas (Verney y Bosco 2022, 15-16, Akbaritabar y Squazzoni 2021, 557, González-Alvarez y Sos-Peña 2020, 2453, Leuschner 2019, 240, Haslanger 2008, 213-214, 218).

A esto se le suman, condiciones que actúan de forma cotidiana *fuera* de la academia, tales como las diferencias en responsabilidades familiares (Huang et. al. 2020, 4609, Mesa Peluffo 2019, 7). En esa línea, es particularmente ilustrativa la investigación realizada por Mesa Peluffo en nuestro país, en la que entrevistó a catorce mujeres profesoras de la Universidad de Costa Rica, con el objetivo de analizar la influencia de su condición de género en sus carreras académicas (Mesa Peluffo 2019, 8). Entre sus principales resultados, la investigadora logra constatar que las mujeres presentan mayores limitaciones para publicar, debido a la tensión entre familia y carrera, sobre todo en la etapa inicial. Al igual que lo descrito en el párrafo anterior, Mesa Peluffo (2019, 7-8, 19) reporta que las mujeres se enfrentan a un doble desafío: deben ser madres y esposas perfectas, por lo que deben trasladar su producción fuera del horario laboral -cuando sus familiares a cargo duermen-, mientras deben navegar en medio de afectos de inseguridad, inadecuación y exigencia (Mesa Peluffo 2019, 7-8, 12, 26-29).

Con este panorama, es claro que el problema dista de poder ser resuelto apelando a medidas unidimensionales. Romper con los efectos que ha generado el orden simbólico patriarcal no es una tarea sencilla, y mucho menos, cuando este tipo de prácticas están enquistadas y normalizadas en la academia. Por esta razón, es que las personas autoras brindan recomendaciones para atender este problema con base en los recursos que puedan tener las instituciones académicas a la mano. En general, se apela a la formulación de políticas públicas orientadas a intervenir la educación académica, el reclutamiento de personal, recursos y mentorías (Haghani et. al. 2022, 39-40); incorporar mayor cantidad de mujeres en puestos académicos de importancia y en procesos

de arbitraje, abordar el balance trabajo-familia, mejorar el acceso a redes académicas, y reducir la carga de servicio en labores de cuido dentro de la academia (Verney y Bosco 2022, 17).

Por su parte, desde la Filosofía, Haslanger (2008, 219) propone subvertir el sesgo contra el feminismo. Esto supone que las mujeres envíen sus trabajos a revistas reconocidas, utilizar los términos *feminismo* o *feministas* en su escritura, citar trabajos feministas, incentivar a las personas colegas a leer y referenciar críticas feministas, modificar aseveraciones falsas contra el trabajo feminista, diseñar foros o actividades orientadas a educar en esta manera (Haslanger 2008, 219).

A partir de esta breve reseña del estado de cosas, es claro que nuestra *Revista* no posee los recursos para abordar este problema desde todas sus dimensiones. Empero, eso no implica que se tenga que permanecer en la inmovilidad. Asuntos de esta naturaleza requieren de toma de decisiones. Si bien quedan numerosas tareas por asumir, entre ellas, investigar a profundidad las características de la población que envía manuscritos, analizar los momentos críticos que provocan la disparidad, el género de las personas revisoras y los temas sobre los cuales se suele publicar más; modificar la forma en cómo escribimos con el objetivo de dotar de mayor visibilidad a poblaciones históricamente marginalizadas, exigiendo a su vez la incorporación del lenguaje inclusivo, es un paso crítico sólido.

La inclusión del Manual de Estilo *Chicago-Deusto* garantiza la visibilidad del nombre de la persona autora, con lo cual se evita el sesgo documentado, de que solo el apellido, usualmente conduce a la persona lectora a asumir que se trata de un hombre. Por otro lado, el uso obligatorio del lenguaje inclusivo, no solo nos pone en sintonía con la política lingüística establecida por la *Universidad*, sino que nos permite estar a la altura de la época. En medio de tiempos turbulentos, en los cuales se pone en duda la humanidad y viabilidad de proyectos existenciales a partir de cómo se concibe una jerarquía de cuerpos, apelar a *nombrar* y a *visibilizar* es un gesto político de resistencia. En ese sentido, a sabiendas de que en general, las investigaciones sitúan la asimetría en el envío de publicaciones, ya sea por factores directos o indirectos, hacemos un llamado vehemente a colegas mujeres y de poblaciones sexualmente diversas, a enviar sus escritos. Es urgente que reduzcamos la brecha de envíos y publicaciones, es urgente *tomar* la palabra. Este es nuestro espacio.

Por el Consejo Editorial de la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica,
Dra. Laura Álvarez Garro.

Notas

1. Es importante destacar, que una limitación importante de la gran mayoría de estudios es que no incorporan otros géneros a su análisis. Si bien esto es reconocido por la mayoría de equipos de investigación como un problema a resolver, el mayor obstáculo se desprende de que las bases de datos solamente registran los nombres de las personas, con lo que no se puede identificar si se trata de una persona no-binaria o trans*.
2. https://lenguajeinclusivo.ucr.ac.cr/

Referencias

Akbaritabar, Aliakbar, y Flaminio Squazzoni. 2021. “Gender Patterns of Publication in Top Sociological Journals”. *Science, Technology, & Human Values*, 46(3), 555–576. https://doi.org/10.1177/0162243920941588

Ceci, Stephen J., Shulamit Kahn y Wendy M. Williams. 2021. “Stewart-Williams and Halsey argue persuasively that gender bias is just one of many causes of women’s underrepresentation in science”, 35 (1), 40-44. https://doi.org/10.1177/0890207020976778

González-Alvarez, Julio y Rosa Sos-Peña. 2020. “Women Publishing in American Psychological Association Journals: A Gender Analysis of Six Decades”. *Psychological Reports*, 123(6), 2441–2458. https://doi.org/10.1177/0033294119860257

Haghani Milad, Alireza Abbasi, Clara C. Zwack, Zahra Shahhoseini, y Nick Haslam. 2022. “Trends of research productivity across author gender and research fields: A multidisciplinary and multi-country observational study”. *PLoS ONE* 17 (8), 1-43. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0271998

Haslanger, Sally. 2008. "Changing the Ideology and Culture of Philosophy: Not by Reason (Alone).", *Hipatia*, 23 (2), 210-223. doi. org/10.1111/j.1527-2001.2008.tb01195.x

Huang, Junming, Alexander J. Gates, Roberta Sinatra, y Albert-László Barabási. "Historical comparison of gender inequality in scientific careers across countries and disciplines". 2020. *The Proceedings of the National Academy of Sciences (PNAS)*, 117 (9), 4609-4616.

Larivière, Vincent, Chaoqun Ni, Yves Gingras, Blaise Cronin y Cassidy R. Sugimoto. 2013. "Bibliometrics: Global gender disparities in science". *Nature* 504, 211–213. https://doi.org/10.1038/504211a

Leuschner, Anna. 2019. "Why so low. On indirect effects of gender bias in Philosophy". *Metaphilosophy*, 50 (3), 231-249.

Mesa Peluffo, Sylvia. 2019. "Carreras académicas de mujeres en la Universidad de Costa Rica: Un reto para la igualdad". *Revista Actualidades Investigativas en Educación*, 19 (1), 1-33.

Prihatinia, Ella y Wendy Prajuli. 2022. "Gender in academic journals: Experience from Indonesia." *Advances in Southeast Asian Studies*, 15(1), 43-59.

Radi, Blas. 2020. "Epistemología del asterisco: una introducción sinuosa a la Epistemología Trans*". En *Apuntes epistemológicos*, de Diana Maffía, Amparo Moreno Sardà, Yuderkiys Espinosa Miñoso, y Blas Radi, 107-121. Rosario: UNR Editorial.

Rincón, Guillermina Benavidez. Y Alejandro Díaz Domínguez. 2021. "Academic Career Advances and Gender Gap." *Political Studies Review*, 1-21. https://doi.org/10.1177/14789299211044012

Verney, Susannah y Anna Bosco. 2022. "Unpacking the gender gap in academic journal publishing: the experience of *South European Society and Politics*", *European Political Science*. https://doi.org/10.1057/s41304-021-00358-2

West, Jevin D, Jennifer Jacquet, Molly M. King, Shelley J. Correll, y Carl T. Bergstrom. 2013. "The Role of Gender in Scholarly Authorship". *PLoSONE* 8 (7), 1-6. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0066212

I.
ARTÍCULOS

Mario Germán Gil Claros

Metafísica de la mercancía

Resumen: *El presente texto, destaca su atención en la primera parte del primer tomo del Capital. Vol. 1. (1977) titulado mercancía y dinero, la naturaleza metafísica de la mercancía, en el que se devela su mundo místico en el entorno social y que de una u otra manera oculta sus orígenes reales en el trabajo humano vivo, fuente de riqueza y de explotación de las sociedades contemporáneas.*

Palabras clave: *Abstracción, mercancía, metafísica, social, trabajo, valor.*

Abstract: *This text focuses at the first part of the first volume of Capital. Vol. 1. (1977) entitled commodities and money, the metaphysical nature of commodities, in which its mystical world is revealed in the social environment and that in one way or another hides its real origins in living human work, source of wealth and exploitation of contemporary societies.*

Keywords: *Abstraction, commodities, metaphysics, social, work, value.*

La forma del valor, que cobra cuerpo definitivo en la forma dinero, no puede ser más sencilla y llana.

—Karl Marx, El capital

Introducción

En el prólogo de la primera edición del *Capital*. Vol. *1.* (1977), Marx es tajante al afirmar que el procedimiento para abordar la mercancía en un sistema económico es por medio de la capacidad de *abstracción* que de ella hacemos, y que no se acaricia directamente con nuestros sentidos; ella toma un revestimiento misterioso, místico, extraño o *metafísico.* En este sentido, la mercancía se constituye para el pensador alemán en la célula básica de la sociedad burguesa, que, gracias al trabajo vivo o su valor, toma distintas formas o rostros en el entramado social, en su producción, en su circulación, en su intercambio y finalmente en su consumo, como lo podemos ver en el presente escrito.

*

¿Cómo emprende Marx el estudio de la mercancía en la sociedad burguesa? La respuesta está dada por él mismo en el prólogo al *Capital* tomo uno: "En la presente obra nos proponemos investigar el régimen *capitalista de producción* y las *relaciones de producción y circulación* que a él corresponden" (Marx 1977, XIV). es decir, profundizar en el alma, en el pensamiento, en el engranaje de dicho mundo y de sus contradicciones sociales que brotan de sus entrañas; abordado desde una postura materialista e histórica en su especificidad, como en las formas de su desarrollo y de sus nexos internos. O sea, la *esencia* de

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

la mercancía en su metafísica, en su misticismo, inscrito en un régimen de producción y circulación social.[1]

Es innegable que, para Marx, el mundo, la vida burguesa, se encuentran inundados de mercancías de cualquier tipo y forma. De una u otra manera, la mercancía la rodea un *aura* de misterio metafísico, que impulsa a los seres humanos a su obtención, la cual se encuentra por fuera de las manos de los sujetos sociales y se busca por la sencilla razón de *satisfacción* de orden material a pesar del enigma que la rodea en su envoltura ideológica; que las sociedades presentes refuerzan a través del *deseo,* como posibilidad de realización humana en su posesión. Marx lo dice de la siguiente forma: "El carácter de estas necesidades, el que broten por ejemplo del estómago o de la fantasía, no interesa en lo más mínimo para estos efectos" (Marx 1977, 3). Esto último, en íntima relación entre producción y consumo, mediado por la circulación y equivalencia universal, entre el objeto y el sujeto consumidor, en el marco de la necesidad objetiva o artificial que el objeto o la mercancía genera para el sujeto social. De todas maneras, la mercancía como fruto de la producción económica burguesa, genera en su metafísica un imaginario social lleno de ilusión o de espejismo, que hace que la deseemos y pretendamos su consecución por múltiples caminos, no importando si realmente satisface las necesidades humanas. En esta dirección, la materialidad de la mercancía se envuelve en un manto inmaterial y abstracto nacida del trabajo vivo, a la vez que tiene un propósito claro de *utilidad* y *valor de uso,* que encierra una serie de cualidades que deseamos y se manifiestan en una *estética* banalizada y reciclada, o en una *ideología de la forma*[2] del producto, que le da un valor de uso en la sociedad humana. Así: "El valor de uso sólo toma cuerpo en el uso o consumo de los objetos. Los valores de uso forman *el contenido material de la riqueza*, cualquiera que sea la *forma social* de ésta" (Marx 1977, 4). La mercancía en su producción y valor de uso juega lúdicamente con otras mercancías en su equivalencia, en su circulación, en su intercambio y en su consumo.

Producción (P) → Distribución (D) → Intercambio (I) → Consumo (C)

Ella se prostituye, no importa en qué manos caiga, le es indiferente, a pesar del hipócrita discurso moral que se pueda tejer a su alrededor. Vale igual (formalmente) para todos como valor de uso en su intercambio y circulación. Es aquí, en este juego lúdico-erótico-estético, que la mercancía es permeada y toma vuelo metafísico, pues de lo contrario, para Marx, no dejaría de ser un producto básico. Es gracias al trabajo *creador* que la mercancía, dígase una mesa, un carro, un computador, etc., se constituye en fuente de divinidad y se eleva a los cielos, sin desnaturalizarse plenamente del trabajo vivo, pues perdería su encanto metafísico; evaporándose y dilapidando el esfuerzo que el intelecto realiza en ella. Ya que ella misma encierra un trabajo abstracto-concreto[3] para que la mesa sea mesa y no otra cosa. Su valor real se encuentra en la cantidad de trabajo invertido en su producción, como lo argumenta Marx, en conexión con un tiempo socialmente prioritario. En consecuencia, la metafísica de la mercancía fruto del trabajo vivo, da forma a la sociedad de consumo burguesa, caracteriza en su accionar ideológico en moldear la vida y conducta humana en su psiquis, como consumidores compulsivos; donde la economía política burguesa ha destruido no sólo el ecosistema,[4] sino el espíritu sagrado de la teología judeo-cristiana, incorporando a su perorata económica su metafísica y su discurso de salvación, atrapado en el encanto terrenal de los productos de intercambio, de uso y consumo que ella crea. Qué mejor ejemplo que el crédito como prenda de garantía y de fe, que hoy se da en el mundo

del comercio de la llamada sociedad civil, y magistralmente en el sector financiero con sus clientes naturales y jurídicos, condenándolos a una esclavitud eterna del pago de la deuda y a la renuncia de la libertad.

La mercancía nos atrapa no en el trabajo vivo, no en su materialidad como necesidad básica, sino en su estética metafísica, que trasciende su corporalidad y hace que el sujeto social acceda en su deseo de adquisición y de uso a su misterio como objeto a ser consumido. No compramos un par de zapatos, compramos los mejores zapatos. No sólo se compran un par de zapatos *en sí*, sino la *representación* de los zapatos *para sí*; anunciados en el templo sagrado de la publicidad del mercado como verdad revelada. En otras palabras, la mercancía de la sociedad burguesa usurpa la vida humana en sus múltiples expresiones como vida enajenada en su consumo compulsivo.

Ahora bien, la mercancía toma valor y forma, gracias al tiempo social invertido en su elaboración como fuerza de trabajo, no importa si es artesanal, industrial o de alta tecnología. Al fin y al cabo, es fuerza de trabajo tanto física como intelectual. Así, a partir de la materialidad de la mercancía, toma abstracción metafísica, peso y valor inmaterial, a la vez que significatividad en las relaciones sociales en las que viven los seres humanos. De este modo, la producción de cada mercancía tiene rostro único, como las tantas imágenes de los santos de la cristiandad. Con la diferencia, que, a pesar de su metafísica, de su misticismo, no posee eternidad; su consumo entre los sujetos sociales se constituye en su propia realización como totalidad, como finitud. De modo que su destino no es de orden teológico, sino de orden económico-social-histórico, apetecida y soñada por todos como valor de uso y de cambio. "Finalmente, ningún objeto puede ser un *valor* sin ser a la vez objeto útil. Si es inútil, lo será también el trabajo que éste encierra; no contará como trabajo ni representará, por tanto, un valor" (Marx 1977, 8). Es así que, para Marx, la mercancía en su real importancia reúne dos caras en una misma moneda: valor *de uso* y *valor de cambio*. A la vez que su valor de uso obedece a una necesidad nacida de la actividad productiva. Pues como dice Marx: "Esta actividad está determinada por su fin, modo de operar, objeto, medios y resultados" (Marx 1977, 9). Precisamente, en su devenir, que es su alma, como fin histórico o social, la mercancía toma forma metafísica, nacida del trabajo útil, como trabajo ontológicamente vivo.

La metafísica de la mercancía al poseer múltiples semblantes en el mundo del intercambio y de la circulación, nace intencionalmente de numerosos valores de uso, con sus diversas cualidades, con sus equivalencias y cambios mutuos, fruto de la división social del trabajo. Ya dicha metafísica circunda y representa una actividad y productividad específica, que explora un fin útil o productivo. ¿Cómo se da? A través de la forma o producción estética que seduce al consumidor; donde la tecnología juega un rol clave en su producción como arte. Por tanto, en sus etapas iniciales, cambia en su forma, como cuando el árbol se transforma en mesa, en asiento, en casa, etc. Hay una profunda mudanza de esta como materia y como valor de uso, gracias al trabajo humano del cual parte; ya que al final, el trabajo en su intencionalidad con la materia se vuelve abstracto en su producción, que para Marx no deja de ser social. Es decir, por muy metafísica que sea la mercancía en su proceso de abstracción, no deja de estar enmarcada en unas relaciones sociales humanas reguladas por el dinero.

El valor metafísico de la mercancía depende del lugar, del peso, de la demanda o de la importancia que ocupa en un momento o contexto histórico y social. En este sentido, su comprensión, su realidad, se encuentra en su historicidad[5] o en lo histórico[6] y no en su falsa eternidad. Su valor metafísico, no sólo es fruto del trabajo material vivo, sino de su valor abstracto, el cual depende de su genealogía histórica, inscrita en un modo de producción particular, que forja los objetos. De modo que: "La fuerza humana de trabajo en su estado fluido, o sea el trabajo humano, crea valor, pero no es de por sí valor. Se convierte en valor al plasmarse, al cobrar forma corpórea" (Marx 1977, 18). Esta forma, se encuentra mediada por la espiritualidad creativa del trabajador como producto y del encanto irradiante que provoca en quien desea consumirla y que va más allá de una mera necesidad básica. En este sentido, es muy distinto el transporte público a un vehículo

de alta gama, en el que se ha invertido no sólo trabajo vivo como tal, sino creación del intelecto como creación humana, por parte del trabajador.

Este tipo de metafísica seductora tiene un ir y un venir, trasciende su condición material y va al imaginario de orden ideológico en el consumidor, en el individuo o en el sujeto social, que a la vez vuelca su mirada, su proyección imaginaria, la idea platónica, hacia al producto; claro está, estamos hablando de una mercancía que va más allá de lo elemental que ella pueda encerrar, ya que se mueve entre lo mundano y lo sacro, entre el cuerpo y el alma; que hoy en su producción a través de la tecnología, desborda el imaginario del consumidor. De modo que acabamos diciendo que la mercancía en su trascendencia mundana termina reflejándose e impregnándose en el deseo e intencionalidad de aquel que busca consumirla en su identidad; pues dicho sujeto acaba reconociendo su alma y cuerpo en ella, transformándose en símbolo de estatus y personalidad en el mundo social. Como resultado, su encanto metafísico no es de orden ético, sino estético y de poder social.

La metafísica de la mercancía, en vez de encerrar un misterio divino o teológico, encierra un misterio social, por el cual el consumidor apuesta por su apropiación. Su misterio está en la forma de equivalencia de quien la posee.

> De aquí el carácter misterioso de la forma equivalencial, carácter que la mirada burguesamente embotada del economista sólo advierte cuando esta forma se le presenta ya definitivamente materializada en el dinero. Al encontrarse con el dinero, el economista se esfuerza por borrar el carácter místico del oro y la plata, colocando en su puesto mercancías menos fascinadoras y recorriendo con creciente regocijo el catálogo de toda chusma de mercaderías a las que en otros tiempos estuvo reservado el papel de equivalentes de valor. (Marx 1977, 24)

En esta dirección, para Marx, la materialidad de la mercancía es la encarnación del trabajo humano abstracto, reflejado en un trabajo intelectual concreto. Como vemos, el juego encubierto de la metafísica de la mercancía se reduce a la fuerza del trabajo vivo y al ocultamiento de las contradicciones, de las luchas y desigualdades sociales en el mundo del mercado; sin éste, ella no podría crear el universo en el que el consumidor vive encantado y atrapado en la red social, pues él solo ve lo que ella ofrece como constructo ideológico, que semeja una postura de neutralidad y apoliticidad, lo cual es una gran mentira.

Como se puede ir apreciando, la mercancía toma la *apariencia* de valor en su manifestación fenoménica en el valor de precio. "A primera vista, se descubre ya cuán insuficiente es la forma simple del valor, esta forma germinal que tiene que pasar por una serie de metamorfosis antes de llegar a convertirse en la forma precio" (Marx 1977, 28). Ciertamente, esta metamorfosis metafísica de la mercancía con distintos semblantes y equivalencias se vuelve para Marx en su precio, un *fetiche* respecto a las demás mercancías. En efecto: "El valor de una mercancía de lienzo, por ejemplo, se expresa ahora en otros elementos innumerables del mundo de las mercancías" (Marx 1977, 29). Así, la mercancía desempeña el papel de equivalente y valor (precio). En últimas, es la materialización del trabajo humano; donde su metafísica sólo tiene importancia en el espectro social. Es así como: "La forma relativa general del valor del mundo de las mercancías imprime a la mercancía destacada por ellas como equivalente al lienzo, el carácter de equivalente general. Su forma natural propia es la configuración del valor común a todo este mundo de mercancías y ello es lo que permite que el lienzo pueda ser directamente cambiado por cualquier otra mercancía" (Marx 1977, 32-33). Qué mejor equivalente universal y metafísico que el dinero; en éste la mercancía tiene otra configuración, otro cuerpo, irreconocible en sus orígenes.

En el dinero la mercancía toma la forma metafísica perfectamente acabada, es la fuerza abstracta que mueve a hombres y mujeres en el mundo del consumo; es más, no se reconoce directamente en el trabajo vivo, ni en la física de este. Es intangible. Hoy reflejado de manera compleja e inmaterial bajo la forma virtual del capitalismo cognitivo. "Esta mercancía tiene como *función social específica*, y por tanto como *monopolio social dentro del mundo de las mercancías*, el despertar el papel de equivalente

general" (Marx 1977, 35). O sea, mercancía-dinero. Como vemos: "A primera vista, parece como si las *mercancías* fuesen objetos evidentes y triviales. Pero, analizándolas, vemos que son objetos muy intrincados, llenos de sutilezas metafísicas y de resabios teológicos" (Marx 1977, 36). Ya que, de nuevo Marx: "La forma de la madera, por ejemplo, cambia al convertirla en una mesa. No obstante, sigue siendo madera, sigue siendo objeto físico vulgar y corriente. Pero en cuanto empieza a comportarse *como mercancía*, la mesa se convierte en un objeto físicamente metafísico" (Marx 1977, 36-37). Mágica o extrañamente, toma vida e independencia mística; va más allá de su valor de uso, de la satisfacción de la necesidad básica, se confunde en el imaginario social donde habita plácidamente de manera objetiva. Al respecto Marx dice: "este *quid pro quo* es lo que convierte a los productos del trabajo en mercancía, en objetos físicamente metafísicos o en objetos sociales" (Marx 1977, 37-38). Por consiguiente, la mercancía se vuelve un fetiche de orden teológico, con vida propia, objeto de culto, independiente, con poderes sobrenaturales, se relaciona con los suyos y con los humanos, gracias a su carácter social y al trabajo vivo de la misma; que se anuncia al mundo humano a través del cambio, el cual es de orden material o inmaterial. Su misterio queda develado cuando se adquiere, se palpa, se usa, se consume o se intercambia. Pues como dice Marx: en el acto de cambio, los productos cobran vida material como valor social. "Por eso, todo el misticismo del mundo de las mercancías, todo el encanto y el misterio que nimban los productos del trabajo basados en la producción de mercancías se esfuman tan pronto como los desplazan otras formas de producción" (Marx 1977, 41).

En conclusión, en el mundo burgués, la mercancía es fuente básica de riqueza, encierra una forma y una teología fantástica distinta a su realidad y crea valores espirituales, ya sea en su uso, en su circulación o en su intercambio, cruzado por horas de trabajo explotado, tanto físico como cognitivo; disfrazada por la metafísica que la enclaustra, cuyo culto abstracto con raíces cristianas, ha dejado huella indeleble en el mundo de hombres y mujeres en las sociedades contemporáneas. Es así como: "La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesta bajo su mando consciente y racional" (Marx 1977, 44). Justamente, dicha metafísica, dicho fetichismo de la mercancía, que Marx llama apariencia material, oculta a la mirada de los economistas burgueses y del consumidor, las razones profundas de explotación y de riqueza desigual entre los seres humanos, donde el trabajo es asumido como una necesidad, una obligatoriedad y no como una labor libre, artística y emancipada.

Notas

1. Un tema aparte para escribir y que no es abordado en la presente reflexión, es la presencia o la huella aristotélica y hegeliana en el pensamiento económico en Marx.
2. Tomo prestado el concepto de ideología de la forma de Frederic Jameson (1989, 79-81), para trasladarlo al contexto del presente texto. No sin antes mencionar, que para Jameson, la ideología de la forma revela la persistencia formal de estructuras arcaicas de enajenación reflejadas en la dominación política y la cosificación de la mercancía, que están presentes en el capitalismo tardío; donde la forma es concebida como contenido y transmite mensaje ideológico. Semejante postura vemos en Marshall Berman en su texto *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. (1991,108). Donde las antiguas formas de vida no mueren, se insertan al mercado, tienen un precio y toman vida como mercancías. Igualmente, Ernst Bloch en su concepción de la acontemporaneidad o teoría asincrónica de la historia, (2019, 21) sostiene que ésta es la subsistencia vegetativa de la añoranza de viejas formas de producción de orden arcaica que sobreviven en el presente, las cuales pueden ser reaccionarias, pero también de un pasado oprimido.
3. Por trabajo abstracto, se entiende una categoría específica e histórica, que tiene una función de carácter social que no es exclusiva de la actividad laboral concreta. Por trabajo concreto, se entiende aquella actividad laboral que se da entre los humanos y la naturaleza. Debo está libre definición, a los análisis que Moishe Postone realizó al respecto en su texto *TIEMPO, TRABAJO Y*

DOMINACION SOCIAL. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx. (2006)

4. En este sentido, el capitalismo frente al ecosistema, esencialmente lo aborda de dos grandes maneras. Uno, como fuente de riqueza. Dos, como obstáculo para sus pretensiones específicas. Ambos han generado un fuerte impacto destructivo, que ha puesto en riesgo tanto a las diversas especies, como a la vida humana.
5. La historicidad entendida como el momento específico de tener conciencia de que somos parte subjetiva de un proceso.
6. Lo histórico se asume como el proceso objetivo que involucra a los sujetos sociales.

Referencias

Aristóteles. 1975. *Metafísica*. Madrid: Espasa-Calpe.

Berman, Marshall. 1991. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Santafé de Bogotá: Siglo XXI.

Bloch, Ernst. 2019. *Herencia de esta época*. Madrid: Tecnos.

Bolívar, Echeverría. 1997. *Las ilusiones de la Modernidad*. México: UNAM/El Equilibrista.

Hegel. Georg W. F. 1981. *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Claridad.

Jameson, Frederic. 1989. *Documentos de cultura, documentos de barbarie*. Madrid: Literatura y debate crítico.

Marx, Carlos. *El capital. Vol 1*. 1977. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

Postone, Moishe. 2006. *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid: Marcial Pons.

Simmel, Georg. 1976. *Filosofía del dinero*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

Mario Germán Gil Claros (mariogil961@gmail.com) PhD en filosofía. Investigador reconocido por Colciencias Colombia. Par académico de la misma. Director de investigaciones de Redipe-Colombia. Catedrático universitario. Dentro de sus publicaciones más recientes destacan: *Subjetividades escolares*. Redipe. Santiago de Cali Colombia. 2015; Varios. *Modernidad y posconflicto. Una correlación entre Paz y Desarrollo*. Universidad Pontificia Bolivariana. 2016; *Políticas de exclusión y políticas de reconocimiento*. (Compilador). USC. Editorial Universidad Santiago de Cali. Colombia. 2016; *Sartre filósofo. Ontología de la acción*. Rosa Ma Porrúa. México. 2016; *Filosofía y estilos de vida para nuestro presente*. Compilador. Redipe. Santiago de Cali. 2019. *"Filosofía & educación"* En: Colombia 2020. Redipe. Santiago de Cali Colombia. Asimismo, diversos artículos. Capítulo de libro *Del cuerpo y de la biopolítica en Hobbes*. En ‹‹*Reflexiones biopolíticas*›› editado por el Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) y la Unidad de Investigación de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM.

Recibido: 11 de febrero, 2022.
Aprobado: 27 de octubre, 2022.

David Esteban Zuluaga Mesa

De lo uno a lo múltiple: alternativas para decir y pensar el mundo de hoy

Resumen: *El artículo reflexiona sobre el papel de la filosofía y del filósofo en el mundo de hoy. Relaciona el cambio de método de la filosofía del segundo Wittgenstein con el hipertexto como posibilidad para construir sentidos múltiples en un mundo dinámico y complejo.*

Palabras clave: *Contingencia; hipertextualidad; marco contextual; juegos de lenguaje; Wittgenstein.*

Abstract: *The article reflects on the role of philosophy and the philosopher in today's world. It relates the change of method of the philosophy of the second Wittgenstein with hypertext as a possibility to build multiple meanings in a dynamic and complex world.*

Keywords: *Contingency; hypertextuality; contextual framework; language games; Wittgenstein.*

Sobre el decir plural y el papel del filósofo y la filosofía

El ejercicio del filósofo en la actualidad exige mucho más que el reconocimiento y la administración de sendos edificios conceptuales. Exige emanciparse de la nostalgia que lo embarga el saber que los grandes sistemas filosóficos, que otrora robustecían el quehacer de la filosofía, ya no son suficientes para dar cuenta de manera sistemática de las dinámicas del mundo de hoy. Exige incorporar un estado de fruición por la tarea misma del filosofar que permita consolidar simbiosis entre el rico acervo de la filosofía y los variopintos escenarios que dibuja la vida cotidiana para entresacar de ella la pluralidad de sentidos que sucumben ante la rigidez de los postulados en muchos casos refractarios.

No se trata de pensar que los modos anteriores de hacer filosofía y pensar el mundo están equivocados, se trata de que nos demos cuenta de lo que representaron para su propio tiempo y de su posible inoperancia hoy, estableciendo una reflexión crítica con la tradición que actualice el pensar según las coordenadas de la época y sus acontecimientos. Pues, pensar, por ejemplo, la vida en relación con las dinámicas de las instituciones sociales: la familia, el sistema educativo, la religión, el sistema económico, el gobierno; o las injusticias sociales, los nuevos conflictos bélicos y hasta las más recientes incorporaciones tecnológicas de alta difusión y expectativa, como el metaverso, y la profunda inequidad que subyace de estos escenarios, producen una atmósfera de desesperanza caracterizada por una incertidumbre endémica frente al futuro y al sentido de la vida, que generan afectaciones en la forma en como las personas piensan el mundo, lo nombran, lo valoran y lo jerarquizan.

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

Para Olivé (1996, 37), este pensar el mundo, nombrarlo, valorarlo y jerarquizarlo es importante porque evidencia un sistema de valores propios, denominado por él, *marco contextual*, en el que las creencias, ideas, proyectos, costumbres, etc., propios de los pueblos, son compartidos, mostrando distintas posibilidades frente al hecho mismo de informar en medio de la complejidad que implica un mundo hiperconectado y, en efecto, la posibilidad de poner en entredicho las formas de ver el mundo desde perspectivas esencialistas.

Nuestra disposición para pensar el mundo debe estar, por supuesto, a la altura del dinamismo del mundo, es decir, se debe corresponder con lo que él mismo nos propone. Con esto no quiero decir que se deba desconocer la historia, sino, muy al contrario, insistir en que se deben reconocer sus ritmos, sus cadencias, sus voces. Con lo que se abre la posibilidad de decir que no hay historia unitaria sino historias, esto es, distintos marcos contextuales y, en efecto, modos diversos de afrontar situaciones particulares.

Pensar en el hecho de que hay distintas visiones del mundo exige el reconocimiento de los marcos contextuales de los que se desprenden esas visiones, pues, como se dijo, ya no se trata de una historia unitaria, sino de historias y dado que estas historias confluyen en escenarios comunes, se aumenta el marco de complejidad de las relaciones interpersonales, haciendo necesario comprender la existencia de un otro que debo reconocer efectivamente como otro desde su pluralidad, desde su permanente oscilar entre el *pathos* y el *logos* y que debe permanecer efectivamente como otro, esto es, con su propia visión de la realidad y los sentidos que de ella emergen.

Esta suerte de sincretismo, lejos hacernos pensar que hay traspié en la forma *moderna* de hacer filosofía, nos da la posibilidad de reconocer lo improcedente que resulta de cara a las lecturas en torno a las formas de vida actuales. Y esto es así, porque cada nueva situación exige un modo particular de reflexión.

Borges lo ilustra bien en *Del rigor de la ciencia,* al referirse a la tarea de los cartógrafos en dos momentos históricos distintos, indicando que "menos adicta al estudio de la cartografía, las generaciones siguientes entendieron que ese dilatado mapa [hecho en otro tiempo] era inútil y no sin impiedad lo entregaron a las inclemencias del sol y de los inviernos" (Borges 2008, 265). Cuestiones similares podrían encontrarse en otros relatos como el *Aleph*, *25 de agosto de 1983* y *Tigres azules* en los que se informa acerca de la pluralidad de relaciones que brotan del mundo contemporáneo, sus distintos puntos de mira y los múltiples caminos que a partir de él se bifurcan y sugiere al mismo tiempo una gran revolución de las ciencias sociales y humanas.

Para Rorty (2001, 15), pensadores contemporáneos como "Wittgenstein, Heidegger y Dewey están de acuerdo en que hay que abandonar la noción del conocimiento en cuanto representación exacta, que resulta posible gracias a procesos mentales especiales e intangible gracias a una teoría general de la representación", es decir, que invitan a desatender los esencialismos proclamados por la modernidad y a considerar la contingencia, enfatizando en que "se deben descartar las nociones de "fundamentos del conocimiento" y de la filosofía en cuanto centrada en el intento cartesiano de dar respuesta al escéptico epistemológico" (Rorty 2001, 15). Elementos que, análogos a la producción de conocimiento, se podrían vincular con presupuestos como los planteados por el estadounidense Ted Nelson, a propósito de lo que se conoce como hipertexto, refiriéndose a "una escritura no secuencial, a un texto que bifurca, que permite que el lector elija (…) diferentes itinerarios" (Nelson como se citó en Landow 1995, 15)[1] y que hoy, al vincularse con los medios de comunicación masiva, permite reproducir múltiples opiniones frente situaciones de injusticia y desigualdad, así como visibilizar las minorías.

Según Olivé (1996, 137), "no hay artefacto independientemente de los valores, normas, creencias, necesidades, deseos y fines de la gente concreta" y, más aún, insiste en que "las personas no existen independientemente de los papeles que desempeña en cierta sociedad, de las formas en que comprende e interpreta el mundo, incluyendo las formas en que evalúa acciones y creencias de otros y de ellos mismos". Es claro que, en el tiempo actual, tanto la forma como comunicamos, como la manera en que nos comunican el conocimiento son multilineales y

esta configuración reticular se corresponde con las diversas versiones de la historia a las que asistimos hoy.

Es necesario comprender que las prácticas discursivas de las instituciones académicas afincadas en los discursos de la ciencia se distancian de manera radical y dramática de la manera como las personas ven y comprenden el mundo. Es importante alinear los valores de la ciencia y la academia con los intereses, valores y necesidades de las personas, es decir, propender por la democratización del conocimiento, comprendiendo que imponer valores del pasado a las dinámicas del hoy es dejar inmóvil el pensamiento.

Bajar la filosofía del cielo a la tierra, hacerla más cercana a las personas, es una tarea fundamental del filósofo, tarea que como veremos a continuación tiene un antecedente importante en Wittgenstein, al dejar de lado los procesos analíticos en los que se instauraba la pretendida *teoría referencialista* y el *lenguaje ideal* heredado de Russell, y dando un viraje hacia la idea de juegos de lenguaje que pone sobre la mesa una nueva manera de concebir el lenguaje y, a partir de esta concepción, a nuevas formas de vida.

De lo uno a lo múltiple

La filosofía de Wittgenstein se reconoce, entre otras cosas, por dos obras fundamentales: *Tractatus Logico-Philosophicus* (2009a) e *Investigaciones filosóficas* (2009b). Estas obras describen dos modos esencialmente distintos de hacer filosofía que valieron para considerar su obra en dos momentos: primer y segundo Wittgenstein. Esta división está caracterizada por dos concepciones en torno al lenguaje, una, en la que el lenguaje tiene la función exclusiva de representar hechos y, otra, en la que las funciones del lenguaje son múltiples, asunto que se esclarece según Martínez (2005, 35), cuando "la concepción del [lenguaje] se amplía y diferencian las distintas finalidades y los diversos funcionamientos de las palabras".

Esta caracterización de la filosofía del austríaco, evidencia, además, los métodos utilizados por Wittgenstein, acordes a la forma como concebía el lenguaje, y el cambio que sobreviene con el paso de una filosofía a otra. En el primer Wittgenstein, por ejemplo, el método reúne cuatro elementos, a saber: 1) analítico: descompone el mundo empleando la lógica; 2) explicativo: da cuenta del mundo en correspondencia isomórfica con el lenguaje; 3) teórico: parte de un modelo: la forma general de la proposición; y, 4) esencialista: el significado de las palabras permanece idéntico, independiente a las contingencias, todos desarrollados en seis de las siete tesis de *Tractatus*, a saber: "1. El mundo es todo lo que es el caso"; "2. Lo que es el caso, el hecho es el darse efectivo de estados de cosas; "3. La figura lógica de los hechos es el pensamiento"; "4. El pensamiento es la proposición con sentido", "5. La proposición es una función veritativa de las proposiciones elementales"; y, "6. La forma general de las proposiciones veritativas es: [p,ξ, N(ξ)]. Ésta es la forma general de la proposición" (Wittgenstein 2009a, 9, 19, 35, 67, 109).

Para pensadores como Rorty (2001, 14), el problema que aparece en relación a este modo esencialista de hacer filosofía, es que "cuanto más "científica" y "rigurosa" se hacía la filosofía, menos tenía que ver con el resto de la cultura", palabras que reflejan un movimiento de importancia superlativa en la filosofía del segundo Wittgenstein, en la que se propone dejar de lado los esencialismos propios del Tractatus dando un viraje hacia lo contingente, asunto que se nota en Investigaciones Filosóficas, cuando se da lugar a la noción de *juegos de lenguaje* (Wittgenstein 2009b, 185), manifestando que el carácter veritativo de las proposiciones no depende ahora de su correspondencia con los hechos del mundo, sino con la correcta utilización del lenguaje según el juego de lenguaje en el que se aplique.

Así las cosas, "la expresión ´juego de lenguaje´ debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida" (Wittgenstein 2009b, 185), asunto que, en relación con su primera filosofía, deja ver un cambio de método, pasando de uno analítico, explicativo, teórico y esencialista a uno gramatical y contingente. Y esto implica según Martínez (2005, 120):

> tener que descartar los problemas lingüísticos-conceptuales como si fueran problemas empíricos referidos a fenómenos naturales, prescindir de las hipótesis explicativas centrándose por completo en descripción de lo que se tiene ante los ojos, negarse a consolidar teorías que reduzcan a un modelo o a una ley la variedad y rica complejidad del lenguaje. [Esto es]: abandonar el análisis lógico como herramienta que descompone todo el complejo del lenguaje aceptado su irreductible multiplicidad.

Dicho esto, aparece como consecuencia la desarticulación de procesos de *producción* de conocimiento lineales (esencialistas) y se empiezan a evidenciar modos contingentes (entrópicos) de construir conocimiento, en los que el *criterio de verdad* no queda anquilosado en la correspondencia entre proposiciones y hechos sino en la asertividad con la que se usa el lenguaje según el juego lingüístico en el que estemos insertos, pues, según Wittgenstein, los juegos de lenguaje son múltiples y variados. Entre los ejemplos agregados por el austríaco están: "Dar órdenes y actuar siguiendo órdenes / Relatar un suceso / Inventar una historia; y leerla / Adivinar acertijos / Resolver un problema de aritmética aplicada / Suplicar, agradecer, maldecir, saludar, rezar" (Wittgenstein 2009b, 185). En efecto, dice Santamaría (2009), que es desde este punto desde el que se fundamenta la crítica a dos modelos de la tradición filosófica:

> 1) el modelo referencialista de significado, y 2) el intento de un lenguaje ideal. Estos dos modelos se sostienen por una idea metafísica, a saber, *en el que el lenguaje descansa sobre una ontología que le sirve de aureola y fundamento.* Tanto la concepción referencialista del significado como el intento de un "lenguaje ideal" lo que buscan claramente es defender el modelo clásico de la correspondencia, es decir, la concepción que sostiene que el lenguaje debe guardar fidelidad con la realidad, de que las palabras deben corresponder con los objetos nombrados (Santamaría 2009, 348)

Siendo esto así, el lenguaje, bajo la perspectiva del segundo Wittgenstein, se concibe a partir del *uso* múltiple que se hace del mismo, "y esa multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas, sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan" (Wittgenstein 2009a, 185). Por eso, según Santamaría (2009, 349), el uso del lenguaje se debe concebir "en condiciones de aseverabilidad o en condiciones de justificación". Es por ello por lo que ""la rigidez queda fuera, pues (…) El significado de un nombre, de una palabra, de una oración, son las especiales circunstancias donde se emplean dichas herramientas (Santamaría 2009, 353).

Así las cosas, la adopción por parte del austríaco, de un nuevo método respecto al de su primera filosofía y la incorporación de la noción de juegos de lenguaje, permitió acceder a una concepción del lenguaje menos rígida y articulada con la vida cotidiana, con escenarios prácticos, reales y, por tanto, cambiantes de tal suerte que el carácter veritativo de la proposición que consiste en pintar o representar la estructura de los hechos del mundo cambie al indicar que el significado de las palabras depende del uso de las mismas, señalando su carácter connotativo, asunto que, como nos recuerda López (2012, 127), nos llama la atención sobre la importancia de distinguir entre significado y referente, asumiendo que: "el referente es el objeto del significado, y el significado de un término depende del uso que tenga determinado lenguaje", lo que, en efecto, nos llama la atención acerca de la riqueza de significados que nos asisten en relación a las palabras y la multiplicidad de posibilidades que a partir de ahí se desprenden para la construcción conocimiento.

Este viraje de un método a otro en el marco del pensamiento de Wittgenstein trasciende a otros escenarios en los que Liestol, por ejemplo, relaciona la filosofía de las Investigaciones filosóficas con el hipertexto. El punto de partida de su disertación está puesto en la categoría *filosofía en un álbum*[2] a partir de la cual, establece conexión con la noción de juegos de lenguaje. Lo primero que es necesario comprender aquí es que para Liestol, "el hipertexto reconfigura la manera en que concebimos los textos" (Liestol 1997, 109) y lo es porque aporta, desde una perspectiva

práctica, nuevas dinámicas de escritura y de lectura.

En efecto, si consideramos la idea de hipertexto que se toma de Liestol, podríamos establecer una analogía entre texto (lineal) e hipertexto (entrópico) con el primer y segundo Wittgenstein, respectivamente; con el texto, en tanto que sumergen al lector en estructuras autoritarias impuestas, que bien podrían ser análogas a las condiciones de verdad soportadas sobre la pretensión de un lenguaje lógicamente perfecto, iniciado por Russell y adoptado en la filosofía del Tractatus por Wittgenstein; con el hipertexto, porque se asocia con los modos individuales y contingente de construir significados en los procesos de lectura y escritura según las especiales circunstancias en las que ocurra el acto de leer o escribir y que se afilia de manera concreta con las dinámicas propias de las *Investigaciones Filosóficas*.

El asunto, no obstante, va más allá de la analogía, Liestol muestra, además, que las formas tradicionales de la textualidad y sus dinámicas lineales, son inconvenientes para la representación del pensamiento, pues el pensamiento requiere de modos más dinámicos y relaciones más complejas que se sobrepongan a las formas tradicionales de divulgar el conocimiento y den cuenta de una manera más genuina del pensamiento. Asunto que ya había sido abordado por Wittgenstein en el prefacio de *Investigaciones Filosóficas*, cuando escribe:

> He redactado como anotaciones, en breves párrafos, todos esos pensamientos. A veces en largas cadenas sobre el mismo tema, a veces saltando de un dominio a otro en rápido cambio. Mi intención era desde el comienzo reunir todo esto alguna vez en un libro, de cuya forma me hice diferentes representaciones en diferentes momentos. Pero me parecía esencial que en él los pensamientos debieran progresar de un tema a otro en una secuencia natural y sin fisuras. Tras varios intentos desafortunados de ensamblar mis resultados en una totalidad semejante, me di cuenta de que eso nunca me saldría bien. Que lo mejor que yo podía escribir siempre se quedaría en anotaciones filosóficas; que mis pensamientos desfallecían tan pronto como intentaba obligarlos a proseguir, contra su inclinación natural, en una sola dirección. (Wittgenstein 2009b, 161)

Si bien es cierto que este tema tiene múltiples aristas, Liestol se decanta por la *forma* en que Wittgenstein expone sus pensamientos aun cuando sabemos que el asunto del hipertexto no solo se reduce a las condiciones formales. González (2017, 87), por ejemplo, deja entrever dos modos de concebirlo, el primero, como un elemento que en articulación con sistemas hipermediales y una conexión a internet permite la difusión de hiperdocumentos en tiempo real y con la posibilidad de interacción con otros lectores/autores a propósito de un mismo elemento. El segundo, en el que se da una visión más actualizada en la que el hipertexto trasciende esta configuración técnica esbozada y empieza a dilucidar modos distintos de construir conocimientos según los cuales se deben dejar de lado los procesos textuales vinculados con los discursos de la modernidad y toda su linealidad para dar paso a discursos multilineales propios del mundo contemporáneo que implican algo más que un mero soporte para depositar información.

Estas consideraciones a las que apunta González (2017, 87), en las que se resalta la conectividad como característica esencial del hipertexto y en las que, además, "las unidades de diferentes lenguajes simultáneos se interrelacionan, tanto en la forma como en su sentido", atienden al legado de pensadores como Vannevar Bush y Ted Nelson de generar sistemas capaces de almacenar grandes cantidades de información y de recuperarla de una forma veloz. Permitiendo concebir el hipertexto "como un laberinto de múltiples salidas, [que] permite que el lector navegue de forma interactiva de un lugar a otro dentro del texto, creando una red de relaciones o caminos (González 2017, 87)

Lejos de anclar la discusión en la disyuntiva que se viene expresando, es necesario decir que las dos formas de concebir el hipertexto que señala González son complementarias en la medida que, como indica Lévy (2000, 28), "la mente humana salta de una representación a otra a lo largo de una intrincada red, diseña caminos que se bifurcan" y esto en palabras de

Moulthrop (2006, 156), "invita a la gente a crear "relaciones" a voluntad en lugar de encender un programa estándar". Lo cual permite un movimiento emancipatorio del pensamiento al suponer que se rompen las estructuras tradicionales que estandarizan el conocimiento y abren lugar a nuevas interpretaciones y construcciones de sentido a parir de los distintos juegos de lenguaje que, como vimos, forman parte de una actividad o de una forma de vida (Wittgenstein 2009b, 185).

Así las cosas, los atributos de la hipertextualidad: la ruptura de la linealidad, la fragmentariedad, la descentralización, etc., que en principio parecen implicar perspectivas en relación con la forma de publicar un contenido, se extiende a las prácticas humanas a través los juegos de lenguaje y las formas de vida que emerge de ellos, pues, como se mencionó atrás, el significado de las palabras depende del uso y cada uno de esos usos permiten pensar el mundo, nombrarlo, valorarlo y jerarquizarlo, es decir, definir los marcos contextuales particulares que emergen a través de la palabra.

Las dinámicas hipertextuales vistas de esta manera sirven como soporte para articular la historia del pensamiento con los marcos contextuales actuales y con las formas de vida (juegos de lenguaje) que de ellos emergen. Y esto es importante porque nos muestra que el hipertexto no tiene que ver necesariamente de manera exclusiva con concepciones multimediales asociadas a sistemas hipermediales; sino que su fundamento está puesto en la pluralidad de caminos a los que se puede acceder cuando no se asume la historia del pensamiento de manera homogénea, lo que en palabras de Polotto (2012, 567): "deja al lector guiares por sus propios indicios y sacar conclusiones propias".

Así las cosas, la hipertextualidad es por antonomasia una constante bifurcación de caminos en la que la filosofía del segundo Wittgenstein tiene lugar, pues a diferencia del esencialismo que asiste a su primera obra, distintas construcciones de sentido pueden tener un mismo y único origen y, al mismo tiempo, ser correctas aun cuando tales significados difieran entre sí. Y esto es así, porque el sentido del lenguaje está enmarcado en el uso que hacemos del mismo y esto implica, no una variedad de lenguajes, sino un lenguaje con diversas posibilidades de uso y sentido.

> Bajo este panorama se hace necesario movilizar la noción de juegos de lenguaje que propone Wittgenstein hacia una dimensión que se podría denominar Interjuego, entendida como la confluencia de factores disímiles y contingentes que subyacen tras el hecho de vivir, estableciendo relaciones con otros modos de interpretar un juego de lenguaje o forma de vida en que habitualmente se desenvuelve una persona. (Zuluaga 2019, 30)

Lo anterior supone la apertura a escenarios plurales y multidimensionales en los que se hace necesario establecer marcos de relativa certidumbre para su comprensión. Asimismo, se hace imprescindible la cooperación entre los diferentes actores que intervienen en los distintos juegos de lenguaje lo que permite "pensar el texto [y los contextos] en función de otros textos [y otros contextos que] tienen interés propio, independiente de los lazos más o menos lógicos que aúnan los textos [y los contextos] comparados (Polotto 2012, 567).

En efecto, la invitación es a pesar de que los discursos de hoy son la confluencia de muchos otros discursos del pasado; algo así como una suerte de sincretismo, y esto de entrada implica una idea de cooperación entre muchos otros anteriores a nosotros. En el fondo, lo que se debe privilegiar es un diálogo responsable, es decir, un diálogo en el que se reconozcan y respeten las reglas de los distintos juegos de lenguaje, descentralizando cosmovisiones, naturalizando la diferencias, concediendo que el otro tiene la posibilidad de pensar como otro. Es desde ese diálogo plural y desde el reconocimiento de los distintos marcos contextuales desde donde se puede construir conocimiento y establecer posibles modos de relación entre las dinámicas de conocimiento heredadas y el *statu quo* de los nuevos cooperadores que hacen parte del juego.

Conclusiones

Asumir que efectivamente se ha dado un viraje de lo uno a lo múltiple desvela una paradoja, a saber: si apelamos a la contingencia y desde ahí aseguramos que hay distintas formas de asistir e interpretar el mundo de las que resultan distintas visiones y sentidos, quiere decir que los esencialismos, dado que hacen parte de las posibilidades de asistir al mundo, no estaría radicalmente superados. No obstante ¿será necesaria una superación radical de los esencialismos para que se puedan dar construcciones de sentido que nos permitan hablar en lugar de historia, de historias? Por supuesto que no. No se trata de dar por sentada una completa disolución de los esencialismos, sino de darnos cuenta de que hay distintos modos de pensar los hechos según el marco contextual del que hagamos parte. Lo que, en efecto, nos moviliza a hablar más que de superación, de descentralización.

Descentralizar implica, en este caso, no la recusación de algo particular y concreto, sino la posibilidad de abrir el rango de visión hacia otros horizontes, esto es: romper la línea. La ruptura de la línea genera discontinuidad en un sistema global y, al mismo tiempo, generar tramas particulares en consonancia con las visiones y apuestas particulares de las personas, de ahí, que "la anulación de secuencias fijas y la posibilidad de que cada uno busque su camino implica la definición de una ruta, de una trama que se supone lineal en función de las ideas que se conectan para configurar sentido" (Zuluaga 2019, 25), asunto que promueve la diversificación y multiplica los caminos haciendo más rico el conocimiento.

Sin embargo, aparece otra paradoja para nuestro tiempo: estamos en un mundo hiperconectado, tenemos a nuestra disposición grandes cantidades de información y múltiples canales para ponerla a circular y, aun así, vivimos en una absoluta ceguera. El problema aquí no es de medios, es de mediadores. Necesitamos personas que nos inviten a pensar, que nos inviten a salir de los mundos fabricados a la carta para nosotros por las redes sociales. Esa debería ser la tarea del filósofo. A mi modo de ver, el filósofo debería ser algo así como una suerte de *primer maestro*, un enlace entre la historia del pensamiento y las actuales formas de vida. No me refiero con esto a una perpetuación de los sistemas filosóficos, sino a la actualización de estos conforme a los nuevos marcos contextuales a través de una acción razonada en torno a lo que conlleva la instauración del nuevo orden, la implementación de una normalidad fundada en la diferencia, de la que, por supuesto ni la filosofía ni el filósofo se deben emancipar. Así las cosas, la tarea del filósofo consiste en invitar a pensar a las personas en todas direcciones y generar diversos sentidos a partir de lo que viven y sienten.

Notas

1. Well, by "hypertext" I mean non —sequential writing— test that branches and allows choices to the reader, best read at an interactive screen. As popularly conceived, this is a series of text chunks connected by links which offer the reader different pathways (Nelson, 1987, p. 2).
2. Esta analogía invita a concebir la filosofía como un álbum, es decir, "una representación parcial del pensamiento mediante bosquejos de paisaje" (Zuluaga, 2019, p. 24). El paisaje es el pensamiento, los bosquejos, lo que podemos expresar de esos pensamientos. A esos fragmentos que se pueden expresar es a lo que Liestol denomina filosofía en un álbum, pues los bosquejos son análogos a las fotografías puestas en un álbum.

Referencias

Borges, Jorge Luis. 2008. Del rigor de la ciencia. En: *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé.

González, Sergio. 2017. El hipertexto en la literatura. *Hojas Universitarias*, (63), 85-92. http://editorial.ucentral.edu.co/ojs_uc/index.php/hojasUniv/article/view/848

Landow, George, P. 1995. *Hipertexto*. Barcelona. Paidós.

Lévy, Pierre. 2000. *Las tecnologías de la inteligencia. El futuro del pensamiento en la era informática*. Edicia.

Liestol, Gunnar. 1997. Wittgenstein, Gennet y la narrativa del lector en el hipertexto. En: *Teoría del hipertexto*. Barcelona: Paidós.

López López, Andrés Felipe. 2012. Del tractatus lógico-philosophicus a las investigaciones filosóficas y la teoría de los juegos linguísticos de Ludwig Wittgenstein. Escritos, 20(44), 121-135. https://revistas.upb.edu.co/index.php/escritos/article/view/6678

Martínez, Darío. 2005. *La religión y la tarea de la teología a la luz del pensamiento de Ludwig Wittgenstein*. Bogotá: Digiprint editores.

Moulthrop, Stuart. 2006. "Retroceder: la vida y la escritura en el espacio roto". En: *Teoría del hipertexto: la literatura en la era electrónica*. Lecturas.

Nelson, Ted. 1987. Literary Machines. En: Chapter Zero Added for Edition 87.1, May. http://www.tcnj.edu/~robertso/readings/nelson-literary-machines.pdf

Olivé, León. 1996. *Razón y sociedad*. México: Fontamara.

Polotto Sabaté, María Lydia. 2012. La ciudad de los senderos que se bifurca. Coincidencias en la construcción de espacios oníricos: "El inmortal" de Jorge Luis Borges y "Kubla Khan" de Samuel Taylor Coleridge. *Miscelánea Comillas*, 70 (137). Universidad Pontificia de Comillas. https://revistas.comillas.edu/index.php/miscelaneacomillas/article/view/692

Rorty, Richard. 2001. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Santamaría Velasco, Freddy. 2009. Wittgenstein frente a la búsqueda russelliana de un lenguaje lógicamente perfecto. *Escritos*, 17 (39), 337-357. https://revistas.upb.edu.co/index.php/escritos/article/view/6768

Vargas Vila, José María. 2004. *La simiente*. Bogotá: Panamericana.

Wittgenstein, Ludwig. 2009a. Tractatus Logico-Philosophicus. En: *Obras completas I*. Barcelona: Gredos.

_____. 2009b. Investigaciones filosóficas. En: *Obras completas I*. Barcelona: Gredos.

Zuluaga Mesa, David Esteban. 2019. *Wittgenstein hipertextual*. Medellín, Colombia: Fondo Editorial Universidad Católica Luis Amigó. https://www.funlam.edu.co/modules/fondoeditorial/item.php?itemid=532

_____. 2013. *Ludwig Wittgenstein: de la esencia a la contingencia*. Colombia: Fondo Editorial Universidad Católica Luis Amigó https://www.funlam.edu.co/modules/fondoeditorial/item.php?itemid=137

David Esteban Zuluaga Mesa (david.zuluagame@amigo.edu.co) Doctor en filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Director del Doctorado en Educación de la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín. Miembro del grupo de investigación Filosofía y teología crítica de la misma Universidad. Dentro de sus últimas publicaciones destacan: Zuluaga Mesa, D. E. (2020): Marguerite a pesar de Wittgenstein. Figshare. Online resource. https://doi.org/10.6084/m9.figshare.11969052.v3; Zuluaga Mesa, D. E. (2021). Artesano de palabras (L. A. Ríos, Ilus.). Fondo Editorial Universidad Católica Luis Amigó. https://www.funlam.edu.co/uploads/fondoeditorial/705_Artesano_de_ palabras.pdf; Zuluaga Mesa, D. E. (2019). Wittgenstein hipertextual. Medellín, Colombia: Fondo Editorial Universidad Católica Luis Amigó.

Recibido: 11 de julio, 2022.
Aprobado: 27 de setiembre, 2022.

Alejandro Pla Alfonso

Pierre Nicole: un pesimista con proyecto

Resumen: La gracia es eficaz pero la intervención necesaria y poderosa de Dios no debe hacerse esperar. El cristiano debe "tentar a Dios" en lo ordinario. Se rehabilita lo mundano en pro de la intervención divina. A partir del modelo de vida monástica, Nicole fomentará una referencia moral de vida cotidiana.

Palabras clave: *placer, moral, Dios, pedagogía, Port-Royal.*

Abstract: *Grace is effective, yes, but the necessary and powerful intervention of God should not wait. The Christian must "tempt God" in the ordinary. The mundane is thus rehabilitated in favor of divine intervention. Starting from the model of monastic life, Nicole will promote a moral reference of daily life.*

Keywords: *pleasure, moral, God, pedagogy, Port-Royal.*

1. 'Solitaire' de Port-Royal

Pierre Nicole plantea un revisionismo moral que no desmoralice al cristiano y que le haga sentirse protagonista. La gracia es eficaz, pero la intervención necesaria y poderosa de Dios no debe hacerse esperar. El cristiano debe tentar a Dios en lo ordinario. El hombre no puede conocer todo. Es limitado. Pero necesita hacerlo. He ahí la tragedia antropológica. Nicole es un pesimista con esperanza y un filósofo de contradicciones. La progresión moral, aunque limitada, es posible. El proyecto pedagógico está en marcha y toda la sociedad sale beneficiada. Nicole avanza a base de paradojas y contradicciones, reales o aparentes, tal como lo defenderá Rousseau. Su amigo y ejecutor testamentario, Henri-Charles de Beaubrun, dirá que Nicole escribía para el jansenismo mientras tenía en la mente un sistema diametralmente opuesto. En este estudio vamos a abordar, por un lado, el esfuerzo y vanguardismo pedagógico realizado por este intelectual de profunda formación humanística y, por otro lado, cómo la moral y la apologética fueron las ramas principales de sus escritos. Se reivindicará el modo en que sus *Essais de morale* se tornaron modelo de moral durante décadas en la sociedad francesa y anticipan el utilitarismo venidero, a partir de su concepto cristiano de amor propio iluminado, que hunde sus raíces en el agustinismo.

Nicole nació el 19 de octubre de 1655 en Chartres. Creció en un entorno donde la educación clásica desempeñaría un papel importante. Primero en casa de su padre, abogado del parlamento de Chartres, y, tras un breve paso por el colegio d'Harcourt, en la Sorbona, donde trabaría amistad con varios amigos de Port-Royal, como el profesor Jacques de Saint-Beuve: "A la

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

edad de 14 años hubo concluido el ciclo ordinario de Humanidades y había leído todos los libros griegos y latinos de la biblioteca de su padre" (Goujet 1732, 7). Crecer en un entorno familiar de marcado carácter parlamentario humanista le proporcionó una rara facilidad para las letras. Destinado a seguir una carrera eclesiástica, rechazó ordenarse sacerdote debido a la querella entre los jesuitas y los teólogos que defendían las ideas expuestas por Cornelius Jansenio en su *Augustinus*. Se detendrían ahí sus pasos en la Sorbona y con ellos sus estudios de teología. Las disputas que agitaban la vida intelectual de la facultad de teología en sus tiempos universitarios no le simpatizaban. Obtuvo el bachiller de teología en 1649, en el momento de esa gran ofensiva de la facultad de París contra los partidarios de Jansenio. Sus estudios inacabados, desgraciadamente, le sitúan en una posición incómoda. Esta tierra de nadie en la que se instala por evitar la crispación teológica parisina le convierte casi en proscrito para ambos bandos. A ojos de la Sorbona, Nicole es un jansenista por el hecho de no tomar partido a favor de la reputada universidad, pero desde el punto de vista de Port-Royal, no deja de ser un clérigo con tonsura que no entró en las órdenes y que fue revestido del sacerdocio.

Su tía fue elegida abadesa de Port-Royal. Este nombramiento familiar, acompañado de su distanciamiento de la Sorbona, facilitarían que Nicole comenzara en el monasterio su andadura docente en filosofía, humanidades y, sobre todo, en latín en las *Petites Écoles* vinculadas al monasterio. Se erige como uno de los principales docentes de las *Petites Écoles*, donde presenta a sus alumnos las obras de Racine y del historiador Tillemont, entre otros. Pronto se distinguía del resto de *solitaires* por su gusto literario; gusto, como hemos visto, adquirido en un domicilio paterno donde se empapó de una rica biblioteca en su primera adolescencia: "Su padre mantenía relación epistolar con diversos hombres de letras, en especial con Chapelain. Era su padre un poeta que en su tiempo libre traducía textos clásicos, como las *Declamaciones* de Quintiliano, que Chapelain mandaría editar" (Al-Faradzh 2012, 11).

Como en todos los seguidores del monasterio, la influencia de san Agustín era evidente. Su conocimiento de la Antigüedad y su gusto por la literatura le singularizarían entre los *solitaires* de Port-Royal. A partir de 1654, Antoine Arnauld, teólogo de la institución, seducido por la elegancia de su pluma y al dominio demostrado del latín le solicitó que fuera su colaborador. Hasta 1668 aparecería como uno de los más próximos colaboradores del padre Arnauld, quien se sirve del dominio del latín de Nicole. Ambos redactarían la *Lógica o el arte de pensar*, referencia bibliográfica del monasterio y una de las ineludibles obras literarias que marcaría los siglos XVII y XVIII. Compuesta de un solo tratado dividido en cuatro partes, apareció́ de forma anónima en 1662.

La Paz de la Iglesia, que nos detendremos a explicar en las próximas líneas a fin de contextualizar el conflicto, marcaría en 1669 una nueva deriva personal. Los religiosos y *solitaires* del monasterio afrontarán una etapa de relativa calma, lo que Nicole aprovecha para dedicarse a sus estudios de moral y publicar su serie de *Essais de morale*. El 15 de abril de 1679 muere la gran protectora de Port-Royal, la duquesa de Longueville. Los ecos de nuevas persecuciones al monasterio vuelven a escucharse. Nicole huye a Bruselas para encontrarse con Arnauld, exiliado en la ciudad belga. Pasan los días y el exilio le incomoda, por lo que decide regresar a Francia en 1680. Primero a su ciudad natal y finalmente a París, tras una carta de sumisión a Harlay, arzobispo de la ciudad, en la que se ve obligado a repudiar al entorno de Port-Royal. La vida errática a nivel intelectual de Nicole provocó que nunca pudiera ser claramente encasillado. Ni tan siquiera en el propio seno de Port-Royal, donde era una de sus figuras ilustres: "Aquel que hoy reconocemos como espíritu de Port-Royal es, para muchos, un verso libre. Encontramos en su obra moral los temas clásicos del rigorismo del monasterio, pero su pensamiento puso en duda, asumiéndolos de una manera más o menos clara, la estricta ortodoxia" (Canto-Sperber 2014, 959).

El éxito de los *Essais de morale* generó una multiplicidad de ediciones, incluso estando en vida su autor. Nicole estuvo revisando continuamente su obra, añadiendo correcciones y anotaciones hasta sus últimos días. En 1671, al día siguiente de la publicación del primer volumen

de los *Essais*, Madame de Sévigné confiaba a su hija: "Leo a Nicole con un placer que me eleva. Me encanta su tercer tratado. Léalo, se lo ruego, con atención, y verá cómo muestra netamente el corazón del hombre (…) lo que se llama indagar en el fondo del corazón con una linterna, eso es lo que él hace" (Sévigné, 1972-1978). Jérôme Besoigne (1752, 266) caracteriza los *Essais* en los siguientes términos: "Las costumbres morales de los hombres opuestos al espíritu del cristianismo son trazadas tan hábilmente, tan detalladas, tan anatomizadas, que jamás ningún autor ha parecido conocer mejor el corazón de un hombre"

2. La gracia, a debate

El tema de la gracia es fuente de debate, en el mejor de los casos, y de conflictos y beligerancia, en el peor de ellos. El modo en que Dios actúa a la hora de conceder la salvación al cristiano, o dicho de otro modo, el margen de libertad del hombre para conseguir la salvación se halla en el origen de la polémica entre jesuitas y dominicos. Los primeros, discípulos de Luis de Molina, sostenían la tesis de la gracia suficiente [*gratia sufficiens*], generalmente conferida al cristiano según sus méritos [*post merita praevisa*] dando cabida, pues, al consentimiento del libre arbitrio. A ellos se habían adherido pensadores de la talla de Leonardo Lesio (1554-1623), Gabriel Vázquez (1549-1604) y Francisco Suárez (1548-1617), entre otros. Los segundos, defensores de Tomás de Aquino, mantenían la idea de una gracia eficaz por sí misma [*gratia se ipsa efficax*] y la tesis de la predestinación gratuita sin méritos previos [*ante merita praevisa*]. Entre el tomismo y el molinismo, los jansenistas levantaron un tercer sistema, adoptando las tesis formuladas por Jansenio en su *Augustinus* (1640), pretendiendo regresar a la ortodoxia más estricta del agustinismo contra el semipelagianismo de los jesuitas. Pero el 19 de junio de 1643, la bula *In eminenti* condena el *Augustinus*. El 31 de mayo de 1653 el papa Inocencio X escribe la bula *Cum occasione*, que proscribe por herejía cinco proposiciones extraídas del *Augustinus*. Llegados a este punto, el jansenismo resultaba prohibido por la autoridad católica y sus seguidores eran considerados herejes.

La respuesta de Arnauld serán sus *Lettres à un duc et pair* (1655), un ataque frontal a los métodos jesuitas, que hizo posible las *Provinciales* de Blaise Pascal, pero no impidió que en 1656 fuera expulsado de La Sorbona, donde era profesor. La disputa ocasionada por su defensa de las tesis jansenistas se prolongó hasta 1669. Fruto de la intervención de un grupo de obispos franceses que secundaban la causa de Arnauld, el papa Clemente IX acordó un tiempo de gracia para el teólogo jansenista –la llamada *pax clementina,* mencionada en las líneas anteriores–, que durará cerca de diez años. En ese periodo Arnauld escribió junto con otros autores la *Gramática* (1660) y la *Lógica* (1662) de Port-Royal. No obstante, a finales de 1670 se recrudecieron las acusaciones de herejía contra los miembros de Port-Royal y finalmente el jansenismo volvió a ser condenado en 1690. Arnauld huyó a los Países Bajos, donde permaneció hasta su muerte. Desde allí continuó polemizando con jesuitas, protestantes y filósofos como Gottfried Leibniz o Nicolas Malebranche.

Los jansenistas debían volver a ganarse la aprobación del Vaticano. La solución se hallaba en aproximarse, desde su agustinismo ortodoxo, a Tomás de Aquino y recuperar así los favores de Roma. Pasarían a la acción defendiendo vivamente su ortodoxia católica, pero con frialdad, afirmando que sus tesis eran puramente tomistas. Bastaría, pues, con demostrar el acuerdo del *Augustinus* con los grandes principios teológicos de la escuela tomista. Desde el Concilio de Trento hasta la Ilustración, el debate no cesaría. La *grâce* [gracia] requiere un capítulo específico en este estudio no sólo para situar la polémica religiosa del periodo que nos ocupa, sino para explicitar las tensiones que el propio Nicole experimentó al respecto en vistas de dotar de protagonismo al ser humano en una vida mundana que el filósofo rehabilita en unas derivas, como la del placer, que el rigorismo ortodoxo de sus legionarios Port-Royal condenaba, tal y como apunta Laurent Thirouin:

> Emblemática es su lucha con el monje Pelagio, que minimizaba las consecuencias

> de pecado original y negaba que el hombre necesitara la gracia (…) los discípulos de san Agustín observan la pesadez, la mala fe, la compulsión perversa (ya natural) que empujan a cada hombre a oponerse a su propia felicidad. De ahí un tono oscuro, fácilmente reconocible, de los textos agustinos clásicos, una presentación pesimista de las relaciones entre los hombres. (Canto-Sperber 2014, 959)

Las tesis de san Agustín se convierten en camino fundamental para el cristiano. No en vano es uno de los padres de la Iglesia. Pero el jansenismo se distingue por aplicar con estricto rigor, por realizar una exégesis ortodoxa del antiguo obispo de Hipona. Port- Royal se levanta con la voluntad de llevar a la práctica dicha moral sin las distracciones de lo mundano. El alejamiento posibilidad el recogimiento del cristiano hacia sí a fin de poder escuchar con mayor claridad la voz divina. Pero el cristiano, y esto es fundamental en el debate, no podría escapar a su caída estructural sin una gracia eficaz. El hombre requiere, pues, de un poder infalible que posibilite la actuación de la voluntad humana. Esa delectación negativa hacia el pecado que impregna la moral del hombre desde la caída de Adán debe tornarse delectación hacia la voluntad divina. El hombre, siendo como es, la gracia no puede más que ser eficaz. Esta concepción de la gracia caracteriza el agustinismo del siglo XVII: el jansenismo.

La gracia eficaz, no nos olvidemos, genera un dilema ético y, a la larga, social, en el ciudadano cristiano: si el hombre no tiene en sus manos el poder de salvarse, es decir, si sólo corresponde a la voluntad divina dicha decisión, ¿qué sentido comportarse de un modo u otro dado que nuestra voluntad no determinará nuestro destino? El rigorismo jansenista se ve así, paradójicamente, acusado de convertirse en una escuela de vicios. De vicios o de desmoralización. El jansenista, en esta toma de conciencia de que el destino no está en sus manos, de que su esfuerzo es vano, puede precipitarse lentamente a la desesperanza. ¿Cómo no caer en ambos peligros? Las consideraciones tanto prácticas como psicológicas sobre la civilización y los lazos sociales, sobre la universal y legítima necesidad de paz, sobre la incapacidad de cada uno de conocer el valor de sus actos, todos ellos temas de Nicole, tienen como último objetivo legitimar y fundar un discurso moral en teología jansenista. El hombre es, ciertamente, dependiente del socorro divino, pero no debe prolongar la espera para que Dios se manifieste, debe dar un paso adelante en lo cotidiano para que lo haga; sería, según la terminología nicoliana 'tentar a Dios'. En la séptima *Cartas visionarias*, aparecida el 10 de abril de 1666, Nicole se esforzaba en demostrar que la espiritualidad pasiva de Desmarets era condenada por el precepto de la Biblia que afirma que no tentarás al señor tu Dios (Mateo 4, 7). Así, ya en el primer capítulo del tratado *De las diversas maneras de tentar a Dios*, en la parte final de sus *Essais*, Nicole (2016, 453) reivindica que Dios "nos ordena no permanecer sin hacer nada, cuando tenemos en nuestras manos medios humanos de los que podemos hacer uso."

> Nicole se pretende un pensador de lo ordinario. Para el teólogo y el hombre de fe que es Nicole, pensar en lo ordinario no significa, evidentemente, circunscribir su atención en lo cotidiano, en lo común, en lo terrestre, sino más bien pensar en la inscripción de lo extraordinario, de lo sobrenatural en la naturaleza. He ahí su lado positivo, y la justificación profunda de este antimisticismo que le hace ser uno de los adalides en este aspecto del siglo XVII (…) esta postura casi blasfematoria, en las antípodas de la fe, es tradicionalmente conocida bajo el nombre que Nicole quiere impulsar: tentar a Dios. (Thirouin 2011, 138-139)

Llegados a este punto hay que subrayar las acusaciones de pelagianismo que se vertieron hacia Nicole desde el núcleo más duro de Port-Royal: "Tomando para sí la fórmula general *Quod ad nos pertinet* [Hemos de hacer siempre aquello que esté en nuestras manos], Nicole le da una nueva resonancia dado que lo hará bajo la pluma de un arduo defensor de la gracia eficaz por sí misma. Sugiere una promoción cuasi-pelagiana de la manera de involucrarse humana" (Thirouin 2011, 140). Hay que recordar el caso de Martín de Barcos, a quien Nicole se opuso en varias ocasiones y que defendía que el cristiano

debe abandonarse a Dios en una inacción total. Pelagio (360-422) sostenía que cada hombre poseía en sí mismo la fuerza para realizar un ideal de santidad sin necesidad del concurso de una gracia divina especial. Los teólogos de Port-Royal acusaban los discípulos de Molina y los jesuitas en general de retomar tesis próximas a Pelagio, que eran condenadas por la Iglesia. Nicole (2016, 456) quiere manifestar su tesis de que el hombre debe tomar partido, pero no quiere ser acusado de doctrinas proscritas por Roma, por lo que debe servirse de los pensamientos de san Agustín, padre de la Iglesia, para sustentar su discurso. Así, comienza el capítulo II del tratado *De las diversas maneras de tentar a Dios* subtitulándolo "Pruebas de esta verdad por san Agustín, de que no está permitido rechazar los medios ordinarios para esperar los milagros."

Encerrarse en sí mismo es un error, pues impide que potenciemos la mayor virtud cristiana. Este pensamiento, sin duda, desentonaba con el rigorismo de Port-Royal y de compañeros de filas más ortodoxos como Martín de Barcos. La reclusión monástica tiene para Nicole sus límites. Nos movemos en el terreno del semirretiro:

> Es un mal ser complaciente del amor que los demás tienen por nosotros. Pero es peor si cabe demostrar indiferencia hacia los hombres, ser insensible hacia sus bienes y sus males, encerrarse en uno mismo, soñar sólo en sí mismo (…) puede ocurrir, si no tomamos precaución, que en esa pretensión de distanciamiento social caigamos en un estado de sequedad, de frialdad y de indiferencia interior hacia ellos, que nos alejemos de nuestros semejantes de manera insensible, que se conviertan en extranjeros para nosotros y, queriendo practicar la caridad de un modo demasiado espiritual, perdamos de hecho esa caridad espiritual y la afección humana que fundamenta el vínculo de la sociedad civil. (Nicole 2016, 210)

El filósofo francés, pese a ser un *solitaire* de Port Royal, condena la inactividad radical. Sus paseos y lecturas en el monasterio no le arrojan al abandono del misticismo y la mortificación de lo mundano. Nicole clama por un cristiano activo, con iniciativa, que se labre su *salut* [salvación]:

> Es el mismo deseo de lo ordinario que gobierna la lucha de Nicole contra el quietismo (…) la importancia que otorga a lo visible. Dios interviene, según él, continuamente en el curso ordinario de las cosas, pero generalmente lo hace de un modo casi imperceptible. (Thirouin 2011, 140)

Nicole evita cualquier sospecha de no seguir los dictados de san Agustín, de dar demasiado protagonismo al hombre. Así, este valor antropocentrista en su lectura de la gracia general siempre viene acompañada del constante recordatorio agustiniano de que la naturaleza del hombre es vivir subordinado a la voluntad de Dios, como establece en el tratado *De la grandeza*:

> Esta subordinación de su voluntad a la de Dios es realmente esencial a su naturaleza, pues Dios no puede permitir al hombre ser su regla y su fin (…) ya que nuestra voluntad no es ni la regla de sí misma ni la de otros. No hay sino Dios que pueda justamente reinar en nuestra voluntad. (Nicole 2016, 242)

Así pues, las desavenencias en torno a la gracia se producían incluso entre los propios miembros de Port-Royal. El protagonismo activo de Nicole en el monasterio le enfrenta al padre Arnauld en este tema teológico:

> Hay algo trágico en la disputa que les opuso hacia el final de su vida: es que se dan cuenta, después de más de treinta años de colaboración asidua, de polémicas sostenidas en común, que no tienen la misma comprensión de la doctrina de la gracia. (Solère 1996, 117)

3. El hombre es débil y limitado

Empezamos este estudio destacando un rasgo de Nicole: la aparente contradicción. El filósofo francés progresa a base de ellas, al más

puro estilo hegeliano. El hombre necesidad conocer, pero su fuerza epistemológica es limitada. El reto parece titánico. Por un lado parece asomarse ya en el horizonte el *sapere aude* de Kant y resto de pensadores ilustrados, pero por otro lado está presente la limitación de conocimiento compartida con Montaigne, herencia del pirronismo del periodo clásico.

> Nicole afirma que nunca se conocerá con certeza lo que llamamos el fondo del corazón pues hay en él mientras esté en esta vida, abismos impenetrables a toda búsqueda. La voluntad didáctica de Nicole por sostener la verdad sólida del cristianismo parece chocar con la imposibilidad de sistematizar la moral (…) Nicole se enfrenta, pues, a una serie de dificultades insuperables: no es fácil conciliar el análisis siempre inconcluso de las oscuridades del corazón con la exigencia de una formación práctica de los comportamientos (Parmentier, 2000, 152-153).

En la óptica del jansenismo el hombre es demasiado débil para afrontar una exacta y plena conciencia de sí mismo. Esta inaptitud sobre sus propios actos es uno de los elementos principales de la doctrina de Nicole e instituye una desposesión moral que viene acompañada de una angustia continuada que Nicole se esfuerza por demostrar, pues cada hombre lleva en sí una parte que le escapa. Representa una humillante incompetencia que le obliga a recurrir a Dios. Se tratará pues de enseñar al hombre a hacer una toma de conciencia de esta limitación. El trabajo pedagógico de Nicole pasará por que dicha toma de conciencia posibilite al hombre efectuar una nueva percepción de sí mismo. ¿Cómo lo lleva a cabo? Surge entonces la estrategia del inconsciente. Nicole intenta desarrollar esta tarea poniendo en evidencia ciertos fenómenos psicológicos, mecanismos que pasan inadvertidos, cuyo descubrimiento forja una teoría elemental del inconsciente. Mediante una ingenua reconstrucción intelectual creemos poder justificar nuestras decisiones. Pero el trabajo deliberativo real se produce a un nivel muy íntimo de nuestro ser. La elección de nuestras acciones de un modo u otro se hace a través de lo que Nicole llama pensamientos imperceptibles.

No somos capaces de percibir la sutilidad de las razones mediante los cuales determinamos nuestro comportamiento con respecto a nuestros semejantes. El análisis preeliminar que degrada moralmente nuestros actos se nos antoja, en sus líneas maestras, todavía secreto. Aquello que hoy en día llamamos el inconsciente no es evocado por Nicole con un tono negativo, como el lugar de pérdida de dominio del sujeto. Al sujeto se le escapan una serie de pulsiones fundamentales que determinan su voluntad, pero también un saber que inspira nuestra razón sin que hayamos podido jamás alcanzarlo. Se percibe en el filósofo francés este apunte al inconsciente como esa parte desconocida que origina en nuestros comportamientos y considera que son ideas accesorias de las que no tenemos clara consciencia y que determinan el comportamiento humano. Béatrice Guion (2002, 324) también percibe en el filósofo francés este apunte al inconsciente como esa parte desconocida que acciona nuestros comportamientos: "Nicole considera que lo más frecuente se trata de esas ideas accesorias de las que no tenemos clara consciencia, las que determinan el comportamiento humano." No obstante, Guion se lamenta de que el propio Nicole concluya la segunda parte del tratado *Del conocimiento de sí mismo* (capítulo XXXIII) en unos términos que invitan al desaliento:

> Es significativo que Nicole, tras exhortar al trabajo de repliegue sobre uno mismo, termine con este anhelo: "No se debe pretender, sin embargo, pese a algún progreso que hagamos, poder alcanzar nunca a conocerse del todo. Hay siempre en el corazón del hombre, mientras esté en esta vida, unos abismos impenetrables a toda búsqueda". El alma no alcanza esta toma de conciencia: el hombre no sabrá nunca conocerse por entero. Ese fondo inalcanzable a nuestro conocimiento es el motivo de nuestras acciones (Guion 2002, 44).

Nicole comparte con Pascal la idea de limitación y fragilidad en el hombre. Tan honda es la marca de Pascal en él que decide principiar sus famosos *Essais de morale* con el tratado que

titula *De la debilidad del hombre*, al que acompañe el subíndice bíblico en latín: *Miserere me Domine, quoniam infirmus sum* [Apiádate de mí Señor, porque soy débil]. Todo el primer tratado de la gran obra de Nicole se centra en desgranar la debilidad del ser humano. Las limitaciones del hombre, en especial las epistemológicas, se convierten en diana de Nicole. En ocasiones rememorando la tradición de los antiguos escépticos, a ratos haciendo guiños a Pascal, e incluso a veces jugando sorprendentemente (para el rigor y aséptíco estilo de los jansenistas) con la sintaxis, afirma nuestra debilidad, saca a la luz las miserias del hombre, señala sus causas y motivaciones. Nicole radiografía al hombre poniéndole un espejo ante sí para que se vea y empequeñezca o, más bien, adquiera el valor de contemplar su auténtico tamaño. Comienza el capítulo III de *De la debilidad del hombre* afirmando cómo la idea que tiene de su fuerza está mal fundada, pues el hombre evita compararse con otras criaturas por miedo a reconocer su pequeñez en todo y hay que forzarle a hacer esta comparación pues, para empezar, es alma y cuerpo atados y unidos por un nudo desconocido e incomprensible. En los últimos párrafos de este capítulo, juega con la sintaxis al iniciar todas las frases mediante una construcción con verbo *dicendi* elidido –o un que ilativo– que remata así: "Que en esta contemplación se pregunte qué es en este doble mundo, cuál es su lugar, su fuerza, su grandeza, su poder, en comparación al resto de criaturas" (Nicole 2016, 44-45).

4. El hombre es social

Antes de abordar la dimensión social que Nicole otorga al ser humano, conviene dejar claro que el filósofo era un *solitaire* de Port-Royal. Aquel cristiano que adquiere esa condición debe cumplir el distanciamiento social, el alejamiento de lo mundano y compartir los valores de soledad que implica la vida monástica. Nicole exalta el modelo monástico del que pretende hacer ideal universal de vida o al menos punto de referencia moral de la vida cotidiana. La acción moral se halla sólo en el retiro, pues en él el cristiano se aleja de la vida mundana y de todos los riesgos que ella conlleva a la hora de alimentar el amor propio. Tras su condena por el pecado original, el hombre debe minimizar esa suerte de monstruo que lleva en él, inflado de defectos como el orgullo, la vanidad y la arrogancia. La vida solitaria del régimen monacal se convierte en la mejor manera de hacerlo, dado que trágicamente no puede erradicar del todo esta condena antropológica y es sólo Dios quien tiene en su mano la salvación del cristiano. Aclarado esto, hay que decir ahora, no obstante, que el posicionamiento de Nicole respecto al rigorismo jansenista de Port-Royal nunca ha sido del todo cumplido. El filósofo aboga por una vida de semirretiro. Así, precisamente, el valor que revisten los *Essais* es el de dotar de relevancia la dimensión social del individuo. Nos lo recuerda con esta palabras Laurent Thirouin en su estudio sobre el jansenismo:

> El hombre depende afectivamente de sus congéneres. No sólo no quiere ser odiado por nadie, sino que experimentamos la necesidad existencial de sentirnos apoyados, por el retrato favorable que nos construimos de nosotros mismos, por la imagen complaciente que nos proyecte el prójimo (…) La dependencia afectiva se desdobla en una solidaridad material que Nicole no pasa por alto cuando afirma "los hombres se unen por una infinidad de necesidades que les obliga irremediablemente a vivir en sociedad" (Canto-Sperber 2014, 961).

En el tratado *De la debilidad del hombre* señala la importancia de la figura del prójimo en la vida del hombre: "Por lo que se ansía con tanta pasión la aprobación de los demás es por fortificar la idea que se tiene de la propia excelencia, pues ese sentimiento público reafirma y sus aprobadores son como testigos que persuaden de no engañarse en el juicio que se tiene de uno mismo" (Nicole 2016, 39). Sobre el engaño de sí mismo, La Rochefoucauld afirmaba en su máxima 115 que tan fácil engañarse a sí mismo sin darse cuenta como difícil engañar a los otros sin que se den cuenta. Algunos párrafos más adelante, en el apartado 9, Nicole insiste en ello al afirmar que el espíritu del hombre es tan débil, tan constreñido y estrecho, tan fácil a perderse y al mismo tiempo tan presuntuoso, que no hay

nada de lo que no se sienta capaz mientras haya gente que le elogie. El hombre se halla, pues, como suspendido por una infinidad de débiles cables deshilachados a una enorme cantidad de objetos vanos que no dependen de él, de tal modo que, como siempre hay uno de esos cables que se quiebra, cae y el golpe le aturde; lo que le lleva a ese pequeño círculo de amigos y aprobadores que le rodean. Pero la figura del otro, su aprobación, debe renovarse. El hombre necesita tanto el reconocimiento ajeno como sustituir esa figura:

> No sólo tenemos la necesidad continua de esos apoyos vanos, sino que nuestra debilidad es tal que no son capaces de sostenernos durante mucho tiempo. Hay que renovarlos pues si no los aplastaríamos de nuestro peso. Somos como pajarillos que están en el aire pero no pueden permanecer sin movimiento ni casi en el mismo lugar, pues su apoyo no es sólido ni tienen suficiente fuerza y vigor para aguantar lo que les arrastra hacia abajo. (Nicole, 2016, 67)

Ese vínculo social, que trae ecos del *zoon polikon* de Aristóteles, tendrá resonancia en los filósofos de la Ilustración. La obsesión de Nicole por preservar el vínculo social proviene de la responsabilidad universal de cada uno respecto a los demás. La influencia de Francisco de Sales es también notoria, por ejemplo, en la insistencia de Nicole en la virtud de la condescendencia, es decir, complacer a la voluntad del prójimo de la manera más humilde.

5. Política y paz social

El amor propio dicta la conducta del ser humano desde la caída de Adán. El pecado original ha generado una antropología que provoca que el cristiano se vea trágicamente arrastrado por la gravedad concupiscente pese a que en su origen –antes del pecado original– no era así: "Los hombres no son en absoluto como el estado en el que fueron creados; sus males no provienen de su naturaleza original, sino de su desarreglo, pues no están adecuados al primer orden de Dios, ni a su inclinación primera que era la bondad" (Nicole 2016, 113). En esta tragedia vital, que necesita del auxilio divino pero en la que el hombre también posee su cuota de protagonismo como ya hemos visto en el apartado dedicado a la gracia, el individuo requiere también del socorro de sus semejantes. El amor propio se alimenta del otro. No puede vivir sin él. El hombre pasa a ser ciudadano en tanto en cuanto su amor propio necesita del reconocimiento ajeno para autoafirmarse en los males derivados de la concupiscencia. Esta confluencia de necesidades derivadas del amor propio propicia el surgimiento de una sociedad que debe regularse, que requiere de una paz social, de un civismo entre cristianos:

> Si el vínculo social descansa de manera estructural y en el origen de un encuentro de intereses egoístas, un comercio de amores propios resultará también útil a un fin de mejora moral […] el deseo de satisfacer al otro, de obtener su amor mediante la disimulación sistemática de sus propias pulsiones egocéntricas requiere de una ascesis individual. Donde Pascal veía impostura Nicole ve ejercicio espiritual y un medio de progresar hacia un ideal de auténtica caridad; una intervención pedagógica de la misericordia divina. (Canto-Sperber 2014, 961)

El tratado *De los medios para conservar la paz con los hombres* emerge, sin duda, como lugar clave de los *Essais* donde Nicole engarza sus reflexiones antropológicas con las de filosofía política. Para muchos considerado este tratado como la obra maestra dentro de los *Essais*, despertó profundo interés en Mme de Sévigné, quien hubiera deseado según sus propias palabras "hacer un hervido de él y tragárselo" pues "descubre lo que sentimos a diario y que no tenemos el espíritu de abordar o la sinceridad de reconocer", tal y como afirma en sendas cartas enviadas la una en septiembre y la otra en noviembre de 1671 a su hija (Nicole 2016, 123). En el capítulo I de dicho tratado (primera parte) ya ejecuta a la perfección una carambola filosófica; señala la necesidad antropológica que sentimos hacia nuestros semejantes ("el mundo entero es nuestra ciudad ya que en calidad de habitantes del mundo, tenemos vínculo con todos los hombres" (2016, 125)) al tiempo que ejecuta una

crítica epistemológico-moral al apuntar que nos resulta más dificultad relacionarnos con nosotros mismos que con los demás ("es más fácil vivir con el mundo exterior que con ese pueblo interior que llevamos en nosotros mismos" (2016, 126)), en clara alusión al mandato del repliegue interior de san Agustín y a la huidiza voluntad de hacerlo ya denunciada por Pascal.

¿Por qué esa insistencia en alcanzar la paz? ¿Por qué es tan relevante en Nicole que el ciudadano logre su paz interior y, acto seguido, contribuya así a la paz social del resto de conciudadanos? La razón es doble porque Nicole es filósofo y teólogo. No debe sorprendernos, pues, que las razones que motiven al individuo a buscar la paz sean de índole racional por un lado, y por una cuestión de fe por el otro: "La religión nos prescribe este deber al ser uno de los más esenciales de la piedad cristiana, la razón nos obliga también como uno de lo más importantes de nuestro propio interés" (Nicole 2016, 128). Al mal antropológico–la caída de Adán– Nicole (2016, 237) ofrece una solución de carácter teológico: "Ha sido necesario dar con un arte que regulara la codicia, y este arte consiste en el orden político, que la domina por el miedo de la pena y la aplica a aquello que resulta útil a la sociedad." Este orden es el que produce que en la sociedad haya médicos, artesanos y, en general "todos aquellos que contribuye a los placeres y que alivian las necesidades de la vida" (Nicole 2016, 237). Bérengère Parmentier (2000, 155) advierte que la aparente paradoja de Nicole se diluye una vez que entendemos que la civilidad es provechosa en el desarrollo de la caridad siempre y cuando nuestra participación social sea activa, moderada y, sobre todo, de base cristiana: "Cuando habla de la civilidad cristiana Nicole muestra que es producto del amor propio de tal modo que parecería que la caridad debería alejarnos de la civilidad; posteriormente explica que la caridad puede contribuir a los deberes de la civilidad. En definitiva, para unir esta aparente contradicción hay que tratar que nuestra civilidad sea diferente de la gente mundana." Gilbert Faccarello (1992, 163) subraya que si en Nicole "el vínculo social permanece político y moral", sin embargo, se ha hecho "un gran paso adelante desde el punto de vista analítico gracias al acento situado en el *amour propre éclairé*."

Los dos tratados donde emerge con mayor nitidez la reflexión de Nicole sobre la constitución del poder político y la obediencia que se le debe son *De la Grandeza* y *De la caridad y el amor propio*. Aunque el filósofo vuelca en los tratados ya mencionados su mayor dosis de esta rama de la filosofía, el problema sobre el fundamento del derecho y la obediencia civil no fueron propiamente lo que más interesaba a Nicole: "Como moralista cristiano, indagaba más en la civilidad que en la sociedad civil, más en las relaciones del amor propio con la caridad que en la justicia de una obediencia civil" (Bouchilloux 1996, 197).

6. Amor propio: ilusión voluntaria

La ilusión es un subterfugio, en ocasiones involuntario y en otras deliberado, que toma el amor propio. El ser humano se siente limitado a nivel epistemológico y a nivel ético-social. Este contreñimiento puede producirle tanto una sensación de no adaptabilidad a la sociedad como de satisfacción de su propia vanidad. En ambos casos, una frustración. La solución teológica pasa por encaminarse hacia Dios. Ahora bien, cuando el amor propio no ha sido *éclairé* [iluminado], cuando no ha recibido el cristiano la luz divina y no se repliega en sí mismo para oir el verbo divino, la manera artificiosa que encuentra para acallar ese *amour propre* que le atormenta desde aquella segunda naturaleza señalada por Nicole, se genera una ilusión de sí mismo:

> Si en lugar de este amor propio egoista, espontáneo e inconsecuente, lográramos convencer al mundo de seguir los preceptos del amor propio iluminado se constataría que incluso sin ideales religiosos la sociedad parecería exteriormente una república de santos. (Canto-Sperber 2014, 962)

La ilusión forma parte de los primeros temas que aborda Nicole en sus *Essais de morale*. Así, en el tratado *De la debilidad del hombre* advierte que se debe sacar al hombre vanidoso y

orgulloso de la ilusión en la que se ha instaurado: "Debemos corregir su equivocación en torno a la ilusión mediante la que se representa a sí mismo, mostrándole su pequeñez; no para desesperarle sino para llevarle a buscar en Dios esa ayuda y apoyo" (Nicole 2016, 40). En ese mismo capítulo I del tratado, afirma un poco más adelante:

> Debemos considerar nuestro cuerpo y nuestro espíritu no con esa visión superficial y engañosa, a través de la cual nos escondemos de aquello que no deseamos ver y no vemos más que lo que nos place; debemos hacerlo con una visión distinta, más extendida y sincera, que nos descubra a nosotros mismos tal y como somos, y que nos muestre cuan débiles, fuertes somos, cuanta bajeza y grandeza poseemos verdaderamente. (Nicole 2016, 41)

La ilusión deliberada proviende del amor propio. En concreto, de la presunción del cristiano desordenado. Esta presunción lo "aprieta y encierra tanto a sí mismo" que provoca que el hombre vaya conformando alrededor de sí mismo "un pequeño círculo de criaturas con las que actúa y en dicho pequeño mundo se crea su idea favorable de su grandeza" (Nicole 2016, 43). Como ejemplo teológico de dicha actitud –con solución aparejada–, Nicole (2016, 43) cita el caso bíblico de Job:

> Dios, deseando humillar a Job bajo su majestuosa soberanía, le hace salir de sí mismo para que contemplara el gran mundo y todas las criaturas que en él habitan a fin de convencerle de su impotencia y debilidad, haciéndole ver cuántas causas y efectos hay en la naturaleza que sobrepasan no sólo su fuerza sino también su inteligencia."

Nicole señala que la voluntad deliberada de ilusión oculta un trasfondo: el miedo. Así, lo que sucede realmente es que el hombre sí toma conciencia de sus limitaciones. Sí ha visto su pequeñez. Lo que ocurre es que le ha asustado sus propias debilidades y ello le asusta: "Desviando su espíritu lejos de la fragilidad de la vida humana cae en caminos erráticos y presuntuosos en torno a su propia fuerza" (Nicole 2016, 48). Dichas sendas le conducen a cualquier método que le permita alterar la realidad. El ser humano, por miedo y amor propio, acude a mecanismos de todo tipo para ver lo que quiere ver, para sentir lo que necesita sentir: "No es sino el deseo de olvidar la fragilidad humana y escapar de todos sus peligros lo que provoca que los hombre viajen al borde del mundo para encontrar drogas y barnices" (Nicole 2016, 47).

La solución pasa por llevar a cabo una auténtica toma de conciencia. Antes hemos señalado que la deriva del amor propio hacia la ilusión viene motivada por una toma de conciencia del ser humano sobre su finitud y limitaciones que no agrada a su vanidad, a su amor propio. La toma de conciencia aún era inexacta, estaba condicionada todavía por la vanidad. De este modo, una auténtica toma de conciencia pasa por conocer al hombre en su belleza desde su propia belleza: "La toma de conciencia constituye, en efecto, el preámbulo y la condición de la reforma moral: la enmienda supone el conocimiento de sus faltas" (Guion 2002, 326). La Rochefoucauld y Jacques Esprit desarrollaron también análisis tangenciales a los de Nicole, dejando ver cómo el amor propio instrumentaliza la conciencia. En la máxima 43 de La Rochefoucauld, éste afirma que el hombre cree comportarse como se comporta; y mientras que por su espíritu se dirige hacia un fin, su corazón le arrastra insensiblemente hacia otros. Abre este punto de convergencia entre Nicole y otros moralistas del siglo XVI hacia ciertas pulsiones del inconsciente que podrían ser objeto de análisis en ulteriores estudios, no hay duda. No obstante, conviene señalar que ni La Rochefoucauld ni Esprit usan el término ilusión para designar estos juicios falsos que el corazón impone a la mente. Esta aceptación, que en la década de 1670 caracteriza los textos de Nicole, se hizo común en la última década del siglo entre los moralistas. Agustinos, católicos o reformados. Cuando Jean de la Placette, quien por sus *Ensayos de Moral* atrajo el apodo de 'El protestante Nicole', describió a su vez, y en términos cercanos a los de sus predecesores, los "disfraces de autoestima" de quienes abusan de la conciencia del sujeto acerca de sus cualidades reales… "estas mentiras que él mismo admite

son calificadas como ilusiones", tal y como también apunta Guion (2002, 327).

7. Conclusión

Calificado por algunos como un "verso libre" dentro del monasterio de Port-Royal, lo que sí parece evidente es que este filósofo nunca ha terminado de estar a gusto con las etiquetas. Próximo al cartesianismo, pero no en exceso. Jansenista pero sin llegar al extremo. Fiel seguidor de san Agustín, pero poniendo en valor a Tomás de Aquino. Trágico en su disección de la antropología humana, pero esperanzado en el concurso vital del hombre. Humanista, moralista y pedagogo en cualquier caso. En una época de querella entre antiguos y modernos, en un reinado de Luis XIV en el que la política expansiva y el mimo a todo lo nacional –religión, fronteras, lengua y cultura incluidos– su voluntad pedagógica supuso una revolución desde Port-Royal para toda Francia. Con la vista siempre puesta en san Agustín, Nicole desarrolla no sólo su propia teoría alternativa de la gracia, sino que apuesta por un sistema pedagógico con espíritu crítico a lo largo de un recorrido vital que le lanza al siglo XVIII sin cesar de recibir críticas desde dentro del monasterio pero también desde fuera. En definitiva, Nicole supone una suerte de cartucho de dinamita mundano en el núcleo mismo del jansenismo, al modo en que Erasmo trató de reformar la Iglesia católica sin abandonarla.

Referencias

Abbadie, Jacques. 1740. *L'Art de se connaître soi-même ou La Recherche des Sources de la Morale*. París: Jean Neaulme.

Agustín de Hipona. 1956. *De la verdadera religión*, trad. Victorino Capánaga. En *Obras completas* (Vol. 4). Madrid: BAC. Disponible en https://www.augustinus.it/spagnolo/vera_religione/index.htm.

_____. 2010. *La ciudad de Dios*, trad. Miguel Fuentes Lanero. Madrid: Tecnos.

Al-Faradzh, Elizavetha. 2012. *L'esthétique de Pierre Nicole*. Moscú: Collège Universitaire Français de Moscou.

Alembert, Jean Le Rond d'. 1755. «Ecclésiastique». En *L'Encyclopédie* (Vol. 5, 223). Paris: Briasson et alii. Disponible en http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v5-463-1/.

Aristóteles. 2001. *Ética a Nicómaco*, trad. José Luis Calvo Martínez. Madrid: Alianza.

Bénichou, Paul. 1948. *Morales du grand siècle*. París: Gallimard.

Besoigne, Jean. 1752. *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*. Google Books.

Bouchilloux, Hélène. 1996. «La pensée politique de Pierre Nicole». *Chroniques de Port-Royal,* no. 45: 197-209.

Brémond, Abate. 2006. *Pierre Nicole ou le janséniste malgré lui*. En a. Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*. París: Millon.

Canto-Sperber, Monique. 2014. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. París: PUF.

Cerpa, Raúl. 2012. "El nacimiento de la lógica moderna: El arte de pensar, de Arnauld y Nicole". *Desde el Sur*, *4*, no. 1: 108-129.

Chédozeau, Bernard. 1995. «Antoine Arnauld et Pierre Nicole: le conflit de la grâce générale». *Chroniques de Port-Royal*, no. 44: 115.

_____. 1997. «Les jésuites et l'histoire au XVIIe siècle». *Littératures classiques,* no. 30: 9-19.

_____. 2009. «L'histoire et l'anthropologie humanistes des jésuites (XVIIe siècle)». *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* no. 93: 697-728.

Darmond, Jean Charles. 1998. *Philosophie épicurienne et littérature au 17ème*. París: PUF.

Descartes, René. 1996. *Les passions de l'âme*. París: Flammarion.

Epicuro. 2018. *Obras completas*. Madrid: Cátedra.

Escuela Bíblica y Arqueológica de Jerúsalén. 2009. *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Faccarello, Gilbert. 1992. *Nouvelle histoire de la pensée économique*. París: La Découverte.

Furetière, Antoine. 1690. *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts*. La Haye/Rotterdam: Arnout et Reiner Leers.

Goujet, Claude Pierre. 1732. *Vie de Nicole*. En P. Nicole, *Pierre Nicole: continuation des Essais de morale* (Vol. 14). Luxemburgo: André Chevalier.

Guilbaud, Juliette. 2019. «Gazette 'janséniste' ou livre religieux? Les Nouvelles ecclésiastiques

(1713/1728-1803)». *CNRS, centre Georg-Gimmel*. 1-19.

Guion, Béatrice. 2002a. «Songes et mensonges: la dénonciation de l'illusion dans l 'augustinisme du Grand Siècle». *Littératures classiques*, no. 44: 313-344.

_____. 2002b. «De la vérité avant toute chose: fable, fiction et histoire à Port-Royal». En B. Guion, *Mythe et histoire dans le théâtre classique*, 297-322. París: Littératures classiques.

_____. 2002c. «De l'abandon à la méditation: représentations de l'espace intérieur à Port-Royal». *Études littéraires,* no. 34: 39-53.

_____. 2006. «Une dispute honnête: la polémique selon les modernes». *Littératures classiques*, no. 59: 157-172.

_____. 2010. «Le savoir et le goût: être philologue dans la France classique». *Littératures classiques*, no. 72: 63-84.

_____. 2012. «Langue et nation: l'invention du siècle de Louis le Grand». *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, no. 36: 347-363.

Gursdorf, George. 1972. *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières.* París: Payot.

Hermann de Franceschi, Sylvio. 2010. «Les thèse thomistes à l´épreuve du conflit de la grâce générale: le philothomisme de Pierre Nicole: une théologie de la grâce par provision». *Chrétiens et sociétés XVIe-XXe siècles*, no. 17: 9-43.

Lafond, Jean. ed. 1992. *Moralistes du XVIIe siècle*. París: Robert Laffont.

_____. 1996. *De la morale à l'économie politique, ou De La Rochefoucauld et des moralistes jansénistes à Adam Smith par Malebranche et Mandeville*. En David Morgan, Vincent Desroches, Pierre Force (ed.), *De la morale à l'économie politique. Dialogue franco-américain sur les moralistes français. Actes du colloque de Columbia University* (187-196). Pau: Publications de l'Université de Pau.

La Placette, Jean. 1716. *Essais de morale* (Vol. 4). Amsterdam: Emanuel du Villard.

La Rochefoucauld, François de. 1984. *Máximas y reflexiones diversas* [1664]. Madrid: Akal.

Le Guern, Michel. 1996. «Le rôle de Pierre Nicole dans 'La Logique'». *Chroniques de Port-Royal*, no. 45: 155-164.

Lesaulnier, Jean. 1998. «Port Royal insolite, d'après le Recueil de choses diverses». *Revue dessciences religieuses*, no. 72: 51-76.

Long, Anthony. 1994. *La filosofía helenística*. Madrid: Alianza Universidad.

Malebranche, Nicolas de. 1995. *Traité de morale* [1707], éd. Jean-Pierre Osier. París: Flammarion.

_____. 1967-1978. *De la recherche de la vérité* [1674-1675], éd. Geneviève Rodis-Lewis. París: Vrin.

_____. 2006. *De la recherche de la vérité*, Livres I-III, éd. Jean-Christophe Bardout. París: Vrin.

_____. 2006. *De la recherche de la vérité, livre II, parties II et III*, éd. Cyril Morana. París: Bréal.

McKenna, Anthony. 2016. «Un projet ambitieux: le Dictionnaire de Port-Royal au XVIIe siècle». *Courrier du Centre international Blaise Pascal*, no. 15: 1-31.

Morana, Cyril. 2006. *De la recherche de la vérité, livre II, parties II et III.* París: Bréal.

Nicole, Pierre. 1687-1688. *Continuation des essais de morale contenant des réflexions morales sur les épîtres et évangiles [...]* (Vol. 1-4). Paris: Guillaume Desprez et Elie Josset.

_____. 1667. *Les visionnaires.* Liège: Adolphe Beyers.

_____. 2016. *Essais de morale* [1671], éd. Laurent Thirouin. Paris: Les Belles Lettres.

_____. 1733. Sur la manière d'enseigner la philosophie aux jeunes religieux (Lettre LXXXII). En *Essais de morale* (200-201). Paris: Guillaume Desprez.

_____. 1743. *Lettres de feu M. Nicole, pour servir aux deux volumes de ses lettres*. S. l.

_____. 1998. *Traité de la comédie comédie* [1671], éd. Laurent Thirouin. París:

Honoré Champion.

_____. 2014. *Traité de la comédie* [1671], éd. Chiara Mainardi. París: Université Paris-Sorbonne. Disponible en http://obvil.sorbonne-universite.site/corpus/haine-theatre/nicole_traite-de-la-comedie_1675.

Parmentier, Bérangère. 2000. *Le siècle des moralistes.* París: Seuil.

Pascal, Blaise. 1963. *Œuvres complètes.* París: Seuil.

_____. 2000. *Pensées.* París: LGF.

Pécharman, Martine. 2015. «Pour un Port-Royal contrasté». *Archives de Philosophie,* no. 78: 5-8.

Plongeron, Bernard. 1967. «Une image de l'Église d'après les 'Nouvelles ecclésiastiques' (1728-1790)». *Revue d'histoire de l'Église de France*, no. 53: 241-268.

Saint-Beuve. 1954. *Port-Royal.* París: La Pléiade.

Sévigné, Marie de Rabutin Chantal, Marquise de. 1972-1978. Lettre à Mmd de Grignan, 30 septembre 1671. En *Correspondance* (Vol. 3, 356-357). París: Gallimard.

Sexto Empírico. 1996. *Hipotiposis pirrónicas*, trad. Rafael Sartorio Maulini. Madrid: Akal.

Solé, Jacques. 1972. «Éthique chrétienne et anthropologie: du pessimisme de Pierre Nicole à l'optimisme de Muratori». *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge, Temps modernes*, no. 84: 531-537.

Solère, Jean-Luc. 1995. «Tout plaisir rend-il heureux? Une querelle entre Arnauld, Malebranche et Bayle». *Chroniques de Port-Royal*, no. 44: 351-379.

_____. 1996. «Le Testament spirituel de Nicole ou le malentendu dévoilé. Grâce, volonté et liberté, trente ans après». *Chroniques de Port-Royal*, no. 45: 117-134.

Thirouin, Laurent. 2011. «L'originalité philosophique de Pierre Nicole». *Chroniques de Port-Royal*, no. 61: 129-147.

Villanova, Evangelista. 1997. *Histoire des théologies chrétiennes II*. París: Cerf.

Weber, Dominique. 2007. «Le commerce d'amour-propre selon Pierre Nicole». *Astérion*, no. 5: 169-196.

Alejandro Pla Alfonso (soyalexpla@gmail.com) Licenciado en Filosofía y Licenciado en Ciencias de la Información. Es Doctorando en Ética (mención internacional) por la Universidad de Valencia con defensa de tesis prevista para esta primavera de 2023. Actualmente es profesor de Filosofía y Teoría del Conocimiento en el Colegio Preuniversitario Mas Camarena de Paterna (Valencia, España). Entre sus publicaciones más recientes se encuentran: Malebranche: el placer dinámico y ordenado. En SCIO. Revista de Filosofía, nº 20, Julio de 2021, 217-248, ISSN: 1887-9853; Le Maître de Claville, ética del placer cristiano. En, Congreso Bianual de Filosofía del PV (2022); El neoepicureísmo y la concepción del placer en Charles de Saint-Évremond. En Pensamiento, vol. 78 (2022), núm.300. ISSN 0031-4749 PENSAMIENTO, doi: 10.14422/pen.v78.i300.y2022.

Recibido: 18 de enero, 2023.
Aprobado: 6 de febrero, 2023.

Carlos Alberto Navarro Fuentes

La validez histórica mundial de la ironía. Kierkegaard, Sócrates y Hegel

Resumen: *Los objetivos de este trabajo versan en describir y comparar reflexiva y críticamente el significado de la ironía socrática (incluyendo la relación del griego con los sofistas) y la moderna (en particular de los románticos alemanes a principios del siglo XIX, a quienes Kierkegaard critica), incluyendo la importancia del término nihilismo, subjetividad y la histórica noción del concepto de "ironía". Se repasa y ejemplifica con extractos de la obra kierkegaardiana "Sobre el concepto de ironía". La metodología consistirá fundamentalmente en diferenciar entre la ironía de Kierkegaard en sentido eminente y la ironía como negatividad infinita y absoluta (pura). Reflexionamos sobre lo que significó la figura y el pensamiento de Johan Ludvig Heiberg para el pensamiento de Kierkegaard y su definición de lo que debe ser un "ironista" para el filósofo danés. Se analiza la crítica de Kierkegaard a las perspectivas sobre la ironía de Hegel, haciendo un comparativo sobre la comprensión de Kierkegaard de la particularidad y la universalidad, y la influencia de esta en su crítica de Hegel. Se resume la crítica de Kierkegaard al punto de vista de Hegel sobre Sócrates como una figura negativa.*

Palabras clave: *ironía, negatividad, nihilismo, modernidad, particularidad-universalidad.*

Abstract: *The objectives of this work are to reflectively and critically describe and compare the meaning of Socratic irony (including the relationship of the Greek with the sophists) and modern irony (particularly of the German romantics at the beginning of the 19th century, whom Kierkegaard criticizes), including the importance of the term nihilism, subjectivity and the historical notion of the concept of "irony". It is reviewed and exemplified with extracts from the Kierkegaardian work "On the concept of irony." The methodology will basically consist of differentiating between Kierkegaard's irony in an eminent sense and irony as infinite and absolute (pure) negativity. We reflect on what the figure and thought of Johan Ludvig Heiberg meant for Kierkegaard's thought and his definition of what an "ironist" should be for the Danish philosopher. Kierkegaard's critique of Hegel's perspectives on irony is analyzed, making a comparison of Kierkegaard's understanding of particularity and universality, and its influence on his critique of Hegel. Kierkegaard's critique of Hegel's view of Socrates as a negative figure is summarized.*

Keywords: *irony, negativity, nihilism, modernity, particularity-universality.*

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

Introducción

Los románticos criticaron los valores tradicionales y la cultura burguesa. Al mismo tiempo, intentaron cultivar la singularidad y el valor del individuo. ¿La sociedad moderna tiende a eliminar la individualidad? ¿Cuál es la opinión de Kierkegaard sobre estos asuntos? El nihilismo de la sociedad moderna, la caída de los valores tradicionales. Las personas luchan con la falta de significado en sus vidas. De hecho, quizás algunos de ustedes hayan experimentado el mismo fenómeno de una forma u otra en el contexto de su propia sociedad o vida. ¿Por qué es este un problema moderno tan extendido? En el pasado, se pensaba que el universo no era tan grande y que la Tierra estaba en su centro. Ocupaba un lugar especial, y Dios lo había creado para un propósito especial. Los seres humanos como tú y yo jugamos un papel especial en esto. Éramos parte de los planes de Dios, y somos favorecidos entre todas las criaturas del mundo.

La gente de aquellos días, por supuesto, era muy consciente de las dificultades y contingencias de la vida. Conocían la enfermedad, el sufrimiento y la muerte. Pero frente a esto, fue un gran consuelo pensar que la Tierra era un lugar absolutamente único y especial en el que Dios estaba personalmente interesado. Dios se preocupaba por el destino y las luchas de las familias y las personas. Después de un largo período de desarrollo histórico y científico, esta imagen ha cambiado. Los geólogos de hoy nos dicen que un día, la roca fundida en el centro de la Tierra se enfriará. La Tierra dejará de girar sobre su eje y perderá su campo magnético. Cuando esto suceda, su atmósfera protectora será arrastrada al espacio por el viento solar. En ese momento, la Tierra se volverá habitable ya que estará directamente expuesta a los peligrosos rayos del sol.

Los astrónomos nos dicen que un día, el sol comenzará a quedarse sin el combustible que lo alimenta. Entrará en sus etapas finales de vida. Cuando esto suceda, el sol se expandirá rápidamente, convirtiéndose en una gigante roja. Luego engullirá y vaporizará la Tierra. Nuestro amado planeta dejará de existir. Algún tiempo después de esto, el sol mismo dará su último suspiro, explotará en un evento llamado nova. Con esto, nuestro sistema solar ya no existirá, no quedará rastro de él. Y será como si nunca hubiéramos existido. En contraste con la vista anterior, esta imagen ofrece muy poco consuelo. De hecho, cuando lo pensamos mucho, empieza a ser algo inquietante.

En este vasto juego cósmico de planetas, estrellas y galaxias, que es más grande de lo que uno puede imaginar y opera en escalas de tiempo que son inconcebibles, ¿cuál es el significado de mi vida? Nada de lo que haga cambiará estos hechos básicos. La tierra, el sol, serán destruidos. No hay nada que tú, yo y toda la humanidad colectivamente podamos hacer al respecto. Piensa en tus esperanzas y sueños más queridos, tus luchas y logros, todas las cosas que hacen que tu vida sea importante y significativa para ti. Ahora pregúntese, ¿qué significan estos en esta escala cósmica? ¿Le importa al universo que quieras obtener un título universitario? ¿Le importa al universo que tengas dudas y ansiedades? o ¿que sientes dolor y sufrimiento? En todas estas cosas, el universo parece cruelmente indiferente. Como dice Macbeth: “El ruido y la furia de toda la vida humana se reducen a nada. Nuestra existencia no es más que el parpadeo de una breve vela”.

Veremos a lo largo del desarrollo de este texto, las similitudes y diferencias que existen entre la concepción acerca de la idea de “ironía” entre Hegel y Kierkegaard a propósito de Sócrates, y la crítica que realiza de lo que establecen respecto de la ironía, lo irónico y el ironista, los románticos alemanes, intercalando esto con la participación de estudiosos y expertos acerca del tema desde el ámbito literario y filosófico, poniendo mayor énfasis en el primero para describir la evolución que el término ha tenido a través del tiempo, resaltando por supuesto, de acuerdo a los fines que ha establecido este trabajo, la perspectiva kierkegaardiana del término, como propuesta de pensamiento crítico en múltiples sentidos. Cabe señalar que habría resultado interesante ahondar con mayor profundidad y detenimiento en la concepción que tienen o tuvieron ciertos autores contemporáneos al filósofo danés sobre la “ironía” como Heiberg o Martensen, entre otros, no se diga la posibilidad de haber incluido autores más contemporáneos

que incluso se citan en este texto, pero que por cuestiones de espacio no nos ha sido posible incluir de manera más extensa e intensa, quedando lo anterior como un objetivo para su desarrollo en otros trabajos posteriores.

Kierkegaard y su irónico contexto intelectual

Kierkegaard estudió detenidamente la obra de Hegel, en particular le interesó mucho lo que el filósofo prusiano elabora sobre el concepto de ironía, al grado de responderle casi punto por punto. El danés coincide con la comprensión del prusiano del *Daimon* como parte de la subjetividad de Sócrates que suponía los valores tradicionales en la ética consuetudinaria de Atenas. En esta misma línea, también está de acuerdo con Hegel en ver al *Daimon* como un oráculo privado del público que los griegos veneraban. Kierkegaard señala una discrepancia en el relato del *Daimon* en las fuentes antiguas.

Según Platón el *Daimon* era algo puramente negativo, el cual advertía a Sócrates que no hiciera ciertas cosas, pero nunca propuso ni exigió acciones positivas. Por el contrario, según el relato de Jenofonte, el *Daimon* no era solo negativo, sino también positivo, incitando y ordenando a Sócrates que hiciera cosas específicas. Kierkegaard estaba menos obligado a hacer algún tipo de juicio sobre cuál de las fuentes antiguas seguir en este punto, aunque coincide con Platón en este punto, por lo que considera que Sócrates es fundamentalmente una figura negativa, y por lo tanto es una confusión querer atribuirle algo positivo.

Kierkegaard está de acuerdo con la caracterización que hace Hegel de Sócrates como un punto de inflexión en la historia. Propone su propia evaluación de esto analizando, primero, la relación de Sócrates con el movimiento de los sofistas que lo precedió, y luego su relación con las diferentes escuelas de filosofía que lo sucedieron. Al ver a Sócrates entre estos dos polos, podemos llegar a una mejor comprensión de su papel como punto de inflexión en el desarrollo del pensamiento y la cultura griegos. A causa de la caída de la vida griega fue, lo que Kierkegaard, siguiendo a Hegel, caracteriza como la arbitrariedad de la subjetividad finita. Para Rosario Casas, siguiendo y citando a Hegel (GPR, §140, 278; FD, 158) y su concepción de la ironía, esta última es:

> el punto culminante de esa subjetividad que se concibe a sí misma como la última instancia... la subjetividad que se sabe a sí misma como ese poder de resolución y de decisión en materia de verdad, de derecho y de deber. (citado en Casas 1999, 22)

Lo anterior se asocia con los sofistas, que son conocidos por su relativismo. El filósofo danés considera que

> Los sofistas representaban, en su abigarrada multiplicidad, el saber que se independiza de la eticidad sustancial en el despertar de la reflexión; representaban, en definitiva, la cultura independiente requerida por todo aquel que no percibiera ya la magia de lo inmediato. Su sabiduría era *ein fliegendes Blatt* [una hoja volante], y ni el peso de una personalidad ni la sujeción a un saber orgánico podían impedir su vuelo. (Kierkegaard 2000, 238)

Al igual que Sócrates, los sofistas también sometidos a la duda y la crítica aceptaban la costumbre y la tradición o lo que aquí llamamos moralidad sustancial. Representaban una separación o alienación de la cultura griega tradicional. Los sofistas pretendían enseñar un conocimiento práctico que sería beneficioso para los jóvenes en la política y los negocios. Específicamente, enseñaron el arte de hablar y argumentar, por medio del cual pueden presentar un caso efectivo para cualquier cosa que perciban como una ventaja para ellos en ese momento. Pero esta argumentación siempre fue en interés del que argumentaba y no en interés de ninguna verdad superior, ya que esa verdad es exactamente lo que los sofistas negaron. Entonces, hay algo negativo y algo positivo en este procedimiento.

El aspecto negativo dice que no existe una verdad absoluta y que las verdades de la moral y la ética de la costumbre tradicional son, de

hecho, ilusorias y no tienen un fundamento sólido. Dado que no existe una verdad absoluta, sólo existe una verdad arbitraria o contingente que es dictada por el interés propio del individuo. Entonces, los sofistas elevan estas verdades arbitrarias contingentes a algo importante y su promesa es enseñar cómo perseguir esto. Dado que no hay verdades absolutas, los sofistas instan a las personas a deleitarse con las contingentes, siempre que sirvan a sus propósitos. Kierkegaard (2000, 247) explica esto de la siguiente manera:

> Lo que Sócrates hizo con los sofistas fue darles el instante subsiguiente, aquel en el que la verdad momentánea se diluía en la nada; es decir, hizo que la finitud fuese devorada por la infinitud. Pero la ironía de Sócrates no estaba dirigida sólo contra los sofistas, sino que lo estaba contra todo lo establecido; a todo eso le exigió idealidad, y esta exigencia fue el juicio que juzgó y condenó al helenismo.

El sofista puede así dar razones y argumentos para cualquier cosa. Es en este sentido que todavía usamos la palabra sofista hoy. Decimos, por ejemplo, que alguien es un sofista que trata de justificar un comportamiento descaradamente erróneo por medio de un razonamiento engañoso. Una de las cosas que molestaban a Kierkegaard de Martensen, era el hecho de que pretendía asumir una postura de escepticismo radical, pero era sólo un eslogan vacío. El punto de Martensen era como el de Descartes, salir del escepticismo y empezar a establecer algo positivo, una doctrina, un argumento o una afirmación de verdad fundacional. Sócrates a diferencia de los sofistas, dice Kierkegaard (2000, 251)

> Toda su vida fue una protesta contra lo establecido, contra la vida sustancial del Estado; salió al encuentro de los sofistas y de su tentativa de subrogación de lo establecido. Los fundamentos de los sofistas no fueron capaces de resistir el vendaval de su infinita negatividad, que en un instante arrasó con todas las poliposas ramificaciones en las que el sujeto particular y empírico estaba atrapado, arrastrándolas hacia el océano infinito en el que lo bueno, lo verdadero, lo bello, etc., confinaban con la negatividad infinita. Esto por lo que respecta a las condiciones de manifestación de la ironía.

Para Kierkegaard, la profundidad ingeniosa de Sócrates se encuentra en el hecho de que permanece en el escepticismo, la negatividad y se niega a ser arrastrado a la construcción de una pretensión de verdad positiva. En este sentido, Walter Biemel (1962, 29) afirma que

> Sócrates actúa en el diálogo como si en realidad no supiese nada sobre una cuestión determinada y quisiese recibir de su interlocutor información sobre ella. En este actuar "como si ..." se encierra una cierta ficción. Pero ¿por qué es necesaria tal ficción y qué resultado se va a sacar de ella? Porque evidentemente la ficción de Sócrates no es un mero juego; Sócrates no finge para burlarse de su interlocutor sino para enseñarle y desengañarle. En el curso del diálogo Sócrates ataca la posición de su interlocutor.

Kierkegaard contrasta a Sócrates con el sofista, al afirmar que Sócrates es puramente negativo mientras que los sofistas enseñan doctrinas positivas. Por ejemplo, Protágoras afirma saber qué es la virtud y poder enseñarla, por el contrario, Sócrates afirma no saber qué es y afirma que no se puede enseñar. Kierkegaard concluye que la ironía tiene una validez histórica mundial.

> La ironía oscila entre el Yo ideal y el Yo empírico; el primero haría de Sócrates un filósofo, el segundo, un sofista; pero lo que hace de él algo más que un sofista es el hecho de que su Yo empírico tenga validez universal. (Kierkegaard 2000, 177)

En otras palabras, es válido que Sócrates use la ironía en la situación histórica dada. Su ironía estaba dirigida contra dos objetivos. En primer lugar, los defensores irreflexivos de la vida ateniense tradicional y, en segundo lugar, los sofistas seguros de sí mismos, que hacían varias afirmaciones positivas infundadas. Con respecto a los primeros, los valores y la ética tradicionales estaban en decadencia, y

era históricamente válido que estos fueran retomados por la reflexión crítica de la época. Con respecto a este último, era válido que Sócrates intentara confrontar al sofista y exponer la superficialidad de su relativismo. Estos eran dos aspectos importantes de la vida griega en ese momento, y Sócrates, con su ironía, juega un papel histórico clave en este contexto. No está empleando la ironía solo para ser frívolo o para irritar o impresionar a alguien, sino que su uso de la ironía fue dictado por la época. Para David Kaufer (1983, 451)

> La historia de la ironía se ve obstruida por un obstáculo de doble filo. Por un lado, existe tal diversidad de cosas a las que apropiadamente se atribuye el nombre de "ironía" (sarcásticas, trágicas, cómicas, románticas, sentimentales, etc.) que uno desespera de encontrar alguna vez un núcleo unificado. Pero, por otro lado, somos tan expertos en reconocer ironías en escenarios particulares que rara vez tomamos como un problema, nuestra incapacidad para explicar el concepto de manera uniforme a través de esta diversidad. Es decir, no logramos abordar, y mucho menos responder, la pregunta: ¿Qué hace que un contenido en particular sea "irónico"? Esta pregunta exige una indagación general sobre la ironía como forma interpretativa.

En la época de Kierkegaard, comparar a Sócrates y su destino con Cristo se había convertido en un motivo común. Ambos eran personas éticamente justas, y ambos habían sido procesados legalmente, y finalmente ejecutados. Había un cuerpo de literatura sobre esta comparación, con el que Kierkegaard estaba familiarizado. Uno de los más importantes fue el trabajo del teólogo alemán Ferdinand Christian Baur titulado *Sobre el cristianismo en el platonismo o Sócrates y Cristo*, publicado en 1837. Kierkegaard se refiere a este trabajo repetidamente en *Sobre el concepto de ironía*. En el Nuevo Testamento, se representa a Cristo luchando con los escribas y maestros de la ley conocidos como los fariseos, quienes insistían en la estricta observancia de las prácticas y ceremonias religiosas.

En estudios comparativos como el de Baur, a menudo se trazó un paralelo con el conflicto de Cristo con los fariseos y el conflicto de Sócrates con los sofistas. Kierkegaard (2000, 247) hace esta conexión cuando dice: "Y así como la ironía se asemeja a la ley, los sofistas se asemejan a los fariseos, que operaban en el ámbito de la voluntad exactamente del mismo modo que los sofistas en el del conocimiento." Esto nos da una idea importante de la importancia de Sócrates para Kierkegaard. Inicialmente, no estaba claro por qué estaría tan interesado en Sócrates, un filósofo pagano, si sus objetivos principales tenían algo que ver con una comprensión y apreciación específicas del cristianismo. Aquí, vemos la conexión. Sócrates es como Cristo y los sofistas son como los fariseos. Entonces, aunque Sócrates es un filósofo pagano, muestra algunos puntos importantes en común con el mensaje de Cristo que Kierkegaard cree que se había olvidado. Por lo tanto, al hacer uso de algunas de las ideas o métodos de Sócrates, Kierkegaard cree que puede aportar una idea de lo que él considera la comprensión confusa del cristianismo en su época. Para Vladimer Luarsabishvili (2019, 186): "El concepto [de ironía] se formó en Grecia en el momento histórico en el que se dio la transición de una comunidad cerrada a la *Polis* de puntos de vista en abierta competición. *Eironeia* ya no expresaba una mentira, sino que se convirtió en una práctica retórica que servía para dar a entender lo contrario de lo que se dice.

En la segunda parte de *Sobre el concepto de ironía* Kierkegaard examina diferentes formas de lo que él llama "ironía moderna". Kierkegaard se interesa por el problema del sinsentido de la vida. Considera que este es un fenómeno moderno que debe tomarse en serio. Las posiciones que mira son muy similares a las del nihilista moderno. Examinamos este análisis para ver qué ideas podría tener para el problema moderno de la ausencia de significado en nuestro mundo del siglo XXI. En este apartado se presenta al contemporáneo de Kierkegaard, Johan Ludvig Heiberg, quien trató de alertar a su época sobre la crisis del nihilismo y el subjetivismo de una manera que anticipa algunas de las consideraciones de Kierkegaard. Repasamos la evaluación crítica de Kierkegaard sobre la comprensión de Hegel sobre

Sócrates. Tratamos de ver dónde Kierkegaard sigue a Hegel y dónde actúa por su cuenta.

Cuando miramos las cosas desde esta perspectiva moderna, es fácil tener una visión crítica de los acontecimientos y costumbres que componen nuestra vida cotidiana. Las personas que se toman a sí mismas o las acciones en sus vidas muy en serio simplemente parecen haber perdido la perspectiva o perseguir objetivos mezquinos en sus vidas mezquinas, mientras fingen que están logrando algo grandioso y monumental. No ven que al final todos sus esfuerzos serán en vano. Esta es la perspectiva del nihilista moderno, la persona que cree que el mundo no tiene sentido real. Así que ahora pasamos a este análisis para ver qué ideas podría tener para el problema moderno de la ausencia de significado en nuestro mundo del siglo XXI. En la introducción a la segunda parte de *Sobre el concepto de ironía*, Kierkegaard reitera que el objetivo de la obra es examinar el desarrollo de la ironía en sus formas históricas.

Como señaló al comienzo del libro, se requieren dos elementos para este análisis. Primero, la idea o concepto de ironía, y segundo, el fenómeno empírico real de la misma. Por un lado, necesitamos el concepto para que podamos reconocer instancias específicas de este. Sin el concepto de ironía en nuestras mentes, nos sería imposible determinar instancias concretas de ironía en el mundo. Así como si no conociéramos el concepto de perro, seríamos incapaces de identificar qué animales en el mundo real son perros. Por otro lado, también necesitamos el fenómeno empírico de la ironía ya que, sin él, nuestro concepto o idea de ironía simplemente flotaría en el aire y no tendría contacto con el mundo real.

Kierkegaard afirma que debemos continuar operando con el concepto de ironía, pero asegurándonos de enfocarnos en instancias específicas de la actualidad. Los dos están entrelazados. El concepto está en el fenómeno y el fenómeno en el concepto. El primer fenómeno de la ironía que se exploró en la primera parte de la obra fue, por supuesto, el de Sócrates. Usó la ironía para introducir la noción de subjetividad en el mundo. Según Kierkegaard, que sigue a Hegel en este punto, esto marcó un paso importante en el desarrollo del pensamiento humano. Después de Sócrates, la idea de subjetividad no desapareció simplemente. Por el contrario, se impuso y con el transcurso del tiempo se hizo cada vez más importante. La gente comenzó a darse cuenta de la importancia y el valor de la subjetividad en contraste con la amplia esfera de la costumbre y la tradición.

Kierkegaard dice que, en el mundo moderno se introduce una nueva forma de ironía, pero no es idéntica a la ironía socrática. Desde Sócrates, la subjetividad ha tenido varios siglos para desarrollarse. Ahora, en el mundo moderno, aceptamos el papel de la subjetividad de manera positiva. Esto es completamente diferente de los antiguos griegos que, con la excepción de Sócrates, lo rechazaron. Entonces, cuando surge la ironía en el mundo moderno, lo hace en un contexto completamente diferente, con un punto de partida completamente diferente. En cada caso, la ironía es una afirmación de la subjetividad, pero debido a que en el mundo moderno la subjetividad ya está establecida, debe afirmarse de una manera aún más radical. Kierkegaard (2000, 272) escribe,

> Una vez que ha hecho su aparición en el mundo, la subjetividad no vuelve a desaparecer sin dejar rastros, el mundo no vuelve a sumirse en la forma previa de la evolución, sino que lo antiguo desaparece y todo es nuevo. Si ha de darse, entonces, una nueva forma de manifestación de la ironía será en la medida en que la subjetividad se imponga según una forma aún más elevada. Debe tratarse de una segunda potencia de la subjetividad, una subjetividad de .la subjetivación correspondiente a una reflexión de la reflexión. Esto nos da de nuevo una orientación histórico-universal, pues nos remite a la etapa de la filosofía moderna que se. inició con Kant y se completó con Fichte y, aún más, a las posiciones posteriores a Fichte que intentaron, por su parte, poner de relieve esa subjetividad en segunda potencia.

Kierkegaard asocia la ironía moderna con el movimiento del romanticismo alemán. El cual está representado por figuras como Friedrich von Schlegel, Ludwig Tieck y Karl Wilhelm Ferdinand Solger. Este último ubica “la verdadera

ironía en la concepción fundamental del hombre como ser ambivalente que oscila entre lo finito y lo infinito, entre lo terrestre y lo divino. La ironía designa la constitución fundamental del hombre" (Solger, citado en Henkmann 1988, 21). Cada una de estas tres figuras intentó emplear la ironía en su campo específico. Kierkegaard también señala que Hegel tenía una importante crítica a los románticos y desea tener esto en cuenta en su propio análisis. Es en estas formas de ironía moderna en donde Kierkegaard se vuelca para ofrecer su perspectiva sobre este concepto.

¿A qué nos referimos cuando nos referimos al romanticismo alemán? Este es un movimiento intelectual que es difícil de definir en pocas palabras ya que es tan diverso y contiene tantos elementos diferentes. Se suele pensar que el romanticismo es el movimiento que surgió en Francia, Inglaterra y los estados alemanes en la segunda mitad del siglo XVIII como reacción a la Ilustración. Mientras que la Ilustración se centró en la facultad de la razón para criticar a la iglesia y al orden político reinante, esto es, la monarquía absoluta. El romanticismo se centró en el sentimiento y la emoción. Para Vicente Raga (2007, 157):

> Pese a su escaso reconocimiento en el ámbito de la filosofía, la ironía de Schlegel desató la ira de Hegel. Éste propuso su propia lectura de la ironía socrática y la contrapuso a la del romanticismo, a la de Schlegel, en términos de un contraste entre salud y enfermedad, entre la bondad y el mal absoluto, entendiendo la ironía romántica como una amenaza a la sustancialidad de las instituciones, a todo lo valioso e importante.

La Ilustración fue considerada como la fuerza políticamente progresista en ese momento, barriendo con la superstición y las prácticas obsoletas en las instituciones. Pero las principales figuras del romanticismo encontraron algo abstracto y estéril en los ilustrados. La facultad de la razón es algo compartido por todos. Todos somos capaces de entender las ciencias y las matemáticas de la misma manera, ya que todos poseemos la facultad de la razón. En cierto sentido, mi propia opinión sobre estas cosas realmente no importa. Puedo reconocer su verdad cuando empleo mi razón. Según los románticos, esto significa que para comprender algo debo abstraerme de mí mismo. En mi facultad racional, no hay nada especial o único en mí como persona específica. Al contrario, esto es lo que comparto con todos los demás.

Los románticos argumentan que es sólo en el sentimiento y la emoción que mi verdadero yo, emerge realmente. Solo yo tengo el conjunto específico de sentimientos que poseo en un momento determinado. Esto es lo que es especial acerca de cualquier individuo y debe ser cultivado. Por el contrario, la adulación a la razón de la Ilustración, en efecto, olvida al individuo. No queda lugar para el individuo en la imagen de la Ilustración. Los románticos, por lo tanto, intentaron celebrar la individualidad. Esto significaba criticar el énfasis de la Ilustración en la ciencia y la razón. También significó, criticar diferentes tipos de conformismo en la sociedad. Por lo tanto, montaron un ataque agresivo contra la vida y los valores burgueses. Friedrich von Schlegel, por ejemplo, escribió un libro titulado *Lucinde*, en el que conmocionó a la sociedad de clase media de la época con sus alusiones a los actos sexuales libres fuera del matrimonio. Los románticos soñaban con un mundo en el que cada individuo pudiera expresar su verdadero yo. En su crítica, la Ilustración en la sociedad en general, los románticos a menudo hicieron uso de la ironía.

El ironista. Su cultivo y su perfil

El 11 de noviembre de 1802 el filósofo danés Henrik Steffens, inició una serie de conferencias en la universidad de Copenhague, en la que introdujo el trabajo de los románticos alemanes. Estas conferencias fueron extremadamente populares y asistieron algunos de los principales intelectuales de la "Edad de Oro danesa". Los románticos se centraron de lleno en el valor y la integridad del individuo. La ironía es algo que aísla a los individuos y socava el todo social. ¿Por qué es este el caso? Kierkegaard señala que el uso de la ironía como herramienta estratégica es una acción que requiere una reflexión meditada.

El ironista mira el camino. La mayoría de la gente usa el lenguaje y astutamente intercala ironía en esto. Kierkegaard afirma que hay una cierta superioridad en que el ironista se considera a sí mismo más inteligente que la persona común y su uso del lenguaje es más sutil y sofisticado que el lenguaje cotidiano común.

El ironista disfruta usando la ironía y luego espera a ver quién en la conversación la capta. Se alegra especialmente cuando otras personas no lo notan, y lo toman como si expresara sus puntos de vista directamente. Se siente superior a ellos. El ironista es crítico con la vida burguesa y disfruta criticándolas irónicamente. Desprecia a otras personas a las que considera atrapadas irreflexivamente en los asuntos mezquinos de este tipo de vida. Y como ellos, cree que solo él ve el vacío de la existencia burguesa y tiene el coraje de exponer sus defectos. Así, con esta disposición y este uso de la ironía, la pregunta es separarse de la mayoría de los demás. Se considera a sí mismo no como parte de la corriente principal, lo que significaría socavar su individualidad, sino más bien como un solitario, un extraño. Esta es a sus ojos la única vida auténtica. El profesor e investigador experto en el tema de la ironía, Wayne Booth, en su obra *A Rhetoric of Irony* (1975), considera que el tipo de ironía que se desprende a partir del período que sucede al Romanticismo alemán, en gran parte se trata de una que "recurre a las inestabilidades intencionadas: ironías que resisten la interpretación y finalmente conducen a las "negatividades infinitas y absolutas" que han obsesionado a la crítica desde el período romántico" (Booth 1975, 106), como sería el tipo de ironía ejercida por Kierkegaard siguiendo a Sócrates de manera crítica respecto a la del movimiento alemán antes mencionado.

El objetivo de la ironía moderna es, en cierto sentido, el mismo que el de la ironía socrática. Para exponer a las personas que son complacientes o demasiado confiadas. El ironista finge estar de acuerdo con las cosas cuando trata con esas personas, pero todo el tiempo de repente socava sus afirmaciones y disposiciones arrogantes indirectamente con ironía. Entonces, de esta manera, el ironista que podría estar en una posición menos respetada socialmente puede, sin embargo, demostrar que es superior a las personas que generalmente se consideran los pilares de la sociedad burguesa. El ironista encuentra así un placer especial en engañar a aquellas personas que son honradas o que ocupan posiciones prestigiosas en la vida. La mayoría de las personas están sujetas a ciertas costumbres y convenciones de la sociedad. Sus acciones están, en cierto sentido, dictadas por tales cosas. El ironista, por el contrario, rechaza todas las costumbres y convenciones establecidas. Se considera a sí mismo libre de ellos, ya que ha visto a través de su fachada de legitimidad. Sabe que tales cosas son solo tradicionales o convencionales, pero no tienen una base absoluta. A esto se refiere Kierkegaard cuando dice que la actualidad pierde su validez para el ironista.

Dado que ha visto a través de tales prácticas habituales, es libre de ignorarlas y actuar como le plazca. Kierkegaard describe esto con el término de Hegel, "libertad subjetiva". Afirma el danés que,

> La figura de discurso irónica tiene una propiedad que es también característica de toda ironía, una cierta superioridad derivada del hecho de que, si bien quiere que se la entienda, no quiere que se la entienda literalmente; lo cual hace que esa figura, como si dijéramos, mire con desprecio al disct1rso liso y llano que. todo el mundo puede entender en el acto; es como si fuese alguien distinguido que viaja de incógnito, y que desde ese elevado puesto mira con desdén al pedestre discurso corriente. (Kierkegaard 2000, 276-277)

Casi todo nuestro comportamiento sigue el patrón de comportamiento anterior y situaciones previas. Como se ha señalado este comportamiento se rige por las costumbres y tradiciones. Como el ironista no cree en esto, es libre de comenzar cada vez un nuevo ex nihilo. Uno es subjetivamente libre en el sentido de que cuando se le pregunta en base a sus propias decisiones e inclinaciones y no de acuerdo con algún criterio que viene de afuera, eso es tradición de cliente externo. Kierkegaard describe muchas formas diferentes de ironía, pero la clave es la que él llama ironía en el sentido eminente. Uno puede ser irónico sobre cosas específicas en la cultura

de uno que encuentra que están equivocadas o equivocadas. De esta manera, uno dirige la ironía a un objetivo específico, por ejemplo, una institución corrupta o un individuo hipócrita. Pero la ironía en sentido eminente pretende criticar o negar no algo concreto sino todo. Es decir, toda una cultura o forma de vida. Los románticos alemanes querían no solo criticar elementos específicos de la vida burguesa y quedarse con el resto, sino que querían socavar a la sociedad en su conjunto. Kierkegaard (2000, 281) dice que esta forma de ironía,

> [La ironía *sensu eminentiori*] no se dirige a esta o aquella cosa existente en particular, sino que se dirige a toda la realidad dada en un cierto tiempo y bajo ciertas circunstancias. Por eso tiene en sí misma un carácter *a priori*, y no es que la sucesiva aniquilación de cada segmento de la realidad le permita obtener su perspectiva de conjunto, sino que a partir de ésta destruye lo particular.

Toma prestada una frase de Hegel y se refiere a esta forma de ironía como negatividad absoluta infinita. La ironía es, por su propia naturaleza, algo que critica o niega algo. Esta forma de ironía es infinita ya que no se contenta con criticar o negar cosas finitas y específicas, sino que quiere criticarlo todo. Es absoluto en el sentido de que considera todo, pero lo critica como mera convención finita. Tales condiciones rara vez son relativas y no tienen un poder vinculante más profundo que la ley o la costumbre humana. Por el contrario, la propia posición del ironista es absoluta. De hecho, es el único absoluto que dice que no hay absolutos y que toda verdad es relativa. Kierkegaard observa una extraña convergencia en dos puntos de vista que a primera vista parecen estar en los extremos opuestos del espectro, a saber, los puntos de vista religiosos piadosos y el ironista.

Uno podría pensar que estos dos puntos de vista no tienen absolutamente nada que ver entre sí, ya que la religión representa una parte de las tradiciones y convenciones de la sociedad que el ironista está constantemente tratando de socavar. Pero Kierkegaard nos insta a mirar más de cerca. Recuerda las palabras de Eclesiastés, "todo es vanidad". Este punto de vista dice que todos los asuntos de la vida humana son vanos y transitorios en comparación con lo que es realmente importante. Es decir, Dios. En otras palabras, Dios es el absoluto y todo lo demás, es decir, todo lo que viene de los humanos es meramente relativo y finito. En resumen, vanidad. La ironía llega a la misma conclusión sobre el mundo mundano de la sociedad humana. Está de acuerdo en que todo es vanidad, pero no porque crea que Dios es el absoluto. En cambio, su absoluto es que no hay absolutos.

Lo interesante es que, la disposición tanto del piadoso creyente religioso como de los ironistas los separa de la corriente principal de la sociedad, en la vida diaria del mundo, que ninguno de los dos puede tomar en serio. Aunque el ironista moderno parece ser una especie de nihilista, no podría estar más alejado de la creencia religiosa, este extrañamente parece ser un caso donde los opuestos convergen. Como el creyente religioso, el ironista cree que esta verdad lo libera, específicamente de la tiranía de la costumbre, la tradición y la hipocresía en el mundo. Como los románticos, que celebran la individualidad criticando la moral y los valores burgueses (hipócritas por tradición).

Una figura importante para el joven Kierkegaard durante sus días como estudiante en la Universidad de Copenhague fue un hombre llamado Johan Ludvig Heiberg. Heiberg provenía de una familia intelectual, fue un destacado poeta, dramaturgo y, literalmente, crítico en Dinamarca en las décadas de 1830 y 1840. De niño, vivió durante un tiempo en esta casa, llamada "The Hill House", que pertenecía al erudito literario Knud Lyhne Rahbek, que había sido exiliado del reino danés. La casa de Rahbek era conocida como uno de los grandes salones literarios de la "Edad de Oro" de Copenhague. De mayor, Heiberg se fue a París donde estudió vodevil francés, que llevó al escenario del teatro real de Copenhague a su regreso. Fue el editor de la revista líder en estética y crítica de la época llamada *Flying Post* de Copenhague. Fue en esta revista donde Kierkegaard publicó sus primeros artículos. La esposa de Heiberg, Johanne Luise Heiberg, fue una de las principales actrices de la época y el artículo de Kierkegaard *La crisis*

y una crisis en la vida de una actriz (publicado bajo el pseudónimo de Inter et Inter) está dedicado al análisis de su arte. La madre de Heiberg, Thomasine Buntzen, conocida como Madam Gyllembourg fue una novelista popular.

Kierkegaard escribió una novela traducida como *Dos edades* (1843), en donde sugiere el retorno al silencio como cura para la enfermedad moderna —que es la propia Modernidad —. Los muchos intereses de Heiberg también incluían la filosofía que usó, entre otras cosas, para tratar de fundamentar su teoría de los ascetas. La orientación filosófica de Heiberg provino de su experiencia con la filosofía de Hegel. De este último aprendió cuando trabajaba como profesor en la Universidad de Kiel. Se interesó tanto en lo que leía que fue a Berlín en 1824 y asistió a las conferencias de Hegel. Este fue un período emocionante en la Universidad de Berlín cuando el poder de Hegel estaba en su apogeo y estaba rodeado por un gran número de estudiantes adoradores que venían de toda Europa.

Los primeros encuentros de Heiberg con Hegel fue una de las grandes revelaciones de su vida. Describe esto como una especie de epifanía que experimentó a su regreso de Berlín a Kiel. Heiberg regresó a Copenhague y comenzó a hacer una campaña para presentar la filosofía de Hegel a sus compatriotas. Como parte de esas campañas, quería dar una serie de conferencias privadas sobre el tema. Para anunciar esto, publicó un breve folleto en marzo de 1833 titulado *Sobre la importancia de la filosofía para la época actual*. Este trabajo presenta algunos de los fundamentos de la filosofía de Hegel y emite una invitación para que los estudiantes interesados se inscriban en las conferencias. Heiberg comienza los tratados afirmando que la época actual se encuentra en un estado de crisis.

Según su teoría hegeliana de la historia, existen diferentes períodos o épocas de la historia, cada uno de los cuales tiene sus propios valores, tradiciones y visiones del mundo. El período ofrece a las personas en ese momento una imagen estable de la realidad que pueden utilizar para comprender el mundo y sus vidas. Sin embargo, de vez en cuando, a medida que se desarrolla la historia (tradición) y aparecen nuevas formas de pensar (duda), aparecen descubrimientos científicos (crisis), los puntos estables de orientación de un período dado (paradigma) comienzan a tambalearse. Entonces comienza un período de crisis que resulta en el colapso de la cosmovisión reinante. En esta crisis, las personas comienzan a sentirse inseguras y ansiosas porque ya no tienen puntos firmes sobre los cuales basar su existencia.

El diagnóstico de Heiberg de su propio tiempo es que se encuentra en un estado de crisis. A raíz de los tumultos provocados por la Ilustración a finales del siglo XVIII, la gente había perdido la fe en las instituciones y prácticas tradicionales. La Ilustración criticó el poder monárquico que había imperado en Europa durante siglos. Rechazó la creencia tradicional como superstición. Y trató de socavar el poder de la iglesia. Según Heiberg, el resultado de esto es el subjetivismo, el relativismo y el nihilismo.

La gente ya no sabía en qué creer. Una crisis similar ocurrió poco antes y durante la caída del Imperio Romano cuando las Instituciones de épocas pasadas insistieron en continuaron existiendo y funcionando como venían haciéndolo, pero ya se encontraban corruptas, disfuncionales y vaciadas de sentido y significado, ya que nadie creía en ellas. En otras palabras, la gente se sentía abandonada por los dioses o estos habían muerto. La gente se sentía insegura al haberse perdido los puntos que solía identificar como fijos en su existencia y vitalidad cotidiana, sobre todo en lo que se refiere a la religión, la filosofía y la ciencia. Así, la época debía encontrar una solución antes de acabar por derrumbarse por completo en la más total combinación de relativismo y nihilismo.

En el capítulo de *Sobre el concepto de ironía* intitulado "La validez histórica mundial de la ironía", Kierkegaard retoma la comprensión de Heiberg —a la vez siguiendo a Hegel— sobre el desarrollo de la historia a través de períodos de estabilidad y crisis. Sigue a Heiberg al afirmar que las visiones del mundo de los períodos de la historia son transitorias y mutables. Tanto Heiberg como Kierkegaard coinciden en que los individuos que conforman la generación actual en el mundo deben aprovechar la crisis y conformar una actualidad distinta a la existente. Entonces, al igual que Heiberg, Kierkegaard afirma

que los cambios en las visiones del mundo ocurren cuando los individuos dejan de creer en los elementos clave que sustentan la cultura común. Su objetivo es comprender históricamente el uso de la ironía en momentos en que una determinada visión del mundo está en crisis, por un lado; y, en lugar de hablar de una visión del mundo de un pueblo o período específico, por otro lado. Kierkegaard usa la existencia y actualidad del mundo para capturar esto.

Explica la situación de una persona que utiliza la ironía en un momento en que las tradiciones y los valores de una cultura comienzan a desmoronarse. En tal situación,

> La ironía como *negatividad infinita y absoluta*, queda señalado de manera suficiente que la ironía no se vuelve ya contra este o aquel fenómeno, contra algo existente en particular, sino que toda la existencia se ha vuelto extraña para el sujeto irónico, y éste a su vez extraño a la existencia, y que, habiendo la *realidad* perdido para él su validez; se ha vuelto él mismo en cierta medida irreal. (Kierkegaard 2000, 285)

La persona que usa la ironía lo hace ejerciendo su voluntad y poniendo en acción otros recursos o conocimientos, como serían el caso de la retórica y la ética, solo por citar un par de ejemplos. Lo anterior, porque se siente alienada de las tradiciones y los valores más osificados en la comunidad, nominalizados y envueltos en lo que se denomina o entiende como tradición (lo que debe permanecer en virtud de que ha perdurado en el imaginario sociohistórico y cultural). El ironista puede ver que estas tradiciones y valores no están firmemente arraigados y ya no tienen credibilidad. Si esto concierne a aspectos diversos de la propia cultura, resulta común sentirse alienado de la actualidad de su propio tiempo. Para Alberto Bruzos (2005, 26)

> Resulta fundamental que esta contradicción se muestre voluntaria (cum virtute); de lo contrario, el enunciado no se interpretaría como un tropo irónico, sino como una incoherencia, un error o una mentira. Es decir, el irónico simula la ineptitud de su discurso. Aunque, en realidad, lo que hace es simular que la simula: para convertir el desliz en ingenio, la inepcia en ironía, el locutor ha de indicar su voluntad irónica como parte del sentido de la enunciación.

Apunta Kierkegaard (2000, 134) que,

> El único intento de resistir este desenfrenado salto de la abstracción hacia "el vasto mundo" y de procurar una existencia real capaz de evitar la zozobra del pensar y la volatilización de la vida, es la armonía ética, la melodía moral que sería la ley natural y constitutiva de todo en el nuevo orden de las cosas, el justo equilibrio, si se me permite decirlo, en una palabra, que es el principio que se agita en todas las cosas. Y, en verdad, si esta observación es tomada con el debido respeto, la inmortalidad no resulta ser una existencia espectral ni la vida eterna un *Schattenspiel an der Wand* [un juego de sombras sobre la pared].

Kierkegaard sigue a Heiberg en este punto, ya que Heiberg separa a los intelectuales de la época de las masas comunes, afirmando que las grandes mentes de la época son las que conducen a la vanguardia de la humanidad fuera de la crisis y hacia la nueva era. Tienen cierta intuición sobre el nuevo período que surgirá de la crisis. Esto es lo que Kierkegaard describe como el individuo profético. Heiberg llama a estas personas, "personas educadas o cultas", y en su propia época, identifica a dos figuras como líderes de la humanidad, instando a todos a adoptar una nueva visión del mundo, Goethe y Hegel.

Para Kierkegaard el ironista es aquel que percibe claramente la crisis actual. El ironista no tiene una imagen clara de lo que deparará el futuro, apenas tiene vagas intuiciones. Por lo tanto, su objetivo no es construir ese futuro, solo ve las contradicciones del presente y trata de hacérselas claras a otras personas para precipitar la crisis que conducirá a la nueva era. El ironista apunta al futuro sin saber concretamente lo que es.

Kierkegaard sigue lo que Heiberg describe al comienzo de *Sobre la importancia de la filosofía en la era actual*, cuando habla de la cultura común que se esfuerza en continuar hacia adelante en variadas direcciones sin la

certeza de hacia dónde se dirigen. Heiberg habla de las personas educadas y cultas de un período determinado, las cuales son aquellas que pueden resultar proféticas en el sentido de vislumbrar fugazmente la nueva era más allá de los medios del presente. Para Kierkegaard, es precisamente de esta clase educada de donde proviene el ironista. Kierkegaard (2000, 287) afirma que:

> El ironista, en cambio, se ha salido de las filas de la contemporaneidad y les ha hecho frente. Lo que vendrá está oculto para él, está a sus espaldas, pero la realidad de la que se ha hecho enemigo es aquello que le ha de aniquilar, y a ella se dirige su fulminante mirada; a su relación con la contemporaneidad pueden aplicarse las palabras de la Escritura: Mira, los pies de quienes vienen a buscarte están a la puerta. El ironista es también una víctima que la evolución universal reclama, no porque el ironista necesite siempre ser tomado como víctima en sentido estricto, sino porque lo consume el celo de servir al espíritu universal.

Kierkegaard describe al ironista como "negativamente libre" en el sentido de que el ironista está libre de las demandas habituales de la costumbre y la tradición. De hecho, el ironista considera al resto de la sociedad como esclavos irreflexivos de los patrones habituales de comportamiento. Existe este sentido acordado de liberación al saber que uno ya no está sujeto a tales restricciones de la sociedad. Y que el amplio mundo de posibilidades está abierto. Uno puede vestirse, hablar y actuar de la forma que desee y no es necesario ajustarse a las normas sociales habituales. Esto le da al ironista la sensación de que, de hecho, hay algo nuevo que reemplaza lo que ha sido destruido. La clave para Kierkegaard es que Dionisio debe sentir la sensación de libertad frente al orden de cosas establecido. Dice el filósofo danés que,

> La ironía es una *determinación de la subjetividad*. En la ironía, el sujeto es *negativamente libre*, pues falta la realidad que le proveería un contenido; el sujeto es libre de las ataduras con las que la realidad dada retiene al sujeto, pero es negativamente libre, y como tal, puesto que no hay nada que lo retenga, queda suspendido. Pero es esa libertad, es ese estar suspendido el que da al ironista un cierto entusiasmo, pues es como si se embriagase en la infinitud de las posibilidades, pues en caso de necesitar consuelo frente a tanta ruirla puede refugiarse en la enorme reserva de la posibilidad. Pero no se entrega a ese entusiasmo, sino que éste sólo inspira y alimenta en él el entusiasmo de la aniquilación. Dado que el ironista no tiene en su poder lo nuevo, cabe preguntar, no obstante; con qué *aniquila* lo antiguo; a esto debe responderse: aniquila la realidad dada *mediante* la realidad dada *misma*… (Kierkegaard 2000, 287-288)

Esto es a lo que Hegel se refirió como "libertad subjetiva". Hay que darse cuenta de ese valor absoluto e irreductible del individuo y sus derechos. Esto no es algo que simplemente se da, sino que se desarrolla históricamente. Nuestra comprensión de lo que son los seres humanos como individuos ha cambiado radicalmente con el tiempo y el principio de la libertad subjetiva se ha hecho realidad. Esto lleva a Kierkegaard (2000, 288-289) a afirmar que:

> En la medida en que esta ironía se encuentra justificada en sentido histórico-universal, la liberación de la subjetividad es emprendida al servicio de la idea, por más que el sujeto irónico no tenga clara conciencia de ello. Eso es lo que hay de genial en la ironía justificada. En el caso de la ironía injustificada, aquel que quiere salvar su alma, debe perderla. Claro que sólo la historia puede juzgar si la ironía está justificada o no.

Entonces, para Kierkegaard, el objetivo de la ironía no es simplemente burlarse de las personas o involucrarse en la ironía por sí misma. En cambio, la justificación de la ironía desde una perspectiva histórica es que se utiliza para centrarse y desarrollar el principio de la libertad subjetiva. Está al servicio de esta idea. Esta fue la misión de Sócrates. De hecho, fue la interpretación de Hegel sobre que Sócrates fue el primero en comenzar a desarrollar históricamente la libertad subjetiva. Hegel contrasta la ironía socrática con la ironía de los románticos alemanes, y aquí

vemos una idea clave detrás de la obra de Kierkegaard, el concepto de ironía. Hegel señala que mientras los románticos recurren a Sócrates para justificar su uso de la ironía, este uso es muy diferente al del propio Sócrates. En sus conferencias, Hegel asocia la ironía romántica con Friedrich von Schlegel y Johann Gottlieb Fichte, los tres discutidos por Kierkegaard en su obra.

Para Kierkegaard el ironista es aquel que percibe claramente la crisis actual. Pero el ironista no tiene una imagen clara de lo que deparará el futuro. Sólo tiene vagas intuiciones. Por lo tanto, su objetivo no es construir ese futuro, solo ve las contradicciones del presente y trata de hacérselas claras a otras personas para precipitar la crisis que conducirá a la nueva era. La diferencia clave entre el Sócrates de Kierkegaard y los Románticos de Kierkegaard es que Sócrates no detiene la búsqueda ni inventa cínicamente la verdad, como los Románticos de Kierkegaard. La ironía para Kierkegaard debe coadyuvar a desarrollar la libertad subjetiva.

A manera de conclusión

Concluimos este trabajo luego de poner en comparación reflexiva y críticamente el concepto de la ironía socrática y el método socrático de indagación, de hacer dudar a través de la mayéutica y el daimon a los rivales en un diálogo en donde se buscar establecer la validez de algo como verdadero por ser correcto, ético y deseable, además de como conocimiento válido, por un lado; y, la ironía moderna, específicamente de los románticos de principios del siglo XIX a los ojos del filósofo danés Soren Kierkegaard, quien siguiendo a Sócrates y su relación con los sofistas marca distancia y diferencia crítica con respecto a lo que Hegel y los románticos entienden por la ironía, el ironista y lo irónico. Lo anterior, se realizó estudiando y tomando como base para la realización y el alcance de los objetivos del trabajo la obra clásica del filósofo danés *Sobre el concepto de ironía*.

La manera en la cual se procedió como se trazó al inicio del trabajo, fue ir directamente a los textos aludidos para diferenciar las distintas perspectivas que identifica Kierkegaard sobre la ironía y los ironistas de su interés en la historia del pensamiento filosófico, lo cual le permite y nos permitió diferenciar entre la ironía de Kierkegaard en sentido eminente y la ironía como negatividad infinita y absoluta o pura —como sería la idealista hegeliana—. Reflexionamos a su vez sobre lo que significó la figura y el pensamiento de Johan Ludvig Heiberg, quien influido por el pensamiento de Hegel entre otros, coadyuvó a que Kierkegaard aclarara y delimitará su definición de lo que debe ser un "ironista", de modo tal que este pueda resistir y llevar una vida más verdadera y digna en su propio contexto sociohistórico y cultural. En virtud de los anterior, se analizó la crítica de Kierkegaard a las perspectivas sobre la ironía de Hegel, haciendo un comparativo sobre la comprensión de Kierkegaard de la particularidad y la universalidad, y la influencia de esta en su crítica de Hegel. Se resumió la crítica de Kierkegaard al punto de vista de Hegel sobre Sócrates como una figura negativa y la importancia ético-política de la "verdad subjetiva".

Referencias

Baur, Ferdinand. s.f.. "Sobre el cristianismo en el platonismo o Sócrates y Cristo" [Das Christliche des Platonismus, oder, Sokrates und Christus: Eine religionsphilosophische ...]. *Internet Archive*. (p. 176). Oxford University. Recuperado de https://ia600207.us.archive.org/35/items/daschristliched01baurgoog/daschristliched01baurgoog.pdf

Biemel, Walter. 1962. "La ironía romántica y la filosofía del idealismo alemán". En *CONVIVIUM*, Núm. 13, (pp. 27-48).

Booth, Wayne. 1974. *A Rhetorics of Irony.* Chicago: The University of Chicago Press.

Bruzos Moro, Alberto. 2005. "Análisis de la enunciación irónica: del tropo a la polifonía". En *Pragmalingüística*, 13, 25-49.

Casas Dupuy, Rosario. 1999. "Apuntes Sobre La crítica Hegeliana De La ironía". *Ideas Y Valores* 48 (110):21-31. https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/21905. "Eclesiastés". *La Santa Biblia* (Versión de Mons. Juan Straubinger). (26pp.). Recuperado de http://www.curas.com.ar/Documentos/Straubinger/23%20Eclesiastes.pdf

Hegel, Georg. Wilhelm. Friedrich. 1986. *Grundlinien der Philisophie des Rechts* (Werke in zwanzig Banden, 7. Suhrkamp Verlag. Hegel, Georg. Wilhelm. Friedrich. 1985. *Filosofía del Derecho*, traducción de Laura Mués de Schrenk y Eduardo Ceballos Uceta. Universidad Nacional Autónoma de México: Imprenta Universitaria.

Heiberg, Johan. 2005. *On the Significance of Philosophy for the Present Age and Other Texts*. C.A. Reitzel's Publishers.

Henckmann, Wolfhart. 1988. "El concepto de ironía en K.W.F. Solger". En *Enrahonar*, 14, 19-31.

Kaufer, David. 1983. "Irony: interpretive form and the theory of meaning". En *Poetics Today*, 4:3, 451-464.

Kierkegaard, Søren. 2000. "Sobre el concepto ironía". *Escritos. Soren Kierkegaard*, volumen 1. Madrid: Editorial Trotta.

_____. 2012. "La crisis y una crisis en la vida de una actriz". *Obras Completas de Søren Kierkegaard*. Recuperado de https://www.elejandria.com/autor/kierkegaard-soren/70

_____. 2000. "Two Ages: A Literary Review in Essential Kierkegaard". En *The Essential Kierkegaard*. Nueva Jersey: Princeton University Press.

Luarsabishvili, Vladimer. 2019. "La ironía: sobre la evolución histórica de la noción". En *Dicenda. Estudios de Lengua y Literatura Españolas*, 37, pp. 185-198.

Raga Rosaleny, Vicente. 2007. "Schlegel y los enemigos de la ironía romántica". En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 24, pp. 155-170.

Schlegel, Friedrich von. 2007. *Lucinda*. México: Siglo XXI.

Shakespeare, William. s.f.. "Macbeth". *Biblioteca Virtual Universal*. Recuperado de https://biblioteca.org.ar/libros/133661.pdf

Carlos Alberto Navarro Fuentes (betoballack@yahoo.com.mx) Profesor de cátedra de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Posdoctorado en Estudios Sociales (UAM); Doctor en Teoría Crítica, especialidad en Filosofía (17, Instituto de Estudios Críticos); Doctor en Humanidades, con especialidad en Ética (Tec de Monterrey). Entre algunos de sus libros se encuentran: Descolonización del imaginario pedagógico. Intersubjetividad, exclusión y representaciones sociales; Comunidades de aprendizaje y redes sociales, contexto intercultural. Identidad, autonomía e imaginario.

Recibido: 15 de enero, 2023.
Aprobado: 10 de febrero, 2023.

Juan Granados Valdéz

La estética neotomista en la orden de predicadores

Resumen: *Las estéticas del siglo XX han sido muchas y entre ellas hay una estética neotomista. El propósito de este trabajo es rastrear las ideas estéticas de algunos filósofos tomistas dominicos, probablemente los más conocidos del viejo mundo: Ceferino González y Díaz Tuñón O.P. (1831-1894); Heinrich Seuse Denifle O.P. (1844-1905); Norberto del Prado O.P. (1852-1918); Pedro Mandonnet O.P. (1858-1936); Ambrosio Gardeil O.P. (1859-1931); Antonin-Dalmace Sertillanges O.P. (1863- 1948); Gallus Manser O.P. (1866-1950); Édouard [Florentin-Louis] Hugon O.P. (1867-1929); Francisco Marín-Sola O.P. (1873-1932); Reginald Garrigou-Lagrange O.P. (1877-1964); Manuel Barbado O.P. (1884-1945); Santiago María Ramírez Ruíz de Dulanto O.P. (1891-1967); Abelardo Lobato O.P. (1925-2012); Sixto Castro (1970). Todos ellos han tenido amplio reconocimiento. No en todos los casos se ha conseguido hacer hallazgos en orden a la belleza y el arte.*

Palabras clave: *filosofía, teología, estética, belleza, arte, Tomás de Aquino.*

Abstract: *The aesthetics of the 20th century have been many and among them there is a neotomist aesthetic. The purpose of this work is to trace the aesthetic ideas of some Dominican Thomist philosophers: Ceferino González and Díaz Tuñón O.P. (1831-1894); Heinrich Seuse Denifle O.P. (1844-1905); Norberto del Prado O.P. (1852-1918); Pedro Mandonnet O.P. (1858-1936); Ambrosio Gardeil O.P. (1859-1931); Antonin-Dalmace Sertillanges O.P. (1863-1948); Gallus Manser O.P. (1866-1950); Édouard [Florentin-Louis] Hugon O.P. (1867-1929); Francisco Marín-Sola O.P. (1873-1932); Reginald Garrigou-Lagrange O.P. (1877-1964); Manuel Barbado O.P. (1884-1945); Santiago María Ramírez Ruíz de Dulanto O.P. (1891-1967); Abelardo Lobato O.P. (1925-2012); Sixto Castro (1970). All of them have been widely recognized. Not in all cases has it been possible to make discoveries about beauty and art.*

Keywords: *philosophy, theology, aesthetics, beauty, art, Thomas Aquinas.*

Introducción

Las estéticas del siglo XX han sido muchas. Entre ellas hay una estética neotomista. De una manera muy sintética y ya con un sesgo *tomista*, Mauricio Beuchot, dice que la estética es

> la parte de la filosofía que tiene que ver con la belleza y el arte. Con la belleza de las cosas naturales y también de las artificiales: las obras de arte. Igualmente, estudia la división, ordenación de las artes, e incluso

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

> la vida artística, al artista en su psicología, esto es, los avatares de su creación o su creatividad y en su sociología o sus relaciones con la sociedad. Pero, sobre todo, la estética ha acostumbrado a tratar la belleza desde sus condiciones y constitutivos, esto es, su ontología. La ontología de la belleza es la parte fundamental. También la gnoseología o epistemología de la belleza, esto es, cómo puede captarse [sensibilidad] la belleza, e juicio de gusto, el genio, los clásicos, etcétera. (Beuchot 2011, 173)

Esto es, estética es el saber de la (propia) sensibilidad, la belleza y el arte. La sensibilidad, auxiliada por la inteligencia, capta la belleza, especialmente, en las artes. A la filosofía del arte interesan las condiciones de creación y recepción de éste (Beuchot, 2012). Antes de expresar algo al respecto, ese necesario, aunque sea brevemente, dar cuenta de la doctrina estética del aquinate.

Ahora bien, con *Tomismo* se designa la sistematización, interpretación y desarrollo de la doctrina filosófico-teológica de Santo Tomás de Aquino que hicieron sus seguidores. Históricamente es *tomismo* hasta el siglo XVIII y a partir del siglo XIX, *neotomismo* (Forment, 2003). La estética tomista es la de los que, fieles a los principios tomistas, intentan construir una estética válida para la actualidad (Plazaola, 1999). Los tomistas más recordados, en esta línea, son Jacques Maritain, Etienne Gilson y Edgar de Bruyne. Pero hubo otros. En 1890 se fundó la Universidad Católica de Friburgo y quedó a cargo de la Orden dominicana. Fue foco del tomismo mundial con Pedro Mandonnet (1858- 1936) y M. T. Coconnier (1846-1908), que fundó la *Revue Thomiste* (1893). El Colegio de Santo Tomás, erigido por Gregorio XIII en 1577, con sus facultades de Filosofía y Derecho, se convirtió en el Pontificio Instituto Internacional Angelicum, en 1909, y, en 1942, Ateneo Angélico Pontificio. En este Instituto destacaron los dominicos Eduardo Hugon (1867-1929), G. Lottini (ca. 1900); Ambrosio Gardeil (1859-1931), Reginald Garrigou-Lagrange (1877-1964), Antonin-Gilbert Sertillanges (1863- 1948). De los dominicos alemanes hay que mencionar a Gallus Manser (1886-1950), Eberhard Welty (1902-1965) y Arthur Utz. En España el neotomismo se anticipó con Ceferino González y Díaz Tuñón (1831-1894) y se continuó con Norberto del Prado (1852-1918), Luis Alonso Getino (1877-1946), Santiago Ramírez Dulanto (1891-1967), Manuel Barbado (1844-1945), Francisco Marín-Sola (1873-1932), y Abelardo Lobato (1925), fundador de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino y reorganizador de la Pontificia Academia de Santo Tomás (Forment, 2003). En México ha destacado Mauricio Beuchot (1950), fundador de la hermenéutica analógica, de éste, sin embargo, se dejará pendiente su propuesta, ya que su desarrollo nos merecería un trabajo aparte.

Para este trabajo[1], entonces, me he propuesto rastrear las ideas estéticas de algunos filósofos tomistas dominicos, del siglo XIX al siglo XX. En la exploración destacaré las ideas estéticas de los filósofos revisados en cotejo con las indicaciones y definiciones tomasiana.

Algunos filósofos tomistas dominicos, del siglo XIX a mediado del siglo XX

Ceferino González y Díaz Tuñón O.P. (1831-1894)[2], en relación con la estética dice, en el tomo I de sus *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás*, que "para pretender plausiblemente crear un objeto cualquiera, es preciso que tal objeto no exista en el mundo, ó [sic] que pertenezca á [sic] la clase de aquellos que se pueden multiplicar. Miguel Ángel puede ejercer la escultura después de Fidias; porque puede muy bien haber muchas estatuas y los aspectos imitables de lo bello son diversos, por mas [sic] que lo bello sea único" (González 1864, 112). La creación, dice, es de cosas que no existen o de cosas que pueden multiplicarse. De esta segunda clase son las artes, especialmente la escultura. Aunque lo bello sea único, los aspectos imitables de lo bello son diversos. Por estas dos razones es que puede haber escultura después de Fidias y puede haber estatuas muchas.

Norberto del Prado O.P. (1852-1918)[3], en su *Panegírico de Santo Tomás de Aquino* (1889) dice que las ciencias y las artes se agrupan alrededor del Verbo Humanado, porque en él se esconden los tesoros de lo verdadero, lo bello y

lo bueno. Refiriéndose a la *Suma* del aquinate habla del fulgor de la belleza intelectual del que la lee y medita. En ella se encuentran, dice, plácido fulgor y serena armonía de la verdad. Por las palabras, dice, Tomás de Aquino, logra hacer entrever el bello aspecto de la pura verdad. Además de hacer honor a Tomás de Aquino y su obra, Norberto del Prado alcanza a darnos algunas pistas sobre la belleza, a saber, que la hay intelectual, que la inteligencia la descubre por su fulgor y armonía, que la verdad tiene un aspecto bello.

De Pedro Mandonnet O.P. (1858-1936)[4] sobre temas de estética no se encontraron alusiones decisivas en las obras de Mandonnet.

Ambrosio Gardeil O.P. (1859-1931)[5], en relación con los temas de la estética, en su obra *Iniciación a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, en el tomo dedicado a la Metafísica, dice que lo bello o *pulchrum* es un trascendental derivado porque no marca la conveniencia de este con el alma sino por intermedio de las potencias conjugadas de conocimiento y de apetencia (Gardeil 1974).

De Antonin-Dalmace Sertillanges O.P. (1863- 1948)[6] hay cuatro obras de interés estético: *L'Art et la morale* (1908), *Art et apologetique* (1909), *La Cathedrale* (1922) y *El orador cristiano* (1954). En *L'Art et la moral* señala que se dice, con frecuencia, que el arte y la moral tienen, cada una, su dominio, lo que significa que el moralista no se ocupa de lo bello y el arte no lo hace respecto al bien, porque para el arte lo bello es su bien y su fin es el arte. La misión del arte, en consecuencia, es un sin sentido, cosa que es inadmisible. La moralidad de un acto es la cualidad que establece una relación de conformidad entre el acto y el fin de la vida humana. El fin del hombre es su perfeccionamiento. El arte procede de un hombre y se dirige a los hombres. El arte, por eso, ha de someterse a la moral. No es independiente de esta. Lo bello es amigo del bien, reflejo de Dios. Todo lo que es obra del ser humano debe seguir la regla de no apartar al hombre de su fin (bien) personal y social. El arte sería inmoral, entonces, porque excita al mal o porque su libre representación-expresión de la sensualidad. La misión del artista es revelarnos lo bello en y de las cosas (Sertillanges 1908). La visión tomista del mundo de Sertillanges es exigente. Para obrar de manera moralmente recta se debe tener como horizonte de conciencia la idea de orden universal, insertando las acciones en él. Por su naturaleza el hombre en cuanto hombre es lo opuesto al especialista. El obrar moral es la *recta ratio agibilium*. El obrar recto de un artesano, artista o técnico, que no dejan de ser hombres, es la *recta ratio foctibilium*. Dada la explosión de conocimientos en todos los campos especializados, el hombre se ve inducido a *hacer* en miles de casos particulares lo recto; sin embargo, está amenazado de perder el orden universal. Ya no se tiene tiempo para ser hombre, para la reflexión sobre la *recta ratio agibilium*. (Schmolz 1994). *Art et apologetique* se divide en dos partes. En la primera parte se ocupa del valor de las formas del arte en el trabajo del apologista; del rol del arte en tanto que evocador del sentimiento religioso; del rol de arte en la expresión de los dogmas religiosos; y del rol del arte en la expresión de los hechos religiosos. En la segunda parte trata del valor artístico del sentimiento religioso; de la trascendencia del cristianismo católico en tanto que valor artístico; de las objeciones hechas contra el cristianismo a nombre del arte integral y de la vida; la prueba de los hechos; y el arte religioso moderno. La belleza es definida por Santo Tomás de Aquino *resplendentia formae saper partes materiae debited proporionatas*. *Resplendentia formae* es resplandor de la idea vital. Forma, en la filosofía tomista, es la idea que da origen a un ser, que se encarna en la materia, un principio de vida que busca manifestarse y al hacerlo, se reviste de órganos. Para que este principio se revele auténticamente, debe adquirir un cuerpo bello, es decir, que la carne que asume dé reconocimiento a sus potencialidades, haga ver lo que es el hombre, y más precisamente este hombre. Belleza del tipo, belleza del carácter, esto es lo que busca el artista. Si lo encuentra, ha revelado el alma a través de la carne. Así, el artista, en apologética, debe buscar revelar la idea en la forma (Sertillanges 1909). En *La Cathedrale* revisa, como destaca el subtítulo de la obra, la vida de las catedrales, esto es, su misión, su estética y su decoración. Diversificados en los capítulos de la obra expone lo que llama, en primer lugar, el alma y los caracteres de la catedral. Sigue con el trabajo,

las ciencias, las artes, las virtudes y los vicios en la catedral. Revisa la presencia de Cristo, los ángeles y los santos en ella (Sertillanges 1922). La catedral es una apología del cristianismo. El libro *El orador cristiano* es un tratado de retórica cristiana. Como otros tratados sobre el tema trata sobre los recursos del orador, pero con el fin hablar de la palabra de Dios (Sertillanges 1954).

Gallus Manser O.P. (1866-1950)[7], en relación con la estética, en su libro *La esencia del tomismo*, en el apartado sobre el conocimiento de Dios y de la analogía de la proporción propia, dice, retomando un ejemplo del aquinate, que la belleza, en cuanto que "proporción armoniosa de las partes de un todo", se atribuye intrínsecamente tanto a la belleza física como a la espiritual y moral (Manser 1947).

Édouard [Florentin-Louis] Hugon O.P. (1867-1929)[8], en *La causalidad instrumental en el orden sobrenatural*, en relación con los accidentes que, con la sustancia, componen al organismo sobrenatural, dice Hugon, estos explican el orden natural, la armonía y belleza del universo, permitiendo a la substancia desplegar su actividad. Por la belleza, dice, también, sabios e ignorantes, pueden elevarse hasta Dios, que es fuente de toda belleza, como se infiere de la cuarta vía (Hugon 1940).

Reginald Garrigou-Lagrange O.P. (1877-1964)[9], en el libro *La síntesis tomista*, dice que las virtudes intelectuales que perfeccionan a la inteligencia son el entendimiento de los primeros principios; la ciencia que deduce las conclusiones de estos principios; la sabiduría que por medio de ellos se eleva hasta Dios causa primera y fin último; la prudencia (*recta ratio agibilium*) que dirige el obrar humano, y el arte (*recta ratio factibilium*), cuyo objeto es la obra que se debe hacer (ST. I-II, q. 57). Las habilidades se subordinan a estas virtudes, como la agilidad de los dedos en un músico, se subordina al arte, que está en la inteligencia, de la música. La noción de verdad a la par que las de ser, unidad, bien y bello no es univoca sino analógica, o capaz de sentidos diversos y, proporcionalmente semejantes (Garrigou-Lagrange 1946). En relación con la estética, esto es, con el arte y la belleza dice, pues, el arte es una virtud intelectual y que la noción de bello es analógica.

De Santiago María Ramírez Ruíz de Dulanto O.P. (1891-1967)[10], aunque no se encontraron referencias al arte o la belleza, en general, en la obra de Santiago Ramírez, sí se dio con un dato biográfico del aquinate. En la Universidad de Nápoles, fundada en 1224 por el emperador Federico II, que contaba con las facultades de artes, de derecho civil y canónico, de medicina y de teología, Tomas de Aquino, en la primera, se perfeccionó en letras, según el método del *cursus.* Este consistía en una prosa rimada con palabras dispuestas y ordenadas con base en su acento y no en el valor cuantitativo de sus silabas. Este arte se le hizo, dice Santiago Ramírez, connatural, como se ve en sus escritos, en donde la armonía típica del *cursus* está profusamente diseminada (Ramírez 1975).

Heinrich Seuse Denifle O.P. (1844-1905)[11], en su obra sobre *La vida espiritual…* con mucha frecuencia se encuentran los calificativos bello y hermoso, y derivados, aplicados a María, Cristo, Dios, el alma (Denifle 1929). De Francisco Marín-Sola O.P. (1873-1932)[12] no se encontraron temas estéticos. De Manuel Barbado O.P. (1884-1945)[13] tampoco se encontraron alusiones de estética.

Excursus sobre José María Sánchez de Maniáin (1909), maestro de Abelardo Lobato

Para Sánchez Muniáin[14] la contemplación estética es un conocimiento inmediato, connatural y fruitivo. Con ella se *intelige* lo admirable. El sentimiento estético es la experiencia directa del yo, a través del intelecto y la voluntad; es un comportamiento de estas facultades al experimentarse en el conocer y querer. La ciencia estética tiene tres dimensiones: la antropológica, la cultural y la metafísica. La primera se ocupa de la vida estética; la segunda, del arte; y la tercera, de la belleza como connotación de lo real. La vida estética es el mundo de la libertad anímico, de la felicidad, del humanismo, como unificación de la estructura psíquica. Es mundo de la libertad porque el que contempla lo hace libre de los apremios internos de la pasión y de los

externos de la necesidad. Es mundo del humanismo porque conforma el gusto, arrastrando a la voluntad al amor no electivo. La experiencia estética es una total y unificadora. Sobre el arte Sánchez de Muniáin aclara su naturaleza por la causa ejemplar. Distingue el componente técnico, el poético y el proceso productivo. Distingue, también, los componentes objetivo y *autoexpresivo* del arte. Dice que el arte es una triple epifanía: de lo contenido por la mente, de la mente *concipiente* y del proceso *gestador* de la forma sensible. Sobre la belleza, señala, es la *admirabilidad* del ser. La verdad es la inteligibilidad del ser y la bondad, su *apetibilidad*. La noción de belleza va unida a la de participación o causación intelectual (López Quintás 1970; Plazaola 1999; Sánchez Garrido 2018).

Dos tomistas dominicos españoles actuales

Para Abelardo Lobato O.P. (1925-2012)[15], en su libro *Ser y belleza*, estudia al ser, la belleza y las propiedades de uno y otra. Como se trata de dilucidar de ésta dónde está y qué es, cuáles son sus notas constitutivas y distintivas, y cuáles son sus causas, recurre al ser para las respuestas sean firmes y seguras (Lobato 1965). Está dividido en seis capítulos: el tema y el problema de la belleza, parábola histórica de la belleza y el ser, a la búsqueda de la belleza, los tres elementos de la belleza categorial, la belleza en el despliegue nocional del ser y ser y belleza. Con una prosa elegante y clara trata muchos asuntos, de los cuales se destacan algunos. Para los griegos la belleza se fundamentaba en el bien. Con el pensamiento cristiano la belleza se inscribe en el ser, al punto de considerársela una propiedad trascendental del ser. A la belleza se la detecta por la aprehensión y el placer. Los elementos de lo bello son la integridad, la proporción y la claridad. En el análisis de las propiedades del ser se llega a la belleza y la conversión de lo bello y el ente. Hay una belleza subsistente. Lo bello es analógico. Para Abelardo Lobato, aunque con el arte el artista objetiva su mundo y da origen a la belleza, como un añadido de ella, ésta no se reduce al arte, ya que el esteta la descubre en sí mismo y más allá de la obra: "Hay que defender con el filósofo del arte que el hombre tiene el don de objetivar su mundo interior y aún algo de su misma persona, dando origen a la belleza. Pero el campo del arte no agota lo bello, por cuanto muchas veces se reduce a ser traducción y expresión de la belleza encontrada y descubierta. También es cierto, como afirma el estético, que la belleza dice una relación al sujeto, ya que en su interior aparece de pronto con brillo y fulgor de meteoro. Pero no ha sido pura manifestación, contemplación vacía, sino manifestación de algo que trasciende el sujeto. Tiene razón el metafísico al atribuir la belleza al ser, pero la pierde cuando olvida que el ser se dice de muchas maneras" (Lobato 1965, 20–21). En su artículo "El horizonte estético del hombre medieval. La perspectiva tomista" dice que la huella del ser humano en el mundo es estética. La belleza de la creación es imagen de la divina. El hombre la contempla y por ella se orienta hacia Dios. En Cristo se condensa la belleza de Dios y la del ser humano, perdida por el pecado. El hombre es una maravilla de la creación cuando se contempla en los dos ejemplares salidos de las manos de Dios, a saber, Jesús, el más hermoso de loas hombre, y Adán y Eva. El hombre es bello por semejanza con Dios; es llamado a la belleza como plenitud personal. También es creador de belleza, porque con su inteligencia y sus manos descubre la belleza escondida de los entes (Lobato 1999).

De Sixto Castro (1970)[16], en 2012, se reunieron varios trabajos suyos en el libro titulado *Hermenéutica analógica y arte actual*. El libro lo conforman Eros Y Analogía; Hermenéutica analógica, metaxología y la dialéctica de lo nuevo en el arte; el concepto de original y de copia desde el punto de vista de la hermenéutica analógica; estética y hermenéutica analógica; prudencia hermenéutica en el arte; el panal hermenéutico; la HA como hermenéutica relativista; interpretación analógica y gracia; Lo exótico y lo *exódico*; el proceso Del Conocimiento (Castro 2012).

Una vez que se han expuesto los hallazgos de algunos de los filósofos dominicos tomistas referidos, antes del balance, se hace necesario recordar las indicaciones y definiciones sobre la belleza, el arte y la sensibilidad de Tomás de Aquino.

La estética de Tomás de Aquino

Tomás de Aquino (1224-1274) dejó, en su *Suma de teología* y otras obras, indicaciones y definiciones sobre la belleza, el arte y la sensibilidad. Sobre la belleza dijo que "La belleza del cuerpo consiste en que el hombre tenga los miembros del cuerpo bien proporcionados, junto con cierta claridad del color" (*Summa Th.* II-a II-ae 115 a 2c); "Para la belleza se requieren tres cosas: en primer lugar, integridad o perfección (pues lo que está incompleto, es feo por ello mismo). Y también la proporción debida, o consonancia. Y además la claridad, por lo cual lo que tiene color nítido se dice que es bello" (*Summa Th.* I q. 39 a 8). Señala que lo bueno se refiere al apetito y lo bello al conocimiento:

> El bien se refiere propiamente al apetito… Lo bello, en cambio, se refiere a la potencia cognoscitiva: pues se llama bello lo que place al ser visto ("lo que *plugue* a la vista"); por lo que lo bello consiste en la proporción debida, ya que los sentidos se deleitan en las cosas debidamente proporcionadas, como en algo semejante a sí, pues el sentido es una cierta razón y toda virtud cognoscitiva. Y puesto que el conocimiento se hace por asimilación, y la semejanza a su vez ser refiera a la forma, lo bello pertenece propiamente a la razón de causa formal. (*Summa Th.* I q. 5 a 4 ad 1)

Definió *arte* como la recta razón de las producciones: "*cum ars sit recta ratio factibilium*" (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia-IIae q. 57 a. 5 ad 1 *Apud* Jaques 2003, 156). Sobre el arte dice:

> El arte imita a la Naturaleza, y la razón de esto es que el principio de operación del arte es el conocimiento; por lo cual las cosas naturales son imitables por el arte, ya que la Naturaleza entera está ordenada a su fin por algún principio intelectivo, de modo que la obra de la Naturaleza parezca ser obra de la inteligencia, en cuanto que procede por medios determinados hacia fines seguros: lo cual imita el arte en su operación. (*In Phys* II 4 [*Summa Th.* I q. 117 a 1c])

Agrega:

> El bien del arte no se considera en el mismo artífice, sino en lo mismo artificiado, ya que el arte es recta razón de lo que se puede hacer; pues la actividad que pasa a la materia exterior no es perfección del que hace, sino de lo hecho… Para el arte no se requiere que el artífice obre bien, sino que haga bien la obra. (*Summa Th.* I a II-ae q. 57 a 5 ad 1)

Además: "En lo artificial, la razón se ordena a un fin particular… en cambio en lo moral se ordena al fin común de la entera vida humana" (*Summa Th.* I-a II-ae q. 21 a 2 ad 2).

Sobre la sensibilidad, destacó lo siguiente. La vista la entendió como aprehensión, es decir, como conocimiento intelectual:

> A la razón de lo bello pertenece que el apetito se satisfaga en su presencia o conocimiento. Por lo cual se refieren principalmente a lo bello aquellos sentidos que son más cognoscitivos (esto es, la vista y el oído que sirven a la razón), pues decimos *cosas bellas visibles* y *sonidos bellos*. En cambio, en las sensaciones de otros sentidos no usamos del nombre de *belleza*, pues no decimos *sabores y olores bellos*. Y así se hace evidente que la belleza añade por encima del bien alguna ordenación a la potencia cognoscitiva, de modo que se llama *bueno* lo que complace simplemente al apetito, mientras que se llama *bello* aquello cuya misma aprehensión place. (*Summa Th.* I-a II-ae q. 27 a 1 ad 3)

Sobre esto último insistió:

> Aunque lo bello y lo bueno sean lo mismo en el sujeto (ya que tanto la claridad cuanto la consonancia se contiene bajo la razón del bien), sin embargo, difieren en la razón, pues lo bello añade sobre lo bueno una ordenación a la potencia cognoscitiva. (*In De Div. Nom.* C. IV lect. 5).

Así la visión estética es un acto del juicio, no es intuición simultánea, sino diálogo con la cosa. Las cosas bellas agradan no porque son intuidas sin mediación, sino porque son intuidas por una

compleja operación y gozadas en el conocimiento de ese esfuerzo.

Comparación y balance

No se pudo dar, en todos los casos, con estudios específicos o derivados sobre temas estéticos, pero sí se encontró en otros claves de la estética neotomista, en consonancia con la indicaciones y definiciones de belleza, arte y sensibilidad que dejó Tomás de Aquino en su *Suma de teología*.

Según se vio, para González lo bello es único, aunque los aspectos imitables de lo bello son muchos. Las artes crean cosas que pueden multiplicarse. La escultura, por ejemplo, puede existir aún ahora, porque crea cosas multiplicables. Se nota cierto platonismo en el planteamiento que, como ha mostrado en algunos aspectos Joseph Pieper, Tomás de Aquino admite, esto es, la unidad de la belleza y la *participación* de ésta a las cosas bellas, que se identifican, como destaca el aquinate, por la perfección, la proporción y la claridad. Lo mismo podría decirse del arte. Las artes lo son porque participan del *arte* y las piezas artísticas, porque se pueden multiplicar, son multiplicables, porque las precede la recta razón productiva y la posibilidad de hacer, conforme a la naturaleza, cosas que, en línea aristotélica, por *naturaleza* no habría.

Del Prado propuso que la belleza intelectual se descubre por su fulgor y armonía y que la verdad tiene un aspecto bello. Esto coincide con las indicaciones y definiciones de Tomás de Aquino. Éste decía que la belleza se descubría en las cosas cuando en ellas había perfección, proporción o armonía y claridad o proporción. Lo bello, decía también el aquinate, se refiere a la potencia cognoscitiva, como la verdad y a diferencia de lo bueno. La verdad, se entiende, tiene un aspecto bello, entonces.

Con Manser se encontró que se define la belleza como *proportio*, esto es, como analogía. La belleza es, pues, analógica, ya que se atribuye, según corresponda, a lo bello físico, espiritual y moral en la medida en la que hay armonía en las partes de ese todo que son, cada uno, lo físico, lo espiritual y lo moral. Tomás de Aquino destacó que "lo bello consiste en la proporción debida". Lo que propone Manser coincide con la indicación tomasiana y enfatiza que esta proporción no sólo es relativa a las obras de arte, sino que puede descubrirse la belleza en el aspecto físico como en la acción moral. De esto se puede seguir que, aunque sea común asociar a una y otra, la estética, como disciplina filosófica, es más amplia o de mayor alcance que la teoría o filosofía del arte.

De acuerdo con Sertillanges las artes han de subordinarse a la moral; y en apologética las artes han de ser ocasión del resplandor de la forma y en ello estará su belleza. Jacques Maritain ya había notado, en su libro *La responsabilidad del artista*, que el arte y la moral son dimensiones ajenas y contrapuestas si no se las ve en el marco de la existencia humana. Y cuando se las integra en ésta, queda claro que el arte o las artes deban subordinarse a la moral que mueve a buscar y alcanzar el bien, cosa que no ocurre si se las ve como esferas contrapuestas. Tomás de Aquino sí destaca que en el arte importa más lo bien hecho que el bien hecho a la hora de valorarlo, pero, pienso, no desaprobaría esta subordinación dicha. Sertillanges, además, recupera y repite la idea del aquinate de que la belleza de las artes consiste, diría Mauricio Beuchot, de manera suficiente pero no necesaria, en el resplandor de la forma.

Para Garrigou-Lagrange el arte es una virtud intelectual, cuyo objeto es la obra, y que, con Tomás de Aquino, define como la recta razón del hacer. También Jacques Maritain enfatizará, en su libro *Arte y escolástica*, el que el arte sea una virtud intelectual, un hábito bueno. Y esto se entiende, porque si el arte participa de lo bello, su origen intelectual coincide con su recepción intelectual. Sobre lo bello dice, como Manser, que, como la verdad, es una noción analógica, esto es, tiene sentidos diversos y proporcionalmente semejantes. Garrigou-Lagrange, pues, replica la doctrina de Tomás de Aquino sobre el arte y la belleza.

Para Gardeil lo bello es un trascendental derivado, porque la conveniencia de este con el alma es por intermedio de las potencias conjugadas de conocimiento y de apetencia. Sigue en esto, de cerca, a Tomás de Aquino y se inscribe

en la discusión, destacada por Josef-Ignasi Saranyana en su libro de *Historia de la filosofía medieval*, acerca de si lo bello es un trascendental y en caso de que lo sea, de qué manera. Para Gardeil lo es, pero de forma derivada. El mismo Tomás de Aquino indica que lo bello deriva de lo bueno, aunque, precisa, cosa que también indica este filósofo tomista, se circunscribe a la razón cognitiva primeramente.

Según Hugon en el organismo sobrenatural la sustancia se despliega en y con los accidentes que explican el orden, la armonía y la belleza del universo. Por medio de ésta es posible elevarse a Dios, fuente de la belleza del mundo. Hugon recuerda el *itinerario* bonaventuriano. Más recientemente Mauricio Beuchot, a partir de las vías tomistas, destacó que en el aquinate había, también, un itinerario de la mente a Dios, como en el filósofo y teólogo franciscano medieval. La indicación de Hugo coincide con el apunte del filósofo mexicano, ya que en las vías se destacan el orden, la proporción y la claridad, la belleza, pues, del universo para *elevarse*, desde las creaturas o lo sensible, hasta lo inteligible y de ello a Dios.

Queda decir algo sobre tres filósofos españoles. De Ramírez se obtuvo un dato biográfico de Tomás de Aquino sobre su formación literaria. Ya más recientemente, Abelardo Lobato, en clave tomista, hace una obra de metafísica sobre la belleza y el ser. Desarrollar más el tratamiento de la belleza que hace Abelardo Lobato amerita un trabo aparte, ya que, en diálogo con diversas tradiciones, hace un tratado tomista de la belleza desde la metafísica, pero con implicaciones artísticas y sensibles o antropológicas. Sixto Castro, heredero también del tomismo, ha dialogado con las filosofías del arte más recientes y aplicado, en algunos trabajos suyos, la hermenéutica analógica a casos relacionados con las artes y la belleza. La hermenéutica analógica es la propuesta filosófica de Mauricio Beuchot. Sixto Castro y éste han colaborado desde hace tiempo. Los resultados de dicha colaboración, aunque concretados en una obra de hace algunos años, muestran el diálogo de la filosofía tomista con, especialmente, la filosofía analítica y las filosofías posmodernas.

Notas

1. Se llevó a cabo, pues, una investigación documental de alcance exploratorio. Se consultaron las referencias bibliográficas pertinentes de cada autor y se entresacaron, para su respectiva exposición, las indicaciones relativas a la estética.
2. Nació en El Campal. Fue hijo de labradores. Ingresó a la Orden de Predicadores en 1844. Estudió filosofía en el convento de Ocaña. Fue misionero en Filipinas de 1949. En 1854 fue ordenado sacerdote. Enseñó filosofía y teología en la Universidad de Manila. En 1859 es nombrado catedrático de teología en la Universidad de Santo Tomás. En 1866 regresó a España. Publicó artículos sobre filosofía, historia y economía política en periódicos. En 1875 es promovido para el cargo de obispo de Córdoba por Pío IX. En 1883 es nombrado arzobispo de Sevilla. En 1887 es hecho cardenal. Escribió y publicó *Los temblores de tierra* (1857); *La electricidad atmosférica y sus principales manifestaciones*; *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás* (1864), que fue bien acogida por Marcelino Menéndez Pelayo y por el Papa León XIII; *Estudios religiosos, filosóficos, científicos y sociales*; *Philosophia elementaria ad usum academicae ac praesertim ecclesiasticae iuventutis* (1868); *Historia de la Filosofía* (1878-1879); *La Biblia y la Ciencia* (1891). En sus *Estudios* dialoga, desde Tomás de Aquino, con los filósofos modernos, a saber, Descartes, Leibniz, Malebranche, etc. Muestra sus aciertos y sus errores a la luz de la filosofía tomasiana.
3. Nació en Lorío, Laviana. Fue hijo de labradores. Estudió con los dominicos de Ocaña. Tomó el hábito en 1868. Enseñó filosofía y teología en el convento de Santo Domingo de Manila. Se lo destinó a Cádiz por salud y luego a Friburgo, donde enseñó teología dogmática y teología moral. Entre sus obras se reconocen *De gratia et libero arbitrio*; *De veritate fundamentali philosophiae christianae* (1911).
4. Inspirado en el llamado de la *Aeterni Patris*, se centró en volver a la obra original del aquinate. Nació en Beaumont (Cantal). En 1882 entró en el noviciado dominico de Belmonte (España). Le interesó la historia de su orden. Fue enviado por dos años a Corbara (Córcega). Enseñó historia de la Iglesia en la facultad de teología de Friburgo de la Universidad de esa ciudad. Con M. T. Coconnier (1846-1908) fundó la *Revue Thomiste* (1893). En 1909, con una salud empeorada, fue

trasladado al convento de Bellevue. En 1923 se constituyó la *Société thomiste* para fomentar las publicaciones tomistas. A esta *Société* pertenecieron P. Mandonnet, M. D. Roland-Gosselin, J. Destrez, J. Maritain y Beaussart. Estaban de acuerdo con las directrices de la Santa Sede y con promulgar la doctrina tomasiana (Gilbert, 1994). Mandonnet muere en París. Su obra es la de un historiador. El primer libro que sobresale es *Siger de Brabante et l'averroisme latin au XIII siecle* (Friburgo 1899; Lovaina 1911). En él expone la vida y la obra del averroísta latino basándose en fuentes. Renueva el estudio de Santo Tomás con el catálogo de sus obras auténticas: *Des écrits authentitques de St. Thomas d'Aquin* de 1909-1910. En 1921 publicó *Bibliographie thomiste* con J. Destrez (Forment 2003).

5. Nació en Nancy y murió en París. Fue profesor en Corbara (Córcega). Enseñó los *loci theologici*. A partir de 1889, comentó la *Summa theologiae*. En 1892 colaboró en la fundación de la Revista Tomista. Este año fue rector de Corbara, cargo que conservó durante el tiempo en que la O.P. reorganizó la *Ratio Studiorum*. En 1911 dejó la enseñanza y se instaló en París. De sus obras llaman la atención *Les dons de l'Esprit saint et les saints dominicains* (1903), *La crédibilité et l'apologétique* (1908), *Le donné révelé et la théologie* (1910), *La structure de l'ame et l'expérience mystique* (1927). Gardeil se preocupó por la definición de la relación entre la naturaleza y la gracia sobrenatural. La fuente de inspiración en esta cuestión fue la obra *De locis theologicis* de Melchor Cano (1509-1560). Un método teológico racional explica sus pasos por su causa próxima. Este método divide luego lo que se piensa. Por esto Gardeil distinguió en el acto de fe doce momentos. Al parecer tuvo en cuenta más la necesidad de un método que la verdad de la fe. Ejemplos de la aplicación de su método están en sus artículos *Acte*, *Appétit*. *Béatitude*, Bien, *Crédibilité*, *Don du Saint-Esprit* y *Fruits de l'Esprit Saint*. León XIII animó a Gardeil, con su encíclica *Divinum illud munus* (1897), a proseguir estas investigaciones especulativas sobre la espiritualidad. Para Gardeil, el amor es la forma predestinada de la acción, con la que nos apropiamos de nuestro fin último (Dios), pero esto no debe entenderse en sentido *neoescotista*, esto es, que la misma exigencia apetitiva pura es amor, sino en sentido tomista, a saber, que el amor es la consumación suprema del *intellectus*. Se distanció, pues, del voluntarismo de la *filosofía de la acción* (Blondel). Consideró lo sobrenatural en el horizonte de lo natural: "el acto de fe lo analizó apoyándose en una psicología de la acción humana natural; los dogmas los relacionó con el lenguaje y sus condiciones; y la experiencia mística la interpretó basándose en una posibilidad inmanente al espíritu". Llegó a san Agustín y a su doctrina de la experiencia de lo sobrenatural en la reflexión del espíritu sobre sí mismo, pero rectificada en el aquinate, ya que éste concilió el espiritualismo etéreo de aquél con el punto de vista terrenal. Para Gardeil la acción humana concreta hay que clasificarla dentro del concepto de *actus secundus*, que frente al *actus primus* de una substancia no aporta nada esencial. Su posición contra la filosofía de la acción fue criticada por Blondel y Laberthonniere. R. Garrigou-Lagrange seguirá el camino de Gardeil (Gilbert 1994).

6. Nació en Clermont-Ferrand y murió en Sallanches (Alta Saboya). Inspirado por Tomás de Aquino fue conferencista conferenciante, predicador y escritor. Estudió en Belmonte (Cuenca) y en Córcega. Fue titular, en 1900, de la cátedra de Moral en el Instituto Católico de París. En 1918 fue nombrado miembro del Instituto de Francia. Mantuvo contacto con Bergson. Entre sus libros destacan *Las fuentes de la creencia en Dios* (1905); *Santo Tomás de Aquino* (1910); *La filosofía moral de Santo Tomás de Aquino* (1914); *Las grandes tesis de la filosofía tomista* (1918); *El problema del mal. La historia. La solución* (1949-1951); *Catecismo para incrédulos* (Barcelona 1943); *La Iglesia* (Buenos Aires 1946); *La Philosophie de S. Thomas d'Aquin* (París 1941); *El cristianismo y las filosofías* (Madrid 1966); y *La vida intelectual* (Barcelona 1969). Este es su obra más difundida. En ella traza el programa de vida intelectual consagrado al servicio de la verdad. Es retrato de su propia existencia. Sus libros son profundos y agradables. Se nota su honradez intelectual, su metodología rigurosa y la fluidez de pensamiento y lenguaje. En ellos puede encontrarse un tono apologético muy propio del momento (Gilbert 1994). Se ocupó de temas estéticos.

7. Nació en Brülisau, en el distrito de Rüte, como Joseph Anton Manser. Murió en Friburgo. Fue hijo del juez de distrito. En 1897 ingresó en la orden dominicana. De 1899 a 1942, enseñó lógica, ontología e historia de la filosofía medieval en la Universidad de Friburgo. Fue rector de esta universidad entre 1914 y 1918. Entre sus

obras destacan *Das Wewsen des Thomismus* (*La esencia del tomismo*) (1932); *La crisis mental del siglo XIV* (discurso pronunciado el 16 de noviembre de 1914 en Friburgo). Para Manser la tesis aristotélica del acto y la potencia, reinterpretada y modificada por Tomás de Aquino, constituye la esencia del tomismo. Defendió de la tesis histórico-filosófica de que la escolástica entró en crisis en el siglo XIV (Gilbert 1994; Braun 1994).

8. Nació en Lafarre. Fue alumno destacado, desde 1882, de la escuela dominicana de Poitiers. Ingresó a la Orden, a los dieciocho años, en Rijckholt, Holanda. Recibió el hábito con el nombre de Fr. Édouard; hizo profesión en 1890 y fue ordenado sacerdote en 1892. Fue profesor sucesivamente en Rijckholt, en Rosary Hill (Nueva York), en Poitiers (Francia), en Angers (Francia), nuevamente en Rijckholt, y finalmente, de 1909 a 1929, en el *Pontificium Collegium Internationale Angelicum*, después Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino. Fue miembro de la Academia Pontificia de Santo Tomás de Aquino. En 1918 el Papa Benedicto XV lo nombró Consultor de la Sagrada Congregación para la Iglesia Oriental. En 1925, el Papa Pío XI le pidió a Hugon que trabajara en la encíclica *Quas primas*, sobre la realeza de Cristo. Se involucró en la proclamación como Doctores de la Iglesia de Efrén de Siria y Pedro Canisio, así como en la canonización de Juana de Arco. Murió en Roma. Entre sus obras están *Les XXIV theses thomistes*; *Cursus philosophiae thomisticae*, 4 vols. (basado en el pensamiento de Tomás de Aquino, pero interpretado por Juan de Santo Tomás); *Tractatus dogmatici*, 3 vols. (curso de teología organizado como comentario a la *Summa Theologiae*); *Hors de l'Église, point de salut* (solución tomista al problema teológico de la salvación y la pertenencia a la Iglesia católica); *La causalite instrumentale dans l'ordre surnaturel*. Quizás la obra más importante e influyente de Hugon fue *Las 24 Tesis Tomistas*, publicado por la Sagrada Congregación de Estudios bajo la autoridad del Papa Pío X, en 1914 (Gilbert 1994).

9. Nació en Auch. Ingresó en el noviciado dominico de Amiens en 1897. Recibió influencia de E. Helio (*L'homme*) y fue discípulo de A. Gardeil. Asistió, en 1904, a las clases de H. Bergson y V. Bochard en la Sorbona. En 1905 enseñó filosofía en Kain. Desde 1909 enseñó en el Angelicum de Roma. Comentó el *De revelation*, la *Suma*, trató la teología mística y explicó el comentario a la metafísica del aquinate. Los últimos años de su vida los pasó retirado, lejos de la academia. Sus cursos de espiritualidad comenzaron en 1917 con un estudio sobre San Juan de la Cruz. Colaboró con la Revista *Vie spirituelle*. Sus obras son *El sentido común, la filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas* (1909); *Dios, su existencia y su naturaleza* (1915); *Perfection chrétienne et contemplation* (1923); *L'amour de Dieu et la croix de Jesus* (1929), *La Proudence et la confiance en Dieu: fidelité et abandon* (1932); *El realismo del principio de finalidad* (1932); *La prédestination des saints et la grace. Doctrine de St. Thomas* (1935); *Trois áges de la vie intérieure* (1938); *La síntesis tomista* (1946). En sus libros espirituales afirmó que la entrega del alma a Dios purifica y lleva a la *visio beatifica*, así como que la realización perfecta de la vida cristiana supone iluminaciones recibidas pasivamente y que son del orden de la mística. Buscó precisar las relaciones de la ascética y la mística en sus primeros libros. Siguió a S. Juan de la Cruz, interpretado a la luz de Santo Tomás. Con su obra *Le sens commun*, de 1909, debate con E.J. Le Roy y H. Bergson, ya que sospecha que el primero reduce el conocimiento a la sensibilidad, lo que negaría el fundamento ontológico de los dogmas. El dogma es un valor en sí mismo y no se agota en el bien de los seres humanos. La posición que toma es que Dios es Dios y nosotros, nada (Garrigou-Lagrange, 1944). En su libro *Dieu, son exientence, sa nature* buscó refutar las antinomias agnósticas. Parte de que el principio de no contradicción es fundamento remoto de la demostración de Dios, el principio de razón suficiente es el más próximo y el principio de causalidad es el más evidente. La realidad fundamental es el *ipsum esse subsistens*, distinto del mundo (Garrigou-Lagrange, 1976). En *La prédestination des saints et la grace. Doctrine de St. Thomas* de 1935 planteó que el problema de la predestinación, que es parte de la gracia, se resuelve conciliando el principio de la elección por amor y el de la salvación posible para todos. Nada puede ser mejor que ser amado y estar protegido por Dios, pero Dios no exige nunca lo imposible. He aquí el misterio. Su libro *Synthese thomisthe* pretende ser un compendio de la doctrina tomasiana y tomista, esto es, la de sus comentadores más importantes. Lo divide en Fuentes de la síntesis tomista; La síntesis metafísica; La naturaleza de la teología y la estructura del *De Deo uno;* La Santísima Trinidad; Los tratados de los ángeles y del hombre;

La encarnación redentora en la síntesis tomista; Los sacramentos de la Iglesia; Teología moral y espiritualidad. En dicha obra sostiene que la filosofía tiene como función servir a la teología, porque acerca y hace presente racionalmente lo sobrenatural al ser humano (Gilbert 1994).

10. Nació en Samiano, Burgos, y murió en Salamanca. Fue profesor de filosofía y teología. Participó en el Concilio Vaticano II. Fue hijo de labradores. Ingresó en 1911 a la Orden de Predicadores. Completó sus estudios en la Universidad Pontificia de Santo Tomás de Aquino, Angelicum de Roma. En 1916 fue ordenado presbítero. Enseñó teología y filosofía en el convento de San Esteban de Salamanca, en la Universidad de Friburgo y en el Instituto «Luis Vives» de Filosofía. Se lo recuerda por su discusión sobre José Ortega y Gasset con Pedro Laín Entralgo, Julián Marías y José Luis López Aranguren. También polemizó con Jacques Maritain sobre la filosofía social, la ética y la noción de bien común. Son obra es numerosa: *La Ciencia Tomista* (1921-1923); *De hominis beatitudine* (1942-1947); *Introducción general a la Suma Teológica* (1947); *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis* (1952); *El concepto de filosofía* (1953); *Doctrina política de Santo Tomás de Aquino* (1953); *De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam* (1921-1922); *De spei christianae fideique divinae mutua dependentia, Typis Consociationis Sancti Pauli* (1940); *De hominis beatitudine I* (1942); *De hominis beatitudine II* (1943); *De hominis beatitudine* III (1947); *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis* (1952); *La filosofía de Ortega y Gasset* (1958); *La esencia de la esperanza cristiana* (1960); *De episcopatu ut sacramento deque episcoporum colegio* (1963); *De ipsa philosophia in Universum* (1970).
11. Fue teólogo, historiador, paleógrafo y erudito. De origen belga, nació en las montañas del Tirol. Murió en Munich. Fue miembro de las academias de ciencias de Viena, Berlín, Goettingen y Praga, así como de la *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* de París. Fue subdirector del Archivo Vaticano desde 1883 hasta su muerte. Doctor honoris causa de las Universidades de Innsbruck, Münster y Cambridge. Conoció la Edad Media en su aspecto religioso e ideológico. Estudió la historia de la escolástica y de las universidades medievales, especialmente de la parisiense. Fue especialista en la mística de Enrique Susón, Juan Taulero y el Maestro Eckhart (*La vida espiritual según la doctrina de los místicos alemanes del siglo XIV,* 1929). En 1904 publicó su libro *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung* (*Lutero y el luteranismo*, 1920). En él desmonta muchos mitos y leyendas que había en torno a la figura de Lutero. Para Denifle, el movimiento protestante fue el desenlace del período decadente de la Edad Media (S. XIV - XV) (Gilbert 1994).
12. Nació en Cárcar y murió en Manila. Se lo llamó el Sabio de Marín. Recibió el hábito dominico en 1897. Cursados los estudios en Ávila se lo destinó a las islas Filipinas, donde fue ordenado sacerdote en 1897. Estudió y enseñó filosofía y teología en Manila, Ávila, Rosaryville (U.S.A.) y Friburgo (Suiza). Publica artículos en las revistas *Ciencia tomista* y *Revue* Thomiste. Destaca *La homogeneidad de la doctrina católica; El sistema tomista sobre la moción divina* (1925-1926); *Concordia divina entre la moción divina y la libertad creada*. Estudió cómo el dogma conserva el mismo sentido a pesar de su evolución temporal. Propuso que la solución está en la misma naturaleza de la verdadera conclusión teológica.
13. Nació en La Cortina, Asturias, y murió en Madrid. Ingresó al noviciado con quince años. Profesó en 1900. Fue ordenado sacerdote en 1908. Se inició en las ciencias naturales en las universidades de Sevilla y Madrid. Enseñó filosofía y teología, entre 1912 y 1915, en el Estudio General de Almagro, y ciencias naturales en el colegio de Cuevas de Almanzora (Almería). Fue profesor de Psicología experimental del Angelicum de Roma desde 1918 hasta 1940. Fue socio numerario de la Academia de Filosofía de Roma; vicepresidente de la Unión Tomista; nombrado, en 1939, consultor de la Sagrada Congregación de Sacramentos; y galardonado con el título de maestro en Sagrada Teología. Requerido por el gobierno español regresó a Madrid para reorganizar la universidad española. Se encargó de la cátedra de Psicología de la Universidad Central. Organizó el Instituto de Filosofía Luis Vives del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). En 1942 entró a formar parte del Consejo Nacional de Educación y fue nombrado miembro correspondiente de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Además de *Introducción a la Psicología experimental* (1929) se cuentan entre sus obras sus publicaciones en la revista *Ciencia tomista*, a saber, *Las ciencias auxiliares de la Psicología* (1920); *Localización de las facultades sensitivas según los antiguos* (1920); *Ideas viejas a palabras nuevas* (1923);

Doctrina aristotelico-thomistica de sensu tactos cum modernis doctrinis comparata (1924); *La conciencia sensitiva según Santo Tomás* (1924); *La psicología reaccionística* (1924); *De habitudine psicologiae rationalis ad experimentalem* (1925); *Correlaciones del entendimiento con el organismo. Comparación de las doctrinas modernas con las de Santo Tomás* (1926).

14. Fue docente e investigador de estética en la Universidad de Madrid. Defendió el carácter filosófico y sistemático de la estética, a pesar de que reconoció que su mayor problema de epistemológico, pues no hay acuerdo en su objeto ni en su método. Publicó varios libros y artículos: *Estudios estéticos y otros ensayos filosóficos* (1957-58); *Estética del paisaje natural* (1945); *Libertad, felicidad, humanismo* (1950); *Lecciones de estética* (1970); *Antología general de Menéndez Pelayo* (1956); *Estudio de los valores estéticos de la pintura de Sert* (1944); *El goce estético de realidades no bellas* (1944); *Introducción al estudio de la forma estética* (1946); *El lenguaje como arte bella. Fundamento estético y caracteres del estilo literario* (1946); *Concepto y teoría de la propaganda. Principios éticos y estéticos* (1946); *Vida estética y vida mística* (1951); *Fundamentación filosófica de lo generativo en el arte* (1959); *Forma y contenido en la obra de arte* (1960); *Prolegómenos a una filosofía actual del arte* (1960); *El comportamiento poético de la inteligencia humana* (1960); *El pensamiento estético inglés y el alma inglesa* (1962).
15. Abelardo Lobato nació en San Pedro de la Viña, Zamora. Fue doctor en Filosofía por el Angelicun de Roma y maestro en Sagrada Teología. Fue docente en varias Universidades. Dirigió cursos e impartió conferencias por todo el mundo. Fundó el Instituto Fray Bartolomé de las Casas de Sevilla. Fue delegado del Vaticano en el Consejo de Europa para los Derechos Humanos y miembro del Comité *Directeur des Droits de L´homme* (CDDH) de Estrasburgo. Fue miembro de la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás. Fue rector de Teología en Lugano. Fue, nombrado por Juan Pablo II, presidente de la Academia romana de Santo Tomás y promotor y director, desde su fundación en 1976, de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA). Coordinó y publicó obras como *Vida y obra de Francisco Alvarado O.P.* (1954), *Avicena y Santo Tomás, teoría del conocimiento* (1956), *La existencia de Dios en Santo Tomás de Aquino* (1957), *Ser y belleza* (1964), *La pregunta por la mujer* (1976), *Yo, fray Juan Macías, hermano de los pobres* (1986), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy* (1995), *Dignidad y aventura humana* (1997), y *Abelardo, haz memoria* (2012). A estas se suman más de cien artículos de estudios tomistas, historia del pensamiento, Metafísica, Antropología y Filosofía política.
16. Nació en Oviedo. Profesó en 1989. Fue asignado al convento de San Pablo en Valladolid. Estudió filosofía en la Universidad de Valladolid, teología en la Universidad Pontificia de Salamanca y órgano en el Conservatorio Profesional de Salamanca, desde 1977 a 2001. Es profesor titular de la Universidad de Valladolid. Imparte Estética y Teoría de las Artes. Se ha involucrado con la Hermenéutica analógica. Bajo la dirección de Mauricio Beuchot, de 2010 a 2012, tuvo a su cargo el proyecto "Hermenéutica, analogía y religión". Ha publicado varios libros y artículos. Entre los relacionados con la estética se encuentran *Sobre la belleza y la risa. Ensayo de ontología estética* (2015); "Literatura y existencia" (2012); "Ética y estética. Una relación ineludible" (2012); "George Dickie, la teoría institucional y las instituciones artísticas?" (2013); "La falsificación de la obra de arte como problema ontológico" (2013); "El papel del arte en el mundo religioso" (2013); "Arthur C. Danto (1924-2013): una filosofía del arte. In memoriam" (2014); "El papel del ídolo y el icono en una ontología estética" (2014); "¿Qué significa apreciar la "naturaleza" como naturaleza?" (2015).

Referencia

Beuchot, Mauricio. 2011. *Manual de filosofía*. México: San Pablo.

_____. 2012. *Belleza y analogía. Una introducción a la estética* (1a ed.). México: San Pablo.

Blanco, Pablo. 2007. *Estética de bolsillo*. Madrid: Palabra.

Braun, Bernhard. 1994. "Gallus Manser (1866-1950)". En: *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX: Vuelta a la herencia escolástica, Vol. II*. Madrid: Encuentro.

Burdwood, Valmai. 1933. "A Scholastic Theory of Art". En *Philosophy*, *8,* no. 32 (Oct. 1933): 397-411.

Castro, Sixto. 2012. *Hermenéutica analógica y arte actual*. México: Editorial Torres Asociados.

Del Prado, Norberto. 1889. *Panegírico de Santo Tomás de Aquino*. Manila: Colegio de Santo Tomás.

Denifle, P. Enrique. 1929. *La vida espiritual según la doctrina de los místicos alemanes del siglo XIV*. Bilbao: Eléxpuru hermanos.

Forment, Eudaldo. 2003. "Notas para la historia de la filosofía Neoescolástica en el siglo XX". En *ESPIRITU LII*. 303-316

Gardeil, H. D. 1974. Iniciación a la filosofía de Santo Tomás de Aquino. IV Metafísica. México: Tradición.

Garrigou-Lagrange, Reginald. 1944. El sentido común. Buenos Aires: Desclée, De Brouwer.

_____. 1946. *La síntesis tomista*. Buenos Aires: Desclée, De Brouwer.

_____. 1976. *Dios. I. Su existencia*. Madrid: Palabra.

Gilbert, Paul. 1994. "El mundo de lengua francesa. La tercera escolástica en Francia." En: *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Vuelta a la herencia escolástica. Vol. II*. Madrid: Encuentro.

González, Zeferino. 1864. *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás. Vol. I.* Manila: Colegio de Santo Tomás.

Heynickx, Rajesh. Symons, Stéphane. 2018. *So, What's New About Scholasticism?* Berlin/ Boston: De Gruyter.

Hugon, Eduardo. 1940. *Principios de Filosofía. Las veinticuatro tesis tomistas*. Buenos Aires: BAF.

Lobato, Abelardo. 1965. *Ser y belleza*. Barcelona: Herder.

_____. 1999. "El horizonte estético del hombre medieval. La perspectiva tomista." *Revista española de filosofía medieval*, 6: 57-68.

López Quintás, Alfonso. 1970. *Filosofía española contemporánea*. Madrid: BAC.

Manser, Gallus. 1947. *La esencia del tomismo*. Madrid: Gredos.

Plazaola, Juan. 1999. *Introducción a la Estética. Historia, teoría, textos. Bilbao*: Universidad de Deusto.

Ramírez, Santiago. 1975. *Introducción a Tomás de Aquino. Biografía. Obras. Autoridad doctrinal*. Madrid: BAC.

Sánchez Garrido, Pablo. 2018. "Humanismo y belleza en el pensamiento español del siglo xx. La Antropología estética de Sánchez de Muniaín" en Espíritu LXVII, no. 156: 473-492.

Schmolz, Franz-Martin. 1994. "Antonin-Dalmace Sertillanges (1863-1948)." En: *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX: Vuelta a la herencia escolástica. Vol. II*. Madrid: Encuentro.

Sertillanges, Antonin. D. 1908. *L'Art et la morale*. Paris: Bloud & Co.

_____. 1909. *Art et apologetique*. Paris: Bloud & Co.

_____. 1922. *La Cathedrale. Sa mission spirituelle, son esthetique, son decor. Sa vie*. Paris : Henri Laurens editeur.

_____. 1954. *El orador cristiano*. Madrid: Ediciones Studium.

Juan Granados Valdéz (juan.granados@uaq.mx) Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ), México.

Recibido: 17 de mayo, 2021.
Aprobado: 8 de agosto, 2022.

Francisco Miguel Ortiz Delgado

The Philosophy of Trans-Historic-History Followed by President López Obrador

Resumen: *Los escritos y discursos del presidente mexicano Andrés Manuel López Obrador (2018-2024) se han caracterizado por una referencia constante a una historia teleológica. Empleando las propuestas de Karl Löwith, analizamos la idea liberal-progresiva sobre la historia que el presidente plantea, proponiendo que al respecto éste ha seguido una cierta filosofía especulativa de la historia, a la cual denomino filosofía de la Trans-Hito-Historia.*

Palabras clave: *Política mexicana, Cuarta Transformación, López Obrador, Löwith, Filosofía de la historia.*

Abstract: *The writings and speeches of the Mexican president Andrés Manuel López Obrador (2018-2024) have been characterized by a constant reference to a teleological history. Using Karl Löwith's proposals, I analyse the president's liberal-progressive idea of history and I propose that in this respect he has followed a certain speculative philosophy of history, which I call philosophy of Trans-Historic-History.*

Keywords: *Mexican Politics, Fourth Transformation, López Obrador, Löwith, Philosophy of history.*

Introduction

I propose that President Andrés Manuel López Obrador's idea of history follows a particular "speculative philosophy of history" because he assigns to history a transcendental *trans-historical telos*, namely, the attainment of a "Human Benefit", that is, López Obrador´s idea of history assigns an intrinsic and a priori moral quality to some past human events. To argue this, I mainly analyse two books written by López Obrador (*2018 la salida* and *Neoporfirismo*) and two speeches delivered by the politician (in 2020 and 2021); I also employ some journalistic articles that have described the president´s utterances and politics.

More precisely, I call "philosophy of the Trans-Historic-History" to the "speculative philosophy of history" that López Obrador follows.

i) I understand "historic-history" as a set of historical events that are interpreted as the (most) important and the (most) transformative events from all the human past, or from a particular period of the human past[1].

ii) I understand "Trans-Historic-History" as the historic events interpreted as a totality that has an inherent a priori specific (ontological) sense and logic, where this sense and this logic encompass more than the

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

> past as both are projected to the present and the future.

I deduce that the sense-logic of López Obrador's Trans-Historic-History has a clear *telos*: the "Benefit to the People". Where "Benefit" must be understood as the improvement and advantage in social, political, economic, and cultural conditions [2]. And where "People" refers to *the majority of the population* of Mexico (the so called humble, poor, and morally benign citizens). López Obrador´s ideology follows the Mexican intellectual Alfonso Reyes in the idea that the "People" are the (only) real sustentation for the laws and the Constitution in any democracy; the People is the promoter and sole legitimate architect of all the modifications and reforms of the laws (Reyes 2018, 18)[3]. We must also consider that the president ordered in 2018 to re-print Reyes´s "Moral Primer" (first published in 1952), a text described as a secular sermon that has, without doubt, Christian roots (Vargas 2019, 112).

Chronologies

In this section I will make explicit how López Obrador´s use of a certain chronology of Mexican history means following a particular philosophy of Trans-Historic-History. The president considers that the Contemporary history of Mexico (whose starting point has been, by political and historiographical tradition, September 16, 1810) has been marked by Three great Transformations, all of them *beneficial* to the People; where this last characteristic of the transformations could and can be interpreted as transcendental and trans-historical, as I already mentioned.

The first of the so-called Transformations is the Mexican Independence War, started in 1810 and ended in 1821. The second beneficial Transformation is the Reform War or Three Years War which began in 1858 and ended in 1861. The third benign Transformation is the Mexican Revolution which began in 1910 and ended, according to some historians, in 1917. This periodization of "important" events and processes in Mexico is a fundamental part of the philosophy of the Trans-Historic-History that the politician follows because it reflects a vision that considers three specific processes as evidence that there is a *telos* in (Mexican) history. Such periodization is fundamental to *prove* that there is a historical and transhistorical Benefit to the People. The three processes are estimated by the president as developments that were intrinsically and transcendentally beneficial to the people in the economic, social, political, and cultural spheres.

López Obrador provides an interpretation of three well-known politico-military processes of Mexican history in which all of them acquire inherently moral outcomes. In this interpretation such outcomes are the evidence that "proves" that his country is advancing, infallibly, towards an increasingly better historical period for the People. That is, we have a trans-historical conception of history because it is assigned to history a *telos* that goes beyond the human past by projecting itself to the present and to the future; it is sure that such *telos* will recurrently appear in the future. Based on these ideas, the politician declared (before 2018) that his socio-political movement and his (then future) victory in the elections of the first of July 2018, would generate a Fourth Transformation, a transformation that would comply with the mentioned *telos* assigned to history, namely, the Benefit to the People.

One of the first explicit mentions that I found about the teleological idea of a Fourth Transformation for Mexico was in June 2016, when López Obrador said: "We have to push the idea about locating our current movement among the great transformations of Mexico. Independence, Reformation, Revolution", "If we are in this struggle it is because we want to change the regime, to substitute this corrupt regime of injustices and privileges", "What we want is to establish a true democracy, with social dimension, with justice. This is the ultimate objective and, I repeat, we need to know what our ancestors have accomplished in other epochs" (as quoted in Zavala 2016)[4].

Let us provide an analogy. The history of the United States of America would follow a philosophy of Trans-History or Trans-Historic-History if it is interpreted as having three (or

more) great Transformations that are estimated as the drivers *par excellence* of a transcendental and trans-historical *telos*. If such *telos* is the sociopolitical Benefit to the People, then all the Transformations must had been beneficial to the People. We could imagine that a philosophy of the Trans-History of the United States can argue some beneficial transformations for this nation, let´s say for instance, The War of Independence of the Thirteen Colonies or American Revolutionary War (1775-1783), the Civil War (1861-1865) and the Civil Rights Movement from 1954 to 1968. To conceive a philosophy of the Trans-Historic-History these three processes would be considered as the (deterministically) *necessary* beneficial transformations of the United States, which *necessarily* helped the American population to improve its economic, political, social, and cultural situation.

Doing a contrafactual exercise, suppose that a popular politician appears in the United States and promotes a sociopolitical movement that, following the philosophy of the Trans-History of the United States described in the previous paragraph, considers that he will achieve a (ontologically necessary) Fourth Transformation beneficial for his country and its entire population. This movement, which implies the aprioristic assignment of a progressive goal for history, would be progressive and moral in nature. It would be a very different political movement (and, for some, morally superior) to the Make America Great Again movement, insofar as the latter *mostly* refers to a recovery of the glorious American past without pursuing an advancement, progress and/or benefit for all the people (but seeking benefits for only one kind of people, specifically the "whites")[5].

In López Obrador's vision, the history of Mexico has also periods of socio-economic, cultural, and moral decline. After the War of Independence (that is, after 1821), the retrograde Mexican Empire of Agustín de Iturbide and the authoritarian dictatorship of Antonio López de Santa Anna appeared. López also considers that after the liberal-republican restoration of the nineteenth century (that is, after 1876) it came the anti-democratic and dictatorial regime of Porfirio Díaz. In his book *Neoporfirismo* (2014) López Obrador says in this respect the following: "In general, the ideas of the epoch [the "Porfirian" epoch from 1876 to 1910] gave little importance to democracy" and gave no attention to "the necessary [power] balances so that a person or a minority do not take power indeterminately". For the politician there is another period of decadence at the beginning of the 1980´s, a period where the kleptocracy of the neoliberal or neo-Porfirian prospered (roughly: 1982-2018). Thus, López Obrador's vision of history is progressive but accepts the appearance of multiple setbacks.

For a better understanding of the Mexican "transformations" I quote part of Virginia Aspe Armella's (2020, 399) analysis:

> [There are] two topics in the [history of] independent Mexico that are key to the fourth transformation of the country: first, the lost opportunity of the liberalism of the second half of the 19th century to mature in democratic values and republican institutionalization, when it became a positivist philosophy imposed by the [Díaz´s] regime (…)
>
> Second, to point that the postrevolutionary thought of Mexico did not completely implemented de social rights sought by the [revolutionary] movement. Philosophically speaking, socialism went from a revolutionary anarchism to a Marxism of school foundations and university chair (…) the social rights of the third transformation were proclaimed [only] to the letter and in the subsequent priista [adjective to refer the political party PRI (Revolutionary Institutional Party)] rhetoric, but they were postponed for the deep Mexico by a political corporativism that maintained the old protectionism through the subordination of the most necessitous social groups.

I furthermore suggest, following the proposals of the "philosopher of history" Karl Löwith, that the president's idea of progress is one that has a metaphysical nature insofar as it belongs to the modern idea of progress which is "as Christian by derivation as it is anti-Christian by implication", and "is an eschatological anticipation of

a future salvation and consequently a vision of the present state of mankind as one of depravity" (Löwith 1949, 87). For López Obrador, when a beneficial process-transformation ends there will be a new damaging-decadent period containing events and individuals harmful to the People, and then a new benign transformation is needed. For example, the political situation in Mexico during the neoliberal period, from 1988 to 2018, has been described by the politician as one full of moral depravity, so in need for a new benign transformation. The history is not conceived by the president as progress without setbacks, it is like that upward spiral described by the famous philosopher of history Giambattista Vico: the sense of history is circular, but at the same time progressive. López Obrador´s perspective of Mexican (and world) history is constantly optimistic because the politician estimates that, in the end, the will and desires of the People will triumph.

It must be outlined that in López Obrador's vision there seems to have been few, or none, beneficial transformations before 1810 inside the territory of what is now Mexico (or at least, to my knowledge, he has not mentioned them explicitly). The politician has not spoken of trans-historical transformations during the Colony or during the Pre-Hispanic Era; ontologically, it seems that the Mexican Nation appeared until Mexico became independent from Spain. The Three Great Mexican Transformations imply an exclusive benefit to the Mexican People, then it is understandable that there are no analogous processes before the appearance of "Mexico" and the "modern" Mexicans. Therefore, there are no clear beneficial Transformations during (or before) the three hundred years of Spanish colonial subjection (1521-1810). For example, for the president the Tepanec War (1428-1430), the Aztec-Purépecha wars (circa 1470-1480), the Spanish "Conquest" of the Aztec Empire (1519-1521), the Mixtón Insurrection (1540-1542), The Chichimeca War (1550-1590), etc., (even though they implied sociopolitical changes) do not seem to be Beneficial Transformations, they did not bring benefits to any "People".

Politics and morals in López Obrador's Trans-Historic-History

It is notable that the three historical processes considered by López Obrador as Three Beneficial Transformations for Mexico are processes predominantly political and war related. These characteristics of the Transformations evidence an interpretation of history as a transcendental and moral group of political events that are considered "milestones". Such interpretation follows the historiographical tradition that considers that politics is the area *par excellence* for implementing any benefit to the nation.

The study of politics and war to explain the changes of a State is a trend that comes from Greco-Roman antiquity, practiced by historians and philosophers like Polybius, Xenophon, Titus Livy, or Cicero. These scholars understood politics as the only medium to improve the conditions of the dispossessed, the most oppressed classes, etc. Congruent with this, the Mexican politician frequently repeats an idea in his speeches: the fight against corruption in the country must begin in the "upstairs" of power. "(…) we are going to clean up the government, from top to bottom, like we do sweep the stairs" López said in September 2017 (as quoted in Brooks 2017), in a forum at the Woodrow Wilson Center.

It should be observed that for the president each one of the Three Transformations, the Independence, the Reform, and the Revolution, seem to be beneficial in the same measure; the results of the three have contributed equally to the advancement of the nation. In addition, the three processes have been described as co-starred by the People. Thus, López Obrador's unconditional trust towards an intrinsic benignity of the People is evident: "the People are always right" because, in the long run, they always triumph. The obradorist[6] Trans-Historic-History demonstrates this last argument. Then, the achievement of democracy and People´s wellbeing is the ontological sense-meaning or logic that the *Trans-Historic-History* follows. If some members of the People are wrong (like those members of the lower classes who supported the conservatives during the Reformation), it is because they have

been manipulated. López has an unshakable and pure faith in the People and in their morality. Ergo, he trusts that the People, most of the time, will follow the metaphysical and aprioristic sense (the progressive, beneficial, and always morally correct sense) of the Trans-Historic-History. This interpretation of history is theological-metaphysical as, following Löwith (1949, 99), "The leading idea of a temporal progression toward a final goal in the future" implies a "theological interpretation of history as a history of fulfilment and salvation".

The People need leaders to update and promote the achievement of the goals of the Trans-Historic-History. Therefore, López Obrador considers past figures, or symbols, such as Miguel Hidalgo (1753-1811), Benito Juárez (1806-1872) and Francisco I. Madero (1873-1913), as the main leaders who have helped the Mexican People in actualizing-materializing their own wishes, that is, the wishes of the Trans-Historic-History. The three figures were, in different determined moments, the instrument of the People and the Trans-Historic-History. Hidalgo is considered the designer of the progressive objectives of the Revolution of Independence, Juárez the designer of the benign objectives of the Reformation, and Madero the designer of the democratic objectives of the Revolution.[7]

López Obrador also finds in Mexico's past various "leaders" who were characterized by their anti-democratic measures and their actions against the interests and benefit of the People. Those politicians, enemies of the People, have been Antonio López de Santa Anna during most of the first half of the 19th century, Porfirio Díaz from 1884 to 1911, and Carlos Salinas de Gortari, from 1988 to 1994 (or still until today). The former president Salinas is particularly and harshly criticized by the current president (considering Salinas almost as his nemesis): López Obrador declared in his book *2018 la salida* (2018, 23) that in Mexico "inequality ascended during the Salinas administration, when the transfer of public goods to particulars was more intense and blatant (…). With Salinas, the imbalance between rich and poor deepened as never before. Salinas is the father of modern inequality. It is clear, then, that privatization is not the panacea" to solve the Mexican problems.

It is evident that Santa Anna, Díaz, and Salinas, have been the three mains, symbolic, instigating leaders(-villains) of the obstruction of the Mexican trans-historic-historical *telos*: their policies prevented the correct arrival of the Benefit of the People and, in fact, contributed to the Evil or Damage of the People. We have here an argument that complements López Obrador's meta-narrative of history, one that also is essentially modernist. Such meta-narrative or modernist interpretation of history is clearly "rooted in the original Christian experience of time" through "its tacit assimilation of the idea of an orientation in the lines of continuity between different historical epochs. This assimilation becomes manifest through the profound affinity in the interpretation of historical time as development toward a goal that persists among all the changes" (Barash 1998, 71). In López Obrador´s meta-narration it is clear who are the benefactors and who the opposers of the advancement of history´s metaphysical *telos*/sense.

According to the liberal politician, one of the most outstanding obstacles to Mexican Trans-History´s goal were the nineteenth-century conservatives, that is, the members of the faction who, due to their refusal to accept the Reform Laws, would provoke the War of the Three Years (1858-61) and the Second French Intervention (1862-67). Once the liberals defeated in 1867 the conservatives and the interventionists, the country experienced a period of pacification; there were pardons and appeasement that allowed Mexico to continue advance. Analogously, López Obrador assured (2020) that he would not carry out political persecution, that he would implement his Fourth Transformation peacefully. "Our main legacy will be to purify the public life of Mexico. And we are moving forward: we have not undertaken factious persecutions or political revenge". Politics and democracy, not authoritarianism, are the new means to achieve a Fourth Transformation in Mexico.

In this respect, in September 2020 the president gave the following speech:

> Since Francisco I. Madero, never has a president been so attacked as now; Conservatives are angry that there is no more corruption and that [therefore] they lost [their] privileges. However, they enjoy absolute freedom of expression, and this is proof that freedoms and the right to dissent are guaranteed today. Political repression is in the past.

> We are bringing the Fourth Transformation of the public life of Mexico and it is pertinent to remember that the first three transformations, the Independence, the Reform, and the Revolution, had to be achieved by the way of the arms. Now we are doing it peacefully. There is opposition to the government, as it should exist in any true democracy, but the majority of the inhabitants of Mexico approve our [political] administration. (López Obrador 2020)

Morality is then essential to the proper development of a nation according to López Obrador; the pursuit of correct morals by the government and leaders is what leads (to) the Progress of the country. But what moral is correct for the president? I suggest that it is not possible to give a conclusive answer to this question because the politician has not given a precise assessment of what he understands by "moral" or "correct". However, it is possible to describe his morality; he professes an amalgamation of an enlightened-liberal moral, a Christian moral, and a humanistic moral. It can be sustained that he follows a moral that comes from the Enlightenment, if we pay attention to his multiple references to human Progress as the Good, as a moral act, where Progress "had to assume the function of providence, that is, to foresee and to provide for the [best] future" (Löwith 1949, 86). It can be sustained that he has a liberal moral, if we consider that he estimates the fight for the progress as a moral act. We understand that he follows the Christian moral because he constantly talks of justice, charity, or love, known Christian virtues, as objectives and means to achieve a better country. And from the multiple references to equality and dignity as goods for all humans, we have in the president the possession of a humanistic moral that appreciates the struggle for equality and/or dignity as a morally correct action (and where ethics are intrinsically linked to politics, because politics without ethics would not allow "to have a presentable society. That is, [a] democratic [society]. Otherwise, there will be politics, but not ethics" (Beuchot 2019, 81)).

Is there a messianism in López derived from his idea of Tran-Historic-History?

If we estimate that for López Obrador history is transhistorical and teleological, that it has a transcendental *moralistic telos*, therefore is possible to ascertain that such politician possesses messianic qualities for, among others, the following reason: the politician has been himself the author of discernments of what has been "correct" and "incorrect" in the Mexican history, but his transcendental idea of history automatically extrapolates his moral assumptions and pushes him to make the "messianic" discernment (ultimately achieved through the study of history) of what will be "correct" and "incorrect" in the future of Mexico.

But López is not a real messiah, nor he considers himself as one; he only fulfills the objectives of a social scientist who, through the study of a society, pursues a prognosis of such society. To understand this we must solidly take into account that "Modern social theory pretended to be scientific, in the sense of explaining rather than evaluating social patterns (…) Each of the theories has embedded in it a definite orientation towards an *end* [a telos]", "whether they like it or not, social theories are also political theologies and the geopolitical analyses they motivate are geopolitical theologies" (Mansueto 2010, 21-22). The political and deliberative predictive activities of the Mexican president are not achieved by divine illumination as in a real religious prophet, but by a secular rational reflection based on various historical research (and personal experiences): thus, he is not a real messiah. At most, we could identify López Obrador´s vision of history with Löwith´s "projection of Christian

eschatology into history" (Barash 2019, 38), in other words, López Obrador´s (cosmo)vision is another (failed?) secularization of the eschatological-teleological Christian interpretation of world history.

Another quasi-religious characteristic of López Obrador´s politics is found in his non-acceptance of other truths-interpretations of the future and/or the "good" for Mexico; he does not accept versions of the past/present that opposes his modernist-liberal interpretation of history. That is, as in some religions, he *seems* not accepting other definitions-descriptions of happiness, salvation and/or illumination (for the whole country, for some of the autonomous communities of the country, or for the whole humanity). He *seems* to accept only one way to achieve the *telos* of the Mexican Trans-Historic-History: a moralizing anti-corruption policy, that is also *liberal*, and loving-peaceful-reconciling in nature[8], and a anti-neoliberal anti-conservative policy. An example of this ideas is the president´s declaration of not accepting a strategy of a strong-direct fight against the organized crime[9]. For the president there is only *one way for the Benefit of the Mexican People*. This is a quasi-religious characteristic that, nevertheless, does not allow to consider him a messiah in pure politico-religious terms: as far as I know, there is no political and/or social group in Mexico that seriously considers López as a Savior, Prophet, or Messiah, not even among his most fervent supporters in his political party (MORENA).

In short, I propose that the president has no messianic politics even though he has 1) a particular interpretation of history, which allowed him 2) the establishment of what is (universally) moral and immoral for the People and, therefore, allowed him 3) to acquire the knowledge of what (supposedly) is the best, or most beneficial, future of Mexico; all of which led him to develop a 4) certain intolerance for the political methods (and for his advocates) that oppose his anti-corruption/liberal/loving-nonauthoritarian/reconciliatory way to achieve the *telos* of the Trans-Historic-History in Mexico.

With what has been said so far, it is possible to criticize the shallow, simplistic and biased analysis of some commentators such as, among others, Enrique Krauze, who affirmed that the liberal politician was a "tropical messiah" (2006). Krauze´s "arguments" to sustain his declaration are the following: López Obrador A) implemented "populist" measures such as the institutionalization of financial aid to older adults, the rapid creation of multiple high schools in Mexico City, and the creation of a "low quality" university (the Autonomous University of Mexico City), B) resorted to "social polarization"; C) he proposed more humane and egalitarian politics, D) proposed a "republican austerity", E) declared that the "Law that is not just is not useful", or that "A law that does not impart justice does not make sense ", F) was photographed with a book about the life of Thomas Aquinas (and, for this, supposedly having anti-democratic attitudes, and ideas against the division of powers), G) used religious metaphors occasionally, H) had been an altar boy and professed publicly some religiosity; I) possessed a passionate character typical of the inhabitants of the tropics, such as Tabasco; J) convened a "movement of conscience, a spiritual movement."

Except perhaps for the points G and J, what does all of the above have to do directly with messianism? Practically nothing. Although *some* of the points mentioned may be considered reprehensible for a politician who considers himself a democrat, none are directly and explicitly linked by Krauze with any specific teleology and, as we know, without a teleology there can be no messianism at all. Thus, Krauze's comparison of López with a messiah is unfounded, unsupported, and devoid of all academic credit (and full of mere controversial purposes). Populism (point A of Krauze) is not an intrinsic characteristic of messianism, in fact, pro-democracy and anti-fundamentalist presidents have considered themselves (and have implemented actions that are) populist, as in the case of former American president Barack Obama. The deliberate polarization of the population (point B) is not another characteristic necessary for messianism, in fact, many times the rulers-messiahs have dedicated themselves to unify and heal the wounds between different internal factions. Proposing more humane and egalitarian policies (point C), likewise, does not belong to messianic practices; this has been done

by rulers committed to democracy (and enemies of personalism) and plurality, for example by American president Joe Biden[10] or former Uruguayan president José Mújica.[11]

We could continue refuting the other points made by Krauze, but it is better just to underline that López Obrador's political-theological-teleological use of history is not a form of messianism. Just as Christianity's theological-teleological interpretation of history has sporadically caused that a messianism emerge from within it, so López's interpretation of history forces his politics (that are molded and straightened by such interpretation) to have apparent messianic qualities. In short, López´s speeches and declarations should not be interpreted "in the mythic-prophetic context of the visionary", as Carlos Abreu Mendoza (2017, 293) correctly interprets Simón Bolivar´s writing "My Delirium". López´s declarations about Juárez or Madero cannot be compared either with the theological use of historic figures like Bolívar by Hugo Chávez (Abreu Mendoza 2017, 302-303), or more recently by Venezuelan president Nicolás Maduro.

History is the teacher and guide about life; some conclusions

López Obrador, then, maybe inadvertently, conceives history as possessing a *telos*, namely, the achievement of Profit-Progress-Cleansing (this last word in its moral sense: to clean the corruption) to the People. But to arrive at this conclusion López had to have studied history and had to have arrived at the idea that this study is nothing but, as Marcus Tullius Cicero would say, a guide to human (moral) life. "(…) a good leader cannot be forged without knowing the history…" has said the president (as cited in Beltrán Durán 2018).

That is to say, López Obrador recuperates, as many politicians have done in different times and places, the Ciceronian notion that establishes that history "sheds light upon reality, gives life to recollection and guidance to human existence" (Cicero 1967)[12]. Consistently, López Obrador applies his knowledge of history[13] to his politics and declares (2014): "My love for history helps me a lot in my work as a political leader. In the knowledge of the past are the secrets to understand and transform the complex and brutal reality of Mexico". For the president, only after having understood the processes of Independence, Reform, and Revolution (and many others), and giving them a meaning and sense, it is possible to acquire knowledge and enlightenment about the reality of Mexico. Ergo, he arrived at the conclusion that Mexico needed another process analogous to the three mentioned, namely, one that should be hyper-transformative, beneficial, progressive, and edifying (a Fourth Transformation).

The daily and massive use of history by the politician not only makes him, according to Cicero, a good ruler, and a good orator[14], but, I argue, makes him a politician who follows a philosophy of political Trans-Historic-History. In short:

A) López Obrador's interpretation of history is metaphysical and teleological. He gives history, consciously or unconsciously, a *telos* that is resolved beyond reality, in the ethical-metaphysical field.

B) Metaphysics (or theology) is a knowledge that goes beyond historical physical reality, a trans-historical knowledge.

C) López Obrador's interpretation of history goes beyond historical physical reality, is trans-historical.

D) López Obrador is a ruler who uses a trans-historical metaphysical knowledge to know which strategy will be better for the future of a country (Mexico).

E) The trans-historical metaphysical knowledge that allows to know which policy will be best for the future of a country is a knowledge proper of a prestidigitator, or proper to elaborate a social prognosis.

Thus, we have that these features of the current president of Mexico come *exclusively from his metaphysical interpretation of history*. Furthermore, his political ideas are also

based in the fact that he considers history as a transcendental historic-history aprioristically and inherently possessing a final-teleological meaning which consists in the achievement of the Benefit-Progress-Improvement of the People. For him, history, in its entirety, is trans-historical because possesses an intrinsic *telos* that goes beyond the past and is projected into the future. The president estimates that the People will reach such *telos* in the present or in a certain point of the future (a *telos* that, we could say, is transcendentally analogous to the one developed in Marx's "speculative philosophy of history": "a Kingdom of God, without God and on earth, (…) is the ultimate goal and ideal of Marx's historical messianism" (Löwith 1949, 63)). Furthermore, his interpretation of history is intrinsically moral insofar as he assigns to its transcendental sense an always morally correct way that benefits the People.

Mexico, currently, is not a country with a "one-man rule" as journalist O'Grady (2020) declared. And nobody, nor political faction nor religious group, *truly* considers López Obrador's political views as infallible; Mexico is not a country that, for the most part, idolizes or considers him a perfect visionary. There is a political opposition that has been allowed to develop a broad, continuous, and persistent criticism against him. The character of López Obrador's ideology and politics does not come mainly from his pro-Christian comments, nor from his occasional comparisons with Jesus Christ (as a historical character who helped the People, who was "humanist" and altruistic), it comes from his transcendentalist interpretation of history (and ethics). Therefore, to call the president messiah is simplistic and confounds the international public opinion, as also happened with *The Economist´*s article equivocally titled "Mexico´s False Messiah" (2021); in such article the concept of "messiah" is more a (wrongfully made) synonym of "authoritarian" than anything else.

Messianism is not at all a gross equivalence to Christianity (it is just a characteristic of this religion) (nor an equivalence to any "speculative philosophy of history"), therefore, the political use of Christianity, in particular the use of Catholicism values or the use of the figure of Christ, by a democratic ruler or candidate, is not equivalent of professing messianism, it is only a practice that offers excellent political dividends in a country who is predominantly Christian/ Catholic. Even more, sometimes to mention Christ during an electoral campaign or in a speech is not to politically profit from religion, it is only a reflection of a particular education and/ or ideology from the candidate.

Notes

1. For this interpretation see *La metafísica de los liberales* (Ortiz Delgado 2020, 15).
2. And where that improvement can be understood as one that "it is an ideal of justice and virtue that impose on us the elimination of our desires, and even of our happiness or of our life. As it is something like a broader happiness that encompasses the entire human species, before which the personal happiness of each one of us is worth less. (…) [or the] good is known by the way of feeling and, like charity, is an impulse of the good heart, compatible even with ignorance." (Reyes 2018, 8)
3. For a complementary illustration of López Obrador´s notion of "People" see "AMLO y el pueblo" (Fernández Santillán 2020).
4. *I am the author of all translations from Spanish to English in this text.*
5. "Research has also found that support for Trump was heavily driven by racial factors (Jones & Kiley, 2016; Major, Blodorn, & Blascovich, 2018). Trump voters were likely to believe in «'white vulnerability' – the perception that whites, through no fault of their own, are losing ground to other groups» (Fowler, Medenica, & Cohen, 2017)" (Restad 2020, 21-36).
6. It is now common the use of the word "obradorist" (obradorista) to refer the sociopolitical movement, the actions, the ideas, etc., related or made by the president López. The word comes from "the second last name" of the president: "Obrador".
7. In particular, Madero is considered the promoter of a great benefit for the Mexican people, democracy. "Without a doubt, Madero's greatest contribution was his actions in favour of democracy. In this regard there is no precedent in our history. No one like him has believed so devoutly in democracy or cared so much about making

real that ideal that was the deepest of his convictions." (free translation of mine of: "Sin duda, el mayor aporte de Madero fue su proceder en favor de la democracia. En este aspecto no hay precedente en nuestra historia. Nadie como él ha creído con tanta devoción en la democracia ni se ha preocupado tanto por hacer realidad ese ideal que era la más profunda de sus convicciones") (López Obrador 2018, 111-112).

8. To defend the lack of frontal combat to crime, in concrete against the wave of feminicides in Mexico in recent times, López Obrador (*El Universal* 2020) polemically declared that it was necessary to first rebuild the "social fabric" of the country: "it has not been measured the degree of social decomposition produced by the neoliberal politics, there is a profound crisis of loss of values" that increased violence and crime according to the president.
9. The president pushed an amnesty law that pardons people who have committed various crimes, among which are: drug possession, abortion and robbery (under certain conditions), which was approved in April 2020 (*Infobae* 2020).
10. For example: White House (statements releases) (2021).
11. The former president of Uruguay distanced himself from any presidentialism and defended the democratic transition (Pardo 2019).
12. "[…] lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae" (*De Oratore* 2, 36).
13. The Mexican president has explicitly paraphrased Cicero to defend the idea that history is always "politized" and that it serves to improve the life and the politics (López Obrador 2021).
14. We must remember that for Cicero, "the orator can persuade the Senate, people, and jurors, he can control tribunician disturbances, guide the people, resist bribery, and even enable those who are not of noble birth to reach the consulship because oratory creates (…) enthusiastic support" (Steel 2001, 171).

References

Abreu Mendoza, Carlos. 2017. "Reading Simón Bolívar´s Delirium: Messianism and Its Publics". *Modern Language Notes 2*, no. 132: 37-50.

Aspe Armella, Virginia. 2020. "Los dilemas políticos de las transformaciones de México: una aproximación filosófica". *Tópicos*, no. 58: 375-410.

Barash, Jeffrey Andrew. 1998. "The Sense of History: On the Political Implications of Karl Löwith's Concept of Secularization". *History and Theory 1,* no. 37: 69-82.

_____. 2019. "Messianism and Secularization: The Political Ambiguity of Karl Löwith´s Reflection on History". *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte*, no. 47: 37-50.

Beltrán Durán, Yazmín. 2018. "La historia según AMLO". *Nexos*, May 20. https://cultura.nexos.com.mx/la-historia-segun-amlo/

Beuchot, Mauricio. 2019. "Sobre la relación de la política con la ética". In *La filosofía y la Cuarta Transformación de México*, 79-92 (Guillermo Hurtado, José Alfredo Torres and Gabriel Vargas Lozano, eds.). Mexico: Torres Asociados.

Brooks, David. 2017. "Acabar con la corrupción política es la principal lucha en México, afirma AMLO". *La Jornada*, September 6. https://www.jornada.com.mx/2017/09/06/politica/011n1pol

El Universal. 2020. February 17. https://www.eluniversal.com.mx/nacion/politica/feminicidios-producto-del-neoliberalismo-sostiene-marti-batres

Fernández Santillán, José. 2020. "AMLO y el pueblo". *Crónica*. February 7. https://www.cronica.com.mx/notas-amlo_y_el_pueblo-1145139-2020

Infobae. 2020. April 20. https://www.infobae.com/america/mexico/2020/04/21/estos-son-los-delitos-que-perdonara-la-ley-de-amnistia-de-amlo/

Krauze, Enrique. 2006. "El mesías tropical". *Letras Libres*. June 30. https://www.letraslibres.com/espana-mexico/revista/el-mesias-tropical

López Obrador, Andrés Manuel. 2014. *Neoporfirismo: Hoy como ayer*. Mexico: Grijalbo.

_____. 2018. *2018 la salida. Decadencia y renacimiento de México*. Mexico: Planeta.

_____. 2020. Speech of the Second Governmental Inform, September. https://presidente.gob.mx/wp-content/uploads/2020/09/DISCURSO-DE-ANDRE%CC%81S-MANUEL-LO%CC%81PEZ-OBRADOR-PRESIDENTE-DE-MEXICO-EN-SU-SEGUNDO-INFORME-DE-GOBIERNO.pdf

_____. 2021. Press conference by president Andrés Manuel López Obrador at 22 July. https://www.gob.mx/presidencia/es/articulos/version-estenografica-conferencia-de-prensa-del-presidente-andres-manuel-lopez-obrador-del-22-de-julio-de-2021?idiom=es

Löwith, Karl. 1949. *Meaning in History. On the Theological Implications of the Philosophy of*

History. Chicago: The University of Chicago Press.

Mansueto, Anthony E. 2010. *The Death of Secular Messianism. Religion and Politics in an Age of Civilizational Crisis*. Eugene: Cascade Books.

O'Grady, Mary Anastasia. 2020. "Mexico Slides Toward One-Man Rule". *Wall Street Journal*. February 23. https://www.wsj.com/articles/mexico-slides-toward-one-man-rule-11582484145

Ortiz Delgado, Francisco Miguel. 2020. *La metafísica de los liberales*. Aguascalientes: Autonomous University of Aguascalientes.

Pardo, Daniel. 2019. "El rol de José 'Pepe' Mujica en las elecciones de Uruguay: 'Tengo 84 años pero todavía no estoy lelo'. *BBC Mundo*. October 24.

Restad, Hilde E. 2020. "What Makes America Great? Donald Trump, National Identity, and U.S. Foreign Policy". *Global Affairs 1,* no. 6: 21-36.

Reyes, Alfonso. 2018. *Cartilla moral* (José Luis Martínez, adaptation). Mexico: Secretaría de Educación Pública. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/427152/CartillaMoral_.pdf

Steel, C. E. W. 2001. *Cicero, Rhetoric, and Empire*. Oxford: Oxford University Press.

The Economist. 2021. "Mexico´s False Messiah. Voters Should Curb Mexico's Power-Hungry President". May 27. https://www.economist.com/leaders/2021/05/27/voters-should-curb-mexicos-power-hungry-president

Vargas Lozano, Gabriel. 2019. In *La filosofía y la Cuarta Transformación de México*, 111-120 (Guillermo Hurtado, José Alfredo Torres and Gabriel Vargas Lozano, eds.). Mexico: Torres Asociados.

White House. 2021. February 14. https://www.whitehouse.gov/briefing-room/statements-releases/2021/02/14/fact-sheet-president-biden-reestablishes-the-white-house-office-of-faith-based-and-neighborhood-partnerships/

Zavala, Misael. 2016. "Morena no busca cargos públicos, sino la cuarta Revolución: AMLO". *El Universal*. June 15. https://www.eluniversal.com.mx/articulo/nacion/sociedad/2016/06/15/morena-no-busca-cargos-publicos-sino-la-cuarta-revolucion-amlo

Francisco Miguel Ortiz Delgado (fmiguelod@gmail.com) Doctor en Humanidades por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Maestro en Filosofía de la Cultura por la Universidad Nacional Autónoma de México. Licenciado en Historia por la Universidad de Guanajuato. Profesor en la Universidad Autónoma Metropolitana. Autor del libro titulado La metafísica de los liberales (Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2020) sobre filosofía de la historia especulativa en el México del XIX. Entre sus artículos académicos publicados destacan los siguientes: "Una definición-concepción de historia para combatir el eurocentrismo y la ambigüedad", en Revista del Colegio de San Luis, v. 12, n. 23, 2022, pp. 1-29; "La philía y la guerra en la filosofía de la historia epicteteana", en Cuadernos de Filosofía, n. 71, 2018, pp. 19-32; "Consideraciones sobre la cronología "Antigüedad-Medievo-Modernidad" de la historia "mundial"", en Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas, n. 54, 2018, pp. 243-258; "El estudio de la historia para el perfeccionamiento político y moral", en Letras Históricas, n. 15, primavera-verano 2016, pp. 135-158; "La Primera Guerra Mundial en la 'filosofía de la historia' de Eric Hobsbawm", en Mañongo, n. 43, 2014, pp. 235-255.

Recibido: 18 de enero, 2023.
Aprobado: 2 de febrero, 2023.

II.
DOSSIER

LÓGICAS DE LAS VIOLENCIAS CONTEMPORÁNEAS. MIRADAS INTERDISCIPLINARIAS

EDITORA INVITADA:
MÓNICA VUL GALPERÍN

PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN EN VIOLENCIA Y SOCIEDAD

Mónica Vul Galperín

Lógicas de las violencias contemporáneas. Miradas interdisciplinarias

Estudiar la violencia y su discernimiento en la interlocución con otros discursos que también hacen a la cultura y a sus épocas es prioritario. También lo es hacerlo con cautela, sin temor de regresar una y otra vez a aquellos interrogantes que posibiliten multiplicar mundos, alojar diferencias y resistir la normalización de la violencia.

Cuando en el año 2008 se funda la Comisión Interdisciplinaria en Violencia y sociedad, que luego dio lugar al Programa de Investigación en Violencia y Sociedad, nos convocaban las preguntas que durante todos estos años de trabajo insisten: ¿de qué hablamos y desde qué lugares teóricos nos situamos cuando nos referimos a la violencia y/o ausencia de violencia?, ¿cuáles son los fenómenos que la distinguen?, ¿cómo entender las violencias hoy en sus múltiples y diversas causas y manifestaciones?, ¿sobre cuánta y sobre cuáles violencias se funda la contemporaneidad?

Quince años han pasado desde entonces. Acontecimientos, encuentros con otros, que, sin duda han multiplicado la reflexión incesante acerca del tema que nos ocupa. Investigadores e investigadoras han signado la labor intelectual y nos acompañaron en el abordaje pormenorizado y cauteloso, con el fin de evitar binarismos y pensamientos dicotómicos que impiden alojar las diferencias y diversidades.

Sin duda, la violencia y la crueldad son universales, despiadadas, algunas veces, anónimas. Sus consecuencias afectan el tejido social y el dolor arrasa la subjetividad, aniquila el cuerpo y el sentido de la vida. La existencia llora la desolación de las violencias, la destrucción, las ruinas. Sin embargo, muchas de las pérdidas permanecen sin duelo, sin llanto, ya que las diferencias de clase, raza y género y las desigualdades juegan un importante papel en el modo de abordar la vida, la muerte y por consiguiente el acto del duelo. De ahí la necesidad de nombrar esa violencia, pues la teoría puede ser también un modo de inscribir lo indeseado en una red de sentidos.

El interés por este dossier monográfico "Lógicas de las violencias contemporáneas. Miradas interdisciplinarias" surge desde la necesidad de desarrollar una recopilación crítica, en la mirada y el diálogo entre saberes, para la develación de violencias situadas, sus abordajes y consecuencias.

Hasta el momento de escribir estas líneas, las reflexiones llevadas a cabo en el contexto del Programa han estado dedicadas a la investigación y estudio de la violencia, así como a explorar sus causas, consecuencias, a pensar la violencia inherente a la vida social y a la condición humana. A veces la angustia nos deja sin palabras y duele constatar, tal como lo expresan los artículos que componen este dossier, las formas contemporáneas del "brutalismo", como lo denomina Achille Mbembe (2022), a las múltiples fracciones de clases y cuerpos "racialmente

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

tipificados", cuerpos frontera, en aquellas fronteras que no solo matan, sino que asesinan las ilusiones e imágenes espectrales cuando se va en pos de un ideal, buscando dar la espalda a la guerra, la tortura, la muerte.

Señalan los autores que es la violenta estructura del capitalismo donde radica la violencia, en sus múltiples formas y posiciones; la cual, por ello, es una violencia estructural. A saber, los entramados del poder; el racismo; la misoginia y las diversas maneras de violencia hacia las mujeres, en todos los ámbitos de la vida; algunas representadas en la pantalla. El patriarcado; el colonialismo y con él, la expulsión de los otros, el rechazo a la otredad y la ausencia de hospitalidad; la instrumentalización de los cuerpos y los territorios su explotación, mercantilización y capitalización, en fin, la violencia que forma parte del paisaje cotidiano.

Un paisaje que se ha ido oscureciendo. En los últimos años, situaciones como la emergencia sanitaria por la pandemia de Covid-19, recrudecieron y evidenciaron -de forma descarnada- las desigualdades y diversas formas de expulsión y muerte de sectores de población en mayor condición de vulnerabilización. Se instalaron nuevas formas de biopolítica, dirigidas a administrar la vida y la muerte hacia determinados sujetos y poblaciones, convertidos en mercancía desechada y susceptible de ser aniquilada. El confinamiento y el miedo rompieron en un principio, de un día para otro, las solidaridades y las comunidades de afecto y resistencia. El cuerpo devino dato.

Dentro de las múltiples aristas durante la pandemia, hubo una que desgarró particularmente: la forma que tomó la muerte, lo que sucedía con el cuerpo de las personas muertas, las fosas comunes en algunos países latinoamericanos, convertidos en estado de excepción debido a la emergencia sanitaria por la epidemia de coronavirus, la ausencia de ritos funerarios, la prohibición del duelo y el derecho de llorar a los muertos. Frente a esa muerte, a secas, lo que respondía era el significante sanitario a secas.

Los artículos aquí incluidos retornan a las mismas preguntas enunciadas. Lo hacen con rigurosidad señalando gran diversidad de ámbitos; entre ellos la violencia en la academia y en la escuela, en las fronteras, en los cuerpos migrantes y en los cuerpos como territorio. En las memorias públicas de las masacres en Centroamérica. En la escucha del sufrimiento singular, aquella que se ejerce desde el psicoanálisis. En la ciudad, la ciudadanía y la participación política, en la organización del espacio que fomenta, en algunos casos, la explotación ecológica, mientras que en otros, impide la manifestación de diversas poblaciones en la vida democrática.

La necropolítica, el poder de dar vida o muerte, se ha colado y hecho presente incluso en la verticalidad administrativa, que expulsa y segrega, que impide el acceso a la educación, a la salud, a la justicia, en especial hacia aquellos marcados por la estigmatización, la patologización y los estereotipos, como es la población juvenil, principalmente aquella atravesada por la precarización, la pobreza y la desigualdad.

Cada uno de estos textos nos recuerda que los seres cuya muerte pone de luto son precisamente los que tienen el estatuto de irremplazables. Su pérdida es tajante, total, radical y hoy en día, por más que muchos intenten mirar hacia otros lados, abundan cuerpos de niños, mujeres y jóvenes que, ahogados y sin refugio, mueren cada día en medio de travesías de la desolación, sin que se conozcan siquiera sus nombres; seres anónimos que partieron, sin nunca llegar a destino. Se trata de violencias y muertes banalizadas que laceran y que, sin embargo, se han vuelto parte de nuestra cotidianeidad y lazo común para cuerpos disidentes, desobedientes. ¿Quién testimonia por ellos/as? Consideramos que abordar la violencia y sus manifestaciones, convoca a hacerlo desde un planteamiento ético, imprescindible para alojar la mirada del otro en su sufrimiento. Sin duda, "el mal que él siembra en torno a sí está hecho de la imposibilidad de enlazarse con el otro" (Dufourmantelle 2021, 115).

Creemos, junto a aquellos escritores que nos heredaron maravillosos testimonios que, al menos queda la posibilidad de hacer de la escritura un territorio más habitable, un territorio de vida.

Un anhelo para este dossier monográfico, entonces, es compartir y prolongar miradas y saberes sobre las formas de violencia; hacer del mismo un gesto testimonial ante las heridas, el

dolor y la crueldad de la contemporaneidad. En otras palabras, si en el mundo en que habitamos, la muerte, la crueldad, el sufrimiento y la indiferencia se encarnan en nuestros cuerpos, el anhelo será crear invenciones de vida y prácticas con otros mundos más habitables.

Hacer un tejido, crear una partitura de sonidos, donde la territorialidad sea, una construcción más amable y colectiva. Territorios, donde en palabras de Despret, como sucede en muchos pájaros a medida que los territorios se habitan e instalan, "los conflictos se atenúan y las relaciones se vuelven más apacibles". (2019, 143).

Desde el Programa de Investigación en Violencia y Sociedad queremos agradecer a la Revista de Filosofía, y concretamente a su director George García, el que permitiera alojar mediante su hospitalidad y su gesto de acogida, este monográfico. Queremos dar las gracias también a todos y cada de los autores y autoras, nacionales y extranjeros participantes en este proyecto por la entrega incondicional, generosa y por la riqueza de cada uno de los artículos, para que el espacio de este monográfico se convierta en un foco de reflexión, resistencia y miradas que direccionan hacia lo múltiple.

Febrero, 2023.

Referencias

Despret, Vinciane. 2019. *Habitar como un pájaro. Modos de hacer y de pensar los territorios.* Buenos Aires: Cactus.

Dufourmantelle, Anne. 2021. *Potencia de la dulzura.* Buenos Aires: Nocturna Editora / Archivida.

Mbembe, Achille. 2022. Brutalismo. Barcelona: Paidós.

Raúl Vidal

Profanar los territorios

Resumen: *El presente se apoya en ruinas, las que mira el Ángel de la Historia en plena tormenta del progreso. Un psicoanálisis, ¿propone artificios (la fuerza de una imagen, un juego de palabras, las gamas del acto) que contraríen el real desenfrenado del encierro exterior que sufren los cuerpos migrantes?*

Palabras claves: *psicoanálisis, violencia, interpretante, territorio, profanación.*

Abstract: *The present rests on ruins, which the Angel of History looks at in the midst of the storm of progress. Does a psychoanalysis propose artifices (the force of an image, a play on words, the scales of the act) that contradict the real unbridled of the outside lockdown suffered by migrant bodies?*

Keywords: *psychoanalysis, violence, interpreter, territory, desecration.*

No escribir para explicar,
sino para modificar las relaciones,
las maneras de relacionarse.
Escribir vacilando.

—Vinciane Despret,
A la salud de los muertos.
Relatos de quienes quedan.

Nada decís. Se despiden. Pasa el siguiente y, mientras se recuesta en el diván, te acordás de tus nietos. Pensás en él *se dice* con el que cortaste la vez anterior… y te inquietás. Dos analizantes más tarde bajas por el ascensor y salís a la calle. El centro de la ciudad se ha vaciado hace un rato largo. Poco más de media hora hasta tu casa. A*penas*…

Ya en tu automóvil escuchás música, y los oscuros vidrios levantados dan acogida a tu universo de descanso. Nada de combates narrativos. Acompañás con un leve canturreo la voz de Lena Horne en una versión de 1943 de *Stormy Weather*. Al llegar a tu hogar, frente al panóptico corrupto y embaucador que preside, soterrado, las cenas de nuestra época, te enterás de *lo que dicen* que pasa cada día, o de una parte sesgada de *eso* que sucede en este mundo que te ha caído en suerte. La Tele te mira. Una madre púber da de mamar a su bebé, mientras la periodista insiste en que recapacite sobre los peligros de intentar atravesar la selva del Tapón

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

del Darién, con un recién nacido en brazos y otro hijito que apenas camina por la desnutrición y la fiebre: que los insectos y los animales salvajes, que los dólares ya pagados no evitaran la violencia sexual ni futuras extorsiones, que la jungla sin camino no perdona. Entonces, decidís hacerle caso a tu cansancio, y a tu increencia en los *mass media* y su obscenidad cotidiana. Ya en tu cama, con tu resaltador teñís de verde una frase: "Donde los hombres no pueden vivir a los dioses no les va mucho mejor" (McCarthy 2007, 129); y antes de dormitarte con *La carretera* sobre el pecho, recordás otra frase que Elías Canetti (1992, 17) pronunció para el cincuentenario de su amigo Hermann Broch: "Los añicos del asombro se han vuelto diminutos."

Ahora no miramos, sólo tenemos pánico de ser mirados, te decís y comprobás cuando te ves al espejo por la mañana. No has dormido bien, y no podés evitar asociar sin libertad: narcoescándalo, manifestación popular contra el gatillo fácil y la violencia policial, políticos en lucha por el poder, *He-Man*, ¡el semblante articula la verdad, pero estos tipos que se turnan para gobernar no parecen estar *hablando más allá de lo que dicen*!, vibraciones por fuera de lo instituido, tu hijo mayor compartiendo los mismos años de la democracia recuperada. Terminás de vestirte. En tu mesa de luz se apilan recientes lecturas. Vos ya sabés lo que vas a hacer este sábado. Lo mismo que hiciste en estos últimos 40 años. Los tres o cuatro libros en una mano, la taza de café amargo en la otra, tu sillón de espaldas al radiante amanecer que entra en tu estudio. Nunca es fácil escapar de las identidades, tampoco resignarse a no intentarlo[1]. Lees.

> "Si lo cotidiano está organizado mediante reglas, mitos del origen, formas de producción de identidad, distribución del trabajo, racialización y gradación de los cuerpos que los inscribe en una gran historia que aspira a escribirse y repetirse por los siglos de los siglos, siempre habrá algún resto, «un lugar donde no queme el sol y al nacer no haya que morir» (…)." (Hernández Carrasco 2018, 82)

Es evidente que lo que con tanta claridad se plantea en este párrafo abre a la posibilidad de servirnos de los restos.

Entonces te acordás cuando hace unos años escribiste aquello de: *Pero de qué nos espantamos nos diría el pibe De la Boétie, acaso no supimos tener por estas tierras, y ya hace más de un siglo y medio, nuestra propia Mazorca, con Señores de un lado y de otro negociando sangre derramada. Después vino lo que vino, le podríamos contestar a Étienne, sin espanto pero tampoco sin amor por nuestra tierra, este pinche país del sur. El único amor duradero es el de Drácula*. Y ahora, ya lanzado al auto plagio, agregás casi en sordina: *Sólo que hoy por hoy es la ciencia, haciéndose coger por la técnica, insaciable y ninfómana, la que se derrama, espasmódica, como una caterva de flujos purulentos sobre los sujetos cada vez más esfumados. Y que nadie me venga con que es exagerado pensar al narco como otro absolutismo que se nos viene encima. No por nada algunos han comenzado a pensar que, a decir verdad, lo que se desea no es la merca sino el tributo. ¿Por qué no acostumbrarnos a mirar al dealer como a un especialista en consumo? El gestor reemplaza al soberano, supo escribir hace unos pocos años el amigo Nicolás Casullo; otro que ya no está*.

Cuando rememorás las imágenes televisivas de anoche, caes en la cuenta que cada uno corre en cualquier dirección, sin sentido preciso, como escapando de un hormiguero recién pateado. Hormigas, pero sin lazo, te decís. ¿Por qué? ¿De quién es el borcego que patea? Y a pesar de los sheriffs amateurs que se reproducen empecinados en ajusticiar, como esperando, tontilocos, una ley justa, ya lanzado a incomodar te planteás: ¿realmente hacen falta borcegos? Entonces caes en la cuenta de que no hay sujetos, que la gran mayoría somos objetos de una moralidad política que enaltece el consumo sin límites, sumergidos en la discordancia de una supuesta ética modernizante que se obstina en "lograr el buen vivir para ciertos seres humanos a precio de transformar al resto de seres en objetos -en fragmentos-, cuya única función es servir como recursos para este fin" (Kohn 2021, XVI); todo gracias a que antes que más violencia lo que abunda es una mayor tecnología

para implementarla. No es este un mundo más inhumano cada día, sino más bien un mundo que no advierte el enorme riesgo de no abrirse a un más allá de lo antropocéntrico. Se equivocan los comunicadores, que sólo saben blablear, con eso de que la violencia se contagia. ¿Cómo va a existir el contagio si no hay sujetos, si sólo se ven objetos comunes que son manipulados, usados y tirados? Vos lo enunciás así: no hay responsabilidad del goce si no hay sujeto. Y sí, te repetís después de un largo suspiro, cada día que pasa somos más las hormigas sin lazo porque, siendo el goce autista por definición, es imposible que exista un mercado común de goce. Nada de engañarnos con cierta homogeneidad del goce. Sin duda, te decís, lo singular opera como antídoto de lo general común; aunque si no hay comunidad, si escasea lo público en tanto lazo, ¿cómo imaginarse una praxis que alcance para acoger sujetos (y no objetos) que luchen por hacerse de una subjetividad, antes que de un colchón? Sin lograr tranquilizarte, pensás que de lo que se trata más bien es de intentar contrarrestar el consumo en tanto empuje al goce mortal, puro hedonismo… incluso tecnológico. Allí —te animás a sostener— ha de tener alguna chance un particular *savoir-faire*[2] para cada análisis: el corte y, su correlato, el acto, obstaculizarían lo infinito de una deliberación. Si bien no decís que el pensamiento es mala palabra, tal o cual análisis prueba que, aun así, lo que importa es que todo cambio no sobreviene sino de la mano de una praxis; y que las luces que pueden llegar son las que se hacen acompañar o son resultados del acto, no de una meditación. Se interrumpe tu cavilar. Volvés a *La Carretera*: "Luego echaron a andar por el asfalto bajo una luz gris de plomo, arrastrando los pies por la ceniza, cada cual el mundo entero para el otro" (McCarthy 2007, 129).

§

Cada vez más es un hecho que las fronteras matan, incluso logran asesinar a las ilusiones e imágenes espectrales. Los grandes relatos históricos hace tiempo que no alcanzan a evitar la masacre ni los múltiples oniros del exterminio. Buscar dar la espalda a la miseria y a la violencia, huyendo en pos de un ideal o de un poco más de aire, implica el riesgo de no ver aquello que no se puede ver: las ruinas sobre las que se soporta nuestro presente, aquellas que mira el Ángel de la Historia arrastrado por el progreso que lo atormenta.

¿Acaso un análisis -advertido de que cuando no hay palabras, al menos intentando servirse del gesto, vale evitar el espectáculo del horror- puede proponer posibles artificios (la fuerza de una imagen, un juego de resonancias, enigmas que soportan su no resolución, las gamas del acto) que contraríen el real desatado, ese *encierro exterior* al que se exponen los cuerpos migrantes? Y es que es un hecho que aquel universo concentracionario cuyo paradigma fue Auschwitz hoy se ha expandido más allá de las alambradas, constituyendo un desesperanzador oxímoron. Rara anomalía, este *concentrar afuera* sin dar lugar al paso hacia otra cosa, que encuentra apoyo en una topología cada día más común, aquella que se ven obligados a habitar quienes no encuentran calma ni cobijo en ningún territorio, sin poder evitar ser meros individuos de una estadística, perpetuamente sujetados a una evaluación. Y es que muchas veces poner el acento sobre un sujeto considerado humanista no es suficiente, aun cuando "el recurso a ese sujeto pretende ser un arma contra la desastrosa y poderosa tentativa actual de reabsorción del sujeto en el individuo. El individuo, el *indivis*, es el sujeto estadístico, vale decir, disuelto dentro de la estadística" (Allouch 2007, 20). Una topología sin adentro ni afuera. Por esto, si los analistas nos empecináramos en seguir formando parte de un campo *psi*, no podremos acompañar el malestar, en ese recorrido no euclidiano en donde la letra hace borde al agujero que alimenta *lalengua*[3], siempre pareciendo bailotear su singular floreo con un piececito en el real y otro en el simbólico. Como con la lectura, nos es necesario tomar decisiones de escucha.

En el lejano 1953, Jacques Lacan (1988a, 309). sostenía que mejor debería renunciar a su praxis el analista que "no pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época." Pero Lacan, imagino que incluso a pesar de sí mismo y apoyándose en el saber… aunque más no sea

supuesto, convivía con una época donde el Estado de Bienestar todavía era el horizonte deseado. Y ese no es nuestro tiempo, aunque las corporaciones nos mientan prometiendo el regreso a posiciones de antes de la Segunda Gran Guerra, aquello de los Estados-Nación… absurdo e ingenuo retroceso que ni siquiera opera como una apariencia que posibilite ese adiós a la ciencia: "Sin duda nunca evocamos la verdad en la ciencia" (Lacan 2009, 136).

Hoy, se nos vuelve evidente que bien podríamos trastabillar al asentir sin chistar a aquella consigna del analista uniendo su horizonte a la subjetividad de la época: ¿hay un único horizonte? ¿existe una sola subjetividad? Lacan (1988a, 309) agrega que es necesario que el analista "conozca bien la espira a la que su época lo arrastra en la obra continuada de Babel, y que sepa su función de intérprete en la discordia de los lenguajes." Pero ¿no apreciamos que el ser arrastrados no tiene que ver con ningún plan ni voluntad, por ende con ningún conocimiento; y que, entonces, la tarea de intérprete es casi imposible porque no todo espacio hablado es habitado por los significantes? Quizás no es una cuestión de interpretación sino de interpretante, donde el sujeto de la representación es claramente perturbado por modalidades representacionales que, conformando una singular "geometría de la ausencia" (Kohn 2021, 50), van más allá de lo propiamente simbólico. Así muchas veces, si de lo que se trata es de pasar, cueste lo que cueste, quienes encaramos la praxis de un análisis debemos estar advertidos de lo que nos toca pagar por no estar al servicio del mandato social (si hay beneficio social, este se dará por añadidura).

§

"Ya sin vida, le golpearon la cabeza con una piedra y pasaron un vehículo sobre ella hasta dejarla irreconocible" (González Rodríguez 2002, 119). La máquina de distracción y exterminio no parece agotarse en su cada vez más aceitado funcionamiento. Más se mata, más se intenta hacer olvidar los nombres sin sepultura. Los cuerpos torturados, los trozos sin huellas dactilares, las cabezas sin cuerpos que, incluso sin proponérselo, parecen querer borrar los linajes semióticos que nos constituye humanos, se han vuelto un explícito alarde de dominio. Se trata de un pasaje: "se desató una oleada de cadáveres que utilizó como adorno los mensajes escritos, o bien se multiplicaron los mensajes corporales sin letra de por medio." (González Rodríguez 2009, 15). Como se ve, ya no hace falta el mensaje escrito. ¿Qué hacemos con los nombres de los muertos singulares? ¿Qué *savoir-faire* logrará incluirlos o heredarlos en un nuevo linaje semiótico? ¿Cómo finalizar la muerte? Si en un análisis no surgen estas preguntas, hay riesgo cierto de que los cuerpos violentados participen de la distopía de "un mundo donde la agentividad se termina divorciando de un ser sintiente, intencional, pensante, encarnado y localizado (…) un mundo desprovisto del encantamiento de la vida, un mundo sin sí-mismos, sin almas y sin futuros, solo efectos" (Kohn 2021, 177).

Por todo esto es necesario ocuparse de los nuevos modos de profanación de lo doméstico, de lo domesticado, de lo sometido; y para ello debemos apartarnos de la función (tan preciada por la ciencia) del observador no participante, corriéndonos de los lugares de saber dónde se nos espera encontrar habitualmente. Es decir; si las preguntas no surgen del centro, sino de los confines, es porque en esos territorios topológicos se vuelven

> perceptibles la porosidad de los mundos y la flexibilidad de quienes los pueblan. Hacer que convivan dos mundos de manera inteligente no solo supone pensar y dedicarse a lo que exige esta convivencia, sino igualmente interesarse en lo que inventa y metamorfosea. (…) Con la convivencia de los *Umwelt* [ambiente, entorno, circunstancia] de seres asociados a mundos que inventan modos de coexistencia, nos encontramos lidiando con un mundo móvil, variable, de fronteras permeables y cambiantes. (Despret 2018, 179)

Porosidad semiótica, me animo a sostener, pues la trascendencia del significante está marcada por la "incidencia de lo real (…) que en biología llaman *Umwelt* con tal de domesticarlo." (Lacan 2006, 320) ¿Cómo escuchar allí, sino tropezando en ese litoral que suele ser el garabato de *lalengua*? Muchas veces no se sabe bien

qué hacer con ese goce que no se reproduce sino errando, con ese **"**cuerpo que habla en tanto que no logra reproducirse sino gracias a un malentendido de su goce" (Lacan 1981, 146).

Entonces, con suerte, lo único que se tiene a mano es una escritura, no la que sirve para comunicarse sino esa "huella donde se lee un efecto de lenguaje" (Lacan 1981, 147), una punta de ese Real que no cesa de no escribirse, aquella escritura que hace ir y venir del garabato, una escritura que suele ser leída borroneando, casi un signo que no remite a nada. En los últimos años de su enseñanza Lacan (2008, 172) se preguntó si el real era imposible de pensar: "yo no enuncio que no cesa… de no decirse, aunque no sea más que… que porque lo real yo lo nombro como tal pero digo que no cesa de no escribirse. Todo lo que es mental a fin de cuentas es lo que yo escribo con el nombre de sínthoma, *s-i-n-t-h-o-m-e*, es decir… es decir signo. ¿Qué quiere decir signo? Es contra eso que yo me… que me rompo la cabeza." Tiempos, los que nos toca habitar, en que la violencia parece ensañarse con las cabezas.

Nuestro modo de leer/escuchar no es sin poner el cuerpo, con oídos que se libren del obturador saber, dejando en suspenso las valijas teóricas mientras se está en el territorio del real horroroso (no es una cuestión de voluntad o de humanismo; es sólo no poder dejar de pasar a formar parte en tal o cual campo de locura, de la mano de tal o cual campo de lectura; claro está, una lectura no encorsetada en el desciframiento simbólico), manteniendo la cautela necesaria en no desconocer

> que toda percepción de semejanzas se apoya sobre la puesta en suspenso activa de las diferencias. Iluminar una situación a través de las luces que ofrece otro, es un gesto que debe incumbir a la estética y a la creación (…) En pocas palabras, velar por que aquello que ilumina una situación bajo una claridad nueva, no aplaste todo bajo la luz de la explicación. (Despret 2022, 44)

Así, en un análisis no se escuchan únicamente los significantes. Una imagen puede saltar fuera de lo simbólico, aunque no de la significación. Una imagen, inesperada asociación que desbarata el predominio de lo simbólico, bien puede *sonar* por fuera del sentido, haciendo *resonar* los cuerpos. Pues de lo que se trata es "del «efecto del significante en un campo que es el campo viviente»" (Allouch 2007, 117); incluso "en un «ser» viviente del cual lo menos que se puede decir es que se distingue de los demás por el hecho de habitar el lenguaje" (Lacan 2012, 580). Más aún, si en realidad es *lalengua* lo que nos habita, haciendo del espacio habitado un espacio más amplio que el hablado en tanto significante, en ocasiones será necesario desterritorializar el campo de un análisis, radicalizar la significación, *savoir-faire* dirigir eso que está más allá del simbólico hacia una periferia, "una frontera donde pasen cosas (…) un lugar de vida privilegiado, un lugar de vitalización (…) «dispositivos de entusiasmo»" (Despret 2022, 125-126). ¿Puede una sesión analítica efectuarse como dispositivo de entusiasmo? La respuesta será positiva, siempre y cuando no se acentúe dicha efectuación por el desciframiento de un sentido, sino por el método performativo y el valor de hallazgo en los detalles.

Se trataría, en suma, de no hacer del campo viviente un territorio delimitado por un comportamiento de posesión y apropiación significante, sino esperar que ese territorio que *lalengua* fulgura, *diflumine*[4] en algo otro que el tan mentado y coagulado espacio analítico, algo que "ritma el espacio (…) una cuestión que se juega en el régimen de las intensidades y de la temporalidad, es decir en el ritmo" (Despret 2022, 100, 104), algo que, antes que ser defendido como cuando se resguarda una propiedad, se torne propicio o apropiado para el uso de nuevos modos de atención a ese silencio cantado que *lalengua* suele hacer existir en los cuerpos violentados. Y es que "las diferencias entre las maneras de ser, las maneras de acoger las experiencias, las maneras de componer con ellas, se demostrarán fuertemente determinadas por el hecho de beneficiarse, o no, de un medio propicio" (Despret 2021, 22).

El cuerpo que resuena con otro cuerpo no se integra en lo meramente humano, erigiéndose así en "el primer no-lugar por excelencia" (Hernández Carrasco 2018, 83); en palabras de Michel Foucault, un contra-espacio más. Luego,

advertidos de que lo contrario de la distopía es la utopía, y que "las heterotopías o contra-espacios podrían ser entendidos como lugares de materialización de una utopía" (Hernández Carrasco 2018, 84), una sesión analítica puede, en ocasiones, operar como tal. Pues dejando lo *psi* de lado, una

> sesión de análisis no responde más que a las reglas que le dan existencia en otro espacio, distorsionando todas estas coerciones de la polis, e incluso quitando del horizonte todo objetivo terapéutico (…) La asociación libre, la atención flotante, la letra, la transferencia hacen del cuerpo del analizante y también del cuerpo del analista una cosa distinta a lo que son todos los días, en otros lugares, cuando votan, pagan impuestos, comen, estudian o ligan." (Hernández Carrasco 2018, 87- 88).

Es decir, un analista reconoce la singularidad frente a las reglas generales y recibiendo un testimonio, que siempre es para otro, asiente a la voz y la mirada del testigo de aquel gesto y dolor que todavía no pudo pasar. Un analista, su deseo en transferencia, *savoir-faire* tiempo y denuedo en escuchar el horror.

> El testimonio se alza entonces «entre dos otros»; es, en todo caso, un gesto de mensajero, de pasador, un gesto *para otro* y para que algo *pase* (…) gestos contra gestos, cuerpos singulares contra reglas generales (…) a partir de su simple deseo de pasar, y resbala en el barro para esperar. (Didi-Huberman y Giannari 2017, 27-28)

Y, así, busca acoger ese intento de una y otra vez, una y otra vez, y una vez más… y otra más, con que los espectros, en ocasiones, golpean el muro del lenguaje. ¿Cómo suponer que esos espacios de muerte que regresan como real, requiriéndonos hospitalarios, no comparten una historicidad con nuestros cuerpos? No hablo de historia compartida sino de gestos desconocidos, mensajes cercenados, injusticias y discriminación que suponíamos ajenas. A diferencia del campo de concentración donde se encierra, margina y criminaliza al asilado (fruto de una política de excepción), *encerrándolo en el exterior*, la sesión analítica, éxtima, sí acoge la diferencia. Sin refugio, analista y analizante cohabitan una utopía, con el único fin, imposible de prever, de pasar a otra cosa.

En palabras más simples:

> «No puedes posarte en ninguna parte / no puedes ir ni hacia adelante / ni hacia atrás…». Es la evidencia de que los refugiados actuales (…) parecen haber pasado de una trampa (mortal) a otra (cruel) [muchas veces también mortal] (…) deben renunciar en gran medida a su propia lengua (…) no decir demasiado, no recordar demasiado (…) como si su deseo de cruzar la frontera no tuviera ni un por qué (desde el punto de vista de su historia) ni un para qué (desde el punto de vista de su futuro. (Didi-Huberman y Giannari 2017, 35)

¿No nos parece que estuviésemos refiriéndonos a quienes arriban, cada vez más frecuentemente, a un análisis? No importa que no lo sepan, que muchas veces no enuncien su aparente demanda como un *haber perdido todo*, de que en su territorio construido esforzadamente simulen mantener un estatuto de certidumbre para el Instagram, cada día más controlados y vigilados. De nada vale darle la espalda a la muerte, si algo *no se deja pasar en* nosotros. Escribe Georges Didi-Huberman (2017, 48; bien acompañado por los fantasmas de Walter Benjamin y Hannah Arendt), al ocuparse de la llamada crisis actual de refugiados, síntoma de una Europa (¿sólo Europa?) enferma:

> Toda historia transforma la que la precede, pero ninguna historia se «termina» por la simple razón de que lo que viene después es *asediado*, para bien o para mal por su propia memoria. Así es como el pasado -incluso obsoleto, incluso «superado», incluso «muerto»- no deja de *pasar en nosotros*.

§

Según Giorgio Agamben, profanar es restituir las cosas al libre uso común de los hombres; lo que no es algo que se podría considerar natural, pues por vía de la profanación se sale del ámbito de lo sagrado hacia el uso como posible. Por nuestro lado, sabemos que sacar al análisis del territorio de lo religioso, de las comarcas del dogma, evitar hacer de él una pastoral siempre presta a la reproducción ideológica y, por lo tanto, ajena a los avatares de una clínica en movimiento, no es sinónimo de privarlo de lo espiritual:

> una espiritualidad de ningún modo excluye el goce del cuerpo, sino que lo modula de cierta manera, lo modula a *su* manera. (…) Decididamente que sí, la espiritualidad no es exactamente lo que se cree ni está donde se cree. (Allouch 2007, 111, 120)

Asimismo, hacer de un análisis algo *por fuera de lo psi*, un justo lugar de borde, es hacerlo funcionar; pues el discurso analítico es *incolocable* "en ninguno de los discursos precedentes (…), con justa razón, por ser más fugaz, lo que acentúa esa fugacidad" (Lacan 2012, 581), y es muy posible que su futuro habrá sido que "se consagre lo suficiente a la extravagancia" (Lacan 2005, 77). ¿Por qué no? Si la profanación, según Agamben, abre las puertas a una forma especial de negligencia, un análisis profano se alejará lo más que pueda de la ciencia, buscando evitar coincidir con aquel religioso análisis acoplado a la medicina y a la psicología que tan preocupado tuvo a Freud en su tiempo.

¿Será que nuestra época, obtusa de tanto enlatado lacanismo, exige regresar a lo profano? ¿Acaso no valdrá la pena "el pasaje de una *religio,* que es sentida ya como falsa y opresiva, a la negligencia como *verdadera religio*" (Agamben 2005, 101)? Escuchar, al menos una pizca tocados por la insensatez, incautos, asimilándonos al *religgere* italiano, un *releer* jugando con las ideas, perplejos y vacilantes, es una manera posible de dejar de lado la religión y abismarse en cierto profanar los territorios, que también es profanar las fronteras.

Así las cosas, los cuerpos migrantes, los cuerpos violentados de este y del otro lado de los límites y confines (antes y después de atravesar el Tapón del Darién; pero también entre las villas miseria y los barrios cerrados que aquellas parecen engullir, entre las escuelas públicas y las privadas, entre las heteronormas y las diversas formas de diversidad sexual que cuestionan determinaciones somatopolíticas de lo erótico, entre el patriarcado y la violencia feminicida, entre universales etnocentrados y las diversidad de razas, lenguas, clases y geopolíticas), requieren nuestra escucha profana:

> Una vez profanado, lo que era indisponible y separado pierde su aura y es restituido al uso (…) desactiva los dispositivos del poder y restituye al uso común los espacios que el poder había confiscado (…) [Tales como] los dispositivos mediáticos [que] tienen precisamente el objetivo de neutralizar este poder profanatorio del lenguaje como medio puro, de impedir que abra la posibilidad de un nuevo uso, de una nueva experiencia de la palabra. (Agamben 2005, 102, 115)

Habitar *lalengua* es usar el territorio profano de la sesión analítica, hacer experiencia; pues es claro que ese *andar a la deriva*, esa *ausencia de camino seguro*, tan propio del *flâneur*, ya sea sobre la geografía de las ciudades o de las palabras, precisamente en su falta de certeza guarda un tesoro, aquel del posible encuentro con la experiencia. Vacilar también es una manera, si se quiere sutil, de tomar impulso.

Incluso las ruinas, los trozos, los despojos merecen ser usados, porque si en un análisis no intentamos, artificio mediante, *savoir-faire* con ese real horroroso, contrariarlo o "hacerle la contra" (Lacan 1988b, 87), este permanecerá al servicio del consumo o de la obscena espectacularidad tan propia de lo que Benjamin titulaba *capitalismo como religión*. No son pocos quienes sostienen que el psicoanálisis vino a echarle paladas de carbón a la máquina capitalista. Calamidad, salvo que valoremos que nuestra praxis "está pues como flotando en el aire. Ni ciencia, ni delirio, ni religión, ni magia" (Allouch 2007, 29), siendo una de las pocas que sobreviven invisibles en un tiempo de franco predominio de lo visible. Un análisis profano, entonces, nos

serviría para contrarrestar lo mortífero de nuestro tiempo, pues

> la religión capitalista en su fase extrema apunta a la creación de un absolutamente Improfanable (…) Si hoy los consumidores en las sociedades de masas son infelices, no es solo porque consumen objetos que han incorporado su propia imposibilidad de ser usados, sino también -y sobre todo- porque creen ejercer su derecho de propiedad sobre ellos, porque se han vuelto incapaces de profanarlos. (Agamben 2005, 107, 109)

Profanar los territorios es hacer caso a una imagen que suena; tal vez desde aquel día en que Benjamin, *el que no pudo pasar la frontera*, nos lo anunciaba al indicar que su ángel de la historia mira las ruinas. Ve lo que no se puede ver: esas ruinas invisibles sobre las que se soporta nuestro presente. Digo que ve lo que no se puede ver, porque nosotros sólo podemos ver su gesto, esos ojos desorbitados y bizcos, su boca un poco pavota, sus alas espantadas. Lo que nos llega de lo real es ese gesto, no las palabras. En suma, el pasado, lejos de la ilusión de encadenamiento de causas y efectos, de acontecimientos que se suceden, es una catástrofe que amontona ruinas sobre ruinas. Además, dicho *Angelus Novus* es arrastrado por la tormenta del progreso; y entonces parecen cumplirse aquellas palabras de Lacan, cuando en la entrevista para la revista romana Panorama, el 21 de noviembre de 1974, hablaba de su temor de que por el avance de la ciencia "lo real, cosa monstruosa que no existe, termine tomando la delantera" (s/p).

§

Pero… vos no cedés y retomás la carretera: "Intentó pensar en algo que decir pero no pudo. No era la primera vez que tenía esta sensación., más allá del entumecimiento y la sorda desesperación. Como si el mundo se encogiera en torno a un núcleo no procesado de entidades desglosables. Las cosas cayendo en el olvido y con ellas sus nombres. Los colores. Los nombres de los pájaros. Alimentos. Por último, los nombres de cosas que uno creía verdaderas. Más frágiles de lo que él habría pensado. ¿Cuánto de ese mundo había desaparecido ya? El sagrado idioma desprovisto de sus referentes y por tanto de su realidad. Rebajado como algo que intenta preservar el calor. A tiempo para desaparecer para siempre en un abrir y cerrar de ojos" (McCarthy 2007, 69-70).

Notas:

1. "(…) no notamos usualmente los hábitos que habitamos. Es sólo cuando los hábitos del mundo chocan con nuestras expectativas que el mundo en su otredad, y su realidad existente como algo diferente de los que somos actualmente, es revelado. El desafío que sigue a esta disrupción es (…) crear un nuevo hábito que abarque este hábito extranjero (…)" [Kohn 2022, 88.]
2. No *saber-hacer*, sino *savoir-faire*. Ésta es la expresión francesa que en múltiples ocasiones utiliza Jacques Lacan en sus seminarios, y la misma puede ser traducida como tacto, tino, mano, o "habilidad en sacar adelante lo que se emprende, en resolver los problemas prácticos; competencia, experiencia en el ejercicio de una actividad artística o intelectual" [cf. *Le Robert Quotidien -Dictionnaire Pratique de la Langue Française-*, Dicorobert, Montréal (Canadá), 1996, pp. 1734 y 1735]; cuya significación, en principio, presenta una dificultad para cubrir dicho vocablo francés con una traducción literal a los vocablos castellanos *saber* y *hacer*.
3. *Lalangue*: neologismo inventado por Jacques Lacan para indicar cuando el significante no cuenta con su propiedad de diferenciación, sino que tiene valor de letra, conjunción de significante y goce.
4. *Difluminación*: neologismo que se me impuso al leer a Walter Benjamin, que bien podría ser escuchado como *una difuminación que ilumina*, y considero funcionando como uno de los modos de *savoir-faire* con los restos y detalles que *lalengua* nos brinda.

Referencias

Agamben, Giorgio. 2005. *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Allouch, Jean. 2007. *El psicoanálisis, ¿es un ejercicio espiritual? –Respuesta a Michel Foucault*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Canetti, Elías. 1992. *La conciencia de las palabras*. México: Fondo de Cultura Económica.

Despret, Vinciane. 2018. *¿Qué dirían los animales... si les hiciéramos las preguntas correctas?*. Buenos Aires: Cactus.

_____. 2021. *A la salud de los muertos. Relatos de quienes quedan*. Buenos Aires: Cactus.

_____. 2022. *Cómo habitar como un pájaro –Modos de hacer y de pensar los territorios*. Buenos Aires: Cactus.

Didi-Huberman, Georges y Giannari, Niki. 2017. *Pasar, cueste lo que cueste*. Cantabria: Shangrila ediciones.

González Rodríguez, Sergio. 2002. *Huesos en el desierto*. Barcelona: Anagrama.

_____. 2009. *El hombre sin cabeza*. Barcelona: Anagrama.

Hernández Carrasco, Moisés. 2018. *"*En algún no-lugar de un gran país." *Me cayó el veinte, (28).*

Kohn, Eduardo. 2022. *Cómo piensan los bosques – Hacia una antropología más allá de lo humano*. Buenos Aires: Hekht Libros.

Lacan, Jacques. 1981. *Aun* (sesión del 15-05-1973), Barcelona: Paidós.

_____. 1988a. "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis" (1953), en *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

_____.1988b. "La tercera", en *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.

_____. 2005. *El triunfo de la religión* (29-10-1974). Barcelona: Paidós.

_____. 2006. *La angustia* (sesión del 19-06-1963), Barcelona: Paidós.

_____. 2008. *El fracaso del Un-desliz es el amor* (sesión del 10-05-1977), Artefactos. México: Ortega y Ortiz editores.

_____. 2009. *De un discurso que no fuera del semblante* (sesión del 09-06-1971), Barcelona: Paidós.

_____. 2012. "Introducción a la edición alemana de un primer volumen de los Escritos" (07-10-1973), en *Otros escritos*. Barcelona: Paidós.

_____. 1974. "Freud para siempre" (entrevistado por Emilia Granzotto), Revista *Panorama* https://elpsicoanalisis.elp.org.es/numero-27/entrevista-a-jacques-lacan-en-la-revista-panorama-1974/ >.

McCarthy, Cormac. 2007. *La carretera*, Milán: Mondadori.

Sollers, Philippe. 2011. Le corps sort de la voix [El cuerpo sale de la voz], en *Le Diable probablement nº 9*, Verdier.

Raúl Vidal (albluisaga@gmail.com) es Médico (Universidad Nacional de Córdoba), Psicoanalista y Escritor. Analista Miembro de la *École Lacanienne de Psychanalyse* (París, entre 1994-2007, y desde mayo 2022 hasta la fecha). Ha escrito ensayos como: *Locura y Horror ¿Qué relación? ¿Qué clínica?* (2010); *Campos de locura, campos de lectura –lectura artesanal del analista* (2017), y *Locura ◊ Horror -Hacia un olvido de las sombras sin sepultura-* (2022). Entre su obra literaria puede encontrarse también: *Elogio de la ceniza* (2004), *El último safari* (2015), y *Todos los nombres son su nombre* (2017).

Recibido: 15 de febrero, 2023.
Aprobado: 22 de febrero, 2023.

David Pavón-Cuéllar

El vampiro del capital y su pulsión de muerte: vigencia de Marx y Freud ante las actuales violencias estructurales del capitalismo

Resumen: *Las actuales violencias estructurales del capitalismo son abordadas reflexivamente mediante nociones aportadas por Marx y Freud. La noción freudiana de pulsión de muerte permite reinterpretar la metáfora marxiana del vampiro del capital que absorbe lo vivo para transmutarlo en más y más dinero muerto. Esta reinterpretación revela aspectos insospechados en manifestaciones violentas del sistema capitalista.*

Palabras clave: *capitalismo, violencia estructural, pulsión de muerte, psicoanálisis, marxismo.*

Abstract: *The current structural violence of capitalism is reflexively addressed through notions provided by Marx and Freud. The Freudian notion of the death drive allows us to reinterpret the Marxian metaphor of the vampire of capital that absorbs the living to transmute it into more and more dead money. This reinterpretation reveals unsuspected aspects in violent manifestations of the capitalist system.*

Keywords: *capitalism, structural violence, death drive, psychoanalysis, Marxism.*

Introducción

Reflexionaremos aquí sobre las violencias estructurales del capitalismo. Las abordaremos reflexivamente con el auxilio de recursos nocionales aportados por Karl Marx y Sigmund Freud. Estos recursos nos llevarán a profundizar en las formas en que la naturaleza, la humanidad y la cultura son violentadas estructuralmente por el capital.

Después de recordar la definición general del concepto de "violencia estructural" en Johan Galtung y su aplicación al capitalismo por Garry Leech, analizaremos diversas expresiones violentas estructurales del sistema capitalista en sí mismo y en sus actuales modalidades neoliberal y neofascista. Nuestro análisis estará centrado en la noción freudiana de una pulsión de retorno a lo inanimado. Atribuiremos esta pulsión de muerte a lo que Marx se representó metafóricamente como un vampiro del capital que vive de succionar lo vivo y de metabolizarlo al convertirlo en algo tan inerte como el valor, el dinero y el capital mismo.

Comprenderemos el obrar del vampiro del capital a través de Jacques Lacan y de su tesis de un "goce" de la satisfacción pulsional y de la posesión por la posesión. Detectaremos este goce no sólo en la explotación del trabajo enfatizada por Marx, sino en el consumo que nos consume y en fenómenos destacados por Freud como la

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

desagregación de la comunidad humana, una desagregación que hoy adopta las formas de una descomposición individualista neoliberal en elementos individuales y de una escisión en clases, razas o naciones como la del compuesto neofascista de clasismo, racismo y nacionalismo. La concepción del goce del capital nos permitirá elucidar también la actual devastación de la naturaleza y la potencial aniquilación de la humanidad, así como la degradación de la cultura, la exterminación estructural de los pobres del mundo y fenómenos puntuales como el belicismo generalizado, la creciente intoxicación de nuestros cuerpos o la desintegración y desvitalización de nuestra subjetividad en el ámbito digital.

Violencia estructural

El concepto de "violencia estructural" se le debe al sociólogo noruego Johan Galtung, quien lo introdujo en 1969 y lo desarrolló en los siguientes años para atraer la atención hacia fenómenos dañinos de carácter económico, ideológico, social e institucional en los que no suele reconocerse el elemento violento. El primer paso dado por Galtung consistió en redefinir la noción de "violencia", entendiéndola ya no sólo de modo tradicional como la acción perjudicial infligida voluntariamente por un sujeto sobre otro, sino como una forma de incidir sobre los seres humanos cuya consecuencia es que "sus realizaciones somáticas y mentales reales estén por debajo de sus realizaciones potenciales" (Galtung 1969, 168). Esta nueva noción de violencia, más amplia y general que la tradicional, es la que permitió luego detectar y conceptualizar la forma estructural de la violencia.

Tal como es entendida por Galtung, la violencia estructural se distingue de la personal por desplegarse no como una acción directa de una persona sobre otra, acción que sería expresable a través de un enunciado sujeto-verbo-objeto, sino como algo que está "integrado en la estructura" [*built into structure*], algo que es de algún modo ejercido por la estructura, sin que haya "actores concretos a los que pueda señalarse cuando atacan directamente a otros" (Galtung 1969, 171). Esta distinción básica entre la violencia estructural y la personal implica otras distinciones derivadas, algunas de ellas resaltadas por Galtung: la violencia personal suele ser dinámica, fluctuante y visible para quienes la sufren, mientras que la estructural tiende a ser imperceptible, "silenciosa", lo que se explica en parte por su carácter generalmente ubicuo, así como cotidiano, continuo y crónico, "estable y "estático" (Galtung 1969, 173). La imperceptibilidad empírica de la violencia estructural hace que deba ser a veces inferida y calculada, como cuando Galtung y Höivik (1971, 73) la estudian al medir la reducción de la esperanza de vida, o "el número de años perdidos", por causa de factores sociales vinculados con la desigualdad. Mediciones como ésta permiten contrastar cuantitativamente la violencia estructural con la personal, como puede hacerse, por ejemplo, al comparar los años que se pierden por homicidios con aquellos que se pierden a causa de muertes prematuras provocadas por la injusticia en la sociedad.

Las diversas formas de violencia estructural serán primeramente clasificadas por Galtung (1975, 10-11) en tres grandes categorías: *pobreza* o "privación de bienes materiales" como alimentos, agua potable, techo, abrigo y atención médica; *represión* o "privación de derechos humanos" como los de tránsito, conciencia, expresión, confrontación y movilización; y *alienación* o "privación de necesidades elevadas" como la realización del potencial propio, el bienestar y la felicidad, la amistad y la pertenencia, la comprensión de las condiciones de la propia vida, el acceso a la naturaleza y la experiencia estética e intelectual. Esta privación de bienes, derechos y necesidades, que tiene su origen en una estructura tan material como la del sistema socioeconómico, puede también justificarse o legitimarse mediante configuraciones simbólicas de creencias, ideologías y discursos, como sucede en la "violencia cultural" también estudiada por Galtung (1990, 297). Es así como las violencias estructurales del feudalismo y del capitalismo han adoptado formas especistas, sexistas, nacionalistas, clasistas y meritocráticas o "*meritistas*." En todos los casos, la estructura se vale de la cultura para identificar a las víctimas de su violencia, como los animales y las plantas,

las mujeres, los extranjeros, los miembros de clases inferiores, los no-blancos y los paganos o no-cristianos.

Además de justificar o legitimar la violencia, la cultura puede por sí misma violentar simbólicamente a los sujetos por el mero hecho de estigmatizarlos, descalificarlos, desvalorizarlos o inferiorizarlos. Tenemos aquí un tipo específico de violencia, la *violencia cultural* o *simbólica* en el sentido estricto del término, que no debe confundirse ni con la violencia directa ni con la estructural. Galtung y Fischer (2013, 35) distinguen así tres clases de violencia de acuerdo a su agente violento: la violencia directa de un actor determinado, la violencia estructural de la estructura que "produce daño o causa déficits de las necesidades humanas básicas" y la violencia cultural ejercida por la cultura para "legitimar" la violencia directa y la estructural. Aunque distintas, las tres violencias resultan generalmente inseparables entre sí: la estructural subyace a la directa y ambas requieren de su legitimación y justificación por la cultural.

En la última versión de la teoría de la violencia de Galtung, el principio de análisis estriba en el supuesto de cuatro necesidades humanas básicas, a saber, la supervivencia, el bienestar, la libertad y la identidad. Estas necesidades son vulneradas por diferentes formas de violencia estructural: la "explotación" causa miseria y muerte, afectando así, respectivamente, el bienestar y la supervivencia; la "fragmentación" de los grupos y su "marginación" impiden que se movilicen y así reprimen su libertad; la "penetración" ideológica y la "segmentación" de la conciencia provocan la alienación de sus miembros, lo que implica un daño profundo en su identidad (Galtung y Fischer 2013, 35-38). El resultado es una colectividad humana amenazada, empobrecida, pulverizada, segregada, ideologizada y *des-concientizada*. Esta colectividad es la estructuralmente violentada: la reprimida, explotada y alienada.

Violencias estructurales del capital

Conviene volver a la cuestión de lo que aliena, explota y reprime a la colectividad humana. ¿Qué es lo que ejerce toda esta violencia estructural? Semejante pregunta sería juzgada tautológica por Galtung, pues él considera simplemente, como ya lo sabemos, que el agente violento es aquí la propia estructura.

Es precisamente porque la estructura ejerce la violencia que se trata de una violencia estructural. Esta violencia es de la estructura, pero la cuestión crucial aquí es *qué estructura*. ¿Cuál es la entidad estructural que nos explota, aliena y reprime como colectividad humana? La pregunta es fácil para quienes la respondemos en una perspectiva marxista y anticapitalista: para nosotros, lo que hoy en día opera como estructura explotadora, alienante y represiva es principalmente la estructura capitalista, la cual, por lo mismo, es también lo que nos amenaza, empobrece, pulveriza, margina, ideologiza y des-concientiza (Pavón-Cuéllar y Lara Junior 2016; Pavón-Cuéllar 2022a).

Desde luego que el capitalismo no es la única entidad estructural que ejerce violencia estructural sobre nosotros, pero sí tiende a tornarse omnipresente al subsumir e integrar estructuralmente en ella las demás estructuras violentas, incluso aquellas en las que se funda, como la sexista-heteropatriarcal y la racista-colonial. Si el colonialismo y el patriarcado preceden y posibilitan el capitalismo al sentar algunas de sus condiciones de posibilidad, como la acumulación primitiva planetaria o la división internacional y sexual del trabajo, luego el sistema capitalista reabsorbe y subordina las estructuras colonial y heteropatriarcal, transmutándolas en una suerte de subestructuras que son incesantemente emplazadas, instrumentalizadas, explotadas, mercantilizadas, *capitalizadas*. El capital se ha convertido así actualmente en el principal agente y beneficiario tanto de relaciones internacionales comerciales y políticas legadas por el colonialismo como de relaciones familiares e institucionales transmitidas por el heteropatriarcado.

Las estructuras heteropatriarcal y colonial van quedando subsumidas en la estructura capitalista y así terminan sirviéndola, formando parte de ella y dejándose regir por su lógica. Esta subsunción hace que la violencia estructural del capitalismo vaya englobando las del heteropatriarcado y la colonialidad, entre ellas

la explotación, la alienación y la represión de mujeres, de habitantes del Sur Global y de individuos subalternos feminizados o racializados. Las violencias estructurales en el mundo son cada vez más violencias de la estructura capitalista, la cual, por lo mismo, es cada vez más, por un lado, la estructura subyacente a las violencias personales directas en la sociedad, y, por otro lado, la estructura que se vale de la cultura y de su violencia como de recursos ideológicos para legitimarse y justificarse.

Genocidio estructural capitalista: entre el clasicidio, el ecocidio y el especicidio

Al utilizar, determinar y reabsorber las demás estructuras de la sociedad, el capitalismo puede también canalizar y sumar los potenciales violentos de estas estructuras en las devastadoras violencias estructurales del capital. Estas violencias han sido abordadas con las categorías de Galtung por Garry Leech (2012, 4), quien las considera "inherentes al sistema capitalista" y responsables de un "genocidio estructural" cuyas principales víctimas son los pobres, especialmente los habitantes del Sur Global. El diagnóstico de Leech está fundado en el simple reconocimiento de los millones de pobres que son inmolados anualmente porque resultan prescindibles para el capitalismo, prescindibles como consumidores a causa de su pobreza, pero también prescindibles como trabajadores y productores debido a los avances tecnológicos por los que el capital requiere cada vez menos mano de obra para sostener una producción que no deja por ello de incrementarse vertiginosamente.

Al impulsar los avances tecnológicos y al empobrecer a las mayorías populares, el capital ya está sentando las premisas y la justificación para el exterminio de los individuos pertenecientes a estas mayorías, pues "la producción de alta tecnología los vuelve superfluos como productores y la pobreza los excluye como consumidores" (Leech 2012, 40). Digamos que los pobres y marginales, empobrecidos y marginados por el propio capital, están ya en la antesala de la muerte, del espacio de los muertos, de aquellos a los que el mismo capitalismo *deja morir* porque ya no le sirven para nada. La necropolítica, tal como ha sido concebida por Achille Mbembe (2006), es aquí el efecto del empobrecimiento y de la marginación, las cuales, a su vez, resultan de los avances tecnológicos asociados con la explotación y la dominación de clase.

Dado que las víctimas del capital pertenecen mayoritariamente a las clases dominadas, Leech describe el genocidio estructural capitalista como una expresión de lo que Michael Mann (2005, 17) ha designado con el nombre de "*clasicidio*", entendiéndolo como un "asesinato intencional en masa de clases sociales enteras", un asesinato que sería "distintivo de los izquierdistas." Leech refuta de algún modo a Mann al mostrarnos convincentemente que los mayores clasicidios, los más letales de la historia moderna de la humanidad, no han sido los perpetrados por los estalinistas, los maoístas y los jemeres rojos entre los años 1930 y 1970, sino más bien los resultantes de la violencia estructural del capitalismo que extermina de modo cotidiano, silencioso y discreto, a los millones de pobres que mueren anualmente de miseria, de hambre o desnutrición, de enfermedades curables y de otras causas evitables.

Aunque sea estructural, el genocidio capitalista no es para Leech totalmente impersonal, siendo perpetrado por el comportamiento uniforme "de una clase (capitalistas, con la complicidad de los consumidores en gran medida en el Norte global) contra otra clase (trabajadores, definidos en términos generales para incluir a los campesinos y a los que sobreviven en el sector informal, particularmente en el Sur global)" (Leech 2012, 19). Se trata, entonces, de una violencia ejercida por una clase contra otra. Este carácter clasista de la violencia no contradice ni excluye su carácter estructural, ya que las clases corresponden a posiciones en la estructura, posiciones ocupadas por sujetos en los que no hay nada intrínseco por lo que deban ser agentes o víctimas de la violencia.

Las posiciones de violentador y violentado son tan sólo eso, posiciones, posiciones en la violenta estructura capitalista. Es en esta estructura en la que radica la violencia, la cual, por ello, es

una violencia estructural. Es también la estructura la responsable del efecto de su violencia, del clasicidio o genocidio estructural a los que se refiere Leech, que no son entonces imputables a los capitalistas o a los consumidores del Norte Global y de las élites del Sur Global.

Quizás los privilegiados formen parte de los ejecutores del genocidio, tal vez incluso puedan ser vistos como sus beneficiarios, pero no dejan por ello de operar como simples eslabones o relevos de una violencia estructural que los trasciende. Esta violencia, por lo demás, también daña de formas diferentes a quienes la ejecutan o creen beneficiarse de ella, dañándolos al insensibilizarlos, al asalvajarlos, al degradarlos y pervertirlos, al hacerlos cargar con la culpa de la estructura, al atraerles venganzas y represalias, al convertirlos en chivos expiatorios o en víctimas colaterales. Por si fuera poco, los ejecutores y beneficiarios del capital difícilmente podrían protegerse contra la cada vez menos improbable extinción humana que resultaría de la imparable devastación capitalista del planeta. En este caso, al provocar un ecocidio generalizado, las violencias estructurales del capitalismo no se traducirán ya tan sólo en un clasicidio o genocidio, sino en un auténtico *especicidio*, asesinato de una especie entera, la especie humana.

Vampiro del capital

Tanto el ecocidio y el especicidio como el clasicidio o genocidio selectivo de los pobres del Sur Global son efectos actuales o potenciales de las violencias estructurales del sistema capitalista. Son estas violencias las que están exterminando masivamente a una gran parte de los humanos al hacerlos morir prematuramente. Son las mismas violencias las que están devastando la naturaleza y las que amenazan así con aniquilar a la humanidad entera.

Si el capitalismo tiene efectos estructurales clasicidas, genocidas, ecocidas y especicidas, no es tan sólo porque funciona sin preocuparse por la muerte que provoca, sino porque su funcionamiento es esencialmente mortífero, consistiendo en una transmutación de lo vivo en más y más dinero muerto. Lo primero vivo que el sistema capitalista devora y transmuta en sí mismo es la existencia del trabajador, su vida que se reduce a fuerza de trabajo para ser explotada por el capital, succionada por él, consumida como trabajo vivo para producir plusvalía, excedente de valor, más capital que no es entonces sino trabajo muerto, sedimentado y acumulado, que a su vez necesita succionar más vida para mantenerse con vida. Es por este proceso de succión que Marx (2008, 178-179) comparó al capital con un vampiro, describiéndolo en un pasaje bien conocido como "trabajo muerto que no sabe alimentarse, como los vampiros, más que chupando trabajo vivo, y que vive más cuanto más trabajo vivo chupa."

La vida humana explotada como trabajo, como trabajo vivo, es lo que Marx se representa como la sangre de la que vive un vampiro del capital que no tiene vida por sí mismo. Esta metáfora del vampiro es utilizada más de una vez por Marx y Engels para describir las diversas facetas concretas del capital, como la industria, el comercio, la usura, el arriendo y la finanza, tal como se presentan en la segunda mitad del siglo XIX. El capital industrial es el que se despliega en "la industria inglesa, que, semejante al vampiro, no podía vivir más que chupando sangre, y, además, sangre de niños" (Marx 1980a, 11). El capital financiero es, en Europa y Estados Unidos, "el monstruoso vampiro de la deuda nacional, que se pasa de unos hombros a otros, y que se ha descargado finalmente sobre los de la clase obrera" (Marx 1980b, 165). El capital usurario, arrendatario y comercial es el que se pone de manifiesto en el "parasitismo capitalista" de los "vampiros que chupan la sangre de los campesinos" rusos (Engels 1894, 412). Ya sean campesinos rusos u obreros europeos y estadounidenses, los trabajadores mantienen vivo al vampiro del capital que los explota, que succiona la sangre de su vida, lo mismo al emplearlos en la industria que al arrendarles tierras, al darles créditos o al comprar y revender sus productos.

Como un vampiro, el capital no tiene una vida que sea de verdad suya. Su vida, como hemos visto, es fundamentalmente la de los trabajadores a los que explota, pero es también la de los demás seres vivos naturales a los que devora como combustibles, materias primas o sustentos

de mercancías que existen para valorizar el capital, para mantenerlo con vida, más que para satisfacer necesidades. Las empresas arrasan los bosques y vacían los mares de sus peces no para que nosotros dispongamos de maderas para nuestras casas y de pescados para nuestros platos, sino simplemente para vendernos esas maderas y esos pescados y así obtener más y más capital. Es también por el mismo capital inerte, por él y no por la vida humana, por lo que se consumen las existencias de millones de obreros en las inmensas fábricas de China, India o México.

Toda la vida humana, animal y vegetal del planeta es como un gran torrente de sangre del que se nutre el vampiro del capital. Es tan sólo así, al absorber tanta vida, como el capital puede mantenerse vivo y agitarse para seguir haciendo lo único que sabe hacer: explotar la existencia humana y extraer sus demás recursos de la naturaleza, consumir todo lo vivo y así engordar, aumentar su masa corporal muerta, expandirse y acumularse cada vez más y entretanto exhalar gases tóxicos en la atmósfera, orinar venenos en los ríos y defecar montañas y continentes enteros de basura. El resultado es que hay cada vez más contaminación y más capital, cada vez más desechos y más dinero circulando y acumulándose, en un mundo en el que hay cada vez menos vida, un mundo agonizante que ha perdido ya más de la mitad de su tierra fértil, de sus bosques primarios y de sus poblaciones de vertebrados e invertebrados.

Violencias mortíferas necesarias, constantes y esenciales

La destrucción de la vida es el saldo necesario de las violencias estructurales del capitalismo. Quizás estas violencias puedan matar más o menos en función de factores variables y circunstanciales, pero siempre, de modo tan constante como esencial, deberán provocar la muerte para producir algo tan inerte como el capital a costa de algo tan vivo como la humanidad y la naturaleza. Tenemos aquí una lógica inherente al vampiro del capital que es intrínsecamente violenta y que no puede pasarse por alto al abordar los efectos letales de la violencia estructural del capitalismo, sus efectos clasicidas o genocidas, ecocidas y potencialmente especicidas.

La devastación de la naturaleza y el riesgo de aniquilación de la vida humana constituyen eslabones del proceso de producción de capital y no sólo daños colaterales causados por este proceso. De igual modo, la muerte masiva prematura de pobres explotados y marginados en el Sur Global es no sólo una catástrofe accidental, sino una expresión fiel y un resultado necesario del proceso de producción, realización, concentración y acumulación del capital. No es posible realizar, concentrar y acumular el capital en el Norte Global sin explotar y marginar de él a quienes lo producen en el Sur Global. Incluso esta producción es únicamente posible porque los pobres pierden sus vidas tanto cuando son explotadas, cuando son devoradas por el vampiro del capital, como cuando son desechadas, cuando están marginadas con respecto al producto de la explotación.

Además de ser tan letal como la explotación, la marginación es tan indispensable como ella para la producción de capital. El plusvalor tan sólo puede producirse al acapararse, al excluirse de él a quienes consumen sus vidas para producirlo, al no compartirlo con ellos, al marginarlos, al apartarlos de la riqueza, al sumirlos en la mayor pobreza, pauperizarlos, descartarlos y así precipitar su muerte. Se mata rechazando y no sólo consumiendo las existencias de los pobres.

Es con los dos procesos mortíferos de explotación y marginación de una clase con los que se paga la riqueza de otra clase. El exceso en el Norte Global exige la falta, la escasez y la muerte en el Sur Global. El clasicidio o genocidio estructural, como lo denominaba Leech, es un momento esencial del proceso capitalista.

Pulsión de muerte y goce del capital

Como lo hemos visto, el capitalismo es esencialmente mortífero a causa de su impulso constitutivo a transmutar lo vivo en más y más capital muerto, un impulso que se manifiesta lo mismo en la consunción de la vida explotada que en su

exclusión y eliminación al ser marginada con respecto al fruto de su explotación. Este impulso es bastante misterioso y plantea diversas interrogantes. ¿Cómo puede ser posible que haya un impulso que provenga de algo inerte, del capital, en el que busque reabsorber una energía como la de los trabajadores? ¿Cómo lo vivo y dinámico de esta energía puede ser devorado por algo estático y muerto como el capital? ¿Cómo algo inanimado como el sistema capitalista puede animarse con la fuerza de la vida humana, explotándola como fuerza de trabajo, para convertirla en capital?

¿Cómo representarse el impulso de lo inanimado a revertir lo animado, a neutralizarlo, a reconducirlo a lo inanimado? Encontramos ya una fiel representación de este impulso en lo que Sigmund Freud (1997, 38) concibe como una "pulsión de muerte" que tiende a "regresar a lo inanimado", a lo "inorgánico", a "la meta de la muerte". No hay nada en Freud que impida suponer que esta pulsión de muerte subyace al impulso del capital y consigue satisfacerse a través de él, a través de la satisfacción misma del capital, que sería entonces una satisfacción pulsional en la que radicaría una suerte de *goce del capital,* dándole aquí al goce el sentido que tiene para Jacques Lacan sobre la base de su lectura de Freud (ver Pavón-Cuéllar, 2022b).

El goce del capital cumple cabalmente con dos aspectos definitorios del concepto lacaniano de goce. Por un lado, como ya lo hemos dicho, se trata de una "satisfacción de la pulsión" en "la destrucción", en un proceso destructivo de reconducción de lo animado a lo inanimado con el que no puede satisfacerse más que la pulsión de muerte en su "dimensión histórica" (*ver* Lacan, 1986, 247-248). Por otro lado, esta satisfacción pulsional implica el goce en el sentido más estricto del término, el jurídico, el de la posesión que se traduce en la posesión por la posesión de la acumulación capitalista (*ver* Lacan, 1967).

Desde luego que el capital no es un ser vivo sensible que pueda gozar por sí mismo, pero es precisamente por esto que debe explotar a los sujetos para gozar a través de ellos, a través de su vida y su sensibilidad, su existencia productiva y su experiencia receptiva, su fuerza de trabajo y su necesidad de consumo. Es al atravesar a los sujetos atrapados en el sistema capitalista que la pulsión de muerte puede satisfacerse y convertirse así en el goce del capital, un goce ajeno a los sujetos, irremediablemente perdido y faltante para ellos, pero conocido por ellos de modo negativo cuando se les despoja del plusvalor que producen o realizan. Este plusvalor *es* el goce del capital en el que Marx vislumbró aquello siempre evasivo que Lacan (2006, 17-19) ha designado con el nombre de "plus-de-gozar."

Es verdad que la experiencia del plus-de-gozar, tal como la concibe Lacan, ocurre de modo general en la relación del sujeto con un lenguaje, como sistema simbólico de la cultura, y no sólo en su vínculo histórico particular con el sistema capitalista. Sin embargo, como lo ha sugerido el propio Lacan (2006, 1991), el capitalismo procede como una suerte de condensador que retiene el goce, acopiándolo y acrecentándolo, multiplicándolo exponencialmente, abultándose con él y haciendo suyo su peso y su poder, lo que le permite a Marx presentirlo al percibir sus efectos. Lo que Marx presiente a través de la acumulación del capital es lo que ocurre fatalmente en la modernidad con aquel goce del Otro que se traduce en el plus-de-gozar del sujeto y que Freud logrará descubrir más adelante en los síntomas de neuróticos y de histéricas.

Lo interesante hoy en día es que el avance mismo del sistema capitalista, que posibilitó el presentimiento marxiano del descubrimiento freudiano, está modificando lo que se presiente y se descubre, haciendo que lo descubierto por Freud se disuelva en aquello a través de lo cual fue presentido por Marx, en el goce del capital en el que tiende a invertirse y reabsorberse cualquier goce del Otro. Es cada vez más el capital el que goza de nosotros como de sus objetos al violentarnos estructuralmente a través de toda clase de negocios lucrativos.

El belicismo generalizado aporta su goce al capital de una industria armamentista que no deja de enriquecerse con el crimen organizado en países latinoamericanos y con las guerras en Afganistán, Irak, Siria, Yemen, Ucrania y diversos países africanos. Entretanto, el capital de la industria alimentaria goza de la creciente intoxicación de nuestros cuerpos y así le permite al capital de la industria médica gozar también

cada vez más de efectos de esta intoxicación como la obesidad, la anemia, la diabetes, el cáncer y los problemas cardiovasculares. Mientras el capital médico goza de la desintegración y desvitalización de nuestros cuerpos, el capital de Silicon Valley está gozando a su modo al desvitalizar y desintegrar nuestras almas que se dejan devorar por el monstruo digital y estallan en los innumerables trozos informativos rentabilizados por las redes sociales, por las agencias publicitarias y por los anunciantes y otros contratantes del *Big Data*.

Las diversas cabezas de la hidra capitalista gozan de lo que imaginamos gozar a través de los múltiples objetos de consumo con los que intentamos recobrar el plus-de-gozar. Nunca recuperamos la causa de nuestro deseo, pero sí consumimos incesantemente aquello a través de lo cual se nos consume. Cada mercancía que adquirimos es como un colmillo del vampiro del capital, como una aguja que se encaja en lo que somos para extraer la sangre de nuestra vida y efectuar su transfusión hacia el sistema capitalista.

El capital no deja de gozar del plusvalor. Este suplemento de valor cada vez más la versión moderna de un plus-de-gozar por el que siempre hemos logrado saber negativamente algo del goce del Otro. Este goce fue siempre del Otro, nunca nuestro, pero ahora está cada vez más necesariamente privatizado por un sistema económico en el que sólo goza el capital a costa de la humanidad, mientras que antes al menos era el bien potencialmente público de un sistema simbólico de la cultura del que todos podríamos esperar beneficiarnos de un modo u otro.

Subsunción del Otro y de su goce en el capitalismo neoliberal y neofascista

El goce del Otro, padecido por cada sujeto a través del plus-de-gozar, es cada vez más un goce del capital asociado con la producción y realización del plusvalor. De ahí que las violencias estructurales en el mundo, como lo habíamos observado con anterioridad, sean también cada vez más violencias de la estructura capitalista. El capitalismo tiende a englobar las violencias estructurales del Otro porque tiende a privatizar y acaparar el goce del Otro. Esta privatización y acaparamiento, que ha llegado a su punto culminante en el neoliberalismo, se explica a su vez por la creciente subsunción del Otro, del sistema simbólico de la cultura, en el sistema económico del capitalismo, un sistema que va eliminando los obstáculos que se oponían a él y que así opera de modo cada vez unívoco, absolutizado, totalitario, incondicionado, libre, desregulado.

A medida que nos adentramos en el vacío neoliberal, el sistema capitalista se presenta cada vez más como el principal sistema simbólico de referencia. El malestar en la cultura se va convirtiendo en un malestar en el capitalismo. El sistema capitalista aparece también cada vez más como una suerte de macro-sistema que violenta estructuralmente a los sujetos a través de otros sistemas, convertidos a veces en subsistemas del capitalismo, como el racista-colonial o el sexista-heteropatriarcal a los que nos referimos con anterioridad.

Ahora, en el momento de goce neofascista en el que nos encontramos, tenemos un programa neoliberal extremo en el que vemos al capital gozar de modo cínico, descarado y obsceno, a través de sus violencias estructurales exponenciadas por las de múltiples dispositivos ideológicos violentos, entre ellos el heterosexismo, el machismo, el racismo, el neocolonialismo, el eurocentrismo, el nacionalismo, el clasismo, el elitismo, el edadismo, el especismo y diversos negacionismos y conspiracionismos. Estos dispositivos no sólo agregan sus violencias estructurales a las del capitalismo y así las exacerban, sino que, además, retomando las categorías de Galtung, implican violencias culturales que aportan justificaciones ideológicas para las violencias estructurales. El neofascismo es ideología y no sólo violencia.

A veces las justificaciones ideológicas de la ultraderecha neofascista adquieren tintes ultraconservadores que adhieren a una tradición cultural nacional o regional. Sin embargo, como es fácil constatarlo, esta defensa demagógica de una cultura particular suele no ser más que una simple fachada, una publicidad superficial, una simulación que sirve tan sólo para disimular el

vacío de la cultura desalojada por el capitalismo neoliberal y neofascista. El único fondo y contenido "cultural" de los programas de las nuevas derechas y ultraderechas no es más que el goce del capital en el que vemos degradarse y disolverse el mundo humano civilizado.

El papel del capital en la disgregación humana y en la degradación cultural

La civilización también sufre los efectos corrosivos del capitalismo que busca mercantilizarla, explotarla, rentabilizarla y absorberla por todos los medios. El capital devora la cultura y no solamente la naturaleza. La compleja diversidad cualitativa del mundo, una diversidad tanto natural como cultural, va erosionándose y neutralizándose al entrar en contacto con la simple variabilidad cuantitativa del cálculo capitalista.

Al final sólo quedan precios y otras cifras, expresiones de cantidades homogéneas del mismo dinero, ahí donde antes había la realidad con sus cualidades heterogéneas. Lo multiforme y multidimensional cede su lugar a lo uniforme y unidimensional. Una simple acumulación de capital es todo lo que se obtiene al capitalizar la diversidad infinita de la tierra y de la humanidad.

En el capitalismo, como ya lo observó Marx (2008), el monocorde valor de cambio tiende a predominar sobre los infinitamente diversos valores de uso de la naturaleza y de la cultura. La merma de la diversidad es también lógicamente una erosión de la complejidad. Esta erosión, como Freud habría podido observarlo, es el signo inequívoco de que la pulsión de vida por la que se guían los desarrollos naturales y culturales, el impulso erótico hacia "rodeos más y más complicados", va perdiendo terreno ante la pulsión de muerte del capital que lo simplifica todo para llevar hacia lo inanimado por el "camino más corto", en "cortocircuito" (Freud 1997a, 38-39).

Digamos que las vías directas del capitalismo, sus rápidos atajos hacia la satisfacción a través del goce del capital, atraviesan transversalmente y así cortan, desarticulan y destruyen los prodigiosos laberintos de la naturaleza y de la cultura. Los tortuosos senderos de animales y humanos van desapareciendo a favor de autopistas, viajes aéreos y transmisión de señales entre satélites y antenas. El simple intercambio entre el dinero y las múltiples mercancías existentes, desde las alimenticias y vestimentarias hasta las sociales y las sexuales, remplazan los embrollos del trueque y el regateo, el cortejo y la seducción, la solidaridad y la reciprocidad en los ecosistemas naturales y en las comunidades tradicionales humanas. Los bosques primarios y los viejos huertos, unos y otros igualmente enredados y desbordantes de vida, ceden su lugar a monocultivos y granjas industriales donde sólo crece una sola especie a costa de todo lo que se extermina con herbicidas e insecticidas. El trabajo automático de los apéndices humanos de las máquinas en las cadenas de producción va dejando atrás la creatividad y la agitación de la vida humana en los talleres artesanales. El barullo, la variedad y la efervescencia de esta vida en los mercados también se pierde en la monotonía de los supermercados y de las plataformas de venta por internet.

La simplicidad repetitiva de lo muerto, del capital inerte con su goce mortífero, avanza imparable sobre la diversidad y la complejidad inherentes a lo vivo. Este avance de la pulsión de muerte sobre la de vida tiene una de sus mejores expresiones actuales en un individualismo típicamente neoliberal que sustituye la trama orgánica vital comunitaria por una suma inerte de individuos, una suma sólo aritmética y no orgánica. El resultado es aquí también una degradación de la cultura, pues la cultura, para Freud (1997b, 117), "es un proceso al servicio de Eros, que quiere reunir a los individuos aislados, luego a las familias, después a etnias, pueblos, naciones, en una gran unidad: la humanidad." Contra la cultura que sirve a la pulsión de vida y así une a los individuos en la gran comunidad humana, la pulsión de muerte del capital desgarra la comunidad y la disgrega, ya sea entre individuos en la sociedad individualista neoliberal, o bien entre etnias, pueblos o naciones en los programas neofascistas de las nuevas ultraderechas.

Lucha de clases como lucha entre las pulsiones de vida y de muerte

Como bien lo reconoce Freud (1997b, 118), la pulsión vital agregativa de la cultura, que "liga libidinosamente a los seres humanos", entra en conflicto con la pulsión disgregativa de muerte que provoca la "hostilidad de uno contra todos y de todos contra uno." ¿Acaso tal hostilidad anti-cultural no tiene hoy su manifestación más clara e importante en la despiadada ley de la selva de la sociedad capitalista que oscila entre el individualismo neoliberal y la mezcla neofascista de clasismo, elitismo, nacionalismo, racismo y xenofobia? Si Freud tiene razón y toda esta hostilidad es efecto de la pulsión de muerte, entonces confirmamos que la pulsión de muerte obra hoy principalmente a través del capital, ya que es el capital el que impone *su* ley de la selva, el que motiva la hostilidad en cuestión y el que subyace a sus actuales expresiones violentas neoliberales y neofascistas.

El vampiro del capital nos ofrece actualmente la mayor y mejor evidencia, la más palmaria e incuestionable, de lo designado por el concepto freudiano de "pulsión de muerte." Quizás Freud tan sólo pudiera conceptualizar la pulsión de muerte al verla operar en el capitalismo con sus guerras mundiales imperialistas y con sus demás violencias directas, culturales y estructurales. Existe incluso la posibilidad de que fueran las movilizaciones masivas pacifistas, anticapitalistas y específicamente comunistas del primer tercio del siglo XX las que le revelaran subrepticiamente a Freud, sin que él se percatara de ello, aquella "lucha" que él mismo vislumbró entre "Eros y Muerte, pulsión de vida y pulsión de destrucción, tal como se consuma en la especie humana" (Freud 1997b, 118).

La idea freudiana de una lucha entre las pulsiones de vida y de muerte parece tener una de sus más elocuentes expresiones humanas en lo que se ha conceptualizado como "lucha de clases" en la tradición marxista. Es preciso entender bien que esta lucha, tal como la entienden Marx y sus seguidores, es un conflicto no sólo entre dos grupos humanos, entre los trabajadores y los capitalistas, sino entre los vectores que unos y otros encarnan: entre la humanidad que trabaja y el vampiro del capital que la explota, entre el trabajo vivo y el trabajo muerto, entre la vida y la muerte. Los dos vectores, tal como son concebidos en Marx y en el marxismo, corresponden así a los polos de lo vital y de lo mortífero, pero también a los impulsos agregativo y disgregativo que Freud asocia respectivamente a las pulsiones de vida y de muerte: "empeñada la una en reunir lo existente en unidades más y más grandes, y la otra en disolver esas reuniones y en destruir los productos por ellas generadas" (Freud 1997c, 247-248). Como hemos visto, el capitalismo tiende irresistiblemente a degradar y disgregar el sistema simbólico de la cultura, neutralizando su diversidad y desarticulando su complejidad, mientras que el movimiento anticapitalista se presenta hoy en día como la última esperanza de salvar a la civilización humana y a la humanidad misma amenazada por la devastación del planeta.

La encarnizada lucha de clases entre la vida humana y el vampiro del capital aparece como la versión moderna del conflicto entre "el amor" y la "discordia" con el que las especulaciones filosóficas de Empédocles habrían anticipado la concepción freudiana de las pulsiones de vida y de muerte (Freud 1997c, 246-247). La contradicción pulsional se evidenciaría también a través de un conflicto entre la concordia que une y la violencia que separa. Cuando este conflicto se politiza, tendríamos una lucha entre, por un lado, a la izquierda, una opción progresista por el comunismo y el internacionalismo, por el avance histórico hacia la unidad cultural orgánica de la comunidad humana, y, por otro lado, a la derecha, opciones conservadoras y reaccionarias o regresivas por el capitalismo y por sus frentes racistas, nacionalistas, clasistas e individualistas, es decir, por la degradación y disgregación de la humanidad y de la cultura en capitales, en dinero y mercancías, y derivativamente en razas, naciones, clases e individuos.

A manera de conclusión

Lo que parece estar en juego en el conflicto político entre el progresismo y el conservadurismo podría confirmar la fabulosa lectura de Freud

por Lev Vygotsky y Aleksandr Luria (1994, 14-16). Gracias a su mirada tan aguzada por el marxismo como por el psicoanálisis, los aún jóvenes psicólogos soviéticos fueron más allá del plano psicológico y descubrieron dos "tendencias generales" en las pulsiones de muerte y de vida: una "conservadora-biológica" y otra "progresista-sociológica", la primera volviéndonos hacia atrás y la segunda impulsándonos hacia adelante, "hacia el progreso y la actividad", en la "tormentosa progresión del proceso histórico." Es por estas dos tendencias por las que la historia no sería un proceso lineal, sino un drama retorcido, contradictorio y conflictivo, jaloneado entre las pulsiones opuestas.

La oposición pulsional tendría las más diversas exteriorizaciones violentas en la sociedad humana. Sin embargo, la mayor parte de las violencias que hoy conocemos, en especial de tipo estructural, parecen derivar unilateralmente de aquello que aquí hemos denominado "goce del capital" y que entendemos como una satisfacción histórica sin precedentes de lo que Freud conceptualizó como "pulsión de muerte". La gestión, canalización, concentración y exacerbación de esta moción pulsional en su gozosa realización capitalista, como hemos visto, es la causa de múltiples violencias estructurales que se están saldando actualmente con una exterminación de los más pobres y con una devastación de la naturaleza que podría traducirse en la aniquilación de la humanidad.

Concebir psicoanalíticamente las violencias estructurales del capitalismo como un goce del vampiro del capital, como una satisfacción de la pulsión de muerte, no implica ninguna justificación, coartada o descarga de responsabilidad para el sistema capitalista que las inflige sobre el planeta y la humanidad. No es, como lo temían algunos freudomarxistas, que los crímenes del capital se imputen injustamente a la naturaleza (*ver* Pavón-Cuéllar, 2022c). Ni siquiera se trata aquí de un instinto natural, sino de una forma histórica de satisfacción pulsional atribuible al sistema capitalista. El capitalismo, personificado por cada capitalista, es el único responsable de gestionar, canalizar, concentrar y exacerbar la pulsión de muerte de tal modo que tiene los efectos violentos y mortíferos que hemos examinado en este capítulo.

Referencias

Engels, Friedrich. 1980. "Acerca de la cuestión social en Rusia". En K. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas II* (pp. 409-433). Moscú: Progreso.

Freud, Sigmund. 1997a. "Más allá del principio de placer". En *Obras completas XVIII* (pp. 1-62). Buenos Aires: Amorrortu.

_____. 1997b. "El malestar en la cultura". En *Obras completas, volumen XXI* (pp. 57-140). Buenos Aires: Amorrortu.

_____. 1997c. "Análisis terminable e interminable". En *Obras completas, volumen XXI* (pp. 211-254). Buenos Aires: Amorrortu.

Galtung, Johan. 1969. "Violence, peace, and peace research". *Journal of peace research*, *6*(3), 167-191. https://doi.org/10.1177/002234336900600

_____. 1975. "The Specific Contribution of Peace Research to the Study of the Causes of Violence: Typologies". En UNESCO Interdisciplinary Expert Meeting on the Study of the Causes of Violence (pp. 2-21). París: UNESCO.

_____. 1990. "Cultural violence". *Journal of peace research*, *27*(3), 291-305. https://doi.org/10.1177/0022343390027003

Galtung, Johan, & Höivik, Tord. 1971. "Structural and Direct Violence: A Note on Operationalization". *Journal of Peace Research*, 8(1), 73–76. https://doi.org/10.1177/002234337100800108

Galtung, Johan y Fischer, D. 2013. "Violence: Direct, Structural and Cultural". En Johan Galtung. SpringerBriefs on Pioneers in Science and Practice, vol 5 (pp. 35-40). Berlin: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-642-32481-9_3

Lacan, Jacques. 1967. "12 Avril 1967". En *Le séminaire. Livre XIV. La logique du fantasme*. Inédito.

_____. 1986. "La pulsion de mort". En *Le séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse* (pp. 243-256). París: Seuil.

_____. 1991. "L'impuissance de la vérité". En *Le séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse* (pp. 191-208). Paris: Seuil.

_____. 2006. "De la plus-value au plus-de-jouir". En *Le séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre* (pp. 11-25). Paris: Seuil.

Leech, Garry. 2012. *Capitalism: A structural genocide*. Londres y Nueva York: Zed Books.

Mann, Michael. 2005. *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing*. Nueva York: Cambridge University Press.

Marx, Karl. 2008. *El Capital I. Crítica de la economía política*. Ciudad de México: FCE.

_____. 1980a. "Manifiesto inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores". En K. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas II* (pp. 5–13). Moscú: Progreso.

_____. 1980b. "Mensaje a la Unión Obrera Nacional de los Estados Unidos". En K. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas II* (pp. 164-166). Moscú: Progreso. (Original de 1869)

Mbembe, Achille. 2006. "Necropolitique". *Raisons politiques* 21, 29–60. https://doi.org/10.3917/rai.021.0029

Pavón-Cuéllar, David. 2022a. "Violencia del capitalismo". *En lugar de la psicología*, 28/08/2022. https://sujeto.hypotheses.org/1663.

_____. 2022b. "Capital's Jouissance: Society and Sexual Political Economy in Lacan's Marx". En *Psychoanalysis, Politics, Oppression and Resistance* (pp. 32-49), editado por Vanderwees, C., & Hennessy, K. Londres: Routledge.

_____. 2022c. "Freudomarxismo y pulsión de muerte". En *Sobre el vacío: puentes entre marxismo y psicoanálisis* (pp. 153-168). Ciudad de México: Paradiso.

Pavón-Cuéllar, David, y Lara Junior, Nadir. 2016. *De la pulsión de muerte a la represión de estado: marxismo y psicoanálisis ante la violencia estructural del capitalismo*. Ciudad de México: Porrúa y UMSNH.

Vygotsky, Lev., y Luria, Aleksandr. 1994. "Introduction to the Russian translation of Freud's Beyond the pleasure principle". En *The Vygotsky Reader* (pp. 10-18), editado por R. Van der Veer y J. Valsiner. Oxford: Blackwell.

David Pavón Cuéllar (david.pavon@umich.mx) Profesor Investigador Titular en la Facultad de Psicología de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, México). Doctor en Filosofía por la Universidad de Rouen (Francia) y Doctor en Psicología por la Universidad de Santiago de Compostela (España). Entre sus recientes publicaciones destacan los libros: Sobre el vacío: puentes entre marxismo y psicoanálisis (Ciudad de México, Paradiso, 2022); Psicoanálisis y revolución: psicología crítica para movimientos de liberación (con Ian Parker, Santiago de Chile, Pólvora, 2021); Más allá de la psicología indígena: concepciones mesoamericanas de la subjetividad (México, Porrúa, 2021); Virus del capital (Buenos Aires, Docta Ignorancia, 2021); Zapatismo y subjetividad: más allá de la psicología (Bogotá, Cátedra Libre, 2020); Psicología crítica: definición, antecedentes, historia y actualidad (México, Itaca, 2019) y Marxism and Psychoanalysis: In or Against Psychology (Londres, Routledge, 2017).

Recibido: 15 de febrero, 2023.
Aprobado: 22 de febrero, 2023.

Mariana Lerchundi

Las reacciones de los jóvenes latinoamericanos ante el juvenicidio

Resumen: *El artículo retoma una clásica pregunta, pero la ubica en el contexto del juvenicidio latinoamericano, en la actualidad: ¿cómo reaccionan algunos jóvenes ante lo que la sociedad está haciendo de ellos? Se parte del supuesto de que los jóvenes tienen agencia, no se comportan como meros sujetos pasivos ante los diferentes marcadores del juvenicidio. Para responder a la pregunta inicial, se analizarán entrevistas y talleres sobre violencia realizados a jóvenes de Argentina, Colombia y Costa Rica, aludiendo a tres marcadores centrales del juvenicidio: violencia institucional-policial, violencia barrial y violencia sociocultural.*

Palabras claves: *reacción, juvenicidio, Latinoamérica, violencia, jóvenes.*

Abstract: *The article takes up a classic question, but places it in the context of Latin American juvenicide today: how do some young people react to what society is doing to them? It is assumed that young people have agency, that they do not behave as mere passive subjects in the face of the different markers of juvenicide. To answer the initial question, interviews and workshops on violence conducted with young people in Argentina, Colombia and Costa Rica will be analyzed, alluding to three central markers of juvenicide: institutional-police violence, neighborhood violence and sociocultural violence.*

Keywords: *reaction, juvenicide, Latin America, violence, youth.*

1. Introducción

El presente trabajo se inscribe en una línea de investigación sobre políticas de seguridad y juventudes. Este núcleo problemático constituyó un punto de llegada a la vez que un punto de partida que abre nuevas preguntas, conforme a las emergencias del campo. La línea principal de investigación ha sido la violencia policial en jóvenes. A partir de los resultados de algunas indagaciones previas se advierte que por sí sola la violencia policial no explica la totalidad de la realidad de los jóvenes alcanzados por ella. Razón por la cual en este texto optamos por ubicar la problemática bajo el paraguas del juvenicidio, lo cual permite incluir otros marcadores: ya no sólo la violencia institucional-policial, sino también la violencia barrial y la sociocultural.

Es por ello que recuperamos una vieja pregunta que Clarke, Hall, Jefferson y Robert (2014, 53) realizaron en el libro *Rituales de Resistencia. Subculturas juveniles en la Gran Bretaña de Postguerra*: "Cómo reaccionan algunos jóvenes ante lo que la sociedad está haciendo de ellos". Si se ubica la pregunta en Latinoamérica, durante el siglo XXI estaremos aludiendo a las reacciones de los jóvenes ante las violencias desplegadas,

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

en el contexto del juvenicidio en esta región. En general, se mira a los jóvenes como víctimas, se los esencializa y se cristalizan ciertas prácticas que los agentes de seguridad despliegan una y otra vez en el marco de la violencia policial; se pondera su escaza capacitación para dar cuenta del desempleo y la violencia económica que los atraviesa; y, también, se los nombra tras etiquetas que los discriminan en los medios de comunicación —violencia simbólica—.

Se parte del supuesto de que los jóvenes tienen *agencia* (Giddens 2015), es decir, no se comportan como meros sujetos pasivos ante las diferentes prácticas juvenicidas[1]. La literatura sobre el *juvenicidio* comprende que contextos atravesados por la precarización, pobreza, desigualdad, estigmatización y estereotipamiento de conductas juveniles generan las condiciones de posibilidad para la vulneración de los grupos de jóvenes subalternizados. Así, ellos son portadores de vidas aniquilables, sin que se produzca un homicidio. Esto es posible gracias a un contexto de oclusión de los canales de movilidad social que configuran horizontes de vida restringidos. Por lo tanto, se dirá que el juvenicidio alude a procesos de estigmatización y criminalización que afecta a los jóvenes por la condición de ser jóvenes (Valenzuela Arce 2015).

Los jóvenes que participan de esta investigación[2] pertenecen a los sectores populares. Se entiende por *sector popular* al sector social subalterno [3]. Hall (1984) propone que lo popular se encuentra en tensión continua con la cultura dominante, tensión que es expresada a través de relaciones, influencias y antagonismo. El mencionado autor presenta al término *popular* como concepto que nuclea alianzas de clases, estratos y fuerzas sociales, que constituyen la cultura del bloque de poder —opuesto al dominante—, sin eludir la discusión teórica, pero también empírica acerca de que una clase —la obrera, en su caso de análisis— no concentra únicamente la cultura popular. En ese sentido, Thompson (1989) habla de *experiencia de clase*. La clase popular o experiencia del sector popular es la cultura de los oprimidos, o excluidos. En resumen:

> El principio estructurador de "lo popular" (…) son las tensiones y las oposiciones entre lo que pertenece al dominio central de la cultura de élite o dominante y la cultura de la "periferia". Es esta oposición la que constantemente estructura el dominio de la cultura en la "popular" y la "no popular." (Hall 1984, 102)

Basados en la propuesta teórica que realizan Clarke, Hall, Jefferson y Robert (2014), los autores Amador-Baquiro y Muñoz-González (2022) rescatan la capacidad de agencia de los jóvenes quienes adoptan un estilo —apariencia, música, lenguaje y gestualidad— como forma de resistencia (rituales de resistencia) frente a la cultura dominante y en tensión con el llamado "pánico moral".

Para Giddens (2015) el sujeto se encuentra influenciado tanto por la estructura que incide -como condición o resultado- y por la propia acción del sujeto. Justamente el hecho que la estructura sea condición y resultado es lo que lleva a platear la dualidad, poner énfasis en la *estructuración* y en su producción y reproducción a través de las prácticas. La estructura social es constrictiva, pero también habilitante de la acción. Hablar de los jóvenes como sujetos con capacidad de agencia implica que poseen capacidad para enfrentar el poder y la determinación de las estructuras sociales. Los agentes tienen poder tanto para dar continuidad a la vida social como para su transformación. Es decir, pueden producir un efecto, una diferencia, intervenir o abstenerse a hacerlo e influir sobre los procesos. En ese sentido, los jóvenes construyen un carácter contracultural, en el marco de sus *reacciones* en el contexto del juvenicidio.

Para responder la pregunta inicial, a continuación, se retomarán elementos teóricos y contextuales del juvenicidio; posteriormente, se planteará la metodología empleada y se detallarán las técnicas de entrevistas y talleres realizados en centros educativos. Seguido de ello, se analizarán los relatos de jóvenes latinoamericanos, particularmente, de tres ciudades del continente: Río Cuarto (Argentina), Barranquilla (Colombia) y San José (Costa Rica). Finalmente, se expresarán algunas reflexiones, a partir de las que se propondrán preguntas para continuar

con una nueva etapa de análisis de las violencias múltiples en el marco del juvenicidio.

2. El juvenicidio

Una foto reciente de América Latina y el Caribe confirma un dato poco novedoso: si bien la región concentra apenas el 9 % de la población global, registra el 34 % de las muertes violentas (Programa de las Naciones Unidas para Desarrollo [PNUD], 2021). A esta información se le agrega que 17 de los 20 países con las tasas más altas de homicidios del globo son latinoamericanos. Este escenario de preocupante violencia presenta indicadores heterogéneos hacia dentro de la región. La tasa mundial de homicidios cada 100.000 habitantes es de 6,1, mientras que para América Latina y el Caribe se cuatriplica el valor: 21,7 habitantes. Sin embargo, dentro de la región, Argentina ocupa el penúltimo lugar en cantidad de homicidios por cada 100.000 habitantes —tasa de 5 homicidios—; por su parte, Costa Rica tiene una tasa que duplica la argentina —11,4 personas muertas cada 100.000 habitantes—; y Colombia una tasa 5 veces mayor al país del cono sur —25 homicidios para 100.000 habitantes—. Como señala el informe, y al igual que el resto del planeta, la violencia letal en América Latina y el Caribe alcanza más a los hombres jóvenes y se concentra, especialmente, en los barrios urbanos más pobres (PNUD 2021).

La región, en su conjunto, vuelve a liderar el primer lugar cuando se trata de percepción de inseguridad, debido a que el 40 % de su población presenta temor de ser víctima de un delito con violencia. En este caso, los indicadores argentinos, costarricenses y colombianos acompañan los datos generales de Latinoamérica y el Caribe. La situación descripta afecta directamente el bienestar cotidiano de la población e incide en las políticas de seguridad que ejecutan sus países (PNUD 2020; Manzotti y Smutt 2022).

En los últimos años, los informes de organismos internacionales (PNUD, 2014; Comisión Interamericana de Derechos Humanos [CIDH] 2015; Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito [UNODC] 2019) coinciden en que sobran los motivos por los que la seguridad ciudadana se convierte en uno de los temas prioritarios de la agenda regional y esto se vincula estrechamente con la desigualdad. Justamente, otro dato poco alentador para Latinoamérica y el Caribe es la alta desigualdad y el bajo crecimiento. Ante contextos violentos, la desigualdad puede aumentar, aunque también suele darse el proceso inverso y la desigualdad estimular la violencia. Esto se debe a que la violencia suele afectar más a quienes desarrollan sus vidas en condiciones socioeconómicas desfavorables y, así, la violencia realiza aportes para la amplificación o perpetuación de esa situación. Como resultado de estas condiciones, y conforme al Informe de Desarrollo Humano 2021, América Latina y el Caribe continúa siendo la segunda región más desigual del mundo (PNUD 2021).

La región más violenta del planeta también presenta matices al momento de tipificar esas violencias. Mientras algunos países pueden ser caracterizados por una violencia criminal de tipo crónica (PNUD, 2020), otros han tomado el uso de violencia como parte de la política pública (Manzotti y Smutt 2022). Tal es el caso de los actos de violencia estatal, como es la brutalidad policial:

> Incluso después de que se produjeran reformas estructurales en las fuerzas policiales como parte de la transición a la democracia, la brutalidad y los abusos policiales siguen siendo un problema importante en la región. Son especialmente críticos en Argentina, Bolivia, Colombia y El Salvador, donde afectan sobre todo a los hombres, a los jóvenes y a los residentes de las grandes ciudades. (PNUD 2021, 217)

El contexto descripto reúne elementos que permiten comprender por qué las violencias y la juventud se convierten en un tema central que ha sido tematizado tanto por los organismos internacionales (Plesnicar 2010), por organizaciones sociales (Lerchundi y Alonso, 2019), como por la academia (Seghuezzo 2014). En relación con este tema, en un texto anterior (Lerchundi, 2020) se trabajó sobre la violencia policial entendida como un mensaje enviado por los agentes y que tiene diferentes destinatarios: la propia institución

y sus colegas, los vecinos, las familias, otros jóvenes que no están presentes en la situación de violencia; un mensaje que se elabora para los militantes y activistas de derechos humanos que encarnan luchas en el espacio público para limitar y terminar con este tipo particular de violencia que afecta, especialmente, a los jóvenes.

En otro conjunto de artículos (Lerchundi 2018; 2019a), se abordó la "experiencia" de interceptación policial, comprendida como parte de la cadena punitiva que se inicia en la selectividad policial y termina por generar criterios que persiguen a ciertos jóvenes. Esta problemática también fue abordada desde las configuraciones subjetivas de los jóvenes de sectores populares (Lerchundi, 2019b), es decir, desde las cogniciones, emociones y prácticas que se producen en el marco de políticas de seguridad que habilitan la violencia policial. En el presente artículo, se pretende mostrar otra cara del mismo problema: las reacciones ante las violencias —múltiples— leídas desde la voz de jóvenes latinoamericanos en el contexto del juvenicidio.

Existe cierto consenso para nombrar a las juventudes en plural y, con ello, denotar las diversas formas de estar, sentir y ser joven (Bourdieu, 2002; Krauskopf, 2004). Uno de los trabajos que permite problematizarlo e inaugurar el campo disciplinar en Argentina es el de Margulis y Urresti (1998). Esta propuesta se asocia con una forma de producción de la juventud de tipo relacional: si bien esta categoría podía ser comprendida como una dimensión etaria y, por lo tanto, objetivable en el plano de las mediciones, la edad en sí misma —o como dicen los autores, "los enclasamientos por edad"— solo permite brindar explicaciones si se los asocia a otros horizontes de posibilidad y códigos culturales, como el sector de procedencia, el lugar donde residen, la generación a la que pertenecen. Esto permite configurar o nombrar juventudes diversas y plurales. De esta manera, puede afirmarse que la "juventud es un significante complejo que contiene en su intimidad las múltiples modalidades que llevan a procesar socialmente la condición de edad"[4] (Margulis y Urresti 1998, 1).

Puede retomarse el diagnóstico elaborado por Reguillo (2003) hace dos décadas atrás, el cual refleja un escenario similar cuando no idéntico a lo acontecido en la actualidad:

> Los jóvenes han sido convertidos en peligrosos enemigos de la sociedad. Juventud y peligrosidad o juventud y delincuencia, se han convertido en sinónimos en palabras intercambiables cuyo efecto es el de naturalizar la violencia institucionalizada que se ejerce contra los jóvenes. La política de seguridad que ha ido ganando terreno en el continente (Estados Unidos no es la excepción), ha hecho de los jóvenes (mayoritaria, pero no exclusivamente pobres) no sólo el blanco de medidas represivas, sino, más preocupante aún, víctimas constantes del abuso policíaco que queda la más de las veces impune. De hecho, la violencia de Argentina a México no puede leerse como hechos aislados, puede ser identificada una constante: el crecimiento de un discurso culpabilizador que coloca a los jóvenes en situación para convertirse en los chivos expiatorios. (Reguillo 2003, 11-12)

Ubicar la problemática en esta continuidad territorial e histórica permite comprender que hay situaciones que no pueden leerse como hechos aislados. La condición de la edad se constituye como una categoría central que permite analizar las trayectorias biográficas marcadas por el abuso policial. De modo tal que, en este artículo, comprendemos que esa brutalidad, esas prácticas violentas pueden ser leídas desde las reflexiones teórico-políticas del juvenicidio, concepto que nombra la condición de exterminio sistemático de jóvenes en escenarios caracterizados por la precarización y la muerte (Valenzuela Arce 2019).

Desde una apuesta política, el concepto de *juvenicidio*[5] fue fundado en 2012 por José Manuel Valenzuela Arce, movilizado por cuatro objetivos centrales: denunciar la numerosa cantidad de jóvenes asesinados en la región latinoamericana; visibilizar las características que aumentan las posibilidades de ser víctima de un homicidio; desarrollar estrategias académico-políticas destinadas a limitar las masacres de jóvenes, y, finalmente, identificar causas y responsables de esta situación. En su origen,

el juvenicidio toma como referencia central al fenómeno del feminicidio, pero entendiendo que el uso de la violencia indiscriminada hacia los jóvenes ocurre en contextos de precariedad económica, producción de violencia y escasez de oportunidades educativas y laborales para este sector poblacional. A diez años de ese momento fundacional, se advierte que la categoría ha permitido identificar diferentes dimensiones que explican la muerte de los jóvenes latinoamericanos (Valenzuela Arce 2019).

Se habla de "juvenicidio armado" para nombrar la vulneración de los jóvenes ante la violencia armada, dando cuenta del rol de las armas de fuego en los homicidios que afectan especialmente a jóvenes en la región (Otamendi 2019). Algunos autores hablan de *juvenicidio moral* —allí incluyen la dimensión económica y simbólica del concepto— para referir la exclusión social que pesa sobre los jóvenes en el marco de crisis económicas mundiales. En este sentido, el *juvenicidio económico* refiere a la destrucción del empleo juvenil y el *juvenicidio simbólico* a la estigmatización cultural y mediática (Feixa et al., 2015; Strecker et al., 2018). Se alude al juvenicido como "genocidio gota a gota" ante la imposibilidad de vivir una vida digna, al presentarlos como predelincuentes y para dar cuenta de aquellas imágenes difundidas por los medios de comunicación y reproducidas por la sociedad que estigmatizan los consumos culturales y cierta forma de ser joven hoy (Muñoz 2015). Finalmente, el *juvenicidio como metáfora,* para expresar los procesos de estigmatización, precarización, represión, exclusión, conducentes al exterminio sistemático de los jóvenes; el juvenicidio así concebido "es una práctica en la que se exhibe la crueldad de las personas jóvenes, como configuración de lenguajes de horror para garantizar la gestión del miedo y la desactivación social y política" (Amador-Baquiro y Muñoz-González 2022, 7).

En consecuencia, desde un punto de vista teórico, las experiencias de *juvenicidio* (Valenzuela Arce 2012; 2015; 2019) refieren a la estigmatización, persecución y muerte de jóvenes portadores de identidades desacreditadas. Es una categoría acuñada para indicar la responsabilidad del Estado[6], a partir de sus políticas de seguridad, frente a la muerte de los jóvenes latinoamericanos. Hoy, desde una perspectiva más amplia, se la dota de poder heurístico para reflejar la conflictividad social en los escenarios de precarización que lo posibilitan. Así, el juvenicidio podría abordarse a partir de tres marcadores: *violencia institucional-policial*, *violencia barrial y violencia sociocultural*.[7]

Ahora bien, en este artículo se pretende mirar en perspectiva tres realidades juveniles latinoamericanas diferentes. En todos los casos participan de la investigación jóvenes de sectores populares, pero existen diferencias al interior de cada caso: para el argentino, se trata de un juvenicidio que alude especialmente a formas de violencia policial que, en ocasiones, terminan en la muerte (Bonvillani 2022; Lerchundi 2020; Otamendi 2019; Roldán 2020); jóvenes colombianos, cuyo juvenicidio reporta muertes producto del accionar de la guerrilla, paramilitares y el Estado (Muñoz 2015; Muñoz y Valenzuela 2020); y la experiencia costarricense, cuyo juvenicidio construye formas de persecución institucional y barrial, marcadamente disonantes con los casos anteriores, como veremos en el análisis de resultados. Sin embargo, en todos los casos queda expuesto que existe una relación fuerte entre el significante *violencia* y la categoría *jóvenes*, por un lado, y al mismo tiempo, se vislumbra cómo la exclusión y la segregación son articuladas por la violencia (Vul Galperín 2009).

A pesar de registrar cierto acuerdo en que el juvenicidio es un concepto para nombrar las experiencias juveniles ligadas a la violencia hay un punto que permanece en debate y es la pregunta sobre *por qué el juvenicidio es una categoría que afecta a la juventud*. Es decir, las discusiones entono a los enclasamientos y tipos de edad que se elaboran desde las ciencias sociales y humanas para nombrar la juventud alcanza también al concepto de juvenicidio. En este sentido Reguillo (2015) propone dos aspectos interesantes para discutir: 1) que los jóvenes no son "matables" por ser materialmente jóvenes; 2) con la muerte de los jóvenes, a diferencia del femicidio/feminicidio, no se actualiza de manera clara ninguna relación de poderes históricos o dominantes.

Sobre el primer punto podríamos advertir que la autora pondera otras categorías por sobre la edad. Si usamos la lupa para iluminar descriptores claves como raza, género y sexo, sector social o de residencia, entre otros, se pueden traer las siguientes preguntas ¿todos los jóvenes experiencian prácticas juvenicidas? ¿qué ocurre con los jóvenes, varones? ¿qué acontece en las trayectorias de jóvenes, varones, de sectores populares? ¿qué atraviesa a los jóvenes, varones, de sectores populares, marrones o negros? ¿qué ocurre si se localizan en territorios de inseguridad social y pobreza? En lugar de afirmar que los jóvenes no son matables por el hecho de ser jóvenes, podría reconfigurarse esta afirmación diciendo *los jóvenes no son solo matables por ser jóvenes* dando lugar a un conjunto de entramados categoriales que le dan sentido al concepto de juventud.

Sobre el segundo punto podría afirmarse que no alcanza hablar de la tensión entre generaciones y la mirada adultocentrista (Duarte 2012) que caracteriza a las sociedades actuales para vincular al juvenicidio con un proceso histórico de sometimiento. Es decir, la autora propone que el conjunto de mecanismos, cuerpos legales, normativas, políticas públicas y discursos científicos que se elaboran y contribuyen a profundizar las condiciones de dominación de los adultos hacia los jóvenes no son suficientes para explicar las prácticas juvenicidas. Dado que no se trata únicamente de adultos eliminando jóvenes, sino que también se hallan policías, soldados, sicarios, paramilitares de distintas edades eliminando jóvenes. Es ese sentido, propone:

> el juvenicidio nombra, ilumina, elucida la muerte sistemática en función del valor del cuerpo joven, valor que aceita la maquinaria de la *necropolítica* (…) No se trata de una intencionalidad explícita sino de la operación cotidiana de un sistema sustentado en la administración de la muerte. (Reguillo 2015, 68)

El necropoder es el resultado de una interpretación poscolonial del *biopoder* foucoultiano. Mbembe (2011, 2016) entiende que la existencia de mundos de muerte —lugares donde las personas se hayan marginadas y apenas sobreviven— son un indicativo de la presencia de una política sobre la muerte. Es decir, se propone desplazar la idea de control sobre la vida hacia el control sobre la muerte. El autor africano sostiene, por un lado, que las tecnologías del necropoder puedan ejecutarse en cualquier lugar y tiempo gracias a las tecnologías de destrucción de la vida (y gestión de la muerte), y a las consecuencias de las políticas socioeconómicas neoliberales. Por otro, habla de un "devenir negro", el neoliberalismo ha convertido a los grupos desacreditables en "negros" entendiéndolos como cuerpos para encarcelar, destrozar y erradicar.

Conforme a la hipótesis de Reguillo *cuerpo joven*, *necropolítica* y *administración de la muerte* son los ejes vertebradores del juvenicidio, inscriptos en la lógica de cosificación de la vida del capitalismo salvaje. Los autores (Reguillo 2015; Valenzuela Arce 2021) entienden que el juvenicidio se inscribe en grandes estrategias bio y necropolíticas que definen grupos y personas que deben morir y otras que deben vivir. Así, concluyen que la necropolítica construye jóvenes sacrificables, sujetos a los que se les niegan sus derechos vinculados a las condiciones de precarización, pobreza y desigualdad en la que están insertos. Contexto que podría llamarse *zonas de riesgo* que posibilitan el juvenicidio (Valenzuela Arce 2021).

En este marco, elegimos abordar el juvenicidio a partir de la *violencia institucional-policial*, *violencia barrial y violencia sociocultural* porque permite identificar actores y procesos estructurados y estructurantes que posibilitan las prácticas juvenicidas. Cada una de ellas se configura en eslabones de violencias (Saraví 2006). En relación con la *violencia institucional-policia*[8], entenderemos, especialmente, las prácticas violentas ejercidas por parte de las fuerzas de seguridad con el objeto de controlar a la población joven. Las detenciones en la vía pública, los secuestros y la privación de libertad realizados con maltratos físicos, psicológicos y simbólicos son ejemplo de ello. El extremo de esta violencia es el asesinato de jóvenes producto de la violencia ejercida sobre sus cuerpos (Lerchundi 2020).

Por su parte, la *violencia barrial*, supone un tipo de violencia que confronta a jóvenes entre

sí en el marco comunitario de su pertenencia. Si en este punto retomamos a Saraví (2006) veremos que el autor nos alerta sobre la violencia juvenil comprendida como la condición extrema de un proceso por el que transitan jóvenes en riesgo, entendiendo que esta violencia colabora en el espiral de violencias cuya vulnerabilidad se acrecienta. Por su parte, Valenzuela Arce (2021) destaca que en el juvenicidio existe una gran presencia de jóvenes asesinando a otros jóvenes, es decir, una amplia participación juvenil como víctimas y victimarios de los eventos de muerte artera.

Finalmente, la *violencia sociocultural* apunta a nombrar características físicas y rasgos culturales de los sectores populares, son los modos de estigmatización y criminalización de las juventudes en el entorno social. Esta noción se vincula con las representaciones, imaginarios y umbrales simbólicos que construyen el juvenicidio y atentan contra las condiciones de vida y sus representaciones mediáticas de los sujetos jóvenes que circulan comunicadores y medios masivos (Muñoz 2015; Valenzuela Arce 2021).

3. Metodología empleada

Desde una metodología cualitativa (Maxwell 2019), utilizando el método biográfico a través de entrevistas semiestructuraras (Flick 2007) y talleres expresivos (Cano, 2012), el artículo se propone describir en perspectiva comparada las reacciones de los jóvenes de sectores populares cuyas vidas están atravesadas por múltiples violencias. Tal como propone Sautu (2003, 48): "El método biográfico interpretativo intenta construir un puente entre ese microcosmos y las macroestructuras sociales e históricas". La estructura social —como la propone Giddens (2015) en su teoría de la estructuración— es estructurante de la acción de los agentes y estructurada por ella. Los agentes sociales —en este caso, los jóvenes— tienen la posibilidad de continuar o romper determinadas acciones y, con ello, transformar el entorno. La estructura social tiene existencia a través de sus propias prácticas sociales y, al mismo tiempo, se actualiza por medio de ellas.

Las entrevistas

Si se comprende que la entrevista está vinculada "inevitable e inexorablemente con rasgos contextuales, históricos y políticos" (Fontana y Frey 2015, 143) esta técnica permite recuperar los sentidos ligados a las experiencias vividas en relación con las violencias. En el caso del presente artículo, se incluyen entrevistas realizadas a jóvenes de Río Cuarto (Argentina), Barranquilla (Colombia) y San José (Costa Rica), en una temporalidad extendida entre 2016 y 2022. En todos los casos, se optó por entrevistas semiestructuradas (Flick 2007), dado que el entrevistado tiene un caudal de conocimientos sobre el asunto en estudio (las violencias) y las preguntas son una guía para expresar sus respuestas.

Las entrevistas se desarrollaron en sus casas, barrios, escuelas o espacios comunitarios a los que asisten, lo que habilitó, en algunas situaciones, mayor *rapport* que en otras. Fueron desarrolladas de forma presencial y, en menor medida, en formato virtual[9], a través del muestreo de tipo intencional (Sautu 2003). El criterio de inclusión de estas entrevistas se debe al aporte específico que sus fragmentos realizan en el marco del análisis de las reacciones frente al juvenicidio, como categoría construida a partir de la teoría fundamentada en los datos (Glaser y Strauss 1967).

Talleres con jóvenes

Se eligió el *taller* como estrategia para el diálogo con jóvenes porque se basa en una forma de trabajo grupal que pretende alcanzar objetivos preestablecidos y permite el análisis colectivo de una temática, en este caso la violencia institucional y la inseguridad. Pone especial énfasis en "el protagonismo de los participantes, el diálogo de saberes, y la producción colectiva de aprendizajes" (Cano 2012, 33).

La realización de los talleres tuvo lugar en las ciudades de Río Cuarto (Argentina) y San José (Costa Rica); en ambos casos, fueron desarrolladas en espacios escolares. A continuación, se exponen los temas y la estructura general del taller:

Tabla 1. Lineamientos del taller Violencia Institucional e (in)seguridad[10]

Tema		Actividad	Objetivo de la Actividad
Momento de apertura		Presentación del taller. Descripción breve de las nociones Violencia Institucional, policial e (in)seguridad.	
Actividad 1	**Violencia y seguridad**	¿Qué es la violencia para ustedes? ¿Qué es la seguridad para ustedes? ¿Cuándo se sienten inseguros?	Distinguir concepciones sobre violencia, sus tipologías y formas de ejercicio. Problematizar las violencias ejercidas por individuos o grupos; particulares e institucionales. Distinguir la violencia institucional de otras violencias. Vincular con la seguridad entendida como escudo para ejercer violencia institucional.
Actividad 2	**Derechos de y derechos frente a la policía**	¿Cuáles son los deberes de la policía? ¿Cuáles son los derechos frente al accionar de la policía?	Ofrecer información sobre los derechos de los jóvenes frente al accionar policial. Desnaturalizar las prácticas de la policía.
Actividad 3	**Identikit de un detenido**	Dibujar o escribir en una silueta las características que tiene una persona que suele ser detenida por la policía. ¿A quién creen que la policía "para" en la calle y a quiénes no? ¿Por qué? ¿Conocen personas que han sido detenidas?	Reconstruir los estereotipos sociales acerca de ese "otro cultural", que repercuten con frecuencia en la naturalización de las detenciones arbitrarias por parte de la policía a la población joven.
Momento de cierre		Reflexiones finales en torno a la "Violencia institucional e (in)seguridad".	

Fuente: elaboración propia.

Como detalla la tabla 1, se problematizaron los conceptos violencia, seguridad/inseguridad, la violencia institucional y policial, derechos frente a la violencia policial y se dibujó un "identikit" de un de un posible detenido. Esto es una imagen de una persona dibujada y construida a partir de los rasgos físicos y simbólicos relativos a una persona que es blanco de persecución policial (y también social). El trabajo fue en grupos de hasta 5 jóvenes, lo que permitió, primero, un intercambio hacia dentro de los grupos y, luego, un intercambio entre estos. En este marco, la experiencia de los jóvenes en torno a la violencia institucional-policial e (in)seguridad se comportó como una fuente fundamental de la reflexión teórica en relación con las "reacciones ante las violencias."

El relevamiento y análisis de la información

El trabajo de campo que nutre el presente artículo corresponde a diferentes territorios y etapas del proceso de investigación en Argentina, Colombia y Costa Rica. Dada la complejidad del abordaje a continuación se exponen a través de tres tablas el trabajo de campo desarrollado con jóvenes en cada uno de los casos. Se elude, por lo tanto, las entrevistas realizadas a adultos

(técnicos del Estado, responsables de políticas públicas, referentes barriales y vecinales, cuerpos docentes y directivos de las instituciones). Se mencionan las etapas de cada uno de los trabajos de campo, la cantidad de veces que se aplicó cada técnica, las características y la cantidad, sexo y género de los participantes. Sobre este punto es importante destacar que la mención sobre la cantidad no tiene por objeto mostrar una representatividad no buscada por el tipo de estudio, sino por el contrario, comprender el contexto de producción de los relatos.

Todos los jóvenes tienen entre 15 y 29 años, son principalmente varones *cis* género, correspondientes a los sectores populares. En el caso de los relatos que se incluyen en este trabajo corresponden 11 a jóvenes varones y 2 a jóvenes mujeres. El criterio de inclusión se basa en la representatividad de los relatos en función de los marcadores del juvenicidio que se pretenden mostrar, conforme a los objetivos de este artículo.

Tabla 2. Desarrollo del trabajo en Argentina

Tema		**Cantidad de veces que se aplicó la técnica**	**Características**	**Cantidad, Sexo y género**
Primera etapa		Trabajo de campo desarrollado entre 2016 y 2017		
Momento 1 (2016-2017)	**Entrevistas**	Entrevistas en profundidad a 7 jóvenes (varios encuentros con cada uno de ellos)	Las entrevistas se desarrollaron en sus casas, parques o plazas. Asimismo, algunas entrevistas fueron a través de la aplicación de mensajería instantánea whatsapp. Jóvenes que transitas sus vidas en las periferias de la ciudad de Río Cuarto.	7 varones cis.
Momento 2 (2019)	**Entrevistas**	5 Entrevistas grupales	Dispositivo institucional de consumos problemáticos, situado en la zona noroeste de la ciudad de Río Cuarto.	Asisten de manera regular 15 jóvenes (14 varones, 1 mujer)
	Talleres	2 Talleres sobre Violencia Institucional e (in)seguridad	2 Escuelas de nivel secundario: una situada en la zona noroeste de Río Cuarto, otra situada en la zona sur de la ciudad. Cabe destacar que el taller sobre violencia se encuentran en el marco de otros 4 talleres temáticos acordados con las instituciones.	63 jóvenes. (40 mujeres, 23 varones)
Momento 3 (2022)	**Talleres**	1 Taller sobre Violencia Institucional e (in) seguridad	1 Escuela de nivel secundario. Al igual que en el caso anterior cabe destacar que el taller sobre violencia se encuentran en el marco de 4 otros talleres temáticos acordados con las instituciones.	29 jóvenes (16 mujeres, 13 varones)
Totalidad de jóvenes alcanzados en el territorio de interés		Un total de 114 jóvenes en este trabajo se incluyen los relatos de 3 jóvenes. Correspondiente a la siguiente denominación dentro del texto: • Joven 3, mujer, Río Cuarto, Argentina, Taller 1, 2022. • Jóvenes 9, varones, Río Cuarto, Argentina, Entrevista Grupal 1, 2019. • Joven 13, varón, Río Cuarto, Argentina, Entrevista 2, 2016.		

Tabla 3. Desarrollo del trabajo en Colombia

Tema		Cantidad de veces que se aplicó la técnica	Características	Cantidad, Sexo y género
Primera etapa		Trabajo de campo desarrollado durante 2018.		
Momento 1	**Entrevistas**	3 entrevistas grupales a 6 jóvenes	Jóvenes que participan de un programa municipal de prevención de la violencia a través del deporte	6 varones cis género.
Momento 2	**Entrevistas**	2 Entrevistas grupales 2 Entrevistas individuales	Jóvenes que se encontraban en su barrio en momentos de ocio.	Entrevista Grupal 1: 5 jóvenes Grupal 2: 2 jóvenes Varones cis género.
Totalidad de jóvenes alcanzados en el territorio de interés		Un total de 13 jóvenes en este trabajo se incluyen los relatos de 2 jóvenes. Correspondiente a la siguiente denominación dentro del texto: • Joven 7, varón, Barranquilla, Colombia, Entrevista 1, 2018. • Joven 11, varón, Barranquilla, Colombia, Entrevista 2, 2018.		

Tabla 4. Desarrollo del trabajo en Costa Rica

Tema		Cantidad de veces que se aplicó la técnica	Características	Cantidad, Sexo y género
Primera etapa		Trabajo de campo desarrollado durante 2022.		
Momento 1	**Entrevistas**	Entrevistas a 7 jóvenes.	5 jóvenes participan de un programa estatal de sanciones. 2 se encuentran privados de libertad (domiciliaria y en dependencia estatal respectivamente). 2 de las entrevistas fueron virtuales, el resto presenciales.	7 varones cis.
Momento 2	**Entrevistas**	1 Entrevista	1 joven que asiste a la educación técnica terciaria.	1 joven varón
	Taller	3 talleres	3 grupos de jóvenes que asisten la educación técnica terciaria.	43 jóvenes: Grupo 1: 12 jóvenes Grupo 2: 16 jóvenes Grupo 3: 15 jóvenes (40 varones, 3 mujeres)

Momento 3	**Taller**	1 taller grupal	1 Escuela de nivel secundario	9 jóvenes (5 mujeres y 4 varones)
	Entrevistas	4 entrevistas individuales	1 Escuela de nivel secundario	4 varones
Totalidad de jóvenes alcanzados en el territorio de interés		Un total de 64 jóvenes en este trabajo se incluyen los relatos de 7 jóvenes. Correspondiente a la siguiente denominación dentro del texto: • Joven 1, varón, San José, Costa Rica, Taller 1, 2022. • Joven 2, varón, San José, Costa Rica, Taller 2, 2022. • Joven 4, varón, San José, Costa Rica, Entrevista 1, 2022. • Joven 5, varón, San José, Costa Rica, Taller 3, 2022. • Joven 6, varón, San José, Costa Rica, Taller 3, 2022. • Joven 8, varón, San José, Costa Rica, Taller 1, 2022. • Joven 12, mujer, San José, Costa Rica, Taller 2, 2022.		

La totalidad de las entrevistas fueron transcriptas por la autora de este artículo, utilizando como guía de transcripción la elaborada por el Colectivo Investigador Marcha de la Gorra (2016). Esto implica continuar algunas recomendaciones como: respetar la totalidad del discurso, reemplazar nombres reales por pseudónimos para respetar la identidad de los participantes, entre otros.

Para la sistematización y análisis se utilizó el software Atlas.ti, el cual resulta muy útil cuando se maneja un alto volumen de información. Éste permite sistematizar y ordenar a través de códigos y categorías provenientes de las diferentes rondas de codificación. Como sostienen Glaser y Strauss (1967) se inicia con la identificación de los temas y subtemas; que luego permite la comparación intra y entre casos, es decir, la comparación constante. Asimismo, en las diferentes instancias han sido central los "memos" que permitieron articular temas en torno al contexto conceptual de partida y las diferentes instancias del trabajo de campo.

En relación con la "vigilancia epistemológica" (Bourdieu, Chamboredon y Passeron 2004), y con el objeto de generar ruptura con los pre-conceptos, las pre-nociones que como investigadores tenemos previo, durante y posterior al ingreso al campo, las diferentes investigaciones han dialogado con los equipos de investigación y extensión en los que están insertos institucionalmente; con el territorio, a partir de colectivos ligados a los derechos humanos que trabajan a nivel local con la temática; y en eventos académicos cuyo objeto fueron las juventudes. Así también, de manera periódica se publican resultados en revistas científicas especializadas que permiten triangular los análisis en curso con lecturas agudas de especialistas.

4. Reacciones en el contexto del juvenicidio

Para analizar las reacciones de los jóvenes, se retoman tres marcadores del juvenicidio: violencia institucional-policial, violencia barrial y violencia sociocultural. Como sostiene Vul Galperín (2009, 297): "La violencia se encuentra (…) relacionada con la fuerza, aunque no se reduce a ella, e implica un ejercicio no reglamentado de la fuerza para poder ejercer la destrucción o el sometimiento del otro". En este sentido, y en el marco de talleres con jóvenes, aparecen significantes similares al discutir como disparador inicial a qué llamamos violencia:

> La violencia es agredir a otra persona. (Joven 1, varón, San José, Costa Rica - Taller 1, 2022)

> Para mí la violencia es cuando yo tengo un derecho, y me restringen ese derecho a la fuerza. (Joven 2, varón, San José, Costa Rica - Taller 2, 2022)

> La violencia es el uso de fuerza para dominar a otros. (Joven 3, mujer, Río Cuarto, Argentina – Taller 1, 2022)

Los relatos de los jóvenes advierten diferentes aristas y formas de problematizar la violencia. Aluden a la necesidad de interacción, al ejercicio del poder y a la ejecución de un acto que, de algún modo, será recibido y percibido como violento por parte de la persona o grupo que lo recibe. Así, se habló no solo del concepto y de sus componentes, sino de tipologías, y se profundizó en aquellas experiencias vinculadas con el objeto de estudio en el marco de sus trayectorias de vida.

Reacciones ante la violencia policial

Las requisas como fotografía repetida

La violencia institucional-policial —en el marco del juvenicidio propuesto por Valenzuela Arce (2019)— será enfocada, especialmente, a través de las prácticas violentas ejercidas por parte de las fuerzas de seguridad con el objeto de controlar a la población joven. Al consultar sobre la cantidad de detenciones y circunstancias ocurridas, los jóvenes responden:

> Me han parado a uno mil veces (…), como 40 veces (…), siempre los mismos porque ya me conocen (…). La primera vez fue a los 13 años. (Joven 4, varón, San José, Costa Rica – Entrevista 1, 2022)

> Ahora en los barrios, la policía ahora es más frecuente; (…) ya un protocolo. A mí me pasó una vez que estaba en mi casa, o sea, al frente de mi casa, y yo estaba parqueado ahí, estábamos hablando, conversando; y cayeron, nos hicieron salir del carro. (Joven 5, varón, San José, Costa Rica - Taller 3, 2022)

> Si ellos gustan salir a requisarnos a todos ahí afuera, ellos lo hacen, sin ningún motivo. Y si usted les pregunta: '¿pero por qué?'. 'Es parte de la rutina'. ¿Qué rutina tiene eso, de llegar a requisarle a usted todos el bolso, hacerle sacar enfrente de un montón de gente ropa que puede estar en el bolso, alcohol; si usted anda en droga ahí, sí, está bien, pero ¿y si usted no anda? Si lo requisan y se la encuentran, está bien. ¿Pero y si no anda en nada? Es todo el papelón que le hacen pasar a uno sacándole las cosas del bolso, para absolutamente nada. (Joven 6, varón, San José, Costa Rica - Taller 3, 2022)

Una práctica regular de persecución a jóvenes ocurre cuando un familiar realiza prácticas ilegales o bien cuando el propio joven tiene alguna experiencia en la comisión de delitos. En el caso del primer relato, el joven cuenta que su hermana tenía una causa abierta por venta de drogas; asimismo, cuando era menor su madre vendía drogas y él colaboraba con las actividades. En ese sentido, algunos policías que vigilaban a su grupo familiar lo tenían "identificado" (sic) y comenzaron las persecuciones. El joven plantea que no siempre frena, porque no está dispuesto a quedar al servicio de la orden policial, y que en una oportunidad "le tiraron el auto" (joven 2) para que frenara. La acción de la policía de "paradas" (sic) continuas terminó con la resistencia, primero, y escape, después. La reacción del joven, en este sentido, por entender que las requisas permanentes eran injustas con su persona condujeron a burlar las órdenes de las fuerzas de seguridad.

En el caso del segundo relato, el joven describe una experiencia de requisa frente a su casa; entiende dicha práctica como "protocolo policial", es decir, en el marco de las actividades propias, típicas y corrientes de la institución. Por su parte, en el caso del tercer relato, se describe una potencial circunstancia, basada en las propias experiencias. Sin embargo, al ser obligado a salir del auto frente a su casa o mostrar las pertenencias, nuevamente, se da un episodio de *resistencia* explícita, donde los jóvenes se niegan, preguntan. También optan por quedarse encerrados o no mostrar las pertenencias lo que conduce a tensionar la situación de requisa.

A pesar de las reacciones de los jóvenes, producidas en respuesta a las prácticas y discursos policiales, se advierte que la posición diferencial coloca a los policías como detentores

de la coerción física legítima del Estado y, así, los reduce a terminar por cumplir con las órdenes dadas. Los jóvenes presentan vías de fuga con palabras, con el cuerpo. Veamos los siguientes casos en línea con los anteriores: el primero de ellos opone razones contrarias a las del policía; mientras que el segundo sostiene que, ante la persecución, reiteran la misma práctica con el objeto de demostrar que no van a poder regular el "estar juntos en la esquina".

> Ya ahí el policía me estaba dando la requisa, y me va a meter la mano en el bolsillo. Y yo le cogí, le agarré la mano: "Escuche, no puede hacer eso, eso es ilegal", y tal. "No, es que si yo quiero te puedo hacer lo que quiera, *pelao*", y que tal. "No puede hacer eso" "No, si yo quiero…", y que tal, y que tal. […] Y vino el otro y nos dijo: "Esta es la policía". Y yo bueno, todo bien, nos requisó la cartera. Y cuando sacó la cartera, yo le digo: "Tú tampoco puedes agarrar la cartera". "No", y que tal, "muéstrame los papeles". Y le saqué la tarjeta de identidad y se la di.
>
> (Joven 7, varón, Barranquilla, Colombia - Entrevista individual 1, 2018)
>
> Entrevistadora: —Ustedes que están en la esquina y vienen y piden requisa, vienen y piden requisa… ¿cambiaron? ¿Siguen estando juntos en la esquina?
>
> Joven: —No, al contrario. Ya después uno lo que hizo fue prepararse. Cada vez que ellos llegaban y se ponían pesados con uno, uno también iba a la misma manera con ellos, a pelear igual que ellos; uno los peleaba a ellos, los golpeaba a ellos como ellos golpeaban a uno, pero ellos tienen una ventaja, porque ellos usan el arma. (Joven 8, Barranquilla, Colombia - Entrevista individual 2, 2018)

En los fragmentos anteriores se advierten dos formas distintas de reacción antes las requisas policiales: la primera de ellas recupera sus cogniciones acerca de los derechos que detenta, los cuales son exigidos en la situación de requisa. Asimismo, el joven indica que ante una mala comunicación por parte del agente de seguridad su postura es la negación del pedido policial. Sin embargo, cuando un segundo agente de seguridad le pide el documento o identificación con buenos modales y respetando sus derechos, entonces lo muestra sin oposición. La reacción, en el primer caso, está vinculada a la forma del policía y al respeto de sus derechos.

En el segundo caso, el joven relata un conjunto de experiencias que tienen como punto de encuentro "la esquina". No es cualquier esquina, sino una que está en el alto del barrio, que conecta con una de las vías de ingreso al sector de la ciudad, cerca hay un quiosco, un espacio verde y la casa de nuestro entrevistado. Ante la sucesivas experiencias de requisas, seguidas de detención se le consultó si aún continuaba ese escenario como punto de reunión, o por el contrario, habían cambiado de lugar o de práctica grupal. El joven responde que no, y que redoblaron la apuesta. Es decir, cuando un policía se acerca con la intención de requisarlos o llevarlos e interviene violencia del tipo física, ellos responden con la misma violencia. Sin embargo, entiende que no están en igualdad de posición porque los policías —en tanto que concentran la coerción legítima estatal— poseen un arma, que los coloca en posiciones diferentes. La reacción, en este segundo caso, está ligada a responder del mismo modo, continuando con violencias que se encadenan entre sí.

A partir de los trabajos de campo descriptos y bibliografía específica (Eilbaum 2004; Garriga Zucal 2013; Lerchundi 2018, 2019a, 2019b, 2020; Rodríguez Alzueta 2019) se puede afirmar que si bien la policía puede realizar una requisa cuando haya motivos suficientes para presumir que un sujeto oculta pertenencias u objetos relacionados con un delito; en la práctica, las demoras en la vía pública, los controles de rutina y las requisas sistemáticas a jóvenes se presentan como un mecanismo disciplinador y de control sobre los cuerpos y las subjetividades de los jóvenes de sectores populares. Estas prácticas de control recurrente se advierten en las tres ciudades analizadas.

La resistencia "no es un pensamiento singular y universal, o un acto que se define para siempre; más bien, se constituye de repertorios cuyos significados son específicos de tiempos particulares, lugares y relaciones sociales"

(Muñoz 2002, en Ossa Ossa y Ossorio Vallejo 2018, 20). Los repertorios de acción de los jóvenes muestran que no son simplemente cumplidores pasivos de las requisitas permanentes. Por el contrario, las mismas se cuestionan con gestos verbales, con preguntas, con el cuerpo y hasta ejerciendo violencia. Adquieren un sentido alterno al que se pretende instituir.

Los derechos que tengo son los derechos que me faltan

Desde un sentido común y previo al ingreso al campo se suele cometer el error de vincular nivel académico alcanzado con conocimiento sobre los derechos; sin embargo, se advierte que los jóvenes de sectores populares tienen un registro de las garantías que le son propias y las exigen en el momento del encuentro con los agentes de seguridad:

> Yo les dije que tenía mi derecho, que ya me iba para mi casa; que no quería que para qué me iban a requisar si yo no tenía nada. Y entonces, ahí se desató: ellos, cuando usted les quiere llevar la contraria, ellos explotan. (Joven 5, varón, San José, Costa Rica – Taller 3, 2022)

> El Uber que yo anduve en moto, están las leyes, a mí me hacen retenes cada-, en ese sentido. Usted es culpable hasta que se demuestre lo contrario ¿verdad? Entonces, he tenido varios choques con ellos, porque ellos te piden abrir el bolso y es, no proceden legalmente hablando. Yo me enojo también por eso, porque para que ingresen o registren el bolso, se pide una orden judicial y demás; a menos de que uno sea una persona que anden buscando y que haya una orden judicial de detención. (…) Que uno tenga argumentos legales para no hacer lo que ellos quieren que uno haga. Y eso les molesta. Los detona.
>
> (Joven 8, varón, San José, Costa Rica - Taller 1, 2022)

> No tienen derecho a hacernos nada. No te pueden agarrar por salir de un boliche. Después de ahí yo le dije que lo iba a denunciar, y le pedí el nombre.
>
> (Joven 3, mujer, Río Cuarto, Argentina - Taller 1, 2022)

Cada país —e incluso cada provincia— regula su forma de cumplimentar los derechos humanos que los Estados incorporan en sus constituciones y los traducen en leyes específicas. En este caso, las vinculadas con el abuso policial y con la posibilidad de denuncia de los agentes de seguridad, por parte de los jóvenes. Se advierte en sus relatos que existe el conocimiento de que, como sujetos, tenemos derechos y que deben ser respetados; más allá de las circunstancias o de quién interpele, —como indica un joven costarricense en un taller en 2022— es el "Estado de Derecho" (sic) quien los garantiza. En tal sentido, algunos jóvenes, ante una requisa o detención, reaccionan cuestionando, contando sus derechos, reacción que suele ser mal recibida por los agentes de seguridad, como advierten los relatos anteriores.

Los jóvenes cuentan con una suerte de conocimiento compartido y difundido en el marco de las experiencias entre pares, que también pueden ser articuladas con otras instancias como, por ejemplo, organizaciones sociales, como espacios estatales destinados a demandar las prácticas injustas que atraviesan al sector. Particularmente, en Argentina, existen organizaciones y espacios institucionales que acompañan casos de violencia institucional-policial. Durante 2016-2017 con la primera etapa del trabajo de campo en Río Cuarto tuvimos la oportunidad de acompañar a jóvenes a tribunales para denunciar violencias físicas y persecución policial. Allí advertimos que frente a nuestra inexperiencia en el palacio de justicia, los jóvenes cuentan con información no sólo sobre los circuitos internos, sino sobre artículos de leyes y hasta plazos del derecho procesal penal.

Operativos policiales grandilocuentes, sin busca de delincuentes

En los territorios recorridos, habita la certeza de que los jóvenes son detenidos para mostrar una fuerza en la escena pública que permite parecer que la policía actúa en la prevención y en la persecución del delito, cuando lo que en verdad ocurre es persecución. Veamos los siguientes relatos:

> A veces usted los ve haciendo un operativo que nada que ver, y tal vez haya en otro lado donde verdaderamente se necesita la fuerza de ellos, o sea, ni tan siquiera se aparecen.
>
> (Joven 5, varón, San José, Costa Rica – Taller 3, 2022).
>
> Joven 1: —Estábamos acá en el barrio y empieza a circular la Policía a full.
>
> Joven 2: Y frenan a cualquiera, porque no saben.
>
> Joven 1: Claro, y vino, pasó la camioneta negra esa, la de las traffics negra del grupo ETER. Entonces dijimos: "Bueno, acá se viene"; si baja el grupo ETER, digo, acá viene un enfrentamiento grande.
>
> Joven 2: Me frenaron a mí. A mí me frenaron.
>
> Joven 1: Claro. Y él… La casa que allanan era de un pibito que estaba acá con nosotros. […] Había, por lo menos para mí, 2 motos, el grupo ETER.
>
> (Jóvenes 9, varones , Entrevista Grupal 1, Río Cuarto, Argentina - 2019)

El descreimiento (vinculado al primer fragmento citado arriba)[11] sobre el accionar de las fuerzas de seguridad a veces se acompaña de la creencia de que para justificar su rol institucional, deben perseguir y detener a inocentes, a través de escenas escandalosas y enormes despliegues logísticos con articulación de distintas fuerzas y grupos policiales. ¿Cuál es la reacción de los jóvenes ante estas situaciones? Su crítica social. Es evidente que, si existen grandes intervenciones con múltiples agentes, no podrán oponer demasiada resistencia ni enfrentar a la policía en demasía en ese momento. Sin embargo, sí podrán relatar las injusticas y generar un discurso reactivo y no pasivo frente a estas prácticas, como se evidencia en los fragmentos escogidos.

Reacciones ante la violencia barrial

Un problema que se advierte en Latinoamérica es la violencia horizontal. Si bien los territorios recorridos (Río Cuarto, Barranquilla y San José), no tienen presencia de maras, como sí ocurre en otras regiones[12]. Existen diferencias entre barrios, líneas que dividen los espacios habitables y transitables entre "nosotros" y los "otros". Veámoslo en los siguientes ejemplos:

> Entrevistadora: —¿Y qué pasa con los chicos del otro barrio?
>
> Joven: No nos podemos ni ver, si nos vemos se pudre todo. Nosotros no vamos más allá y ellos no vienen.
>
> Entrevistadora: —¿Y si se cruzan por ahí?
>
> Joven: —Todo mal, pero no nos cruzamos nunca. Pasa que eso iba a terminar mal. Ellos venían, le cagaban a tiros la casa, venían hasta que un día el más tranquilo de todos se cansó, tiró y mató a uno.
>
> Entrevistadora: —¿Pero ya salió, no?
>
> Joven: —Sí, por "defensa personal", le dieron poco. Y está acá en Río Cuarto, no lo vemos, pero está acá.
>
> (Joven 10, varón, Río Cuarto, Argentina - Entrevista 1, 2016)
>
> Joven: —[Dos amigos] uno cambió y otro siguió. Uno está preso y otro muerto.
>
> Entrevistadora: —¿Y en qué circunstancias se murió?
>
> Joven: —Se ha metido en malos pasos, se habrá metido y corrió a otro rango. Lo pusieron en una tabla. Lo puso otro amigo.
>
> (Joven 11, varón, Barranquilla, Colombia - Entrevista 2, 2018)

Existe un tipo de violencia que confronta a jóvenes entre sí en el marco comunitario de su pertenencia, que genera divisiones invisibles en la ciudad, "límites" que deben respetarse, porque vulnerarlos puede generar la muerte. En ese sentido, Barranquilla presenta algunos problemas centrales, vinculados especialmente con los días de lluvia:

Entrevistadora: —¿Y por qué cuando llueve?

Joven: —Porque ves que en la lluvia los policías como que se guardan, o sea, no hay tanto policía en la calle ni tanta moto, ni tanto garro… Ellos tienen, como tú decir, el campo más libre para las pandillas.

(Joven 7, varón, Barranquilla, Colombia - Entrevista 1, 2018)

Nosotros tenemos problemas con otros barrios, y cada vez que llueve, uno sale para ver si no se los encuentra, y siempre uno se los encuentra […]. No podemos coger ni para allá arriba, ni dentro de las callejas, para allá no podemos coger. Y para abajo los de la zona que es la circunvalar. Ya el resto todo se te va, no lo podemos coger.

(Joven 11, varón, Barranquilla, Colombia - Entrevista 2, 2018)

Ahora bien, como existe la violencia que confronta a los jóvenes entre sí también existen instancias donde acontece exactamente lo contrario, y los jóvenes accionan y reaccionan en favor de otros jóvenes. Dice Valenzuela Arce (2019) que la precariedad que condiciona cubrir la canasta básica de alimentos y el bienestar mínimo se traduce en violencia económica, esa es la condición que empuja a muchos jóvenes a migrar en busca de mejores condiciones de vida.

En el marco de una entrevista, un joven nacido en Nicaragua y residente en Costa Rica comentó su experiencia de desafiliación familiar —ausencia de vínculos familiares—, pero presencia central de un amigo que, al estar él en situación de calle, le permitía alojarse en su casa; de una vecina, que, en la escasez de un plato de comida diaria, le ofrecía una porción de alimentos; un amigo que lo alojaba ante los diluvios del invierno en San José. Un ejemplo similar ocurre con un joven venezolano residente en la casa de un joven barranquillense. Allí donde a veces sólo se ve oscuridad, los amigos, los otros jóvenes pares reaccionan de estos otros modos que le dan luz al escenario descripto.

Reacciones ante la violencia socio-cultural

La *violencia sociocultural* tiene su desarrollo en la comunidad o el barrio entendido como espacio de relación e interacción social (espacio público local). En este espacio público "se representa el locus donde tienen lugar los encuentros, interacciones y relaciones sociales locales; sin embargo, los atributos que asumen estas prácticas sociales están definidos y dependen de las características de la vida pública local" (Saraví 2006, 112). La esquina, la plaza, la vecinal representan espacios públicos donde los "vecinos alerta" denuncian la presencia de jóvenes. Es la "cultura de la queja" fogueada por los medios de comunicación, por los movileros cuando colocan el micrófono a las víctimas reales o potenciales. Es la cultura de control social (Clarke, Hall, Jefferson y Robert 2014). Así, estamos en presencia del giro policial —o policialista— del vecinalismo. Son los vecinos "honestos" quienes se vuelven vecinos alertas (Rodríguez Alzueta 2019).

Esta modalidad de vecinalismo, puede retrotraerse a otras formas de agrupamiento vecinal desde el siglo XIX en adelante: vecinos contribuyentes y gestores de la ciudad, fomentismo, el peticionalismo municipal, partidos vecinalistas, hasta llegar actualmente a esta formato que recupera la historia "antipolítica" del vecinalismo tradicional. Cambia el objeto de demanda: ya no serán problemas de infraestructura barriales, sino que ahora el objeto de demanda es la seguridad/inseguridad. La vecinocracia es el gobierno de los vecinos vigilantes, una nueva forma de soberanía territorial acotada y circunscripta al barrio articulada a la "tolerancia cero" (De Giorgi 2005) que es efectiva con la participación comunitaria. Así, los vecinos y policías se encuentran —o como propone el autor— el punitivismo de abajo empalma con el punitivismo de arriba (Rodríguez Alzueta 2019).

Los vecinos del barrio son parte del entramado territorial que colabora con la estigmatización de los jóvenes. En sus relatos sostienen que "los chusmas", "los sapos" (sic) llaman a la policía cuando los ven reunidos o cuando advierten rasgos propios que pueden ser comparables con

el identikit de un delincuente, es decir, ser pelao (joven) o marihuanero (que fuma cigarrillos de marihunada), tener corte de pelo con coleto (cabello largo atado) o chirrete (con líneas visibles, partes más largas y otras más cortas), por tener tatuajes, por estar "mal vestido"; por andar en grupo (especialmente con otros jóvenes), por estar pintando un mural:

> Ser "Pelao", "marihuanero". Al menos a mí no me juzgan por los tatuajes. (Joven 7, varón, Barranquilla, Colombia - Entrevista 1, 2018).
>
> A mí me han requisado varias veces, pero no… O sea, es porque uno está con un grupo de amigos, entonces ya… Los vecinos son muy sapos. Solo porque ellos ven un grupo de gente que tal vez ni está haciendo nada, lo que se imagina es que están consumiendo droga.
>
> (Joven 12, mujer, San José, Costa Rica - Taller 2, 2022)
>
> Llamó la vecina cuando estábamos en el mural. [Ese día] nos fuimos… nos juntamo´ ahí a fumar en el mural del Tinku.
>
> (Joven 13, varón, Río Cuarto, Argentina - Entrevista 2, 2016)
>
> Ellos generalizan mucho, también, la vestimenta o lo que sea.
>
> (Joven 6, varón San José, Costa Rica - Taller 3, 2022).
>
> El que no esté mal vestido, con un corte de…, así como nosotros aquí, de coleto, de chirrete, sí.
>
> (Joven 7, varón, Barranquilla, Colombia - Entrevista 1, 2018)
>
> Son gente que tal vez no están acostumbrados a –digamos, señores, señoras, ya, así. Viejos que se creen y se hacen la cabeza que: "uy, ese mae anda con su grupo reunidos y…". Entonces, ya sin pensar y sin saber si es verdad, actúan así como que son delincuentes. Y cuando realmente no lo es. Tal vez uno viene de la plaza y (…) se reúne ahí y ya por eso tiene uno que estar haciendo algo malo. (Joven 4, varón, San José, Costa Rica, Entrevista 1, 2022)

La práctica de los "vecinos alerta" se articula con el denominado "pánico moral" (Clarke, Hall, Jefferson y Robert, 2014). El cual alude a la identificación de un grupo social como "enemigo" responsable de la amenaza sobre el mundo de otro grupo, en este caso, los vecinos alerta y los jóvenes. Esta problemática se vincula con el temor al delito, la cual tiende a modificar las maneras de habitar el barrio y transitar la ciudad. La sensación de inseguridad guarda relación con la expansión de determinadas conflictividades sociales. Sin embargo, no hay que confundir el delito con el miedo al delito (Rodríguez Alzueta 2019). Se trata de problemas vinculados pero con causas distintas, que no son objeto de este texto.

Ahora bien, ¿los jóvenes qué hacen? ¿Cómo reaccionan ante la marca y etiqueta que los atraviesa? En algunos casos profundizando esos rasgos para hacer de la resistencia rituales contrapuestos a la cultura de ciertos vecinos que están siempre en alerta (Amador-Baquiro, y Muñoz-González 2022).

En el caso de los jóvenes que se reúnen en el mural (Tinku es un amigo muerto), las llamadas diluyen el encuentro actual, pero no inniven situaciones posteriores. Durante el momento 1 del trabajo de campo en Río Cuarto, los jóvenes registraban puntos del barrio donde ya saben que si residen allí mucho tiempo las vecinas aledañas van a llamar a la policía para evitar su presencia. Eso contribuyó a que al momento de pintar el mural de Tinku eligieron una vecinal, alejada del "centro" del barrio; lo que no evitó que tiempo después una referente barrial llamara a la policía para evitar la presencia juvenil en ese nuevo espacio.

El joven que menciona el "colete" o el "chirrete" alude a su propia forma asumir el corte de cabello o peinado. En ese sentido, aun identificando que esa característica contribuye al señalamiento vecinal, elige sostenerlo. Cuando consultamos acerca de qué era "estar mal vestido" los jóvenes señalan que son las ropas holgadas, deportivas, pantalones bajos "como la que tiene el mae" (sic). La grupalidad es otro de los ejes que indican los jóvenes que son una alerta

para que las señoras y los señores sospechen que están incurriendo en algún delito. A pesar de esto, los jóvenes no dejan de reunirse con amigos, por el contrario, es una práctica que se sostiene con fuerza en los relatos, más allá de las trayectorias de vida de cada uno de ellos.

5. Reflexiones finales

Entonces, ¿cómo reaccionan algunos jóvenes ante lo que la sociedad está haciendo de ellos? Los sujetos jóvenes hacen, piensan, conocen. Sostener que los jóvenes tienen agencia es negar su condición única de víctima, es afirmar que no son sólo receptos de violencia sino que reaccionan y accionan, no sólo reproducen prácticas, también las producen; como sostiene Vul Galperín (2016, 4): "nombrarlos 'víctima', conduce a un sin salida y un goce mortífero, que ubica al sujeto en una posición sacrificial y fantasmática de objeto de goce del Otro, en la que apuesta desde ese lugar su existencia, su ser".

Los escenarios de investigación son radicalmente distintos. En Argentina, la presencia policial violenta aparece con centralidad en la agenda local, en los documentos de organismos internacionales y en la investigación académica, en la resistencia social y en los relatos de los jóvenes a través de la persecución, hostigamiento y detención policial que pueden terminar en ocasiones en la muerte. Por su parte, en Colombia la muerte artera es el mecanismo que paramilitares y hasta el Estado han encontrado para eliminar y desaparecer cuerpos, un mecanismo que ha generado movilizaciones sociales, que es problematizado por la academia y aparece con clamor en los informes de organismos internacionales y en las voces de los jóvenes. Por último, pese a que Costa Rica se ha transformado en una de las sociedades más desiguales del planeta, el juvenicidio no es problematizado masivamente en la academia, tampoco aparece como preocupación social la violencia policial.

En parte, pero no únicamente, esto puede explicarse a través de los marcadores del juvenicidio. En relación con la violencia policial, si bien la persecución de esta institución hacia los jóvenes de sectores populares se evidencia en las tres ciudades analizadas, los agentes de seguridad mantienen prácticas de persecución diferentes en las tres regiones. En grados de mayor a menor niveles de violencia policial, se encuentra primero Colombia, luego Argentina y, en el último lugar, Costa Rica. Las estrategias de poder que buscan controlar a los jóvenes parecieran ser más sutiles en esta región de América Central. Algo llamativo es que ninguno de los jóvenes —ya sea en situación de entrevista o de taller— hablan de disparos a través de armas de fuego de la policía; sí —como se describió antes— las fuerzas de seguridad se hacen presente amedrentando, golpeando con puños y con el bastón, pero el uso de armas de fuego no se ha registrado en este estudio. Queda pendiente para una futura publicación problematizar los motivos que hacen a esta situación marcadamente diferente, motivos que hacen de San José una ciudad con menor incidencia violenta por parte de la policía. Otro enfoque es el análisis de las políticas públicas, especialmente las sociales en cada uno de los territorios. Si se retoma la discusión de la salida del Estado de Bienestar hacia el Estado neoliberal, la división de las políticas sociales de las políticas penales, seguramente se encontrarán nuevos indicadores para poder mirar en perspectiva comparativa que en este caso no han sido visualizados ni tenidos en cuenta en el marco del análisis y que echarán luz a los próximos análisis.

A pesar de lo descripto, cuando se avanza en problematizar la violencia barrial, los resultados son distintos: existe una paridad en cuanto a los mecanismos de la llamada violencia horizontal que se presenta. Se advierte en los relatos de los jóvenes que la violencia horizontal en Barranquilla es tan marcada que se fundan categorías para poder explicar los límites de los barrios, las zonas que pueden ser transitadas por unos u otros jóvenes. La violencia entre jóvenes también ocurre en los otros países, como fueron los casos de muertes entre jóvenes durante del trabajo de campo en San José y que también se registran en Río Cuarto, tanto en el primer, como en el segundo momento del trabajo de campo en esta ciudad. Es una problemática que si bien no es nueva se hace presencia con mayor magnitud durante los últimos años. Razón por la cual, se abre otro escenario para indagar en

torno a cómo las condiciones de precariedad y desigualdad del juvenicidio condicionan o no estos cursos de vida.

Luego de una década de la fundación del juvenicidio como categoría teórica y política, adquirió nuevas perspectivas, más profundas y complejas. Su base sigue asentada en una denuncia clara: la juventud es actualmente el sector poblacional más afectado por la desigualdad social, las políticas económicas neoliberales y el escaso alcance de las políticas sociales. Estos tres factores son el marco de precarización de las vidas juveniles alcanzadas por la violencia ejercida por el Estado. Así, el juvenicidio es una categoría que nombra la muerte sistemática de los jóvenes y que responsabiliza al Estado por tales atrocidades. El juvenicidio es una noción que permite nombrar, también, la desaparición de oportunidades que les permitan a los jóvenes desarrollar proyectos de vida dignos. Cada dimensión presenta sus características, sus matices y su nivel de gravedad, que se presentan de distinto modo en las trayectorias vitales. Las reacciones de los jóvenes proponen formas de resistencia a estas múltiples violencias. Este artículo abre una ventana a oportunidades para reflexionar en relación con las violencias múltiples y los distintos caminos que se abren para los jóvenes.

Notas:

1. Se entiende por prácticas juvenicidas las resultado de la violencia institucional-policial, barrial y socio-cultural.
2. El artículo es resultado de una Beca de investigación otorgada por el Ministerio de Educación de Argentina y desarrollada en el Programa de Interés Institucional en Violencia y Sociedad, Instituto de Investigaciones Psicológicas, Universidad de Costa Rica, coordinado por la Mg. Mónica Vul Galperín. La beca de investigación fue dirigida por la Mg. Dina Krauskopf.
3. Es decir, en esta definición se elude la referencia de lo popular como algo folclórico-abarcativo o como las tradiciones del pueblo.
4. Se entiende por "condición de edad" a la edad biológica. Propone Filardo (2018, 113) que la edad biológica "es la que corresponde al paso del tiempo en los cuerpos, la cual aún con variaciones medioambientales y genéticas, suponen cierta constancia en la especie humana, así como en otras especies." Este tipo de edad no aporta información si no es leída conjuntamente con la edad cronológica, la edad social, la edad psicológica, la edad biológica e incluso la edad burocrática. Si la juventud se trata de una categoría históricamente construida y determinada, no puede ser leída sólo a partir de la edad, y ser reducida a mera categoría estadística (Margulis, 2001). Siguiendo a Krauskopf (entrevista durante 2022) la "fase juvenil" es un concepto fértil y mediador para hablar del momento del ciclo vital donde se producen ciertos cambios biológicos, psicológicos y sociales que median entre las concepciones propuestas por la psicología de la adolescencia y la sociología de la juventud. Sin embargo, insistimos no puede hablarse de la juventud, lo joven, o lo juvenil fuera del contexto histórico-social en el que está inserta.
5. Para consultar una nutrida revisión sobre el estado del arte de las publicaciones sobre *juvenicidio*, consultar Bonvillani (2022).
6. Se entiende que el Estado debe garantizar los derechos que eviten la muerte de los jóvenes, ya sea muertes producidas por sus fuerzas de seguridad como también militares, paramilitares o crimen organizado. Urteaga y Moreno (2020) sostienen que la categoría juvenicidio visibiliza a los jóvenes víctimas de muertes y no arroja luz sobre los jóvenes victimarios. A partir de esta limitación, los investigadores proponen la categoría de *desciudadanización*, en la que ven un aporte teórico con potencial legislativo en materia de derechos humanos. Entienden que las políticas de *desciudadanización* niegan derechos políticos a los jóvenes.
7. Valenzuela Arce (2012) identifica diez tipos de violencias en relación con la población joven; en este caso, se enuncian las tres más relevantes para poner en contexto la precariedad que atraviesa el sector y analizar el juvenicidio.
8. En torno a los debates sobre violencia institucional y policial consultar Lerchundi y Alonso (2019); sobre un desarrollo más acabado de la violencia policial consultar Lerchundi (2018 y 2020).
9. El desarrollo de entrevistas virtuales fue con jóvenes que se encuentran participando del Programa de Sanciones Alternativas, dependiente del Ministerio de Justicia y Paz (Costa Rica) y cuyo seguimiento se realiza a través de plataformas virtuales.

10. El taller desarrollado fue nutrido por las actividades propuestas por el Espacio de la Memoria y Derechos Humanos (Ex ESMA). Disponible en: https://espaciomemoria.ar/memoriaencasa/wp-content/uploads/2020/09/actividades.pdf
11. El "descreimiento" del accionar policial, no sólo se halla en el primer fragmento sino también en los dibujos realizados en los talleres. En dos casos los jóvenes escenifican un espacio público donde los policías requisan a "inocentes", mientras que a metros suyo está ocurriendo un delito y omiten por completo su intervención.
12. Hace referencia a otros países de la región latinoamericana, tal como Honduras o El Salvador.

Referencias

Amador-Baquiro, Juan Carlos. y Muñoz-González, Germán. 2022. "Resistencia, re-existencia y juvenicidio: tres metáforas para comprender la Colombia del levantamiento popular". *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 20(3), 1-33.

Bonvillani, Andrea. 2022. "Juvenicidio: un concepto pari-do por el dolor. Reflexiones desde una revisión bibliográfica". *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 20(3), 1-26.

Bourdieu, Pierre. 2002. "La "juventud" no es más que una palabra". *Sociología y cultura*, 163- 173). México: Conaculta.

Bourdieu, Pierre., Chamboredon, J. C. y Passeron J. C. 2004. *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Cano, Agustín. 2012. "La metodología de taller en los procesos de educación popular". *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, 2 (2): 22-51.

Clarke, John., Hall, Stuart., Jefferson, Tony., y Roberts, Brian. 2014. "Subcultura, Culturas y Clase". En: Hall, S. y Jefferson, T. (Eds.) *Rituales de resistencia. Subculturas juveniles en la Gran Bretaña de Posguerra*. Madrid: Traficantes de Sueños.

De Giorgi, Alessandro. 2005. *Tolerancia cero. Estrategias y prácticas de la sociedad de control*. España: Virus.

Duarte, Claudio. 2012. "Sociedades adultocéntricas: sobre sus orígenes y reproducción". *Última Década*, no. 36: 99-125.

Eilbaum, Lucía. 2004. "La sospecha como fundamento de los procedimientos policiales." Cuadernos de Antropología, no. 20.

Feixa, Carles., Cabasés, Àngels. y Pardell, Agnès 2015. "El juvenicidio moral de los jóvenes… al otro lado del charco". *Juvenicidio: Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina*, coordinado por José Manuel Valenzuela Arce, 235-269. México: Ned Ediciones-El Colegio de la Frontera Norte-Iteso.

Filardo, Verónica. 2018. "Juventud, juventudes, jóvenes: esas palabras". *Última Década*, vol.26, no. 50: 109-123.

Flick, Uwe. 2007. *Introducción a la Investigación Cualitativa*. Editorial Morata.

Fontana, Andrea. y Frey, James. 2015. "La Entrevista". *El campo de la investigación cualitativa. Manual de investigación cualitativa*, vol. I. Madrid: Gedisa.

Garriga Zucal, José Antonio. 2013. "Usos y representaciones del olfato policial en la policía bonaerense". En: *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, 6(3): 489-509.

Giddens, Anthony. 2015. *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.

Glaser, Barney. y Strauss, Anselm. 1967. *The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research*. Estados Unidos: Aldine Publishing Company.

Hall, Stuart. 1984. "Notas sobre la desconstrucción de 'lo popular'". *Historia popular y teoría socialista*, 93-110. Barcelona: Crítica.

Krauskopf, Dina. 2004. "Perspectivas sobre la condición juvenil y su inclusión en las políticas públicas." *Políticas de Juventud en Latinoamérica. Argentina en perspectiva*, E. Gerber y S. Balardini compiladores, 12-24. Buenos Aires, Argentina.

_____. 2022. Entrevista sobre jóvenes, juventudes y políticas públicas. San José, Costa Rica, julio de 2022.

Lerchundi, Mariana. 2018. "Las prácticas de interceptación policial como primer eslabón de la cadena punitiva". En: *Revista Kairos*, Universidad Nacional de San Luis, Argentina. año 22, no. 41.

_____. 2019a. "La captura policial a la población joven: Dimensiones jurídicas y experienciales en Río Cuarto de Argentina (2003-2015)". *Justicia*, Barranquilla, Colombia, Vol. 24, no. 36: 1-24.

_____. 2019b. "Políticas de seguridad y configuraciones subjetivas en jóvenes de sectores

populares (Argentina)". *Revista de Ciencias Sociales - TLA-MELAUA*, Puebla, México.

_____. 2020. "La violencia policial como mensaje. Un abordaje desde jóvenes de Latinoamérica". *Hallazgos*, vol. 17, no. 34.

Lerchundi, Mariana. y Alonso, María del Rocío. 2019. "La Marcha de la Gorra como experiencia del activismo juvenil contra la violencia policial". *Temas Sociológicos Dossier N°24: "Juventudes y política en sociedades en cambio"*, 14 (1), 121-158.

Manzotti, Gloria. y Smutt, Marcela. 2022. "La revolución de los datos: de la información a la acción y la transformación de la seguridad ciudadana". *Notas de Políticas* N°11. PNUD.

Margulis, Mario. 2001. "Juventud: Una aproximación conceptual". *Adolescencia y Juventud en América Latina,* 41 - 56. Costa Rica: Libro Universitario Regional.

Margulis, Mario. y Urresti, Marcelo. 1998. "La construcción social de la condición de juventud". *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Maxwell, Joseph. 2019. *Diseño de Investigación Cualitativa*. México: Gedisa.

Mbembe, Achille. 2011. *Necropolítica*. Madrid: Melusina.

_____. 2016. *Crítica de la razón negra*. Buenos Aires: Futuro Anterior.

Muñoz, Germán. 2015. "Juvenicidio en Colombia: crímenes de Estado y prácticas socialmente aceptables". *Juvenicidio: Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina*, coordinado por José Manuel Valenzuela Arce, 131-164. México: Ned Ediciones-El Colegio de la Frontera Norte-Iteso.

Muñoz, Germán., y Valenzuela, José Manuel. 2020. "Juvenicidio: las vidas precarias de jóvenes en América Latina". *JOVENes*, no. 35, 25-48.

Ossa Ossa, Carlos. y Ossorio Vallejo, Lina. 2018. "Estéticas de la resistencia: ser joven en los paisajes de la guerra", 53-90., *Robándole tiempo a la muerte. Inxilio, acción colectiva y re-existencias*. Bogotá: CINDE.

Otamendi, María Alejandra. 2019. "'Juvenicidio armado': homicidios de jóvenes y armas de fuego en América Latina". *Salud colectiva*, *15.*

Plesnicar, Lorena. 2010. "El discurso de la OIJ sobre la participación de la juventud en el desarrollo (1980-2000)".*Revue Interdisciplinaire des travaux sur les Amériques*, No. 4.

PNUD. 2020. *Análisis sobre innovación en seguridad ciudadana y derechos humanos en América Latina y el Caribe*. En: www.latinamerica.undp.org/content/ rblac/es/home/library/democratic_governance/analisis-sobre-innovacion-en-seguridad-ciudadana-y-derechos-huma.html

_____. 2021. *Informe regional de desarrollo humano 2021 atrapados: alta desigualdad y bajo crecimiento en América Latina y el Caribe*. EE.UU: PNUD.

Reguillo, R. 2003. "Ciudadanías juveniles en América Latina". *Última década,* no. 19.

_____. 2015. "La turbulencia en el paisaje: de jóvenes, necropolítica y 43 esperanzas." *Juvenicidio: Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España*, coordinador José Manuel Valenzuela Arce. Barcelona y México: NED Ediciones.

Rodríguez Alzueta, Esteban. 2019. *Vecinocracia. Ofalto social y linchamientos*. La Plata: EME EDICIONES.

Roldán, Macarena. 2020. "Juvenicidio en Córdoba (Argentina) y estrategias de biorresistencia en la acción colectiva juvenil". *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 41(161), 47- 65.

Saraví, Gozalo. 2006. "Los eslabones de la violencia juvenil: acumulación de desventajas en la transición a la adultez", 89-129. *Juventudes, Violencia y Exclusión: Desafíos para las políticas públicas*, Javier Moro (Editor). IDES: Guatemala.

Sautu, Ruth. 2003. *Todo es Teoría. Objetivos y métodos de investigación*. Buenos Aires: Lumiere.

Strecker, Tanja., Ballesté, Eduard., y Feixa, Carles., 2018. "El juvenicidio moral en España: antecedentes del concepto, causas y efectos". *Jóvenes, trabajo y futuro: perspectivas sobre la garantía juvenil en España y Europa,* M. A. Cabasés, A. Pardell, & C. Feixa (Editores.), 429-460. Triant lo Blanch.

Thompson, Edward. 1989. La formación de la clase obrera en Inglaterra. Barcelona: Crítica.

Valenzuela Arce, José Manuel. 2012. *Sed de mal. Feminicidio, jóvenes y exclusión social*. México: COLEF-UANL.

_____. 2015. "Remolinos de viento: juvenicidio e identidades desacreditadas", 15-58. *Juvenicidio. Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España*, Valenzuela Arce, J. M (Coordinador). México: Ned.

_____. 2019. *Trazos de Sangre y Fuego*. Alemania: CALAS.

_____. 2021. "Juvenicidio y necropolítica". *Jovens latino-americanos: necropolíticas, culturas políticas e urbanidades*, S. Borelli,

y J. M. Valenzuela (Compiladores), 15- 38). CLACSO.

Vul Galperín, Mónica. 2009. Jóvenes en riesgo: una expresión del malestar social. Revista Digital de la Maestría en Ciencias Penales de la Universidad de Costa Rica. Nº 1.

_____. 2016. "Las Babas del Caracol. Una mirada en zigzag". *Revista El Niño,* no. 14. Publicación del Instituto del Campo Freudiano y del Centro Interdisciplinario de Estudios sobre el Niño (CIEN).

Mariana Lerchundi (marianalerchundi@gmail.com) es Licenciada en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Río Cuarto (UNRC, Argentina). Doctora en Administración y Política Pública, por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Ha aprobado el Programa Postdoctoral en Ciencias Sociales (UNC). Ha realizado estancias de doctorado y postdoctorado en México, a través del Intercambio Cultural Latinoamericano, en Colombia y Costa Rica, becada por el Ministerio de Educación de la Nación. Actualmente es investigadora asistente del CONICET con sede en el ISTE-UNRC, docente concursada y co-coordinadora en la Lic. en Ciencia Política (UNRC). Es parte del Grupo de Trabajo de CLACSO "Juventudes e Infancias." Dentro de sus publicaciones recientes figura como autora de: "Política de seguridad del cordobesismo: rupturas y continuidades publicado" (2022); "La violencia policial como mensaje. Un abordaje desde jóvenes de Latinoamérica" (2020); "Política de seguridad y prácticas de interceptación policial en sociedades desiguales. Experiencias de jóvenes de Colombia y Argentina" (2020).

Recibido: 15 de febrero, 2023.
Aprobado: 22 de febrero, 2023.

María Lourdes Cortés

Yo sigo siendo el rey: La representación de la violencia en el cine de mujeres en Centroamérica

Resumen: *A partir de un corpus de películas de directoras centroamericanas, analizamos las diversas maneras de violencia hacia la mujer. El abuso infantil, la agresión intrafamiliar, la violencia institucional e incluso el feminicidio son algunas de las múltiples violencias que sufren las mujeres en la región y que son representadas en pantalla.*

Palabras clave: *cine, Centroamérica, mujer, violencia, género.*

Abstract: *Based on a corpus of films by Central American women directors, we analyze the various forms of violence against women. Child abuse, domestic aggression, institutional violence and even femicide are some of the multiple forms of violence suffered by women in the region that are represented on screen.*

Keywords: *cinema, Central America, women, violence, gender.*

Si bien el cine realizado por mujeres sigue siendo menor al 30% en el resto del mundo, en Centroamérica son directoras las que se han abierto campo en los festivales y mercados internacionales. Desde la primera década del siglo XXI han destacado tanto por la audacia de sus propuestas temáticas como por sus diversos estilos de representación. Si bien siguen siendo cineastas masculinos los más reconocidos en Guatemala y Panamá, ambos países cuentan con documentalistas que se han impuesto en sus incipientes industrias. En este contexto de emergencia del campo audiovisual y en las condiciones restrictivas que impone la siempre explosiva situación política, económica y social de Centroamérica, revisaremos algunos de los filmes más representativos de la cinematografía regional realizada por mujeres, de modo particular aquellos que atañen a las diferentes formas de representación de la violencia.

Estrategias de representación

El cine realizado por mujeres en el Istmo no puede desligarse del contexto patriarcal, por eso hablamos de estrategias, entre las cuales, la más destacada es que no presentan la violencia directa. Lo que vemos son sus trazos en el cuerpo —rostro, manos que tiemblan, moretones—, en el miedo de los niños, en las atmósferas creadas. A su vez, estéticas como la onírica, los elementos simbólicos o la ironía, sirven también para crear representaciones distintas a las dominantes.

El cine es una tecnología social que por décadas ha tratado de "engañarnos" simulando ser solo la captación directa de una realidad. Toda película, como bien sabemos, es una construcción, una interpretación de una realidad

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

subjetiva. Aún en los documentales, donde la cámara pretende desaparecer, siempre se produce la escogencia de un encuadre y la mostración —o no— de una persona, un objeto, una situación.

Y esa escogencia del lugar de la cámara —y de su punto de vista o focalización— es el poder que tienen las realizadoras, y que han usado para colocar a las mujeres en el centro del discurso fílmico y de ese modo permitir que se expresen, que hablen, que se muevan, que lloren, se abracen o griten de dolor o de alegría. A diferencia del cine hegemónico, estas mujeres no se muestran estetizadas; su cuerpo no se convierte en fetiche o, en algunos casos —como en el de las trabajadoras sexuales— el fetiche se representa como una construcción sociohistórica.

La más reciente película hondureña, *Esperanza de honor* (2022) de Carla Calderón, es quizá el único filme que permite una representación realista y directa de la violencia. Calderón ha realizado cuatro largometrajes y se interesa por un cine comercial. La película recurre a los motivos y a las formas de construir la violencia que reproducen los filmes hollywoodenses.

La historia se centra en Esperanza, madre sola de cuatro hijos, habitante de un barrio urbano marginal. Su hijo mayor se integra a las pandillas mientras ella lucha por salvar a los otros tres. El filme, un fresco de la vida cotidiana de los sectores más pobres, donde prevalece la ley de los pequeños capos de la droga, se inicia con una balacera y una guerra entre bandas. Los cuerpos ruedan sin aprecio por la vida. A la par, se muestra la violencia doméstica. Una mujer es golpeada por el marido y los vecinos acuden a la policía. Cuando esta llega la esposa la enfrenta y se vanagloria de la dominación masculina: "Él es mi hombre. Macho que se respeta verguea a la mujer de vez en cuando."

La frase nos remite a la complejidad del fenómeno de la violencia de género. En ocasiones son las mismas mujeres quienes justifican la brutalidad de sus parejas. ¿Por qué lo hacen? Por convicción, por la creencia en que las cosas son así y no pueden cambiar, pero también por la necesidad de subsistir o por miedo a las represalias. El cuerpo de la mujer aparece objetualizado —propiedad del hombre— y las agresiones o incluso la muerte se disfrazan de amor.

No obstante, son pocas las directoras que realizan filmes orientados al mercado masivo. La mayoría experimenta con el lenguaje, los deseos, sensaciones, miedos y fantasías de mujeres de diversos estratos sociales, etnias e identidades sexuales, las cuales son representadas respetando sus silencios, monosílabos y palabras entrecortadas, así como en su euforia y vitalidad.

Debemos distinguir, en términos metodológicos, entre las ficciones y los documentales, aun cuando no existe una división absoluta entre ambos géneros. Ambos son construcciones, interpretaciones de una realidad, y no captaciones inmediatas de esta. Si bien los documentales parecen prescindir del uso de guiones, ensayos o puestas en escena, eso no es necesariamente así y siempre existe una estructura narrativa que ordena el material, ya sea como una guía al espectador o para procurar emociones y reflexiones determinadas. Por su parte, las ficciones se apoyan muchas veces en estrategias documentales para crear estéticas realistas. Es común en nuestro cine el uso de locaciones sin estilizar, actores no profesionales, iluminación natural y uso de la cámara en mano. Según Bill Nichols (2013, 13): "La frontera entre los dos dominios es muy fluida, pero, en la mayoría de los casos, sigue siendo perceptible."

Si las ficciones que hemos escogido varían en propuestas, estéticas y estructuras narrativas, los tres documentales incluidos corresponden en mayor grado a lo que Nichols llama el modo observacional. No hay una voz de autoridad, o que ordene la información, la cámara pretende pasar desapercibida y captar testimonios, situaciones o sentimientos directamente. Hay poco uso de música y de títulos o intertítulos, aun cuando en algunos momentos se usan. Es el trabajo de edición la evidencia de la propuesta autoral y lo que da forma al filme.

En síntesis, abordaremos la violencia en el espacio privado de la familia —agresiones físicas y psicológicas entre parejas y contra los hijos— así como el abuso a niñas y adolescentes. En el ámbito público, el análisis contempla la representación de la violación, la trata sexual en mujeres migrantes y el control de los cuerpos por parte del Estado y el narcotráfico. Es un panorama amplio y desolador, pero la mirada fílmica es

de empatía y comprensión -mujeres que filman a mujeres-, en la que no se juzga ni se predican lecciones morales.

1. El ámbito privado: entre la fábula y la muerte

La violencia intrafamiliar —especialmente la física y psicológica, entre parejas— está presente en muchísimas películas y representada de diversas maneras. Si bien aparece a menudo en sectores marginales, sabemos que no es exclusiva de este grupo social. El largometraje de ficción *Cápsulas* (Riedel, Guatemala, 2014) la ubica en la clase alta y en el contexto del tráfico de drogas, mientras que la franco-costarricense Valentina Maurel la expone en una pareja de artistas de clase media costarricense, en su ópera prima *Tengo sueños eléctricos* (2022).

Florencia de los ríos hondos y los tiburones grandes (Yasin, Costa Rica, 1999) es uno de los primeros filmes que aborda el tema, desarrollando una poética de lo onírico y lo imaginario, a la vez que se adentra en una pesadilla de terror. Una cámara venida de fuera del mundo doméstico se asoma a la ventana de una casa. Afuera, la lluvia y la oscuridad presentan un ambiente frío y desolador; adentro, el infierno es crudo y directo: un hombre agita su reconcomio, una mujer aterrorizada se apoya silenciosa sobre una pared y una niña temerosa se sitúa entre ambos. El hombre destroza un jarrón en un gesto de rabia. La representación de la violencia, aunque manifiesta, no se inscribe en el registro de la real.

A la demanda de la niña -"Mamá, contame el cuento"-, el audiovisual se abre a un mundo imaginario. Florencia, convertida en la princesa de un cuento, entra en la fantasía sin desprenderse de la opresión que la rodea. El palacio está derruido, la madre es una reina aterrorizada y el padre un rey destronado e impotente que busca un arma en el fondo de un cajón, como metáfora de una virilidad amenazada. El cuento fantástico parodia la estructura familiar. La voz masculina devela la histórica mentira del amor: "Pobrecita, se cree reina. Mírese a un espejo".

La historia está atravesada por una constante tensión. La niña, que a veces logra escapar de la violencia y parecer feliz, da vueltas en redondo como el carrusel con el que juega. Mientras la pareja se mueve en círculos y el hombre suplica por que lo maten, la niña quiere escapar en un inmóvil caballito de juguete hasta que se escucha fuera de campo el sonido de un disparo.

La atmósfera opresiva está construida a partir de una fotografía azulada, que presenta el ambiente casi que en blanco y negro. Con grandes contrastes de luces y sombras; con una cámara cuyos lentos acercamientos a los personajes parecen envolverlos; con unas angulaciones donde tenemos la impresión de que el espacio se traga a los protagonistas, especialmente a la niña indefensa. Una fotografía que alarga el tiempo, que lo retarda: un viento que entra por las ventanas y que hace que las hojas de los árboles caigan lentamente en un tiempo circular, infernal y eterno. Al final, regresamos al registro realista en el que la familia se mantiene detenida en el espanto, mientras la cámara se aleja lentamente.

Este primer cortometraje de Yasin concentra la atmósfera de terror psicológico que precede a la violencia física, en una familia cualquiera, anclada en los espejismos que sujetan el discurso del amor eterno y el final feliz.

Por el contrario, en los documentales que analizaremos, si bien la violencia directa no se presenta, las consecuencias físicas y psicológicas se muestran de manera descarnada, a través de las palabras, los gestos, los rostros y las manos de las víctimas.

El día que me quieras (Jaugey, Nicaragua, 1999) presenta nueve testimoniales de violencia, mediante una cámara que pretende ser invisible, denunciados ante una delegación de la Comisaría de la Mujer y la Niñez Nicaragua. Los casos presentados abarcan la violencia hacia la pareja, hacia los hijos, el abuso infantil y un femicidio.

El filme se inicia con la mostración del contexto de pobreza de una barriada bajo el fondo de una canción ranchera interpretada por una mujer, en clave feminista, que denuncia el machismo de su pareja. Ese género musical, característico del modelo cultural machista, separa las denuncias presentadas, mientras vemos una máquina de escribir que teclea el nombre de la historia: "Modesta", "Mi papá

mucho friega", "¿Sabía o no sabía?" o "Todo empezó por un mango", entre otras.

Una policía morena y recia, la capitán Robleto, escucha las denuncias. La oficina es pequeña, de paredes blancas y vacías y dos sillas para recibir los testimonios. Algunas veces la cámara sale del recinto y acompaña a la policía a buscar al agresor sin intervención de la documentalista, hasta el final.

De los nueve casos presentados, cinco tratan puntualmente sobre violencia física hacia la pareja. Las mujeres se muestran golpeadas cuando reclaman ser oídas. No es necesario una cámara intrusiva o planos detalles para descubrir la agresión en el rostro o los brazos. Robleto muestra empatía e incita a hablar a mujeres tristes, temerosas y agobiadas. La cámara abunda en primeros planos del rostro y planos detalles de manos nerviosas o de pies que no cesan de moverse.

Parecen empequeñecidas cuando se enfrentan a los agresores. Su presencia las intimida. Los hombres, por el contrario, hablan en voz alta, permanecen de pie o se mueven en un espacio que quieren dominar. Como expresa Miklos (2022, 101): "Se desata un 'performance' de las masculinidades que revela, por sí mismo, la manipulación, la crueldad, y la injusticia del maltrato a sus parejas. Como espectadores podemos imaginarnos entonces como este maltrato se replica dentro del hogar."

Sin embargo, Robleto limita el juego patriarcal del gato y el ratón. En el testimonial "Todo empezó por un mango", ante la condescendencia del agresor la oficial replica irónica: "¿Qué es tanta la payasada que, disculpame, señor, que está haciendo tanto el drama?". Para luego añadir: "porque una mujer no es digna para un golpe de un hombre".

Aun en un espacio mínimo, la ideología patriarcal se cuela en los gestos, en los silencios, en los tonos de voz, y en el performance masculino. Las mujeres sumisas, arrinconadas; los varones altivos, dueños de sí, que compiten por el poder simbólico.

Luna de miel y día de los enamorados

Lisseth, en "Todo empezó por un mango", es más fuerte que otras víctimas y acepta no ser "un angelito". El cónyuge es atípico: no toma, no es mujeriego y el billar es su único vicio. En vez de la agresión física, Lisseth denuncia el daño emocional que le produce que la llamen loca: "Esto no es de ahorita, él psicológicamente me dice que yo soy loca, me ofende con palabras feas". El hombre lo corrobora: "esta mujer ahorita anda con unos cables pelados". La descalificación de las mujeres en tanto *locas* es reiterada en la cultura centroamericana y en los filmes. El término funciona como un procedimiento de subordinación, que desplaza a las mujeres fuera de la razón y del ámbito de negociación. A la loca no hay que escucharla y si se la agrede es por su culpa.

El agresor pone en escena su teatralidad, disputando el control de Robleto. Aduce que debería de haber un psicólogo en la oficina, que allí todos los hombres son considerados malos e incluso propone que debería haber una comisaría del hombre. El relato, típico de la performatividad masculina, cuenta lo que Lisseth hizo para agredirlo y reitera el calificativo de loca: "un solo golpe le di, nada más", dice señalando el rostro con el puño cerrado. Lisseth, derrotada, se tapa la boca con un paño. Confiesa que no quería venir y se muestra impotente ante la *performance* del marido. "Me viniste a poner de viaje por el suelo", añade. A pesar de la pelea, la pareja inició una terapia conyugal y "ahora viven una segunda luna de miel".

La dependencia económica, aumentada por la cantidad de hijos, y factores asociados como la baja escolaridad, la presión familiar y la cultura religiosa, permiten agredir a las mujeres en la sociedad centroamericana. Así lo evidencia el documental, el cual también expone la indefensión policiaca, jurídica e institucional a la que se ven expuestas.

El femicidio es el grado más extremo de violencia contra las mujeres y *El día que me quieras* lo trata en el testimonial "Día de los enamorados". Según el relato de la cuñada de la víctima, el excompañero sentimental de la mujer le propuso tener relaciones sexuales el 14 de febrero. Habían convivido juntos 13 años

antes y ella se negó. El hombre "…le dijo que él siempre tenía derecho en ella. Y la agarró por detrás, con fuerza, y la aventó sobre la cama. (…) le tiró puntapiés, golpeándole, por la parte de su vientre, parte de las piernas. Dice que ella se quedó paralizada, claro del mismo golpe y ahí abusó como él quiso". Claramente, la joven era su objeto y la propiedad obtenida sobre ella no tenía caducidad. Una semana después de la denuncia la víctima murió. El femicida fue apresado aunque su posición como exmilitar hace que sea casi imposible que cumpla la condena.

La "ternura" de ser madre

Cachada (Viñayo, El Salvador, 2019) es un documental que registra el proceso de montaje de la obra teatral *Si vos no hubieras nacido*, del grupo La Cachada. *Cachada*, oportunidad en el habla popular salvadoreña, es el nombre de la compañía teatral dirigida por Egly Larreynaga. En 2011, la directora realizó un taller de apoyo a vendedoras ambulantes, mujeres de barrios marginales y madres solas que carecían de experiencia teatral. El éxito del proyecto hizo que cinco de ellas fundaran un grupo profesional cuyas integrantes reciben salario base e imparten talleres de formación. Con su segundo montaje, *Si vos no hubieras nacido,* viajaron por Latinoamérica y España y en el 2022 representaron *La casa de Bernarda Alba* de García Lorca.

Marlen Viñayo, española radicada en El Salvador, filmó los ensayos de *Si vos no hubieras nacido* durante año y medio. Al lado del trabajo actoral se evidencia el desarrollo de los temas surgidos de sus experiencias personales. Criadas en la pobreza y convertidas en niñas violadas y madres adolescentes, agredidas por sus padres y parejas; estos traumas surgen entre lágrimas, abrazos, risas y miedo de ponerse en escena. Antes de la experiencia teatral, la violencia estaba tan normalizada que ni siquiera les era visible. La habían visto en sus madres, vivido en carne propia y reproducido sobre sus hijos. El teatro no solo las transformó sino que les permitió romper el círculo de violencia que perpetuaban en sus propias familias.

Viñayo se fusionó en el proceso con una cámara digital de mala calidad (Corea 2020) en la mano, moviéndose al compás de las actrices mientras sus cuerpos extraen la experiencia traumática. El documental va del más intenso dolor a la euforia de la catarsis. La pericia de la documentalista permitió partir de 130 horas de material para componer una película de 80 minutos (Guzmán 2019), en un texto coherente y fluido, sobre fragmentos de la vida de cinco mujeres, destacando la maternidad como el centro del filme.

La cámara parece ser parte de la corporeidad de las mujeres. En los momentos de mayor alegría, se funden unas sobre otras. Sus cuerpos, que van desde la estilización de Magaly a los desbordantes volúmenes de Ruth, encargada de sostener la pirámide que forman todas, exhiben una auténtica belleza que desafía los estereotipos hegemónicos. Han recuperado la dignidad y esto las engrandece. Los primeros planos, aun cuando muestren lágrimas y hasta miedo, descubren sonrisas, pieles tersas y ojos anhelantes que quieren hablar.

El mito de la mujer-madre

En países como los nuestros, la maternidad está planteada en su concepción más esencialista, rodeada de los mitos del instinto maternal (Badinter 1981) y del incondicional amor materno. La maternidad es una construcción social producto del sistema patriarcal cuyo fin es preservar un modelo de mujer como instrumento de reproducción social. La concepción de la mujer —atada a lo biológico— ha quedado históricamente sujetada a su función gestante. La idea de la unidad mujer-madre es considerada un destino natural. Desde la cultura —familia, escuela, estado y medios de comunicación—, la maternidad es mandato divino y el mayor acto de amor: es la función primera —y a veces única— del *ser mujer*.

Si a esto sumamos la falta de educación sexual en las clases de menores ingresos, las mujeres no ven opciones frente al embarazo, que es resultado a menudo del desconocimiento o de las violaciones. El aborto está prohibido en la

región y, en el caso de El Salvador, la ley impone 30 años de cárcel a la mujer que pierda a un hijo, aun cuando sea por un aborto espontáneo. El documental *Nuestra libertad* (Celina Escher 2019) puntualiza en el tema de las duras sanciones del aborto en El Salvador y sigue a Teodora Vásquez, quien fue condenada a 30 años de prisión por haber sufrido un aborto espontáneo.

La maternidad cobra especial importancia en el filme de Viñayo. La relación de las mujeres con sus primeros embarazos, con sus padres y con sus hijos, son el eje de la pieza. El montaje es doloroso y la directora teatral teme por la estabilidad emocional de las participantes, quienes proponen seguir en la convicción de que se trata de un proceso de sanación. Hay dos momentos clave que la directora enfatiza: el embarazo adolescente de Magaly y la violación de Evelyn Chileno. La escena culminante es el fragmento en que Chileno se refiere a su primer embarazo y da nombre a la obra: *Si vos no hubieras nacido.*

Chileno es morena y gruesa, amarra su largo pelo rizado en una cola que trenza en un moño. Su rostro es hermoso, emana una placidez que no empaña el dolor que lleva consigo. Cuando comienza con timidez su relato está al centro de un círculo formado por sus compañeras. Al llegar al grupo se sentía en un callejón sin salida: "Y lo único que me hacía ver por delante era por mis hijos (…) en ese entonces yo no deseaba vivir".

Larreynaga les propone un texto a representar: "una mujer que tiene un montón de muñecos bebés pegados al cuerpo. Ella realiza un montón de trabajos, barre, les da de comer, se sube al bus, vende, etc. Esta situación llega a una exageración". El encuadre se cierra sobre el rostro de Chileno. Ella será la encargada de interpretarlo. Es su historia.

El filme muestra fragmentos de escenas en que vemos a las actrices pegar a los bebés, gritan al dar a luz, hablan de sus problemas de lactancia, de las enfermedades y del hambre de los niños. Y cómo estas situaciones les hacen pegarles. Aparecen con los muñecos pegados al cuerpo y la mercadería sobre sus cabezas.

Chileno golpea reiteradamente al muñeco con enorme furia. La escena se corta con un grito. Aparece frente al escenario con fondo negro: "Ya, ya no quiero". Se tapa la cara y cae al suelo. Silencio. De nuevo en círculo en el suelo, Larreynaga la incita a hablar pero Chileno se tapa el rostro. Es una historia que no ha logrado contarle a su hija mayor, lo que ha resultado en una mala relación entre ambas, y mucha violencia.

Intenta pronunciar el texto que Larreynaga le preparó. De nuevo un zoom al rostro nos muestra las lágrimas que caen silenciosas. De manera fragmentaria, con pausas, dudas, repeticiones, habla:

> Y me hallo aquí encerrada, en un miedo, y me hallo aquí encerrada… en un miedo, que me empapa el rostro [voz quebrada], los cabellos y el pensamiento [se mantiene mirando al suelo]. Siempre me planteé esta pregunta atroz: ¿y si no te gustara nacer? [su rostro se contrae intentando no llorar]. Y si un día me reprocharas gritando: ¿por qué me has traído al mundo? ¿Por qué?
>
> ¿Sabés por qué? [se lleva la mano al rostro, como limpiándose las lágrimas, cierra los ojos con fuerza, hace una pausa]. Porque tenía que traerte y punto. Para eso una es mujer. Porque me obligaron a tenerte. Porque me violaron. Y si abortaba me podían condenar a 30 años de cárcel y tuve miedo. Y al final, ya te amaba. [Larreynaga insiste en que debe decir la frase final, la de cierre, que Chileno parece no estar convencida de proferir. La directora insiste: "dígale, dígale"). Y al final, ya te amaba. ¡Y te amo!

Chileno fue violada —¿cuántas veces?— y obligada a parir, a educar y alimentar a sus hijos sola, a costo de una vida de trabajo fuera y dentro de su casa. Y si bien el teatro es una nueva razón para vivir, la catarsis, "sacar esa podredumbre", como dice, es una experiencia traumática.

Wendy, quien durante el proceso teatral quedó embarazada y acude al teatro con su bebé, reflexiona: "porque lo que usted decía que la maternidad se oye una palabra muchas veces bonita, ¿verdad? Materno, tierno. Pero a veces no es fácil. Porque yo creo que ninguna pasamos por una escuela para aprender qué es ser mamá. Entonces hay momentos que es bien difícil ser mamá y ser padres a la vez. Y la maternidad muchas veces la asumimos porque ahí está."

La obra no plantea respuestas y mucho menos toca el tabú del aborto. En una entrevista (Ventas 2022), Larreynaga arguye que aun cuando el tema atraviesa la obra quería llegar a un público amplio y que cada quien sacara sus propias conclusiones. Sin embargo, es una cuestión controversial en El Salvador y la legislación más bien se ha endurecido.

El documental de Viñayo muestra la realidad de mujeres en la región de manera directa y descarnada, a través de la reflexión y la escenificación de sus vivencias. Y si bien la representación de la violencia está atravesada por varios filtros —testimonios, puesta en escena—, la veracidad de las mujeres en sus relatos y los momentos en que la cámara nos lleva a su intimidad son de una fuerza brutal.

Las pequeñas víctimas

En *Cachada,* las mujeres aceptan haber golpeado a sus hijos. Es el círculo de la violencia en la crianza, que todas vivieron desde la cuna. Magda y Ruth son hermanas y la primera cuenta cómo el padre quería que su hermana muriera e incluso pensó en envenenarla. "Es que él siempre nos detestó porque solo éramos hembras", dice Magda. El padre agarraba a Ruth, de siete años, "de la mano, le pegaba la patada y esta iba a caer por allá. Esta volaba". Ruth agrega: "me iba a agarrar donde caía, me agarraba otra vez y me daba otra vez. Pero yo desmayada quedé". La saña contra Magda fue menor: se orinó "cuando le quebró el palo de escoba (…) porque esos leñazos sí me dolieron".

"Mi papa mucho friega" es la segunda denuncia de *El día que me quieras*. Tres niñas acuden a la comisaría a rendir testimonio contra su padre. Una vecina las mandó aunque no era la primera vez que recurren a la policía. En esta ocasión, el hombre llegó borracho y aprovechó la ausencia de la abuela para pegarles. Sin embargo, las niñas piden que no lo apresen porque la abuela se va a enojar. Cuatro policías acompañan a las niñas a traer al hombre, que niega todo. La sorpresa para el espectador es que, al pasar frente a su casa y ver a su madre, el hombre la llama a gritos: "mamá, mamá. Mi mama que pobrecita viene del hospital que yo no estoy violando nada. No, no, no, ahí viene mi mama, no he violado nada. (…) Ahí viene mi mama, mirá".

La abuela corre a defender al agresor. Le reclama enojada a las nietas negando que su hijo las golpeara. Robleto muestra cómo el padre le pegó a la mayor con un palo a lo que responde la mujer: "…son muchachitas y a veces ellas hablan hasta lo que no tienen que hablar". La abuela reitera la validez de la violencia intrafamiliar y la ley del silencio, libera al hijo y pide que las niñas sean ubicadas en un Centro de Protección Infantil.

En "Los seis hijos de doña Victoria" vemos a un progenitor que golpea constantemente a los niños y los echa de su casa. Incluso se defiende con un abogado. La hija, de 12 años, llora desesperada e increpa al padre: "Yo no voy a vivir con usted, usted nos ha hecho mucho daño". El hermano menor asiente y también lo señala acuerpando a la niña. Si bien el padre dice que él se queda con sus vástagos, que lo que quiere es deshacerse de su mujer, ellos no aceptan. Mientras tanto llega la madre, que andaba buscando trabajo. El caso se cierra con la decisión de la jueza: "se pronunció a favor del exmarido de doña Victoria. El hombre se quedó con la casa y doña Victoria con sus seis hijos tuvo que buscar donde vivir, en Villa Miseria."

El abuso infantil

El abuso infantil aparece en varias ficciones. La primera en abordarlo es la panameña Pituka Ortega en *El mandado* (1998). El filme cuestiona la familia como institución, en una clase social aburguesada y frívola, y a la iglesia católica como modelo de moralidad. El silencio, lo no dicho y lo que se oculta —el abuso sexual que sufre la niña, la homosexualidad del tío— son las claves del relato. Mercedes no juega con sus amigas y su devoción se concentra en la religión, encarnada en la monja de su escuela y en la lectura ávida de historias de santos. Su madre, interesada en la vida social, la envía todos los días a comprar un paquete de cigarrillos —el mandado—, y la niña se niega sin éxito. El vecino la intercepta y con la excusa de jugar con su perro salchicha la

lleva a su casa. El abuso es presentado de forma indirecta. Es su tío Tomás, prisionero social de su homosexualidad, quien descubre el sufrimiento de la niña y enfrenta al abusador, mata al perro y, posteriormente, se suicida. El inicio y el final de la película —que se desarrolla en un *flashback*— se cierra en una iglesia donde Mercedes, ya mujer, asiste a un entierro y contempla a hombres paseando con perros salchicha frente al templo, como símbolo de que el abuso no solo sigue existiendo sino que se multiplica.

Agua fría de mar (Fábrega, Costa Rica, 2010) utiliza un tono intimista para confrontarnos con la metáfora del abuso. El filme rompe las estructuras narrativas tradicionales y propone una estética plena de simbolismos para indagar el complejo universo femenino. El juego de verdades y mentiras de Karina, una niña de siete años encontrada por una pareja cerca de una playa, desencadena un malestar inconciente en Mariana. La niña relata su orfandad así como el abuso de un tío que la besa y la toca. Pero la niña desaparece y Mariana no logra disfrutar de su estancia e incluso parece tener una regresión a la infancia, porque moja la cama. Baja a la playa y descubre que la niña ha mentido: está con su familia y no hay indicios de abuso. Pero ya la duda está clavada en el espectador y la imagen de la playa con serpientes que se retuercen insinúa la violencia latente que acecha a las mujeres.

En *El camino* (Yasin, Costa Rica, 2009), Saslaya, de 12 años, viaja de Nicaragua a Costa Rica en busca de su madre y huyendo del abuso de su abuelo, quien la obliga a acompañarlo por las noches en su hamaca. En el recorrido descubrimos a la niña en un plano abierto mirando al horizonte mientras desciende un largo sendero. Viste un traje rosa, posiblemente el único que tiene, y aparecen los créditos. Luego enfrentamos su realidad: una escuela hecha de tablones al aire libre, su trabajo como buzo en un inmenso basurero y una casa de latas de zinc al pie del vertedero, donde prepara la comida para el abuelo y su hermanito Darío. El niño hace sonar una ocarina mientras Saslaya se lava la cabellera. El abuelo, sentado detrás de la niña, acaricia una muñeca. Nadie habla.

Es de noche y la niña está en su habitación, alumbrada por una vela. Oímos al abuelo que la llama. La niña escucha callada, arropa y acaricia a su hermanito que duerme junto a ella. El abuelo insiste y la niña atraviesa una cortina que divide los dos espacios. El viejo insiste: "Saslaya, vení, tengo frío". En un primer plano del rostro vemos su sufrimiento: "Abuelo, tengo sueño", pero el hombre continúa llamándola. La niña baja la mirada y sale de cuadro. Una lámpara de gas, que ofrece una luz tenue, ilumina la escena. Saslaya se introduce en la hamaca y las manos del viejo sobresalen del tejido. Es una escena breve que dura una eternidad. Se escucha el chirrido y el movimiento sinuoso y siniestro de la hamaca. En la escena siguiente la niña está determinada. La vemos vestida de rosa recogiendo unas pocas monedas y una vieja cartera. Despierta a su hermano y le dice que se van a buscar a la mamá.

Yasin —de manera similar a lo que vimos en su primer cortometraje— combina el registro realista como elementos poéticos y simbólicos. El filme presenta pocos diálogos y algunos son directamente documentales. Las tomas son largas y atraviesan procesiones religiosas, rituales secretos, fábulas oníricas que envuelven el destino trazado de Saslaya.

Durante el viaje, la niña pierde a su hermano Darío. Ella continúa y reencuentra a Luz, una mujer de vestido azul que acompaña a un extranjero con un traje blanco, sombrero y bastón. Al llegar a la ciudad de San José, la niña se encuentra en una feria de juegos mecánicos, donde se reencuentra con Luz. Yashin construye entonces un relato sombrío y alegórico, pleno de augurios, para hablar del tráfico sexual infantil.

En una casa abandonada Saslaya encuentra una cortina que recuerda a la del cuarto de su abuelo. Luz la atraviesa y se encarga de bañar a la niña. La viste con un traje rojo y la entrega. El hombre la llama y en primer plano vemos el rostro sudoroso de Saslaya, así como la mano del extraño que sale de entre los brazos de la niña. Ella mira a la cámara como frente a un destino inevitable. El techo y las paredes mohosas, el fundido a negro, la lluvia incesante contra los oídos impotentes de los espectadores, presagian lo peor, lo que no vemos.

Por su parte, *La Yuma* (Jaugey, Nicaragua, 2009) muestra una realidad de múltiples

violencias en un barrio marginal de Managua. Pandillas, drogas, robos y, por supuesto, sexismo y violencia contra la mujer son la realidad cotidiana que rodea a Yuma, una joven que escoge el boxeo como forma de escapar a un futuro de pobreza y violencia. La estética del filme se acerca al documental y pone en escena un retrato realista del hacinamiento y la economía de subsistencia de los barrios populares en Centroamérica. Asimismo, cuestiona la figura de la maternidad.

La madre de la Yuma ha abandonado su mandato maternal de cuidadora para disfrutar del erotismo y la sexualidad de su amante. El hombre se dedica a descansar en una hamaca viendo televisión mientras las dos mujeres salen a trabajar y los niños van a la escuela. Hay momentos en que Yuma los encuentra al final de la tarde sin haber comido y se encarga de ellos.

Una tarde regresa de una pelea de boxeo, encuentra a su hermanito fuera de la casa y le pregunta por su hermana Marjurie. La niña está con el amante de la madre dentro de la casa. Yuma abre de un golpe la puerta y el hombre sale con un bate de beisbol: "¿Qué es la verga con vos? ¿Te volviste loca?", le reclama airado. Yuma lo amenaza con denunciarlo y el hombre, escudado tras el gran bate -en un símbolo fálico que ya hemos visto en varios filmes centroamericanos-, la amenaza también. Yuma lo reta a pelear cuerpo a cuerpo pero una amiga agarra a los niños y le pide que se marchen. No obstante, Yuma regresa y de un golpe en la cara lanza al agresor al suelo. La escena es breve y el abuso no se comenta. Yuma interpone su cuerpo para proteger a su hermana. Al día siguiente la madre reclama a sus hijos y Yuma la enfrenta -brazos cruzados, rostro retador- y le responde que se quedarán con ella.

A diferencia de otras películas, *La Yuma* se inclina por ofrecer una alternativa a una realidad marcada por el síndrome de la violencia. Yuma decide por su futuro y el de sus hermanos. Desde el inicio quiere independizarse económicamente y sabe que, a pesar de su éxito como boxeadora, su condición de género la mantendrá subordinada.

2. La violencia en el espacio público

Rita Segato denomina *violación cruenta* a "la cometida en el anonimato de las calles, por personas desconocidas, anónimas, y en la cual la persuasión cumple un papel menor; el acto se realiza por medio de la fuerza o la amenaza de su uso" (Segato 2010, 21). Para la antropóloga la violación es el "el uso y abuso del cuerpo del otro, sin que este participe con intención o voluntad comparables" (Segato 2010, 22).

Este tipo de violación, al suceder en el espacio público, es el más denunciado o el que más se ha investigado. Dentro del espacio privado, la mujer violentada guarda silencio y normaliza la situación. El espacio público es fundamental ya que Segato propone que dicho acto no sucede solo entre el agresor y la agredida, sino que es una puesta en escena del *mandato de masculinidad*, del hombre frente a sus pares. La masculinidad dominante necesita subyugar el cuerpo de la mujer para afirmar el poder masculino frente a la estructura patriarcal.

La cineasta guatemalteca Camila Urrutia aborda el trauma producido en dos jóvenes después de una violación cruenta, en su ópera prima *Pólvora en el corazón* (2019). Para Urrutia, quien vivió mucho tiempo fuera de su país, no hay mujer que no haya sufrido violencia en el mundo y, muy especialmente, en Guatemala. Para demostrar esta realidad cotidiana, tolerada por el Estado y la sociedad, realiza un filme con mucho coraje y rabia, retratado a partir de una estética de realismo sucio -descarnado- en la que una cámara inestable y un tanto artesanal muestra una Guatemala urbano marginal.

Las jóvenes, Claudia y María, que además forman una pareja sentimental, enfrentan lo sucedido de manera opuesta. Mientras Claudia quiere olvidar, María arde en deseos de venganza. Ninguna de los dos puede resolver el conflicto interior y sus actos son erráticos, desesperados e inconexos. Cada paso que dan las separa más. Claudia pretende denunciar el hecho en una comisaría que ni siquiere tiene papel para imprimir un documento. María cree que puede disparar contra los agresores. Ambas pertenecen a familias disfuncionales. Claudia

vive con su abuelo, un exguerrillero viejo y soñador, mientras que María no ve a su padre, quien está encarcelado.

La película se abre con un primer plano de las manos sucias de aceite de Claudia, quien arregla su moto. Lleva el pelo corto, teñido de rosa, y su piel está tatuada. Con su chaqueta de cuero parece un pandillero agresivo cuando en realidad es una muchacha frágil. María cumple el estereotipo de cierta feminidad. Pelo largo, morena y pantalón corto. Acuden juntas a una feria de juegos mecánicos, se divierten y toman cerveza. Cuando se alejan del parque para orinar son retenidas por tres hombres que abusan de ellas. Como rasgo interesante, los agresores no son pandilleros ni delincuentes. En contra del estereotipo de la delincuencia, aparentan ser hombres comunes y corrientes. Hombres que violan.

La escena de la violación aparece fragmentada. Los hombres halan a las chicas hasta una cerca de malla, les obligan a quitarse las blusas y se las reparten. El espectador no aprecia ningún acto violento de manera directa. La escena muestra la oscuridad. La cámara se mueve y en primer plano un hombre se abre el pantalón, vemos fragmentos rasantes de piernas y brazos o el pelo de Claudia. El silbato del guarda anunciando el cierre del lugar los obliga a escaparse. Pasan por la entrada y saludan gentilmente al guarda, como si nada. Son buenos ciudadanos, gente decente, hombres que violan, diríamos irónicamente.

Claudia y María pasan de la violencia entre ellas mismas a hacer el amor con ira. No saben qué camino tomar. María quiere un arma, Claudia desea fugarse a Estados Unidos. María sigue a los violadores hasta un billar acompañada de sus amigos para cobrarse la afrenta. A la violencia quiere oponer más violencia. Claudia permanece afuera, horrorizada. Se escuchan disparos dentro del bar y un amigo de María muere en sus brazos. Ella está fuera de sí y amenaza a Claudia con dispararle. Oímos el último disparo. Es María. Claudia escapa del lugar.

Migrantes: secuestro y trata

Las migraciones masivas son uno de los fenómenos más acuciantes que vive la región centroamericana y las mujeres constituyen las víctimas más vulnerables. El contexto actual de la migración —especialmente el paso por México— está enmarcado en las tensiones de la delincuencia organizada y las pandillas. La ruta se ha convertido en una tierra de nadie con una suspensión total de la legalidad, que ha permitido argumentar que "todas las mujeres migrantes en prostitución son víctimas de trata. Así, el concepto de trata ha sido comúnmente utilizado para incluir situaciones tan distantes como la de las mujeres migrantes que se prostituyen de modo no forzado, o la de aquellas que fueron secuestradas y retenidas con violencia" (Izcara 2019, 146)

María en tierra de nadie (Zamora, El Salvador, 2011) presenta dos casos de secuestro destinados a la explotación sexual. El primero es el de Jazmín, una nicaragüense trabajadora en un burdel en Chiapas. La cámara se inicia en un plano medio que va acercándose hasta primerísimos planos de la boca y los ojos, mientras Jazmín se maquilla frente al espejo y se oye una melodía infantil. La joven mira el resultado y parece satisfecha.

La muchacha nos ofrece su experiencia directa frente a la cámara. Está situada en una esquina de su habitación y relata que nunca había pensado en viajar a Estados Unidos, pero que una supuesta amiga le propuso venir, conocer otros lugares y le ofreció un trabajo de mesera: "… y yo de mesera lo había desempeñado bien porque sabía que ganaba más o menos. Y me vine, pero para el susto mío era que no venía de mesera. Que hasta ella había pedido dinero por mí, por haberme venido a dejar acá".

La joven no conocía el trabajo, sufría temor y pena, y miedo de que le fueran a infringir daño. Sin embargo, fue experimentando, obtuvo dinero y se sometió al trabajo. La cámara se abre un poco y Yasmín cuenta su desesperación: "yo lo único que deseaba era como matarme, morirme. Llegué a un instante en que me tomé un poco de fármaco, porque me iba a morir. Cuando vine

a despertar yo estaba en el hospital, me habían hecho un lavado gástrico, porque me había envenenado". La cámara enfoca sus manos y luego su rostro. No puede evitar llorar recordando ese momento.

La joven se integra a un salón de baile al que llegan los clientes. Baila, bebe y canta una pieza de desamor interpretada por Juan Gabriel…. "yo no nací para amar, nadie nació para mí".

Más adelante se presentan procesos de secuestro y esclavitud sexual aún más cruentos. En Saltillo, Coahuila, se encuentran dos mujeres que lograron escapar del crimen organizado. La cámara ingresa a un cuarto pequeño en el que vemos en plano medio a dos mujeres. La que comienza a hablar -la mayor- relata que emprendió el viaje sin saber nada de caminos o albergues. La cámara pasa de un rostro a otro al tiempo que ofrecen su testimonio apoyándose una en la otra.

Tomaron el tren, la temible Bestia que atraviesa México, y fueron detenidas por dos hombres armados pertenecientes al narcotráfico. El tío de la más joven -su supuesto protector- le susurra que son los Zetas. Las subieron a unas camionetas y el hombre negoció y la entregó como paga. La mujer mayor, al no tener cómo responder, pudo quedarse como cocinera. El resto de las personas, si no pueden pagar, son entregadas a los *carniceros*. Por primera vez oímos a la documentalista preguntar quiénes son. La mujer mayor cuenta que lavaba la ropa de uno de ellos, siempre olorosa a gasolina. De pronto se quiebra frente a cámara y explica que son "los que matan a las personas que no tienen quien responda por ellas. Agarran a la gente, la destazan, la meten en un barril y le prenden fuego". Son seres abyectos, marginales, desechables. Despojados de su subjetividad. Son basura.

Una mañana, la joven llegó llorando. Ya sabía -dice la mayor- que las llevan a un hotel, las violan y las devuelven. La mujer recuerda: "Cuando yo regresé, temblando, llorando, ella me dio un vaso de leche caliente, nunca lo voy a olvidar". Venía por un sueño, conseguir dinero para su padre enfermo, y ayudar al resto de su familia. Al menos podrá retornar a su casa.

El silencio del horror

Noche de fuego (México, 2021) es la primera ficción de la salvadoreña Tatiana Huezo. El filme no solo se refiere a la violencia contra las mujeres sino al control de sus cuerpos. Está ubicada en las montañas del norte de México, en un espacio convertido en un territorio liminar —sin ley— o, peor aún, cuya ley está dictada en todos los ámbitos por el narcotráfico. Allí, las personas, sobre todo las mujeres jóvenes, son consideradas como lo que Agamben llama "nuda vida", es decir, personas cuya fragilidad está expuesta a la violencia y a la muerte, ya que nadie puede interceder por ellas (Agamben 2018, 21-22).

Esta precariedad es la que se presenta en la película de Huezo: un universo en el que la vida de las mujeres es arrebatada sin dar cuenta a nadie. Si bien las niñas no son secuestradas para ser asesinadas, el estado paralelo que es el narcotráfico les arrebata su voluntad, el control sobre su espacio-cuerpo, en palabras de Segato (2006). A estas jóvenes se les arranca la posibilidad de desarrollar su propia existencia y la dominación no solo es sexual, es ante todo la aniquilación de su autonomía. Aunque no mueran, están muertas. El Estado de derecho, cómplice de los capos de la droga, no existe, su poder es inexistente.

No obstante, Huezo retrata lo real del horror desde la poesía, con imágenes de gran belleza, en un mundo donde nunca se exhibe la violencia directa. Está allí, sin embargo, en los sonidos, en el miedo de las madres, en las camionetas negras que pasan a toda velocidad, en la anulación de la feminidad de las niñas.

Vemos los efectos del terror pero también la vida cotidiana de niñas que juegan, se divierten, van a la escuela y aprenden, crecen y viven. Al crecer, todo rastro de femineidad debe anularse; aprenden lo que significa ser mujer en la violencia. Sus madres les cortan el cabello, las visten de niños y las niegan: ninguna madre tiene hijas.

En *Noche de fuego,* mientras se desarrollan los créditos iniciales sobre fondo negro escuchamos una respiración agitada. De allí surge la imagen de Ana, una niña de unos ocho años, que vemos apurada cavando un hoyo en la tierra con sus pequeñas manos. Al borde del cuadro

asoman las manos de una mujer mayor y la cámara nos muestra el rostro tenso y temeroso de Rita, la madre de la niña, quien también cavando. La mujer le pide a Ana que se introduzca en el hoyo y un plano cenital nos muestra a la niña de cuerpo completo. Parece una pequeña tumba; paradójicamente, es el refugio que le permitirá vivir.

La niña todavía no comprende el peligro, por lo que dedica su tiempo a jugar con Paula y María, sus mejores amigas. Van a la escuela, cocinan, juegan a la telepatía y se bañan en el río. Pero cuando llegan a la pubertad debe anulárseles cualquier rasgo de femineidad. En una de las escenas más entrañables, vemos el rostro de Ana frente al espejo de la peluquería mientras Elena le corta el pelo, pretextando que se hace para que no se le suban los piojos. Paula la toma de la mano, ¿será que no sabe que ella es la siguiente en ser afeitada? María, que tiene labio leporino, mira desde atrás, no comprende que ella no corre peligro, al menos por ahora.

Los padres de esas niñas no existen. Han migrado a Estados Unidos para ayudar a sus familias pero las han dejado atrás. Las han olvidado. Las mujeres suben a la montaña a llamarlos con teléfonos celulares que parecen luciérnagas al caer la noche. No contestan o las llamadas se interrumpen. Caen en el vacío. Rita implora a su marido que se lleve a Ana, advierte del peligro, pero no hay nadie del otro lado de la línea. Los hombres que han quedado en el pueblo son niños o ancianos y el maestro de escuela. Todos temen quedarse en el caserío.

Ana es una niña curiosa, un tanto rebelde, quiere ser maestra y salir del pueblo. La madre sabe que esa actitud inquieta puede ser un peligro y la enfrenta: "¿Sabés por qué te escondo? (…) ¿Sabés lo que le hacen a las niñas?" No es necesario que lo hablen, todas han ido desapareciendo, y las casas quedan intactas. Juana, la primera en desaparecer, dejó perdida una de sus sandalias. Su bicicleta permanece caída al borde del camino y en la casa hasta dejó la sopa servida. Ana no comprende, la madre le explica: "Así se hace, Ana, cuando la gente se va deja todo puesto como si fuera a regresar». Intenta preservar la inocencia de la niña, pero Ana sabe que algo extraño les puede suceder. Cuando juegan en el bosque le pregunta a sus amigas: "¿Qué creen que nos pase cuando una de nosotras de repente se vaya?". Tampoco hay respuesta.

Detalles, sonidos, colores, silencios: el fuego

Tatiana Huezo ya había mostrado en trabajos anteriores su sensibilidad hacia la naturaleza y los pequeños detalles de la cotidianeidad. Y así como en casa de Juana vemos la olla del café sobre la hornilla, desde el inicio del filme, se nos muestran en primer plano los pequeños animales que habitan el entorno. El paisaje en que se ubica la historia es la contraparte del terror latente. Hermoso, casi idílico, se pasa de los campos de amapolas de un rojo furioso a los suaves lilas de los atardeceres. Todos los verdes imaginables pintan el follaje para rematar en la imponente montaña que se erige a lo lejos. Es la montaña que está siendo destrozada en nombre del progreso —también en manos de los capos— y cuyas rocas grises al pulverizarse inundan la pantalla con un estallido matérico.

La historia se despliega entre el sonido y el silencio. Las preguntas de las niñas quedan suspensas en el aire. El primer maestro enfrentó a todo el pueblo, no comprendía las desapariciones, y el silencio también fue la respuesta. Para sobrevivir es necesario reconocer los sonidos, y Ana y su madre juegan a identificarlos en la noche. Una lechuza, las vacas de don Pancho que andan sueltas, los grillos, el viento que sopla fuerte, los perros ladrando. También el sonido rasante y maniático de los helicópteros simulando destruir los campos de amapolas que confunden con los maizales o, en ocasiones, con las personas. Las balas a lo lejos, el ruido del motor y las llantas de las camionetas que se acercan amenazantes. Ese es el terror, correr hacia los escondites. Y dentro, la respiración de Ana, su miedo, y la falsa tranquilidad de la madre… luego los disparos, los sollozos de Rita, el llanto espasmódico.

Cuando se van los hombres de la casa de Ana suena una campana improvisada que avisa del peligro desde la escuela. Ana corre hasta el pueblo y ve cómo sus habitantes arrojan cosas a una pirámide de basura que se incendia. Es la única luz que rompe la noche. La gente está enojada, sigue lanzando objetos mientras murmura su desconsuelo. No se comprende nada aun cuando el ruido es permanente. De pronto irrumpe el

llanto de la madre de María que repite: "María, María. Se llevaron a mi hija", pero la cámara en primer plano enfoca el rostro de Ana. Se aleja -un chorro de sangre sale de su nariz- y se encuentra con Paula. Se miran. Ambas han comprendido lo que durante años sus madres quisieron ocultarse. Con dolor, con espanto, descifraron el silencio.

Podríamos citar otros casos de diversas violencias en Centroamérica. Si bien el cine de la región apenás está iniciando, la realidad es aplastante. No solo la historia reciente —guerras civiles, invasiones, genocidios— son tema de las y los cineastas en la construcción de la memoria, sino que la violencia actual, aun solo como contexto, no pueden evitarse. El nuestro no puede ser un cine de evasión y fantasía.

Las realizadoras cada vez logran mayor presencia en las pantallas nacionales e internacionales y con sus obras representan las diversas realidades de las mujeres de la región. Desde sus deseos, la exploración de sus cuerpos, el cuestionamiento de la maternidad y de las imposiciones de la sociedad, hasta las diversas agresiones que sufren, como hemos visto.

Es interesante notar que, a diferencia de las representaciones realizadas por varones, la violencia contra la mujer nunca se muestra de manera directa. La focalización en el cine que hemos examinado da el lugar central a la mujer. No solo siempre es su protagonista, sino que numerosas veces su rostro es ubicado en primer plano, permitiéndonos una relación cercana a lo táctil y una identificación comprometida con los sentimientos o sensaciones que expresa.

Las mujeres desde estas miradas nunca son presentadas de manera sexualizada: son seres hermosos, más allá de los estereotipos de belleza en boga. Incluso cuando nos relatan la violencia que sobre ellas se ejerce, las veces tristes, sumisas, pero no pierden su dignidad. La mirada de la cineasta prefiere la empatía, la escucha, que la moraleja o la enseñanza.

Se propone la reflexión, que el o la espectadora concluyan frente a lo que vieron, y no los relatos claros y cerrados, tipo final feliz. Las directoras prefieren la sutileza, la insinuación, los fragmentos. Para ello el empleo de imágenes simbólicas u oníricas, la preeminencia del sonido y del silencio, la mostración de la naturaleza como metáfora de las emociones, la sugerencia mediante los detalles. Un lenguaje que procure la transformación de los imaginarios para que los deseos masculinos no sigan colmando las pantallas. Un cine que admita las diferencias, las pluralidades, los múltiples espejos en que nos podemos reconocer.

Referencias

Agamben, Giorgio. 2018. *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Arraz, Fátima. y Aguilar, Pilar. 2010. *Cine y género en España: una investigación empírica*. Madrid: Cátedra.

Badinter, Élisabeth. 1981. ¿Existe el instinto maternal?: historia del amor maternal. Siglos XVII al XX. Barcelona: Paidós.

Corea, Ricardo. 2020. Somos esta Cachada. *(Casi) literal Revista centroamericana de cultura y opinión*. https://casiliteral.com/del-tercermundo/somos-esta-cachada/

Cortés, María Lourdes. 2005. *La pantalla rota. Cien años de cine en Centroamérica*. Madrid: Taurus.

De Sena, Angélica., y Scribano, Adrián. 2013. Violencia(s) en contexto(s) de pobreza. Formas, voces y 'naturalizaciones'. *Revista de Sociología*. 23, 231-255. Facultad de Ciencias Sociales. Escuela Académico Profesional de Sociología. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Galtung, Johan. 2003. *Violencia cultural*. Bizkaia: Gernika Gogoratuz.

Guzmán, V. 2019. El día en que La Cachada contó toda su verdad en una pantalla de cine. El Faro. 25 de mayo de 2019. https://elfaro.net/es/201905/el_agora/23334/El-d%C3%ADa-en-que-La-Cachada-contó-toda-su-verdad-en-una-pantalla-de-cine.htm?fbclid=IwAR0Mjc_-gU1YMqaDL7jJW-Nw_AgEDmAdL8JhGaRm9Lh3ITfWNjiia-M0z_s

Izcara, Simón., Moral, José., y Andrade, Karla. 2019. Mujeres migrantes víctimas de esclavitud sexual, prostitución involuntaria y prostitución no forzada. *Papeles de población* 101, 145-173. CIEP/UAEM.

Miklos, Alicia. 2022. Justicia estatal y revictimización de género en Nicaragua *El día que me quieras* (Jaugey, 1999). *Revista de Historia* - IHNCA,

[S.l.], n. 29, feb. 2013. http://ihncahis.uca.edu.ni/revistas/index.php/historia/article/view/4/4>.

Nichols, Bill. 2013. *Introducción al documental*. México: Universidad Autónoma de México.

Rubin, Gayle. 1986. El tráfico de mujeres. Notas sobre la "Economía Política" del sexo. *Revista Nueva Antropología,* noviembre, año/vol.VIII, núm.030 Universidad Nacional Autónoma de México Distrito Federal, México. pp.95 – 145

Segato, Rita. 2010. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Prometeo.

_____. 2016. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.

Ventas, Leire. 2022. *Si vos no hubieras nacido*: el miedo y el dolor de decirle a tu hija que es fruto de una violación. BBC News Mundo. 1 septiembre de 2022. https://www.bbc.com/mundo/noticias-62600604

Zechi, Barbara. 2014 *La pantalla sexuada*. Madrid: Cátedra.

Filmografía violencia

Calderón, Carla, dir. Esperanza de honor. 2022; Eclipse producciones.

Escher, Celina, dir. Nuestra libertad. 2019; Pramfilm-Sugar Rush Productions.

Fábrega, Paz, dir. Agua fría de mar. 2010; Temporal Films.

Huezo, Tatiana, dir. Noche de fuego. 2021; Pimienta Films-The Match Factory.

Jaugey, Florence, dir. El día que me quieras. 1999; Camila Films.

_____. dir. La Yuma. 2009; Camila Films.

Maurel, Valentina, dir. Tengo sueños eléctricos. 2022; Wrong Men-Geko Films.

Ortega, Pituka, dir. El mandado. 1998; Cimas.

Riedel, Verónica, dir. Cápsulas. 2011; Anver Films.

Urrutia, Camila, dir. Pólvora en el corazón. 2019; Curuxa Cinema.

Viñayo, Marlen, dir. Cachada. 2019; La Jaula Abierta.

Yasin, Ishtar, dir. Florencia de los ríos hondos y los tiburones grandes. 1999; Astarté.

_____. dir. El camino. 2009; Astarté.

Zamora, Marcela, dir. María en tierra de nadie. 2009; Kino Films.

María Lourdes Cortés Pacheco (maria.cortespacheco@ucr.ac.cr). Doctora en Estudios Latinoamericano por la Universidad de París III-Nueva Sorbona. Catedrática de la Universidad de Costa Rica. Como investigadora, ha ganado el premio nacional Joaquín García Monge y dos veces el Premio de Ensayo Aquileo J. Echeverría, por los libros *Amor y traición, cine y literatura en América Latina* (1999) y *La pantalla rota. Cien años de cine en Centroamérica* (2005). Por este último libro, recibió el premio honorífico "Ezequiel Martínez Estrada" otorgado por la Casa de las Américas (Cuba) al mejor ensayo publicado del año (2007). Amores contrariados. García Márquez y el cine, obtuvo el premio al mejor ensayo sobre cine que otorga la Fundación del Nuevo Cine Latinoamericano (2013). Fue designada Catedrática Humboldt 2017 y reconocida como Investigadora del año de la Universidad de Costa Rica (2020).

Recibido: 15 de febrero, 2023.
Aprobado: 22 de febrero, 2023.

Mario Zúñiga Núñez

"Estudiantes como sombras del futuro": las voces de las víctimas de la masacre del 30 de julio de 1975 en las memorias públicas de la Universidad de El Salvador

Resumen: *Este articulo analizará las memorias públicas de las víctimas de la masacre de estudiantes del 30 de julio de 1975, perpetrada por las Fuerzas Armadas de El Salvador para reprimir una marcha por la autonomía universitaria. Se enfatizará en los puntos comunes en los testimonios que aparecen en medios institucionales de la Universidad de El Salvador.*

Palabras clave: *Memorias públicas, represión, masacre, estudiantes universitarios, justicia.*

Abstract: *This article will analyze the public memories of the victims of the student massacre on July 30, 1975, perpetrated by the Army of El Salvador to repress a march for university autonomy. Emphasis will be placed on the common points in the testimonies that were published in the official media outlet of the University of El Salvador.*

Key words: *Public memories, repression, massacre, university students, justice.*

1. Introducción

El 30 de julio de 2021 se conmemoraron 46 años de una masacre ocurrida en 1975 en San Salvador, la capital de la república de El Salvador, cuando una manifestación de estudiantes universitarios fue interceptada por un grupo de policías y soldados y disuelta a balazos con un saldo de varias decenas de jóvenes asesinados. Como es habitual en la conmemoración, grupos organizados de la Universidad de El Salvador (UES) realizaron una protesta callejera en la que mezclaron las reivindicaciones propias de la memoria de la masacre (justicia, recuerdo y reparación) con fuertes crítica al gobierno del presidente Nayib Bukele. Un artículo de la agencia internacional de noticias DW recoge las declaraciones de uno de los manifestantes que, entrevistado por la Radio YSUCA, denunció el minuto de silencio que la Asamblea Legislativa (controlada por el partido oficialista Nuevas Ideas), había dedicado días atrás (el 20 de julio) a la memoria del Cnel. Arturo Armando Molina quien había fallecido recientemente (DW 2021). Molina fungió como presidente de El Salvador entre 1972 y 1977 y una de las primeras acciones de su gobierno fue intervenir militarmente y cerrar la UES. La intervención se extendió entre 1972 y 1974. Su gobierno formó parte de la seguidilla de gobiernos militares del Partido de Conciliación Nacional (PCN), que se caracterizaron por impulsar políticas de carácter reformista al tiempo que reprimieron fuertemente a la oposición política (tanto a los partidos socialdemócratas como a los de izquierda) (Lindo-Fuentes y Ching 2012).

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

El reclamo del manifestante evidencia un fenómeno de mayor alcance, que refiere al recuerdo permanente de la masacre del 30 de julio de 1975 como una herida que, lejos de cicatrizar, se mantiene abierta dado el no esclarecimiento de lo ocurrido. La UES como institución, además de los movimientos estudiantiles, han asumido como propia una narrativa del recuerdo. Incluso en el año 2020 las autoridades de la universidad presentaron una solicitud de esclarecimiento de más de 60 casos de asesinatos y desapariciones acaecidas ese día (Santos 2021). El campus de la UES conserva estatuas y grafitis conmemorativos de las personas estudiantes que fueron asesinadas o desaparecidas hace más de cuatro décadas en un paso a desnivel en San Salvador y existe la tradición de conmemorar anualmente la masacre con actos oficiales, un desfile que sale del campus central y hasta hace unos años una vigilia. En esos eventos a las víctimas de la masacre se les reconoce como "héroes y mártires" (Argueta 2005; Villela 2015).

En este artículo se abordarán las "memorias públicas", es decir, expresiones del recuerdo que lejos de vivirse de manera privada, se objetivan en diversidad de manifestaciones artísticas, gráficas, literarias (Chaves 2020). Se revisarán una serie de memorias de este tipo sobre el 30 de julio de 1975 acudiendo a la narrativa de las víctimas que han aparecido en medios institucionales de la UES entre 2008 y 2021. El texto presenta primero una sección donde se hace un recuento sumario de los principales acontecimientos de la manifestación del 30 de julio y sus conmemoraciones posteriores. Luego enuncia las premisas teóricas y metodológicas que se han seguido para el análisis. En la sección siguiente se describen sucintamente los 10 documentos producidos entre 2008 y 2021 que se utilizarán como fuentes de este trabajo. La penúltima sección aborda los elementos comunes en los que convergen estas memorias y que funcionan para realizar una interpretación del impacto de este acontecimiento en el tiempo histórico. Por último, se brindan las conclusiones del artículo que profundizan en las formas en que se construyen las memorias públicas entre la generación de salvadoreñas y salvadoreños que padeció la masacre.

2. La masacre del 30 de julio de 1975, la evolución de sus conmemoraciones y la búsqueda de reparación

Conviene, antes de comenzar el análisis de las memorias, una breve descripción de los hechos. El 30 de julio de 1975, alrededor de las dos de la tarde, salió una nutrida manifestación de estudiantes del campus central de la Universidad de El Salvador (UES), organizada por la Asociación General de Estudiantes (AGEUS) y a la que asistieron también estudiantes de secundaria. La marcha tenía por objetivo protestar por la intervención militar del Centro Universitario de Occidente (en Santa Ana) que había ocurrido días atrás, el 24 de julio, para obstaculizar un desfile bufo[1] que pondría en cuestionamiento las políticas del presidente de la república, el Cnel. Arturo Armando Molina; además exigían un mejoramiento en el financiamiento de la educación superior. De fondo estaba también la molestia por la situación general del país, la represión creciente en el ambiente político y la crítica por la inversión de dinero público en el concurso de Miss Universo que se había realizado días atrás en la capital.

Las y los estudiantes salieron de uno de los parqueos de la UES y avanzaban hacia el centro de San Salvador por la 25 Avenida Norte. Su objetivo era llegar al Parque Cuscatlán y posteriormente dirigirse al Parque Libertad, el sitio donde se celebran tradicionalmente las fiestas cívicas. A tres cuadras del Parque Cuscatlán se encontraron con miembros de la Guardia Nacional y la policía quienes bloquearon el paso que llevaba la marcha. Ante esta acción, los líderes punteros desviaron la vía original que llevaban hacia un paso a desnivel como vía alternativa. Los soldados de nuevo les cerraron el paso y, tomando ventaja de esta situación, abrieron fuego de manera indiscriminada contra las y los estudiantes, quienes, viéndose cercados, no tuvieron otra opción que correr por sus vidas. Muchas personas saltaron del paso a desnivel, otras escalaron las paredes del Hospital General del Instituto Salvadoreño de Seguridad Social que se encuentra en uno de los costados de la calle para buscar refugio. El saldo de este crimen de lesa humanidad fue de varias decenas de personas muertas, heridas y torturadas. Hasta el día de

hoy permanece impune. (F.U.E.R.S.A. 1975; CIDH 1978; Argueta 2005: 30-32; Hernández 2008; IDEHUCA 2015; Hernández y Aguilar 2004).

A partir de la masacre, la fecha y su significado se han convertido en un "lugar de memoria" (Villela 2015) en el que convergen las voces críticas y de izquierda que denuncian los diferentes aspectos de la vida nacional. Las narraciones de las víctimas y los análisis posteriores dan cuenta de que la masacre fue un punto de inflexión en la vida política de la UES y de El Salvador, significó la incorporación de gran cantidad de estudiantes universitarios a las organizaciones armadas de la época (Fuerzas Populares de Liberación, Ejército Revolucionario del Pueblo y Resistencia Nacional) y la radicalización de ciertos sectores de la población (Hernández 2008; ASISAM 2012; Hernández 2017; Guzmán y Mendia 2018).

Las conmemoraciones de la masacre se registraron ya desde los años finales de la década de 1970, de las cuales se hacía eco en boletines y panfletos de las organizaciones estudiantiles y las organizaciones de masas. También desde esa época ha sido una constante la rememoración de esta fecha en la UES como una de las partes de su calendario institucional. Exceptuando los años de la segunda intervención militar (entre 1981 y 1985), la UES la ha conmemorado y dado significación de manera sostenida hasta la actualidad (Argueta 2005; Villera 2015; Santos 2021). Asimismo, el campus de la UES conserva monumentos y memoriales que recuerdan a las víctimas. El autor de este texto fotografió uno de esos monumentos en una visita de campo realizada en 2013. No solo la simbología del monumento ya expresa la profundidad de lo que significa el acontecimiento para la UES, pero también la organización institucional que se aprecia en la placa que tiene a la base, donde se unen autoridades políticas, organizaciones estudiantiles y autoridades académicas.

Imágenes 1 y 2.
Monumento "Univesitarias/os víctimas y mártires del 30 de julio de 1975"

Nota: En la placa a la base de este monumento se puede leer: MONUMENTO/ UNIVERSITARIAS/OS VÍCTIMAS Y MÁRTIRES DEL 30 DE JULIO 1975/ ASAMBLEA GENERAL UNIVERSITARIA 2003-2004/ COMISIÓN GESTORA/ ADOLFO FLORES CIENFUEGOS /Coordinador/ Antonio Salomon Rivas/ Rene Martinez Pineda/ Adolfo Anibal Morales/ Carlos Enrique Lopez/ Edwin Alberto Callejas/ Jose Orlando Villalta/ Ana Liliam Cabrera/ MARIA ISABEL RODRIGUEZ/ Rectora /ESCUELA DE ARTES/ Facultad de Ciencias y Humanidades/ DISEÑO Y ELABORACIÓN/ Federico Krill Granados /Sala Bologne/ Profesores/ Ricardo Sorto/ Carlos Quijada /Napoleón Alberto Romualdo /José Orlando Ángel/ Estudiantes:/ Román Elenilson Trejo /Grise Aduanet Campos/ Mauricio Edgardo Esquivel/ Jaime José Izaguirre/ Cinar Josue Calderon/ Efraín Edmundo Perez/ José Alberto Cruz Osorio/ Fredy Antonio Brandillo/ RUFINO QUESADA PRESIDENTE AGO 2005-2007/ CIUDAD UNIVERSITARIA 30 DE AGOSTO 2005 (la transcripción respeta la ortografía del original)

Fuente: Fotografía tomada por Mario Zúñiga en el año 2013.

La masacre también ha sido objeto de denuncia de organismos de derechos humanos a lo largo de los años. La Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) estuvo en el país en 1978 y generó un informe de las principales violaciones a los derechos fundamentales. Décadas después, en 2015, el Tribunal Internacional para la Aplicación de la Justicia Restaurativa en El Salvador analizó este y otros casos de represión en los años previos a la guerra civil, condenó al estado salvadoreño y a las Fuerzas Armadas de El Salvador (FAES) por lo ocurrido y denunció la no resolución del caso. Por su parte, la Procuraduría de Defensa de los Derechos Humanos (PDDH) de El Salvador, en su momento dirigida por la Licda. Raquel Caballero de Guevara, hizo una declaración pública sobre el caso en 2019 y recomendó al Fiscal General de la República en ejercicio, Dr. Raúl Ernesto Melara, desarrollar una investigación sobre los hechos; al presidente de la Corte Suprema de Justicia, Dr. Armando Pineda Navas, el apoyo de los juzgados para analizar estos casos, y al presidente Nayib Bukele, favorecer el esclarecimiento de estas atrocidades.

Pese a esta serie de señalamientos de organizaciones de derechos humanos, tanto nacionales como internacionales, el caso sigue impune hasta el día de hoy, con los efectos esperables de lo que Feirstein (2012, 79) describe como un "pacto denegativo … por el cual se establece el acuerdo inconsciente a nivel social de la exclusión de toda referencia al suceso traumático". Y por ello, la palabra de las víctimas es significativa, dado que su análisis y consideración, permite la ruptura de ese pacto y visibiliza una memoria no reparada.

3. Orientaciones teórico-metodológicas: los testimonios de las víctimas como memorias públicas

El análisis que se realizará a continuación tiene varias orientaciones centrales que conviene poner de manifiesto. Según las investigaciones que se han hecho para clasificar las memorias generadas por la conflictividad armada de finales del siglo XX en El Salvador, las memorias de la masacre del 30 de julio pueden ser entendidas desde las clasificaciones hechas por Ching (2019) y López (2017). Ching (2019) realizó una clasificación de la totalidad del material autobiográfico y biográfico producido en el marco del conflicto armado según el concepto de "comunidades de memoria". En esta clasificación los textos que analizaremos sobre la memoria del 30 de julio pertenecen a la comunidad de memoria de las personas miembros de las bases de las organizaciones populares[2]. Por su parte López (2017) clasificó los tipos de memoria producidos alrededor y a lo interno del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN). Según esta categorización, estas memorias son de carácter "martirial", es decir: "…que retoma las víctimas de la represión militar, ya sean civiles o militantes de izquierda, no caídos en combate. Alude a hechos de represión ejecutados por cuerpos de seguridad, los Escuadrones de la Muerte o el ejército, en circunstancias en que las víctimas estaban desarmadas, aunque también hay casos que aplica a guerrilleros que caen en combate ante fuerzas muy superiores" (López 2017, 55)[3]. De tal suerte que podremos entender estas memorias según quienes las produjeron en su condición de militantes jóvenes (que no ocupan posiciones de prominencia social al momento en que ocurrieron los hechos), así como también dan cuenta de la represión de la que han sido víctimas y dan sentido a su accionar social como respuesta a esa represión.

Ahora bien, las memorias que se analizarán en este artículo se entenderán como "memorias públicas", un concepto trabajado por Chaves (2020) para analizar la evolución histórica del movimiento estudiantil costarricense, a partir de las manifestaciones públicas que las y los dirigentes realizaron y quedaron plasmadas en diversidad de documentos a lo largo del tiempo. El propio autor señala que esta es una de las características visibles de los movimientos estudiantiles latinoamericanos cuyas memorias de lucha y reivindicación quedan plasmadas en los campus universitarios y en el escenario público.

Para el caso de este artículo se han localizado diez documentos que conservan testimonios de víctimas de la masacre del 30 de julio, escritos de manera directa por víctimas de la

masacre o que presentan las palabras de las víctimas mediante documentales o programas de radio. Estos documentos tienen una impronta: siete de ellos fueron producidos como publicaciones institucionales de la UES y dos tienen como protagonistas a personas vinculadas a la docencia y la administración de la UES. La búsqueda de estos materiales se realizó por medio de internet. Se indagó el archivo histórico de la revista La Universidad[4], el canal de Youtube oficial de la universidad (TVUES), las publicaciones que están colgadas en esa red a nombre de la Secretaría de Comunicaciones y el repositorio institucional. Se seleccionaron materiales que presentaran, de manera consistente y en extenso, los testimonios de personas que hubiesen padecido la represión del 30 de julio. Si bien existen otras memorias públicas sobre este acontecimiento, como los monumentos, las pintas o las performances que se realizan para conmemorar esta fecha todos los años, se seleccionaron estos documentos por ser capaces de mostrar una narrativa amplia de la afectación subjetiva, contada desde el punto de vista de las víctimas directas. Los documentos que se localizaron están fechados entre 2008 y 2021.

Es importante hacer énfasis en que el centro del presente análisis serán las memorias de las víctimas; otras interrogantes como el por qué estos textos comenzaron a aparecer a partir de 2008 o la relación entre la política universitaria de la UES y estos textos ameritarán otros esfuerzos de investigación. En este sentido, se analizarán memorias de "testigos-partícipes" según la categoría de Jelin (2002, 80-81), es decir, de las personas que vivieron la experiencia en tanto que víctimas y la han narrado posteriormente. Este tipo de testimonio guarda muchas semejanzas con los recolectados por el antropólogo y sacerdote jesuita Ricardo Falla (1992; 2015a; 2015b) para comprender el genocidio guatemalteco. Pese a que las memorias que se abordarán en este artículo no son producto de una recolección de campo directa, las personas, sus objetivos y el padecimiento de la represión les acerca a las memorias analizadas por Falla. Además, las similitudes históricas y sociales y los procesos de victimización son similares en ambos casos y esto hace posible trasladar los principios analíticos de Falla a la comprensión del caso salvadoreño[5]. De manera que, partiendo de la obra de Falla, se seguirán las siguientes orientaciones:

- Si bien este artículo no refiere a sectores campesinos, sino a jóvenes estudiantes universitarios urbanos, es importante mantener el principio analítico que se rige para ambos grupos, en el sentido de que, las acciones de represión que padecieron los y las estudiantes aquel 30 de julio de 1975 son la consecuencia de un proceso de organización popular, que se expresó claramente en una manifestación que desafió las amenazas del gobierno de Molina. Es decir, las víctimas se deben comprender como sujetos activos, conscientes de su rol histórico, que se manifiestan mediante la organización estudiantil.

- El testimonio entonces es no solo una declaración de la vejación sufrida sino también una constatación de que se está vivo[6]. En este sentido se expresa la condición "martirial" ya señalada por López (2017). La documentación que hace Falla de las tribulaciones de las comunidades mayas en el contexto de guerra se relaciona necesariamente con la iniciativa de la reparación de las personas que han sido testigos de las masacres. Transformar la maldad y la violencia en organización popular y finalmente en vida social. De allí el principio analítico: ante el horror de la masacre, la persona deviene testigo, no lo es de suyo, sino que se dispone social y políticamente para ello. Por eso el testimonio tiene, además de una carga de carácter heurístico, un lugar político. Decir el horror es una forma de denunciarlo, así como denunciar el horror es una forma de transformarlo.

4. Las fuentes

A continuación, se realizará una breve descripción de cada uno de los materiales que se tomarán como fuentes para este análisis.

Tabla 1: Publicaciones institucionales de la Universidad de El Salvador que contienen testimonios de víctimas de la masacre del 30 de julio de 1975 (2008-2021).

	Año	Persona(s) autor(as)	Título	Medio en el que se encontró en material	Descripción
1.	2008	Cañas, Roberto y Quan José Luis	Julio: memoria histórica de la Universidad de El Salvador.	Revista La Universidad.	Conversatorio entre Roberto Cañas (docente de humanidades y firmante de los Acuerdos de Paz) y José Luis Quan (docente de filosofía y excombatiente del Ejército Revolucionario del Pueblo -ERP-).
2.	2008	Vázquez Morales, Rodolfo Aníbal	El Salvador, el país de la sonrisa.	Revista La Universidad.	Reseña breve de lo ocurrido el día de la masacre.
3. y 4.	2008	Hernández, Evaristo	Notas para un testimonio, 30 de julio de 1975. Vuelto a publicar en 2016 bajo el título: La masacre estudiantil del 30 de julio de 1975.	Revista La Universidad.	Evaristo Hernández, docente de Economía Política. Memoria pormenorizada y vívida que se publicó por primera vez en 2008 y se volvió a publicar en 2016 con una sección introductoria que aborda la coyuntura de la época.
5.	2008	Secretaría de Comunicaciones de la Universidad de El Salvador (productor) y Douglas Hernández (director).	30 de julio de 1975. La Masacre.	Youtube.	Documental de 36 minutos. Algunos y algunas protagonistas: la Dra. Mirna Perla (exjueza de la república, profesora de la UES y ex Secretaria General de esta institución); Nidia Díaz (abogada, docente de la UES, diputada por el FMLN y firmante de los Acuerdos de Paz); Raúl Durán (director de la Asociación de Capacitación e Investigación para la Salud Mental -ACISAM-).
6.	2012	Asociación de Capacitación e Investigación para la Salud Mental -ACISAM-	Movimientos estudiantiles de secundaria en los años 70 en El Salvador. Respuestas para vivir.	Libro publicado por la ACISAM.	Libro sobre la evolución de los movimientos estudiantiles de secundaria en la década de 1970. A la masacre del 30 de julio le dedican los testimonios de: Laura Morales, Rafael Aquino, Gustavo Amaya, Hugo Cruz, Patricia Arévalo y Rafael Aquino.

7.	2015	Ramírez, Danilo; Sánchez, Carlos y Serrano, Wilbert	Entrevista en el programa de radio Opinión Universitaria. Masacre del 30 de Julio de 1975. Programa emitido el 29 de julio 2015	Repositorio institucional UES.	Entrevista que aborda el testimonio de Danilo Ramírez, docente de la Facultad de Química y Farmacia, al tiempo que se interpela a dos líderes estudiantiles de ese momento: Carlos Sánchez y Wilbert Serrano.
8.	2017	Contreras, Hazel y Ascencio, Carla	La masacre del 30 de julio contada por una sobreviviente.	Página web del periódico El Faro-	Reportaje en el que se rescata el testimonio de la Dra. Mirna Perla.
9.	2017	Secretaría de Comunicaciones de la Universidad de El Salvador (productor) y Douglas Hernández (director).	Legado de una generación.	Youtube.	Documental de 43 minutos. Algunos y algunas protagonistas: Medardo González (político de alto cargo en la gestión 2014-2019 del FMLN) y Eliseo Quintanilla, presidente y vicepresidente respectivamente de AGEUS en 1975. También los docentes Danilo Ramírez y Mario Pleitez.
10.	2021	Secretaría de Comunicaciones de la Universidad de El Salvador (productor) y Douglas Hernández (director).	Prohibido Olvidar, La Masacre del 30 de julio de 1975.	Youtube.	Nota periodística de 12 minutos. Utiliza imágenes de archivo de momentos de tensión política y violencia contra la UES. Además de las entrevistas de los documentales de 2008 y 2017.

Fuente: Elaboración propia con base en los datos recolectados en el marco de la elaboración de este artículo.

5. "Estudiantes como sombras del futuro": algunos elementos para destacar en las memorias públicas sobre la masacre del 30 de julio

Sobre los testimonios presentes en estas memorias públicas es importante señalar los siguientes elementos comunes: 1) lo que acá se denominará como "narración testimonial colaborativa", 2) la formulación contradictoria de "tensa algarabía" que se registraba al inicio de la marcha, 3) las contradicciones alrededor del recuerdo del slogan "El Salvador, país de la sonrisa" en boga en ese momento a raíz del concurso de Miss Universo que se desarrolló el 12 de julio de 1975, 4) la sangre como un elemento fundamental en las narraciones, y por último, 5) la narración del resultado de la masacre del 30 de julio como una forma de resurgimiento y radicalización de la organización estudiantil y popular.

- ***Narración testimonial colaborativa***

Para iniciar este análisis es importante comenzar por la forma de narración, la cual, parte de la articulación de diferentes testimonios que de manera colaborativa logran un punto

de vista común. La mayoría de documentos revisados (6 de los 10) recurren a esta forma de contar la masacre. Es especialmente visible en los documentales (Hernández 2008, 2017) y en el libro de ASISAM. Otro rasgo interesante, que aparece además en la entrevista del programa Opinión Universitaria, es que, dado que estos testimonios se emiten décadas después de los acontecimientos, se pueden articular también con voces de nuevas generaciones de estudiantes que refrendan y avalan la memoria de lo ocurrido, añadiendo así fuerza a la narración del pasado y articulándolo con las luchas del presente. Durante el citado programa de radio el entrevistador le pregunta a Carlos Sánchez, uno de los estudiantes organizados en 2015, "¿qué significa el 30 de julio de 1975?" Su respuesta permite ver la articulación generacional de los testimonios:

> Bueno para empezar cuando uno es joven, entra a la universidad, muchas veces desconoce esa historia, pero al momento que entra a la universidad pasa día a día aquí, años aquí, lo consideramos como nuestra segunda casa, la universidad y para nosotros como estudiantes organizados, el 30 de julio significa una conmemoración de muchos héroes, que quizá no los conocimos, algunos los conocemos, como nuestro…nuestro querido licenciado Danilo [Ramírez]. Y muchos otros que no conocemos, pero para nosotros los estudiantes, conmemorar esta época significa conmemorar los héroes que lucharon en ese tiempo, como estudiantes, como nosotros (…).

Esta forma de narración de carácter testimonial y colaborativo permite que se genere la voz de un sujeto colectivo que articula un discurso cuyo objetivo es la denuncia de vejaciones y violencias cometidas en su contra, la organización popular que combate esta hostilidad y la permanencia en el escenario público mediante la denuncia. Es interesante notar que en este fenómeno concreto la articulación se utiliza tanto para narrar el hecho mismo, como para consolidar un discurso que se perpetúa en el tiempo a través de nuevas generaciones de estudiantes[7].

- ***La "tensa algarabía" al inicio de la marcha, la represión posterior y los "estudiantes como sombras del futuro"***

Evaristo Hernández (2008, 27) describe el ambiente del inicio de la marcha como de una "tensa algarabía" es decir, como un momento en que se mezclaba la alegría propia de las manifestaciones callejeras con la tensión derivada de observar aviones de la FAES que sobrevolaban la marcha, así como por las advertencias del titular de Defensa y Seguridad Pública Gral. Carlos Humberto Romero, quien había anunciado días antes que sería reprimida toda manifestación: "La tensa algarabía de la marcha, gritando consignas y canciones de crítica al Gobierno, hacía menos pesado el atardecer. Se nos parecía a un festejo por la consecuencia con que la Universidad de El Salvador ha defendido, defiende y defenderá la justicia y la democracia".

El recuerdo de José Luis Quan guarda también esas sensaciones contradictorias (Cañas y Quan 2008, 21-23):

> Yo recuerdo haber visto las tanquetas en el trasfondo de la 25 Avenida Norte, frente al Hospital Rosales, fue entonces cuando nos preguntamos: ¿Seguimos o no seguimos? La decisión fue seguir. Fue entonces que comenzamos a correr y a gritar las consignas de esa época que eran «¡U! ¡U! ¡U!», «¡Ché! ¡Ché! ¡Ché! ¡Ho¡ Ho Chi Minh!» y otras. Al primer bloque y segundo bloque rumbo al Hospital Rosales los dejaron pasar, los hostigaron y después los aislaron entre el paso a desnivel y el edificio del Seguro Social. En ese momento comenzaron a disparar.[8]

En la mezcla de sentimientos contradictorios que muestran las personas testimoniantes se pueden ver elementos importantes de la época. El recuerdo de las consignas que da realce al aspecto festivo de las marchas y las reivindicaciones concretas que las atravesaron entre las que resaltan las de carácter internacional, que evocan liderazgos como el del Che Guevara o Ho Chi Min en el triunfo Vietnam del Norte sobre el Ejército de los Estados Unidos que para 1975 ya era una realidad. La contradicción de todas estas

reivindicaciones son las tanquetas, los soldados y los actos concretos de represión que comenzarían minutos después[9].

Evaristo Hernández (2008, 29) describe también una especie de trance que atravesó en el momento en que comenzó la balacera y alcanza a elaborar la metáfora con la que se titula este artículo, la cual parece sintetizar el significado de estas memorias de estudiantes como sombras del futuro:

> En medio de un intenso traqueteo y humazón, se divisaban [sic.] como sombras del futuro estudiantes que corrían y caían. El tiroteo se iniciaba a unos tres metros, enfrente de nosotros. Dimos la vuelta y yo salí corriendo en sentido contrario de donde provenían los disparos. «No corra que es peor», me dijo el profesor. Como impactado por un rayo clavé mis plantas en el pavimento, y pensando en lo peor, una ráfaga por la espalda, me sentí muy sereno, una amalgama de tranquilo y temerario, como ya lo he experimentado en otros momentos cruciales, tensos y decisivos de la vida.

Esta metáfora es significativa porque plantea dentro del hecho testimonial dos momentos diferenciados que se juntan: por un lado, la descripción gráfica de lo acontecido, por otro, una imagen en negativo proyectada hacia el futuro. Además, debe agregarse que la metáfora pertenece a una memoria publicada décadas después de la masacre, es decir enunciada desde el futuro mismo. Es como si el testimoniante pusiera un foco en este acontecimiento de su pasado para iluminar el devenir y lo que se proyectara hacia el futuro fueran las sombras de quienes cayeron en la tarde del 30 de julio. La metáfora entonces presenta el testimonio como luz del pasado, como una forma de comprender la ausencia de quienes cayeron ese día.

- ***El Salvador, país de la sonrisa***

Otro elemento común en las memorias es resaltar la contradicción de lo sufrido por los y las testimoniantes con el eslogan que promovió el gobierno de la época en el marco del concurso de Miss Universo realizado días atrás de la manifestación. Así lo expresa la Dra. Mirna Perla en el documental de la Secretaría de Comunicaciones de la UES (Hernández 2008):

> Entonces había un esfuerzo por parte de la familia Poma, y los allegados a esa familia, por buscar alternativas [a la crisis económica del país], y esa alternativa era desarrollar el turismo como un mecanismo para poder elevar la economía del país. Y en ese contexto es que El Salvador asume la sede de Miss Universo y obviamente para el estudiantado universitario sobre todo los estudiantes revolucionarios organizados de ese momento, considerábamos que esto era una burla para el país, incluso el slogan que se tenía era "El Salvador, el país de la sonrisa" lo cual era tan contrario a lo que la sociedad estaba viviendo (…).

Vázquez (2008) por su parte, titula su texto con el eslogan mismo y lo dedica su penúltimo párrafo a una serie de imágenes dolorosas que asocia a libros y lápices ensangrentados, a los nombres de las personas reprimidas, a las imágenes del secuestro de estudiantes, a la intención de los represores de borrar la evidencia de la sangre. Y asocia esto último a la actualidad (la actualidad del texto es el año 2008, último año de las cuatro gestiones consecutivas del partido de derecha Alianza Republicana Nacionalista -ARENA-, antes de que comenzaran los dos gobiernos del FMLN en 2009).

> Los libros y los lápices ensangrentados cubrieron las aceras del muro del Hospital del Seguro Social. Los compañeros Alcides Gómez, Luis Carias y Silvia Montano fueron protagonistas de escenas de dolor y sangre, al sufrir el atropello de las balas asesinas del ejército. Desde la altura del quinto piso del Hospital del Seguro Social, pude observar, cuando ya la tarde caía en los brazos de la noche, que camiones del Ejército recogían a los compañeros heridos o muertos; y luego después lavaban impunemente la sangre de los compañeros, así como hoy en día se lavan impunemente las manos algunos funcionarios corruptos de nuestro querido El Salvador, el país de la sonrisa (Vázquez 2008, 9).

Asimismo, el profesor Danilo Ramírez narra en el programa de radio Opinión Universitaria, donde el eslogan aparece como contraste entre las acciones del gobierno de Molina contra la UES en contraste con la organización del concurso de Miss Universo: "(…)Y luego así se va dando todo ese periodo y en 1975 que lo paradójico fue que se da en el momento que el país va a ser sede del concurso de Miss Universo, donde… bueno, el eslogan para el país era "el país de la sonrisa" (…)".

La persistencia del eslogan "El Salvador, el país de la sonrisa" en estas y otras memorias de la masacre varias décadas después de los acontecimientos, revela un aspecto clave para tener en cuenta a la hora de analizar este momento histórico[10]. Comúnmente se visibiliza la política pública del gobierno de Molina desde la óptica del refuerzo e incentivo del aparato represivo, tanto a nivel formal como informal (por ejemplo, la existencia de la organización ORDEN y su papel en el control de las poblaciones). Pero el eslogan deja ver el vínculo de la represión también con la política pública referente al turismo y la atracción de inversiones. Desde la óptica de los testimonios lo que se presenta como una sonrisa que invita a mirar al país con beneplácito esconde una forma de vinculación violenta a lo interno. En una entrevista al historiador Knut Walter acerca de este acontecimiento, rescató también el hecho de que la política del instituto de turismo era protagonizada por Roberto Poma, un empresario joven con ideas reformistas pero asociado inevitablemente a las élites económicas del país. Independientemente de su intencionalidad política al frente del instituto de turismo en esa época, el contraste entre esta política del desarrollo del turismo con la extensión de la represión le colocarían en la mira de las organizaciones de izquierda que crecieron todavía más con el crecimiento de la represión. La propia muerte de Poma a manos del ERP en 1977 da cuenta de esta contradicción.

- ***La sangre, desaparición de los cuerpos y el secuestro de personas heridas***

El estremecedor testimonio del escritor Mario Pleitez recogido en el documental de la Secretaría de Comunicaciones (Hernández 2017), y reeditado en la nota sobre la masacre que realizó la Secretaría de Comunicación de la UES en 2021, da cuenta de la impactante escena que se presenció y que conjuga todos estos elementos. Don Mario relata ante la cámara, con lágrimas en los ojos y tiritando, lo siguiente: "Pasaron sobre los cuerpos masacrándolos totalmente. Vi todos los cuerpos tirados, todos los cuerpos tirados, los compañeros tirados en el suelo muertos, unos vivos. Vi cuando les pasaba las tanquetas encima. Todo eso lo estaba viendo como en una película". El escenario donde testimonia realza el impacto, porque Don Mario está sentado a la par de lo que parece ser una marimba y detrás tiene una urna donde se guardan vasijas de barro. La descripción de la barbarie contrasta con los elementos de la cultura que tiene a su alrededor.

En los relatos, la sangre queda como evidencia de la masacre, a menudo se narran escenas de sangre que recorre las calles, así como intentos de "borrar esa sangre" con agua. El testimonio de Evaristo Hernández (2008, 31) cierra con poderosas imágenes de la sangre derramada en las calles, les sigue las de un transporte militar donde fueron vistos por última vez un grupo de estudiantes:

> En la calle se observaban charcos de sangre, zapatos desperdigados. En los alrededores, gente estupefacta con mirada de indignación y dolor. […] Zapatos tirados, charcos de sangre, eran los mudos testigos del dolor y del terror, de la muerte…de la pureza en los ideales en la entrega social, del coraje y de la determinación de un movimiento estudiantil.

En el recuerdo de Mirna Perla que quedó registrado en el reportaje de El Faro (Contreras y Ascencio 2017) aparece también el recuerdo de la represión y el secuestro. Posteriormente Perla refiere a la labor de los bomberos para "limpiar" los rastros de sangre que habían quedado en el

pavimento: "… llegaron con ambulancias del ejército y se levantaron los heridos o los cadáveres, y luego inmediatamente después de las ambulancias trajeron los carros cisternas, verdad del cuerpo de bomberos con agua con jabón y dispersaron la sangre".

La presencia de la sangre derramada en estos y otros testimonios[11] pone en evidencia la tragedia, mezclada con otros elementos "fuera de lugar" como los zapatos o los mismos cuerpos de estudiantes caídos en el suelo. Además, la sangre derramada es narrada hacia el final de los relatos y se asocia, con el acto de desaparición y borradura histórica que significó lavar la calle. Un acto significativo. Varios de los testimonios vinculan este acto a los bomberos, una organización de carácter civil. No está demás señalar la similitud de este aspecto con este y otros grupos de la vida civil salvadoreña que se han encargado de "lavar la sangre" que ha provocado la represión militar, al punto, de que, al día de hoy, no existe ningún esclarecimiento ni reparación por parte del estado de esta y tantas otras masacres cometidas en el contexto del conflicto armado.

- ***Radicalización y reorganización***

El último de los elementos que se señalará puede verse en estas y otras memorias consultadas. Tiene que ver con que algunas narraciones contemplan como cierre o síntesis de los resultados, la descripción de la radicalización y transformación de las organizaciones populares a partir de la masacre del 30 de julio. El profesor Roberto Cañas plantea la influencia del año 1975 en su opción personal de radicalización política:

> El 19 de julio de 1972 [fecha de cierre de la UES por parte de Molina] fue el inicio de toda una etapa revolucionaria para los jóvenes de esa época. En mi caso personal, si 1972 me encontró ya organizado militarmente, 1975 me empujó a tomar la opción definitiva por la vía armada para enfrentarme a la tiranía militar, y me encuentra organizado en una estructura político-militar, en una unidad guerrillera que conducía el trabajo de la universidad y que ya marcaba otro momento histórico en el país (Cañas y Quan 2008, 26).

La abogada y política Nidia Díaz plantea en el documental "30 de julio de 1975. La masacre" (Hernández 2008) un punto de vista que abarca la generalidad de las organizaciones, partiendo de la descripción de la marcha y la organización popular que se gestó a partir del repudio de la masacre:

> Como el 2 o 3 de agosto hubo una gran marcha de mujeres, las madres de los que habían sido asesinados, las madres de los desaparecidos y todas las madres de todos los compatriotas que han sido reprimidos y la solidaridad misma de mujeres. Mirá, era una cantidad de mujeres vestidas de negro con una ropa blanca que marcharon ¿verdad? Cientos y cientos. Dicen que fueron como trece cuadras. Yo no sé realmente, porque no estaba allí, pero si hay testimonios de que fue grandísima. Y además el nivel de organización y unidad. Esa masacre contribuyó a la unidad del movimiento popular porque se situó también el COP 30 de Julio. Comité de Organizaciones Populares 30 de julio que se fundó oficialmente cuando nosotros salimos de Catedral el 7 de agosto[12] (…), al año siguiente esta organización convocó a otra movilización y durante muchos años el COP 30 de julio se mantuvo activo convocando (…).

Otros recuentos de este momento histórico publicados también expresan esta interpretación de la multiplicación de organizaciones populares como respuesta social a la masacre de estudiantes (es el caso de la investigación de Guzmán y Mendia, 2018, 34). Así también, cuando Ricardo Mena (2008, 149) hace recuento de los inicios de la organización Frente de Estudiantes Universitarios 30 de julio, se sitúa como estudiante de la UCA en la toma de Catedral metropolitana, días después de la masacre:

> Fue durante la ocupación de Catedral, después de la masacre del 30 de julio de 1975, que un grupo de estudiantes decidieron formar el FUR-30 la organización de la UCA. Por la naturaleza de la extracción social de los estudiantes, era muy difícil el trabajo organizacional, sin embargo, los compañeros persistieron en su empeño y poco a poco

> fueron adhiriéndose más estudiantes (…) Ellos encabezaron una serie de protestas en torno al nuevo ingreso de estudiantes en 1976 y terminaron siendo expulsados de la UCA.

El vínculo entre estos testimonios pone en evidencia que, en las memorias de la masacre, la narración de los momentos posteriores evidencia a la represión de ese día como un punto de inflexión histórica que funcionó para radicalizar a personas y organizaciones. Así como un punto a partir del cual fueron naciendo organizaciones nuevas.

Conclusiones

Los testimonios de las víctimas de la masacre del 30 de julio de 1975 que aparecen en las "memorias públicas" de la Universidad de El Salvador a partir de 2008, manifiestan una serie de puntos comunes que evidencian el complejo momento político que vivía la sociedad salvadoreña, la cual se encontraba a las puertas de la guerra civil que iniciaría formalmente 5 años después. El carácter "martirial" de las memorias persiste en del recuerdo y muestra la herida ante la no reparación y la ausencia de justicia por parte del estado salvadoreño, que se refleja en la metáfora elaborada por Hernández de los "estudiantes como sombras del futuro".

Los puntos comunes de estas memorias aportan varios elementos importantes. En primer lugar, una forma colaborativa de presentar los recuerdos, que permite la articulación entre testimonios de quienes vivieron la masacre con las nuevas generaciones de estudiantes organizados. El segundo elemento común que se señala es la sensación subjetiva de "tensa algarabía" que sintetiza el sentimiento contradictorio experimentado por los y las estudiantes, por un lado, la fuerza y la alegría de la reivindicación, por otro, el temor de la represión que efectivamente ocurrió. Otro elemento tiene que ver con el recuerdo recurrente del slogan "El Salvador, el país de la sonrisa" que remite a la contradicción entre la política pública del instituto de turismo y la represión generalizada que vivían los movimientos sociales en todo el país. En cuarto lugar, la marca indeleble de la sangre esparcida por la calle y la intención de su "borradura" a través de la acción de lavar con agua el espacio público, que sintetiza la herida no cicatrizada que permanece hasta hoy. Por último, la narración de la radicalización política posterior a esta represión que simboliza el hito que representó esta masacre para el movimiento popular del momento.

Los puntos comunes en las narraciones de las personas "testigos partícipes" dan cuenta de la profundidad subjetiva y social que significó esta masacre para la vida política de la UES. El hecho de que estos testimonios sean narrados décadas después de los acontecimientos, en su mayoría por profesores de la propia universidad, refuerza la tesis de que estas memorias se encuentran enclavadas además en la identidad institucional. Lo cual se refrenda con las conmemoraciones anuales y reivindicaciones históricas que han sido documentadas a lo largo de estos años.

Notas

1. La tradición del "desfile bufo" se conserva hasta hoy en la protesta universitaria de El Salvador y Guatemala. Consiste en la toma de las vías públicas por parte del estudiantado, durante estos desfiles se mezclan las reivindicaciones políticas y la sátira de personajes de la vida pública. La manifestación anual para recordar el 30 de julio en la UES conserva esta forma, así como la "Huelga de Dolores" que se en la Universidad de San Carlos de Guatemala.
2. Ching (2019) da cuenta de cuatro "comunidades de memoria" visibles en las narraciones testimoniales del conflicto armado: 1) la de las élites civiles, 2) la de los oficiales del ejército, 3) la de los comandantes guerrilleros y 4) la de las personas miembros de la base de las organizaciones. Sobre esta última Ching (2019, 33) explica "… se aglutina en torno a la búsqueda de oportunidades para una sociedad más justa. Ubican sus historias de vida en una cadena de abusos en manos de la élite y represión de los militares y por lo tanto, al igual que los comandantes guerrilleros, definen la guerra como una acción en defensa propia. Hacen referencia a muchos casos de represión y abuso de las élites y oficiales."
3. Con base en testimonios y material secundarios, López (2017, 55- 65) realiza una tipología de memorias diversas que conviven alrededor de

la figura del FMLN. En las que identifica la "memoria martirial", la "memoria heroica", la "memoria festiva" y la "memoria oficial". Conviene también señalar que existen otras propuestas de organización heurística de las memorias la guerra en diálogo con López y Ching. Estas han sido revisadas mas no incorporadas al aparato crítico de este artículo, tal es el caso de Sprenkels (2017).

4. La revista La Universidad es una fuente importante de información oficial. En ella se publican, además de artículos académicos de variadas áreas del saber, las opiniones de las autoridades universitarias acerca de la vida académica, se celebran las efemérides y se reflexiona sobre el devenir histórico del alma mater. De esta publicación se revisaron los números colgados en la herramienta OJS (Open Journal System). Se cotejó cada uno de los titulares de los números publicados de 1975 en adelante, hasta el último número 1 de la segunda época, que corresponde a enero-marzo 2021. En este tiempo la revista no se ha publicado de manera continua. Según el índice antológico publicado en 2020, la publicación continua desde 1956 se interrumpió en el número 1 de 1976. La revista vuelve a retomar a partir del año 1985 con su número 1 en octubre- diciembre. Este esfuerzo de publicación se sostiene hasta el número 3 de 1996 cuando nuevamente se interrumpe hasta reanudarse en 2008 (La Universidad 2020a; 2020b).
5. La obra de Falla parte de señalar un origen común de la rebeldía en El Salvador y Guatemala, en su análisis toma como punto de partida el estudio de Cabarrús sobre el levantamiento campesino en El Salvador y se parte de las similitudes en ambas sociedades.
6. Al inicio de "Masacres de la Selva. (Ixcán Guatemala. 1975-1982)", Falla (1992, 2) se pregunta del porqué del ejercicio de documentación del genocidio, de lo que deriva un concepto de testigo y otro de testimonio:
   "¿Por qué escribimos un libro sobre masacres? Parece un esfuerzo denigrativo y negativo. ¿Para qué recordar esas crudezas y crueldades sin cuento? El testigo nos da la clave. El testimonio, salido de la memoria emocionada –"nunca lo olvidaré-", anuncia una realidad existencialmente positiva para él: estoy vivo. Su testimonio es una buena noticia. Mientras más terrible es la narración de lo que presenció, más maravillosa es la realidad que anuncia: estoy vivo. Este libro asume la finalidad de este y otros cientos de testigos que quieren decir al pueblo de Guatemala y a las naciones del mundo: estamos vivos, increíblemente, estamos vivos".
7. De manera preliminar se puede sugerir que esta estrategia de narración es visible también en otros textos (por ejemplo: López Vigil 2001 y López Vigil 2011).
8. Testimonios concordantes también se encuentran en el libro de ASISAM (2012, 77), por ejemplo, el de Laura Morales. Así también se pueden ver en el documental Legado de una generación (Hernández 2017) en el testimonio de Mario Pleitez.
9. De hecho, estos signos de represión son representados en las marchas posteriores que realizan organizaciones estudiantiles con motivo de conmemorar esta fecha, en ellas se queman muñecos que representan la represión (Villela 2015, 72).
10. Ver también el testimonio de Danilo Ramírez en el documental de Legado de una generación (Hernández 2017) y Cañas y Quan (2008, 20-21).
11. Ver también el testimonio de Rodolfo Morales en el documental "30 de julio de 1975. La masacre" (Hernández 2008) y el del Gustavo Amaya (ASISAM 2012, 83-84).
12. La primera toma de la Catedral Metropolitana se realizó días después de la masacre del 30 de julio y en protesta por ello.

Referencias

Asociación de Capacitación e Investigación para la Salud Mental. 2012. *Movimientos estudiantiles de secundaria en los años 70 en El Salvador. Respuestas para vivir.* San Salvador: ACISAM.

Argueta, Ricardo. 2005. "La masacre del 30 de julio de 1975 en la memoria de los estudiantes de la Universidad de El Salvador". En: *Historia y memoria: perspectivas teóricas y metodológicas,* editado por Mauricio Menjívar Ochoa; Ricardo Argueta y Edgar Solano Muñoz, 29-49. Cuadernos de Ciencias Sociales 135. San José: FLACSO.

Cañas, Roberto y José Luis Quan. "Julio: memoria histórica de la Universidad de El Salvador". *Revista La Universidad* 2 (2008): 11-26. https://revistas.ues.edu.sv/index.php/launiversidad/article/view/6/57

Chaves Zamora, Randall. 2020. "Una leyenda heroica. Historia y memoria pública del movimiento estudiantil costarricense, 1970-2020". *Diálogos Revista Electrónica de Historia* 21, (1): 1-36. https://doi.org/10.15517/dre.v21i1.37676

Ching, Erick. 2019. "Relatos de la guerra civil en El Salvador: una batalla narrativa" *Revista Realidad*, (153), 23-48. https://doi.org/10.5377/realidad.v0i153.9461

Comisión Interamericana de Derechos Humanos. 1978. *Informe sobre la situación de los derechos humanos en El Salvador.* San José: CIDH. http://www.cidh.org/countryrep/elsalvador78eng/toc.htm.

Contreras, Hazel y Carla Ascencio. "La masacre del 30 de julio contada por una sobreviviente". *El Faro,* 29 de julio de 2017. https://elfaro.net/es/201707/ef_tv/20700/La-masacre-del-30-de-julio-contada-por-una-sobreviviente.htm?fbclid=IwAR0N8G0ZgfKx4oVOwjbTIqKFWgNJRy4XTpmpJVjZVKUUSjGx

DW. "El Salvador: recuerdan a víctimas de la masacre de la UES". *DW. https://www.dw.com/es/el-salvador-recuerdan-a-v%C3%ADctimas-de-la-masacre-de-la-ues/a-58712048*

Falla, Ricardo. 1992. *Las masacres de la selva. Ixcán, Guatemala. 1975-1982*. Ciudad de Guatemala: Editorial Universitaria USAC.

_____. 2015a. Introducción general a *Al atardecer de la vida…". Volumen 1: Del proceso de paz a la masacre de Alaska. Guatemala 1994-2012* de Ricardo Falla. Ciudad de Guatemala: AVANCSO/ Universidad Rafael Landívar/ Editorial Universitaria de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

_____. 2015b. *"Al atardecer de la vida…". Volumen 3: El campesino indígena se levanta. Guatemala 1966-1982*. Ciudad de Guatemala: AVANCSO/ Universidad Rafael Landívar/ Editorial Universitaria de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

Feirstein, Daniel. 2012. *Memorias y representaciones. Sobre la elaboración del genocidio.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Frente Universitario de Estudiantes Revolucionarios "Salvador Allende". 1975. *La masacre del 30 de julio.* Publicaciones "héroes del 30 de julio". San Salvador: F.U.E.R.S.A.

Jelin, Elisabeth. 2012. *Los trabajos de la memoria.* Buenos aires: Siglo XXI.

López Vigil, José Ignacio. 2001. *Las mil y una historias de la Radio Venceremos.* San Salvador: UCA Editores.

López Vigil, María. 2011. *Monseñor Romero. Piezas para un retrato.* San Salvador: UCA Editores.

Guzmán Orellana, Gloria e Irantzu Mendia Azukue. 2018. *Mujeres con memoria. Activistas del movimiento de derechos humanos en El Salvador.* País Vasco: Universidad del País Vasco/Agencia Vasca de cooperación para el Desarrollo.

Lindo-Fuentes, Héctor y Erick Ching. 2012. *Modernizing minds in El Salvador. Education Reform and the Cold War, 1960-1980*. Nuevo México: Universidad de Nuevo México press. Edición en kindle.

Hernández, Douglas, dir. 30 de julio de 1975. La Masacre. Secretaría de Comunicaciones de la Universidad de El Salvador. 2008. https://www.youtube.com/watch?v=BXErr1iW2do&t=1259s.

Hernández, Douglas, dir. Legado de una generación. Secretaría de Comunicaciones de la Universidad de El Salvador. 2017. https://www.youtube.com/watch?v=BXErr1iW2do&t=1259s.

Hernández, Douglas, dir. Prohibido Olvidar, La Masacre del 30 de julio de 1975. Secretaría de Comunicaciones de la Universidad de El Salvador El Salvador. 2021. https://www.youtube.com/watch?v=Rw7Tz1WZ3Sc&t=499s.

Hernández, Evaristo. "Notas para un testimonio, 30 de julio de 1975". *Revista La Universidad* 1 (2008): 23-35. https://revistas.ues.edu.sv/index.php/launiversidad/article/view/2

Hernández, Evaristo. La masacre estudiantil del 30 de julio de 1975. *Revista La Universidad* 30 (2016): 23-36. https://revistas.ues.edu.sv/index.php/launiversidad/article/view/748

La Universidad. Índice antológico (1956-1976). *Revista La Universidad,* segunda época 1-2 (2020a) 95-130. https://revistas.ues.edu.sv/index.php/launiversidad/article/view/1648

La Universidad. Índice antológico (1986-1996). *Revista La Universidad,* segunda época 1-2 (2020b) 133-142. https://revistas.ues.edu.sv/index.php/launiversidad/article/view/1649

López Bernal, Carlos Gregorio. El FMLN y las memorias de la guerra civil salvadoreña. *Revista de Historia* 76 (2017) 47-71. DOI: https://doi.org/10.15359/rh.76.2.

Mena, Ricardo. 2018. Fuerzas Revolucionarias 30 de julio (FUR-30). Una experiencia personal de lucha. En: *para que no olvidemos". Una recopilación de testimonios sobre el surgimiento de organizaciones populares salvadoreñas y sus luchas durante los años 1970 y 1980* publicado por varias autores y autoras, 148-158. San Salvador: Asociación de Proyectos Comunales de El Salvador/ Yolocamba Solidaridad/ Castilla-La Mancha. Edición en PDF.

Procuraduría de Defensa de los Derechos Humanos. *Pronunciamiento Público de la señoraProcuradora para la Defensa de los*

Derechos Humanos, Licenciada Raquel Caballero de Guevara, en ocasión del 44º aniversario de la Masacre del 30 de Julio de 1975. 29 de julio de 2019. https://www.pddh.gob.sv/pronunciamiento-publico-de-la-senora-procuradora-para-la-defensa-de-los-derechos-humanos-licenciada-raquel-caballero-de-guevara-en-ocasion-del-44o-aniversario-de-la-masacre-del-30-de-julio-de-1975/?lang=es

Ramírez, Danilo; Carlos Sánchez y Wilbert Serrano. Entrevista Opinión Universitaria: Masacre del 30 de Julio de 1975. *YSUES Radio universitaria,* 29 de julio 2015. https://www.ues.edu.sv/YSUES_radio_universitaria

Santos, William. 30 de julio de 1975, una fecha trágica para la comunidad estudiantil y la sociedad salvadoreña. *Periódico El Universitario,* 31 de julio de 2021. https://eluniversitario.ues.edu.sv/30-de-julio-de-1975-una-fecha-tragica-para-la-comunidad-estudiantil-y-la-sociedad-salvadorena/

Sprenkels, Ralph. "El trabajo de la memoria en Centroamérica: cinco propuestas heurísticas en torno a la guerra en El Salvador, Guatemala y Nicaragua". *Revisa de Historia* 76 (2017) 13-46. DOI: https://doi.org/10.15359/rh.76.1

Tribunal internacional para la aplicación de justicia restaurativa en El Salvador. *Sentencia del séptimo tribunal internacional para la aplicación de justicia restaurativa en El Salvador.* San Antonio Los Ranchos, departamento de Chalatenango, El Salvador, 25 al 27 de marzo del 2015.

Vázquez Morales, Rodolfo Aníbal. "El Salvador, el país de la sonrisa". *Revista La Universidad* 2 (2008) 5-9. https://revistas.ues.edu.sv/index.php/launiversidad/article/view/5

Villera Ramos, Miguel Ángel. "Hacia la configuración de una nación con democracia: análisis comparativo sobre lugares de memoria de los movimientos estudiantiles de El Salvador y México". *Revista Pueblos y Fronteras* 9 (2015) 62-80. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=90632668006

Mario Zúñiga Núñez (mario.zuniganunez@ucr.ac.cr) Profesor de la Escuela de Antropología e investigador del Centro de Investigaciones Antropológicas, ambos de la Universidad de Costa Rica. Publicó "El tiempo que nos toca. Juventud, historia y sociedad en El Salvador" en 2014. Algunas de estas ideas fueron presentadas como ponencia en la Octava Conferencia Global: A Night Longer than 500 Years: Voice, Memory, and Dignity in Latin America (México D.F. Julio 2022). Agradezco la lectura y correcciones de Knut Walter, Andrés León y Randall Chaves, así como la valiosa asistencia de Nazareth Solís.

Recibido: 15 de febrero, 2023.
Aprobado: 22 de febrero, 2023.

Vera Smith Pacheco

¿Una "biopolítica democrática"?

Formas de resistencia al poder a través de su resignificación[1]

Resumen: *El presente artículo ahonda en las posibilidades teóricas de la noción biopolítica democrática para explorar su viabilidad. Igualmente, se propone el posicionamiento del concepto de la biopolítica democrática como herramienta teórica para analizar escenarios de injusticia social. Dentro de estas consideraciones, se cuestiona si el poder posee un signo negativo a priori o, dicho en otras palabras, si el poder en sí mismo supone meramente una práctica violenta y de dominación. Además, se rescatan aspectos como el componente relacional del poder, la solidaridad como práctica de resistencia y el cuestionamiento del sujeto como elementos teóricos de peso que permiten una crítica a los distintos escenarios violentos donde el poder explota y subyuga.*

Palabras claves: *biopolítica, poder, sujeto, prácticas de resistencia, solidaridad.*

Abstract: *In this article, I explore the concept of democratic biopolitics in order to evaluate its viability. At the same time, I propose the context of this concept as a theoretical tool to analyze social injustice. Considering this perspective, the idea of power as having a priori a negative sign or, in other words, the idea that power itself implies merely an aggressive practice and domination is questioned. In addition, I address concepts such as the relational component of power, solidarity as a resistance practice and the questioning of the subject as theoretical elements of power with the purpose of contributing to a critique of different and violent scenarios where power explodes and subjugates.*

Keywords: *biopolitics, power, subject, resistance practices, solidarity.*

> "en nuestra *manera de imaginar* yace fundamentalmente una condición para nuestra manera de hacer política. La imaginación es política, eso es lo que hay que asumir. Recíprocamente, la política no puede prescindir, en uno u otro momento, de la facultad de imaginar"
>
> —G. Didi-Huberman, *Supervivencia de las Luciérnagas*

En el contexto de los debates político-filosóficos que ha suscitado la actual pandemia del coronavirus, el filósofo griego Panagiotis Sotiris (2020) acuñó la expresión *biopolítica democrática.* La misma está compuesta de dos conceptos que normalmente no se encuentran coordinados. *Biopolítica,* por un lado, se asocia a *dominación*. *Democracia*, en cambio, a *participación*. El presente texto rastrea el debate en medio del cual surgió esta categoría. Además, explora la viabilidad teórica de esta noción y la posibilidad de que sea considerada como herramienta de análisis

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

para escenarios donde se resiste a la violencia e injusticia social. Para ello, se acude a la noción de la solidaridad como práctica de resistencia, la indagación de la categoría de sujeto y el énfasis en el componente relacional del poder.

Antes de entrar en materia, se hará una breve reseña teórica de ciertos aspectos relacionados con la biopolítica. Los planteamientos de Foucault sobre la configuración del poder en las relaciones sociales se han vuelto objeto de análisis en diversos sucesos estudiados por la teoría política. Sus reflexiones permiten analizar acontecimientos prácticos de la realidad social a partir de un enfoque teórico metodológico de la manera en que se resiste al poder, lo cual el autor considera como algo inevitable en las dinámicas de sociedad.[2]

A través del análisis de las resistencias se pone en evidencia las relaciones de poder y las estrategias de racionalidad interna de quienes lo ostentan. Cualquier estudio de este tipo, si pretende evidenciar una buena conceptualización, debe considerar las condiciones históricas que dan cuenta del objeto analizado. Precisamente, son las dinámicas históricas las que constituyen las diferentes relaciones que permiten estudiar el poder relacionalmente. El estudio del poder en la sociedad ha revelado una paradoja fundamental de nuestra época. Por un lado, el individuo quiere transformar las relaciones sociales, aunque desea que se mantenga el lazo social; pero a la vez, no quiere que su libertad sea coaccionada por ese mismo lazo. O, visto desde otra óptica, aunque las personas busquen diferenciarse, siempre tienden a la pertenencia grupal.

El sujeto reclama, mayoritariamente, que haya formas de gubernamentalidad[3] en nombre de la vida que propicien las condiciones para sostener ese lazo social. Esta gestión de la vida a través de estrategias y racionalidades políticas despliega el poder y se encuentra asociada a modos de organización del saber. Foucault (2005) determina que dicha gestión se constituye alrededor de las disciplinas del cuerpo y regulaciones sobre la población, lo cual corresponde precisamente a su noción de biopolítica.[4] En tanto forma del poder, la biopolítica está relacionada con los mecanismos de represión, pues son un elemento esencial del poder.

Ahora bien, el control de los cuerpos que supone la biopolítica no se manifiesta directamente como una sujeción de la sociedad al Estado, sino que permite estudiar la manera en que el poder está presente en las relaciones sociales. Este es el caso del debate biopolítico surgido con respecto a la pandemia por el coronavirus. En definitiva, con este suceso mundial reciente se ha repensado la manera en que las personas vivimos la sujeción estatal y las posibilidades que surgen como reacción a la misma.

Decursos biopolíticos: sobre el coronavirus

La pandemia provocada por el virus SARS-CoV2 ha sido tomada como objeto de estudio en la comunidad filosófica contemporánea orientada hacia la teoría política y social. En particular, las medidas de encierro forzado y regulación de cuerpos a partir de medidas sanitarias han generado que autores de renombre en los estudios relativos a la biopolítica reflexionen a partir de este suceso mundial.

Giorgio Agamben publicó en febrero del 2020 el texto *La invención de una epidemia,* justo antes de que la situación en su país se complicara drásticamente. Agamben matizó los alcances del virus y planteó que este último se convirtió en una excusa para crear pánico colectivo y así fácilmente establecer un *estado de excepción*[5] que limita el funcionamiento regular de la vida. Entonces, de acuerdo con el autor italiano, la ciudadanía acataría estas medidas por el deseo de seguridad que ha sido inducido por los mismos gobiernos que ahora intervienen para satisfacerlo. El virus sustituye al terrorismo, según Agamben (2020), en el sentido de que la pandemia ofrece el pretexto de ampliar las medidas excepcionales, al igual que se haría con una amenaza terrorista.

Žižek (2020), por su parte, imputa a Agamben el no argumentar por qué el poder estatal está interesado en promover el pánico. Para *Žižek***,** la interpretación que hace Agamben del virus no hace que este desaparezca como amenaza, ya que el Estado también está en *pánico*[6]

y se encuentra sufriendo un cierto terror frente al virus. Habría entonces un error en el planteamiento de Agamben al reducir la pandemia como algo meramente social, cuando tiene un evidente y alto componente de salud pública.[7]

En medio de su debate con Agamben, *Žižek* se detiene a observar cómo la amenaza de una infección colectiva generó nuevas formas de solidaridad global y local. Tal idea de solidaridad es también defendida por Sotiris (2020), quien expone una vuelta a Foucault rescatando el componente relacional de las prácticas de poder. En ese sentido, el filósofo griego propone, como ya he indicado, hablar de la posibilidad de una biopolítica *democrática* o incluso *comunista*.[8] Las prácticas solidarias, como por ejemplo el distanciamiento social, son enmarcadas dentro los mismos postulados foucaultianos de la *parresía* y el autocuidado. Por tanto, el cuido colectivo no es necesariamente coercitivo, sino que nace de un sentido de responsabilidad que es discutido colectiva y democráticamente. De esta manera, establece Sotiris, el miedo individual es transformado en un esfuerzo de coordinación y lucha común, aspectos que llegan a ser igual de importantes que el componente médico. Esta biopolítica democrática debe estar cimentada en una democratización del conocimiento a través de mecanismos de información que hagan posible que las decisiones tengan un carácter colectivo y no de obediencia a la autoridad. Los movimientos sociales, afirma Sotiris, deben usar el poder estatal y la coerción para canalizar recursos del sector privado hacia el sector vulnerable. Pueden demandar cambio social para salvar vidas e impulsar esta *biopolítica desde abajo*.[9]

Por su parte, la autora de origen brasileño Simone Ishibashi (2020) señala a Sotiris la ausencia de la categoría de clase que, para la autora, es ineludible para pensar una salida alternativa. El *autocuidado* puede ser establecido por la clase capitalista a su favor y en detrimento de las demás vidas. Para esta pensadora, la respuesta se encuentra, ciertamente, en los movimientos sociales, pero no tanto en sus muestras de solidaridad, sino en la lucha social que cuestiona la dominación de la clase capitalista. Ishibashi estima que las expresiones de solidaridad y autorganización de Sotiris requieren una estrategia clara y contundente. Ahí radica "el mayor desafío en la historia reciente" (Ishibashi 2020, párrafo número 16).

Para ejemplificar su punto, Ishibashi menciona el caso de Brasil, en donde se priorizó la economía antes que las medidas sanitarias. Las acciones que se llevaron a cabo para intervenir la crisis involucraron la inyección de enormes cantidades de recursos a los bancos, quienes acumulan ganancias mayores que las que se destinan a la población. Por este tipo de ejemplos, la pensadora estima que la posibilidad de un "autocuidado, general, ahistórico y externo a las clases sociales, es algo que parece improbable. De esto resulta la dificultad de usar el concepto [biopolítica democrática], incluso bajo el enfoque de izquierda propuesto por Sotiris" (Ishibashi 2020, párrafo número 11).

En la conferencia "Brasil en emergencia: examinando la pandemia en el Bolsonarismo", algunas personas de la academia brasileña denunciaron lo sucedido en ese país con respecto al manejo de la reciente pandemia.[10] Las cifras de muertes, durante la pandemia, aumentaron rápidamente y el confinamiento se llevó a cabo en función del papel que desempeñen esas personas en la producción. En general, hubo una ausencia de política que aparenta ser un fenómeno planificado, nombrado como *política genocida*, *leviatán sanitario* y *máquina de muerte del gobierno*. Se habló de un *mundo bolsonarista* que se encuentra cómodo con la muerte ajena y en donde no se expresa solidaridad con las víctimas, en un gesto que acerca la retórica del presidente Bolsonaro a la necropolítica.

Para hacerle frente a la necropolítica y al sufrimiento masivo, desde este espacio académico, se apunta la importancia de los lazos de solidaridad. Así lo indica uno de los expositores de la videoconferencia: "se vive fascismo y necesitamos solidaridad internacional de alianzas internacionales porque estamos bajo una violencia brutal" (Thomaz 2020). En esta conferencia las personas expositoras esbozan ideas de transformación que apuntan hacia nuevas redes sociales, diálogo y reconstrucción del lazo social. Además, señalan la importancia de redireccionar la política a un paradigma del cuidado y la justicia social.

La pregunta que surge es si estas alianzas son actos "claros y contundentes" que se posicionen en contra del "autocuido general y ahistórico" y que cuestionen la "dominación de la clase capitalista" como lo sugirió Ishibashi (2020). Ante esto cabe preguntarse: ¿cuáles actos son avalados para cuestionar esa dominación?, ¿pasa meramente la argumentación por tener claridad y contundencia en los actos realizados? De ser así, puede tenerse una mayor dedicación en el acto solidario a través de una "reapropiación" del poder como sugiere, a continuación, otro pensador brasileño desde el contexto de la pandemia.

Bruno Cava agrega que el virus obliga a ejercitar el pensamiento para vencer el aislamiento que causa el pánico. Cava insta a observar "cómo dependemos de las condiciones biopolíticas para ser libres y vivir bien, quién sabe, podemos imaginar la reapropiación de estas condiciones para una democracia renovada" (Cavar, 2020, párrafo número 11). Llama particularmente la atención cómo este autor entabla una fuerte relación entre, por un lado, la biopolítica y la vida libre y, por otro, la reapropiación y la renovación de la democracia. Esta afirmación nos permite preguntarnos hasta qué punto la sujeción estatal, entendida como un espacio de poder, posibilita la reapropiación de condiciones existenciales que facultan al colectivo resistir a las injusticias y violencias. Esta idea de reapropiación supone un desafío directo a la creencia de que el poder tiene un signo negativo *a priori* y, más aún, a la consideración según la cual el poder se reduce a la dominación. Un ejemplo práctico de reapropiación del poder es el desarrollado por Dina Mazariegos quien explora las "funciones positivas del poder", como se mostrará a continuación.

Poder, vulnerabilidad y sujeto

Mazariegos (2010)[11] estudia las dinámicas y ejercicios del poder, acercándose a la violencia que sufrieron las mujeres indígenas guatemaltecas durante los conflictos armados entre 1962 y 1996 en Guatemala. Mazariegos encuentra que las mujeres llegaron a implementar estrategias solidarias como redes de sostén emocional, afectivo y económico para alcanzar transformaciones personales que hicieran frente a la violencia ejercida por parte del sistema patriarcal racista y clasista. Las mujeres no se quedaron en el lugar de víctimas y "desviaron sus miradas hacia los aspectos positivos de la 'reconstrucción de sí' (…) tuvieron activa participación en las negociaciones generales por la pacificación y la reconstrucción del país" (Femenías 2011, 53).

Las preguntas que enmarcan el estudio son: ¿cuáles son las funciones positivas del poder y de qué manera el poder permite resignificar, revalorizar y autoidentificarse? Mazariegos se interesa por comprender de qué manera el poder circula o cómo se puede poner a circular para que no se coagule, cristalice o consolide y así no derive en situaciones de especialización de identidades. Para la autora, por ejemplo, hablar de la identidad negra o de mujer es algo que encierra una identidad fija que contiene una aceptación de la violencia por la persona sujeta. Mazariegos encuentra que la violencia se acepta formando parte de la identidad personal y no solo se ve como algo que el otro ejerce sobre mí, sino que yo admito y permito que se consolide y "cierre". El aporte de la autora va dirigido a no dejar que la violencia se cristalice en un concepto de identidad cerrada y que se resignifique a través de la puesta en movimiento (Femenías 2020).[12] De esta manera, se da cuenta de una forma de resistir la violencia y de resignificarla en algo que impulse la transformación de las personas violentadas. El estudio de Mazariegos devela que la categoría de poder se encuentra vinculada, además, con la noción de sujeto y de identidad.[13]

Esta vinculación entre conceptos se encuentra igualmente en Foucault, quien expresa que, más que el poder, su tema de estudio ha sido el sujeto y los modos de subjetivación del ser humano. En palabras del autor: **"**pronto me pareció que, mientras que el sujeto humano está inmerso en relaciones de producción y de significación, también se encuentra inmerso en relaciones de poder muy complejas" (Foucault 1988, 3). El sujeto es definido por Foucault "como sometido a otro a través del control y (…) atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y somete" (Foucault 1988, 7).

Entonces, el sujeto es conformado a partir de formas de poder que lo constituyen y formas de sujeción que cobran relevancia y contra las que es necesario enfrentarse (Foucault, 1988). Es aquí donde la historia se vuelve importante para comprender cómo son constituidos estructuralmente los sujetos, ya que "ningún sujeto es su propio punto de partida, y la fantasía de que lo es solo puede ser una negativa a reconocer sus relaciones constitutivas (…)" (Butler 2001, 20). Pensar el poder y su dominación permite comprender de qué tipo de sujeto se habla y desde ahí articular la resistencia.

Lo anterior enlaza con lo que Judith Butler propone para pensar el poder y la resistencia. Para Butler es posible desmantelar las estructuras de poder que adoptan la forma de explotación, dominación y subyugación a través de las relaciones constitutivas que construyen la sociedad.[14] Esto posee un fuerte enlace con la noción de solidaridad discutida poco más arriba porque, de acuerdo con Butler, esta surge de las relaciones sociales y se transmite entre las personas. Sin embargo, para Butler (2020, 14) no solo es la solidaridad por sí sola, sino también la valentía que surge de las relaciones de solidaridad y que "abre la posibilidad de pasar de nuestra noción del coraje como virtud moral (propia del individuo) a una función y efecto acumulativo del acto solidario." Es decir, Butler plantea colocar en segundo plano lo individual y dar preeminencia a un enfoque colectivo. La solidaridad vehicula la comunicación y eso construye discursos que produzcan mundo común.

Esos discursos son también los que posibilitan oponerse a la violencia, y en especial, a la que es normalizada, ya sea tanto en los medios de comunicación como en la cotidianidad. Se requiere de valentía para hablar en contra de acciones violentas que permitan que "la memoria transmute en un nuevo imaginario" (Butler 2020, 95). Estos nuevos imaginarios éticos son aclamados por Butler como lugares construidos bajo el supuesto de que la igualdad no es condición natural, sino social. Por ende, se debe ejercitar "una práctica social de la esperanza que ha quedado enterrada u olvidada por quienes aceptan el *statu quo* como horizonte de lo posible, una forma de imaginación que ha sido menospreciada y ridiculizada por quienes alaban la *real politik."* (Butler 2020, 52). El ejercicio de esta práctica social logra entonces, para Butler, alzar la voz del pensamiento crítico con la esperanza de que sea reivindicado para denunciar la falta derechos. Aunque las redes donde se fragüe este pensamiento crítico no siempre acompañen a cada persona, el objetivo es que igualmente puedan trasladar "el acto de la resistencia más allá de su tiempo y espacio" (Butler 2020, 19).

Esta forma de imaginación apunta hacia la posibilidad de un mundo estructurado sobre la no violencia, lo cual se lograría a través del lenguaje. Los discursos proclamados deben señalar que semejante mundo es factible para oponerse a las ideas que encuentran la violencia del mundo como algo natural. De esta manera, se resguarda el futuro de las personas y su potencial. Los nuevos potenciales residirían en la capacidad del lenguaje de enunciar posibilidades a través de la reflexión del poder colectivo y de las historias de rebeliones (Butler, 2020). En el fondo, lo que se busca es explotar la capacidad imaginativa y productiva del lenguaje.

De esta manera, visualizamos que la resistencia planteada por Butler va más allá de una creencia en una solidaridad ahistórica, como pensaría Ishibashi. Se trata también de un cuestionamiento y una crítica a cómo nos entendemos como personas sujetas. Además, recordemos que, para Butler (2020, 6), en línea con Foucault, "solo quienes están bajo el poder de otros pueden embarcarse en la *parresía*." Entonces, una manera de resistir es dirigir la mirada hacia la categoría de sujeto. La propuesta de Butler es la de pensar personas sujetas que dependan las unas de las otras. Este sujeto será entonces vulnerable "arrollado por su propio cuerpo" y entenderá que el cuerpo está en una situación catastrófica" a diferencia del sujeto del autocontrol y que está "desligado de pasiones fundamentales" (2020, 61). Concebirnos de esta manera nos conduce a una disposición de la escucha amistosa, además de que se vuelve posible sanar a través del diálogo y la solidaridad.

La interdependencia pasa por un reconocimiento de que la vida se vive a través de relaciones de dependencia, y que están caracterizadas por una necesidad de estar unos con otros

para mantener los vínculos. Comprender esto es entender los principios básicos que conforman las condiciones sociales y democráticas de una vida vivible (Butler 2020). Es, a la vez, entender el componente relacional del poder y las posibilidades que se abren a partir de esta comprensión ontológica.

La biopolítica democrática como posibilidad de resistencia

Una de las posibilidades presentadas es la oportunidad de visualizar en la biopolítica democrática una forma de resistencia al poder. Esta noción, aunque producto del debate generado por la pandemia, puede ser tendida más allá de este suceso sanitario para pensar la convivencia social. La viabilidad de esta categoría descansa en sus posibilidades teóricas. Por ende, se pretende ampliar las argumentaciones alrededor de este concepto para así despertar inquietudes sobre cómo comprender el poder y la biopolítica.

Es necesario acotar que a través de este texto no se pretende otorgar una única manera para hacer uso teórico del concepto de la biopolítica democrática. Se espera que con la argumentación teórica, alrededor del mismo, se despierte un interés, como primer paso, para pensar el poder y la sociedad. El objetivo que acompaña esta propuesta es el de lograr un encuadre argumentativo de posturas teóricas que sean útiles para pensar formas novedosas de resistir la injusticia y violencia social. Con este fin, se procura que la biopolítica democrática sea comprendida a través de las siguientes ideas. Por un lado, la noción de solidaridad y, por otro lado, un cuestionamiento directo al signo negativo que *a priori* contiene el poder. A continuación, se desarrollan estas ideas iniciando con la solidaridad como oportunidad teórica.

Si se mira con atención, el debate generado por la pandemia subraya la posibilidad de imaginar la solidaridad como respuesta, en este caso, a la crisis económica y sanitaria presentada. Desde autores como *Žižek* y Sotiris, hasta lo discutido en la conferencia citada con anterioridad, la solidaridad resalta como punto común. Como se ha mostrado anteriormente, las consideraciones de Butler (2020) permiten apreciar la solidaridad más allá que un gesto caritativo. Su argumentación es esclarecedora para entendernos como sujetos vulnerables e interdependientes. La misma pandemia, con los avances logrados en materia de salud, es un ejemplo de la necesidad que tenemos del trabajo conjunto y de lo obsoleto que resulta pensarnos como sujetos individuales y autosuficientes.

Pero, no es solo en el contexto de la pandemia que visualizamos la importancia de la solidaridad. Con el ejemplo de Mazariegos (2010), apreciamos cómo la fuerza común se convierte en resistencia. Lo más interesante del ejemplo de las mujeres guatemaltecas, siguiendo la argumentación de Mazariegos (2010), es la posibilidad de resignificar el poder tomando en cuenta sus "funciones positivas", es decir, en este caso, las redes de solidaridad tejidas entre las mujeres. Precisamente esto mismo es lo que Cava señala cuando apunta a la *reapropiación* de las condiciones biopolíticas. Bajo el entendido de que las condiciones biopolíticas son espacios de poder, es posible reapropiarse de las mismas para crear escenarios de resistencia, lo cual, a su vez, resalta las funciones positivas del poder. Correlativamente a las funciones positivas recién mencionadas, se sigue entonces que el poder no debe ser pensado *a priori* como teniendo un signo negativo o, dicho en otras palabras, como sinónimo de dominación y subyugación.

Esta argumentación se posicionaría frente a las posturas que, como Ishibashi, no le ven cabida a la biopolítica democrática por verla utópica, asociada al asistencialismo y sin un proyecto común que luche contra la desigualdad social. No se pretende, de ninguna forma, negar las condiciones de desigualdad económica y social que configuran la sociedad. Como se indicó anteriormente, es claro que son las condiciones de subyugación las que permiten que aflore la valentía. Se apunta, en cambio, a comprender la biopolítica democrática como un concepto de resistencia por sí mismo y, además, como una herramienta teórica para analizar diferentes escenarios sociales contemporáneos.

Igualmente, se sugiere reflexionar sobre las posibilidades que tenemos de incidir

discursivamente en la realidad social. Hacer uso de este concepto como herramienta teórica permite poner en práctica lo apuntado por Butler (2020) con respecto a las posibilidades del lenguaje y su faceta productiva. La existencia del concepto como tal logra que la imaginación se ponga en práctica y entonces se faciliten ideas sobre las formas de reapropiarse del poder. La manera en que se puede utilizar esta herramienta conceptual es, en primer lugar, a través del reconocimiento de la misma como una posibilidad para estudiar la sociedad. Si creemos en la capacidad del lenguaje para incidir en la realidad social podemos, precisamente, actuar a través del mismo.

Reflexiones Finales

El recorrido argumentativo esbozado en este artículo se puede resumir de la siguiente manera. En un primer lugar, mostramos el debate que originó la creación del concepto de la "biopolítica democrática". Este debate plasmó diferentes posturas con respecto a la pandemia por coronavirus. Para efectos de este texto rescatamos con particular interés las posturas que defendieron la solidaridad como una categoría de análisis. Dentro de estas la posición de Sotiris (2020), que es la que propone la biopolítica democrática, argumenta a favor de la solidaridad, siguiendo a Foucault, como una forma de *parresía* y autocuidado. Además, la postura de Cava (2020) indica que es posible "reapropiarse" del poder para pensar una democracia renovada.

Seguidamente, observamos el ejemplo de Mazariegos (2010) que demostró que la reapropiación del poder permitió que un grupo de mujeres guatemaltecas se movilizara, colectivamente, para hacerle frente a la violencia que las atraviesa. Este estudio muestra que la manera en que pensamos a las personas sujetas nos permite, también, pensar el poder. Este argumento, de corte foucaultiano, es retomado por Butler (2020) quien en sus teorizaciones recientes apunta a concebir un sujeto colectivo, en contraste de uno individual.

Para Butler la solidaridad está acompañada por el reconocimiento de que somos seres interdependientes y vulnerables. Si nos unimos a través del lazo social, logramos generar resistencia a discursos que normalicen la violencia. Es a través de la creación de otros discursos, que se opongan a estos, que logramos señalar la falta de derechos sociales. Ahí es donde está, para Butler (2020) la resistencia.

Es por lo anterior, que proponemos que la biopolítica democrática sea concebida como un concepto que englobe estas distintas consideraciones y que sea novedoso en ese sentido. Conceptualmente podemos profundizar en la categoría de la biopolítica democrática reafirmando lo planteado a lo largo del artículo a través de una ratificación de los propósitos que mueven esta sugerencia teórica; como se mencionó al inicio de este texto, la biopolítica suele ser pensada en términos de dominación. A través de la comprensión de las posibilidades de los sujetos de crear fuerzas colectivas, es posible creer en la resistencia a la dominación. El poder, asociado a esta dominación, entonces, no necesariamente desmoviliza, sino al contrario, puede ser utilizado como catapulta de movilización y cambio. Por esto consideramos que la biopolítica democrática, como herramienta teórica, es útil para pensar los diferentes escenarios de resistencia.

Por otro lado, la biopolítica democrática faculta el análisis de la solidaridad como concepto teórico. Además de lo argumentado durante el texto, sobre su estatuto teórico, surgen otras preguntas con respecto a la manera en la cual se debe entender la solidaridad. Por ejemplo, el reclamo de Ishibashi de validar solamente los actos solidarios que tengan una "estrategia clara y contundente" nos conduce a preguntarnos sobre los actos solidarios que no la poseen. La mayoría de las personas emiten actos de solidaridad sin cuestionarse si perpetúan un sistema desigual. La pregunta que surge es: ¿son necesariamente condenables los actos de solidaridad espontáneos? Los actos solidarios, como tales, son urgentes y también son producto del componente relacional del poder y de las relaciones construidas a través de la convivencia.

El análisis se conduciría, en cambio, por pensar las oportunidades que ofrecen los actos solidarios. La solidaridad se convierte en vehículo para la comunicación, y producto de este

contacto, hay posibilidades para que surja la resistencia. La solidaridad permite, además, direccionar la mirada hacia nuestra vulnerabilidad. Este redireccionamiento nunca está de más en las sociedades construidas en la creencia de la *autosuficiencia* del sujeto. Los actos solidarios solicitados por una parte de la academia brasileña durante la pandemia, subrayados por Mazariegos (2010) en el estudio de los lazos feministas e insistidos por Butler (2020) para pensar la contemporaneidad, tienen un cuerpo teórico que los sustenta: reconocer nuestra dependencia como seres humanos. Pues al reconocernos como seres humanos vulnerables y dependientes, nos unimos a través de lazos sociales solidarios. Esto cultiva nuestra valentía al contagiarnos de ideas que nos permitan reapropiarnos del poder que condiciona nuestra existencia. Esta reapropiación da paso a la imaginación.

Nunca es suficiente insistir en la posibilidad de pensar fuerzas colectivas en sociedades cada vez más individualistas y, más aún, individualizadas. Tampoco está de más hacer hincapié en la fuerza de la comunicación entre personas para lograr resistir, pues es allí donde emerge la potencia imaginativa del lenguaje. Además, siempre tomaremos como acertada la posición que nos recuerda de nuestra fragilidad existencial. En suma, dependemos de las demás personas, de los vínculos sociales y, también, de las formas de gubernamentalidad a favor de la vida que propicien lazos sociales.

Notas

1. Agradezco a Laura Álvarez Garro y a Camilo Retana Alvarado por sus valiosas sugerencias. Igualmente, agradezco los comentarios de la persona revisora de este artículo. También a mis compañeras y compañeros del taller de lectura del Programa de Interés Interinstitucional en Violencia y Sociedad (PIIVS) por pensar e imaginar en conjunto.
2. En palabras de Foucault, "para comprender en qué consisten las relaciones de poder, quizá deberíamos analizar las formas de resistencia y los intentos hechos para disociar estas relaciones" (1988, 6).
3. Foucault despliega este concepto en tres puntos. En primer lugar, entiende la "gubernamentalidad" como el conjunto de instituciones y procedimientos que permiten ejercer el poder a través de la economía política y los dispositivos de seguridad. En segundo lugar, la visualiza como la tendencia, en Occidente, hacia el tipo de poder que se llama "gobierno" y que conduce a una serie de aparatos específicos de gobierno y de saberes. En tercer lugar, la gubernamentalidad es entendida como el proceso por medio del cual el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en Estado administrativo, se "gubernamentalizó" poco a poco (Foucault, 2011).
4. Concepto creado por Foucault en 1974. El autor se inicia en el estudio de la biopolítica y la visualiza como una forma de gobierno de la medicalización de la vida (Castro, 2018).
5. Agamben entiende el "estado de excepción" como la normalización, por parte del Estado, de las medidas de carácter extraordinario referidas a la suspensión del orden jurídico. Para el autor, este estado, que debería ser provisional, define la política actual de los Estados modernos (Agamben, 2004).
6. "Not just ordinary people, but also state power itself is in panic, fully aware of not being able to control the situation-are these signs really just a stratagem?" (*Žižek*, 2020, párrafo número 4).
7. "Both alt-right and fake Left refuse to accept the full reality of the epidemic, each watering it down in an exercise of social-constructivist reduction, i.e., denouncing it on behalf of its social meaning" (*Žižek*, 2020, párrafo número 8).
8. "I would like to suggest a different return to Foucault. I think that sometimes we forget that Foucault had a highly relational conception of power practices. In this sense, it is legitimate to pose a question whether a democratic or even communist biopolitics is possible" (Sotiris, 2020, párrafo número 10).
9. "They can point to the need for solidarity and collective self-organization during such a crisis, in contrast to individualized "survivalist" panics. They can insist on state power (and coercion) being used to channel resources from the private sector to socially necessary directions. And they can demand social change as a life-saving exigency" (Sotiris, 2020, párrafo número 16).
10. Videoconferencia: "Brasil en emergencia: examinando la pandemia en el Bolsonarismo". Ver referencia completa en el apartado bibliográfico.

11. Femenías agradece a Mazariegos la posibilidad de citar su texto porque es un estudio inédito. Por esta razón, para el presente artículo, se presenta la argumentación a través de lo establecido por Femenías (2011) y (2020) quien tuvo acceso al texto.
12. Si se desea profundizar aún más en la metodología y conclusiones de este estudio se recomienda visualizar lo desarrollado por Femenías el año 2020 en la videoconferencia titulada: "El feminismo en América Latina". En esta conferencia, Femenías encuadra el estudio de Mazariegos como un claro ejemplo de transgresión y resistencia. Ver referencia completa en el apartado bibliográfico.
13. Con respecto a la categoría de identidad se recomienda la revisión de la obra de Kristeva quien ha trabajado el estudio de la categoría con relación al feminismo y a la renuncia de las identidades creadas alrededor del mismo. En el presente artículo se dirigirá la atención a la categoría del "sujeto".
14. Para Butler, en línea con Foucault, la violencia no se visualiza meramente como un golpe proveniente de las instituciones. Según la autora, la reproducción social de la violencia se extiende además de las instituciones a actos y a una "atmósfera tóxica de terror" encadenada en una "dialéctica potenciadora del terror" (2020, 32). Es decir, la violencia, al igual que el poder, está en "toda parte". También está en "toda parte" la posibilidad de resistir a la violencia.
15. Aquí se cita la obra de Mazariegos: Mazariegos, D. (2010) *Resistencia y transgresión, en las emergentes prácticas discursivas de las mujeres intelectuales mayas de Guatemala, en las últimas dos décadas*. Tesis de Maestría, Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil. Femenías agradece a la autora el que le haya permitido citar su texto, ya que es inédito.

Referencias

Agamben, Giorgio. 2004. *Estado de excepción*. Homo Sacer II, 1, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

_____. 2020. "La invención de una epidemia". En https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia. *Ficción de la razón*. Traducción recuperada de: https://ficciondelarazon.org/2020/02/27/giorgio-agamben-la-invencion-de-una-epidemia/

Butler, Judith. 2001. "Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del «postmodernismo»". *La Ventana*, 13, 7-41.

_____. 2020. *Sin Miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy.* Traducción de Inga Pellisa Díaz. Barcelona: Tauros.

Castro, Edgardo. 2018. *Diccionario Foucault: Temas, conceptos y autores.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Cava, Bruno. 2020. "Democracia Biopolítica". *Uninómada Sur.* Traducción del portugués: Santiago de Arcos-Halyburton Recuperado de: https://uninomadasur.net/?p=2566

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix. 2002. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pretextos.

Femenías, María Luisa. 2011. "Pacifismo, Feminismo y Utopía". Δαιμων. *Revista Internacional de Filosofía.* Suplemento 4, pp. 45-58 ISSN: 1130-0507, 2011.[15]

_____. 2020. "El feminismo en América Latina". Intervención dentro del marco del Seminario de Teoría Feminista del Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, coordinado por la Dra. Ana de Miguel Álvarez.

Foucault, Michel. 1988. "El sujeto y el poder". *Revista Mexicana de Sociología.* Traducido por Corina de Iturbe. 50 (3), 3-20.

_____. 2005. *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber.* Traducido por Ulises Guiñazú. México: Siglo XXI Editores.

_____. 2011. *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France: 1977-1978* (1a. ed. --.). Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad de Costa Rica. 2020. "Brasil en emergencia: examinando la pandemia en el Bolsonarismo". Transmitida el jueves 18 de junio 2020 en el Facebook de la Universidad de Costa Rica. Personas expositoras: Dr. Omar Ribeiro Thomaz (Universidad Estatal de Campinas), Jamile Borges (Universidad Federal de Bahía) y Ana Cláudia Rodrigues da Silva (Universidad Federal de Pernambuco). Moderador: Guillermo Navarro Alvarado (Universidad de Costa Rica).

Ishibashi, Simone. 2020. "Breves apuntes críticos sobre biopolítica democrática". *Contrapunto.* Recuperado de: https://www.izquierdadiario.es/Breves-apuntes-criticos-sobre-biopolitica-democratica

Sotiris, Panagiotis. 2020. "Against Agamben, is a democratic biopolitics possible?" *The future lasts*

a long time. Recuperado de: https://lastingfuture.blogspot.com/2020/03/against-agamben-is-democratictml?fbclid=IwAR3T2y4l3lr72KOODbHTt8QVWhoiG2mHBcTbgxCayIBiHPbhGIeDVIx4ht4

Žižek, Slavoj. 2020. "Monitor and Punish? Yes please!". *The Philosophical Salon*. Recuperado de: http://thephilosophicalsalon.com/monitor-and-punish-yes-please/

Vera Smith Pacheco (vera.smith@ucr.ac.cr). Bachiller en Filosofía y licenciada en Trabajo Social por la Universidad de Costa Rica. Cursa actualmente la Maestría en Estudios del Discurso: Sociedad, Comunicación y Aprendizaje de la Universidad Pompeu Fabra y la Universidad Autónoma de Barcelona en España.

Recibido: 15 de febrero, 2023.
Aprobado: 22 de febrero, 2023.

Wendy Jiménez Asenjo

Testimonios de pandemia: injusticia epistémica desde la experiencia escolar costarricense

Resumen: *Para analizar los procesos de educación a distancia desarrollados durante el curso lectivo 2020 en Costa Rica, se aplicaron los planteamientos de la injusticia epistémica a testimonios de familias, estudiantes y personal docente. Se concluye que las desigualdades estructurales y la verticalidad administrativa son evidencia de dicha injusticia.*

Palabras clave: *epistemología, educación a distancia, pandemia, desigualdad social, enseñanza pública.*

Abstract: *To analyze the distance education processes developed during the 2020 school year in Costa Rica, the approaches of epistemic injustice were applied to the testimonies of families, students, and teaching staff. It is concluded that structural inequalities and administrative verticality are evidence of epistemic injustice.*

Keywords: *epistemology, distance education, pandemic, social inequality, public education.*

Introducción

Para Fricker (2017), la injusticia epistémica se produce cuando la capacidad de ser sujeto de conocimiento es subestimada, por lo que se deslegitima su potencial para dar sentido a sus propias experiencias. A partir de esto, la autora vislumbra dos tipos de injusticia epistémica: la testimonial, que ocurre cuando el sujeto es desacreditado debido a los prejuicios de quien lo escucha; y la hermenéutica, que se produce por la falta de recursos interpretativos de la audiencia, lo que coloca al sujeto y su experiencia social en una situación de desventaja y de poca credibilidad.

En palabras de Radi (2022), la injusticia testimonial se relaciona con un juicio discriminatorio, por lo que la persona que lo ejerce puede ser identificada, mientras que, en la injusticia hermenéutica, la persona no es identificable y la temporalidad es imprecisa.

Por su parte, Garzón-Rodríguez y Acosta Navas (2022, 6) recuerdan que la discriminación o exclusión de ciertos grupos "en los procesos de producción de conocimiento, configuración de sentidos y determinación de los estándares de evaluación, es resultado de las relaciones de poder dentro de las estructuras sociales." Esta exclusión "trasciende las afectaciones circunstanciales, incidentales o anecdóticas (…) Redundan así en el silenciamiento y la vulnerabilidad a otras formas de opresión y discriminación" (Garzón-Rodríguez y Acosta Navas 2022, 6). Por ello, estos autores señalan que, en respuesta a la injusticia epistémica, se erigen las

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

epistemologías críticas cuya principal premisa es que la construcción del conocimiento se realiza en una situación social compleja, la cual exige como punto de partida el conocimiento situado de los sujetos o grupos de interés.

Ahora bien, si se relaciona la injusticia epistémica con las experiencias escolares durante la pandemia vivenciada en el 2020 y 2021 que ocasionó el desarrollo de la educación a distancia, es menester recurrir a los planteamientos de Dubet y Martuccelli (1998). Estos autores definen la experiencia escolar como la forma en que los sujetos a nivel individual y colectivo estructuran el mundo escolar cuando se posicionan como estudiante o docente, "adhiriéndose a las formas legítimas de la autoridad" (Dubet y Martuccelli 1998, 80), además de interiorizar las jerarquías escolares, aprender las normas e integrarse a los grupos de pertenencia. Al respecto, consideran que:

> Esta visión no significa que la escuela sea una organización homogénea, pues la integración puede reposar sobre tensiones de pertenencias y de normas, las que distinguen al universo familiar del universo escolar, y oponen a veces el espacio de la clase al de los grupos infantiles o juveniles. Pero, en todos estos registros, la lógica de integración manda. (Dubet y Martuccelli 1998, 80)

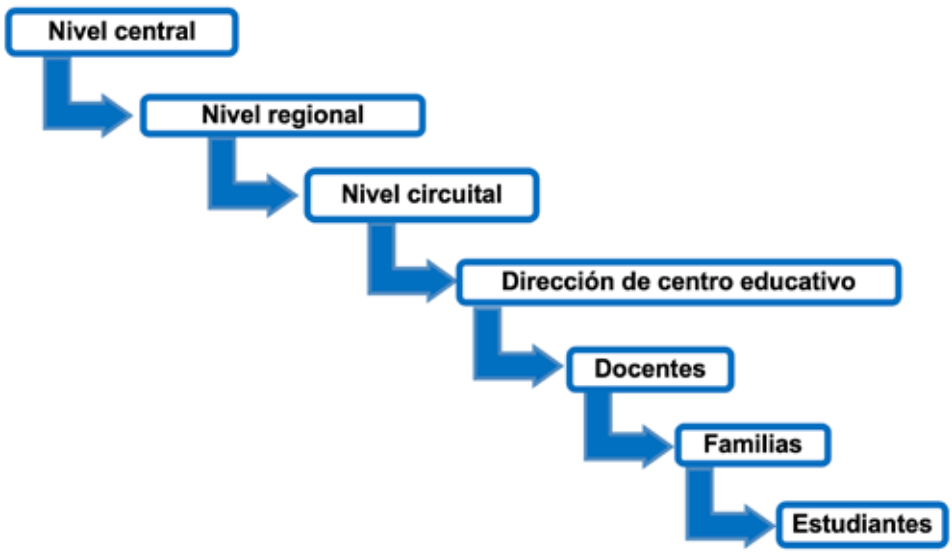
Aunado a lo anterior, Santana-Armas *et al.* (2018) hacen hincapié en que las experiencias escolares también se relacionan con la socialización familiar que, igual que la escolar, no será homogénea, pues está atravesada por distintas condiciones, como el género, la clase social, el tipo de familia, la escolaridad y la ocupación de los miembros de la familia.

Además, la experiencia escolar se construye en el marco de un sistema impersonal y burocrático que trasciende la relación entre estudiantes, cuerpo docente y familias, pues las particularidades del contexto no "pueden afectar sensiblemente a la impersonalidad de la regla universal, limitando a cada uno a cumplir la misma tarea que los demás" (Dubet y Martuccelli 1998, 37). Dicho sistema educativo, pese a no ser un actor pedagógico identificable, es determinante:

> Del ministerio a la clase no hay nada más que relaciones jerárquicas y reglamentos; ningún nivel dotado de capacidades reales de decisión. Este tipo de formación burocrática implica, para ser eficaz, modos de formación y de reclutamiento de maestros asegurando su homogeneidad, al mismo tiempo que concede gran autonomía pedagógica a cada maestro, que se encuentra así preservado de un control directo. (Dubet y Martuccelli 1998, 37)

Justo en esta lógica impersonal, en la figura 1 se presenta el modelo jerárquico desde donde se emitieron las directrices pedagógicas y administrativas para ejecutar el currículo en los centros educativos públicos durante el curso lectivo 2020 en los niveles de la Educación General Básica y Educación Diversificada de centros educativos públicos costarricenses del Ministerio de Educación Pública (MEP), que por razones de salud se llevó a cabo en la modalidad de educación a distancia. Esta situación inédita en la historia reciente de la humanidad ameritó mantener el servicio educativo funcionando y repensar la educación desde nuevos escenarios y con la definición de nuevos roles.

Figura 1. Modelo jerárquico del MEP por nivel de operacionalización del currículo escolar durante el curso lectivo 2020



Fuente: Elaboración propia a partir del organigrama del Ministerio de Educación Pública (2022).

Tal como se observa en la figura anterior, las directrices se emanan desde el nivel central en una suerte de estructura jerárquica en la que el estudiantado y sus familias se encuentran en los últimos peldaños del proceso educativo. Este posicionamiento en la estructura se consideró al analizar los testimonios que ejemplifican la injusticia epistémica.

Cabe destacar que desde las oficinas centrales del MEP, al priorizar los contenidos curriculares por desarrollar y los medios idóneos para mediarlos pedagógicamente, fue necesario repensar la clase magistral que impartía el personal docente durante los procesos de educación en modalidad presencial para ajustarlos a un nuevo escenario: la educación a distancia.

En este proceso educativo a distancia, se evidenciaron desigualdades estructurales, tal como la inequidad en el acceso a dispositivos y conectividad por parte de la población estudiantil. Como respuesta, el MEP definió la Guía de Trabajo Autónomo (GTA) como un recurso didáctico unificado que permitiría mediar pedagógicamente los contenidos curriculares con el estudiantado, independientemente de sus posibilidades de acceso a la tecnología. Pese a la iniciativa, la implementación de las GTA para llevar a cabo un proceso autónomo de aprendizaje por parte de las personas estudiantes mostró nuevos retos y las desigualdades sociales afloraron en estos procesos de educación a distancia.

Desde esta preocupación, se presenta un análisis de testimonios de estudiantes, familiares y docentes para mostrar la injusticia epistémica que experimentaron durante el proceso de educación a distancia. Para ello, se reflexiona a partir de la pregunta de investigación ¿cómo se evidencia la injusticia epistémica en los testimonios de las familias, el estudiantado y el personal docente durante los procesos de educación a distancia que se vivenciaron durante el curso lectivo 2020 en los niveles de la Educación General Básica y Educación Diversificada de centros educativos públicos costarricenses?

Diseño metodológico

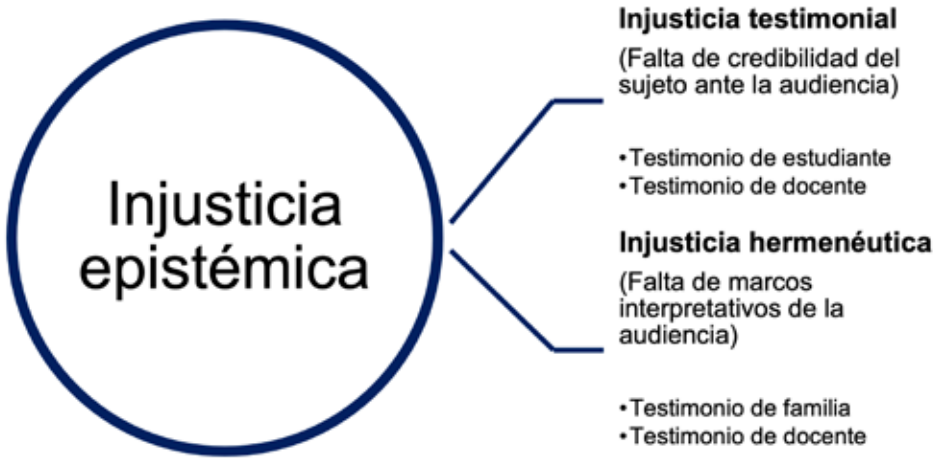
Para la elaboración de este documento, se implementó como estrategia de abordaje la metodología cualitativa, que según Creswell (2013) es un proceso que permite comprender un fenómeno a partir de la perspectiva de informantes que expresan lo que sucede en su entorno cotidiano mediante el uso de un lenguaje propio.

Con respecto a la selección de los testimonios, se utilizó un criterio experto con el propósito de ilustrar el concepto de injusticia epistémica en sus variantes testimonial y hermenéutica propuestos por Fricker (2017) y de esta manera relacionarlo con la experiencia de la educación a distancia durante el curso lectivo 2020.

A partir de ese criterio experto, se escogieron cuatro testimonios: uno de estudiante, uno de familia y dos del personal docente, todos ellos de centros educativos públicos y contenidos en dos estudios evaluativos ejecutados por el MEP y publicados en el año 2022. El primero se titula "Informe Evaluación de la Estrategia Regresar Secundaria Académica Diurna (años 2020 y 2021)", de Masís et al. (2022). Dicho estudio se desarrolló mediante una metodología mixta y tiene representatividad nacional. El segundo estudio de Jiménez y Masís (2022) lleva por título "Estudio evaluativo de la educación a distancia durante el ciclo lectivo 2020 Servicios de Apoyos Educativos, Aulas Integradas y Tercer Ciclo y Ciclo Diversificado Vocacional", el cual también se llevó a cabo bajo una metodología mixta, pero, por la complejidad de los servicios y las modalidades educativas evaluadas, la muestra fue opinática con representatividad del territorio nacional.

La figura 2 presenta la forma en que se estructuró el análisis de este documento a partir de los conceptos de injusticia testimonial e injusticia hermenéutica:

Figura 2. Estructura de análisis, 2022



Fuente: Elaboración propia.

A partir de los conceptos y de los testimonios seleccionados, se definió una bibliografía especializada. Posteriormente, se utilizó el *software* de análisis de datos cualitativo NVivo para codificar los textos a partir de los conceptos de injusticia testimonial y hermenéutica, proceder con el análisis documental y finalizar la argumentación teórica conceptual propuesta para responder la pregunta de investigación.

Inerme: un acercamiento a la injusticia testimonial

Daukas (2020) define la injusticia testimonial como producto de un déficit de credibilidad debido al prejuicio de la audiencia que se deriva de las condiciones sociohistóricas y de relaciones de poder desiguales, a partir de lo cual obtienen mayor credibilidad aquellos que pertenecen a grupos socialmente privilegiados en detrimento de quienes se encuentran en los márgenes.

En este sentido, la posición de los sujetos en la estructura social y las condiciones específicas que los constituyen, como el género, la etnia, la edad, posibilitarán o, en su defecto, limitarán el acceso a ciertos recursos educativos para el desarrollo de modelos de comunicación y comportamientos que influirán en la credibilidad de los testimonios ante grupos privilegiados. De esta manera, se produce la negación sistemática del reconocimiento de los testimonios y se refuerzan los estereotipos en razón de las relaciones de poder desiguales, que perjudican a unos y benefician a otros.

El sistema escolar es uno de esos espacios en los que se produce y reproduce la injusticia testimonial. Si bien no es la única experiencia socializadora de los sujetos, es significativa, pues en ella el estudiantado está llamado a aprender roles, interiorizar normas y aptitudes que le permitirán ejercer su papel en un orden social que resulta de su interiorización, y lo que a la vez hace que el sujeto y el sistema funcionen de manera sinérgica. Así el sujeto se posiciona con respecto a la regla que interioriza y desarrolla una autoconciencia que lo conducen al dominio de su vida íntima y la forma en que se conducirá en la vida colectiva. En palabras de Dubet y Martuccelli (1998, 70):

> La socialización produce un dualismo psíquico y filosófico por el triunfo del autocontrol sobre el control social directo. Es la represión de los instintos provocada por la socialización lo que crea un mundo íntimo, una parte individual, una conciencia de sí frente a la cual el mundo aparece como un "paisaje".

En este sentido, el proceso de socialización del sujeto desde la organización escolar, al obedecer a una estructura social, reproduce de ella los discursos y las prácticas desiguales que llevan en su germen la injusticia epistémica, en sus variantes testimoniales y hermenéuticas.

Ahora bien, para ejemplificar la injusticia testimonial se presenta a continuación la experiencia que relató una persona estudiante durante el curso lectivo 2021, momento en que regresaron a las aulas, luego de haber permanecido en modalidad de educación a distancia por causa de la pandemia provocada por el SARS-CoV-2:

> Los maestros, no todos, pero algunos están en la clase hasta sin mascarilla se le acercan a uno sin mascarilla y uno pues ahí en peligro de extinción. O sea, los protocolos básicamente se conocen pero que se cumplan es otra cosa. (Estudiantes, grupo focal, 2021) (Masís et al. 2022, 111)

Las palabras de la persona estudiante reflejan que la injusticia testimonial funciona como un detonador de la inermidad, concepto definido por Cavarero (2009) para aludir a quien está en indefensión y bajo el dominio de algo sobre lo que no tiene recursos para responder. En palabras de la autora:

> El inerme es quien no tiene armas y, por lo tanto, no puede ofender, matar, herir. En el uso de la lengua común, más que esta incapacidad de ofensa, el término tiende a indicar sobre todo a quien, atacado por otro con las armas, no tiene armas para defenderse. Indefenso y bajo el dominio del otro, inerme es sustancialmente quien se encuentra en una condición de pasividad y sufre una violencia a la que no puede escapar ni responder. (Cavarero 2009, 59)

Aunado a lo anterior, la contraposición entre el deber ser como resultado de la puesta en práctica de la injusticia testimonial expresada por la población estudiantil revela esa conciencia de inermidad o indefensión debido a la edad, condiciones de vulnerabilidad social y la posición jerárquica que ocupa el estudiantado en el centro

educativo, donde se aprende qué esperar del otro y qué espera ese otro de mí.

Y es que la injusticia epistémica se ejerce con más fuerza entre los grupos más vulnerables; las poblaciones estudiantiles, en su mayoría, en condición de personas menores de edad se enfrentan a situaciones que faculta al Estado y a quien operacionaliza las políticas educativas a ignorar sus testimonios en una suerte de invisibilización, que se extiende a su grupo familiar, quien abraza muchas condiciones de vulnerabilidad que aquejan al estudiantado. En este sentido, Cavarero (2009, 59) advierte:

> La infancia no es una circunstancia sino una condición, o sea, el modo esencial con que el ser humano hace su ingreso en el mundo y lo habita por algún tiempo. Se trata precisamente del tiempo, nunca calculable con exactitud y algunas veces interminable, donde vulnerabilidad e inermidad se presentan unidas para después separarse.

Tal como lo indica Cavarero, esa condición de infancia se relaciona más con la posición que ostentan los sujetos dentro de la estructura que con circunstancias específicas de una condición etaria. Por ello, las vulnerabilidades producto de una estructura desigual hacen infantes eternos a algunos, mientras que otros serán poderosos tomadores de decisiones.

Cabe destacar que estos procesos desiguales al ser internalizados son reproducidos muchas veces sin cuestionamiento mediante la invisibilización de las condiciones dispares y más bien son justificados al depositar en los sujetos individuales y vulnerables, representados por las familias pobres y con acceso limitado a dispositivos y conectividad, la responsabilidad de asumir los procesos educativos desde el deber ser. Esta situación ilustra nuevamente la imposibilidad de validar por parte de la audiencia las experiencias de los sujetos en condiciones de vulnerabilidad social, por lo que se reproduce por antonomasia la injusticia testimonial.

En el caso de las personas estudiantes que, además de la pobreza, presentaban alguna condición de discapacidad, la culpabilización para eximir de responsabilidad a un sistema educativo que no preparó al personal docente desde su formación inicial y profesional para atender de manera apropiada al estudiantado en situaciones de extrema vulnerabilidad, encuentra la justificación perfecta en el traslado de estas fallas del sistema en una suerte volitiva de índole familiar:

> [sic] siempre se le dio sugerencias, pero muchos padres lo que siempre explicaban era que no tenían internet y que no tenían conocimiento para utilizar la tecnología y dinero para estar recargando el teléfono celular para ver todos los videos o información que se le brindara. (Docentes de Aula Integrada, 2021) (Jiménez y Masís 2022, 59)

Este círculo vicioso entre pobreza, exclusión social y cultura aporofóbica se recrudeció con la pandemia provocada por el SARS-CoV-2, que dejó al descubierto esas desigualdades sociales que venían ensanchándose en las últimas décadas y que deja de manera explícita los mecanismos que reproducen la injusticia testimonial en los centros educativos, especialmente hacia estudiantes y familias en condiciones de extrema vulnerabilidad.

Ahora bien, para que se acoja una justificación a la injusticia social como la expuesta anteriormente por la persona docente debe darse un proceso de reproducción ideológica cuya base es la distribución inequitativa de la riqueza. Para teóricos como Bourdieu (2011), es el Estado mediante la escolarización de los sujetos que contribuye a la construcción de estructuras mentales, percepciones y pensamientos que reproducen y justifican las desigualdades:

> Las estrategias educativas, entre ellas el caso específico de las estrategias escolares de las familias o de los hijos escolarizados, son estrategias de inversión a muy largo plazo, no necesariamente percibidas como tales, y no se reducen, como cree la economía del "capital humano", sólo a su dimensión económica, o incluso monetaria: en efecto, tienden ante todo a producir agentes sociales dignos y capaces de recibir la herencia del grupo. Eso sucede, en especial, con el caso de las estrategias "éticas" que apuntan a inculcar la sumisión del individuo

> y de sus intereses al grupo y a sus intereses superiores; así, cumplen una función fundamental, asegurando la reproducción de la familia que de por sí es el "sujeto" de las estrategias de reproducción. (Bourdieu 2011, 37)

A partir del planteamiento de Bourdieu, se podría poner en tela de juicio las posibilidades de agenciamiento del estudiantado y sus familias empobrecidas y socialmente vulneradas, en cuanto la opción de resistir a un sistema educativo excluyente pareciera ser una batalla casi perdida si se considera la efectividad de los procesos de socialización en los que se interiorizan y normalizan las desigualdades sociales, como una danza perversa que reproduce constantemente la injusticia testimonial, la cual hace que unos sujetos sean más valiosos y sus experiencias posean mayor credibilidad social que otros, que sus vidas sean merecedoras de ser lloradas, mientras que otras solo serán parte de una estadística.

Esas vidas no lloradas recuerdan el planteamiento de Agamben (2005) acerca del *Homo sacer*, el cual se refiere a aquellos sujetos que viven en los márgenes, excluidos socialmente, cuyo posicionamiento en la estructura social les augura una constante injusticia testimonial. Aquellos a quienes las autoridades estatales no podrán borrar sus vidas de un plumazo, pero con sus políticas excluyentes y poco equitativas esos rezagos de humanidad se les van socavando hasta desaparecer en vida, es decir, son sujetos que son incluidos en el sistema escolar mediante la exclusión constante; se podría pensar que se están incluyendo en un sistema que al mismo tiempo emite políticas y directrices que están determinadas a excluirlos.

En esta misma sintonía se podría aplicar el término bombardeo humanitario, acuñado por Esposito (2006), en el cual manifiesta que las acciones ejercidas por los Estados y que están encaminadas a defender algunas vidas al mismo tiempo se aplican para una efectiva producción de la muerte como consecuencia de acciones institucionales que buscan salvar algunas vidas y desechar otras.

Pero para que este engranaje funcione de manera autómata, el culto a la individualización debe ser extendido como una suerte de paradigma desde dónde mirar los nefastos estragos de la injusticia social. En este sentido, Esposito (2006) alude a la categoría vida individual, que remite a sujetos desprovistos de historia y de referentes grupales y que, por tanto, despolitiza a los grupos humanos, al hacerlos más vulnerables ante los avatares del sistema. Este sistema cada vez más se asemeja al panóptico de Foucault, en el que la autorregulación de los sujetos les hace construirse como individualidades dejándolos con margen de maniobra muy limitado para pensarse como colectividad.

Justo esta imposibilidad de pensarse como colectividad es tierra fértil para la injusticia testimonial, cuya base es la estructura social desigual que vulnera a las poblaciones, las excluye de procesos de conocimiento sobre sí mismos y sobre las posibilidades de elaborar contrapropuestas y nuevas formas de agenciamiento. En palabras de la teórica Butler (2021):

> Hay fuerzas culturales que trabajan para negar ese reconocimiento, pero eso requiere de una forma de protesta que pueda contrarrestar la impuesta y melancólica norma de negación, activando las dimensiones performativas del duelo público que buscan exponer los límites de lo duelable y establecen nuevos términos de reconocimiento y resistencia. (p. 82)

Es precisamente la construcción de esa nueva terminología la que contribuirá al levantamiento de un andamiaje discursivo sobre el que se podrán erigir formas de relacionamiento más equitativo. Sin embargo, el primer paso es visibilizar esos pequeños tractos de vida en los que la injusticia testimonial se asoma como un recordatorio de que en este sistema educativo desigual unas vidas valen más que otras.

Los marcos incomprensibles de la uniformidad: injusticia hermenéutica

Para el filósofo Blas Radi (2022, 103) la injusticia hermenéutica es producto de "la participación arbitrariamente desaventajada de

ciertos grupos sociales en las prácticas en las que se producen significados colectivos." En este sentido, el siguiente testimonio expresado por un padre de estudiantes refleja cómo desde el ámbito familiar se percibió esa desventaja en los procesos de enseñanza aprendizaje que se llevaron a cabo durante el curso lectivo 2020 en modalidad de educación a distancia:

> que [sic] una política nacional no es suficiente en zonas rurales como en la que [sic] yo vivo, la realidad de los centros educativos es muy diferente y usan lo mismo para todos es desigualdad completa en realidades muy diferentes. (Persona encargada de familia, Encuesta 2021) (Masís et al. 2022, 61)

El testimonio anterior es un ejemplo de la injustica hermenéutica generada desde el sistema escolar, que parte de escenarios educativos que en su praxis desconocen las experiencias de vida desde donde habla el estudiantado y sus familias; es justo esta falta de marcos de comprensión lo que coadyuva a vulnerarlos socialmente. Aunado a lo anterior, el testimonio también llama la atención sobre la uniformización de procesos en el ámbito educativo, lo que dificulta aún más la erradicación de la injusticia hermenéutica, pues se desconoce completamente el contexto particular de las comunidades.

Justamente por decisiones políticas, el proceso educativo a distancia evidenció grandes retos estructurales en términos de desarrollo rural, distribución equitativa de la riqueza y alfabetización tecnológica, entre otros aspectos, que emergen como un recordatorio de que estas brechas ya existían previo a la pandemia. Ese anegamiento de las desigualdades es tierra fértil para ejercer la injusticia hermenéutica, pues es justo en la uniformidad de los procesos que quedan excluidos aquellos que no tienen los medios tecnológicos y de conectividad para desarrollar los procesos educativos.

Fue esa idea de uniformidad la que prevaleció en las directrices ministeriales y que estableció una norma que desconoce la diversidad presente en la comunidad educativa. Esa norma parte de la idea de una mayoría tan diluida, casi fantasmal, pero lo suficientemente creíble a nivel ideológico como para organizar todo un proceso educativo a distancia a partir de su existencia imaginaria. Al respecto, Bauman (2013, 86) expresa:

> «Normalidad» es un sustantivo ideológicamente procesado para designar a la mayoría. Pues ¿qué otra cosa puede significar «ser normal», más que estar incluido en una mayoría estadística? ¿Y qué otra cosa puede significar «anormalidad», si no es el hecho de pertenecer a una minoría estadística? (…) El «procesado ideológico» que mencionaba se refiere a una superposición del «debería ser» sobre el «es»: en una mayoría no sólo hay componentes de un cierto tipo, sino que son lo que «deberían ser», «correctos y apropiados». Y a la inversa, aquellos que carecen de los atributos en cuestión son lo que «no deberían ser», «incorrectos e impropios».

En este sentido, las directrices emitidas desde el nivel central del MEP tendieron a generalizar, sin considerar especificidades. Justo ese distanciamiento con lo diverso es lo que augura la falta de marcos interpretativos y el levantamiento de grandes relatos que enmudecen a grupos humanos enteros. Dicho actuar es un ejemplo de la injusticia hermenéutica que se ejerce:

> Cuando un grupo hegemónico es insensible a los recursos hermenéuticos con los cuales un grupo desfavorecido entiende y expresa sus vivencias sociales, se erosionan las condiciones de posibilidad para que los segundos comuniquen el significado de sus experiencias. Con ello, se invisibilizan sus demandas, sus exigencias, sus luchas, y, en general, sus puntos de vista. (Garzón y Acosta 2022, 7)

Como una torre de babel, el sistema educativo desconoce las diversas lenguas que a todas luces parecieran muy propias del país. En este sentido, se omite la ruralidad, la cual se convierte en un escenario ajeno a los ojos de un sistema en el que contradictoriamente la mayoría de los centros educativos están lejos del mundo urbano representado en el Gran Área Metropolitana. Adicionalmente, surgen preguntas sobre si dentro

de esa urbanidad ¿se están considerando las diferencias de clase, etnia y género?, ¿se seguirá pensando en la educación desde un género binario y trans excluyente, o desde un estudiante blanco y perteneciente a la clase media que no ostenta ninguna condición de discapacidad?

Asimismo, pareciera que el desatino entre las directrices para uniformar procesos educativos y la falta de formación docente para contextualizar el currículo son una advertencia de la reproducción inequívoca de la injusticia hermenéutica y de la imposibilidad de construir marcos interpretativos para tan siquiera considerar la atención educativa a las comunidades cada vez más empobrecidas y excluidas socialmente.

Por otra parte, la impersonalidad propia de la injusticia hermenéutica se acrecienta con una burocracia que deshumaniza los procesos, lo que lleva pensar en lo efímero de una queja, pues ¿contra quién se protesta? La respuesta queda en un rotundo vacío, un sinfín de oficinas, papeles, sellos. En este punto, resuenan las palabras de Hanna Arendt (2006, 110):

> En una burocracia completamente desarrollada no hay nadie con quien discutir, a quien presentar agravios o sobre quien puedan ejercerse las presiones de poder. La burocracia es la forma de Gobierno en la que todo el mundo está privado de libertad política, del poder de actuar; porque el dominio de Nadie no es la ausencia de dominio, y donde todos carecen igualmente de poder tenemos una tiranía sin tirano.

Como indicó la investigación de Jiménez y Masís (2022), la educación a distancia ameritó que las familias facilitaran los procesos de enseñanza aprendizaje del estudiantado y que la expectativa del ejercicio docente se percibiera como una responsabilidad que estas debían asumir. En este sentido, la baja participación o ausencia del personal docente se exculpaba por la falta de formación profesional para llevar a cabo el acto educativo a distancia, tal como lo expresa un docente en el siguiente testimonio:

> Sin estar en contacto con el estudiante ¿cómo se va a entender lo que yo quiero transmitir yo siento que ahí fue donde para mi faltó más capacitación cómo atender a estudiantes sin conectividad? (Docente, grupo focal, 2021). (Masís et al. 2022, 85)

Ese testimonio muestra que el poco avance en ciertas decisiones de carácter político para cerrar brechas educativas entre las poblaciones incapacita a grupos específicos de la población que, por temas de falta de conectividad y dispositivos, estuvieron en los márgenes del proceso educativo durante el curso lectivo 2020. También dichas palabras ponen el punto sobre un tema que desde hace décadas adolece al país: la formación inicial de los profesionales en docencia, ¿para quién y para qué se forman los profesionales que luego atenderán a la población estudiantil?, ¿cuáles son los objetivos de la educación de Costa Rica? y ¿por qué estas grandes decisiones de carácter estrictamente político han sido postergadas?, ¿estaremos incapacitando a toda una generación a falta de una visión país más incluyente y equitativa? En palabras de Bauman (2013, 89):

> Existen otras clases de incapacidades. Y éstas están mucho más extendidas, aunque en este caso su acción discapacitadora se esconda debajo de la alfombra, o se niegue su existencia con hipocresía, o se aleguen razones para ignorarlas y encubrirlas. No se trata de problemas médicos o tecnológicos, sino de asuntos políticos.

En este sentido, la educación a distancia durante el curso lectivo 2020 fue un simulacro que dejó a flor de piel la injusticia hermenéutica en cuanto el sistema educativo no tenía marco comprensivo de la diversidad que abraza. Además, se evidenció que el personal docente, las familias y los estudiantes asumieron una subjetividad inerme, pues la indefensión fue parte del discurso que proyectaron en los testimonios seleccionados, lo que reprodujo una injusticia testimonial.

Conclusiones

La pregunta que dio pie a esta reflexión pretendía indagar acerca de cómo se evidencia

la injusticia epistémica en los testimonios de las familias, el estudiantado y el personal docente durante los procesos de educación a distancia vivenciados durante el curso lectivo 2020 en los niveles de la Educación General Básica y Educación Diversificada de centros educativos públicos costarricenses.

Luego del análisis realizado se concluye que la injusticia epistémica ejercida desde la experiencia escolar en el contexto de pandemia evidencia el ensanchamiento de las desigualdades estructurales que vivencian algunas familias del estudiantado, producto de accesos limitados a la esfera laboral por parte de la población más empobrecida debido a la falta de desarrollo de habilidades y competencias dada su baja escolaridad y otras condiciones que les vulneran.

Dicha condición de vulnerabilidad es autopercibida desde la inermidad, pues la capacidad de reacción ante el sistema es básicamente imposible. Esta sensación incapacitante es reflejo de un ordenamiento vertical y uniforme para desarrollar el currículo, lo que dificultó su puesta en práctica dado las diversas condiciones de vulnerabilidad, que no fueron consideradas en el diseño y la ejecución de las directrices emanadas por el MEP.

Aunado a lo anterior, la pandemia evidenció que la injusticia epistémica se ejerce constantemente como una característica indeleble de los procesos educativos, que da paso a una subjetividad inerme, de indefensión, donde las condiciones específicas del sujeto sucumben ante la uniformidad de los procesos educativos y esto se relaciona con los procesos de socialización que conforman la experiencia escolar.

Repensar la educación desde otros saberes, experiencias y diversidades parece ser un reto para el sistema educativo actual, sin embargo, seguir diseñando estrategias desde la norma, lo uniforme o una mayoría imaginaria solo ensanchará la brecha de generaciones jóvenes que engrosan las filas de las vidas que no merecen ser lloradas, las vidas nudas, las poblaciones excluidas de Costa Rica.

Referencias

Agamben, Giorgio. 2005. *Estado de excepción*. Traducido por Flavia Costa e Ivana Costa. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editorial.

Arendt, Hannah. 2006. *Sobre la violencia.* Traducido por Guillermo Solana. Madrid: Alianza Editorial.

Bauman, Zygmunt. 2013. *Sobre la educación en un mundo líquido.* Traducido por Dolores Payás Puigarnau. Barcelona: Espasa Libros.

Bourdieu, Pierre. 2011. *Las estrategias de la reproducción social.* Traducido por Alicia Beatriz Gutiérrez. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Butler, Judith. 2021. *La fuerza de la no violencia*. Traducido por Marcos Mayer. Buenos Aires: Paidós.

Cavarero, Adriana. 2009. *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*. Traducido por Saleta de Salvador Agra. Barcelona: Anthropos Editorial.

Creswell, John, W. 2013. *Qualitative inquiry & research design. Choosing Among Five Approaches.* California: Sage Publications.

Daukas, Nancy. 2020. "Epistemic justice and injustice". In *The Routledge handbook of social epistemology,* edited by Miranda Fricker, Peter Graham, David Henderson y Nikolaj J. Pedersen, 327- 334. New York: Taylor & Francis.

Dubet, François. y Martuccelli, Danilo. 1998. *En la escuela. Sociología de la experiencia escolar.* Traducido por Eduardo Gudiño Kieffer. Buenos Aires: Editorial Losada.

Esposito, Roberto. 2006. *Bíos. Biopolítica y Filosofía.* Traducido por Carlo R. Molinari Maroto. Buenos Aires: Amorrortu editores.

Fricker, Miranda. 2017. *Injusticia Epistémica. El poder y la ética del conocimiento.* Traducido por Ricardo García Pérez. Barcelona: Herder Editorial.

Garzón-Rodríguez, Carlos y Acosta Navas, Diana 2022. "Injusticia epistémica. Una nueva epistemología para una antigua injusticia". *Estudios filosóficos*, no. *66*: 5-8. https://doi.org/10.17533/udea.ef.349967

Jiménez, Wendy y Masís, Miriam. 2022. *Estudio evaluativo de la educación a distancia durante el ciclo lectivo 2020 Servicios de Apoyos Educativos, Aulas Integradas y Tercer Ciclo y Ciclo Diversificado Vocacional.* San José: Ministerio de Educación Pública.

Masís, Miriam, Jiménez, Wendy, Fernández, David, Gómez, Yendry y Gaete, Marcelo 2022. *Informe*

Evaluación de la Estrategia Regresar Secundaria Académica Diurna (años 2020 y 2021). San José: Ministerio de Educación Pública.

Ministerio de Educación Pública. s.f. Organigrama MEP 2021. https://www.mep.go.cr/sites/default/files/page/adjuntos/organigrama.pdf

Ministerio de Educación Pública. 2020. *Guía Regresar. Acompañamiento socio emocional y educativo en el retorno a la presencialidad.* San José: Ministerio de Educación Pública.

Radi, Blas. 2022. "Injusticia hermenéutica: un ejercicio de precisión conceptual". *Estudios filosóficos*, no *66*: 97-110. https://doi.org/10.17533/udea.ef.347837

Santana-Armas, Francisco, Noda-Rodríguez, María del Mar y Pérez-Sánchez, Carmen. 2018. "Las experiencias escolares como marco interpretativo de las desigualdades socio-educativas en la educación secundaria: Una aproximación teórica". *Forum Sociológico*, no. *32*: 29-37. https://doi.org/10.4000/sociologico.1960

Wendy Jiménez Asenjo (wendyjimenezasenjo@gmail.com). Doctoranda en Estudios de la Sociedad y la Cultura de la Universidad de Costa Rica, máster en Relaciones Internacionales y Diplomacia con énfasis en Política Internacional de la Universidad Nacional y licenciada en Sociología de la Universidad de Costa Rica. Entre sus publicaciones recientes se encuentran: Consideraciones para la visibilidad estadística de la población trans en el sistema educativo costarricense. *Revista Humanidades*, *12*(1), y El documental como laberinto discursivo: relatos de hombres trans. *Revista Reflexiones*, *101*(2).

Recibido: 15 de febrero, 2023.
Aprobado: 22 de febrero, 2023.

Natalia Solano-Meza

Arquitectura bananera, degradación ambiental, e imágenes de violencia espacial en el Caribe costarricense[1]

Resumen: *Este artículo explora la relación entre monocultivo bananero, degradación ambiental y ciertas configuraciones espaciales y arquitectónicas producidas por la United Fruit Company en el Caribe costarricense. La idea de "violencia espacial" se emplea para examinar imágenes que revelan una historia de devastación ecológica y segregación racial propiciada por las corporaciones bananeras, materializada en la organización del espacio.*

Palabras clave: *violencia espacial, plantación, degradación ambiental, geografías caribeñas, espacio construido.*

Abstract: *This article explores the interrelations between environmental degradation, the expansion of the banana monoculture, and specific architectural and spatial configurations produced by the United Fruit Company in the Costa Rican Caribbean. The notion of "spatial violence" is used to examine images that reveal a history of ecological devastation and racial segregation fostered by the banana corporations, materialized in the organization of space.*

Keywords: *spatial violence, plantation, environmental decay, Caribbean geographies, built space.*

Introducción

En Costa Rica, el control sobre la ruta del ferrocarril al Atlántico y el acceso a tierra y mano de obra por parte del capitalista estadounidense Minor C. Keith (1848-1929) sirvieron como base para el surgimiento de un modelo corporativizado y enclavizado de producción de banano en el Caribe costarricense (Viales Hurtado 1998; 2006). Este modelo se consolidó con el establecimiento de la *United Fruit Company* (UFCo.) en 1899 y con el desarrollo de un sistema infraestructural que transformaría la configuración del espacio en la región, esto es la composición intencional de los elementos físicos que conforman su territorio (King 2012).

En términos generales, las actividades de la UFCo. pueden entenderse como parte de un proyecto capitalista-corporativo, o como lo apunta Jason Colby (2011), *corporativo colonialista*, dedicado a la extracción de recursos agrícolas.[2] El poder de la UFCo. se sustentó en la aplicación de un conjunto de prácticas orientadas a controlar la tierra, la naturaleza y las formas de vida.[3] Entre estas prácticas se incluyen el uso de tecnologías de exterminio ecosistémico, como la deforestación y la fumigación (Soluri 2005); la incorporación de tecnologías de control social, como la implementación de una estructura laboral segregada; y la puesta en marcha de programas y protocolos de higienización, salubridad y

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

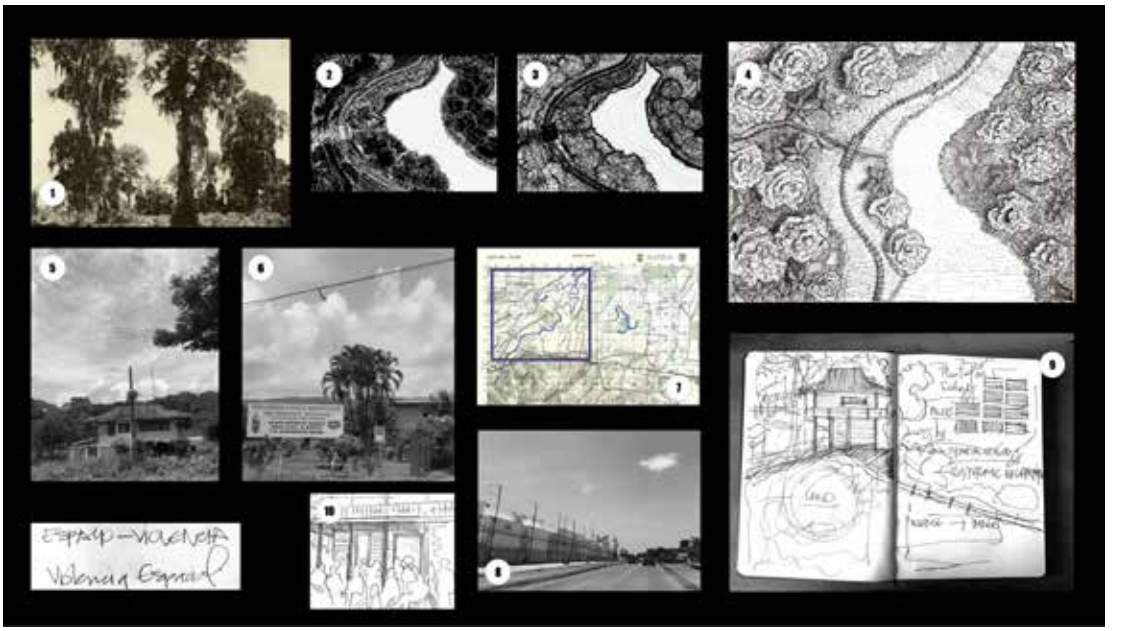
educación dirigidos a las personas trabajadoras y sus familias (Chomsky 1996; Putnam 2003; Aliano 2006; Colby 2011). Desde esa perspectiva, la operación de la UFCo. en el Caribe costarricense puede considerarse intrínsecamente violenta: acarrea una intención de explotación de recursos cuyo propósito es la acumulación de capital, es en apariencia "civilizante" por cuanto pretende implementar una agenda ideológica y ética supuestamente superior; a la vez que destruye, impone y domina. Tiene una propensión imperialista e induce procesos coloniales de transformación ambiental, ocupación, discriminación, aislamiento y abandono, los cuales involucran a personas, lugares y objetos (Stoler 2013, intro).

Este ensayo explora la transformación del espacio construido y el paisaje vinculada a la producción bananera, empleando como principal herramienta de análisis la idea de *violencia espacial;* un conjunto de prácticas y acciones que se imponen desde y en el espacio con el propósito de instaurar un régimen de explotación de recursos.[4] Siendo así, en el texto se exploran las formas en las que la violencia da forma al entorno físico (Nevins 2003, 679) y también como la violencia ambiental específicamente producida por las corporaciones tiene implicaciones físico-territoriales que afectan más a ciertos grupos de personas que a otros (Stretesky y Lynch 1998). El estudio se hace a partir de la revisión de material de archivo, especialmente mapas y fotografías, al que se suman capturas tomadas con un *iphone*, así como dibujos hechos a mano o en dispositivos electrónicos. Este método de trabajo tiene una dimensión práctica; permite estudiar configuraciones y formas que han sido destruidas, abandonadas, sustituidas o manipuladas a lo largo del tiempo. Por tanto, en el texto, las imágenes operan como evidencia material que permite *espacializar*, esto es, explicar en términos de producción de espacio, una historia de violencia incluso cuando los insumos analizados no la registran de manera explícita. Como lo apunta Liliana Gómez (2019, 85) en su trabajo acerca de la actividad de la UFCo. en Colombia:

> La violencia inscrita en el paisaje mismo que es archivo y testimonio de uno de los más grandes proyectos de modernización espacial y de la transformación material del Caribe y Centro América, no queda registrada por la imagen, ya que esta forma parte más bien de una fantasía de progreso tecnológico soñado por la compañía bananera.

Desde el análisis de imágenes (*véase la figura 1*), se argumenta que la violencia espacial vinculada a las actividades agrícolas corporativizadas tiene un carácter persistente; dominando en gran medida las tendencias de producción del espacio en el Caribe costarricense en la actualidad.[5] La primera parte del texto se dedica a delimitar brevemente los conceptos con los que trabaja. La segunda analiza, a partir de una recopilación de fotografías, dibujos y mapas; configuraciones espaciales vinculadas al modelo de extracción agrícola de la UFCo.

Figura 1. **(1)** Árboles viejos, Limón (Costa Rica. Box 10, Album 12, Costa Rica_10), cortesía de Tulane University Digital Library. **(2, 3, 4)** Croquis de trabajo (2022), Valeria Ramírez y Natalia Solano **(5,6)** Fotografías de Limón, Costa Rica (2022) Natalia Solano. **(7)** Hoja Cartográfica, cortesía del Instituto Geográfico Nacional. **(8)** Contenedores en Ruta 32, (2022) Natalia Solano. **(9)** Bitácora. Natalia Solano. **(10)** Croquis en *ipad* Natalia Solano.



Violencia espacial. Caracterización y operativización de un concepto

En 1993, *Assemblage*, una revista de teoría y crítica de la arquitectura, publicó una edición especial a partir de la conjunción de dos palabras: espacio y violencia. El volumen aglutinó textos, collages y ensayos fotográficos. En el texto de la convocatoria, el editor de la revista en ese momento, Mark Wigley, escribió:

> Mi preocupación no es simplemente la violencia que ocurre 'en' un espacio, sino la violencia involucrada en la misma producción y mantenimiento de los espacios como tales (ya sea que el espacio sea el de un edificio o el de una ciudad, una nación, una disciplina, un campo televisivo, una institución, un estereotipo, una red informática, una universidad, una categoría, una identidad, una revista como *Assemblage*, etc.). (Wigley 1993, 8)

En el mismo volumen de *Assemblage*, Anthony Vidler publicó un ensayo sencillamente titulado *Spatial Violence.* En él, repasaba ideas acerca de la concepción del espacio moderno. El texto de Vidler plantea la dificultad para distinguir o diferenciar el espacio orgánico del cuerpo del espacio social y político que le somete. Hacia el final del ensayo, Vidler (1993, 85) propone que los espacios modernos son en esencia violentos e incluso hostiles; sugiriendo con esto que la violencia que estos acarrean es material de estudio para la historia del espacio construido.[6]

En una línea similar a Vidler, Andrew Herscher y Anooradha Iyer Siddiqui (2014) advierten que resulta posible estudiar la historia de los espacios de la violencia política como una práctica diferenciada con respecto de otras maneras de historizar la violencia. De lo anterior, se desprende que la historia de la violencia espacial no necesariamente tendría que adscribirse a discursos y cronologías impuestos por otras prácticas

históricas, sino que sería capaz de seguir sus propias secuencias y rupturas, como también lo apuntan Herscher y Siddiqui (2014) en su trabajo. En este caso, investigar desde la violencia espacial implica examinar las maneras en las que prácticas *corporativas colonialistas* produjeron configuraciones y percepciones de espacio, así como las maneras en las que estas configuraciones a su vez infligieron o facilitaron la instauración de mecanismos de extracción de recursos. En ese sentido, el ejercicio histórico que opera desde la violencia espacial podría entenderse como una estrategia que presta atención a las corrosiones tóxicas y acumulaciones violentas de las secuelas coloniales y a cómo estas afectan el entorno físico, y el espacio psíquico y material de las personas (Stoler 2013, intro).

Método e imagen

Utilizando como base estas aproximaciones, el ensayo trabaja, como ya se ha sugerido más arriba, con una muestra limitada de imágenes. En este caso, se han usado tres fuentes: el archivo fotográfico del Archivo Nacional de Costa Rica, fotografías aéreas y mapas disponibles en el Instituto Geográfico Nacional y finalmente algunas fotografías disponibles en la Biblioteca Latinoamericana de la Universidad de Tulane, en la ciudad de Nueva Orleans.[7] Se les suman fotografías tomadas en campo, dibujos hechos durante estancias en Limón y dibujos a partir de información contenida en fotografías o en libros de literatura (*véase la figura 1*).

Se han escogido imágenes que permiten expresar la actividad de la UFCo. en el Caribe en términos precisamente de tendencias de organización y uso del espacio a lo largo del tiempo. Puede decirse que el material con el que se trabaja en este ensayo contiene, de una manera muy general, elementos infraestructurales de interés: líneas de ferrocarril, conjuntos de fincas ubicados en valles fluviales del Caribe costarricense, escenas de la vida en las plantaciones, y finalmente escenas de la vida en y frente a los edificios propiedad de la bananera. Se han analizado imágenes que no son mencionadas en detalle en el texto (*véase también la figura 1*) y que sin embargo informan su argumentación.

El propósito del ejercicio aquí expuesto es desarrollar una metodología de exploración espacial, en este caso a partir de fotografías, dibujos y cartografías expresamente vinculadas a la actividad bananera en Limón. Con esto, no se pretende obtener un resultado comprehensivo en términos historiográficos ni de las imágenes ni de la región, de ahí que tampoco se siga un orden necesariamente cronológico a lo largo del texto. Así mismo, debe mencionarse que el ensayo no ejecuta un análisis ni formal ni descriptivo ni semiótico de las imágenes, sino que lleva a cabo un estudio en el que se presta atención particular a los elementos que componen el espacio, a su organización y agencia; y a la manera en que estas condiciones evidencian situaciones de violencia que se encuentran, expresan o sugieren en su configuración. Dicho de otra forma, el método de trabajo empleado se interesa por la imagen en cuanto esta abre una oportunidad de investigación histórica de un espacio particular y de cómo este fue intervenido o transformado por las operaciones de la UFCo. Naturalmente, este interés acarrea limitaciones operativas, las cuales tienen que ver con las capacidades de la imagen como documento que informa una preocupación por observar intersecciones entre violencia y entorno:

> El estudio de la complejidad de múltiples capas de la imagen a veces llevó a un consenso sobre el significado y la importancia de la imagen para un determinado grupo de personas en un momento y lugar específicos. Pero, más a menudo, condujo a una toma de conciencia de la fragilidad del significado en relación con las imágenes y a un énfasis en la inestabilidad de los procesos de percepción a través de los cuales estas son captadas. (Dawkins 2009, loc. 1095-1097)

Teniendo en cuenta lo anterior, y con el fin de situar este análisis en un campo disciplinar específico, como lo es la historia del espacio construido, cuando la imagen resulta insuficiente para explicar un fenómeno de transformación espacial, se ha recurrido al dibujo. En este caso, los dibujos constituyen una técnica de

investigación, consulta y especulación que es por definición arquitectónica (Schneider 2007, 19). En otras palabras, cuando la fotografía o cartografía no ofrece información suficiente para identificar una vinculación entre espacio y violencia, se acude, en ocasiones, al croquis y al esquema. Esta práctica permite completar, en base a la intuición disciplinar, información que no es explícita en el archivo, permitiendo proyectar la configuración de ciertos espacios en un momento histórico específico; y de ahí identificar manifestaciones de violencia presentes en ellos (*véase la figura 1, especialmente: 1.2, 1.3., 1.4 y 1.9*). Los dibujos presentados no deben considerarse representaciones fieles, sino exploraciones en curso. A pesar de esto, el uso de una herramienta como el dibujo permite esbozar interpretaciones que de lo contrario podrían ser desechadas por tradiciones historiográficas más ortodoxas, sin que esto signifique que se rechacen aportes al conocimiento acerca de la historia de las corporaciones agrícolas y su impacto sobre los sistemas de vida.

En ese sentido, el ensayo también presta atención a contribuciones que permiten establecer vínculos entre prácticas agrícolas extensivas y desastre ambiental a partir de procesos de industrialización y corporativización del uso de la tierra; considerando que estas pueden entenderse como formas de violencia que se manifiestan sobre y desde el espacio construido (da Silva y de Majo 2021; Paredes 2021). Así mismo, las contribuciones teóricas desde el campo de la historia ambiental ofrecen algunas guías en cuanto a la necesidad de establecer un abordaje interdisciplinar en el estudio de este tipo de problemas, incluso si su objeto de interés no es necesariamente el espacio o la arquitectura:

> Una premisa fundamental de mi campo es que las acciones humanas ocurren dentro de una red de relaciones, procesos y sistemas que son tanto ecológicos como culturales. Ante categorías históricas básicas como género, clase y raza, los historiadores ambientales tendrían que agregar un vocabulario teórico en el que las plantas, los animales, los suelos, los climas y otras entidades no humanas se convierten en cofactores y co-determinantes de una historia no solo de las personas sino de la tierra misma. Para los académicos que comparten mi perspectiva, la importancia del mundo natural, sus efectos objetivos en las personas y las formas concretas en que las personas lo afectan a su vez no están en discusión; son el corazón mismo de nuestro proyecto intelectual. Combinamos, por tanto, toda nuestra obra histórica con la de nuestros colegas de las ciencias, cuyos modelos, aunque de manera imperfecta, intentan aproximarse a los mecanismos de la naturaleza. (Cronon 1992, 1349)

En pocas palabras, las imágenes se usan para examinar e identificar tendencias de composición del espacio vinculadas específicamente a la construcción del ferrocarril y al establecimiento del enclave bananero de la UFCo. En ellas, la convergencia entre situaciones de orden ecosistémico con situaciones de orden social y cultural puede explicarse, parcialmente, desde una definición bastante porosa de violencia espacial. Esta definición ha sido informada tanto por conceptos extraídos de las teorías de la arquitectura como de los aportes realizados desde otros campos, como lo son la historia ambiental, social y política desarrollada en Costa Rica, los estudios culturales, la geografía y la sociología. El ensayo operativiza estos conceptos, en tanto que los lleva al ámbito de la imagen y los traduce en términos de su implicación física.

Espacios y formas de un proyecto de explotación

> Todo en el miserable caserío era monótono y desagradable. Las dos filas de campamentos, una frente a la otra a ambos lados de la línea, exactamente iguales todos: montados sobre basas altas; techados con zinc que chirriaba con el sol y sudaba gotillas heladas en la madrugada; construidos con maderas cresotadas que martirizaban el olfato con su olorcillo repugnante, y pintadas de amarillo desteñido. Al frente, los sucios corredorcillos en los que colgaban las hamacas de gangoche, lucias y desilachadas por el uso constante. Arriba, colgando de los largos

> bejucos, chuicas sucios y sudados, casi deshaciéndose. Abajo, infestándolo todo, el suampo verdoso. (Fallas 1986, 121)

La descripción de los campamentos de la UFCo. hecha por Carlos Luis Fallas en *Mamita Yunai* es la de un espacio construido que ha sido dibujado en palabras. El espacio descrito no es solo el escenario de la vida en el campamento, sino que son sus características físicas las que generan molestia, incomodidad y hastío. Como lo apunta Víctor Hugo Acuña Ortega (2009, 44), el espacio descrito por Fallas en la novela es un lugar "opresivo, decadente y deprimido." En él, la naturaleza salvaje, la atmósfera húmeda, caliente, asfixiante, pestilente, hospedera de enfermedades tropicales, así como el terreno enlodado y "suamposo" se suman al ejercicio de la represión estructural sobre las personas.

Desde una perspectiva histórica, que busca identificar tendencias a través del tiempo y el espacio, la imagen del campamento permitiría comparar la configuración de este sitio con otros similares pero ubicados en otras regiones del planeta, tal vez África o la India, mientras estuvieron bajo el dominio de algún imperio europeo (Home 2000; Wald 2014; Chang 2016).[8] La principal diferencia radicaría en que, el espacio descrito por Fallas se produce y se encuentra bajo el control de una corporación dedicada a exportar frutas tropicales. Esa condición específica define a las configuraciones espaciales derivadas de la actividad bananera.[9] Dicho de otra manera, si bien las descripciones de los campamentos en *Mamita Yunai* sugieren similitudes con las formas construidas del imperialismo decimonónico e incluso evidencian continuidad con respecto de estas en términos de las tecnologías que emplean;[10] estas son también resultado de la particularidad con la que la corporación se asentó en la región Caribe costarricense:

> Después de su visita a Costa Rica en 1916, por ejemplo, el conde Vay von Vaya, el famoso escritor de viajes húngaro, comparó a la United Fruit con la British East India Company. Él había observado que además de controlar gran parte de la infraestructura y el comercio de América Central, la empresa era el principal agente de influencia norteamericana y que parecía estar abriendo el camino para un tipo más formal de dominio estadounidense [sobre la región]. (Colby 2011, 208)

> Ciertamente hubo otras grandes empresas más antiguas, la British East India Company, por ejemplo, que alcanzó su apogeo en el siglo XVIII. Sin embargo, ya para mediados del siglo XIX, la East India Company era un agente autorizado de la Corona y dependía del Imperio Británico. La United Fruit lo entendió mucho mejor: hacía las cosas de manera diferente y más allá del imperialismo formal. (Chapman 2014, loc. 245-247)

La UFCo. se estableció en la provincia de Limón hacia finales del siglo XIX, resultado de la alianza de negocios entre la *Boston Fruit Company* propiedad de Andrew W. Preston y la *Tropical Trading and Transport Company*, la empresa que Minor C. Keith había creado para movilizar el banano de exportación aprovechando la infraestructura del ferrocarril al Atlántico; proyecto en el que él mismo participó como administrador y ejecutor. La familia de Keith se había involucrado en la construcción de la vía desde el primer gobierno (1870-1876) de Tomás Guardia Gutiérrez. Años antes, en 1866, Francisco Kurtze había realizado un estudio acerca del ferrocarril. El ingeniero de origen alemán también trazó un esquema de organización para la ciudad de Limón, establecida definitivamente durante el gobierno de Guardia pero declarada puerto principal de Costa Rica en el Atlántico en 1865 (Sanou Alfaro y Quesada Avendaño 1998, 270-71).

A partir de 1882, una seguidilla de negociaciones, que tuvieron lugar en un período aproximado de diez años entre Keith y el gobierno costarricense, le permitieron al primero asegurar control sobre el Caribe. Con la firma del acuerdo Soto-Keith en 1884, Keith se adjudicó la construcción de la línea férrea sobre el sector de Carillo-Limón y la sección Alajuela-Cartago (Northern Railway 1953). A Keith se le concesionaron 3200 km2 de terrenos y derecho de uso de la línea de ferrocarril por un período de 99 años. A través de otras negociaciones obtuvo acceso a más terrenos. Keith construyó vías entre Puerto

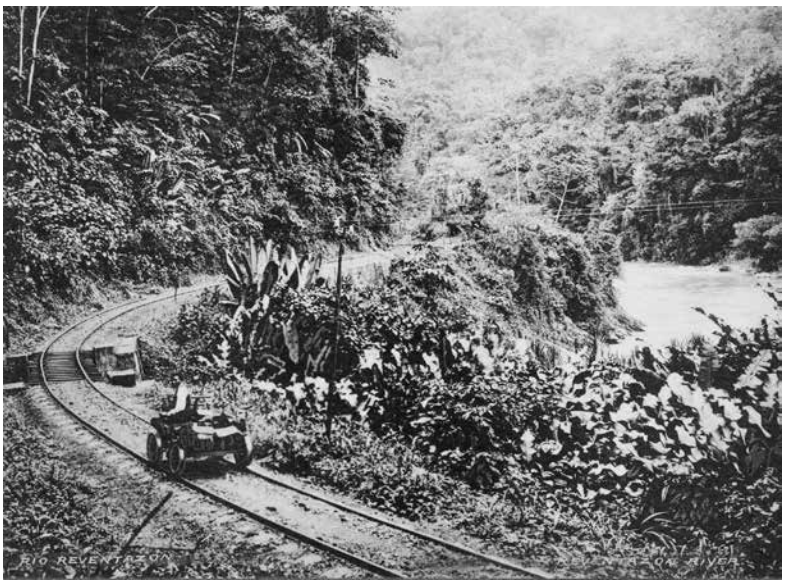
Limón, el río Banano, el Valle del Río Estrella y numerosos ramales secundarios que sirvieron para conectar los bananales con las estaciones de tren. Se estableció así una dinámica de privatización de tierras que favoreció a diversos agentes, especialmente extranjeros (Viales Hurtado 2001, 58-60). Esta dinámica favoreció la transformación territorial de la región, alteró su composición ecosistémica, generó nuevas configuraciones espaciales, paisajes y arquitectura.

Una nueva lógica espacial

A grandes rasgos, el proyecto del ferrocarril transformó los terrenos aledaños a la vía en sitios de producción. Para los gobiernos liberales de finales del siglo XIX, la construcción del ferrocarril "supuso una forma efectiva de domar la naturaleza, de transformar un espacio que, por su estado salvaje o por su estado de aislamiento, estaba fuera del alcance urbanizador de las metrópolis" (Durán Segura 2022, 147). Lo anterior sugiere que, aunque percibido como un espacio extraño y ajeno a las reglas de la civilización, tanto políticos locales, cronistas, ingenieros inmigrantes y capitalistas extranjeros habían identificado el Caribe como un sitio con potencial para la extracción de recursos. En ese sentido, cabe notar que en una escala planetaria, la infraestructura ferroviaria tuvo importantes efectos sobre la forma en la que las comunidades se relacionaron con el entorno (Marcussen 2022); en el caso del Caribe de Costa Rica, el espacio selvático dejó de ser un sitio en apariencia inexpugnable e indomable para convertirse en sujeto de explotación, sometido a las reglas del colonialismo corporativo; y en un territorio legible en términos de las expectativas de uso y ocupación de los grupos políticos dominantes del Valle Central. La vía férrea constituyó la primera y quizá más importante herramienta tecnológica de las corporaciones bananeras, un instrumento que propició experimentos de destrucción ambiental, como la tala sistemática de bosque. En ese sentido, la actividad ferrocarrilera fomentó el desarrollo de prácticas de deforestación a nivel regional y global, (Das 2011, 2016). Estas prácticas sentaron las bases para un proceso de transformación ambiental sin precedentes.

Como obra de ingeniería infraestructural, la construcción del ferrocarril se enfrentó a un clima inclemente, una topografía compleja y una vegetación densa. Los planes de construcción sufrieron numerosos ajustes conforme se iba avanzando en la construcción, especialmente en las divisiones más al este (Monge 1983), con lo que se reveló una brecha entre la lógica del dibujo y la lógica impuesta por la realidad del sitio.[11] Las principales actividades involucradas en la ejecución de la obra fueron la tala de árboles, el movimiento de tierra, la movilización de material, especialmente acero, y la instalación de la línea. Prácticamente no existen registros *visuales* que permitan determinar la dimensión o la complejidad de estas tareas, en términos de su logística, escala o del volumen de tierra que fue removido, de la cantidad y tamaño de los árboles que fueron talados, de la cantidad exacta de personas involucradas en cada tarea; aquejadas por el trabajo de construcción y las enfermedades tropicales o gran cantidad de fotografías de la vida en los campamentos del ferrocarril. Sin embargo, desde las imágenes de paisajes ya afectados por estas acciones, resulta posible insinuar que la construcción de la línea funcionó como un laboratorio de modificación de la naturaleza; sitio de prueba para la implementación de prácticas de control sobre la tierra y las personas (Colby 2011, 4, 21, 128).[12] Como experiencia de dominación del espacio, el proyecto del ferrocarril sentó las bases para el desarrollo del modelo de espacio corporativo producido por la UFCo.

Figura 2. Río Reventazón, Vía férrea al lado del río Reventazón. Ubicación: Box 10, Album 12, Costa Rica_11, cortesía de Tulane University Digital Library.



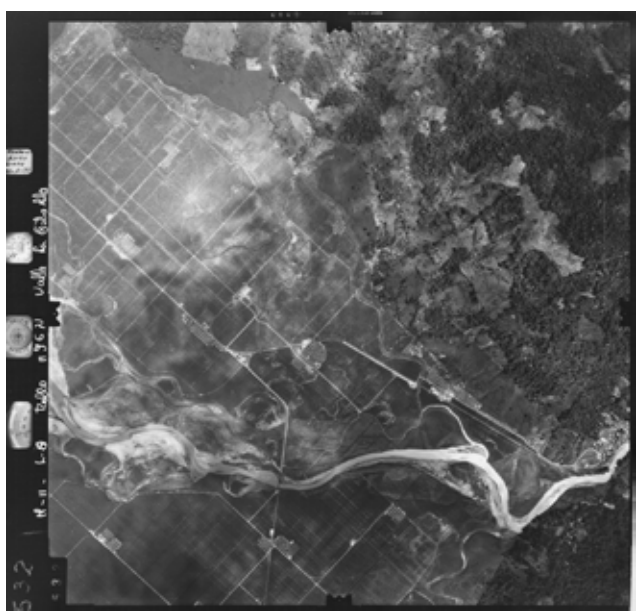
La fotografía de la línea del ferrocarril bordeando el río Reventazón (*véase la figura 2*) es la imagen de una persona en un carro transitando sobre la línea mientras atraviesa un paisaje selvático. En la figura puede observarse la línea bordeando la montaña tupida de bosque. La montaña ha sido cortada para permitir el paso. Un empinado talud, ya cubierto de vegetación, se ha generado a raíz del corte de terreno. Aunque no de forma explícita, la fotografía contiene información que permite al menos imaginar parcialmente la magnitud del movimiento de tierras y de "clareo" de bosque que tuvo lugar durante la construcción del tren al Atlántico. Si fuera posible ver esta composición en una vista aérea, tres elementos resaltarían: el brazo del río Reventazón, la montaña y la vía, una suerte de cicatriz que atraviesa el suelo y que se acompaña de taludes, postes, muros, puentes y puentecillos. La vía y sus formas producen lo que podría denominarse una estética de progreso (Schivelbusch 1978). El espacio aunque indómito, se ha vuelto penetrable; es un espacio que además se percibe desde la velocidad constante del tren. Con una única persona retratada, en aparente movimiento, la fotografía citada en la *figura 2* permite también pensar en las imágenes inexistentes: las de miles de personas migrantes que con su trabajo transformaron este espacio y fueron sometidas a un régimen de arduo trabajo físico, enfermedad y muerte. Desde esa perspectiva, la pacífica imagen sirve como evidencia de "un proyecto económico y tecnológico que tuvo lugar, y materializa un espacio en el cual máquinas y trabajo humano definen una economía de lo abyecto" (Gómez 2019, 85).

En las cartografías más recientes de la región puede, en efecto, leerse la lógica espacial impuesta por el ferrocarril, el orden lineal que le es propio y que obliga a una disposición de elementos específica, incluso a gran escala; un equipaje técnico que transformó inevitablemente la organización del espacio y que es legible desde el mapa, en cuanto este confirma la disposición de los elementos ya mencionados, (*véase la figura 3*).

Figura 3. Sección de la hoja cartográfica de la región de Matina, Limón, (1944) donde al norte confluyen líneas de tren, un brazo del río Reventazón y el Río Pacuare, cortesía del Instituto Geográfico Nacional.

La plantación; devastación y segregación en un espacio productivo

Figura 4. Fotografía aérea de una zona dedicada a la producción bananera (probablemente bajo el control de la Standard Fruit Company-Dole) en el Valle de la Estrella, Limón Costa Rica (1971), cortesía del Instituto Geográfico Nacional.



Una fotografía aérea del Valle de la Estrella, tomada en 1971, revela la escala y organización de un mosaico de fincas bananeras (*véase la figura 4*). Pueden observarse los bloques o sectores, atravesados seguramente por los sistemas mecánicos de la plantación, canales, drenajes y cablevías, así como los bordes entre finca y bosque. También pueden verse asentamientos humanos, inmersos en la dinámica espacial del bananal. ¿Qué información contiene esta fotografía con respecto de la historia del espacio y las violencias que acarrea? En la actualidad, la organización de las fincas de banano replica, con variaciones, el modelo productivo implementado por la UFCo. Esto quiere decir que, lo visto en la fotografía es resultado de casi cien años de actividad bananera; y que el conjunto de fincas en la imagen puede leerse como la acumulación de una historia de control territorial, aplicación de conocimiento técnico-científico acerca de las prácticas de siembra y producción del banano; y del poder que tuvo la UFCo. para ejecutar un proyecto de transformación espacial en el Caribe.

Originalmente, para establecer una finca, se hacía un levantamiento básico, se clareaba la maleza, se hacían zanjas, se sembraban los rizomas de banano y una vez hecho esto, se talaban los árboles más altos, dando como resultado un desolado paisaje. Posteriormente, se habilitaban caminos y vías férreas; y se determinaba la posición de casas de supervisores y campamentos (Montero Mora y Viales Hurtado 2014). Conforme creció el negocio de producción de banano durante la primera expansión, con su clímax entre 1907 y 1911, la finca se convirtió en una unidad cada vez más controlada, en cuanto a su dimensión, actividades y formas; una composición infraestructural diseñada para responder a las exigencias de la empresa y del mercado.[13] Las fincas medían 250 hectáreas aproximadamente y se dividían en sectores de 50 hectáreas (Fournier 2021).[14] A través del tiempo, la finca ha ido incorporando nuevos mecanismos técnicos y constructivos, lógicas de trabajo y movimiento, sistemas de transporte; y herramientas de control biológico como respuesta a plagas y al agotamiento de suelos; que han sido el resultado de investigación agronómica y de las contribuciones realizadas desde otras disciplinas vinculadas al espacio como la geografía, la topografía, la mecánica y la ingeniería civil. En el Caribe, otras empresas bananeras adaptaron el modelo de finca desarrollado por la UFCo., lo que potenció la diseminación de esta unidad espacial a lo largo y ancho de la región.

El control ejercido por la UFCo. sobre el espacio de la plantación se reflejó también en la manera en que se dividieron las labores dentro de las fincas, bajo la supervisión de capataces y administradores. Entre una y dos personas trabajadoras estaban a cargo del mantenimiento de una hectárea de finca, realizando lo que se conoce como "prácticas culturales" (Fournier, 2021). Adicionalmente, parejas de personas trabajadoras se encargaban de cortar, recoger y cargar los racimos, para montarlos en mulas, vagones o cablevías, según el equipamiento específico de cada finca.[15] En la *figura 5* puede observarse precisamente un momento de corta de banano. La fotografía revela una situación ligeramente caótica, hay maleza y desechos vegetales en el suelo. Una persona parece intentar recoger el racimo recién cortado del vástago, otra utiliza una varilla para capturar un racimo. Un ramal de línea atraviesa el espacio; un árbol alto y lleno de bejucos se sitúa en el fondo del cuadro, reminiscencia de un paisaje parcialmente extinto; el bosque. La imagen parece retratar la cotidianidad del trabajo en el bananal, a la vez que exhibe la preponderancia visual de las plantas en el paisaje, supuestamente apacible, de la finca bananera. La composición, probablemente de principios de siglo XX, sugiere una dinámica oculta: se trata de un sitio de desolación ecosistémica, susceptible, que solo puede ser sostenido artificialmente por la acción humana.

Figura 5. Cortando bananos. /Cutting bananas. Trabajadores cortando banano. Autoría: H. Nathaniel Rudd. Box 10, Album 12, Costa Rica_05, cortesía de Tulane University Digital Library.

Cuatro personas aparecen en la *figura 6*. Entre ellas, se identifica al mandador de la finca, según datos de archivo. La imagen ofrece suficiente información para especular acerca de la identidad del personaje. Una única persona mira a la cámara. Su cuerpo ocupa un lugar preponderante. Su atuendo blanco le distingue del resto, su identidad es masculina. Las otras personas parecen abstraídas en sus tareas. Los cuerpos de dos de ellas, a los extremos del cuadro, prácticamente se diluyen en el matorral. La figura del mandador, triunfante, parece materializar el éxito del proyecto *corporativo colonialista* llevado a cabo por la UFCo. La composición del momento capturado por la fotografía sugiere que el espacio de la plantación, su organización, sus formas y las personas que la ocupan, puede también emplearse, como lo apunta Katherine McKittrick, (2011; 2013) como evidencia de una historia de discriminación, migración e inequidades raciales. Por definición, la plantación *espacializa* una "economía colonial-racial desigual" que, aunque articulada de manera diferente a través del tiempo y el espacio, legalizó la servidumbre y al mismo tiempo sancionó la supuesta falta de pertenencia de las personas negras y migrantes (McKittrick 2011, 948). Así, la plantación puede definirse como un sitio que contiene una violenta paradoja: por un lado fomentó la dependencia de las personas trabajadoras a la tierra mientras que al mismo tiempo naturalizó el despojo, la supremacía blanca y el derecho de grupos con una identidad anglo-europea para explotar recursos y dominar la naturaleza, imponiendo una forma de civilización, (Ibid, 948-49). Siendo así, las personas que constituyeron la fuerza que sembró las fincas, en este caso de banano, fueron frecuente y sistemáticamente deshumanizadas (Mbembe 2003, 21; McKittrick 2011, 949).

En el caso de las plantaciones de banano en el Caribe costarricense, la dinámica de la economía de la plantación sirvió para establecer un sistema que fomentó el conflicto entre las personas desplazadas desde otras regiones del país y las personas afroantillanas, quiénes tenían vínculos con la Corona Británica, hablaban inglés y se habían asentado en Limón desde los inicios de la actividad bananera; en tanto que esta condición resultaba útil a los intereses corporativos y políticos (Harpelle 2001; Colby 2011). Como resultado de estas tensiones, la finca bananera se constituye también como un sitio de resistencia, un lugar que alberga una historia de luchas y revueltas originadas como respuesta a un sistema de explotación, (Acuña Ortega 1984; Marquardt 2002). Por otra parte, la mecánica de la plantación propició otras formas de violencia y sufrimiento, de orden sexual y de género, las cuales aparecen en ocasiones entrelazadas con violencias raciales y de clase (Putnam, 2003). Con esto, la plantación puede pensarse como un lugar que acarrea y emana múltiples formas de violencia. Si bien las imágenes no expresan de manera explícita estas violencias, reacciones y subversiones, sirven para visualizar las dinámicas de control que se llevaron a cabo dentro de las fincas, las jerarquías que en ellas se instauraron, y por sobre todo la manera en la que la UFCo. retrató sus actividades, enmarcándolas en una narrativa de progreso, retórica de civilización y producción de capital de la que la arquitectura fue parte.

Figura 6. Fotografía de la finca bananera "La Luisa," propiedad de la United Fruit Company en Limón. En la gráfica se aprecia el bananal, así como algunos trabajadores, entre ellos el mandador de la finca y parte de la línea ferroviaria, cortesía de la Dirección General del Archivo Nacional de Costa Rica.

Otra fotografía, la de un grupo de administradores en Zent, muestra a catorce personas posando frente a la casa de los encargados de la finca, (*véase la figura 7*). Como en el caso de la imagen en la que aparece el mandador (*véase figura 6*), sus atuendos, posición en el espacio y la disposición de sus cuerpos evidencia la jerarquía del sistema de trabajo de la plantación

(Colby 2011, 161). La composición de la toma sugiere la existencia de "un orden espacial controlado en el que la retórica del progreso estuvo constantemente presente," (Solano-Meza 2020). El edificio atrás bien podría confirmarlo. La casa en la *figura 7* aparece en medio de un terreno limpio, rodeada de vegetación posicionada intencionalmente. Parece oponerse a la selva, que ya ha sido dominada, operando como un dispositivo que controla el caos artificial del bananal, y que propicia un calmo espacio que puede ser usado, como en este caso, para el descanso y el placer. Construida en madera, la casa de dos pisos hace uso de elementos comunes a las arquitecturas de plantación del Caribe, lo que además apunta a la existencia de una red de conocimiento alrededor de estas construcciones: barandas perforadas, un corredor doble que bordea el perímetro del edificio, celosías y columnas independientes talladas en madera; inexorablemente la imagen de este frente de casa contiene una historia de explotación que en este caso se materializa en la arquitectura y en como esta es empleada.

Figura 7. Administradores de una finca de la United Fruit Company en Zent, Limón (1904), cortesía de la Dirección General del Archivo Nacional de Costa Rica.

Rastros y escombros

En la década de 1910, la aparición y propagación del hongo *fusarium oxysporum cubense* causante del Mal de Panamá, una enfermedad del banano que se propaga a nivel de suelos y que no tiene cura, obligó a la UFCo. a desarrollar estrategias de mitigación; incluyendo el abandono, la quema, y en ocasiones la inundación de las fincas infectadas. La UFCo. libró una suerte de guerra tecno-ecológica contra la enfermedad, lo cual potenció el desarrollo de controles ambientales dentro de las fincas. Entre 1929 y 1940, la UFCo. comenzó a trasladar sus operaciones de banano al Pacífico de Costa Rica en medio de revueltas sociales, la huelga bananera de 1934, el surgimiento de movimientos nacionalistas y nuevas negociaciones con el gobierno costarricense. La principal justificación para el traslado de operaciones fue la devastación de las fincas

causada por el Mal de Panamá, aunque las razones de la movilización fueron mucho más complejas y estuvieron vinculadas a intereses corporativos y a la capacidad de la compañía para sostener un régimen laboral diferenciado. El resultado fue, en términos del espacio construido del Caribe costarricense, el desmantelamiento de zonas productivas enteras, el levantamiento de líneas ferroviarias, y al mismo tiempo, la generación de nuevas infraestructuras, dedicadas a la producción de cacao y otros cultivos que se presentaron en la época como alternativas al banano (Viales Hurtado 1998). En la década de 1930, la plaga de la Sigatoka, un hongo de transmisión aérea, obligó a las corporaciones a desplegar estrategias de fumigación masiva a nivel regional y a usar las plantaciones como campos para la experimentación con sustancias químicas (Marquardt, 2002). A partir de la década de 1950, la fumigación profiláctica por vía aérea y aplicada por medio de bombeo a nivel de tierra se incorporó de manera definitiva a las fincas, convirtiéndolas también en sitios de formas altamente contaminadas (Solano-Meza s.f.) y de adicional sufrimiento para las personas trabajadoras y sus familias (Mora Solano 2014). En la década de 1990, *Chiquita Brands International*, con su centro de operaciones en Guápiles de Pococí, llevó a cabo una gran expansión hacia el noreste sobre las llanuras del río Sarapiquí, con lo que una nueva región se sumó a la actividad bananera.

Apuntes finales

La exploración a partir de la conjunción de violencia y espacio utilizando información extraída de imágenes sirve como un acercamiento preliminar a la historia del espacio producido por la UFCo. en el Caribe costarricense pues permite entrelazar información contenida en las imágenes con conocimientos y conceptos definidos alrededor de la historia de la actividad bananera en el Caribe. De la muestra seleccionadas resulta evidente que las imágenes oficiales tomadas por mandato de la compañía no exhiben condiciones de violencia o afectación en términos expresos. Tampoco lo hacen las fotografías aéreas o los mapas de la región caribeña, excepto si se emplean como un archivo que permite observar la transformación del territorio así como sus usos a lo largo del tiempo, como fue el caso de la *figura 3 y 4*. Como resultado, algunas condiciones pueden evidenciarse desde un análisis de la configuración del espacio, apareciendo en cierta medida, incrustadas en la organización de los elementos físicos que conforman el espacio construido.

El ejercicio realizado ha permitido identificar algunas maneras en las que prácticas corporativas produjeron situaciones de violencia que se manifestaron e infligieron desde ciertos espacios vinculados a la actividad bananera. Se ha trabajado con dos situaciones: la construcción de la línea de ferrocarril y el establecimiento de la finca corporativizada. En el primer caso, resulta posible sugerir que el ferrocarril operó como un instrumento de transformación del territorio en el Caribe costarricense, el cual trajo consigo un conjunto de mecanismos de destrucción ecosistémica y control biológico así como una estética vinculada al movimiento. En el caso de la plantación, esta se presenta como un espacio que a través de su configuración y organización de actividades materializa diversas formas de violencia estructural y ambiental, las cuales persisten hasta nuestros días aunque con diferencias.

De alguna manera, espacializar la violencia ha permitido, en este caso, relatar el cambio sobre la región Caribe resultado de la actividad bananera, no solo en términos de alteración ecológica, sino en términos de cómo las prácticas corporativas transforman la configuración del territorio. Esta acción también permite situar en espacios con características particulares el ejercicio de diversas formas de represión. En términos de una historia del espacio construido, la actividad bananera no solo introduce infraestructura, paisajes y formas sino que modifica la relación de las personas con el entorno del Caribe costarricense. El ejercicio realizado, en el que en ocasiones imágenes sirven para especular alrededor de ciertas prácticas, tareas y movimientos, no debe entenderse como una historiografía de la violencia de la UFCo. sino como una exploración que desde un archivo de fotografías, mapas y dibujos intenta identificar conjunciones entre espacio y violencia, como ya lo ha sugerido Wigley en *Assemblage*.[16]

Notas

1. Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación *The United Fruit Company Spaces in the Caribbean Region of Costa Rica between 1890 and 1930: Railroad Infrastructure, Agricultural Enclaves and Architectural Forms*, auspiciado por el Fondo Semillas de la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad de Costa Rica.
2. Todas las traducciones al español han sido realizadas por la autora. No se citan las páginas cuando se ha empleado una versión electrónica de textos sin ubicación fija disponible, ya que estas pueden variar según el dispositivo de lectura empleado. En estos casos se indica la sección o locación del texto referido.
3. Entiéndase por esto, acciones en las que se aplican conocimientos situados y que van dirigidas a ejercer dominio.
4. La producción de banano no fue la única actividad extractiva en el Caribe costarricense y la UFCo. no fue la única corporación activa en la región. También cabe señalar que la UFCo. también compraba a productores locales su producto para exportarlo.
5. Chiquita Brands International Sàrl (antes también Chiquita Brands, United Brands y United Fruit Company), Del Monte Corp. y Dole plc (antes Standard Fruit Company) lideran el sector de la producción bananera en la provincia de Limón. En el texto, se hará referencia a empresas productoras de fruta tropical pensando en estas tres grandes corporaciones. Otras empresas de capital nacional trabajan en la provincia de Limón, en ocasiones en sociedad con las corporaciones, alquilando terrenos o vendiendo su producto a éstas. Se trata de una práctica común que fue propiciada por Keith. Actualmente, la construcción de puertos, carreteras y zonas industriales en manos de nuevos agentes, como la empresa *China Harbour Engineering Company Limited* (CHEC) contratada en el 2013 para realizar las obras de ampliación y rehabilitación de la ruta 32, que conecta la ciudad de San José con Puerto Limón o APM *Terminals,* transnacional de impacto global con sede en La Haya, a la cual se adjudicó y concesionó la construcción de la nueva terminal de contenedores de Moín en el 2015.
6. La invitación a escribir hecha por Wigley venía con una advertencia en cuanto a la extensión de los ensayos que estaría contenida en la edición especial de *Assemblage*. El texto de Vidler, bastante corto y simple en su estructura, hace un repaso por varios autores. Inicia en Foucault y termina en Deleuze.
7. Algunas de las fotografías en el Archivo Nacional de Costa Rica también están disponibles en otras colecciones, como es el caso de la colección fotográfica de la UFCo en la Universidad de Harvard.
8. Los autores citados ofrecen diferentes perspectivas en cuanto a la configuración de barracas y campamentos durante la ocupación colonial. Prestan atención a sus características y a las tecnologías de control y sanitización que se fueron incorporando en estas edificaciones. De una manera muy general, la mayoría de estudios coinciden en que las barracas sirvieron como mecanismos de control de mano de obra y que constituyen una pieza clave de ciertos procesos coloniales, especialmente aquellos vinculados con la defensa militar y la construcción de infraestructura.
9. Por un lado la UFCo. implementó prácticas que ya habían sido desarrolladas por las empresas coloniales, y por otro, se diferenció de estas en la manera en la que relacionó con los gobiernos locales y el poder político en los Estados Unidos.
10. Especialmente tecnologías de producción de espacio construido, soluciones formales, materiales y constructivas.
11. El proyecto del ferrocarril se organizó en divisiones y estas en sectores.
12. Específicamente, el proceso de construcción de la vía férrea le permitió a Keith tener acceso a mano de obra no solo para completar el proyecto sino para, eventualmente, convertir la siembra de banano en un negocio rentable. Durante la etapa de construcción del ferrocarril Keith había identificado las ventajas trabajar con personas inmigrantes de las islas caribeñas del Imperio Británico: hablaban inglés, conocían la cultura anglosajona y según Keith resistían mejor las inclemencias del tiempo y las enfermedades tropicales, a diferencia de los primeros inmigrantes que su tío y sus hermanos habían empleado para construir los primeros tramos de la línea y en los que miles perdieron la vida en la obra. Para Jason Colby su habilidad para trabajar con estas poblaciones sentó las bases para la política de segregación racial sobre la cual se asentó la estructura laboral de la UFCo., (2011).
13. Podría tratarse de una finca propiedad de la UFCo. o de un proveedor de producto que se haya adscrito a las disposiciones y protocolos de la corporación.
14. Ingeniero agrónomo especializado en procesos de fumigación de banano.

15. El trabajo en parejas requiere de un cortador y un cargador. Eventualmente se comenzó a usar un sistema de cablevía para transportar el banano, el cablevía más popular requiere que una persona trabajadora especializada en esta tarea hale el cable hasta un patio de descarga: el *carrier* o carrero. Se trata de una de las labores más extenuantes de las plantaciones. Prácticamente, todas las fincas utilizan un cablevía para la movilización del banano, algunos de ellos son motorizados. Además, actualmente los bananos no se cargan directamente en los contenedores sino que son empacados en una planta empacadora. Ahí también se lavan, se les aplica bactericida y se fumigan contra plagas.
16. Una segunda etapa utilizará algunas herramientas de inteligencia artificial para analizar imágenes que retratan los espacios de la UFCo.

Referencias

Acuña Ortega, Víctor Hugo. 1984. *La huelga bananera de 1934*. CENAP.

_____. 2009. "Mamita Yunai: un cuarto de siglo después." *Revista Comunicación 18:* 39–46.

Administrative Staff of the Northern Railway Company. 1953. *Costa Rica Railway Company Ltd and Northern Railway Company.* San José.

Aliano, David. 2006. "Curing the Ills of Central America: The United Fruit Company's Medical Department and Corporate America's Mission to Civilize." *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe 17*, no.2: 35-59.

Chang, Jiat-Hwee. 2016. *A Genealogy of Tropical Architecture: Colonial networks, nature and technoscience*. London: Routledge.

Chapman, Peter. 2014. *Bananas: How the United Fruit Company Shaped the World*. New York: Grove Atlantic.

Chomsky, Aviva. 1996. *West Indian Workers and the United Fruit Company in Costa Rica 1870-1940.* Baton Rouge: Louisiana State University Press.

Colby, Jason M. 2011. *The Business of Empire: United Fruit, Race, and U.S. Expansion in Central America*. Ithaca: Cornell University Press.

Cronon, William. 1992. "A Place for Stories: Nature, History, and Narrative." *The Journal of American History 78*, no.4: 1347–76.

da Silva, Claiton Marcio, and Claudio de Majo. 2021. "Towards the Soyacene: Narratives for an Environmental History of Soy in Latin America's Southern Cone." *Historia Ambiental Latinoamericana y Caribeña (HALAC)11,* no.1: 329–56.

Das, Pallavi. 2011. "Colonialism and the Environment in India: Railways and Deforestation in 19th Century Punjab." *Journal of Asian and African Studies 46*, no. 1: 38–53.

_____. 2016. *Colonialism, Development, and the Environment: Railways and Deforestation in British India, 1860–1884*. New York: Palgrave Macmillan US.

Dawkins, Heather. 2009. "Ecology, Images and Scripto-Visual Rhetoric." En *Ecosee: Image, Rhetoric, Nature*, editado por Sidney Dobrin y Sean Morey. Albany: State University of New York Press.

Durán Segura, Luis. 2022. "La Dominación de la Naturaleza. El ferrocarril en la Costa Rica de finales del siglo XIX." *Revista Ístmica 1,* no. 30: 139–56.

Fallas, Carlos Luis. 1986. *Mamita Yunai*. San José: Editorial Costa Rica.

Gómez, Liliana. 2019. "Residuos del archivo y el conflicto de las bananeras en Colombia: figuraciones de violencia y contra-memoria en la literatura y la fotografía." *Iberoamericana 19*, no.72: 81–103.

Harpelle, Ronald N. 2001. *West Indians of Costa Rica Race, Class, and the Integration of an Ethnic Minority*. Montreal: McGill-Queen's UP.

Herscher, Andrew y Anooradha Iyer Siddiqi. 2014. "Spatial Violence." *Architectural Theory Review 19*, no. 3: 269–77.

Home, Robert K. 2000. "From barrack compounds to the single-family house: planning worker housing in colonial Natal and Northern Rhodesia." *Planning Perspectives 15,* no.4: 327–47.

King, Anthony D. 2012. *Colonial Urban Development: Culture, Social Power and Environment*. London: Taylor & Francis.

Marcussen, Eleonor. 2022. "Global infrastructure, local ecologies: colonialism, skills, and materials in railway construction in the late 19th century." *30th Congress of Nordic Historians Conference Proceedings*. Gothenburg.

Marquardt, Steve. 2002. "Pesticides, Parakeets, and Unions in the Costa Rican Banana Industry, 1938-1962." *Latin American Research Review 37,* no.2: 3–36.

Mbembe, Achille. 2003. "Necropolitics." *Public Culture 15*, no. 1: 11–40.

McKittrick, Katherine. 2011. "On plantations, prisons, and a black sense of place." *Social & Cultural Geography 12,* no. 8: 947-963.

_____. 2013. "Plantation Futures." *Small Axe 17,* no. 3: 1–15.

Montero Mora, Andrea y Ronny Viales Hurtado. 2014. "Agriculturización y cambios en el paisaje. El banano en el Atlántico/Caribe de Costa Rica (1870-1930)." *Revista de Historia Ambiental Latinoamericana y Caribeña 3*: 310–38.

Mora Solano, Sindy. 2014. "Agroquímicos y Sufrimiento Ambiental: Reflexiones desde las Ciencias Sociales." *Revista Reflexiones 93*: 199–206.

Nevins, Joseph. 2003. "Restitution over coffee: truth, reconciliation, and environmental violence in East Timor." *Political Geography Forum: Political Geography in Question 22,* no. 6: 677–701.

Paredes, Alyssa. 2021. "Experimental Science for the 'Bananapocalypse': Counter Politics in the Plantationocene." *Ethnos*: 1–27.

Putnam, Lara. 2003. *The Company They Kept: Migrants and the Politics of Gender in Caribbean Costa Rica*, 1870-1960. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Sanou Alfaro, Ofelia, and Florencia Quesada. 1998. "Orden, progreso y civilización (1871-1914) Transformaciones urbanas y arquitectónicas." En *Historia de la arquitectura en Costa Rica*, editado por Elizabeth Fonseca Corrales, y Jose Enrique Garnier, 383–461. San José: Fundación Museos del Banco Central-CIHAC.

Schivelbusch, Wolfgang. 1978. "Railroad Space and Railroad Time." *New German Critique*, no.14: 31–40.

Schneider, Peter. 2007. "Disegno: On Drawing out the Archi-texts." *Journal of Architectural Education 61*, no.1: 19–22.

Solano-Meza, Natalia. 2020. "Aesthetics of Comfort: A Third Moment in Costa Rican Histories of Tropical Architecture." *ABE Journal 17,* online.

_____. (s.f; próxima publicación). "Banana spaces in Costa Rica: diseased landscapes, agricultural infrastructure, and contaminated forms." *Aggregate Architectural History Collaborative.*

Soluri, John. 2005. *Banana Cultures.* Austin: The University of Texas Press.

Stoler, Ann Laura. 2013. *Imperial Debris: On Ruins and Ruination*. Durham: Duke University Press.

Stretesky, Paul, and Michael J. Lynch. 1998. "Corporate environmental violence and racism." *Crime, Law and Social Change 30,* no.2: 163–84.

Viales Hurtado, Ronny. 1998. *Después del enclave. Un estudio de la región atlántica costarricense. 1927-1950*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

_____. 2001. "La colonización agrícola de la Región Atlántica (Caribe) costarricense entre 1870 y 1930. El peso de la política agraria liberal y de las diversas formas de apropiación territorial." *Anuario De Estudios Centroamericanos 27,* no. 2: 57–100.

_____. 2006. "Más allá del enclave en Centroamérica: aportes para una revisión conceptual a partir del caso de la región Caribe costarricense (1870-1950)." *Archivos* 6, no.23 97.

Vidler, Anthony. 1993. "Spatial Violence." *Assemblage,* no.20: 84–85.

Wald, Erica. 2014. *Vice in the Barracks: Medicine, the Military and the Making of Colonial India, 1780-1868*. London: Palgrave Macmillan UK.

Wigley, Mark. 1993. "Front Matter." *Assemblage,* no. 20: 1–9.

Natalia Solano-Meza (natalia.solanomeza@ucr.ac.cr) Profesora asociada de la Universidad de Costa Rica. Tiene un doctorado en Arquitectura, Teoría e Historia de la FAUP. Su trabajo examina las historias del espacio construido y sus relaciones con poderes globales, imperios y corporaciones. Entre sus publicaciones más recientes destaca: Solano-Meza, Natalia. 2023. "Pedagogic Practices at the University of Costa Rica," in *The Routledge Companion to Architectural Pedagogies of the Global South*, eds. Harriet Harriss, Ashraf M. Salama, & Ane Gonzalez Lara. London: Routledge. Demás publicaciones y trabajo en curso puede consultarlo en www.solanomeza.com

Recibido: 15 de febrero, 2023.
Aprobado: 22 de febrero, 2023.

Nazira Álvarez Espinoza, Annia Espeleta Sibaja, Jacqueline García Fallas y Maritza Toruño Sequeira

Una aproximación al sexismo y a las brechas de género en la cultura académica de las mujeres universitarias de la sede Rodrigo Facio

Resumen: *Compartimos experiencias, reflexiones y lecciones aprendidas sobre la vivencia del sexismo y de brechas de género que preexisten en la cultura académica de la sede Rodrigo Facio. Lo anterior es producto de dos investigaciones desarrolladas por las autoras y con insumos de las Jornadas Brechas de Género y Sexismo en la Vida Universitaria de junio del 2022. A pesar de las brechas generacionales las mujeres en la vida académica seguimos vivenciando comportamientos sexistas implícitos o explícitos, valores y estructuras que lo fomentan, por lo que es necesario transformar las condiciones de vida académica de la población femenina en la universidad.*

Palabras Claves: *mujeres, maternidad, universidad, violencia, género.*

Abstract: *We share experiences, reflections and lessons learned about the experience of sexism and gender gaps that pre-exist in the academic culture of the Rodrigo Facio campus. The foregoing is product of two research projects developed by the authors and with inputs from the Gender Gaps and Sexism in University Life Conference held in June 2022. Despite the generational gaps, women in academic life continue to experience implicit or explicit sexist behaviors, values and structures that encourage it, so it is necessary to transform the academic life conditions of the female population in the university.*

Keywords: *women, maternity, university, violence, gender.*

1. Antecedentes

La línea de investigación en educación y género ha estado presente en el quehacer investigativo del Instituto de Investigación en Educación (INIE) desde 1999. La historia de las mujeres se ha caracterizado por la lucha, la resistencia y el compromiso político para transformar las condiciones de inequidad social que nos han acompañado por la desigualdad, la vulnerabilidad y la discriminación, propias del Patriarcado. Un aspecto trascendental de la incorporación de esta línea fue la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer, celebrada del 4 al 15 de setiembre de 1995 en Beijing, China. Fruto del Informe (Naciones Unidas 1996) y de las acciones que emergieron de esta conferencia se destaca la definición de aspectos claves que permiten visibilizar los espacios en donde las mujeres requerimos defender nuestra dignidad humana, a saber:

- La mujer y la pobreza.
- Educación y capacitación de la mujer.
- La mujer y la salud.
- La violencia contra la mujer.

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

- La mujer y los conflictos armados.
- La mujer y la economía.
- La mujer en el ejercicio del poder y en la adopción de decisiones.
- Mecanismos institucionales para el adelanto de la mujer.
- Los derechos humanos de la mujer.
- La mujer y los medios de difusión.
- La mujer y el medio ambiente.
- La niña.

Resulta importante señalar que desde el año 1997 la Universidad de Costa Rica cuenta con un Reglamento específico contra el hostigamiento sexual en acatamiento a la Ley No. 7476 Ley contra el Hostigamiento Sexual en el Empleo y la Docencia, al cual se le han realizado reformas, la última en agosto del 2020, con lo cual se logra mayor claridad en los procedimientos por utilizar para el tratamiento de los casos denunciados y el fortalecimiento de una cultura que no sea cómplice del silencio.

Asimismo, en el escenario de la discriminación y la violencia, que apenas se visibilizaba en esa época, las mujeres producíamos conocimientos, alzábamos la voz, compartíamos historias y resistencias. El reconocimiento de esta lucha significó mirar el proceso educativo como un espacio en el que se juegan, aún hoy día, las oportunidades de transformar las condiciones de vida de las mujeres, lo cual apunta hacia el cambio cultural como condición fundamental para crear sociedades más justas, equitativas y libres de discriminación. De lo contrario se continuarán reproduciendo las condiciones de vulnerabilidad social, bajo las cuales hemos vivido sujetas las mujeres por el patriarcado. Lamentablemente, la experiencia individual y colectiva, nos indica que la historia de las mujeres sigue siendo un espacio de lucha y tenacidad. Existe, por lo tanto, un compromiso constante para transformar las condiciones de vida en los diferentes ámbitos en los que interactuamos y laboramos.

Al debate mencionado, se unieron estudios específicos realizados por el Programa Interdisciplinario de Estudios de Género (PRIEG) y el Centro de Investigación en Estudios de la Mujer (CIEM). Así surge la iniciativa de la Rectoría de elaborar una mirada general sistematizada sobre la situación de equidad de género en la UCR. Se elaboró el primer *Balance sobre el estado de la equidad de género en la Universidad de Costa Rica. San José, Costa Rica: Universidad de Costa Rica* en el año 2001. Este estudio fue realizado nuevamente en el año 2007 y en el 2013. Los balances evidenciaron la falta de equidad que experimentaban las mujeres en la vida universitaria, en particular el acceso al régimen académico y la conformación de las asambleas de escuela.

Por otra parte, en el INIE a partir del desarrollo de la línea de investigación acerca del género en la educación superior, diversas investigadoras del instituto han realizado trabajos que incluyen la perspectiva histórica y los diferentes enfoques de las teorías de género, para valorar los desafíos y logros de las académicas universitarias. A continuación, se hace mención de las investigaciones realizadas en el instituto:

- Aguilar, Vera y Alicia Guardián. 2001. La violencia simbólica entretejida en la enseñanza del derecho penal en la Universidad de Costa Rica. Instituto de Investigación para el Mejoramiento de la Educación Costarricense, Universidad de Costa Rica.

- Cordero, Teresita. 2011. El impacto de la formación universitaria en la vida de mujeres que estuvieron vinculadas a la UCR en las décadas de los años 1940 y 1950. Instituto de Investigación en Educación, Universidad de Costa Rica.

- Cordero, Teresita. 2014. Mujeres transformando mandatos sociales. Universidad de Costa Rica. 1940-1959. Instituto de Investigación en Educación, Universidad de Costa Rica.

- Álvarez, Nazira, Annia Espeleta, y Jacqueline García. 2020. Cultura académica desde la experiencia de mujeres docentes e investigadoras de la Universidad de Costa Rica. Un estudio de casos. Este estudio profundizó en la situación que viven las mujeres en áreas específicas del saber universitario, lo que permitió identificar las experiencias en relación con la docencia, la acción social, la investigación y la gestión en su campo de formación, así como identificar los roles,

ritos, oportunidades y desventajas compartidas en el ejercicio académico.

En el INIE desde el 2021 y hasta el 2023, se encuentra en ejecución el proyecto "Cultura académica y expresión creativa, desde la perspectiva de género, de las experiencias de un grupo de mujeres estudiantes de la Sede Rodrigo Facio de la Universidad de Costa Rica". Además del aporte de estas investigaciones, el INIE fue organizador y promotor de las siguientes actividades académicas:

- *IX Congreso Iberoamericano Ciencia, Tecnología y Género* en el 2016. Esta actividad tuvo un carácter internacional y contó con la participación de más de 300 personas expertas en el tema, que contribuyeron al debate sobre la situación de las mujeres en diferentes ámbitos del quehacer académico, científico y tecnológico.

- *I Jornadas sobre brechas de equidad de género y sexismo en la vida universitaria* (JBEGSVU), celebradas los días 14, 15 y 16 de junio de 2022, y coorganizadas con el Centro de Investigación en Estudios de la Mujer (CIEM). Las participantes en las jornadas abordaron los siguientes bajo la modalidad de conversatorios:

1. La docencia, la maternidad y la familia en la academia

2. La labor docente de las mujeres y el recargo laboral en la academia

3. Las mujeres académicas y la investigación

4. La brecha en la equidad salarial y el Régimen Académico

5. Las mujeres universitarias y la salud mental.

6. El silencio como forma de violencia hacia las mujeres en la academia

Aunado a lo anterior en los últimos años las políticas universitarias hacen énfasis en posicionar la equidad de género como un elemento importante de las políticas universitarias. De esta forma, las políticas de la Universidad de Costa Rica en el quinquenio 2016- 2020 reafirman el interés por mejorar la equidad y la no discriminación en la comunidad universitaria. Por ejemplo, estas políticas indican las medidas que se pondrán en marcha para atender esta situación:

- 6.7 Incrementará cada año en al menos un 20% el número de nuevas becas para cursar estudios de posgrado en el exterior, especialmente de estudios doctorales, en universidades de reconocido prestigio para las respectivas áreas académicas, otorgando prioridad a las unidades que presenten menor cantidad de docentes en Régimen Académico, menor cantidad de graduados y graduadas en el exterior, mayor disparidad de género en cuanto al número de mujeres formadas en el exterior, así como mayor cantidad de docentes que en el corto y mediano plazo se jubilarían. (Consejo Universitario 2015, 6)

- 7.3.2. Reforzará estrategias y acciones institucionales que permitan mejorar sostenidamente los resultados de los indicadores institucionales de igualdad de género, y continuará promoviendo la utilización de un lenguaje inclusivo de género en todo el quehacer institucional. (Consejo Universitario 2015, 7)

En relación con las políticas 2021-2025 se manifiestan los siguientes aspectos con carácter de acciones afirmativas y prácticas para disminuir las brechas de género:

- 6.3.1 Otorgar becas al personal docente para cursar estudios de posgrado en el exterior y en el ámbito nacional, especialmente de estudios doctorales, en universidades de reconocido prestigio, de acuerdo con las necesidades debidamente justificadas y la disponibilidad de plazas de las unidades académicas, con miras a reducir las brechas de género institucionales. (Consejo Universitario 2020, 11)

- 8.1.3 Implementar la mejora continua en los indicadores institucionales, con enfoque de derechos humanos y perspectiva de género en la Universidad. (Consejo Universitario 2020, 14)

> • 8.2.3 Continuar promoviendo la utilización de un lenguaje inclusivo de género en todo el quehacer institucional. (Consejo Universitario 2020, 15)

En el caso de las experiencias que se recogen en este ensayo es importante indicar que, en relación con la producción del conocimiento académico, se optó por incluir enfoques narrativos, expresivos y vivenciales que pudieran dar voz a las mujeres tanto académicas como a las estudiantes, lo cual se garantizó por medio de la reconstrucción de las experiencias tanto profesionales como formativas en el ámbito académico, con técnicas cualitativas. Lo anterior se hizo desde una perspectiva de género, según la cual es necesario conocer, comprender e interpretar las vivencias que han sido construidas desde la familia, la vida cotidiana del hogar, los diversos intercambios y relaciones de género, así como en el espacio académico tanto en lo laboral como en lo formativo. Se tomaron en cuenta los relatos escritos, las entrevistas realizadas, el trabajo con los grupos focales y la participación en los talleres para comprender las dinámicas de género en la comunidad universitaria. Experiencias que se representan en la cultura académica, en la que se desenvuelve el personal docente femenino y también las mujeres estudiantes. Con el propósito de ser consistentes teórica, metodológica y éticamente se optó por la metodología de los conversatorios en las I Jornadas Brechas de equidad de género y sexismo en la vida universitaria, para fortalecer la visibilidad de la inequidad, la discriminación y la desigualdad en el patriarcado presente en la cultura universitaria. En estas jornadas participaron mujeres académicas, estudiantes y administrativas. [NA1]

2. La maternidad y la mujer en la academia

La maternidad posee una doble faceta que en lo externo representa un ideal social y cultural, mientras que a lo interno se experimenta de forma individual y personal. La sublimación de lo materno se vive en la academia como un doble discurso, las mujeres que son madres y académicas experimentan la falta equidad en el ejercicio de su trabajo.

En este apartado integramos la voz de mujeres madres en la academia, sus experiencias en relación con la maternidad y la familia. Estas voces llevan creencias, valores, luchas y cansancio que denotan todavía batallas por enfrentar. Ellas son las mujeres que logran y deciden trabajar en la universidad, ser madres y hacerse responsables de la familia, enfrentan situaciones desiguales y luchan contra estereotipos que en la sociedad parecen ser normales.

Algunas de estas voces corresponden a las experiencias de talleres realizados con las docentes durante la investigación en el 2018-2020, otras participantes en los conversatorios de las JBEGSVU, con un perfil de mujeres asociadas y catedráticas con más de quince años de ejercer la docencia y/o la investigación en la Universidad. Las otras voces son extractos de los comentarios de las participantes en las JBEGSV durante el I semestre del 2022.

Los relatos de las experiencias de las mujeres enfatizan la percepción en relación con la participación de un número mayor de hombres en la vida académica de la universidad. Esto incluiría tanto a los docentes como a los estudiantes varones. Las mujeres luchan por desenvolverse en la academia en condiciones de igualdad, pero aún hoy encuentran con frecuencia una resistencia abierta en ciertas áreas y en otras se ejerce la oposición de forma velada. Este es un fenómeno también citado por Díaz, Godoy y Stecher (2005, 56):

> La entrada más masiva y más estable de mujeres ha puesto en tensión un orden de género a partir del cual se han organizado tradicionalmente las esferas principales de integración social de hombres y mujeres, trabajo productivo y reproductivo, respectivamente, y modelado las identidades de hombres y mujeres.

Así es posible visualizar que las direcciones académicas, los puestos administrativos y de gestión o el ascenso en Régimen Académico, en teoría no privilegia las diferencias de género. No obstante, en la práctica el ascenso de las mujeres académicas, en algunas Escuelas y Facultades

evidencia la baja participación de las mujeres en las jefaturas. La afirmación anterior se desprende de las experiencias compartidas por mujeres académicas en la Universidad de Costa Rica (Taller 2018). Esta circunstancia determina no solo una exclusión velada de las mujeres en los puestos de decisión y el ascenso en Régimen sino también una forma silenciosa de discriminación e inequidad en la institución. La maternidad se convierte en un obstáculo y en una excusa para excluir a las mujeres. Lo anterior ya que las múltiples responsabilidades que conlleva la maternidad combinada con la academia aumentan la sobrecarga de trabajo de muchas académicas. Lo anterior, aunado a los prejuicios que se asocian a la mujer-madre-académica perpetúan estas situaciones.

Las mujeres madres evidencian luchas por la equidad, que, si bien la universidad cuenta con normativa que las favorecen, en la práctica hay experiencias de la cultura institucional donde no se apoya con acciones concretas que las mujeres logren el desarrollo académico igual que los hombres. En principio, no hay diferencia con respecto a la normativa, pero estos relatos confirman que en la práctica se privilegia a los hombres en lugar de dar oportunidad o apoyar a los mejores. A continuación, se incluyen unos extractos de las experiencias de algunas mujeres-madres en la Universidad:

> En ingeniería me pasó, se levantó requisitos para hombres mientras que mujeres sí los tenían (Taller 2018).

> Situaciones ¨machistas¨ que viven mujeres y que por parte de colegas mujeres no apoyan por ejemplo ¨en mi caso la escogencia de una universidad para una beca, se dijo que no y cuando tuve el respaldo del director, se cambió la respuesta. Tengo que llevarme a mi jefe para que el resto de la universidad me haga caso¨ (Conversatorio 1).

De esta forma ejemplos como los anteriores muestran que aún hay mucho camino por recorrer para alcanzar condiciones de mayor igualdad. Así, se debe continuar en la lucha por la equidad para alejarnos de los estereotipos que se reproducen culturalmente, y que muchas mujeres han internalizado como parte de la educación recibida.

En lo referente a la discriminación y al trato desigual manifestado por las experiencias de las mujeres madres compartidas en la investigación del 2018, en general se percibe la necesidad de contar con espacios de ayuda institucional, que les permitan desarrollarse plenamente en su labor profesional. Ellas manifiestan que persiste un sentimiento de lucha permanente y de poco reconocimiento de sus labores en la institución. En este sentido incluso en experiencias narradas en el 2018, expresan la lucha por espacios para la lactancia, como se expone a continuación:

> porque en ingeniería no es como que se le apoye a las muchachas cuando están embarazadas. Es más, yo tuve que hacer una lucha en la facultad, mi bebé tiene dos años, tuve que hacer una lucha grandísima para que se nos habilitara una zona para lactancia y habíamos (sic) cinco docentes embarazadas y hasta ahora que nos pasaron al edificio nuevo se habilitó y ya cuando no podía dar lactancia. (Taller 1)

En cuanto a iniciativas que apoyan a las madres estudiantes con el cuido de sus hijos, la Universidad de Costa Rica pone a disposición el servicio de la Casa Infantil. Resulta importante destacar que esta Casa se encuentra accesible para estudiantes, no así para el personal femenino que labora en la UCR.

Por otra parte, algunas de las mujeres expresan que no es fácil desarrollarse en la academia y ser madres a la vez. La maternidad es una decisión que puede presentar conflictos emocionales porque se debe conciliar el trabajo en la universidad con las tareas de ser madre. Además del tiempo y dedicación que demanda el desempeño en la academia y el rol de madre, se debe también cumplir con la imagen social que se ha construido alrededor de lo materno y que se ha internalizado como inherente para preservar la aceptación social. Al respecto algunas de estas voces afirman:

> Otro aspecto que he visto muy marcado en mis compañeras que investigan aquí es esa culpa por querer ser mamá en contraposición

> con el tiempo que deben invertir en su carrera profesional. Normalmente los hombres son los que más las critican por ser "malas mamás" y ellas cargan esa culpa (Conversatorio 1)
>
> En cuanto a las estudiantes universitarias revelan que la maternidad deben posponerla si quieren desarrollarse profesionalmente. Respuestas inquietantes porque se percibe como un obstáculo en su profesión y luego podría ser motivo de frustración (Historias de vida 2020)
>
> Pienso que debo dejar la maternidad para futuro, primero debo establecerme como profesional. (Entrevista a estudiante 2022).
>
> Si deseo ser académica prefiero no tener hijos ya que no se puede avanzar profesionalmente si se tienen responsabilidades como la de ser madre (Entrevista a estudiante 2022)

Los relatos expresan preocupaciones en la realización personal y profesional si se es mujer y se cuestiona la opción de la maternidad. Postergar la maternidad para realizarse profesionalmente y cumplir sueños académicos, podría afectar proyectos de vida y aumentar las frustraciones.

En las narraciones de las participantes encontramos tratos diferenciados en donde la división de tareas domésticas, la maternidad y el cuido de la familia provocan un aumento desigual del trabajo, ya que estos se espera que sean asumidos por las mujeres. Además, surgen cuestionamientos del rol familiar que deben desempeñar las mujeres en la sociedad. En este sentido González (2002) afirma:

> la discriminación se reproduce al avalar como naturales los estereotipos que no permiten a mujeres y hombres desarrollarse según sus intereses y potencialidades. La discriminación se perpetra tanto por lo que se hace como por lo que no se hace: falta de pensamiento crítico, cerrar opciones sin explorar posibilidades, no tomar en cuenta otras perspectivas, etc. (171)

Desde la perspectiva de género es importante resaltar las interpretaciones de las experiencias vividas por las mujeres, esa mirada, interpretación y reflexión de su quehacer universitario. De igual manera la perspectiva de género se interesa por el cuestionamiento de los estereotipos para identificarlos y buscar un cambio que incida en una sociedad al servicio de la igualdad y la equidad. Así, con frecuencia en los primeros acercamientos a las participantes de la investigación sobre Cultura Académica realizada en el 2018, ellas expresaron inicialmente que en sus Unidades Académicas ¨no había discriminación¨. No obstante, estas afirmaciones se contradicen cuando afloran ejemplos de sus vivencias en el trato que reciben y las situaciones donde se privilegia a los hombres, e incluso cuando otras mujeres colegas fomentan la reproducción de conductas que favorecen el machismo, y las cuales incluso en ocasiones se reproducen sin tomar conciencia de ellas. En las conversaciones consensuadas en los diferentes talleres se compartieron experiencias afines. Así, rápidamente emergió en estos espacios un ambiente más solidario y cuestionador de lo vivido en la academia. De esta forma se llegó a apreciar a través de los relatos de las diferentes experiencias de las participantes como la categoría de maternidad se entrelaza con la lucha por los espacios en la universidad y la sobrecarga de tareas que realizan las mujeres madres y las mujeres que asumen el rol de cuido en sus familias.

Por otra parte, las participantes relataron la existencia de patrones que protegen a los hombres en la academia. Ellas perciben que los hombres trabajan menos que las mujeres, pero ellos logran obtener más reconocimientos. En las BEGSVU en junio 2022, se señalaron ciertos patrones que son normalmente aceptados tales como que, ¨se chinea¨ a los compañeros hombres en los puestos y tareas que desean ocupar" o "Ellos hasta renuncian a las comisiones no remuneradas, que asumen las mujeres", pero por otra parte "no es bien visto que ellas a su vez renuncien a estos puestos". La situación devela que los hombres con frecuencia se encuentran en espacios remunerados, tienen más tiempo y menos responsabilidades sociales lo que le permite un ascenso más rápido en la academia. En el espacio de las jornadas arriba citadas muchas mujeres expresan la percepción de que ellas

trabajan más que los hombres, no obstante, reciben menor reconocimiento y algunas veces hasta se las descalifica:

> El tema del lenguaje es importante, yo tuve la experiencia de notar cómo los colegas se referían a las actividades de las mujeres del grupo como proyectos, papercitos, etc. Dominaba el diminutivo al referirse a los trabajos de las colegas, pero no al de los colegas, aunque la justificación de los compañeros era un tema de amabilidad, había un trasfondo de minimización de los logros de las mujeres en el grupo (Conversatorio 1).

> Hacemos cosas que los profesores hombres no hacen está mediado culturalmente, con el estudiantado es lo mismo, le cuentan más por ser mujeres, esta es otra jornada invisible. Apoyo emocional, que nos sale natural es cultural (Conversatorio 1)

Uno de los puntos más recurrentes en los conversatorios se refiere a la sobrecarga de jornadas de trabajo de las mujeres como consecuencia de las múltiples áreas que desarrollan las mujeres madres, las mujeres que asumen el cuido de la familia unido con sus roles en la academia. Las mujeres madres y cuidadoras combinan el trabajo en la Universidad con las tareas y responsabilidades domésticas y familiares. Las mujeres expresan que la cantidad de tareas que realizan en una dedicación excesiva para poder salir adelante con las responsabilidades que debe atender y además desarrollarse profesionalmente.

Estas percepciones en relación con la maternidad y la academia surgen también de los relatos de experiencias contadas por otras mujeres. En los apartados siguientes se observan experiencias de mujeres académicas que viven la sobrecarga de trabajo en la academia y el hogar. Las tareas que realizan las mujeres conllevan varias jornadas que se asumen como responsabilidad de la mujer socialmente asignadas. Algunos extractos de las participantes en las JBEGSVU lo manifiestan:

> El cuido también se extiende al de los papás, mamás abuelos y abuelas. En muchos casos se espera que seamos nosotras las que suplamos ese rol (Chat en Conversatorio 1)

> creo que en mi caso más que satisfacción hay una disconformidad o enojo de sentir que el esfuerzo fue el doble o el triple de otras personas (Chat en Conversatorio 1)

> En una expectativa social de que yo asuma tareas por ejemplo en la escuela de mi hijo, preparar comida, traer y llevar al niño, la sociedad espera que yo haga más (Chat en Conversatorio 1)

Las múltiples jornadas y tareas diarias que realizan semanalmente las mujeres en relación con la maternidad y el cuido de familiares, fueron expresadas de forma profusa en estas jornadas por parte de las participantes en los chats como reconocimiento a los temas desarrollados en los diversos conversatorios:

> uniformes, loncheras, almuerzos e irlos a dejar a la escuela. Las clases debo acomodarlas cuando no estoy con los niños, horarios pesados, para atender hijos en tareas. Coordinar la agenda con mi ex para el cuido de los niños (Chat en Conversatorio 1).

> Igual una enferma debe seguir, es lo impensable, todo el peso de la casa recae sobre una y luego atendiendo estudiantes 24 horas al día, asambleas, reuniones, tesis de maestría y entreno todos los días, esos son muchos turnos (Chat en Conversatorio 1).

> Mi lista se parece a la de muchas mujeres, en cuanto a las jornadas, tengo una de ¾ TC en la universidad, para atender estoy en 8 tesis sin carga académica. Dos hijos, 3 perros, solo ayuda doméstica 1 día por semana. Como soy la adulta responsable en la casa, todo me corresponde a mí, ser Uber, citas médicas, … tres jornadas quizás (Chat en Conversatorio 1).

El sentimiento expresado por las mujeres en las experiencias que se compartieron en las JBEGSVU tanto por las participantes en los conversatorios como por parte del público conlleva manifestaciones de agotamiento y "sentimientos encontrados¨ en cuanto al cumplimiento del desarrollo profesional, la dedicación a la familia y a la propia salud mental.

> El agotamiento creo yo que es parte de lo psicológico, es decir la presión de la culpa. Un hombre muy presionado puede sentir, quizás, adrenalina cuando aparecen muchos estímulos y cosas que hacer. El tema del cuido incluye a las que no tenemos hijos: personas adultas mayores, familiares con enfermedad, en condición de diversidad funcional, de alguna manera el estudiantado (como menciona la compañera de trabajo social); al cuido es cultural y socialmente asunto de responsabilidad femenina (Chat en Conversatorio 1).
>
> A mí me llaman la atención estos datos: Las mujeres que realizan su doctorado tienen un 27% más de posibilidades de sufrir problemas psiquiátricos que los hombres. (Chat en Conversatorio 1) (La participante incluye el siguiente link:
>
> https://elpais.com/elpais/2018/03/15/ciencia/1521113964_993420.html
>
> El sentimiento que aflora pese a la culpa y la frustración, eso porque nos piden ser mujeres maravillas en un contexto complejo como la vinculación en nuestra vida académica y personal. (Chat en Conversatorio 1)
>
> Yo no siento satisfacción, a pesar de condiciones que son muy desiguales, que no son positivas. Solo se es exitosa si hay producción, estoy casi muerta, pero lo logré, no veo eso positivo para nada. No me parece celebratorio. Hago cinco trabajos, pero solo me pagan por uno. Estoy súper orgullosa de mi trabajo, pero cuestiono el sistema capitalista patriarcal que hace que tenga que consolarme porque no me he muerto o no estoy en el psiquiátrico (Chat en Conversatorio 1).
>
> Yo no estoy bien…. La clave para estar bien es el equilibrio en salud mental. Falta equilibrio, ha habido un cambio muy grande. Comparando con la generación de mi madre, ella contaba con su madre para apoyo a la familia y servicio y pudo concentrarse en jornada completa en la UCR. No es mi caso, soy divorciada, el costo de la vida. Ese equilibrio y apoyo a nivel familiar, ya se evaporó, eso es lo que incide, el nivel de satisfacción en lidiar con tanta jornada ha bajado, me encanta planear clases, investigar, leer, …, cada vez sentimos más presión (Chat en Conversatorio 1).
>
> Esta dualidad de ser docente universitaria y madre de familia pone en discusión muchos dilemas. Entre ellos, la decisión de ser madre, que se ha postergado o que se duda en llevar a cabo por las tareas propias del rol materno y las implicaciones con las tareas académicas. El desarrollo profesional se contrapone con la realización personal de las mujeres (Chat en Conversatorio 1).

Las mujeres participantes son conscientes de la responsabilidad compartida para la crianza, el cuido y las labores en el hogar. Sin embargo, expresan que en su vida cotidiana los roles de género siguen siendo tradicionales con tareas y juicios muy marcados. La paternidad más moderna no llega al punto de cuestionar el supuesto tácito de que el cuidado cotidiano de los hijos/as y de los asuntos domésticos sigue siendo una responsabilidad principalmente de las mujeres. En este sentido, los nuevos significados asignados a la paternidad no propician necesariamente un reparto del trabajo reproductivo más *moderno*" (Díaz, Godoy y Stecher 2005, 56). Si bien, en algunas experiencias de mujeres, sus compañeros participan de tareas que culturalmente asumen las mujeres, los cuestionamientos sociales se evidencian para las tareas por roles. A continuación, se incluyen algunos ejemplos del rol masculino compartido que mencionan las participantes en el chat, el cual es cuestionado por ellas:

> Me identifico mucho con el testimonio de Mariana. A pesar de que en la hoja de información para contactar en caso de emergencia están los números del papá y mío, y que yo siempre le digo a la maestra que él es el que se encarga de ir cuando pase algo, me sigue contactando solo a mí, por lo que termino siendo intermediaria. (Conversatorio 1)
>
> Igual pasa a la inversa, el papá se encarga de forrar las carpetas escolares de los niños, le quedan muy bien; pero los créditos me los llevo yo porque socialmente es una tarea que asume la mamá. (Conversatorio 1)

> ¡Mi experiencia en el extranjero fue diferente, no fui con esposo ni hijos, pero siempre se me preguntaba por ellos, o bien se me cuestionaba que estaba haciendo de mi vida, si a mis treinta y tantos no tenía familia!! (Conversatorio 1)

> Cuando yo me llevé a mi esposo e hijos al extranjero para poder realizar el posgrado, la gente elogiaba a mi esposo por ser tan considerado y comprensivo conmigo, pero no a mí. (Conversatorio 1).

Entre los roles comentados que asumen las mujeres participantes se mencionan los siguientes:

> mamá es una realidad en el rol de mamá, implica perfección abnegación y sacrificio, …, mucha maternidad (Chat en Conversatorio 1).

> Otros tipos de maternidad se ven afectados, se espera que sea esto, otros tipos se cuestionan, asumen porque tengo un hijo que me gustan todos los niños, no es un rol, no es para ser la mamá del mundo, esta no cumple el rol, es menos maternal, también hay que ponerlo en la mesa. Se cuestiona la sexualidad, te miran raro (Chat en Conversatorio 1).

> Seguir roles para ser perfecta esposa, …. Machismo, la crianza obligación de las madres. No siguieron al pie de la letra, fueron rebeldes para seguir sus sueños (Chat en Conversatorio 1).

> Cuando hay que organizar un *Baby shower* para una persona colega se asume que deben ser las mujeres quienes lo organicen. (Chat en Conversatorio 1)

Las participantes también manifiestan diferencias significativas entre las tareas de la docencia que ellas realizan y las que se asignan o asumen los varones en la academia. Incluso señalan diferencias en la percepción del rol de docente que ellas experimentan del estudiantado en relación con la actitud hacia los docentes:

> No sé si iría por esta línea, pero en el caso de carreras como Trabajo Social (en mi caso Sede de Occidente), que es mayoritariamente de mujeres, las y los estudiantes tienden a responder mejor a los cursos que imparten hombres que a los nuestros. A nosotras nos reclaman una mala nota y casi que nos exigen revertirla porque debemos ser más sensibles y atentas, algo así como las mamás de todas las estudiantes. A los profesores hombres no se les reclaman notas ni se las cobran en la evaluación docente, como sí hacen con muchas de las profesoras. Por mencionar algunas cosas (Chat en Conversatorio 1).

> En algunas unidades académicas hay cursos ligados a lo que socialmente se concibe como roles femeninos o masculinos y a las características culturalmente asignadas a uno u otro sexo. Por ejemplo, en la Facultad de Derecho, históricamente hubo cursos "masculinizados" (derecho penal, asumiendo que el razonamiento es propio de hombres) y cursos típicamente "femeninos" (derecho de familia, asumiendo que las tareas de cuidado son de mujeres) (Chat en Conversatorio 1).

En narraciones de algunas de las participaciones del chat de las JBEGSVU se evidencia la inequidad en las condiciones que deben asumir muchas de las mujeres en la Universidad y que obstaculizan su desempeño equitativo en la academia. Algunos comentarios reflejan la tarea pendiente por recuperar espacios, cambiar los roles y promover un trato equitativo para el desarrollo de la mujer en la academia, la percepción del rol de la maternidad y el cuido de la familia, entre ellos:

- Se necesita que las mujeres que hemos pasado por todos estos obstáculos podamos apoyar a las nuevas académicas y a las estudiantes, brindando consejos, compartiendo experiencias.

- Hay una penalización a la maternidad, eso es.

- Para mí es frustración, el equilibrio y la justicia, en efecto

- Supongo que todas estamos de acuerdo en que la triple carga no hay que celebrarla y que el análisis es sistémico, a partir de un contexto patriarcal y neoliberal. Imagino yo

> que la satisfacción de ser supermujer es una retribución colateral, inconsciente a veces, que hay que problematizar.
>
> • Se espera que las mujeres asuman ese rol materno también en sus funciones: que atienda a estudiantes con algún problema, que se encargue de las capacitaciones, que vaya a los talleres de concientización, que asuma cuanta comisión hay y hasta que ponga el café para las reuniones.

Muchas de las expresiones anteriores convergen en atribuir las acciones y recargo laboral de las mujeres a patrones o prácticas culturales que legitiman mecanismos de dominación en torno a la mujer y sus responsabilidades con la familia. Son estereotipos que se reproducen sin mucho cuestionamiento. Por otro lado, existe el reclamo a la institución para apoyar con acciones concretas la igualdad en el trabajo de la mujer madre con respecto al hombre, la salud mental y el desgaste personal por la recarga de trabajo. Los siguientes extractos lo reflejan:

> no existe igualdad institucionalmente, es un hecho que un hombre va a avanzar más en su carrera que una mujer, tenga hijos o no, porque el cuido recae sobre la mujer, yo me pregunto: ¿Hace algo la universidad para nivelar las cosas?, ¿para quitar los literales obstáculos que tenemos las mujeres madres? Se espera que participemos en esta igualdad imaginaria, pero detrás de esa igualdad hay una desigualdad. Para avanzar en régimen, coordinar, publicar, que la llamen a una para publicaciones internacionales, tener hijos, hay que ser arrecha y eso significa dejar de lado muchas cosas de una y sacrificarse de manera que los hombres no se tienen que sacrificar. Y eso no es algo de enorgullecerse sino algo de qué luchar por eliminar porque no tendría yo ni muchas otras por ser la mujer maravilla. Esas historias señalan las desigualdades que deberíamos estar combatiendo, pensar que no era justo que tuviera que sacrificar de esas maneras que son inhumanas. Esas historias deben cambiar el tono si yo pude, usted puede, entonces sigamos en el festival de desigualdad. Debería haber acciones concretas para estos obstáculos (Conversatorio 1).
>
> El discurso de la igualdad muy a menudo es un adorno y eso es muy desafortunado, si no hay acciones concretas será adorno muy conveniente y lo segundo no está bien ser la mujer maravilla, hay un costo. (Conversatorio 1).
>
> En mi caso sacrifiqué un cuarto de tiempo porque ya no hecho es mi salud mental, y yo creo que los hombres no tienen ese costo de la misma manera. (Conversatorio 1).
>
> Apoyamos a las mujeres y la igualdad de género, adorno muy conveniente, no está bien ser la mujer maravilla, hay un costo, llevarlo o identificarlo. (Conversatorio 1).
>
> Estoy agotada, yo no quiero ser la mujer maravilla, el costo es muy alto, siempre va a haber sacrificio para las mujeres que no hacen los hombres. (Conversatorio 1).
>
> Síndrome de desgaste que todas y todos tenemos, si no la salud mental debe verse desde distintos puntos de vista. Hay sobrecarga y cuestionarse lo que hacen otras mujeres: si no puedo ser la mujer maravilla que todo el mundo espera que sea, esto afecta la salud mental de una. Se me pasó el día sin estar con mi hijo, o los ensayos están ahí tiene 10 días para la entrega, esa falta de comprensión y empatía de los estudiantes también afecta y lo que espera la sociedad. No me deja delegar, no puede quitarse esa carga social. (Conversatorio 1 2022).

La expresión ¨super mamá¨ o ¨mujer maravilla¨ es compartida, denota la forma en que las participantes han afrontado las tareas y responsabilidades, se han organizado en múltiples jornadas, con agotamiento y a punto de perder su salud mental, pero respondiendo a las tareas académicas y las de la familia. Son dos escenarios que perviven y que para algunas pueden ser retos, satisfacciones, para otras frustraciones y angustia. También manifestaron que les gustaría tener espacios para disfrutar lo que hacen.

> Quiero disfrutarlo más, en el imaginario de la mujer maravilla no puedo disfrutarlo (Conversatorio 1)

La pandemia fue una situación que lejos de alivianar las tareas, las aumentó y trajo una serie de nuevos problemas, la cita siguiente detalla aspectos vividos por una madre académica:

> La pandemia llegó a borrar aún más como dicen todos los estudios las divisiones entre lo laboral, lo familiar, el trabajo doméstico, poner el arroz mientras está en el zoom, el chat, mi hijo,… realidad de trabajar en la casa mientras nuestros hijos también para mí el inicio de la pandemia fue crítico en salud mental, porque mis hijos estaban en nuevo sistema virtual, nosotras docentes planeando clases, remodelar la manera en que dábamos clases, fue muy duro y estar al tanto de todo lo que ocurría. Esa división de espacios es saludable, no es una coincidencia, exigiera un cuarto, un espacio donde pudiéramos pensar, la pandemia vino a exacerbar, un sentimiento de estar abrumadas (Conversatorio 1)

3. La labor docente de las mujeres y el recargo laboral en la academia. Ser o no ser

Los grandes vacíos que se generan a partir de la conducta normalizada sobre el rol de la mujer en la sociedad se transfieren también a la academia, la exigencia de la docencia en principio es la de desarrollar una ética que debe responder a las necesidades de los otros, de su protección y de su formación.

> Los discursos sobre la construcción de la identidad profesional docente basan su fundamentación en la percepción de la conciencia personal como compromiso de buena voluntad y la percepción del compromiso moral, este último pensado en lo que se supone que es correcto, que es asumir responsabilidad sobre el alumnado, hacerse cargo del otro en su integralidad, se hablaría de una ética del cuidador. (Olave 2020, 384)

La labor de las mujeres en la docencia parece implicar de forma inherente la condición de cuidadora, misma función que desarrolla en el hogar, donde el trabajo profesional queda relegado a un segundo plano por las funciones domésticas y familiares. En el hogar surge el olvido de sí como persona y profesional, su tiempo no le pertenece porque debe dedicarlo a la familia y a cumplir con las labores de casa, tampoco existe su espacio, porque es cedido al cuido de la familia, incluso en la mesa su puesto se relega al segundo plano, a pesar de compartir los gastos cumplir con todos los oficios o de ser la única proveedora, porque a las mujeres se les enseña que deben relegarse a sí mismas y que "NO" es una palabra que existe, pero que ellas no pueden decir.

En la academia, a la vez, se reproduce la misma dinámica, caracterizada por un recargo de funciones, en un ámbito de trabajo que invisibiliza con frecuencia e infravalora los esfuerzos que día a día realizan las mujeres y que permanecen ocultos. Las instancias que evalúan el ascenso en régimen para el personal docente es restrictiva en cuanto a lo que considera contabilizable en puntos por las tareas realizadas. Incluso en la unidad académica las docentes son relegadas a puestos de segundo plano, a pesar de ser ellas quienes cargan con la mayor parte del peso y cuido de la misma unidad. Existe la percepción de que los nombramientos de las profesoras parecen darse principalmente en el espectro de la acción social y la docencia, por lo que los espacios para investigar y publicar le son arrebatados sistemáticamente, por las mismas políticas que se desarrollan a lo interno de la Universidad y en el cotidiano de las unidades académicas. Un artículo en Noticias UCR nos dice: "Asimismo, las investigadoras muchas veces son víctimas de comentarios o contacto físico no deseado en el ambiente laboral y académico, por parte de acosadores, principalmente las más jóvenes. Esto tiene repercusiones emocionales y las inhibe en su crecimiento profesional" (Umaña y Vargas 2018). Por su parte, nos señala Mesa (2019, 20):

> Algunas mujeres que no son madres, o que han solucionado los problemas de cuido contratando a una servidora doméstica o porque sus hijos o hijas llegaron a la adultez, manifestaron que no conseguían escribir por

> el tiempo que dedicaban a cuidar de sus unidades académicas, por la cantidad de tesis que dirigían o asesoraban e incluso, porque se ocupaban de los problemas personales de sus estudiantes.

Tanto desde el espacio directivo de las unidades como en lo administrativo, pareciera que hay una distribución patriarcal de labores, en la academia. Las mujeres asumen el rol de docentes en tiempo completo, son coordinadoras de comisiones que no tienen ningún tipo de reconocimiento, dirigen tesis, se encargan de proyectos de acción social, mientras los varones asumen el rol de investigadores y con ello acceden a espacios de publicación, a cargos directivos y de autoridad con mayor rapidez. Para identificar esta tendencia, realizaremos una revisión sobre las manifestaciones, que expresan en el Chat de las Jornadas de Brechas de Equidad de Género y Sexismo en la Vida Universitaria (JBEGSVU) organizadas por el INIE y el CIEM durante el mes de junio 2022. El hilo conductor son los comentarios incluidos en los chats, que revelan conductas, acciones y situaciones que se producen en la labor docente de las mujeres en la academia y el recargo laboral, que experimentan día con día.

> Creo que una de esas causas raíz es la actitud de muchas personas docentes, administrativas, etc., que debemos SIEMPRE "ponernos la camiseta" y aguantar todo el peso que se nos ponga, con tal de probar que somos buenas docentes, administrativas, etc. Debe discutirse el exceso de trabajo y este tipo de respuesta. (Chat en Conversatorio 5)

Ideal y normativamente las personas docentes, en la Universidad de Costa Rica, deberían distribuir el tiempo en tres funciones básicas: la docencia, la investigación y la acción social. Sin embargo, al hablar de la labor docente de las mujeres, encontramos que ellas manifiestan usualmente el ser nombradas tiempo completo en docencia. En muchas ocasiones con sobrecargas laborales en coordinaciones de comisiones sin carga académica o también nombramientos para atender proyectos de acción social. Así, comentan que existe una tendencia a que las coordinadoras asuman la función de secretarias de sus propias comisiones y proyectos. Esto aunado al apoyo extra que brindan al estudiantado, el cual se considera normal por su condición de mujeres, un maternazgo que se suma a la sobrecarga de funciones que realizan en la Universidad.

> Como director de escuela constantemente veo a las docentes agotadas por tratar temas emocionales y personales con estudiantes, por más que les digo que remitan al CASE a esas personas, (dato curioso la mayoría son mujeres estudiantes), al menos en nuestra Unidad, no dejan de asumir ese rol (Chat en Conversatorio 1).

> sin ninguna capacitación se nos pide "apoyar psicológicamente" a lxs estudiantes (Chat en Conversatorio 3)

Así como señala Mesa (2019): podemos afirmar que no es solamente la maternidad biológica la que dificulta el avance de las mujeres en la academia, sino que las mujeres se dedican a funciones que no son reconocidas por el sistema de Régimen Académico. (21). Las mujeres docentes explican que con mucha frecuencia aceptan una serie de labores, las cuales por lo general no asumen los varones docentes, ya sea por condicionamiento social, costumbre o gustos. Así, surge un desequilibrio en el tiempo en relación con las horas que laboran para la institución.

> Se espera que las mujeres asuman ese rol materno también en sus funciones: que atienda a estudiantes con algún problema, que se encargue de las capacitaciones, que vaya a los talleres de concientización, que asuma cuanta comisión hay y hasta que ponga el café para las reuniones. (Chat en Conversatorio 1)

> Los colegas justifican la sobrecarga de las mujeres con el típico "es que las mujeres nacieron para el multitasking" y eso viene de una estructura patriarcal machista de que las funciones nos corresponden a las mujeres, eso domina en nuestras unidades académicas. (Chat en Conversatorio 3)

A continuación, se incluye una manifestación que es realmente ilustrativa de esta situación

y que muestra una realidad que viven muchas funcionarias de la comunidad universitaria. Consideramos relevante transcribirla en su totalidad para dar voz a esas situaciones silenciadas en nuestro entorno académico:

> Por eso pregunté desde el principio si vamos a abordar la situación de la mujer administrativa. Es pertinente referirme a las diferencias en este momento porque para empezar me tuve que meter a este conversatorio a escondidas, porque mis jefaturas no comprenden que como mujeres administrativas tengamos interés o pensemos en aprender sobre género … ahora mismo como yo soy la mujer pues tengo que estar pendiente de todo en la oficina, atender la recepción si la compañera recepcionista no está, servir café si es necesario porque por ser mujer se asume que tengo que hacer esas cosas y estar en todo, por ejemplo, hoy ha sido complicadísimo poner atención porque mi compañero hombre dice que él no puede concentrarse en varias cosas a la vez por lo tanto tengo que asumir yo. Ojalá hubiese un conversatorio algún día después de las cinco para poder ir tranquila y poner atención, porque de 8 a 5 es imposible decirles a las jefaturas, que entiendan. (Chat en Conversatorio 1)

El desequilibrio en la distribución del trabajo no permite que más mujeres puedan solicitar descargas para realizar o presentar investigaciones. La publicación de los hallazgos, en las investigaciones que desarrollan las mujeres, siguen un arduo camino, no solo por el tiempo extra que se necesita para la redacción de un artículo, sino también porque la evaluación para la asignación de puntos tiende a ser baja y por ende no es fácil ascender pasos para subir de categoría en Régimen Académico.

> Hay un tema de fondo en investigación y es que los compañeros están capitalizando académicamente de que las colegas tengamos sobrecarga. Mientras las mujeres tenemos sobrecarga en comisiones, etc. los colegas con menos cargas adicionales se dedican a publicar y luego señalan a las compañeras si su producción es baja (Chat en Conversatorio 3).

De esta forma persiste un estancamiento en la carrera académica y profesional, no por falta de méritos, inteligencia o habilidades sino por sobrecarga laboral y tiempo limitado para investigar y publicar. La diferencia notable que existe entre la cantidad de mujeres en condición de catedráticas en relación con los varones fue públicamente señalada en un artículo en el *Semanario Universidad* donde se revelaron los datos ofrecidos por la Comisión de Régimen Académico del año 2021:

> Roberto Fragomeno Castro, expresidente de la CRA y elaborador del informe, expresó que la diferencia de género en todas las categorías favorece a los hombres, con una diferencia "muy grande" del 93% en la categoría de Catedráticos, lo cual corresponde a una tendencia que ha aumentado con el paso de los años.
>
> "En las primeras tres categorías del régimen de promedio estamos en un 20% más de hombres que de mujeres, en Instructores, Adjuntos y Asociados […] Pero esa diferencia en Catedráticos en 2019 trepó al 89%, en 2020 al 90% y en 2021 al 93%", amplió Fragomeno.
>
> De igual manera, la Comisión evidenció una desigualdad de género que siempre favorece al género masculino, en 10 de los 11 pasos que registraron personal acumulado. (Sánchez 2022)

Parece entonces que más allá de una percepción de las mujeres se vislumbra una tendencia en las unidades académicas que favorece los nombramientos docentes para los varones, ellos acceden con menores limitaciones a los tiempos en investigación, mientras que las mujeres tienen menos oportunidades de investigar por los nombramientos de tiempo docente y las sobrecargas en los proyectos de acción social, los cuales usualmente no reciben puntaje o es mínimo en Régimen Académico. Una de las participantes en las JBEGSVU señaló:

> En mi casa yo veo las diferencias por tipo de nombramiento. Las que estamos TC en docencia nos cuesta mucho investigar o hacer acción social sin carga. Mi esposo que

> tiene 3/4 en investigación ya tiene todos los puntos y yo con costos he logrado como 2 porque solo puedo escribir en tiempos propios, pues el laboral estoy full en docencia. (Chat en Conversatorio 4)

Este tipo de situaciones provoca una marcada segregación y discriminación para las docentes, ya que parece que la producción en investigación es muchísimo menor frente a la desarrollada por los varones. Se visibilizan las investigaciones realizadas por los docentes quienes generan una mayor cantidad de publicaciones, se les otorga mayor reconocimiento a su labor, lo que se traduce en ascensos acelerados en los pasos de Régimen Académico y a su vez supone un aumento salarial significativo. Además, la posibilidad de acceder a puestos de autoridad en donde tienen poder de decisión sobre las políticas internas de la Universidad son abrumadoras, en relación con la situación que viven las mujeres docentes:

> El Reglamento es formalmente neutral, dado que no establece diferencias entre hombres y mujeres, pero refleja las expectativas de una sociedad patriarcal y lo que se considera valioso para ella. De esta manera, los títulos de doctorado y las publicaciones son fundamentales para poder llegar a las categorías más altas del régimen. El quehacer de la Universidad comprende tres áreas: la Docencia, la Investigación y la Acción Social, y resulta que la mayoría de las mujeres hacen docencia y acción social, que no ofrecen los elementos necesarios para una publicación. (Mesa 2019, 25)

A primera vista parece fácil pensar que las docentes no investigan pese a que son directoras o lectoras de tesis, mentoras, coordinadoras de proyectos de acción social y realizan labores en las subdirecciones de las unidades académicas, pero como ya se ha señalado antes son funciones que demandan horas de trabajo que no se reconocen con puntaje. Así, la influencia de las docentes en los espacios de poder es muy reducida. En efecto, ellas asumen cargos de poder cuando el Director, el Decano, el Vicerrector o incluso extraordinariamente el Rector se ausentan de su diario quehacer para atender actividades en el extranjero o periodos de vacaciones. La labor docente de las mujeres se convierte nuevamente en estos casos en una extensión del trabajo de cuido, ya no de la casa, sino de la unidad académica a la que pertenecen. En la vida cotidiana de las unidades académicas continuamos desarrollando conductas patriarcales e incluso machistas, las cuales aprendemos en el seno mismo de la familia. Así, las incorporamos de forma consciente o inconscientemente a la vida académica. Incluso si observamos la distribución por áreas de trabajo, resulta importante señalar cómo la feminización y la masculinización de las labores docentes, producen otro fenómeno que señala Olave (2020, 385):

> La feminización de la labor docente ha influenciado también la identidad profesional docente para los hombres, quienes, ante los prejuicios sociales, tienden a desarrollar una identidad profesional más resistente para lidiar con ciertas concepciones; de igual forma, se puede apreciar una masculinización en las ciencias exactas en la educación. (…) Hoy, las barreras de género están quebrándose en las profesiones; aun así, las presunciones de ciertos modelos machistas y feministas interfieren en la construcción de la identidad de quien decide optar por ser docente. Lo anterior se puede apreciar, en que hay muy pocos o casi ningún hombre en educación preescolar y muy pocas mujeres en el campo de la física y las matemáticas.

La masculinización en las ciencias exactas en la Educación también se observa en la población docente de las carreras STEM no solo en la Universidad de Costa Rica, sino como una tendencia a nivel mundial:

> El desproporcionado protagonismo masculino en conferencias, en el liderazgo de grupos de investigación, así como en puestos académicos de mando son un reflejo del sexismo en el gremio científico. (Umaña y Vargas, para Noticias UCR, 2018)

El patrón sexista, puede verse manifestado en la obstaculización a las posibilidades de acceso a espacios de poder, a pesar de que las mujeres cumplan con todos los requisitos exigidos para el

puesto son discriminadas, segregadas y desplazadas por sus colegas varones. Una docente en una de las carreras con población mayoritariamente masculina comenta al respecto:

> Me pasó para la dirección del departamento al que pertenezco solo yo cumplía los requisitos, pues ya era asociada, y todos los demás compañeros eran hombres y no cumplían requisitos pues todos eran instructores. Ellos simplemente ni lo consideraron y se levantaron los requisitos entre ellos y ni siquiera me tomaron en cuenta en la terna (Chat en conversatorio 1)

> Lo más difícil es lidiar con la falta de solidaridad o sororidad de otras mujeres en el trabajo, cuando éstas tienen puestos de poder dentro de la administración (Chat en conversatorio 5)

Este tipo de situaciones no solo se produce con los hombres, el condicionamiento en el que las mujeres hemos sido formadas, nos lleva a convertirnos también en obstáculo de ascenso para nuestras propias compañeras. La reciente publicación, Una mirada a la cultura académica desde las vivencias de un grupo de mujeres docentes e investigadoras de la Universidad de Costa Rica (Alvarez, Espeleta y García, 2022, 27, 28), nos revela comentarios como los siguientes:

> No hemos tenido ninguna mujer en la dirección de Química, pero es que también hay una compañera que dice: no se lo merecen.

> Yo vi, cuando estaba en las elecciones de nuestra Facultad, que estaban compitiendo un hombre y una mujer entonces el tema sobre qué era lo que estaba en contra de que se pudiera elegir a una mujer era de que ella era considerada demasiado estricta, demasiado rígida y por lo tanto no habría canales de comunicación y que eso era monstruoso.

La situación que señalan no es exclusiva de las carreras donde existe predominancia de población masculina, no olvidemos que también el sexismo se manifiesta en las carreras mayoritariamente femenina, esto nos lo advierte Mesa (2019, 23) al enfatizar:

> La academia, como cualquier otra institución de nuestra sociedad, se encuentra inmersa en un contexto patriarcal, discriminador de las mujeres y, por ende, sexista, lo que lleva a que las mujeres académicas experimenten situaciones de discriminación también en su trabajo. El sexismo imperante en la sociedad también se refleja en la manera diferenciada en que las mismas mujeres tratan a los hombres en las unidades académicas y también en cómo algunos hombres ignoran los conocimientos de las mujeres.

Otro elemento importante tiene que ver sobre la discriminación de las mujeres, es señalar que esta se agudiza si la docente no responde a una estética y conducta heteronormativa, es extranjera o pertenece a una minoría étnica. En los comentarios de (JBEGVU) descubrimos las siguientes voces que evidencian estas situaciones:

> Se sanciona si no sos maternal, te miran feillo. te llaman dictadora o cuestionan tu sexualidad (Chat en conversatorio 1)

> Y no solo en las elecciones para puestos directivos, incluso si sos mujer con una sexualidad diversa o si sos étnicamente no blanca, (…) resulta también un obstáculo (Chat en conversatorio 1)

> O si los hombres asumen no siempre lo hacen "entregados a la tarea" sino delegando, sin revisión real, sin compromiso, etc. Sobre el trabajo, en mi experiencia hay algo de menosprecio, se siente una de segunda clase. Se suman otras condiciones desigualdad, en mi caso ser migrante (Chat en conversatorio 1)

Las múltiples dificultades empiezan a salir a la luz en los comentarios que también tocan el tema de la investigación especializada por parte de las mujeres.

> Es muy relevante, hay una tendencia hacia la estratificación sobre "lo científico", donde los temas que estudiamos algunas mujeres no tienen el mismo reconocimiento académico. Un claro ejemplo es la dificultad para sostener financiamiento de proyectos vinculados a los estudios feministas y de género (Chat en conversatorio 3)

Es evidente, pero resulta aún más clara la discriminación, cuando la producción lleva a que un artículo académico sea evaluado por otras instancias.

> En mi experiencia, ante la apelación de un puntaje en la Comisión de Régimen Académico por un artículo de investigación en derechos humanos de las mujeres, la coordinadora de esa época me respondió que dicha comisión consideró que mi trabajo no era científico. (Chat en conversatorio 4)

> Las publicaciones de literatura por ejemplo, están aún más lejos de ser científicas. (Chat en conversatorio 4)

Frente a esta condición de discriminación e invisibilidad de las mujeres, se producen movimientos que presionan a la institución universitaria para lograr cambios efectivos que visibilicen el trabajo de investigación y las publicaciones realizadas por las mujeres docentes:

> APA es nefasta desde su origen, en efecto el hecho de que no se pueda colocar el nombre de la persona, remite a que se crea que es un hombre el que escribe. (Chat en Conversatorio 3).

> Cuando se presentó en el CU el tema de "Mujeres en la bibliografía" surgieron las voces ya no digamos solo de resistencia o críticas, sino de descalificación: https://semanariouniversidad.com/opinion/ucr-del-absurdo/ (Chat en Conversatorio 6).

> La comisión de Género de la Escuela de Ciencias Políticas logró que se cambiara APA por Chicago Deusto, formato persona autora-fecha. Con eso se ha logrado visibilizar un poco a las mujeres autoras (Chat en conversatorio 3).

> Creo que este sesgo sigue vigente en las evaluaciones de artículos en ciertos campos de conocimiento (Chat en conversatorio 4).

Estos comentarios además dejan ver otra situación discriminatoria, que responde tanto a la feminización como a la masculinización del conocimiento en la academia. Las investigaciones de áreas del conocimiento se ven discriminadas por esta condición, en donde tanto docentes hombres como mujeres sufren de infravaloraciones en las evaluaciones de sus artículos de investigación, para ascenso en régimen. En la medida en que la investigación se trate sobre temas de derechos humanos, literatura, artes, parece ser etiquetada como "no científica". Así las mujeres que desarrollan investigación pueden llegar a ser doblemente discriminadas, si sus artículos e investigaciones no pertenecen o responden a un campo del conocimiento masculinizado. En contraposición encontramos que hay espacios de investigación regidos principalmente por el género masculino, a partir de la invisibilización de la labor docente de las mujeres. Si bien es cierto que han existido y existen una serie de iniciativas encaminadas a lograr la equidad de género, como consta en actas y resoluciones de la academia, con frecuencia muchas de estas acciones se quedan en el papel.

> Si bien el número de mujeres profesionales en carreras relacionadas con el campo STEM (Ciencia, Tecnología, Ingeniería y Matemáticas, por sus siglas en inglés) ha aumentado en el país, la brecha de género persiste en las aulas y en escenarios como la investigación y la academia. (Umaña y Vargas, para Noticias UCR, 2018)

En este sentido se manifiestan las voces de las mujeres docentes que celebran el hecho de tener que hacer un esfuerzo doble o triple, para cumplir con todas las funciones y responsabilidades. Algunas mujeres incluso manifiestan satisfacción al reconocer este esfuerzo por su capacidad de trabajo, otras problematizan esa condición que lleva a una realidad de constante cansancio y frustración, como puede evidenciarse al retomar algunos de los comentarios subidos al Chat de las JBEGSVU:

> la satisfacción que da el esfuerzo y la búsqueda por disfrutar mejor lo que hacemos!! (Chat en Conversatorio 1)

> creo que en mi caso más que satisfacción hay una disconformidad o enojo de sentir que el esfuerzo fue el doble o el triple de otras personas (Chat en Conversatorio 1)

> Para mí es frustración (Chat en Conversatorio 1)
>
> Supongo que todes estamos de acuerdo en que la triple carga no hay que celebrarla… Imagino yo que la satisfacción de ser supermujer es una retribución colateral, inconsciente a veces, que hay que problematizar. (Chat en Conversatorio 1)

Respecto a los comentarios enunciados en el Chat del Conversatorio 1, estos permiten reflexionar sobre el condicionamiento social, muy interiorizado en la actualidad, la mujer debe ser una "súper mujer" y su tiempo debe tener como prioridad las necesidades de otros en la academia. De esta forma las mujeres se llegan a ubicar en un "no lugar", en un "no tiempo" y en un "no reconocimiento" de sus investigaciones y por lo tanto también del salario, el cual no corresponde con la cantidad de tiempo y labores que realiza en la institución.

> Además, la remuneración de las mujeres investigadoras suele ser menor que la de sus colegas hombres. Según datos de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), la diferencia general entre los salarios por hora entre uno y otro sexo ronda el 20 %. (Umaña y Vargas para Noticias UCR,2018)

Esta situación responde a condicionamientos patriarcales que generan segregación para las académicas quienes, además, sobrellevan con heroísmo y sacrificio un trabajo a todas luces injusto y desproporcionado. Ellos, por su parte, son testigos que se han acostumbrado por condicionamiento a ser observadores del abuso o a sacar ventaja de este, pues se considera como un deber que las mujeres deban responder tanto en la vida profesional como doméstica a la sobrecarga laboral. Tan interiorizadas en la costumbre son estas acciones que se manifiestan cotidianamente y, en muchas ocasiones, no necesariamente conscientemente. En este sentido Delgadillo (1986) citado en Mesa (2019, 2) afirma como encontró una segregación vertical y horizontal, de forma simultánea, la cual obedecía a una marca de género entre la población docente de la UCR.

> La segregación horizontal se presenta según las áreas sean consideradas "masculinas" o "femeninas", y una "segregación vertical" dado que la participación de las mujeres en los niveles más altos de poder era escasa, aún en los ámbitos considerados "femeninos."

Las mujeres docentes, no solo deben lidiar con una segregación sistemática, interiorizada e institucionalizada. Ellas además enfrentan, con frecuencia, una serie de conflictos y luchas que se manifiestan con la población estudiantil que atienden. En este último espacio la masculinización y feminización de la autoridad, responde a una construcción de jerarquías de materias, la cual se encuentra sujeta al género y se manifiesta en los comentarios de las JBEGSVU:

> las y los estudiantes tienden a responder mejor a los cursos que imparten hombres que a los nuestros. (…) A los profesores hombres no se les reclaman notas ni se las cobran en la evaluación docente, como sí hacen con muchas de las profesoras. (Chat en Conversatorio 1)
>
> Desde el lenguaje, que es muy "sutil" es que hay espacios académicos donde el estudiantado llama por el "apellido" a los docentes hombres, mientras que a las mujeres las llaman por su nombre. El profe Rodríguez, vs. la profe Marcela. (Chat en Conversatorio 1)
>
> En algunas unidades académicas hay cursos ligados a lo que socialmente se concibe como roles femeninos o masculinos y a las características culturalmente asignadas a uno u otro sexo. Por ejemplo, en la Facultad de Derecho, históricamente hubo cursos "masculinizados" (derecho penal, asumiendo que el razonamiento es propio de hombres) y cursos típicamente "femeninos" (derecho de familia, asumiendo que las tareas de cuidado son de mujeres). ¿Qué cursos de sus respectivas unidades académicas han mostrado patrones similares? (Chat en Conversatorio 1)

Si trasladamos la mirada a los Trabajos Finales de Graduación, se percibe en los comentarios del chat de la JBEGSVU, que éstos están siendo o han sido dirigidos por las docentes. También

evidencian que la dirección de estos trabajos se desarrolla como recarga laboral y no se recibe ningún tipo de puntaje por investigación para ascender en los pasos del Régimen Académico, a pesar de tratarse de procesos de producción académica:

> los procesos de tesis pertenecen al ámbito de investigación (Chat en Conversatorio 3).
>
> Importante que se considerara el tiempo de asesoría de tesis para efectos de investigación (Chat en Conversatorio 3).
>
> no se si hay datos, pero en Lenguas Modernas las que más dirigimos tesis somos mujeres (Chat en Conversatorio 3).
>
> Hay una feminización de ciertos trabajos académico-administrativos, la asesoría en tesis es uno de estos (Chat en Conversatorio 3).

De hecho, parece ser que las docentes sienten temor cuando desean rechazar los recargos. Ellas tienden a auto percibirse e incluso son percibidas, por sus congéneres y por sus colegas varones o jefes inmediatos, como personas incómodas o poco cooperadoras. Incluso se percibe una especie de sanción o censura social si se niegan a colaborar con estas labores. Así lo podemos observar en algunas de las manifestaciones en los chats de la JBEGSVU:

> se me olvidó decir eso a las mujeres la palabra "no" es como desconocida (Chat en Conversatorio 1).
>
> Y bueno, yo he caído bien mal, en más de una ocasión cuando renuncio a una comisión, por no querer cumplir con esas funciones de más, que deterioran nuestra salud. (Chat en Conversatorio 5).
>
> en cuanto a poner límites en las jornadas laborales es todo un reto, pues está en la construcción identitaria de la femineidad. El aprender a decir no, es sumamente necesario por la propia salud mental (Chat en Conversatorio 5).
>
> Los hombres muchas veces se sienten amenazados sólo por el hecho de que una mujer se plantee decir no a una labor. De hecho, se convierte en un problema y una mala interpretación que puede llevar a enfrentamiento con espacios directivos porque se repite una frase constante: "no se puede decir no" (Chat en Conversatorio 1)

Por otra parte, la sobrecarga de laboral repercute en el hecho de que las docentes presentan un serio rezago que tiene su efecto más sensible en una diferencia salarial sorprendente como se da a conocer en una nota del *Semanario Universidad* en el año 2021:

> Las mujeres docentes en la UCR reciben en promedio ₡99.635 menos de salario bruto mensual que los hombres, por alguna de las tres variables analizadas (género, condición laboral y sector). En un gráfico creado por los investigadores, los salarios masculinos en docencia muestran una tendencia superior a ₡1.250.000, mientras que, en el caso de las mujeres, las remuneraciones están por debajo de esa media. "Lo que ocurre es un patrón que se invierte, a nivel administrativo hay mejores salarios para las mujeres, pero a nivel de docencia son dados a los hombres", explicó el director de la Escuela de Filosofía. (Córdoba 2021)

Claramente queda ejemplificada esta diferencia en la Tabla 1 de Blanco (2022, 15), en la que pone uno junto a otro el actual salario bruto de mujeres y hombres docentes de la Universidad de Costa Rica.

Tabla 1:
Salario bruto mensual al 30 de agosto de 2019

	Total	**Mujeres**	**Hombres**	**Diferencial***
Salario bruto mensual de todo el personal académico	1 852 419	1 766 149	1 919 837	8.7%***
Salario bruto mensual, persona en Régimen Académico	2 990 889	2 923 046	3 043 939	4.1%
Salario bruto promedio por hora	18 114	17 354	18 709	7.8%**
Logaritmo natural del salario bruto promedio por hora	9.72	9.68	9.74	6.2%**

** La prueba de comparación de medidas muestra diferencias significativas al 1%(***), 5(**) y 10%(*).*

Fuente: Elaboración propia con datos de la Universidad de Costa Rica.

Tal parece que, en la Universidad de Costa Rica a las mujeres se les recompensa más por desarrollarse en labores administrativas que, por desarrollarse en la labor docente, casi parece una penalización el hecho de optar por ser académicas, mucho más si se busca ser investigadora o hacer publicaciones. Pero si observamos la labor administrativa y las manifestaciones que se dieron en la JEGSVU, observamos que esta labor a lo interno de la institución obliga también a las mujeres a un condicionamiento social que les relega, les silencia y limita por su condición de género, de hecho, parece ser que sus aspiraciones, iniciativas y posibilidades también son penalizadas, discriminadas y segregadas:

> hay brechas más profundas (…) porque a nosotras ni siquiera se nos toma en cuenta para estar en proyectos, por ejemplo, yo he intentado un millón de veces aspirar a hacer algo más en la U y no me dejan por ser administrativa, me tratan como si no tuviera más aspiración. (Chat en Conversatorio 1)

Esta situación parece confirmar el patrón patriarcal institucionalizado que se sigue manteniendo en la academia. Si bien es cierto existen intenciones para cerrar la brecha en la equidad de género, estas intenciones siguen siendo insuficientes para la realidad laboral que viven las docentes en la Universidad de Costa Rica, sin mencionar las condiciones que viven también las funcionarias administrativas que aspiran a proponer iniciativas, ampliar su horizonte cultural o ser académicas en la UCR.

La violencia contra las mujeres en la academia: Lo que callamos y silenciamos.

> En la academia la invisibilización, el silencio y la inequidad que experimentan las mujeres son manifestaciones de una violencia emocional, sexual, física y simbólica que se impone y se reproduce a través de los diferentes esquemas de percepción, en el cual se generalizan los roles de género como patrón cultural. La violencia basada en el género puede ser entonces simbólica, estructural y sistémica (Galtung 1969; Žižek 2008; Strid y Meier-Arendt 2020).

La cultura determina con frecuencia el espacio y las condiciones en las cuales las personas miembros de una sociedad se posicionan frente a los discursos de poder. Al respecto, resulta importante señalar de acuerdo con Grahame (1988) que la cultura es parte de un proceso

subjetivo, a través del cual los individuos de una sociedad determinada se reconocen como parte de un grupo específico, el cual los diferencia, de otros grupos. De esta forma cada sociedad establece normas, ideas, valores para el comportamiento de sus miembros, los cuales determinan la identidad social a partir de la relación que se establece con el sentido de pertenencia a una colectividad. Así, para Grahame (1988, 159):

> First, we might recognize a social identity, which includes such relationships as family ties, personal networks of friends and other associates, peer group membership, class allegiance, social status, and the like. Second, we might identify a political identity, which would include such aspects as citizenship, membership of a body politic, party affiliation and nationality. A specifically cultural identity, in other words ethnicity, requires the self-conscious recognition by a group of individuals of commonalities that emerge through their conformity to similar ways of acting and being. These are likely to be expressed through the possession of similar cultural traits, such as language, styles of dress, personal adornment, material objects and particular ways of behaving.[1]

La identidad social, política, cultural y étnica se encuentra condicionada por las relaciones que se establecen a partir de los condicionamientos que la identidad de género establece dentro de estos espacios. El género posee un papel fundamental en el establecimiento no solo de los espacios físicos, en los cuales se desenvuelven las personas, sino también en la formación de espacios simbólicos y conceptuales. Las prácticas y las ideologías de género, de acuerdo con (Mirón 2014), se formulan en los espacios simbólicos y físicos para organizar una sociedad.

El género es una parte fundamental de las relaciones e identidades humanas, dentro de la política, la ideología y la economía. Por lo tanto, en el caso de la violencia de género en la academia sus efectos tienen una incidencia perjudicial para las personas que conforman la comunidad universitaria. Al respecto bien apuntan Lewis y Anitha (2019) los efectos negativos de este tipo de violencia en el ámbito universitario son múltiples debido a que obstaculizan el desempeño educativo (enseñanza y aprendizaje) reduce la productividad, entorpece el avance y el desarrollo profesional y afecta la calidad del entorno laboral y las condiciones de trabajo, lo que se traduce en detrimento de la excelencia en la enseñanza, el aprendizaje, la investigación y en el desempeño laboral en general.

Naezer et al. (2019) enfatizan la necesidad de acercarnos a la violencia de género desde una perspectiva interseccional. La violencia se puede experimentar de forma simultánea desde diferentes espacios que también se ven afectados por la diversidad. Además, la violencia de género se manifiesta de forma diferente cuando la experimentan estudiantes, personal administrativo y el personal docente. Por su parte, Agotnes et al. (2018) comentan sobre la existencia de una actitud que asocia al *"laissez-faire"*, en relación con la violencia de género en el entorno universitario, ya que esta se normaliza, al considerarla como un comportamiento normal, al fin y al cabo, se acepta: "así es la academia". Este se convierte en un espacio caracterizado por relaciones asimétricas de poder y estructuras jerárquicas establecidas por la tradición del patriarcado y que normaliza el sexismo en el campus.

La violencia basada en el género en el contexto universitario, en muchas ocasiones, se convierte en aquello que callamos, lo que ocultamos o lo que no decimos por temor y entonces se silencia. La etimología de la palabra silencio derivada del latín *silentium, silere* determina que la significación en primera instancia es estar callado. Moliner (2006) define el término como la circunstancia de no hablar de las personas o la de no hablar de cierta cosa. La manifestación del silencio supone un modo de conducta determinado a través de la acción y la abstención pues estos actos señalan a su vez la importancia que denota el emitir o callar una palabra. (Fierro 1992). Por lo general, lo que decimos o nos abstenemos de decir en el discurso forma parte inherente del comportamiento humano.

En la cotidianidad el silencio se interpreta como la abstención del acto de habla, si bien para la pragmática el silencio no existe, como señala Castilla (1992) allí es donde acontece la relación interpersonal y la interacción. El silencio es

considerado dentro de un campo de oposición binaria, en el cual palabra y silencio se oponen. Así, la enunciación de la palabra es positiva, como medio de expresión por excelencia, mientras que el silencio se constituye en negación y ausencia. Si bien es cierto que verbalmente el silencio no expresa o no se dice nada a través del silencio, más allá de lo verbal si se expresa que quiero o no, debo o no, puedo o no decir lo que callamos. Con frecuencia el silencio es callar aquello que no se debe, o no se puede, o no resulta conveniente evidenciar.

La no enunciación de la palabra a través del silencio puede ser una manifestación del dominio que se ejerce sobre el enunciante, la sumisión frente a un interlocutor que posee poder en la relación emisor-receptor. El silenciamiento bajo estas condiciones muestra una incomunicación que aísla a las personas. Los intentos de decodificación e interpretación de los silencios permiten un acercamiento para intentar establecer un canal o código de comunicación y lograr enunciar lo que se silencia. Esto permite visibilizar y hacer audible los silencios generados por la violencia en el campus.

La violencia de género es compleja y persiste con frecuencia como una fuerza tácita en las instituciones y organizaciones y las universidades no son la excepción (Hearn y Parkin 2001; Latcheva 2017). Los efectos de este tipo de violencia tienen consecuencias negativas en la salud y el estado de bienestar de las personas que sufren estas acciones. Cuando abierta o subrepticiamente se imponen determinadas prohibiciones a ciertos discursos resulta evidente la relación estrecha que existe entre poder y discurso. Así, como bien señala Foucault (1970) la producción del discurso no solo es controlada y seleccionada, sino también redistribuida a partir de cierto número de procedimientos, cuya función es conjurar los poderes y peligros con el fin de dominar el acontecimiento aleatorio y así esquivar la temible y pesada materialidad.

En las relaciones de poder la violencia contra las mujeres no solo se manifiesta en la violencia física, sino que comprende las relaciones desiguales que han prevalecido en el orden jerárquico entre hombres y mujeres a lo largo de la historia de la cultura. El fenómeno de la violencia desde la perspectiva de género es un factor social que se identifica con las desigualdades de género y las identidades. La devaluación de lo femenino en las relaciones y formas sociales con frecuencia se manifiesta a través de los diferentes tipos de violencia. Al respecto la violencia comprende "Todo acto verbal, físico, sexual, directo o indirecto que lesione a otra persona física o emocionalmente y que tenga por objeto mantener una relación de poder o simplemente ejercerlo" (Vega-Castillo; Portuguez-Calderón; Mora-Portuguez; Kuylen-Alpízar, 1994 citado en Aguilar, 2002, 17).

La tipología o taxonomía del concepto violencia de acuerdo con Pinker (2012) sigue la propuesta de Baumeister (1997) la cual señala que la violencia puede presentarse cómo una práctica instrumental explotadora de los actores sociales a través del uso de la fuerza para conseguir un fin. Otro tipo de violencia lo es la dominación que lleva a la búsqueda de supremacía sobre otros. También la venganza y el sadismo constituyen a su vez otras tipologías de violencias y finalmente la violencia que se ejerce a través de la ideología.

Pinker (2012) señala que la lucha por la supremacía y el dominio entre los diversos grupos de la sociedad, la cual se relaciona con el deseo de autoridad, gloria, prestigio y poder. Para Bourdieu (1998) el origen de las representaciones de los cuerpos se construye a partir de las pautas culturales en las cuales el cuerpo es como una realidad sexuada. Las divisiones constitutivas del orden social, para este autor, se encuentran inscritas en una naturaleza biológica, la cual es una construcción social naturalizada que se inscribe en la *hexeis*[2] de los comportamientos corporales y los esquemas perceptivos donde se ejerce, por medio de estos, la violencia simbólica.

El andrologocentrismo a partir del sistema de representaciones simbólicas impuesto a través de la cultura somete, discrimina y sanciona a las mujeres. Bourdieu (2000) afirma que la fuerza simbólica se convierte en una forma de poder que se ejerce directamente sobre los cuerpos al margen de cualquier coacción física. Así la invisibilidad de la violencia simbólica se evidencia por medio de los esquemas de poder, se somete al dominado y se identifica al dominador como

el ente regulador. Bourdieu (2000, 53-54) señala al respecto:

> el efecto de la dominación simbólica (trátese de etnia, de sexo, de cultura, de lengua, etc.) no se produce en la lógica pura de las conciencias conocedoras, sino a través de los esquemas de percepción, de apreciación y de acción que constituyen los hábitos y que sustentan, antes que las decisiones de la conciencia y de los controles de la voluntad, una relación de conocimiento profundamente oscura para ella misma.

De esta forma la masculinidad hegemónica, el dominio y el sometimiento que se ejerce sobre las mujeres legitima un sistema naturalizado y aceptado Bourdieu (2000) en diferentes culturas. La violencia simbólica se manifiesta como invisible o implícita al transformar en naturales las modalidades culturales que utilizan estrategias desarrolladas por quienes ostentan el poder con el fin de someter a un determinado grupo social. El silencio es una forma de violencia que se ejerce sobre la otredad por parte de las jerarquías sociales que detentan el poder económico, político y cultural.

Massey (2001) afirma que los lugares y espacios hegemónicos en los que nos desenvolvemos hoy son producto de la forma de organización económica que a su vez reflejan y refuerzan características de las relaciones sociales entre las cuáles se incluye el género. Así Butler (1999) enfatiza que el comportamiento social presenta al género como performativo con una forma de actuar signada por un sistema de premios y castigos. La naturalización de la violencia simbólica en la cultura académica se manifiesta a través de formas muy diversas en la Universidad. Las experiencias, las reflexiones y las lecciones aprendidas en relación con la vivencia del sexismo y de brechas de género que preexisten en el campus naturalizan la misoginia y la violencia institucional.

En las investigaciones realizadas con mujeres docentes académicas e investigadoras *Cultura académica desde la experiencia de mujeres docentes e investigadoras de la Universidad de Costa Rica. un estudio de casos* (2018-2021) y con el grupo de estudiantes *Cultura académica y expresión creativa, desde la perspectiva de género, de las experiencias de un grupo de mujeres estudiantes de la sede Rodrigo Facio de la Universidad de Costa Rica*. (2021-2022), así como en el conversatorio de Jornadas de *Sexismo y de Brechas de Género* (JBEGSVU), en junio, 2022, se señala que existe una naturalización de la violencia simbólica bajo diferentes formas que van de lo explícito a lo sutil.

El silencio como forma de violencia simbólica "sutil" se manifiesta a través del temor que experimentan las mujeres de la comunidad universitaria a denunciar el acoso laboral y el acoso sexual que experimentan. Ellas con frecuencia y prefieren callar y asumir como natural estas agresiones, las cuales silencian por temor a perder su trabajo. Si bien, se percibe una falta de apoyo real de muchas unidades académicas para la aplicación del Reglamento contra el Hostigamiento Sexual, este no se expresa verbalmente. Hay temor de las personas, ya que muchas mujeres se sienten atrapadas en las relaciones de poder y reproducen esquemas mentales producto de la asimilación de dichas relaciones fundamentadas en un orden simbólico. Precisamente esta violencia que se disfraza de silencio, de aquello que no se atreven a enunciar, se vive y se oculta.

En la cultura académica los prejuicios contra las mujeres se manifiestan debido a la influencia de los estereotipos que determinan a quiénes se protege, quién tiene influencia y a quién se margina (Naezer et al. 2019). Así encontramos que se marginaliza las mujeres en los cargos de poder, se las segrega de posiciones de jerarquía, se presenta un doble discurso, el cual dice ser transparente pero que oculta, de forma simultánea, situaciones de violencia de género a través de la imposición de un silencio tácito y sutil que se visibiliza ocasionalmente a través del acoso laboral y el hostigamiento sexual.

En este sentido, en el texto *Una mirada a la Cultura Académica desde las vivencias de un grupo de mujeres docentes e investigadoras de la Universidad de Costa Rica* (2022) y actividades como las recientes JBEGSVU, visibilizan muchas de estas situaciones. Estos espacios son fundamentales para dar voz al silencio como forma de violencia impuesta tácitamente.

Escuchar las voces de estas mujeres visibiliza lo que se calla, se oculta y se teme externar a viva voz en los espacios oficiales.

Los comentarios efectuados por estas mujeres tanto en el texto citado supra (sección autobiografías) como en los comentarios de las JBEGSVU evidencian cómo el silencio se manifiesta como una forma de violencia bajo formas múltiples y diversas facetas. Así, no solo son las acciones, sino también las actitudes y los comentarios discriminatorios hacia las mujeres los que de forma explícita o implícita las hace callar. En las Jornadas antes citadas, además de los aspectos expuestos por las participantes en los conversatorios, fue muy importante conocer lo que expresaron en los chats las mujeres universitarias que asistieron vía zoom a esta actividad. Durante tres días consecutivos ellas hicieron comentarios que coinciden con muchos de los criterios encontrados en la investigación realizada sobre Cultura Académica (2018-2020).

A continuación, se extraen algunas de las principales manifestaciones expresadas en los chats 1-6 recogidos en las JBEGSVU:

- Si una mujer defiende con argumentos una posición académica o administrativa con frecuencia se la señala como "muy intensa" o se atribuyen adjetivos peyorativos a nuestro comportamiento si se abandona el silencio, se las considera "agresivas", "coléricas", "problemáticas", me he dado cuenta de que algunas funcionarias han tenido que permitir el acoso sexual y laboral para que sean tomadas en cuenta"

- Las Escuelas apoyan la igualdad porque es políticamente correcto, pero hay negativas a establecer planes de equidad para el personal en las asambleas.

- Hay una tendencia hacia la estratificación sobre "lo científico", donde los temas que estudiamos algunas mujeres no tienen el mismo reconocimiento académico. Un claro ejemplo es la dificultad para sostener financiamiento de proyectos vinculados a los estudios feministas y de género

- Los colegas justifican la sobrecarga de las mujeres con el típico "es que las mujeres nacieron para el multitasking" y eso viene de una estructura patriarcal machista de que las funciones nos corresponden a las mujeres, eso domina en nuestras unidades académicas.

- La productividad que se nos exige y nos autoexigimos para poder cumplir con todo es abrumadora y es triste como sacrificamos mucha salud mental en el proceso.

- En mi experiencia, decir abiertamente que sentimos ansiedad y frustración por no poder "dar la talla" porque nos veríamos débil ante "el otro"

- Cuando se presentó en el CU el tema de "Mujeres en la bibliografía" surgieron las voces ya no digamos solo de resistencia o críticas, sino de descalificación

- El silencio que es tan común en órganos como comisiones, asambleas y de las jefaturas ha perpetuado la desigualdad y ha promovido que los espacios académicos sean un club de amigos en que el hostigamiento de todo tipo se ha normalizado

- En mi experiencia personal ser consciente de la violencia de género y la discriminación tan arraigada en mi unidad me dio hasta vergüenza. Hasta que pienso que no es a mí a quien le tiene que dar vergüenza, le tiene que dar vergüenza a las personas que lo han permitido.

- Es imposible cuantificarlo (trabajo extra), porque ni nosotras mismas nos percatamos. Una cosa es lo que incluimos en las declaraciones juradas, que tienen además un tope, y lo que en la práctica sabemos qué hacemos, todas no reconocidas, salarialmente por supuesto.

- El miedo a la denuncia forma parte de nuestra identidad costarricense que se refleja en una autocensura del pensamiento, de apropiarse de una posición, apropiarse de la palabra.

- Creo que han sido más efectivos estos tres días de conversatorio, que muchos espacios académicos de otra naturaleza donde se abordan estos temas. El hablar en primera persona nos incluye a todas y nos hace reconocernos.

En esta pequeña muestra de experiencias y percepciones expresadas por las mujeres, de diferentes espacios y ámbitos de la comunidad universitaria, se señalan temas que constituyen parte de la violencia y que con frecuencia se silencian. Así se mencionan temas como el acoso laboral y el hostigamiento sexual, los adjetivos discriminatorios y peyorativos para descalificarnos, la sexualidad diversa, las etnias, la falta de equidad, la sobrecarga laboral, la estratificación en los temas de investigación relacionados con los estudios de perspectiva de género, los roles de género tradicionales, los nombramientos en las jefaturas y jerarquías de poder, entre otras.

En relación con el hostigamiento sexual existen razones diversas para este silencio, la vergüenza a denunciar, el temor a las malas interpretaciones de colegas, docentes, la culpabilidad, la incomprensión del hecho, la relación que se tiene con la persona que acosa, y el estigma social. Además, el desconocimiento del procedimiento, de las instancias de apoyo, la desconfianza de los mecanismos institucionales ya sea por falta de información o por desprestigio dificultan que las mujeres se atrevan a poner una denuncia. Lo anterior, también se extiende al acoso laboral el cuál con frecuencia se silencia más aún que el hostigamiento sexual, ya que no se saca a la luz pública a través de los medios de comunicación, como si se hace en el caso del hostigamiento sexual. Así, no tenemos claras las estadísticas de los casos, la duración, cuántas mujeres lo experimentan en su lugar de trabajo y los resultados de estas denuncias, al final del proceso.

El sistema patriarcal sigue fomentando desde sus inicios la violencia contra las mujeres al jerarquizar espacios y acciones que se fundamentan en una división tradicional de lo que se considera "ideal" para los espacios femeninos y masculinos. En la actualidad los derechos y privilegios aún se encuentran en gran parte institucionalizados en contextos culturales, sociales, legales y económicos bajo la "égida" de los varones. Lo anterior se mantiene como producto de la asimilación de estas relaciones de poder a partir de las oposiciones fundadoras del orden simbólico establecido por la tradición patriarcal que acepta como natural el acuerdo de las estructuras sociales (organización social de espacio y tiempo, división sexual del trabajo) y las estructuras cognitivas (cuerpo y la mente).

El reto al que nos enfrentamos más allá de la construcción identitaria de la feminidad es básico no solo la toma de conciencia y la educación de la diversidad, la equidad y la no violencia, sino la toma de decisiones congruentes y efectivas acordes con los discursos de las políticas universitarias actuales. Más allá del discurso y las propuestas de cambio es necesario la implementación pronta de acciones afirmativas reales que permitan a las mujeres salir de las relaciones de poder en las que se encuentran atrapadas en la práctica y que en muchas ocasiones están reforzadas en esquemas mentales a través de los cuales se reproduce la violencia física y simbólica.

Resulta fundamental aproximarnos, investigar, visibilizar y dar a conocer la violencia de género en la Universidad para así poder trabajar contra esta situación y reducir sus efectos negativos en la comunidad universitaria con el fin de garantizar la reducción de este tipo de violencia. La creación de ambientes seguros en el espacio de investigación, educación y trabajo deben ser uno de los principales objetivos de las Universidades como espacios humanistas donde predomine una cultura libre de inequidades, discriminación y violencia.

Consideraciones finales

La mujer en la academia es un tema poco visibilizado, son muchos los vacíos de conocimientos, tensiones y consecuencias de la inequidad y discriminación que aún existe. El sistema patriarcal mantiene una fuerte tradición en la academia donde aún prevalecen roles sociales, que se perpetúan y se replican sin mucho cuestionamiento. En estos roles la feminidad sigue asociada a estereotipos que mantienen a las mujeres alejadas de las jerarquías de poder y de los puestos de toma de decisiones.

La normalización de la violencia, con mucha frecuencia, se silencia, se oculta y se asume como parte inherente del espacio del quehacer académico. El hostigamiento sexual en ocasiones incluso llega a disfrazarse como acoso laboral, para invisibilizar los niveles de violencia

física y emocional que existe en la comunidad universitaria.

Las narraciones de experiencias de mujeres aparecen al compartir espacios donde sus voces convergen en problemáticas, tensiones e historias afines, aluden a tratos diferenciados por género, por las tareas que desarrollan y por los sentimientos que afloran. Resulta importante no solo la creación de espacios para que las mujeres intercambien experiencias, en los que visibilicen la falta de equidad, sino que también se brinde apoyo institucional para que existan estos espacios.

Las condiciones laborales por la doble o triple jornada de trabajo que viven las mujeres académicas por su condición de madres, y cuidadoras de la familia sitúan en desventaja el crecimiento y el ascenso académico sin que existan medidas reales y concretas para mejorar esta situación.

Las mujeres madres reconocen la maternidad como un obstáculo para su desarrollo académico y profesional. Hay pocos estudios que registren la situación de las mujeres académicas, sus experiencias, sus necesidades y logros. Es necesario visibilizar el trabajo de las mujeres para reconocer espacios universitarios que socialmente deberían ser ocupados por ellas. Si bien existen iniciativas para mejorar las condiciones de las mujeres en la comunidad universitaria se requiere de políticas que sean más efectivas. Se necesita un mayor apoyo institucional para favorecer la equidad en el ascenso a los puestos directivos, tiempos para la maternidad y espacios para el desarrollo integral de las mujeres. Entre estos se reclaman también los que puedan dar soporte psicológico para la salud mental y física.

El desarrollo de herramientas de autocuidado para que las docentes tengamos ejercicios y procesos de reconocimiento de nuestro propio trabajo. De esta manera la institución reconocería el valor agregado que le damos a la Universidad. Por eso es importante desarrollar la capacidad de apropiarnos de nuestros tiempos, nuestros espacios y nuestro cuidado, porque también nos pertenecen, porque en la medida en la que la comunidad universitaria mantenga condiciones de salud física y mental equilibradas podremos aportar a la construcción de la sociedad costarricense para prevenir la violencia de género, la segregación y la discriminación.

Los resultados evidencian que aún existen formas de discriminación que se expresan sutilmente, por ejemplo, las múltiples jornadas que enfrentan las mujeres y las responsabilidades que deben cumplir son obstáculos y un llamado de alerta para prestar atención a la equidad de género en la academia. Más aún, esta situación genera un sentimiento de exclusión en actividades académicas por motivo de la sobrecarga laboral, familiar y personal.

Es urgente iniciar un cambio en la forma en la que las mujeres nos miramos a nosotras mismas y nos relacionamos entre nosotras, tal y como se manifestó en las JBEGSVU. Se reitera que las mujeres que hemos pasado por estos obstáculos podamos apoyar a las nuevas académicas y a las estudiantes en los procesos de cambio de la cultura académica universitaria. No hacer mella entre nosotras y continuar dándonos acompañamiento, voz, posibilidades de investigación y publicación. Es un primer paso para fortalecer e incluir a las estudiantes y a las administrativas, así como a otros compañeros docentes que desean romper con esos patrones anquilosados de la obstaculización a las posibilidades de acceso al poder por condición de género.

Se requiere de una consciencia en las autoridades y de las personas administrativas para que en la construcción de costumbres cotidianas a lo interno de las unidades académicas se desarrolle una repartición del trabajo de manera equitativa entre toda la comunidad educativa.

Las vicerrectorías de la Universidad de Costa Rica requieren establecer lazos de comunicación entre sí, para que el apoyo en los nombramientos sea equitativo y la población docente tenga el derecho de acceder de manera real a nombramientos en docencia, acción social e investigación y que si por alguna razón se debe realizar una sobrecarga laboral esta pueda ser reconocida en el tiempo docente asignado y con puntos en ascenso en régimen.

La investigación de temas relacionados con género en la academia debe fortalecerse de manera que pueda ampliar su ámbito de acción a las diferentes áreas del conocimiento en la Universidad. La asignación de tiempos y recursos es

necesaria para que el tema de la falta de equidad y la violencia contra las mujeres en la comunidad Universitaria pueda tener mayor difusión.

Notas

1. En primer lugar, podemos reconocer la identidad social, la cual incluye relaciones como lazos familiares, redes personales de amistades y otros asociados, la pertenencia a un grupo de iguales, alianzas de clase, estatus social y semejantes. En segundo lugar, podemos identificar una identidad política, la cual incluiría aspectos tales como ciudadanía, membresía a un cuerpo político, afiliación a un partido y nacionalidad. Una identidad cultural específica, en otras palabras, etnicidad, requiere el reconocimiento autoconsciente por parte de un grupo de individuos de puntos en común que surgen a partir de su conformidad en relación con formas similares de ser y actuar. Estas son probablemente expresadas a través de la posesión de rasgos culturales similares, tales como el lenguaje, tipo de vestimenta, adorno personal, objetos materiales y formas particulares de comportamiento (traducción propia)
2. Las *hexeis* corporales, maneras diferentes de comportarse y mantener el cuerpo, resultado de la codificación de los principios opuestos de la identidad masculina y de la identidad femenina. Los opuestos y complementarios de principios de visión y de división que llevan a clasificar los objetos y las prácticas de acuerdo con distinciones reducibles en la oposición entre lo masculino y lo femenino.

Referencias

Ågotnes, Kari Wik., Valvatne Einarsen, Ståle., Hetland, Jørn., y Skogstad, Anders. 2018. "The moderating effect of laissez-faire leadership on the relationship between co-worker conflicts and new cases of workplace bullying: A true prospective design". *Human Resource Management Journal 28*(4): 555–568.

Aguilar, Vera. 2002. "La violencia simbólica entretejida en la enseñanza del derecho penal". Tesis de maestría, Universidad de Costa Rica/ Universidad Nacional. Programa de Posgrado en Estudios de la Mujer, Costa Rica, 2002.

Álvarez, Nazira, Annia, Espeleta y Jacqueline, García. 2022. "Una mirada a la Cultura Académica desde las vivencias de un grupo de mujeres docentes e investigadoras de la Universidad de Costa Rica.". Instituto de Investigaciones en Educación (INIE). http://repositorio.inie.ucr.ac.cr/handle/123456789/560

Blanco, Laura Cristina. 2022. Diferencias salariales de género y sus determinantes para el personal académico en propiedad en la Universidad de Costa Rica. *Serie de documentos de trabajo.* Escuela de Economía. Universidad de Costa Rica. https://economia.ucr.ac.cr/index.php/es/publicacion/diferenciales-salariales-de-genero-y-sus-determinantes-para-el-personal-academico-en

Bourdieu, P. 2000. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

Butler, Judith 1999. *The Gender trouble*. New York: Routledge.

Castilla-del Pino, C. 1992. *El Silencio.* Madrid: Alianza.

Consejo Universitario. 2915. Políticas de la Universidad de Costa Rica 2016-2020. "Excelencia e Innovación con Transparencia y Equidad". Universidad de Costa Rica. https://www.cu.ucr.ac.cr/uploads/tx_ucruniversitycouncildatabases/normative/politicas_institucionales_2016-2020.pdf

_____. 2020. Políticas Institucionales 2021-2025. Universidad de Costa Rica. https://documentos.cu.ucr.ac.cr/Politicas_Institucionales_2021-2025.pdf

_____. 2020. Reglamento de la Universidad de Costa Rica en contra del hostigamiento sexual (En cumplimiento de la Ley N.º 7476, Ley contra el hostigamiento sexual en el empleo y la docencia) (Reforma integral aprobada en la sesión N.° 6413, artículo 6, celebrada el 25/08/2020, publicada en el Alcance a La Gaceta Universitaria N.º 34-2020 del 31/08/2020) https://www.cu.ucr.ac.cr/normativ/hostigamiento_sexual.pdf

Córdoba, Daniel. 2021. «Mujeres docentes de la UCR ganan menos que los hombres, según modelo hecho por profesores». Semanario Universidad. 6 de julio de 2021. https://semanariouniversidad.com/universitarias/mujeres-docentes-de-la-ucr-ganan-menos-que-los-hombres-segun-modelo-hecho-por-profesores/

Díaz, Ximena, Lorena, Godoy y A. Stecher. 2005. "Significados del trabajo, identidad y ciudadanía: La experiencia de hombres y mujeres en un mercado laboral flexible". *Cuaderno de*

Investigación 3. Santiago de Chile: Centro de Estudios de la Mujer

Fierro, Alfredo. 1992. La conducta del silencio. En: *El Silencio*. Madrid: Alianza.

Foucault, Michel. 1972. *The archeology of knowledge and the discourse on language*. Nueva York: Pantheon

Galtung, J. 1969. "Violence, peace and peace research". *Journal of Peace Research 6* (3): 167–191.

González, Mirta. 2002. "Feminismo, academia y cambio social". *Educación 26* (2): 169-183. https://www.redalyc.org/pdf/440/44026217.pdf

Grahame, M. «Material culture and roman identity: the spatial layout of Pompeian houses and the problem of ethnicity». En *Culture Identity in Roman Empire* editado por R. Laurence y J. Berry, 156-178. London: Routledge, 1998.

Hearn, J. y Wendy Parkin. 2001. *Gender, Sexuality and Violence in Organizations*. Sage publications.

Latcheva, Rossalina. 2017. "Sexual harassment in the European Union: A pervasive but still hidden form of gender-based violence". *Journal of Interpersonal Violence 32*(12): 1821–1852.

Lewis, Ruth. y Sundari Anitha. 2019. "Explorations on the nature of resistance: Challenging gender-based violence in the academy". *Palgrave Studies in Gender and Education.*

Massey, Doreen. 2001. *Space place and gender*. Minessota: University of Minnesota Press.

Mesa, Sylvia. 2019. "Carreras académicas de mujeres en la Universidad de Costa Rica: un reto para la igualdad". *Actualidades Investigativas en Educación*. *19*(1). https://www.scielo.sa.cr/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1409-47032019000100314

Moliner, M. 2006. *Diccionario de uso del español.* Madrid: Gredos.

Naciones Unidas. 1996. Informe de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer. Beijing, 4 a 15 de septiembre de 1995. Nueva, York: Naciones Unidas

https://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/Beijing%20full%20report%20S.pdf

Naezer, Marijke, van den Brink, Marieke. y Benschop, Yvonne. 2019. Harassment in Dutch Academia: Exploring Manifestations, Facilitating Factors, Effects and Solutions. Utrecht: Landelijk Netwerk Vrouwelijke Hoogleraren (LNVH).

Olave, S. 2020. "Revisión del concepto de identidad profesional docente". *Revista Innova Educación 2* (3), 378-393. *https://doi.org/10.35622/j.rie.2020.03.001*

Pinker, S. 2012. *Los ángeles que llevamos dentro. El declive de la violencia y sus implicaciones*. Barcelona: Paidós.

Sánchez, Sofía. 2022. «Informe revela "abismal" diferencia de hombres designados como catedráticos sobre las mujeres en la UCR». Semanario Universidad. 15 de junio de 2022. https://semanariouniversidad.com/universitarias/informe-revela-abismal-diferencia-de-hombres-designados-como-catedraticos-sobre-las-mujeres-en-la-ucr/

Strid, Sofía. y D. Meier-Arendt. 2020. "Violence as system". *Journal of Social Medicine 97*(2): 235–247.

Umaña, Paula y Lucía Vargas. 2018. «La participación de las mujeres continúa relegada en las ciencias». Noticias UCR. 10 de agosto de 2018. https://www.ucr.ac.cr/noticias/2018/08/10/la-participacion-de-las-mujerescontinuarelegadaen-las-ciencias.html

Žižek, Slavoj. 2008. *Violence*. London: Profile.

M.L. Nazira Álvarez Espinoza (nazira.alvarez@ucr.ac.cr) Profesora de la Escuela de Filología, Lingüística y Literatura. Investigadora.

Dra. Annia Espeleta Sibaja (annia.espeleta@ucr.ac.cr) Profesora de la Escuela de Formación Docente. Investigadora.

Dra. Jacqueline García Fallas (jackeline.garcia@ucr.ac.cr) Profesora de la Escuela de Filosofía. Investigadora.

Dra. Maritza Toruño Sequeira (Maritza.Toruno@ucr.ac.cr) Profesora Escuela de Artes Dramáticas. Investigadora.

Recibido: 15 de febrero, 2023.
Aprobado: 23 de febrero, 2023.

Sergio Salazar Araya

Violencia, valor y resistencia en la migración centroamericana en tránsito. Una propuesta para su análisis

Resumen: *A partir de trabajo etnográfico en Centroamérica y México se delinea una estrategia de análisis de la migración centroamericana en tránsito desde una perspectiva antropológica. Los procesos migratorios son producidos desde una específica distribución social transnacional de trabajo que se espacializa en ensamblajes desde los que se realizan las labores necesarias para producir formas de movilidad. Esta distribución implica las propias acciones de traslado, estructuradas por violencias vinculadas a la extracción de formas de valor a partir de la movilidad de una población despojada, explotada y precarizada, pero también a los procesos de su constitución política y subjetiva.*

Palabras clave: *movilidades, migración en tránsito, violencia social, teoría del valor, Centroamérica.*

Abstract: *Based on ethnographic work in Central America and Mexico, the article outlines an analysis strategy for Central American migration in transit from an anthropological perspective. The migratory processes are produced from a specific transnational social distribution of labor that is spatialized in assemblages from which the necessary tasks to produce forms of mobility are performed. This distribution includes, on the one hand, the concrete transit actions structured by forms of violence that are linked to the extraction of forms of value from the mobility of a dispossessed, exploited and precarious population, on the other, the processes of its political and subjective constitution.*

Keywords: *mobilities, transit migration, social violence, theory of value, Central America.*

Introducción

Durante el período de 2013-2018 realicé diversas estancias y actividades en el marco de mi trabajo de campo para la elaboración de una tesis doctoral en el Departamento de Antropología Social de la Universidad Iberoamericana de México (Salazar 2017). Me concentré en dos puntos de la frontera sur mexicana (la Región del Soconusco y el estado de Tabasco), y en diferentes localidades fronterizas y no fronterizas de Honduras. Producto de estas experiencias, del ejercicio de reflexión, discusión y análisis desarrollado en diversos espacios académicos, y de la elaboración analítica de cara a la redacción del trabajo, fui sentando bases teóricas y metodológicas para analizar una particular expresión del fenómeno de movilidad implicado en los procesos migratorios estudiados. Esta es, la de la relación entre variadas formas de violencia

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

que acompañan tanto la ruta migratoria como los procesos de producción social de las formas de movilidad implicadas (no siempre espacializados en torno a la ruta), y una insistente práctica de captura y extracción de valor por parte de diversos actores sociales, estatales y criminales, a partir de la movilidad migrante y su condición corporal.

Se trata de un marco analítico que articula diversos componentes teóricos bajo el método de "configuración" (De la Garza 2018), el cual permite vincular elementos de marcos teóricos distintos, a partir de la identificación de conceptos ordenadores y articulaciones entre niveles de realidad. Esto permite un reflexión y discusión más abierta entre esferas de abstracción de tradiciones teóricas de variadas genealogías. Por ejemplo, permite explorar la fertilidad de articular nociones como la de "disposición" (Bourdieu 2000; Bouveresse 1999; Gebauer 2000; Nash 2003) y la de "valor" (Marx 1844 y 1989 [1859]; Graeber 2001 y 2013; Massumi 2018), en torno a una realidad que muestra cómo el lugar y dinámica estructural de los sujetos en conjunción con sus formas de movilidad socio-espacial, determinan la realización de diversas formas de despojo, explotación y extracción de valor a partir de mecanismos violentos sobre sus cuerpos y subjetividades. El foco y objeto de dicho marco de análisis es la producción social de la migración en tránsito, desde una mirada escalar micro-macro (De la Garza 2018, 173-200).

La reflexión se desarrolla a partir de la construcción de tres categorías principales, fundamentadas tanto en la experiencia etnográfica como en el debate antropológico sobre valor, específicamente en la discusión marxista; estas son las de *fuerzas de traslado*, *fuerzas de disposicionamiento* y *continuo de valor-violencia*. Esta constituye una elaboración inicial que debe ser explorada en discusión con las premisas fundamentales y conceptos centrales de los marcos teóricos con los que dialoga (por ejemplo, con el concepto de valor en la teoría económica marxista), así como en torno a diversas situaciones etnográficas vinculadas a los procesos migratorios y la movilidad humana.

El artículo plantea una reflexión sobre la producción social de la migración y el papel de diversas formas de violencia en los procesos de captura y extracción de valor vinculados a esa producción. Asimismo, formula la propuesta analítica de entender la migración como forma de trabajo, a partir de las nociones de movilidad, cuerpo y acumulación, introduciendo los conceptos de disposicionamiento y fuerzas de traslado. Posteriormente, se plantean algunas consideraciones sobre las fracturas en este proceso de valorización, específicamente a partir de formas de estrategización[1] de las personas migrantes ante este campo de fuerzas, lo cual podría constituir formas de resistencia y subjetivación política desde la condición de movilidad. Finalmente, se cierra con algunos corolarios preliminares y recomendaciones para continuar nutriendo la reflexión.

Decir que la migración es producida socialmente puede parecer una obviedad. Sin embargo, el desafío está en desagregar etnográficamente sus procesos concretos, analizar las tareas y labores que la componen, caracterizar los lugares de fabricación de sus movimientos y la colocación socio-espacial de los actores implicados en su producción, comprender los discursos que estos generan y ponen a circular, así como las tensiones y relaciones de poder que los caracterizan. En esta línea, el objetivo central de este trabajo es presentar parte del marco interpretativo que he ido construyendo a partir de esta línea de investigación, y sostenerlo desde algunas referencias etnográficas.

Procesos migratorios masivos y continuos como el del Triángulo Norte Centroamericano (TNCA)–México–EE. UU., están determinados por la histórica relación colonial (Fonseca Corrales 1998; Gudmundson & Wolfe 2010; Acuña Ortega 2014; Díaz Arias 2014) y el momento actual del despliegue capitalista desigual (Torres-Rivas 1977; Robinson 2003; Rocha 2016). Esto supone que son producidos desde los condicionamientos estructurales que regulan las relaciones capital-trabajo a escala global-local, así como desde las relaciones norte-sur a nivel político. Así, han sido estudiados como parte de mecanismos globales de ajuste de mercados laborales y fuerza de trabajo en el marco del "enfoque *push-pull*" (Kivisto & Faist 2010; Piguet 2020), poniendo especial atención al nivel estructural y

la forma en que generan condiciones de posibilidad para la continuidad de la acumulación capitalista bajo la categoría de "desarrollo" (Castles & Delgado Wise 2007; Delgado Wise & Márquez Covarrubias 2009; De Haas 2010; Canales, Fuentes Knight, & de León Escribano 2019).

Junto a lo anterior, es importante abordar las prácticas sociales y formas de agencia vinculadas a los procesos migratorios, donde las personas migrantes emergen como sujetos políticos, sobre la base tanto de su propia participación en la producción social de la movilidad, como de sus formas de organización y subjetivación asociadas a prácticas de territorialización y resistencia. Avanzar en esta línea puede contribuir a comprender las transformaciones finas de la economía de la migración, las formas de circulación desde las que se capitaliza la fuerza de movilidad migrante a partir de la mercantilización de su condición corporal, pero también las formas de contestación de una población que desde la necesidad y la precariedad disputa en su movilidad el uso del espacio y reproduce su propia vida.

La (re)producción social de la migración y el continuo valor-violencia

Los procesos migratorios son *producidos socialmente*. En torno a estos se configura una específica distribución social de trabajo con alcance transnacional que se espacializa en diversos ensamblajes (estatales-empresariales-criminales-comunitarios-familiares) desde los que se realizan las labores y trabajos necesarios para producir las formas de movilidad humana implicadas. Para que se realicen estas formas de movilidad masivas y constantes, es necesaria una amplia y diversa gama de actores sociales que contribuyan, de forma distinta y con diferentes intereses, a producir esa movilidad. Empresas de transportes, hoteles y cuarterías, redes delictivas locales, instancias estatales, casas para migrantes, organizaciones no gubernamentales, grupos de activistas… son todos actores que participan en la producción social de la migración, y obtienen diversas formas de valor social en un sentido amplio (Martínez 2012; Aquino, Varela, & Décosse 2013; Salazar 2017; Red de Documentación de las Organizaciones Defensoras de Migrantes 2020).

Esta distribución transnacional del trabajo tiene tanto una esfera productiva como una reproductiva. La esfera productiva implica las acciones de traslado, las formas concretas de movilidad: la salida del país, los cruces fronterizos, los traslados prolongados de largas distancias, los sorteos de retenes y operativos oficiales, los pasos por zonas controladas por redes delictivas o crimen organizado, el tránsito por grandes ciudades. Todas componen el proceso migratorio y muestran una lógica estructurante que las articula: la realización de formas de violencia vinculadas a la extracción de diversas formas de valor (pecuniario, securitario[2], afectivo, reproductivo); lo que podríamos llamar el *continuo valor-violencia* de la migración en tránsito.

Tomemos como ejemplo una situación de emigración característica de un país como Honduras: el despojo. En el Vallé del Bajo Aguán, en el norte del país, el conflicto agrario ha hecho que la expansión de monocultivos desplace población campesina despojándola de sus medios de producción y su cultura (Edelman & León 2013; León Araya 2015). Esto es realizado desde formas de violencia directa sobre personas, comunidades y organizaciones campesinas, muchas de las cuales lo enfrentan con estrategias migratorias internas e internacionales. Algo muy semejante ocurre con la violencia social y las formas de extorsión de las pandillas que son actualmente una de las principales causas de la migración masiva desde países como Honduras, Guatemala y El Salvador (Salazar 2017). Del análisis de diferentes casos emergen patrones que evidencian la presencia sistemática de estas lógicas y dinámicas, las cuales se articulan en la producción social de la movilidad irregular de la población centroamericana en tránsito. La movilidad migratoria en la región se produce en un campo transnacional (Jiménez 2010) en el que se ensamblan complejos mecanismos de despojo y extracción de valor, animados en su mayoría por diversas formas de violencia social, estatal y criminal (Salazar 2019).

Este continuo de valor-violencia está presente en el momento de salida, pero también en las frecuentes experiencias de abusos por parte de funcionarios públicos, policías locales y federales, agentes de migración y funcionarios de centros de detención sobre población migrante en su tránsito por México, en los sobre cobros de transportistas y comerciantes locales (la "tarifa migrante"), en las formas de explotación y no remuneración de empleadores, etc. Estas prácticas forman una cadena transnacional de violencia que extrae formas de valor a partir de la condición vulnerable en que se da la movilidad de una población despojada y precarizada.

Es justamente la vulnerabilidad como condición estructurante de los procesos migratorios la que hace indispensable abordar la segunda esfera de trabajo: la *reproductiva*. Para Marx (1844) la economía reproductiva implica la "producción de las condiciones para la producción", es el trabajo afectivo, doméstico y de cuidados que generan las condiciones de posibilidad para que la persona trabajadora "salga" al mundo del trabajo. En el caso de la producción social de la migración, estas condiciones de posibilidad implican la reconstitución física y afectiva de las personas migrantes, de lo que podríamos llamar sus *fuerzas de traslado* (sobre este concepto volveré más adelante). Esto implica lugares concretos a lo largo de la ruta en los que se realizan las labores de cuido y protección de las personas migrantes.

Los albergues, por ejemplo, emergen como referentes de un tejido de apoyo, un lugar "seguro" y un recurso que puede ser utilizado en dos niveles: en el despliegue estratégico de los agenciamientos de traslado (asesoría, defensa de derechos, denuncias oficiales, recursos), y en el fortalecimiento de las fuerzas de traslado (cuido, alimento, abrigo, descanso, salud). En este sentido, en términos de la producción social de la movilidad, se articulan con las labores de millones de mujeres en las unidades domésticas de los países de origen, permitiendo la reproducción de la corporalidad migrante en un sentido físico, afectivo y estratégico. Pero el albergue es central en otro tipo de prácticas y labores también indispensables para el tránsito: las formas de protección social ante las cadenas de extracción de valor que estructuran la ruta (Salazar-Araya & Voorend 2019), las denuncias sobre abusos en la ruta y el seguimiento de procesos judiciales y administrativos de denuncia, regularización o refugio, la confrontación a empleadores que no quieren pagar lo debido a personas trabajadoras migrantes temporales (Da Gloria Marroni 2013; Guevara 2015; Candiz & Bélanger 2018).

Otro ejemplo es el trabajo que se realiza en torno a uno de los momentos más críticos de la trayectoria migratoria en términos del impacto emocional y psicosocial: el retorno. Por ejemplo, para el caso hondureño, los retornos que son producto de procesos de deportación desde EE. UU. son atendidos por el Centro de Atención al Migrante Retornado (CAMR), un espacio estatal administrado y gestionado desde la sociedad civil. Una de sus funciones prioritarias es producir una experiencia de retorno que permita contener y atender los efectos de la deportación, e ingresar lo más pronto posible a las personas migrantes en circuitos de generación de valor, específicamente mediante la reinserción laboral (Salazar 2017).

Momentos como el retorno constituyen umbrales de encadenamiento en la producción de la circulación migratoria que requieren de atenciones específicas para abordar la dimensión psicoafectiva y corporal de los efectos del tránsito, tareas básicas para los procesos de reconstitución (corporal, emocional, psicológica y social) de las personas migrantes, y su reinserción en los circuitos globales de capitalización. Como el albergue, el CAMR es un espacio-momento de la circulación migratoria en que se producen estas condiciones y labores reproductivas, y en el que estas son realizadas principalmente por personas de la sociedad civil movidas más desde la hospitalidad y la solidaridad que desde la ganancia o la autoridad política. Además, estas prácticas de cuido y protección se encuentran en la "base material" de las estrategias discursivas que denuncian y contestan el continuo de valor-violencia que se urde en torno a la ruta.

Como ocurre en otros momentos y lugares del territorio migrante, gran parte de las labores realizadas para la producción de la movilidad son de carácter fisiológico, psicoafectivo y estratégico. En palabras de una de las voluntarias del Centro de Atención al Migrante Retornado, lo que

hacen es "orientarlos [sobre] qué es lo que necesitan y qué pueden hacer, porque vienen como desorbitados, que no saben ni para dónde agarrar ni qué hacer, si pueden hablar o no, vienen como nerviosos" (Diario de campo, 19-5-14). Vista desde una experiencia migratoria individual esta atención puede parecer efímera, pero muestra sus profundos alcances estructurantes cuando es vista en su efecto acumulado en relación a todo el proceso migratorio.

Cada tarea, cada etapa del circuito de atención, cada recurso que se moviliza o servicio que se brinda, genera formas de valor social que van desde el apoyo económico para el traslado al hogar, hasta el acompañamiento psicosocial por los efectos de la deportación y la experiencia migratoria. Este trabajo se realiza sobre la base de voluntades precarizadas que realizan las tareas más arduas a nivel material y afectivo, en torno a las cuales se tejen y activan redes sociales, comunitarias y familiares, así como prácticas de protección para enfrentar los riesgos y vulnerabilidades asociadas al retorno, de las que ni el estado ni el mercado se hacen cargo, y que se constituyen en condiciones de posibilidad no solo para la continuidad del traslado, sino también para un quiebre de conciencia frente al sentido común opresivo, y para la emergencia de discursos y prácticas políticas subalternas imbricadas en esos tejidos (Crehan 2002)

La migración como forma de trabajo: movilidad, cuerpo y acumulación por disposición

Los procesos migratorios sur-norte pueden entenderse como parte de mecanismos de ajuste de los mercados globales de trabajo y regulación de la fuerza laboral, dirigidos a administrar lo que hoy sería el "ejército industrial de reserva" del que habló Marx, con el fin de volver productiva la fuerza de trabajo que permanece improductiva (por desempleo, por despojo o por ocio forzado). En este sentido, los procesos migratorios son centrales en la continuidad en la generación de valor y acumulación capitalista, pues recolocan fuerza de trabajo ociosa en condiciones de explotación. Esta recolocación implica un movimiento que es tanto geográfico como social, un *disposicionamiento*. Me baso en la noción de "disposición" o "sistema de disposiciones" de Bourdieu (2000, 393), en la idea de "clase" como "posicionalidad respecto de la circulación y acumulación de capital" de Harvey (2000, 202).[3]

Para Harvey, la producción del espacio asociada a la activación de estos mecanismos de disposicionamiento implica la organización de nuevas divisiones territoriales de trabajo, la apertura de nuevos espacios de acumulación. Estos reingresan los excedentes de fuerza de trabajo que no pueden ser absorbidos internamente, enviándolos a otro lugar para su realización rentable y no ser devaluados, configurando mecanismos de circulación de fuerza de trabajo que apuntan a su producción como fuerza viva, como masa trabajadora explotable. La migración, entendida como uno de esos mecanismos de ajuste, cumple la función de reingreso de la persona trabajadora a circuitos de valor, operando como un mecanismo de disposicionamiento de la fuerza de trabajo ociosa e improductiva.

Quisiera argumentar que este reingreso no se realiza solo con la inserción en mercados de trabajo flexibles del norte global (el "destino"), sino también en la producción del traslado necesario para dicha inserción; una suerte de *acumulación por disposición*. La acumulación por disposición no opera como un despojo del sujeto en términos de sus medios de producción, sino de algo quizás previo: la reubicación social de ese sujeto, un movimiento transnacional de clase y una traslación corporal entre territorios. Es el disposicionamiento de un conjunto de la población improductiva para su recolocación productiva, pero uno que, en su mismo movimiento de recolocación, genera formas específicas extracción y desviación de valor que se realizan sobre las fuerzas de traslado y la condición corporal de la población en movilidad.

Los procesos migratorios contribuyen a la generación de valor y acumulación de capital no solo porque disponen a la población improductiva del sur en mercados laborales del norte que la requieren, sino porque en el mismo proceso de recolocación se generan diversas formas de

valor. El propio tránsito, como forma de movilidad y circulación, es fuente de formas de valor en un sentido más amplio (Graeber 2013; Massumi 2018) que el "consumo productivo del trabajo mercantilizado" (Harvey 2000).

Si bien la multiplicidad de formas de valor que emergen en torno a la producción social de la movilidad migratoria se debe fundamentar empírica y etnográficamente desde diversos niveles de realidad con distintos alcances de abstracción (De la Garza 2018), es necesario establecer la forma en que el concepto se articula críticamente con la concepción económica marxista de valor. Esto tiene como premisa una hipótesis central: que es posible entender la *migración como una forma de trabajo*. Más concretamente, migrar es (en parte) un trabajo que la propia persona migrante realiza sobre sí misma. Esto supone, en diálogo con la economía marxista, que la fuente de valor (en un sentido económico) no es solo el trabajo humano, sino algo más básico que todo trabajo necesariamente requiere: el *movimiento humano*. En Marx, "el uso de la fuerza de trabajo es el trabajo mismo", y la persona trabajadora "se convierte, así, *in actu*, en fuerza de trabajo en acción (…) cosa que antes sólo era potencia: fuerza de trabajo que se pone en movimiento a sí misma" (Marx 2014 [1867], 162).

Para pensar la migración como una forma de trabajo es indispensable plantear algunas premisas. En primer lugar, para Marx, "el trabajo es, ante todo, un proceso entre el hombre (*sic*) y la naturaleza (Marx 2014 [1867], 162), y el trabajador "no puede crear nada sin la naturaleza", que constituye "la materia en que su trabajo se realiza" (Marx 1844, 37). El trabajo es transformación de la naturaleza mediante la realización de las fuerzas productivas, pero ¿cuál es la dimensión de la naturaleza que se transforma con la migración en tanto actos de traslado, en tanto forma de movilidad? La propia condición corporal de las personas migrantes.

Esto pasa, en primer término, por la "homogenización de los cuerpos" a través de cadenas transnacionales de violencias que los disponen (en un sentido socioespacial, pero también físico) a la mayor explotación de su fuerza de trabajo, lo que genera un mecanismo de "intercambio somático donde se hace que un cuerpo sustituya a otro" (Feldman 1999, 115) en la eterna cadena de trasladarse, cruzar fronteras, e insertarse en el mundo del trabajo del "destino" para seguir siendo explotado. En segundo término, el moldeamiento se realiza como producto del despliegue de lo que podemos llamar *fuerzas de traslado*, esas implicadas en la producción espacial y estratégica de la movilidad, y que implican formas de trabajo por parte de la población migrante que, igual que aquellas que le esperan en el lugar de "destino", se insertan en el flujo transnacional y global de capital. Para avanzar en la ruta hay que trasladarse, lo que implica un complejo despliegue de energías y esfuerzos físicos, intelectuales y afectivos que generan diversas formas de valor, que pueden ser capturadas o desviadas por parte de otros actores que también se articulan a la producción transnacional de la migración irregular en la región.[4]

Como segunda premisa, tenemos la noción de "producción en potencia", que refiere a la fuerza acumulada de trabajo explotable, lo cual también implica, propongo, la constelación de condiciones que permiten que dicha fuerza de trabajo ingrese en un proceso productivo. Es el trabajo humano improductivo de la región centroamericana, que se activa por medio de su participación en la producción social transnacional de su propia movilidad migratoria, activación que permanece como traslación hasta que se realiza la inserción en el mercado de trabajo del país de destino (Estados Unidos o México), o acontecen otros destinos (retorno, deportación, desaparición, muerte, mutilación, etc.). Luego, la migración como forma de trabajo va dirigida a realizar (actualizar) esta producción en potencia.

Como vimos, la producción no solo implica la fabricación de mercancías, sino también la producción de las condiciones para su fabricación. Como recuerda Graeber (2013): "Marx y Engels dejaron claro que producción siempre significa tanto la producción de bienes materiales como de relaciones sociales y (...) de los seres humanos, que se recrean a sí mismos y mutuamente." Es de aquí que derivo la noción de *fuerzas de traslado*: las fuerzas de trabajo necesarias para la producción de las formas de movilidad implicadas en los procesos migratorios, especialmente aquellas que las propias personas migrantes ejercen sobre

su condición corporal para su traslación. Es la mano de obra despojada de cualquier medio de producción que trabaja sobre sí misma para disponerse a la explotación, para volverse trabajo vivo; la fuerza de trabajo necesaria para producir la movilización de esa misma fuerza de trabajo.

Esta disposición es una intervención sobre la naturaleza en tanto es una transformación de la condición corporal. Por un lado, el traslado migratorio no es solo una recolocación espacial y social del trabajador, es en sí mismo un proceso de transformación de *su* naturaleza. Harvey (2000, 101-102) muestra cómo desde sus primeras obras Marx fundamenta sus argumentos en la "interacción sensual real del cuerpo con el mundo", fundando una "teoría de la producción del sujeto corpóreo en el capitalismo." Por otro lado, el trabajo realizado por el migrante sobre su cuerpo no solo implica su reubicación, sino también su moldeamiento a partir de cadenas de violencia y ejercicios de explotación que lo va docilitando para su explotación.

Cuando el migrante-trabajador se produce a sí mismo como mercancía, trasladándose a un lugar social en el que pueda ser explotado, se somete a un proceso de traslación que es ya transformación. Como la dibuja la premisa bergsoniana, "ese movimiento vital, que se produce en profundidad, es transformación y ya no traslación" (Bergson 2007, 50). Un movimiento, dirá luego Deleuze (2009, 50), "expresa un cambio más profundo", "una traslación implica finalmente una transformación." Es precisamente la cadena de violencia como estructurante de la migración la que marca el moldeamiento y la transformación corporal del migrante cuando este realiza sus fuerzas de traslado.

En este sentido, la persona migrante emerge como persona trabajadora no solo en su condición de ocio cuando se inicia el traslado, o cuando se inserta en mercados laborales en el país de destino, sino porque su traslado y circulación implican un conjunto de trabajos (de traslado, de sorteo y evasión de fronteras, retenes y puntos de riesgo por actividades criminales, de curación, autoprotección y (auto)cuido, de naturaleza sexual o sexoafectiva, entre otros) que realiza sobre su propio cuerpo y lo moldean, al tiempo que son potencial fuente de valores diversos capturados o extraídos por distintos actores. Por ello, en torno a las rutas migratorias se articulan tantas formas de economía extractiva basadas en cadenas de violencia. Junto a las fuerzas de disposicionamiento mencionadas antes, las fuerzas de traslado constituyen la base de la producción social de la migración humana, y su operación conjunta se realiza escalarmente en la dialéctica agencia-estructura (De la Garza 2018, 173-200).

Tradicionalmente, en el marxismo ortodoxo se ha asociado el momento productivo al trabajo, mientras algunas visiones críticas como la de Appadurai (1991), recuperando a Simmel, sugieren más bien fijar la mirada en el momento de intercambio y circulación como fuente de valor. El riesgo es quedarse anclado en alguno de los dos puntos, desarticulándose del otro. ¿Qué pasa cuando lo que estudiamos es un producto social que es fundamentalmente circulatorio? No que se pone a circular, sino que se produce en circulación; donde la circulación se realiza a partir de la traslación del capital vivo como producto de las fuerzas de traslado y de su condición corporal. Una dinámica *traslatoria*.

La migración como forma de agencia: huidas, fugas y estrategias

Como todo trabajo, la migración se realiza en un campo de conflicto y contradicción desde el cual se pueden generar procesos de consciencia y contestación, formas de resistencia que, en este caso, pasan por la *estrategización del tránsito* (Salazar 2019a; 2019b). La situación contemporánea de los procesos migratorios estudiados está determinada por dinámicas sociohistóricas profundamente arraigadas en las formaciones socioeconómicas de la región. Estas dan cuenta de procesos productivos que articulan, no sin conflicto y contradicción, formas de desposesión, exclusión y precarización de sectores subalternos y clases oprimidas (Torres-Rivas 2007; 2011), por un lado, y de apropiación, inclusión y acumulación de élites políticas y económicas vinculadas al capital nacional y cada vez más al transnacional (Robinson 2003), por el otro.

Pero esta condición estructural es solo una dimensión de la concreción social de la migración; subyace a esta un conjunto de estrategias, agenciamientos, motivaciones y prácticas de contestación de las propias personas migrantes. En Centroamérica muchas personas "se van" porque "no queda de otra", pero migrar es más que el acto de irse. Los procesos migratorios tienen tanto una dimensión estructural como una volitiva y creativa: las decisiones, prácticas y estrategias que producen trayectorias de movilidad gestionadas desde la voluntad y acción de quien se traslada. Esa voluntad creativa está profundamente implicada, luego de irse, en *seguirse yendo*, espacializándose como un territorio circulatorio (Tarrius 2000) animado por el constante choque entre fuerzas de disposicionamiento y fuerzas de traslado. Ni el esquema "push-pull" ni el modelo origen-tránsito-destino permiten ver esto. Esta fuerza social de traslado constituye formas de poder subalterno que en sus micropolíticas de movilidad disputan el espacio a Estados, actores criminales y empresas transnacionales, ingresando en un campo social transnacional (Jiménez s.f. y 2010).

La población migrante estrategiza permanentemente su movilidad con el fin de garantizar y sostener su traslado; las áreas fronterizas, los centros de detención, los albergues, los centros de recepción de deportados, son todos espacios sociales de la migración en los que la población migrante despliega tácticas de movilidad y resistencia, un *saber circular* (Tarrius 2000) que da forma a los procesos migratorios en la escala estructural. En la ruta constantemente se abren (y cierran) espacios en los que la población migrante se auto constituye material y subjetivamente, y que chocan y se traslapan con espacios en los que se impone la soberanía estatal o criminal.

Un ejemplo que nos permite apreciar esto, se da en relación al proceso de atención de retornados mencionado, que muestra la disputa por recursos y formas de tensión que surgen entre la población retornada y el equipo del Centro. En la útlima etapa del proceso de recepción y atención de personas migrantes deportadas, el Centro ofrece apoyos económicos para el traslado de la población a sus localidades. Frente a esta específica circulación de recursos tanto el equipo del Centro como la población retornada realizan estrategias de sorteo mutuas que muestran el aprendizaje institucional que va generando la activación sistemática y sostenida del circuito de atención al retorno, pero también el saber circular de la población migrante.

Cuando les entregan los salvoconductos a las personas se les da un "papelito" como comprobante, pero a las personas que cambian dinero con el cambista del Centro, se les hace una perforación en su papelito como comprobante del cambio. Este papelito les es solicitado al final, y si el migrante presenta un papelito perforado lo pasan afuera. Pero si el papelito no está perforado lo pasan a una oficina donde le preguntan de dónde es y le dan el dinero para el traslado a su colonia. Esta etapa suele levantar molestias en buena parte de la población que cambió dólares. Algunos incluso intentan reingresar a las instalaciones, por lo que la puerta principal se mantiene cerrada con llave y custodiada por un funcionario. Muchos migrantes que han sido deportados antes, o que obtuvieron la información sobre "el papelito" de algún otro migrante, no cambian para que les den el dinero del transporte, y luego estando afuera buscan a otros cambistas (Diario de campo, mayo de 2014).

La migración es el resultado del choque de esas *fuerzas estructurales de disposicionamiento* y estas *fuerzas micropolíticas de agenciamiento-traslado.* Las personas migrantes se trasladan no solo porque son conducidas o administradas por mercados laborales o por bio y necropolíticas (Villalobos & Ramírez 2019; Varela Huerta 2020), sino también por sus propios deseos y sus capacidades de elaborar estrategias de sobrevivencia y creación de vida. Esto supone una situación de enfrentamiento, formas de resistencia cotidiana (Scott 1985) que desafían y sortean los estriamientos y capturas que el Estado y el crimen organizado (y sus frecuentes traslapes) hacen de la movilidad migratoria.

El tránsito por el territorio migrante es más complejo que una circulación fluida de desposeídos o el disposicionamiento violento de grandes masas del ejército industrial de reserva. El agenciamiento de las estrategias migratorias es más amplio que el momento de la salida del hogar y

es más complejo que la imagen de un "montón" de gente apilada en medios de transporte o conducidos por la ruta. Desde la salida y durante el tránsito, en los períodos de inmovilidad y en los regresos, la necesidad de enfrentar constantes decisiones (pequeñas o grandes) que van marcando la trayectoria, es permanente. Cada lugar del circuito es en sí mismo una compleja maraña de sentidos y direcciones, un conjunto constante de movimientos de salida, un complejo entramado de líneas de fuga, sorteos, evasiones, pausas y retornos.

Ciertamente irse, en sentido reflexivo, viene de una decisión sobre-determinada por condiciones que nos superan, pero seguirse yendo implica otro tipo de fuerzas, aquellas que se enfrentan a la sobre determinación y que al hacerlo la resisten. Es frente a la necesidad de comprender estas fuerzas de agencia que una etnografía del tránsito puede aportar para un marco de análisis que vaya más allá (o más acá) de la mirada global a los mecanismos de ajuste, y que apunte a delinear los rasgos principales de la "política de la movilidad" (Massey 1993) que subyace a las dinámicas migratorias en sus experiencias más cotidianas, y cuyo devenir emerge como una micro política y una micro movilidad. El devenir estratégico de las fuerzas de traslado enfrenta las fuerzas de disposicionamiento, generando líneas de fuga y prácticas de resistencia que permiten dibujar trayectorias más autónomas y autoconstituidas, en el marco de procesos más amplios de subjetivación.

Conclusiones

Los procesos migratorios Centroamérica – México – EE. UU. se producen socialmente desde el choque de fuerzas de disposicionamiento y fuerzas de traslado y agenciamiento que se enfrentan en un campo transnacional de diversos actores e intereses. Este se estructura desde una lógica de valorización y violencia que se espacializa en múltiples localizaciones de lo que podríamos denominar un *territorio migrante*. Pero también desde las propias prácticas y estrategias de movilidad y las fuerzas de traslado de la población migrante en un sentido amplio, incluyendo sus tramas familiares y comunitarias.

Es posibles abordar el fenómeno de movilidad migratoria así entendido, a partir de la concepción de los flujos y dinámicas como parte de mecanismos globales de ajuste de mercados laborales y circuitos de capitalización. Pero resulta importante complementar esta conceptualización, con una mirada analítica que se concentre en dos esferas también centrales en la producción social de la movilidad humana: la esfera del trabajo reproductivo y la esfera de la valorización no estrictamente económica. Articulando categorías de diversos marcos teóricos (Marx 2014 [1867]; 1989[1859]; 1844; Harvey 2000; Graeber 2013; 2001; Massumi 2018; Bourdieu 1989; 2000a; 2000b; Massey 2007; 1993a; Scott 1985) bajo las premisas de la metodología configuracionista (De la Garza 2018), se proponen en torno a los conceptos ordenadores de *disposicionamiento* y *agenciamiento*, las categorías de *fuerzas de traslado*, *continuo de valor-violencia* y *estrategias* y *micropolíticas de movilidad*.

Notas

1. "Estrategizar" implica la elaboración (abstracta) y realización (material o concreta) de estrategias por parte de actores en un campo o situación política.
2. La noción de valor securitario hace referencia a las formas en las que el fenómeno de movilidad migratoria irregularizada contribuye a legitimar y estabilizar los discursos y prácticas estatales de criminalización y persecución de ciertas poblaciones en movilidad, en defensa de las fronteras y la integridad de la población y el territorio nacionales.
3. Esta articulación conceptual en torno al concepto ordenador de "disposicionamiento" (De la Garza 2018), puede fortalecerse en relación con los conceptos de "sentido de lugar" y "geometría de poder" de Doreen Massey (1993a; 1993b; 2007; 2008), para explicitar de manera más clara la expresión política y subjetiva del campo transnacional en el que operan los mecanismos de disposicionamiento y las formas de resistencia de la población en movilidad.
4. Empresarios locales, formales e informales, sobre todo de transporte, hospedaje, agroindustria y

construcción, actores y estructuras del crimen organizado (en muchos casos con alcance transnacional) o redes delictivas locales que extraen valor por medio del secuestro extorsivo, la explotación laboral forzada, el trabajo sexual o de cuido, entre otras formas, autoridades públicas y cuerpos de seguridad que capturan valor por medio de coimas y robos directos a personas migrantes.

Referencias

Canales, Alejandro I., Juan Alberto Fuentes Knight, y Carmen Rosa de León Escribano. 2019. *Desarrollo y migración. Desafíos y oportunidades en los países del norte de Centroamérica*. Ciudad de México: Comisión Económica para América Latina (CEPAL).

Candiz, Guillermo, y Danièle Bélanger. 2018. «Del tránsito a la espera: el rol de las casas del migrante en México en las trayectorias de los migrantes centroamericanos.» *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies* 43 (2): 277-297.

Castles, Stephen, y Raúl Delgado Wise. 2007. «Introducción.» En *Migración y desarrollo: perspectivas desde el sur*, de Stephen Castles, Raúl Delgado Wise y (coords.), editado por Instituto Nacional de Migración de la Secretaría de Gobernación del Gobierno de México (SEGOB), Organización Internacional para las Migraciones (OIM) Universidad Autónoma de Zacatecas, traducido por Luís Rodolfo Morán. Distrito Federal: Miguel Ángel Porrúa.

León Araya, Andrés. 2015. «Rebellion under the Palm Trees: Memory, Agrarian Reform and Labor in the Aguán, Honduras.» A dissertation submitted to the Graduate Faculty in Anthropology in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, City University of New York, Graduate Center, New York.

Crehan, Kate. 2002. *Gramsci, cultura y antropología*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

Acuña Ortega, Víctor Hugo (et. al.). 2014. *Formación de los Estados Centroamericanos*. San José: Programa Estado de la Nación.

Appadurai, Arjun (ed.). 1991. *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. Traducido por Argelia Castillo. Ciudad de México: Grijalbo.

Aquino, Alejandra, Amarela Varela, y Fréderíc Décosse. 2013. *Desafiando fronteras. Control de la movilidad y experiencias migratorias en el contexto capitalista*. Oaxaca: sur+ ediciones.

Bourdieu, Pierre. 2000a. *Pascalian Meditations*. California: Standford University Press.

_____. 2000b. *Poder, Derecho y Clases Sociales*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer.

Bourdieu, Pierre. 1989. «Social Space and Symbolic Power.» *Sociological Theory* (American Sociological Association) 7 (1): 14-25.

Bouveresse, J. 1999. «Rules, Dispositions, and the Habitus.» En *Bourdieu: A Critical Reader*, de R. (ed.) Shusterman, 45-63. Oxford: Blackwell.

Da Gloria Marroni, María. 2013. «Capital social, redes migratorias y ayuda humanitaria: ¿la solidaridad a prueba en el tránsito de latinoamericanos por México?» En *Viejas y nuevas migraciones forzadas en el sur de México, Centroamérica y el Caribe*, de Enrique Baltar Rodríguez, María Da Gloria Marroni y Daniel Villafuerte Solís, 143-172. Distrito Federal: Editores e Impresores Profesionales EDIMPRO - Universidad de Quintana Roo.

Delgado Wise, Raúl, y Humberto Márquez Covarrubias. 2009. «Understanding the Relationship between Migration and Development: Toward a New Theoretical Approach.» *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice* (Berghahn Books) 53 (3): 85-105.

De la Garza, Enrique. 2018. *La metodología configuracionista para la investigación*. Ciudad de México: Editorial Gedisa - UNAM.

De Haas, Hein. 2010. «Migration and Development: A Theoretical Perspective.» *The International Migration Review* 44 (1): 227-264.

Díaz Arias, David. 2014. «Anotaciones sobre el legado colonial en la construcción del Estado, la Nación y la ciudadanía en Centroamérica.» En *Poder, economía y relaciones sociales en el Reino de Guatemala*, de Carmela Velázquez Bonilla y Elizabeth Payne Iglesias, 189-201. San José: Editorial UCR.

Edelman, Marc, y Andrés León. 2013. «Cycles of Land Grabbing in Central America: an argument for history and a case study in the Bajo Aguán, Honduras.» *Third World Quarterly* 34 (9).

Feldman, Allen. 1999. «Commodification and Commensality in Political Violence in South Africa and Northern Ireland.» *Etnográfica* III (1): 113-129.

Fonseca Corrales, Elizabeth. 1998. *Centroamérica: su historia*. San José: FLACSO.

Gebauer, Gunter. 2000. «Habitus, Intentionality, and Social Rules.» *SubStance* 29 (3): 68-83.

Graeber, David. 2013. «It is value that brings universes into being.» *HAU: Journal of Etnographic Theory* 3 (2): 219-243.

_____. 2001. *Toward an Anthropological Theory of Value. The False Coin of our own Dreams.* New York: Palgrave.

Gudmundson, Lowell, y Justin Wolfe. 2010. *Blacks and Blackness in Central America. Between Race and Place.* Durham - London : Duke University Press.

Guevara, Yaatsil. 2015. «Migración de tránsito y ayuda humanitaria: Apuntes sobre las casas de migrantes en la ruta migratoria del pacífico sur en México.» *Forum for Inter-American Research* 8 (1): 63-83.

Harvey, David. 2000. *Spaces of Hope.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Jiménez, Cecilia Inés. s.f. «Aportaciones de la teoría de la práctica a la construcción del campo social transnacional.» *Universidad Complutense de Madrid.* https://docsgedime.files.wordpress.com/2008/02/tc-cecilia-ines-jimenez.pdf.

Jiménez, Cecilia Inés. 2010. «Transnacionalismo y migraciones: aportaciones desde la teoría de Pierre Bourdieu.» *EMPIRIA. Revista de Metodología de Ciencias Sociales* (20): 13-38.

Kivisto, Peter, y Thomas Faist. 2010. *Beyond a Border. The Causes and Consequences of Contemporary Immigration.* Pine Forge Press.

Martínez, Oscar. 2012. *Los migrantes que no importan.* Editado por elfaro.net. Oaxaca: sur+ ediciones.

Marx, Carlos. 2014 [1867]. *El Capital. Crítica de la Economía Política.* Traducido por Wenceslao Roces. Vol. I. 3 vols. Distrito Federal: Fondo de Cultura Económica.

Marx, Karl. 1989[1859]. *Contribución a la crítica de la economía política.* Traducido por Marat Kuznetsov. Distrito Federal: Editorial Progreso.

_____. 1844. *Manuscritos Económico Filosóficos.*

Massey, Doreen. 2008. «A Global Sense of Place.» En *The Cultural Geography Reader*, de Timothy Oakes y Patricia Price. London: Routledge.

_____. 2007. «Geometrías del poder y la conceptualización del espacio.» *Conferencia dictada en la Universidad Central de Venezuela.* Caracas.

Massey, Doreen. 1993(a). «Politics and space/time.» En *Place and the Politics of Identity*, de M. Keith y S. Pile. Londre & New York: Routledge.

Massey, Doreen. 1993(b). «Power-Geometry and a Progressive Sense of Place.» En *Mapping the Futures. Local Cultures, Global Change*, de Jon Bird, Barry Curtis, Tim Putnam, George Robertson y Lisa Tickner, 59-69. New York: Routledge.

Massumi, Brian. 2018. *99 Theses on the Revaluation of Value.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Nash, R. 2003. «Social explanation and socialization: on Bourdieu and the structure, disposition, practice scheme.» *The Sociological Review* 51 (1): 43-62.

Piguet, Etienne. 2020. «Theories of voluntary and forced migration.» En *Routledge Handbook of Environmental Displacement and Migration*, de Robert McLeman y Francois Gemenne, 17-28. New York: Routledge.

Red de Documentación de las Organizaciones Defensoras de Migrantes. 2020. *Migraciones en México: fronteras, omisiones y transgresiones.* México: REDODEM.

Rocha, José Luís. 2016. «Cuatro jinetes del neoliberalismo en Centroamérica.» En *Antología del pensamiento crítico nicaragüense contemporáneo*, de Juan Pablo Gómez y Camilo Antillón, 231-252. Ciudad Autónoma de Buenos aires: CLACSO.

Robinson, William. 2003. *Transnational Conflicts. Central America, Social Change, and Globalization.* London - New York: Verso.

Scott, James. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance.* New Heaven and London: Yale University Press.

Salazar-Araya, Sergio. 2019. «Las caravanas migrantes como estrategias de movilidad.» *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana* Año XIV (27): 111-144.

Salazar-Araya, Sergio. 2017. *Circular el territorio migrante. Producción social de la migración centroamericana en tránsito por México: frontera, albergue y desaparición.* Tesis para optar por el grado de Doctor en Antropología Social, Ciudad de México: Universidad Iberoamericana de México. Departamento de Ciencias Sociales y Políticas.

_____. 2019. «Formas de violencia y extracción de valor en la ruta migratoria CA-EE. UU. Acumulación por disposición y estrategias de movilidad.» *Central American Migration in North America: Economies and Political Productivity.* New York: Columbian University`s Department of Anthropology.

Salazar-Araya, Sergio, y Koen Voorend. 2019. «Protección social transnacional en Centroamérica. Reflexiones a partir de tres

contextos de movilidad.» *Cahiers des Amériques latines* (91): 29-48.

Tarrius, Alain. 2000. «Leer, describir, interpretar las circulaciones migratorias: conveniencia de la noción de territorio circulatorio. Los nuevos hábitos de la identidad.» *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* (El Colegio de Michoacán) XXI (83): 38-66.

Tarrius, Alain. 2010. «Migrantes pobres y globalización de las economías.» En *Migraciones de trabajo y movilidad territorial*, de Sara María (coord.) Lara Flores, 101-122. Distrito Federal: Miguel Ángel Porrúa; CONACyT.

Torres-Rivas, Edelberto. 2007. *La piel de Centroamérica: una visión epidérmica de setenta y cinco años de su historia.* San José: FLACSO.

_____. 1977. *Interpretación del desarrollo social centroamericano.* San José: EDUCA.

_____. 2011. *Revoluciones sin cambios revolucionarios.* Guatemala: F&G Editores.

Varela Huerta, Amarela (Comp.). 2020. *Necropolítica y migración en la frontera vertical mexicana. Un ejercicio de conocimiento situado.* Ciudad de México: UNAM-IIJ.

Villalobos, O., y R. Ramírez. 2019. «Gubernamentalidad necropolítica y resistencia al destino de la muerte en el sistema migratorio mesoamericano.» *Antropologías del Sur* 6 (12): 11-38.

Sergio Salazar Araya (sergio.salazara@ucr.ac.cr) Doctor en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana de México y Máster en Ciencias Políticas por la Universidad de Costa Rica. Sus temas de investigación son democracia, políticas públicas de seguridad y procesos de democratización en Centroamérica, Migración y movilidad centroamericana, modelos punitivos, políticas penitenciarias y población penal juvenil en Costa Rica. Actualmente es docente de la Escuela de Ciencias Políticas, investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Políticos (CIEP), y director de Doctorado en Gobierno y Políticas Públicas, en la Universidad de Costa Rica. Dentro de sus publicaciones más recientes se encuentran: "Democratización y seguridad en El Salvador. Las políticas de combate a las maras durante el gobierno de Francisco Flores (2004-2009)". Instituto de Investigaciones Sociales, UCR (2020); "Afectividad y violencia. Reflexiones en torno a una experiencia de trabajo de campo en Honduras y el sur de México". En Castro Neira (Coord.). Antropología de la violencia. Miradas etnográficas y posicionamientos críticos. Puebla, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (2019); Las caravanas migrantes como estrategias de movilidad. Revista Iberoforum de Ciencias Sociales, Año XIV (27), enero-julio, 2019. Violence and value in the migratory passage through Central America: The Cadereyta massacre (2012) and the struggle to have the bodies returned. Violence: An International Journal, SAGE (2021) ; Enjeux du « retour » au Honduras des migrant·es expulsé·es. Centre Tricontinental et Éditions Syllepse. vol. XXIX, 1, (2022).

Recibido: 15 de febrero, 2023.
Aprobado: 22 de febrero, 2023.

Karina Bidaseca

Feminismos multiespecies: ecofusión entre cuerpos-territorios. Una crítica a la colonización de la naturaleza desde una "poética erótica de la relación"[1]

Resumen: *El texto explora las relaciones de cuidado interespecífico con el mundo vegetal, para cuestionar el ecocidio que afecta a los cuerpos/territorios y a los conocimientos ancestrales tomando la práctica performativa de land art de la artista cubana Ana Mendieta con su cuerpo como primer territorio desde una "poética erótica de la relación", inspirado en Audre Lorde y Édouard Glissant. Considera nuestro cuerpo como locus de experimentación constante en las luchas descoloniales de agencias humanas y no humanas (fotofilia o amor por las plantas), para apelar a una justicia multiespecie (Haraway).*

Palabras claves: *Feminismo multiespecies, Antropoceno, cuerpos/territorios, violencias, Ana Mendieta land art.*

Abstract: *This text explores the working relationships of interspecies care with the plant world, in order to question the ecocide that affects both the bodies / territories and ancestral knowledge. I wish to show the links between Ana Mendieta's land art with her body as first territory to speak of an "erotic poetics of the Relationship", inspired by Audre Lorde and Édouard Glissant. By strengthening our capacities of perception, using our body as a locus of constant experimentation it implies displacing ourselves from the descolonial struggles of human and non-human agencies (photophilia, love for plants), to appeal to a multispecies justice (Haraway).*

Keywords: *Multispecies feminism, Anthropocene, bodies/territories, violences, Ana Mendieta's land art.*

1. Introducción

La regeneración todavía es posible.
Somos compost.
—Donna Haraway, *Seguir con el problema. Generar parentesco en el chthuluceno*

En las últimas décadas los estudios feministas promovidos desde el Sur, Vandana Shiva y María Mies han propuesto llamar a este pensamiento como su libro "Ecofeminismo" (2021). Esta acción que pretende desmontar el pacto patriarcal capitalista y racista se encarna en la metáfora del cuerpo-territorio.

La correlación de este nuevo orden [mundial], en el que el capitalismo se erige como la "única" posibilidad, no condujo necesariamente al fin de la violencia armada, sino todo lo contrario. En la ex Yugoslavia y en los Balcanes; en otros conflictos como excrecencias del período poscolonial africano; en la guerra interna o contra el Estado; en la invasión militar en nombre de

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

los Derechos Humanos en el marco de las Naciones Unidas [y] en nombre de la paz mundial... En este contexto de militarización, la violación de las mujeres se reconfiguró como "armas de guerra" (UNRISD 2006, 250). La Relatora de las Naciones Unidas sobre la violencia contra la mujer, declaró en 1998 que el matrimonio y la prostitución forzados, así como la esclavización de las mujeres en cautiverio para que presten servicios sexuales a los soldados, son actos que violan los derechos humanos. Fue en 1992 cuando se reconoció la violación como arma de guerra. "Los tribunales sobre el genocidio, a los que asistió la prensa y los medios de comunicación a escala mundial, se centraron en la violación masiva de mujeres en Bosnia y Herzegovina, a la que siguió la de entre 250.000 y 500.000 mujeres durante el genocidio ruandés de 1994" (UNRISD 2006, 250).

Denunciado como "chineo" por las mujeres indígenas mapuches del Movimiento de Mujeres y Diversidades por el Buen Vivir, esta práctica sexista y patriarcal nos remite al origen de la práctica criminal de violación contra las mujeres y niñas indígenas, que tiene un pasado colonial y racista (Millán 2011) que pervive hoy.

Desde América Latina, podemos señalar el destaque de las feministas comunitarias tales como: Red de sanadoras TZK'AT (Sanadoras, mujeres ancestrales del feminismo comunitario de Iximulew); Lorena Cabnal (Guatemala); Gladys Tzul Tzul; los feminismos comunitarios antipatriarcales en Bolivia; Anacona Muñoz (Colombia). En México, podemos mencionar el movimiento de mujeres indígenas de Chiapas y Oaxaca, y los trabajos de investigación de Sylvia Marcos, o Márgara Millán (2011), entre otros.

Recientemente, en Argentina, estas discusiones fueron estimuladas por el concepto de "terricidio" que fue creado por la *weichafe* mapuche Moira Millán. También, la poesía mapuche de Liliana Ancalao es un enfoque literario importante para esta discusión. Desde Sudamérica mencionamos también corrientes decoloniales como la antropóloga Rita Segato (2016) en su trabajo etnográfico en Ciudad Juárez y entre pueblos indígenas en Brasil; el trabajo de investigación con mujeres mapuches y mbya guaraníes en Misiones (Bidaseca 2022), etc.

Dos décadas antes estas discusiones tomaron forma en el cuerpo y el arte de la tierra de la artista cubana Ana Mendieta, exiliada con doce años de edad a los Estados Unidos y víctima de feminicidio, y logró concientizarnos sobre los acontecimientos que debemos enfrentar todas/todos/todes los que habitamos este planeta dañado por el sistema capitalista neoliberal. Su lenguaje performativo es para nosotras central para apelar a otros lenguajes que articulen nuestras prácticas que buscan la crítica al sistema capitalista, patriarcal y racista.

En efecto, en los años 70 y 80 la artista imprimió este vínculo íntimo entre el cuerpo feminizado y la tierra como una advertencia de las dramáticas consecuencias que el Antropoceno/Capitaloceno podría traer al romper la relación íntima de las mujeres con la Tierra.

Este texto aborda la discusión sobre la escritura en los cuerpos/territorios racializados que obedecen a una "nueva razón imperial está imprimiendo el guión de los fundamentalismos coloniales globales" (Bidaseca 2018, 5). El Antropoceno tiene que ver con un evento límite en el que quizás la propia humanidad se extinga. Pero no todas las formas de vida. La regeneración puede ser posible.

Si el capitalismo tardío produce pérdida y dolor, es necesario abrirse a otros parentescos capaces de fermentar acciones colectivas. La "responsabilización" que señala está ligada al co-aprendizaje de procesos y prácticas infecciosas que pueden encender "epidemias multiespecíficas de recuperación" e incluso florecer. Haraway (2019) nos enseña que es posible con la "sororidad tentacular".

En el contexto del colonialismo global, me gustaría introducir la discusión sobre la noción de cuidado de la tierra en la estética feminista site-specific de Mendieta y cómo toma forma la representación colonialista y binaria de "naturaleza/cuerpo" en diálogo con los conocimientos ancestrales de las mujeres en Bolivia y Argentina.

Quiero mostrar los vínculos entre el trabajo performativo de las artistas con sus cuerpos y la herida colonial, su primer territorio, y el trabajo de cuidado interespecífico que desafía la relación

colonial con la tierra y sus efectos, como la desterritorialización.

Su textura fue elaborada en varias conversaciones con artistas del libro "El amor como una poética de la relación. Discusiones feministas y artivismos descoloniales" (Bidaseca y Sierra 2022), mujeres indígenas y curadoras como Petra Barrera del Río; lectura bibliográfica y documental, archivos etnográficos en sucesivos viajes a Cuba (2017 a 2019) y trabajo de campo en Chubut y Misiones, Argentina.

2. Herida colonial, cicatrices y cuidados

En su libro "Memorias de la plantación. Escenas del racismo cotidiano", la artista Grada Kilomba (2019, 34) habla de la "herida" colonial en su propia carne, en el círculo de "negación, culpa, vergüenza, reconocimiento." Escribió: "El colonialismo es una herida que nunca fue tratada. Una herida que siempre duele. A veces infecta y otras veces sangra."

El compostaje nos hace —dijo Haraway (2019)— uno con muchos en nuestras heridas y alianzas, pero también en el gran legado a dejar a las generaciones más jóvenes.

La artista cubana estableció vínculos entre la herida colonial y la domesticación del cuerpo feminizado trabajando en la colonización de la naturaleza. En su momento fue subestimada hasta el punto de ser criticada como "esencialista" por el mainstream feminista, blanco, de los años de 1970.

Los enfoques feministas del Sur tienen en común las conexiones entre la dominación de las mujeres (y de las y los oprimidos) y la dominación de la naturaleza. Asimismo, intentan romper con la concepción binaria y jerárquica entre naturaleza y cultura para una crítica al eurocentrismo del paradigma de la modernidad/colonialidad argumentada por la feminista decolonial María Lugones (1996). Podemos señalar en esta discusión tres conceptos claves: la "colonialidad global" (Quijano 1992; Santos 2018), la "colonialidad del género" (Lugones 2008; Segato 2003) y la "colonización de la naturaleza" (Escobar 1992).

En la década de 1990, el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000, 123) definió la colonialidad como la "colonialidad del poder, del saber y del ser". En sus palabras:

> La globalización en curso es, en primer lugar, la culminación de un proceso que se inició con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocéntrico como nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de este patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial. (Quijano 2000, 123)

Como escribió el sociólogo peruano: "En el proceso de constitución histórica de América, todas las formas de control y explotación del trabajo y de control de la producción-apropiación-distribución de los productos, se articularon en torno a la relación capital-salario (después del capital) y al mundo del mercado"(Quijano 1990, 124).

Sin embargo, la "colonialidad del género" (Lugones 2008) y lo que voy a llamar "colonialidad de los cuidados" aún no están presentes en esta teoría. Afirma la autora que "la naturalización de las diferencias sexuales es otro producto del uso moderno de la ciencia que Quijano subraya para el caso de la 'raza'" (Lugones 2008, 86). En términos de un "sistema de género moderno-colonial" no hay colonialidad del poder sin la colonialidad del género. "La omisión de la problematización de la dimensión biológica del sexo en Quijano, permite abrir una pregunta más amplia sobre aquellos aspectos naturalizados y universalistas del discurso de las ciencias en relación al cuerpo sexuado, los que llevan a deshistorizar el cuerpo en general y el sexo en particular (Bidaseca et al. 2014).

Asimismo, desde la perspectiva de Quijano, el trabajo asalariado depende no sólo de la esclavitud de la población negra y de la servidumbre de la población indígena, sino también de la domesticación de todas las mujeres, "con las violaciones masivas de las mujeres indígenas

como instrumento de guerra de conquista y asentamiento colonial, la pérdida de su condición social y política, la esclavización, la reducción a la servidumbre y la intensidad letal del trabajo" (Mendoza 2010, 25).

En las primeras Jornadas de Feminismo Postcolonial en Buenos Aires, la *weichafe* mapuche Moira Millán (2011, 117) definió la colonización de los cuerpos de las mujeres indígenas "botín de guerra" como "cicatrices del alma". También mencionó el restablecimiento de la servidumbre y la subasta de mujeres mapuches ofrecidas para el servicio doméstico por el Estado-nación argentino. Recientemente, fue creado el concepto de "terricidio"[2] por la Marcha de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir:

La historización de este debate se localiza entre las perspectivas feministas mencionadas. En "Género y colonialidad. En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial" la antropóloga feminista Rita Segato (2011) redefine la noción de colonialidad del género en base a una serie de puntos: i) una hiperinflación de los roles masculinos por el interior del "mundo aldeano" por su papel de mediadores con el mundo exterior; ii) la subordinación de los hombres no blancos fuera del mundo aldeano frente al poder blanco; iii) la transformación del espacio público, tradicionalmente ocupado por los hombres, que se convierte en una esfera que monopoliza el ámbito político; iv) la devaluación del espacio doméstico, que se reduce al descanso y a una esfera desprovista de política; v) la binarización de la dualidad que estructura el género en el mundo del pueblo; vi) la inoculación de la mirada externa y cosificadora entendida como "mirada pornográfica", y la difusión de una comprensión del acceso sexual como daño, profanación y apropiación.

El trabajo de investigación con mujeres mapuches y mbya guaraníes en Misiones (Bidaseca 2022), permite afirmar desde el enfoque del feminismo descolonial, que la lucha por el cuerpo-territorio es una de las principales demandas de los pueblos mbyá guaraníes.

Según Keese (2021), la lucha por la demarcación de la tierra no es sólo sobre la tierra en sí, porque la tierra se despliega de varias maneras. Cuando los indígenas hablan de alimentos, también están mencionando la tierra/territorio. Para ellas, ellxs y para ellos, la principal demanda para avanzar en la demarcación es porque necesitan espacio para plantar, hacer sus huertos, cultivar sus propios alimentos. Durante años se les privó de su relación con la tierra y esto tuvo consecuencias muy graves.

Para las mujeres la ocupación del territorio es análoga a la ocupación de sus cuerpos. La lucha de las, lxs, mujeres tiene tres objetivos: contra el doble patriarcado, contra la ocupación y colonización de la naturaleza y contra la mirada occidental que tiende a relegarlas a un papel doméstico. La violencia conlleva el desgarro de la "herida y las posibles cicatrices coloniales" (Bidaseca 2021,2)

Sus luchas se centran en las experiencias vividas, los contextos sociales y los relatos encarnados, recurriendo a las hibridaciones que existen en diversos acontecimientos fronterizos para dar cuenta de las interconexiones que se desarrollan en espacios aparentemente dispares.

3. Crianza: el trabajo de cuidado inter-especies, el conocimiento espiritual y ancestral de las mujeres en el feminismo multiespecie

Al colocar el "cuidado" de la tierra en el centro, aquellas actividades que se realizan para el mantenimiento de la vida y la salud, históricamente invisibilizadas, relegadas al ámbito doméstico y atribuidas a las mujeres, constituyen un tema central de análisis y discusión para el feminismo multiespecie.

Moira Millán (2011, 114-115) describe "el orden cósmico como un círculo de vida compuesto por fuerzas que llamamos *Newen*, estas fuerzas están interrelacionadas y se complementan entre sí, cada fuerza es esencial para la vida."

Desde la noción andina, por ejemplo, la naturaleza es considerada como un ser vivo que necesita ser criado, protegido, cuidado y alimentado. Desde este enfoque no existe una jerarquía o concepción extractivista entre el "Humano" y la sujeción de la naturaleza. Esta peculiar cultura

de convivencia con la Pachamama se conoce como un proceso de crianza mutua.

"Criar" en quechua es *uyway, y uywa* significa criado. Criar es cuidar, cultivar, cobijar, proteger, anidar, ayudar, asistir, alimentar, amamantar, sostener, mantener, apegarse, dar afecto, conversar, cantar, arrullar (...) Es una conversación afectiva y recíproca entre equivalentes (...) Se aprende en la conversación con otros, escuchando, desde las actividades, fiestas y rituales (...) (Rengifo 2003, 22-23, citado por Villegas 2023, 26).

Los conocimientos ancestrales e indígenas pueden ser entendidos como un corpus de memoria oral sobre los seres vivos, humanos y sintientes; prácticas y creencias que los ancianos conservan y se transmiten de una generación a otra.

En el territorio específico de Cochabamba, Bolivia, la investigación etnográfica de la investigadora quechua Roxana Villegas muestra que "la educación en las comunidades indígenas ha jugado un papel de colonización que se expresa, principalmente, en el ámbito cultural que invisibiliza, subalterniza y descalifica los conocimientos locales, sus formas culturales y sus agentes de transmisión intergeneracional, calificándolos de inadecuados, perniciosos, retrógrados y supersticiosos" (Choque y otros 1992, citado por Villegas 2022, 3). Por esta razón y entre otras, que las sabidurías de relacionarse con la lluvia son practicadas más por la generación de campesinos mayores y transmitidas con poca frecuencia a la generación adulta" (Villegas 2022, 9).

Como nos dice don Felipe yakupis Pachamama jinallataq kawsayniyuq, mikhun, upyan, chayrayku jaywarikunapuni q'uwitata, ch'allitata, chaytaq paypis tukuy sunqu jallpata yakuta ima mantener, tukuy kay kawsaqkunata ima (El agua también es como la Madre Tierra, tiene vida, come y bebe, por eso hay que ofrendar con q'uwa y Ch'alla, por eso ella (la Madre Naturaleza) mantiene de todo corazón la tierra, el agua y todos los seres vivos) (Taller Laphia 3 de enero de 2021, citado por Villegas 2023, 28).

"Después de la Guerra del Agua nos hemos dado cuenta de que lo que nos había pasado en Cochabamba también le estaba pasando a otras personas en otros lugares: en Sudáfrica, en Inglaterra, en Perú", dice un activista en defensa del agua (Entrevista, 2000).

Las sabidurías indígenas se manifiestan en sueños, cantos u otros fenómenos de características espirituales y afectivas, y permiten que la biodiversidad se conserve para sobrevivir en condiciones hostiles.

Las prácticas rituales-festivas para pedir la lluvia están asociadas a la vida de crianza, en las épocas de siembra y cosecha. Desde la noción andina, el agua es considerada como un ser vivo, proveedor de vida, ser divino Wirakocha (Villegas 2022, 7).

Desde Cochabamba, Bolivia, Villegas (2022) dijo lo siguiente:

> El agua es vivida como una deidad, por eso en estas comunidades se realizan rituales de permiso y agradecimiento al agua, la comunidad andina de Laphia realiza rituales todos los años a sus fuentes de agua que son lagunas y manantiales. El agua también es como la Madre Tierra, tiene vida, come y bebe, por eso en honor a los manantiales (puqyus) y lagunas (qhuchas) hacen la ch'alla y la q'uwa (ofrendas a la divinidad del agua), de esta manera la Mama qhucha (laguna) apoya de todo corazón a la tierra, y a todos los seres que la habitan.

Cuando hablamos de resistencias en su espíritu colectivo, pensamos en las transposiciones, en las transtemporalidades que habitan las representaciones indígenas, en sus formas vibrantes. Para los indígenas, el agua es vista como una deidad. El agua es la memoria (Bidaseca 2022).

Este sentido es coincidente con la práctica artística de Ana Mendieta cuando expresó algo del orden espiritual: "Creo en el agua dulce como una deidad" (papeles de Mendieta) y la definición de Diana Taylor sobre la performance.

> Me siento abrumada por haber sido arrojada del útero -la naturaleza-. Mi arte es la forma de restablecer los lazos que me unen al universo. Es un retorno a la fuente materna. A través de mis esculturas de tierra/cuerpo me hago uno con la tierra. Me convierto en una

> extensión de la naturaleza y la naturaleza se convierte en una extensión de mi cuerpo. (Mendieta 1988, 17).

Mendieta creía que "la importancia del arte residía en la esfera espiritual" (1982, 1), como la "etapa final de un ritual", mencionaba (documento de la artista)

La artista trabajó en la reconexión con las fuerzas de la naturaleza, cuando la violencia del colonialismo que sometió a los taínos en las Antillas Mayores (Puerto Rico, República Dominicana, Haití y Cuba), amenazó con la extinción de este pueblo y de sus conocimientos ancestrales. La mujer taína tenía funciones de gran importancia en la sociedad. Era la proveedora de alimentos como el almidón de la yuca, mantenía las pilas y los conucos, trabajaba el burén donde la yuca se guayaba para hacer la base de la dieta taína, la yuca.

A pesar de esta violencia colonial, Millán (2022, 114) señala que pudieron "proteger la estructura religiosa que perdura" a través de autoridades tradicionales como las ceremonias en mapundungun, su lengua, que llaman "el habla de la tierra." Es necesario, dice, "introducirse en la espiritualidad mapuche, su filosofía y la forma de entender la vida que tiene nuestro pueblo", explica.

La memoria de la tierra y el agua evoca así una trama sensible donde las criaturas míticas bordean los contornos de estas geografías culturales, creando paisajes no humanos que forman parte del reino imperceptible de lo invisible. Todo está en constante movimiento, mutación y regeneración. La dimensión artística admite en este lugar específico una carga especial de simbolizaciones, traumas de una masacre no reconocida que emergen en lo chamánico, en una "Poética de la relación" (Glissant 2017) como se desarrolla en la siguiente sección.

4. "El mar es historia". Todos somos refugiados del Planeta Tierra

"El abismo es, en verdad, una tautología, todo el océano, todo el mar al fin dulcemente dispuesto a los placeres de la arena, como un enorme comienzo, sólo está cifrado por estas bolas mohosas", Édouard Glissant. Poética de la relación (2017, 40).

"El mar es historia", escrito en el poema seminal del poeta de la isla caribeña de San Luis galardonado con el Nobel, Derek Walcott, resuena como fondo poético del pensamiento-acción insular de Ana Mendieta, en la estirpe de grandes pensadores y pensadoras caribeñas como Marysé Conde, Derek Walcott o Édouard Glissant.

El mar nos reúne en las diásporas que son producto de la violencia que la colonización imprimió a la modernidad/colonialidad durante la tragedia de la trata de esclavos y la colonización de la naturaleza y el cuerpo de las mujeres.

Para el gran poeta martiniqués Édouard Glissant, "cada diáspora es el viaje de la unidad a la multiplicidad":

> Esto es importante en todos los movimientos del mundo. No olvidemos que África fue el origen de todo tipo de diáspora. Hubo la diáspora que dio origen a la humanidad hace millones de años, porque África es la fuente de la raza humana. Y [también dio a luz a] otras diásporas, por ejemplo, la diáspora que impuso la esclavitud. Y hoy también tenemos diásporas impuestas por la pobreza, la miseria y la emigración. En consecuencia, África siempre ha estado volcada hacia el exterior, condicionada a ir a otra parte. Y el retorno se producirá cuando desaparezcan la esclavitud y la dominación.

El tiempo narra la secuencia de historias de diásporas que él mismo describe en su persistencia, siendo los refugiados la propia condición de nuestra historia común que retorna.

La naturaleza así entendida no es un recurso a explotar por el ser humano. Frente a la permanente colonización de la naturaleza, diremos que la misma idea de lo común se encuentra en ella.

Para el pueblo mapuche "todas las fuerzas están constituidas por su condición femenina-masculina, vieja y joven. No creen en un ser superior, por lo tanto, no hay seres inferiores" (Glissant 2017, 115).

Con el término "Chthulucene", Haraway (2019) nombra las diversas potencias y poderes

tentaculares de la tierra que se denominan de diferentes maneras: Naga, Gaia, Tangaloa (surgido de la Madre Tierra Papa), Terra, Haniyasuhime, Mujer Araña, Pachamama, Oyá, Gorgo, el Cuervo o Yáahl, akuluujjusi y muchos, muchos más.

Agua, aire, fuego, tierra son los cuatro elementos que Ana Mendieta utilizó en sus performances, articulando cuerpos de agua con territorios colonizados, en los que los rituales orixá de la religiosidad yoruba de origen africano nos remiten al conocimiento de los ancestros y a una espiritualidad feminista de la que fuimos expulsados.

> Sus obras impactan por una transitoriedad porosa que perfora los muros levantados entre naturaleza/cultura. Se sitúa en esa zona de transmutación entre lo humano-no humano y lo animal, para expresar el fracaso de la modernidad para asegurar nuestra permanencia en la tierra. (Bidaseca 2020, 1)

"He llevado a cabo un diálogo entre el paisaje y el cuerpo femenino -a partir de mi propia silueta-. Creo que fue el resultado del desarraigo de mi tierra natal -Cuba- durante mi adolescencia", escribió Mendieta (1988, 17).

"Hacer esculturas corporales es para mí la etapa final de un ritual", mencionó Ana Mendieta. En este paisaje, la artista nombra Ochún (1981) a la silueta de arena que, rodeada de agua, toma la forma de la isla. Es en el cierre de la serie "Siluetas" que muestra la artista en todo su esplendor creativo, el valor espiritual de lo que llamó "imágenes curativas". Ochún resignifica el paisaje insular de Cuba; el cuerpo colonizado ubicado en el mar sugiere su fusión en relación con el cuerpo materno de la Tierra.

Su energía magmática es la de un cuerpo estético-político que logra sanar la herida colonial a través de la madre Oxum, considerada el Ìyá primordial entre autores africanos como Oyèronké Oyèwúmi (2016). La que habita el agua, la que nos protege.

5. Esfera espiritual y colonialidad de los cuidados: de las selvas, de los bosques, de los jardines criollos

La colonización es la condición sine qua non para el despegue y desarrollo del capitalismo en la fase de la llamada acumulación originaria. Los encuentros coloniales siguen vivos en los territorios indígenas del Sur.

"Estoy hablando de una lengua milenaria (...) Estoy hablando de lo que todos nos perdimos. Todos los que nacimos sin saber el nombre de cada planta, de cada piedra y de cada pájaro de esta tierra", dijo la poetisa mapuce Liliana Ancalao (2011, 110-111).

"Nación mapuche, soberana en su territorio, conocedora de la naturaleza de la que formaba parte, identificaba perfectamente cuáles eran los frutos y alimentos que nos daba nuestra ñuke mapu (madre tierra)", decía Millán (2011, 114-115).

Esa violenta experiencia de colonización visual e identitaria, de intento de borrado del paisaje humano, remite a lo que hacia 1950 Aimé Césaire propuso denominar "deshumanización". En su clásico "Discurso sobre el colonialismo" (1955), el poeta de la negritud resignificó el concepto marxista de alienación para definirla como una condición deshumanizadora en sí misma; lo que implicaba tanto la cosificación del colonizado como la deshumanización del colonizador.

Frente a la concepción individualista del capitalismo, Millán (2011) nombra el *Newen* cuya recomposición es imprescindible para "recuperar el orden cósmico devastado por la visión antropocéntrica, androcéntrica, economicista, individualista y patriarcal" (116).

Destaca la fuerza colectiva, el *newen* que pueden poseer hombres y mujeres como las *machi* (chamanas), que puede manifestarse en los ancianos o en los niños, puede vivir en los humanos o en otros elementos de la naturaleza" (Millán 2011, 116).

En diálogo con este conocimiento ancestral, sin mencionar la palabra "ecología", Ana Mendieta escribió en 1981 "Ahora creo en el agua, el aire y la tierra. Todos son deidades. También

hablan. Estoy conectada al proceso del agua dulce" (Papeles de artista).

La ecología como paradigma se refiere a un fenómeno histórico, a la separación naturaleza/cultura que analizó un autor como Philippe Descola, una separación en la que la primera colonización, la de Abya Yala, desempeñó un papel crucial. (Bourguignon 2022, 117).

En este sentido el antropólogo Arturo Escobar habló de la "colonización de la naturaleza". Su posición contribuye a desmontar la dicotomía entre naturaleza y cultura. Como sostiene Descola (1996, 14) "en esas 'sociedades de la naturaleza', las plantas, los animales y otras entidades pertenecen a una comunidad socioeconómica, sujeta a las mismas reglas que los humanos."

Desde 2004, en Misiones, Argentina, los eucaliptos fueron trasplantados desde Canadá por la empresa Arauco y están asombrando el bosque nativo y los sistemas alimentarios tradicionales de los pueblos indígenas y contaminan y reducen el caudal de agua. También, Keese (2021), aclara que privar a los pueblos guaraníes de su tierra es separarlos de su propio cuerpo, que también es suyo, que es el territorio. La separación del cuerpo atrae la enfermedad y la muerte, la separación de la parte espiritual - nheé - del cuerpo. Cuando el alma (nheé) se aleja del cuerpo, es la muerte misma. Alejarse de la tierra para los guaraníes los enferma (marzo de 2021) (Aragao Guimaraes, Lustman y Wiecko 2022, traducción nuestra).

La devastación de la naturaleza presente durante la conquista es inseparable del tráfico de poblaciones esclavizadas de África a las plantaciones de caña de azúcar en el Caribe, del exterminio de los pueblos taínos antillanos, de la aparición de enfermedades, de nuevas especies traficadas, de la extinción de formas de vida y de lenguas originales.

En las líneas de contorno de su cuerpo-tierra enraizado en la tierra escribió las "marcas de esa conexión en proceso de extensión" (Reckitt 2005, 32). Transformó los elementos de la naturaleza, el cuidado entre especies, en ofrendas eróticas y espirituales para nosotros.

Reflexiones finales

"Somos compost", dijo Haraway. Todos somos cuerpos de agua. Todos somos refugiados. "Refugios a de los que podrían reconstituir diversos ensamblajes de especies (con o sin personas) después de eventos significativos (como la desertificación o la deforestación o ... o ..." (Haraway 2019, 154).

En la historia del colonialismo, la naturaleza fue concebida como otra, alienada y expropiada. Necesitamos encontrar otra forma de convivir con la naturaleza, "desotrificándola" ("desotrificar"), alejándonos de una "retórica salvacionista" (Spivak 1988; Bidaseca 2010) plasmada en proyectos imperialistas como el genoma humano hacia una "poética erótica de la relación" (Bidaseca 2020) y una estética descolonial. La erótica y la estética son las huellas de la memoria en el territorio corporal de las poblaciones indígenas que han sido expulsadas a la intemperie por la modernidad capitalista.

Para Haraway (1992), la naturaleza se construye como ficción y como hecho. La ciencia habla en nombre de la naturaleza a través del conocido mecanismo de la representación. La pregunta de Gayatri Spivak «¿Puede hablar el subordinado?» a la naturaleza, refuerza la posición privilegiada del científico frente a la naturaleza «muda».

La metáfora de la tierra que late en la ecofusión orgásmica con el cuerpo del artista, el trabajo de cuidado interespecífico, la memoria del agua, la herida y las cicatrices y una crítica a la colonización de la naturaleza es el argumento central del texto para reflejar las variantes del trabajo.

Sabemos que la historia que se conoce, la historia oficial es siempre obra del colonizador. Ha desacreditado el trabajo de entrega de las memorias orales en favor de los archivos estatales escritos, en medio de la apatía del mundo.

En la comunidad andina de Laphia, Roxana Villegas (2022, 7) dijo: "El agua es vivida como una deidad, por lo que en estas comunidades se realizan rituales de permiso y agradecimiento al agua. De esta manera la Mama qhucha (laguna)

apoya de corazón a la tierra, y a todos los seres que la habitan."

Fortalecer nuestras capacidades de percepción, utilizando nuestro cuerpo como locus de experimentación constante implica desplazarnos de las luchas descoloniales de las agencias humanas y no humanas (fotofilia o amor por las plantas), para apelar a una justicia multiespecie en el "chtuluceno" (Haraway 2019). Se trata de articular complicidades sensibles para una propuesta potente que luche por un trabajo artístico solidario, ambientalista, anticolonialista y antirracista, contrario al antropocentrismo consumista y depredador del capitalismo *greenwashing* en la era del capitaloceno.

La colonización del poder implicaba también la "colonización del cuidado" y su despolitización; la colonización del tiempo comunitario que las mujeres ofrecen en condiciones de precariedad en sus propias vidas.

Así, diferentes momentos entre los años 1972 a 1985, nos permiten referenciar la obra de esta artista cubana y abrirnos a una "poética erótica de la Relación" (Bidaseca 2020). En mi libro Por una poética erótica de la relación (Bidaseca 2020) se crea este concepto como un sueño colectivo y un imaginario público. Como una costura que puede ayudar a cerrar y curar la herida colonial. Surge de la inspiración de la intersección de la obra del poeta antillano de Martinica Édouard Glissant y de la escritora y activista afrofeminista Audre Lorde.

En el contexto del colonialismo, se introduce la discusión sobre la noción de estética feminista situada y decolonial a partir de las obras de Ana Mendieta en diálogo con otros sentidos de la naturaleza, el agua, la tierra.

La finalidad de este escrito fue visibilizar los vínculos entre el trabajo performativo de la artista con su cuerpo, el primer territorio, y el cuidado interespecífico que pone en jaque a la relación colonial con la tierra y sus efectos, tales como la desterritorialización y la descolonización del tiempo capitalista. En la transitoriedad de sus actuaciones, las huellas permanecen.

Así, Arendt destaca la permanencia en el tiempo del arte, diferente de la acción que puede consumirse en el olvido.

> En el caso de las obras de arte, la cosificación es algo más que una simple transformación; es una transfiguración, una verdadera metamorfosis en la que ocurre como si se invirtiera el curso de la naturaleza que desea que todo el fuego se reduzca a cenizas y hasta el polvo de convierta en llamas. Las obras de arte son cosas del pensamiento. (Arendt 1998, 186)

¿Cómo nos enredamos, humanos y no humanos, creando alianzas multiespecíficas que perduran?

Tal y como nos enseñan las mujeres indígenas, las fuerzas del *newen* se encuentran tanto en los humanos como en los elementos de la naturaleza que el conquistador ha talado. Nuestro trabajo consiste en reconstruir los lazos entre estos mundos a través de diferentes labores de cuidado de nuestros cuerpos/naturaleza en una "poética de la relación" (Glissant 2017).

Se trata de articular complicidades sensibles para una propuesta potente que luche por un trabajo artístico solidario, ambientalista, anticolonialista y antirracista, contrario al antropocentrismo consumista y depredador del capitalismo verde del capitaloceno.

Este movimiento implica bucear en la práctica artística que perfora los muros levantados entre naturaleza/cultura. Se ubica en esa zona de transmutación entre lo humano-no humano y lo animal, para expresar el fracaso de la modernidad para asegurar nuestra permanencia en la tierra (Bidaseca 2021).

Notas

1. Este artículo se desarrolló en el marco de la investigación PIP-CONICET "Tramas del artivismo. Cartografías de resistencias frente al ecocidio" (2022-2025) bajo mi dirección con Sede en NuSur (EIDAES-UNSAM). La autora agradece a les integrantes de NuSUR (Núcleo sur sur de estudios poscoloniales, performáticos, afrodiaspóricos y feminismos) por enriquecer la mirada. A la Dra. Mónica Vul Galperín por la lectura atenta del mismo. A las mujeres indígenas y a la comunidad Mbya de Puente Quemado,

Misiones, por permitirnos acercar nuestros mundos de vida.

2. "El terricidio como crimen de lesa humanidad y contra la naturaleza contra los pueblos originarios. Las mujeres están impulsando la categoría de terricidio, un concepto que sintetiza todas las formas de violencia que afectan a los pueblos indígenas" afirmó Millán en la entrevista para Salta/12. Disponible en: https://www.pagina12.com.ar/339578-moira-millan-en-salta-el-terricide-esta-en-su-maxima-expresión. Acceso: 2/7/2022.

Referencias

Anacona Muñoz, Adriana. 2019. "El sentir y pensar de mujeres indígenas yanakunas en la construcción de paz en Colombia". Actas del I Congreso Internacional Derechos Humanos, Democracia, Cultura de Paz y No Violencia. F. Javier Murillo y Manuela Mesa (coords). Madrid: DEMOSPAZ.

Ancalao, Liliana. 2011. "El idioma silenciado". En *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina,* Karina Bidaseca y Vanessa Vázquez compiladoras, 121-127. Buenos Aires: Godot.

Aragão Guimarães Costa, Michelly, Matías Lustman y Mariana Wiecko. 2022. "Un abordaje metodológico sobre las luchas de las mujeres Guaraní Mbyá partiendo desde la ecología de saberes en Misiones/Argentina". Ponencia presentada en la 9º Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales. CLACSO/UNAM, 8 de junio de 2022.

Arendt, Hannah. 1998. *La condición humana*. Paidós. Barcelona

Bidaseca, Karina. 2010. *Perturbando el texto colonial, Los estudios (pos)coloniales en América Latina*. Buenos Aires: SB.

_____. 2020. *Por una poética erótica de la relación*. Buenos Aires: El mismo mar.

_____. 2021. Ana Mendieta. Pájaro del océano. Buenos Aires: El mismo mar.

_____. 2021. "The Home, The World: Anti-Racist Feminist Politics and Communities of Care in a Pandemic". *Development Economics blog.* https://developingeconomics.org/2021/03/31/the-home-the-world-anti-racist-feminist-politics-and-communities-of-care-in-a-pandemic/

Bidaseca, Karina., Fernanda Carvajal., Ana Mines Cuenya y Lucía Núñez Lodwick. 2016. "La articulación entre raza, género y clase a partir de Aníbal Quijano. Diálogos interdisciplinarios y lecturas desde el feminismo." *Revista Papeles de Trabajo 10* (18):195-218.

Bidaseca, Karina y Sierra, Marta. 2022. *El amor como relación. Discusiones feministas artivismos descoloniales*. Buenos Aires: CLACSO. El mismo mar ediciones. https://www.clacso.org/el-amor-como-una-poetica-de-la-relacion/

Bourguignon Rougier, Claude. 2022. "Descolonizar la ecología". En *El amor como relación. Discusiones feministas y artivismos descoloniales* por Karina Bidaseca y Marta Sierra, coordinadoras, 117-135. Buenos Aires: CLACSO/El Mismo Mar ediciones. https://www.clacso.org/el-amor-como-una-poetica-de-la-relacion/

Cabnal, Lorena. 2010. "Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala". En *Feminismos Diversos: El Feminismo Comunitario,* 11-27. Guatemala: Acsur.

Césaire, Aimé. 1955. *Discours sur le colonialisme*. Paris: Éditions Présence Africaine.

Escobar, Arturo. 2000. "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* compilado por Edgardo Lander. Buenos Aires: CLACSO.

Haraway, Donna. 1991. *Ciencia, Cyborgs y Mujeres*. Madrid: Cátedra.

_____. 1992. "La promesa de los monstruos: una política regeneradora para otros ina-propiados/bles." En *Política y Sociedad 30*, 121-163.

_____. 1997. *Testigo_modesto; segundo_milenio; HombreHembra; conoce_ Oncoraton: feminismo y tecnociencia.* Barcelona: UOC

_____. 2019. *Seguir con el problema. Generar parentesco en el chthuluceno.* Traducción de Helen Torres. Madrid: Consonni.

Keese dos Santos, Lucas. 2021." Roda de Conversa Esquiva - vida y cultura Guarani em São Paulo", Cia. Oito Nova Dança, publicada el 3 de abril de 2021, vídeo de Youtube, 2:17:10, https://youtu.be/N6PIe2MkfuM.

Lugones, María. 2005. "Multiculturalismo radical". *RIFP 25*, 81-75.

_____. 2008. "Colonialidad y género". *Tabula Rasa*, 9, julio-diciembre, 73-101. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Bogotá, Colombia. http://www.bdigital.unal.edu.co/12294/1/marialugones.pdf

_____. 2012. "Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresione opresiones múltiples." En Pensando los feminismos en Bolivia. Serie Foros, 129-140.

Marcos, Sylvia. 2022. "Para teorizar el género en Mesoamérica: dimensiones ontológicas del quehacer feminista descolonial. En *Antología feminista descolonial* de Karina Bidaseca coordinadora. Buenos Aires: El Mismo Mar.

Mendoza, Breny. 2010. "La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano". En *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano* de Yuderkyis Espinosa Miñoso coordinador. En la frontera.

Millán, Moira. 2011. "Explotación colonial sobre el territorio corporal." En *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* de Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez compiladoras. Buenos Aires: Ed. Godot. 2011.

Millan, Márgara. 2011. "Feminismos, Postcolonialidad, Descolonización: Del centro a los márgenes." *Andamios. Revista de Investigación Social 17*, septiembre-diciembre: 11-36.

Mujeres zapatistas. "La lucha como mujeres zapatistas que somos" I, II, III, IV y V. En *Pensamiento crítico frente a la Hidra capitalista* de Comisión Sexta del EZLN. México: EZLN. 2015.

Oyěwùmí, Oyèrónké. "Matripotência: ìyá nos conceitos filosóficos e instituições políticas [iorubás]". Traducido para uso didáctico por Wanderson Flor do Nascimento de "Matripotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions". En *What Gender is Motherhood?* capítulo 3, 57-92. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016. https://docplayer.com.br/181362069-Matripotencia-iya-nos-conceitos-filosoficos-e-instituicoes-sociopoliticas-iorubas.html

Oyěwùmí, Oyèrónké. "Matripotência: ìyá nos conceitos filosóficos e instituições políticas [iorubás]". Traducido para uso didáctico por Wanderson Flor do Nascimento de "Matripotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions". En *What Gender is Motherhood?* capítulo 3, 57-92. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016. https://docplayer.com.br/181362069-Matripotencia-iya-nos-conceitos-filosoficos-e-instituicoes-sociopoliticas-iorubas.html

Oyěwùmí, Oyèronké. 1997. La invención de las Mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. NED

Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* de Edgardo Lander compilador. Ed. CLACSO. 2000.

Said, Edward. 1978. *Orientalismo.* Sudamericana.

_____. 1996. *Cultura e imperialismo.* Anagrama.

Santos, Boaventura de Sousa. 2010. *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abisal*. Buenos Aires: CLACSO/Prometeo.

_____. 2010. *Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes.* CLACSO.

_____. 2018. "Introducción a las epistemologías del sur". En *Construyendo las Epistemologías del Sur - Para un pensamiento alternativo de alternativas*. CLACSO. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20181203040213/Antologia_Boaventura_Vol1.pdf.

Segato, Rita Laura. 2003. *Las Estructuras Elementales de la Violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: UNIQUI/Prometeo.

_____. 2006. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado*. Editorial de la Universidad del Claustro Sor Juana. Colección Voces.

_____. 2011. "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estrarégico descolonial." En Bidaseca, Karina (Co-comp.) Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina. I. Buenos Aires: Godot.

Shiva, Vandanda y María Mies. 1997. *Ecofeminismos.* Barcelona: Icaria.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1985. ¿Puede el subalterno hablar? *Orbis Tertius 6* (6).175-235.

Tzul, Tzul, Gladys. 2014. "Las luchas de las mujeres indígenas en Chuimek'ena', Guatemala: una aproximación teórica a las estrategias". *Revista Contrapunto 5*. 65-

Instituto de Investigación de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social UNRISD. 2006. Igualdad de género. La lucha por la justicia en un mundo desigual. Ginebra

Villegas, Roxana. 2023. "Saberes intergeneracionales del agua en la producción de alimentos". En *Buen Vivir y saberes locales. Sistemas andinos*

y agroecología de Karina Bidaseca y Pablo Vommaro coordinadores. Buenos Aires: CLACSO/McKnight.

Weber, Andreas. 2017. *Matter of desire, an erotic ecology*. Chelsea Green Publishing.

Otras Fuentes

Ana Mendieta. Papeles de la artista.

Sauras, J, F Lill y Michele Bertelli. "La guerra interminable: 15 años de lucha por el agua en Bolivia". El País. 13 de julio de 2015. https://elpais.com/elpais/2015/07/13/planeta_futuro/1436796771_984802.html. Consultada el 20/5/2022.

Uquillas, Lourdes. "La situación medioambiental es cada vez más «irreversible» en Palestina". EFEverde.com. 19 de febrero de 2017. https://www.efeverde.com/noticias/situacion-medioambiental-vez-mas-irreversible-territorio-ocupado-palestina/ Consultada el 20/5/2022.

López, Mayra. "Moira Millán: En Salta el terricidio está en su máxima expresión". Salta/12. 4 de mayo de 2021. https://www.pagina12.com.ar/339578-moira-millan-en-salta-el-terricide-esta-en-su-maxima-expresión Consultado 24/5/2022.

Karina Bidaseca (karinabidaseca@yahoo.com.ar) Doctora por la Universidad de Buenos Aires en ciencias sociales. Posdoctorado por la PUC-Sao Paulo. Es Investigadora Principal CONICET. Profesora titular: EIDAES/UNSAM y UBA. Dentro de sus publicaciones más recientes se encuentran: "Por una poética erótica de la relación" Buenos Aires: El mismo mar (2020); "Ana Mendieta. Pájaro del océano." El mismo mar. Buenos Aires (2021); Y como coordinadora: "El amor como relación. Discusiones feministas y artivismos descoloniales." Buenos Aires: Clacso/El mismo mar ediciones. (2022). Disponible en: https://www.clacso.org/el-amor-como-una-poetica-de-la-relacion/

Recibido: 15 de febrero, 2023.
Aprobado: 22 de febrero, 2023.

Edgar Pérez Saborío

Infraestructura y violencia: Reconfiguraciones biopolíticas y democracia en el bicentenario de Costa Rica

Resumen: *El presente artículo reflexiona sobre la biopolítica del bicentenario de Costa Rica a través de sus infraestructuras como dispositivos de seguridad gubernamentales. Se analizan las recientes obras de Circunvalación y la Asamblea Legislativa y se concluye emergen nuevas formas de violencia que dificultan la manifestación política de diversas poblaciones en la vida democrática urbana del país.*

Palabras clave: *biopolítica, infraestructura, violencia, democracia, bicentenario*

Abstract: *The present article reflects on biopolitics of the bicentennial Costa Rica through its infrastructures as Governmentality security devices. Recent building works such as Circumvallation and the Legislative Parliament are analyzed, concluding the emergence of new forms of violence that hinder the politic manifestation of various populations in urban democratic life of the country.*

Keywords: *biopolitics, infrastructure , violence, democracy, bicentennial*

Introducción

El día 7 de marzo del 2018, el entonces presidente de la Asamblea Legislativa (AL), Gonzalo Ramírez, daba inicio a la construcción del nuevo edificio de la sede parlamentaria al enterrar, bajo sus futuros cimientos, la Constitución Política y el Pabellón de Costa Rica[1]. Este acto inaugural hunde sus raíces en un rito arcaico que rememora la violencia intrínseca al acto de construcción. Según las teorías tradicionales del sacrificio, algunas sociedades antiguas inmolaban y sepultaban seres humanos en los cimientos con el de fin de apaciguar los espíritus de la tierra y garantizar así la estabilidad y seguridad del edificio (Kenzari 2011, 151). Con el tiempo la tradición remplazó los sacrificios humanos por la muerte de animales como gallos, corderos o carneros, o bien, por el entierro de objetos de carácter simbólico, como el mencionado caso.

Si bien algunas reminiscencias de este ritual nos llevan a considerar los objetos enterrados como los cimientos simbólicos sobre los que se yergue el nuevo edificio, dotándolo de fuerza y estabilidad, Kenzari propone comprender este acto originario como una alegoría a la violencia que impregna la industria de la construcción contemporánea, en sus nuevas formas y actores (profesionales en arquitectura, ingeniería, política, contratistas, desarrolladores…) empleando la noción de *mecanismo de rivalidad*. Las ciudades, dice el autor, son "lugares en los que la violencia originaria ha sido cuidadosamente ocultada" (2011, 158), pero donde la violencia –podríamos añadir– sigue siendo una parte activa

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

en el desarrollo y agencia de la infraestructura en el ámbito urbano. ¿Qué nos dice entonces el acto simbólico llevado a cabo en la AL del tipo de violencia que se gesta en el espacio urbano? ¿Qué otras lecturas emergen al comprender el tipo de violencia inherente a la construcción infraestructural?

La argumentación de Kenzari logra llevar la idea de violencia originaria –antaño como protección en el mundo espiritual– a dos posibles maneras de comprenderla en la contemporaneidad: una, siguiendo la propuesta del autor, como una serie de actos donde la violencia es constitutiva de las relaciones políticas entre los diversos actores implicados en la creación de infraestructuras, en pocas palabras, humanos que materializan infraestructuras. La segunda manera, propongo, como un componente político inherente, no ya en exclusiva a las relaciones de poder humanas, sino a una forma de poder que detentan las infraestructuras en el quehacer de las ciudades. Puesto de otro modo: infraestructuras que gestionan cuerpos, empleando para ello mecanismos de violencia.

Dicha segunda manera, sería un tipo de biopolítica materializada en las infraestructuras, la cual tiene la capacidad de organizar y gestionar nuevas formas en que la población puede, o no, ocupar la ciudad. Autoras como Nancy Fraser (1993) y Judith Butler (2017), entenderán esta ocupación y subsiguiente congregación en el espacio público como una primera condición del ejercicio político y vida democrática en las ciudades, con la que se puede dignificar la vida ante la creciente privatización de la vida urbana y precarización en las sociedades contemporáneas. Las infraestructuras (obras viales, edificios construidos, mobiliario urbano, plazas públicas, etc.) cumplen entonces un rol fundamental para facilitar o dificultar el ejercicio de la democracia en el ámbito urbano.

Esta segunda forma de comprender la violencia es precisamente la que interesa desarrollar en este ensayo, la cual abre una discusión importante en la biopolítica contemporánea. Esto es, abordar el biopoder no solo desde su implicación territorial (Foucault 2006; Segato 2013) o espacial (Cavalletti 2010; Massey 2005, Sabsay, 2011), sino desde sus implicaciones infraestructurales en la vida urbana. Me interesa aproximarme a este tema abordando los casos de la nueva obra Estatal edificada en la capital de Costa Rica, donde el acto inaugural mencionado marca un hito para comprender el giro que toma una de las democracias "ejemplares" de la región centroamericana[2]. Lo anterior, principalmente, al tratarse la AL de uno de los poderes de la república donde se orquestan o amortiguan (en términos políticos) los impactos de las infraestructuras que aquí se abordan.

En síntesis, a modo de hipótesis, propongo que la infraestructura del bicentenario comienza a circunscribir nuevas formas de gestión biopolítica del espacio urbano en el centro de San José mediante un tipo de violencia que interesa identificar, por lo que dichas infraestructuras inciden en una potencial reconfiguración de la democracia costarricense en el marco del avance y fortalecimiento de políticas neoliberales (Molina y Díaz 2021; Arias et al. 2022). Su estudio es particularmente necesario en un contexto caracterizado por un incremento en la desigualdad socio-económica desde mediados de los noventas (Arias et al. 2011) e intensificado en gran medida por la pandemia, con una profundización en la precarización de las condiciones de vida de una gran parte de la población[3].

El potencial aporte de la investigación radica en una apuesta teórica-conceptual que, mediante una aproximación a casos concretos, busca delinear las derivas biopolíticas de una gubernamentalidad neoliberal en el contexto reciente de Costa Rica, dentro de un alcance explorativo. Considerando lo anterior, la metodología extrapola una consulta bibliográfica primaria y secundaria en los aspectos teórico-conceptuales, junto a información de corte empírico recolectada mediante artículos y videos de prensa, además de una observación participante en el espacio urbano. Lo anterior con el fin de retroducir la teoría y proponer una lectura teórica más adecuada sobre los hallazgos encontrados.

El texto se desarrollará en 5 secciones. Las dos primeras explicitaran el andamiaje teórico-conceptual. La sección I, lo hará en la distinción e imbricación entre la biopolítica y la gubernamentalidad y la sección II, ampliará la noción de dispositivos de seguridad que de allí se deriva.

Las 3 segundas partes abordarán el estudio de los casos de Circunvalación y de la AL de manera intercalada en cada sección. La sección III, brindará un contexto reciente sobre el que emergen estas obras en relación al espacio urbano en la capital acercándose la fecha de conmemoración del bicentenario de la independencia, seguidamente la sección IV delineará los procesos que atravesaron las infraestructuras en el contexto de política neoliberal del país y por último, la sección V desarrollará propiamente los dispositivos de seguridad instalados en dichas infraestructuras a la luz de diversas manifestaciones políticas en el espacio urbano de la capital de Costa Rica.

I. Biopolítica y gubernamentalidad

Del amplio bagaje conceptual y campos de estudios que desplegó la idea del biopoder, interesa la noción de gubernamentalidad debido a su relación con las más recientes formas de gobierno liberal, y particularmente, en el giro que tomaba hacia el neoliberalismo en la década de los años setentas y ochentas (Salinas 2013; 2014; Urabayen y León 2018). El surgimiento del concepto de gubernamentalidad corresponde a un tercer (y último) periodo donde Foucault logra dar forma esta particular forma de poder, la cual será especialmente relevante por la correspondencia que guarda con el actual contexto político global. Contexto que ha incidido en el tipo de política económica que se ha instalado en América Latina en general y en específico en Costa Rica desde mitad de los años ochenta con los Programas de Ajuste Estructural (Carvajal 2013; Gigli 2015; Arias et al. 2022).

La gubernamentalidad como racionalidad neoliberal, propia de la idea de *Estado de gobierno,* cobra más sentido en relación a los otros tipos de razón y formas de Estado históricos que propone Foucault: el *Estado de justicia* propio de la era feudal y *Estado administrativo* propio de la conformación de los Estados-nacionales modernos (Salinas 2014). No profundizaré en cada uno de ellos por aparte, pero sí es necesario recalcar que las diferentes formas de Estado y sus racionalidades no se pueden comprender como una sucesión consecutiva de ´una después de la otra´, sino que acontecen como superposiciones en un proceso histórico de transformación del biopoder (Salinas 2014, 54-85). De modo que es posible hallar formas de poder soberano (razón feudal) en los dos tipos de Estados sucesores, así como mecanismos disciplinarios o fronterizos (propios de la lógica territorial *del Estado administrativo*) en el tipo de *Estado de gobierno* (gubernamental). Por lo que, aunque nos situemos mayoritariamente en este último, con frecuencia se recurrirá a algunas de las conformaciones anteriores del biopoder para comprender las formas que actualmente toman.

La idea de gubernamentalidad emerge en los cursos que imparte Foucault en el *Collège de France* entre 1977-1978 (*Seguridad, Territorio, Población*) y 1978-1979 (*Nacimiento de la Biopolítica*). En el primero de los cursos es donde plantea las tres alusiones que pretende con este concepto, la primera de ellas introduce de manera más clara los diversos elementos que conforman la gubernamentalidad:

> Entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. (Foucault 2006, 136.)

Allí se especifica el blanco al que se dirige esta forma de poder: la población; a partir del tipo de conocimiento que introduce la lógica neoliberal: economía política; por medio de un dispositivo concreto, o instrumento técnico: la seguridad. Esta triada (población, economía política y seguridad) será el foco de interés de la gubernamentalidad en la organización de una nueva forma de poder. Allí, el territorio sufre un desplazamiento como fundamento del poder soberano en el control de las fronteras de los Estados-Nación, y principalmente hacia su nueva configuración gubernamental (aunque bien, como mencionábamos, existen siempre disputas contemporáneas en torno al territorio). Mientras que en el *Estado administrativo* el

poder busca extenderse a la totalidad del espacio vía anatomopolítica (la disciplina de cuerpos), la gubernamentalidad, lo hace por medio de la biopolítica (el gobierno de la población); siendo ambas (anatomopolítica y biopolítica) tecnologías del biopoder (Foucault 2006, 433-434; Salinas 2014, 61-62).

A partir de lo anterior es posible enfocar primero la relación que tiene la anatomopolítica en términos espaciales para luego abordar la biopolítica dentro de la *razón neoliberal*, en tanto esta también se "extiende a la totalidad" de la población por medio de tecnologías espaciales. La primera de estas extensiones, la iba a figurar Foucault desde *Vigilar y Castigar* cuando analiza el panóptico de Bentham como un modelo arquitectónico ideal (entendido como tipo ideal) que se propagó al resto de la sociedad y sus instituciones por medio del poder disciplinario, con el fin de gestionar los cuerpos (poder que surgió ante la necesidad de contener epidemias, como lo fue con la expulsión de los leprosos). No obstante, el tipo ideal que propone en ese momento pierde de vista la especificidad con que opera más recientemente la biopolítica como forma de poder.

Con el paso a los dispositivos de seguridad propios de la biopolítica gubernamental, la noción espacial se complejiza. Con el régimen disciplinario veíamos como el espacio arquitectónico se plantea como un problema esencialmente de "distribución jerárquica y funcional de los elementos", no obstante, con los dispositivos de seguridad que propone en *Seguridad, Territorio, Población*, el poder buscará en términos espaciales "acondicionar un medio en función de (…) series de acontecimientos o elementos posibles", con lo que habría que asumir "una temporalidad y una aleatoriedad que habrá que inscribir en un espacio dado" (Foucault 2006, 40). Es decir, el poder disciplinario no opera ya de manera abstracta y totalizante en todas las instituciones sociales (prisiones, escuelas, hospitales…), sino que la noción de dispositivo de seguridad introduce la importancia de la especificidad espacio-temporal (aunque Foucault no estuviera realmente interesado en estudiar casos concretos). De esta manera el espacio para Foucault se convierte sencillamente en sinónimo de medio[4] para lograr explicar "la acción a distancia de un cuerpo sobre otro" (Foucault 2006, 40). No obstante, el mecanismo material que yace, irónicamente, en medio de ello, no se encuentra postulado en sus análisis y es precisamente lo que interesa desarrollar con el estudio de infraestructuras específicas, si se quiere, a modo de una microfísica del poder.[5]

II. Biopoder, espacio e infraestructura

Si el biopoder pierde actualidad en su fundamento territorial, saber geográfico, dispositivos de frontera y control sobre los cuerpos (anatomopolítica); es necesario plantearse entonces cómo se despliega el biopoder en términos espaciales con los dispositivos de seguridad. Para ello será clave una entrevista realizada a Foucault en 1982 por Paul Rabinow y publicada en 1984 (año de su fallecimiento), en la cual Foucault deja clara su posición respecto al rol de la arquitectura, pero sobre todo el de la infraestructura. En esta entrevista el antropólogo Rabinow le presiona para profundizar en las implicaciones arquitectónicas de su teoría a partir de la postulación de la "nueva" relevancia política que adquiere la arquitectura en el siglo XVIII. No es que la arquitectura no haya sido política de previo, menciona Foucault, sino que ante el surgimiento de nuevos problemas "propios del orden del espacio" tales como el manejo de la enfermedad, contagios epidemiológicos, e incluso, revueltas urbanas que comienzan a agitar a toda Europa, es que adquieren nueva importancia las técnicas del espacio, siendo la arquitectura una de ellas, pero proliferando también nuevas técnicas del espacio (Rabinow 2015, 3).

En este sentido, paradójicamente, la arquitectura como disciplina pierde relevancia y Foucault introduce la figura de otros técnicos como "los ingenieros, los constructores de puentes, de rutas, de viaductos, de ferrocarriles, así como los "politécnicos" que controlaban prácticamente los ferrocarriles franceses" (4). Sin embargo, al preguntarle Rabinow más adelante sobre la diferencia entre el "edificio mismo" (aludiendo a "los muros") y "el espacio" dentro del interés arquitectónico, Foucault esquiva completamente la pregunta sobre la diferencia y recalca únicamente el rol de la arquitectura, nuevamente reafirmándola como un "elemento

de sustento, que asegura una cierta distribución de la gente en el espacio, una canalización de su circulación, así como la codificación de las relaciones que se mantienen entre ellas". Con lo que se puede suponer que no hacía una distinción de la cuestión específicamente infraestructural en el auge moderno. Andrea Cavalletti va a explicar la predisposición a omitir aquello que Rabinow postulaba como "el edificio en sí", esta omisión se debe a que Foucault asume una "espacialidad inerte de los muros", versus "la espacialidad móvil del poder", que es desde donde le interesa pensar las implicaciones espaciales (2010, 9). Lo que no dio cuenta Foucault es del poder que detentan las infraestructuras a partir de las relaciones que las conforman, así como de la capacidad que tienen de modelar dinámicas socio-espaciales y con ello subjetividades (aspecto que será central en sus análisis).

La entrevista con Rabinow es crucial para ampliar los aportes conceptuales de la gubernamentalidad en Foucault al margen de los vacíos y enfoques aquí señalados. Como veremos en el caso de la AL en Costa Rica, la discusión de su arquitectura y su relación con el patrimonio, acaparó el debate público desde sus aspectos más formales o estéticos, dejando de lado la multiplicidad de actores gubernamentales detrás de la conformación de esta u otras infraestructuras. Dichas relaciones de fondo son claves en la gubernamentalidad al aludir no solo a las relaciones entre actores sino también a la multiplicidad de instituciones, procedimientos y saberes, como formas de gobierno que entran en juego; en contraposición a la abstracción y mitificación del Estado como unidad de poder en la modernidad propia de la racionalidad administrativa (Salinas 2014, 56)[9]. Kenzari (2011, 154) retomará también, mediante la noción de *mecanismo de rivalidad*, la competencia entre actores por imponer la supremacía de un interés sobre otro, donde la figura del arquitecto funge solamente como un chivo expiatorio al cual se puede culpar ante cualquier eventualidad y desviar así la atención de las causas reales.

A diferencia de Kenzari, no me interesa evidenciar la violencia (institucional) en esos procesos de rivalidad en el orden político, sino más bien dar con la violencia (material) que encarna y ejerce la infraestructura mediante las "técnicas del espacio". Técnicas que, como vimos, no son solo materia propia de la arquitectura, sino un saber más amplio donde diversos especialistas traducen materialmente los requerimientos que emergen desde las relaciones políticas y de poder que las modulan. Asumir estos múltiples actores desde una aproximación infraestructural, implica dar un giro a los dispositivos de seguridad (que postula en abstracto la teoría foucaultina), para visibilizar las dinámicas de violencia específicas que tienen en la población de manera diferenciada, aspecto medular en la idea de microfísica del poder (Witto 2001).

Al tratarse las infraestructuras de un producto asociado a los principios de la economía política neoliberal, es necesario evidenciar como buscan hacer más eficaz la productividad y aumentar el rendimiento, al tiempo que suponen una disminución en la inversión [entendido como la maximización de la influencia política con la menor cantidad de recursos económicos], así como menor regulación [en términos jurídicos-normativos] (Salinas 2014, 61)[6]. Dicha eficiencia y desregulación trabaja ya no solo en el aspecto económico, como lo era con el liberalismo clásico, sino que alcanza ahora todas las dimensiones de la vida en población, en una *gubernamentalización de las formas de vida* que apunta ya no únicamente a una "estatalización de lo biológico" (Salinas 2013, 82), sino a una optimización de los procesos inherentes a la vida[7] como forma de producción capitalista (Moore 2020). Nos centraremos en las siguientes secciones exclusivamente en la vida urbana y su relación con la democracia.

III. Seguridad e infraestructura hacia el bicentenario de la independencia

En lo siguiente abordaré dos de las infraestructuras que más figuraron para la conmemoración del bicentenario de la independencia de Costa Rica con el fin de desarrollar empíricamente lo postulado en el anterior apartado y reintroducir así la teoría. Por un lado, se contempla una serie de obras conceptualizadas como el Anillo de Circunvalación (ruta 39), esta es una propuesta vial que surgió en 1950 con el fin de crear una autopista

que rodea el centro de la capital con aproximadamente 20 kilómetros de circunferencia. La obra se comenzó a construir en 1978 y el gobierno 2018-2022 esperaba concluirla para las fechas del bicentenario al completar una serie de tramos pendientes para cerrar el circuito. Valga decir que uno de los pasos a nivel del último tramo construido, tomó incluso el nombre de "la Rotonda del Bicentenario" (en el cruce de la ruta 39 con la ruta 218, en Guadalupe)[8]. Por otro lado, figura también, el edificio de la AL que, inaugurado un año antes de la conmemoración, la página oficial de la Asamblea propone que el edificio "marca un hito en la historia costarricense ya que se estrena en el marco de la celebración del bicentenario", siendo la "nueva casa de la democracia costarricense" (Asamblea Legislativa de Costa Rica 2020).

Al interesarnos por la biopolítica que se configura en el devenir democrático en Costa Rica para este momento histórico, es necesario poner en contexto el levantamiento masivo de rejas que venían en aumento en la capital de previo al bicentenario; tanto en espacios privados de casas y negocios pero también en diversas instituciones públicas ubicadas en la capital del país. Dicho escenario fue el caso de la plazoleta del Hospital Calderón Guardia que, para agosto del 2014, enrejó toda la franja abierta al público al frente del inmueble hospitalario aduciendo razones de seguridad de los bienes y personas que hacen uso del hospital ante el incremento de la indigencia en la zona y el comercio de vendedores ambulantes (Repretel, 2014a). Algo similar ocurría unos cuantos meses después con el surgimiento de unas rejas perimetrales que confinaron la plaza de la Contraloría General de la República, cerrando el paso también por "razones de seguridad" y "actos de mucho riesgo" que atentaban contra la integridad física de las personas de la institución y de las personas que hacen uso del edificio" (Avendaño 2014; Rojas 2015).

En la misma línea de cierres, fueron significativos los de parques públicos a raíz de la pandemia por Covid-19, que, entendiendo era un mecanismo de bio-seguridad para resguardar la salud de la población en los primeros meses de contagio y propagación del virus, se mantuvieron clausurados aun cuando a centros comerciales le concedían la reapertura al público. Dos parques públicos permanecieron cerrados incluso por más 10 meses luego del inicio de la pandemia (Canales 2022). No obstante, en relación con la culminación del edificio de la AL (que sucedió en sincronía con la pandemia), surgió la propuesta de enrejar, de manera definitiva, su perímetro, alegando también razones de "seguridad".

Tras la inauguración y entrada en funcionamiento del nuevo edificio legislativo, alrededor del mes de octubre del año 2020, se mantuvo por aproximadamente tres meses la valla perimetral temporal colocada por las obras de construcción, que restringía el acceso a las nuevas plazas que rodeaban al inmueble. La propuesta de Antonio Ayales (director ejecutivo de la AL y gestor del proyecto), era instalar de manera permanente una cerca perimetral que "permanecería abierta 24 horas al día, los 365 días del año, excepto cuando el Ministerio de Seguridad les advierta que deben cerrarla por algún riesgo de seguridad" (Pomareda 2021). Finalmente, las latas provisionales de construcción, en lugar de ser materializadas en nuevas rejas como los anteriores casos, fueron removidas el 18 de febrero del 2021 por "otros trabajos pendientes", pero principalmente ante la zozobra de algunos diputados que dieron declaraciones sobre la incongruencia de dicha propuesta ante un ya hermético edificio (Días 2021; Santamaría 2021; Romero 2021; Ramírez 2021).

IV. Consolidaciones infraestructurales y estado neoliberal

Si bien el intento de cercar el perímetro del parlamento no se concretó, esta propuesta se puede entender como el punto de inflexión de una tendencia que venía en crecimiento. Con lo que cabría preguntarse ¿cuál fue la base de donde tomó forma esta "propuesta"? y, si de manera homóloga ¿lograron materializarse otras expresiones de poder y control tal vez menos evidentes? Asumiendo la premisa teórica que el "hilo conductor en la transformación de sentido de la noción de biopolítica es el de seguridad" (Urabayen y León 2018, 77), interesa ahora profundizar en los argumentos alrededor de la seguridad que recogen ambas infraestructuras, su incidencia en

términos de la población y sus efectos en el ordenamiento de una *vida democrática en el espacio urbano*. Entendiendo por este último las posibilidades de reunión y expresión política que permite o no el espacio urbano para la construcción de una soberanía popular, de modo que en las calles se juega la articulación de demandas y luchas políticas, así como su potencial desarticulación o represión (Butler 2017, 9-23).

En relación a la eficiencia y rendimiento que busca la razón gubernamental, situar lo que señalan Urabayen y León: "en el caso de la seguridad, el espacio está unido a la ciudad vista como un espacio de circulación y de producción necesaria para satisfacer las necesidades vitales" (2018, 77-78). Si bien este es precisamente el caso de Circunvalación, el rendimiento que se obtiene está diferenciado por sectores poblacionales, por un lado con una clara necesidad de optimizar los tiempos de traslado derrochados en embotellamientos, siendo esto un grave problema en la salud de sectores productivos así como facilidad recreacional de la población; otra buena parte queda al margen de los usos que facilita la infraestructura, en un sector urbano que se supone debía ser de renovación del tejido social y espacial a una escala más humana, reforzando formas hegemónicas de movilización (vehículo privado) sobre otras movilidades públicas o activas (autobuses, peatones, bicicletas…)(MRC Media 2020, 2021),

Los desplazamientos de estratos poblacionales marginalizados son aún más evidentes con los desalojos de tejidos comunales existentes para la construcción del Arco Norte de Circunvalación, por donde pasaría la nueva infraestructura. Tal es el caso del Triángulo de la Solidaridad, un asentamiento informal con aproximadamente 23 años de existencia, al que se le ordenó el desalojo de alrededor de 530 familias en el 2014 (Repretel 2014b) en un intrincado y complejo proceso que duraría alrededor de 6 años (9). Para el 2019 efectuaría el desalojo de otras 600 familias justo al lado del primero, esta vez sin ningún tipo de convenio en materia de vivienda como lo fue en el primero. Este segundo desplazamiento de personas se dio por una orden del Ministerio de Salud (gestionada por vecinos de la localidad en conjunto con la municipalidad) que dictaminaba era necesario desalojar el asentamiento informal por la contaminación que hacía de la Quebrada Rivera (Ávalos 2019; Hidalgo 2019; Granados 2019; News Vlog 2020). Aunque según las autoridades este no tenía relación con la construcción del tramo de circunvalación, para agosto del 2019, un mes antes del desalojo, las obras de la unidad funcional IV (tramo donde estaba ubicado el asentamiento informal), llevaba solamente un 41% de avance. Porcentaje que comprende un 80% de la etapa de "limpieza del Triángulo de la Solidaridad" y la colocación de tubería en un 91%, ver imagen 1 (Presidencia 2019).[10]

Imagen 1. Construcción del tramo IV del arco de Circunvalación Norte y segunda fase de desalojos en el asentamiento informal el Triángulo de la Solidaridad por orden del Ministerio de Salud (señalado en rojo).

Fuente: News Vlog 2020.

Por su parte, el proyecto de la AL con menor escala, magnitud y extensión que el anterior (52.000 m2 de construcción en 21 pisos en un terreno de aprox. 5.000 m2), el desplazamiento poblacional es tal vez menos evidente, pero de igual manera veremos cómo el desplazamiento toma otras formas cuando se encuadra la población propia del proyecto: los políticos de profesión y la ciudadanía en sus extremos, pero también burócratas, técnicos y profesionales de otra índole, en medio. Aunque el proceso del que emerge este inmueble no es el foco de atención, es necesario hacer referencia al giro que tuvo la primera propuesta (abierta en un concurso de anteproyectos) que, ante la negativa de un permiso y ante la posibilidad de aumento de los costos y plazos para un nuevo proyecto, el parlamento decidió contratar directamente al mismo diseñador para definir, a puerta cerrada, los requerimientos de la nueva adaptación del edificio (Pérez y Monge 2021). Dicho viraje volvió un proceso que se pretendía "democrático" a uno bastante opaco y unilateral que, excluyendo a una serie de actores, derivó en el edificio finalmente construido.

Este cambio en la toma de decisiones evidencia que los argumentos en torno a la "seguridad" que al inicio fundamentaban el edificio (y que lo siguen justificando desde los canales de difusión oficiales)[11], al final reflejan un tipo de seguridad más extensa que podríamos expresar como una cuestionable seguridad del "sistema democrático costarricense", caracterizado por una institucionalidad y burocracia en crisis, incapaz de escuchar y responder a las demandas de la población, donde al final se imponen decisiones de manera vertical[12], así como por una compleja coyuntura social, política y económica que tiene en vilo a la ciudadanía, de la que la clase política comienza a resguardarse e inmunizarse para legislar en una de las democracias más "sólidas" de la región[13]. Este escenario deviene en la materialización de una serie de mecanismos de protección hacia lo interno, al mismo tiempo que de expulsión hacia la ciudadanía, así como de manifestaciones indeseables, tal como se podía aducir con el intento de las rejas extras en el perímetro del parlamento, pero también, como veremos, con la censura explícita de otros medios de protesta en la infraestructura del edificio legislativo y de circunvalación.

V. Expulsiones, violencia y reconfiguración de la vida democrática

> El sujeto normal se constituye como tal excluyendo de sí a uno anormal (…), este movimiento corresponde al desplazamiento progresivo del límite que separa de aquellos que son cada vez más rechazados hacia la muerte.
>
> Andrea Cavalletti, *Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*

De los anteriores casos se puede deducir cómo las relaciones de poder configuran al menos dos tipos de dispositivos de seguridad en las infraestructuras. Las infraestructuras pueden en efecto facilitar mejores condiciones de vida, en lo que llamaremos dispositivos de seguridad *permanentes*, por ello fueron concebidas en primer lugar y por lo general, así son promovidas. Tal es el caso de circunvalación al permitir la movilidad vial y mejora de las condiciones de vida de la parte productiva de la población, o bien con la realización de una nueva sede parlamentaria para poder llevar a cabo de manera adecuada la actividad legislativa. No obstante, se instalan otros dispositivos de seguridad que denomino de tipo *emergente*, como lo intentó ser el caso de la valla perimetral de la Asamblea, los cuales entran en funcionamiento "solo en caso de emergencia" pero que pueden tener efectos palpables (intencionados o no) hacia diversas poblaciones, por lo general disidentes de la hegemónica política y económica, pero parte constitutiva de la vida democrática.

Al igual que el caso de la (casi) contención perimetral de protestas por "razones de seguridad" en la Asamblea, las infraestructuras de Circunvalación, por su planteamiento, pueden repeler potencialmente manifestaciones indeseables. Precisamente este fue el caso de la infraestructura de paso elevado en Cañas Guanacaste el 8 de octubre del 2020, la cual propició

un intenso escenario de represión policial de las manifestaciones que realizaba una parte de la población contra el gobierno debido a las latentes crisis que generaba la pandemia en el país. En este caso la infraestructura funcionó como un elemento de estrategia policial para abrir el paso a los vehículos en una importante ruta comercial (interamericana), así como para repeler indiscriminadamente a las personas que allí se congregaron (algunas que hicieron uso de la violencia, otras que se manifestaban de manera pacífica). Tal como lo muestra la Imagen 2 y diversos videos consultados en redes sociales, la policía tomó el paso elevado para controlar la circulación vehicular y, una vez arriba, arrojaron gases lacrimógenos a la población que quedó debajo, afectando (por causa del viento y el desplazamiento del gas) a las personas allí reunidas, pero también a los barrios aledaños (incluso en días posteriores hubo nuevas represiones en otros sectores de cañas, afectando hogares, poblaciones vulnerables, ancianos e incluso hasta a la niñez) (Meneses 2020; Pérez 2020; Romero 2020).

Imagen 2. Represión policial con gas lacrimógeno en comunidades de Cañas, Guanacaste ante manifestaciones en la Pandemia.

Fuerte: Romero 2020.

El paso elevado en Cañas será la misma tipología infraestructural que se usará para remodelar el anillo de circunvalación en los cruces de Hatillo 4, 7 y 8 de manera continua, removiendo los actuales cruces con semáforos, (mientras para hatillo 6 será un túnel). Todos estos barrios y comunidades, junto a aquellos del arco Circunvalación Norte que quedaron literalmente debajo del viaducto elevado (León XIII, Cuatro Reinas, entre otros barrios populares y asentamientos marginales), pronostican cuál será la nueva condición que abren estas obras de infraestructura prontas a iniciarse, aunque ya con 3 años de retraso (Hidalgo 2022). De modo tal que, al circular en automóvil privado o transporte público por estas vías, dichas comunidades quedarán fuera del "campo de visión" urbana, corriendo el riesgo de aumentar la ya característica marginalización espacial Norte-Sur respecto al centro de San José versus sus polos de desarrollo Este y Oeste (Araya 2014).

Por otro lado, se profundiza la marginalidad estatal e institucional, prueba de ello son los casos de desabastecimiento del agua en Hatillos en abril del 2014 y marzo del 2016, frente a las sequías que enfrentaba entonces el país. Ante este escenario de escasez de agua, los barrios de Los Hatillos se unieron para cortar el tránsito en los cruces de Circunvalación por las que transita una gran cantidad de vehículos diariamente, siendo esta una de las pocas medidas de protesta que tienen para llamar la atención del Estado, los gobiernos locales o las instituciones[14]. Con las nuevas obras de infraestructura estas comunidades se exponen a nuevos mecanismos de invisibilización de su descontento o de represión policial (como lo fue con el caso de Cañas) al replegarlos al espacio debajo de los pasos elevados donde no interrumpen el "libre tránsito", o bien la disipación completa de una protesta en un escenario donde fácilmente se controlan y somete los alrededores.

El edificio de la AL incorpora también microdispositivos de seguridad *emergentes*, tales como la inundación de sus espacios públicos techados para evitar que pernocten personas habitantes de calle, así como otros dispositivos sutiles para remover manifestaciones gráficas gracias a la pintura especial que cubre los soportes de todo el edificio que dan hacia las zonas de tránsito público, la cual evita ser pintada por cualquier otro producto. A pesar de dichas medidas, resultan peculiares las nuevas formas de manifestación pacífica que ha encontrado la ciudadanía en el edificio (ver imagen 3). La innovación de uso de la fachada del edificio como telón de proyección fue una de estas nuevas estrategias, no obstante, de manera muy explícita, el director ejecutivo Ayales (el mismo de la idea de la cerca perimetral), le parece esto una violación al espacio de la Asamblea y por tanto se está buscando restringir el sobrevuelo alrededor de 2 km a la redonda del edificio para impedir futuras proyecciones realizadas con drones (Herrera 2020).

Imagen 3. Proyección realizada por drone en el edificio de la Asamblea Legislativa.

Fuente: Herrera, J. 12 de octubre, 2020.

Otro microdispositivo son las diversas mallas que se colocaron luego de terminado el edificio para evitar cualquier tipo de ingreso no deseado al mismo por las pocas aperturas que quedaron hacia el interior del edificio[15], las cuales terminaron de afianzar la seguridad de acceso que dan las puertas blindadas de aproximadamente 4 metros en el acceso principal al edificio, además de los controles perimetrales. Por otro lado, los dispositivos emergentes "macro", como el que veíamos en el paso elevado de Cañas, en el caso de la Asamblea probablemente no entren tan siquiera en el imaginario pacifista que ha predominado históricamente en el país, pero la sólida coraza de concreto, aunados al recurso de las aspilleras, junto al cercamiento completo por las mencionadas vallas y los cristales blindados en los accesos, se trata realmente de una infraestructura defendible ante cualquier tipo de escenario visto en el continente[16], acontecimiento difícil de imaginar en tal magnitud en el país, pero siempre presente ante coyunturas políticas más polarizadas y escenarios económicos más adversos. Con lo que en efecto posiblemente constituya la nueva "más sólida democracia" cuanto menos de la región[17].

Aunque emergentes (en su condición de usos potenciales, así como de relativa novedad en el contexto), estos dispositivos de seguridad no deben únicamente su existencia a la facilitación de la "circulación y de producción necesaria para satisfacer las necesidades vitales" (Urabayen y León 2018, 77-78) posibilitada, como veíamos, por una seguridad *permanente*; sino que comienzan a gestionar (en potencia), de distinta manera y a diversas poblaciones, emergentes escenarios de creciente violencia y represión. No se trata ya de una *oclusión*, entendida como el cierre simple de una vía o espacio público por medio de una obstrucción; tampoco de una *exclusión*, en tanto dicho cierre impide la entrada de agentes externos; sino de una *expulsión* que obliga la retirada de los agentes que estaban "dentro" del fijado cierre, hacia afuera del mismo, o en términos de Butler, se trata de una *expresión de pulsión de muerte* a aquella población "prescindible" o "desechable" por parte de las sociedades neoliberales (2017, 17-25), que afecta, por ende, a la ciudadanía en su conjunto.

En ese paso de la *exclusión* a la *expulsión* es donde se comienzan a gestar nuevas formas de violencia a nivel urbano no vistas con anterioridad en la reciente historia del país. Donde la infraestructura detenta un rol en la capacidad o incapacidad de visibilización, reunión, expresión, manifestación o protesta en una vida democrática activa por parte de la ciudadanía ante escenarios políticos y urbanos cada vez más adversos.

Conclusiones

En las dos infraestructuras del bicentenario abordadas, se materializan dispositivos de seguridad que, al tiempo que facilitan condiciones para la vida, la reproducción de capital económico y político de una parte de la población, expulsan a su vez, de manera violenta pero discreta a otros estratos poblacionales, reduciendo su estatuto de ciudadanía y su legítima participación en la vida socio-política de la ciudad, desplazándolos hacia la marginalización y en los casos más extremos hacia la muerte. En otras palabras, en las mismas obras de infraestructura con las que se pregona la soberanía como Nación en sus 200 años de vida independiente, se esgrimen, de manera subrepticia, estrategias de biopoder y gubernamentalidad que reorganizan los términos y condiciones de la democracia costarricense.

Estas estrategias suponen una complejización de los mecanismos de control fronterizo de los cuerpos en el espacio: la anatomopolítica presente en los escenarios de enrrejamiento del espacio público en diversas instituciones (incluida la AL), proceso que dio paso a otros dispositivos de seguridad de corte biopolítico, que, arguyendo a la necesidad de seguridad sanitaria en la pandemia, se reproducen imaginarios en torno a la "contaminación" que apela a sectores vulnerabilizados en el espacio urbano. Allí los dispositivos de seguridad encuentran un apuntalamiento para la gestión biopolítica propia de la racionalidad gubernamental que apuesta a una apertura de "dejar hacer" y facilitar condiciones de vida, al tiempo que "limpia", del espacio urbano, a las poblaciones que le son disfuncionales en términos de producción y acumulación de

riqueza. Es por esto que, contrario a lo esperable de un Estado neoliberal, la construcción e inversión en infraestructura "pública" le resulta más bien atractiva, especialmente cuando se desarrolla con nuevas figuras económico-administrativas (fideicomisos) que permiten ejecutar de manera más eficiente y menor trabamiento político obras rentables para grupos de inversión y funcionales en términos de economía política. Lo anterior representa una innovación de un proyecto neoliberal en consolidación, donde se incorporan, de manera intencionada o por omisión (como consecuencia no pensada), *dispositivos de seguridad emergentes* que permiten, en caso de ser necesarios, emprender acciones para repeler manifestaciones ciudadanas que signifiquen una oposición a la "seguridad" del poder hegemónico.

La infraestructura se presenta entonces como contraparte (o complemento) de otras formas de control y represión que se han venido desarrollando a nivel legislativo en distintas normas y jurisdicciones. En el caso de las infraestructuras, es propio la "violencia originaria" que se da en toda determinación de ´qué se va a construir´, donde predomina siempre algún sector o individuo sobre otro, que, en el caso de un Estado cada vez más neoliberal y acompasado por el empuje de latentes crisis económicas, sociales y políticas, las infraestructucturas exacerban más aún una latente violencia en las relaciones del espacio urbano y el acceso a la vida en democracia. Dicho escenario hace que el acto inaugural de la AL puede interpretarse, no tanto como la colocación de los pilares fundamentales que sostienen el edifico político del país, sino más como un rito funerario donde se anuncia la muerte política de diversos sectores sociales, así como el sacrificio de una parte de las garantías, jurisdicción e historia del país para dar paso a una reconfiguración del Estado democrático costarricense.

Notas al pie de página

1. Además de una copia del contrato del fideicomiso, la orden de inicio de las obras, la Ley Fundamental del Estado de 1825 y una biblia.
2. Me refiero a la democracia costarricense como un modelo que se desarrolló en la región, vía política, con la influencia de EEUU para consolidar un país de corte liberal abierto a sus intereses comerciales y económicos. Veáse Oliviere Dabene (s.f).
3. Falta un análisis detallado de los efectos de la pandemia en CR, a nivel centroamericano hay una clara afectación en el empleo, la disminución de ingresos, así como un deterioro en diversas democracias; en el caso de Costa Rica se registraron "situaciones de riesgo o eventuales violaciones a los derechos humanos" (Programa Estado de la Nación 2021).
4. En el mismo fragmento menciona "El espacio en el cual se despliegan series de elementos aleatorios es, me parece, más o menos lo que llamamos un medio", entiendo por medio como "lo necesario para explicar la acción a distancia de un cuerpo sobre otro. Se trata, por lo tanto, del soporte y el elemento de circulación de una acción." (Foucault 2006, 40).
5. Idea que se desarrolló a partir de una recopilación de textos dispersos de Foucault (Castro 2019; Witto 2001).
6. Los paréntesis cuadrados son aclaraciones propias a partir de lo postulado por el autor.
7. Lo delimitaremos solo a la humana, aunque este sistema de dominación se basa en otros más amplios consolidados en el proyecto moderno (otras especies o la naturaleza en su conjunto).
8. La ruta recoge una serie de monumentos históricos, como las (también intervenidas) rotondas de las Garantías Sociales y la Bandera, entre otros hitos urbanos.
9. Cuando en el 2018 se realizaba el desalojo de 8 familias, se exponía el reasentamiento de 100 nuevas en terrenos aledaños (Repretel 2018; Granados 2018), muchas de ellas fueron reubicadas con soluciones de vivienda, pero las que no calificaban volvieron a asentarse en la propiedad privada cercana al no tener alternativas (Repretel 2019).
10. Este es un caso que merece una investigación más detallada, dado que por un lado hay varias muestras de discriminaciones a la población, pero por otro se expone como uno "emblemático" e "integral" por parte del Ejecutivo (Presidencia 2019). Me restrinjo en los detalles por la extensión del artículo.
11. Tales como las malas condiciones sanitarias de las viejas instalaciones, la mejora de la estabilidad financiera y economía del país.
12. Decisión posible gracias a la figura del Fideicomiso como alternativa a la Ley de General de

Contratación Pública, la cual permitió concretar la nueva sede después de haber fracasado alrededor de 12 proyectos anteriores.

13. Este criterio puede sonar desmedido, pero en el actual contexto neoliberal existe una lucha abierta contra las huelgas y manifestaciones de diversos sectores en aras a desmovilizar la oposición en la reforma del Estado (Díaz 2021).
14. Otros puntos de circunvalación como la intersección de "Derecho" UCR son también sitios de protestas frecuentes por parte de estudiantes. Actualmente se removió el cruce y se instaló otro paso elevado.
15. Así lo fue con el balcón que se abría hacia el atril interno del edificio desde el boulevard público que conecta Avenida 1 con la Avenida Central.
16. Sobre la tendencia a la militarización del urbanismo contemporáneo véase Graham (2011).
17. Los diseñadores y promotores del proyecto buscaron posicionar la estética y materialidad del concreto de la fachada exterior del edificio como un "símbolo" de la solidez de la democracia costarricense (Pérez y Monge 2021).

Referencias

Araya, Carmen. 2014. *San José. De "Paris en miniatura" al malestar en la ciudad. Medios de comunicación e imaginarios urbanos.* San José: Editorial Universidad Estatal a Distancia.

Arias, Esteban et al. 2022. *El neoliberalismo en sus trabajos y sus días.* San José: Editorial Arlequín.

Arias, Rafael et al. 2011. «Análisis de la desigualdad socioeconómica en Costa Rica». *Economía y sociedad 16*, no. 39-40: 73-107. https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/economia/article/view/4902/4715

Blanco, Francisco. 2019. «Políticas de control social y justicia global. La frontera como dispositivo interseccional de producción de injusticias». *CSIC. Instituto de Filosofía,* no. 22: 189-202. DOI: https://doi.org/10.15366/bp2019.22.009

Butler, Judith. 2017. C*uerpos aliados y lucha política. Hacia una teoria performativa de la asamblea*. Barcelona: Editorial Paidos.

Carvajal, Guillermo. 2013. «Costa Rica en la época de los programas de ajuste estructural 1985 – 1992». *Revista Reflexiones* 7, no. 1. https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/reflexiones/article/view/10558

Castro, Edgardo, ed. 2019. *Michel Foucault. Microfísica del poder.* Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.

Cavalletti, Andrea. 2010. *Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Dabene, Oliviere. s.f. «Democracia y crisis en América Central: el caso de Costa Rica». Revista *Araucaria, no. 1*: 120- 150. https://revistascientificas.us.es/index.php/araucaria/article/view/855/799

Fraser, Nancy y Teresa Ruiz. 1993. «Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente». *Debate Feminista* 7: 23-58. https://doi.org/https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1993.7.1640

Foucault, Michael. 2006. *Seguridad, territorio, población. Curso en el College de France (1977-1978).* Fondo de Cultura Económica.

Gigli, Juan Manuel. 2015. *Neoliberalismo y Ajuste Estructural en América Latina*. https://blogs-fcpolit.unr.edu.ar/politicasocial1/files/2015/03/Gigli-Neoliberalismo-y-Ajuste-Estructural-en-Am%C3%A9rica-Latina.pdf

Graham, Stephen. 2011. *Cities Under Siege. The New Military Urbanism.* London: Verso. https://files.libcom.org/files/Graham,%20Stephen%20-%20Cities%20Under%20Siege.%20The%20New%20Military%20Urbanism_0.pdf

Kenzari, Bechir. 2011. "Construction Rites, Mimetic Rivalry, Violence" en *Violence and Architecture*, editado ´por Kenzari, Bechir, 149-173. Barcelona-New York: Actar

Massey, Doreen. 2005. "La filosofía política de la espacialidad: algunas consideraciones" en *Pensar este tiempo- Espacios, afectos, pertenencias*, coordinado por Leonor Arfuch, 101-128. España: Paidós.

Molina, Iván y David Díaz, eds. 2021. *El Gobierno de Carlos Alvarado y la contrarrevolución neoliberal en Costa Rica.* San José: Centro de Investigaciones Históricas de América Central. https://repositorios.cihac.fcs.ucr.ac.cr/repositorio/bitstreams/71129588-d b 0 0 - 4 c 8 9 - b a e 9 - f 8 a 4 b 4 3 2 2 7 0 5 / download

Moore, Jason. 2020. *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital.* Madrid: Traficantes de Sueños.

Pérez, Edgar y Pedro Monge. 2021. «"La verticalidad no es democracia". Notas sobre el nuevo edificio legislativo de Costa Rica». *Revistarquis 10*(1), pp. 34-60 https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/revistarquis/article/view/45256/45259

Rabinow, Paul. 2015. «Espacio, saber y poder». *Bifurcaciones, no. 19: 1-11.* http://www.bifurcaciones.cl/bifurcaciones/wp-content/uploads/2015/06/bifurcaciones_019_Reserva.pdf

Sabsay, Leticia. 2011. "Las zonas rojas de la democracia sexual" en Fronteras sexuales, espacio urbano, cuerpos y ciudadanía por Leticia Sabsay, 59-78. Buenos Aires: Paidós.

Salinas, Adán. 2013. «Economía política y biopoder. Foucault en Río de Janeiro 1973-1974». *Fragmentos de Filosofía, no.* 11, pp. 77-98. http://institucional.us.es/revistas/fragmentos/11/art_4.pdf

_____. 2014. *La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones*. CENALTES Editores. https://www.academia.edu/13254451/La_sem%C3%A1ntica_biopol%C3%ADtica_Foucault_y_sus_recepciones

Segato, Laura Rita. 2013. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Programa Estado de la Nación. 2021. *Sexto Informe del Estado de la Región*. San José: PEN. https://repositorio.conare.ac.cr/handle/20.500.12337/8115

Urabayen, Julia y Jorge León. 2018. «La gubernamentalidad biopolítica: de la sociedad de control estatal al liberalismo». *Revista Co-herencia 15*, no. 29, 67-92. https://doi.org/10.17230/co-herencia.15.29.3

Witto, Sergio. 2001. «Reseña de "Microfísica del poder" de Michel Foucault». *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana 1*, no. 2, 0-6. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30500232

Medios periodísticos

Ávalos, Ángela. 2019. «Más de 600 habitantes del precario Triángulo de la Solidaridad comenzarán a salir de ahí en agosto, promete Gobierno». La Nación, 19 de mayo 2019. https://www.nacion.com/el-pais/vivienda/mas-de-600-habitantes-del-precario-triangulo-de-la/Z35T73FE5ZCM7M4B3BYWHUG6IU/story/

Asamblea Legislativa. [Asamblea Legislativa de Costa Rica]. 2020. «Tras 62 años, diputados estrenan nuevo recinto parlamentario» [Video]. 18 de octubre de 2020 https://www.youtube.com/watch?v=rAoDU15iVhg

Avendaño, Florencia. 2014. «El atrincheramiento del edificio de la Contraloría». Semanario Universidad. 19 de febrero de 2014. https://historico.semanariouniversidad.com/opinion/el-atrincheramiento-del-edificio-de-la-contralora/

Canales, Danny. 2022. «Todo vuelve a la normalidad en los parques Central y la Merced, últimos en reabrir tras cierre por pandemia». La República. 3 enero de 2022. https://www.larepublica.net/noticia/todo-vuelve-a-la-normalidad-en-los-parques-central-y-la-merced-ultimos-en-reabrir-tras-cierre-por-pandemia

Días, Natalia. 2021. «Reunión de jefes de fracción. PLN, PAC, PUSC y Frente Amplio piden claridad sobre rejas que encerrarán a Asamblea Legislativa». Semanario Universidad. 14 de enero de 2021. Recuperado de: https://semanariouniversidad.com/ultima-hora/pln-pac-pusc-y-frente-amplio-piden-claridad-sobre-rejas-que-encerraran-a-asamblea-legislativa/

Granados, Greivin. 2018. «Desalojo parcial en Triángulo de la Solidaridad». Diario Extra. 20 de agosto de 2018. https://www.diarioextra.com/Noticia/detalle/367833/desalojo-parcial-en-tri-ngulo-de-la-solidaridad-

_____. 2019. «Precario de Triángulo de la Solidaridad pasa a la historia». Diario Extra. 11 de setiembre de 2019. https://www.diarioextra.com/Noticia/detalle/398339/precario-de-triangulo-de-la-solidaridad-pasa-a-la-historia#:~:text=Las%20autoridades%20culminaron%20el%20desalojo,ubicado%20en%20Calle%20Blancos%2C%20Goicoechea.

Herrera, Juan José. 2020. «´Video mapping´ pone en apuros a la nueva Asamblea Legislativa». Teletica. 12 de octubre de 2020. https://www.teletica.com/nacional/video-mapping-pone-en-apuros-a-la-nueva-asamblea-legislativa_270376

Hidalgo, Kristin. 2019. «Ordenan a Salud y Minae solucionar en 3 meses contaminación provocada por precario en Tibás». Amelia Rueda. 29 de enero de 2019. https://www.ameliarueda.com/nota/minae-y-salud-tienen-3-meses-para-solucionar-contaminacion-ocasionado-por-p

_____. 2022. «Pasos a desnivel en Hatillo se construirán 3 años después de la adjudicación: Conavi admite atrasos». Amelia Rueda. 6 de abril de 2022. https://www.ameliarueda.com/nota/pasos-desnivel-hatillo-construiran-hasta-2023-atrasos-noticias-costa-rica

Meneses, Kattia. 2020. «Policías lanzaron gases lacrimógenos y afectaron a vecinos de Cañas». Costa Rica Medios. 8 de octubre de 2020. https://costaricamedios.cr/2020/10/08/policias-lanzaron-gases-lacrimogenos-y-afectaron-a-vecinos-de-canas/

MRC Media. [Movilística]. 2020. «Explorando la nueva rotonda de las Garantías Sociales».

[Video]. 6 de julio de 2020. https://www.youtube.com/watch?v=TXMmK_aiUx4&t=110s

_____. 2021. «Defendiendo al peatón de la nueva infraestructura, Costa Rica». [Video]. 6 de marzo de 2021. https://www.youtube.com/watch?v=kaimiBA8Jsg

News Vlog [ChanitasWorld]. 2020. «Nicaragüenses en Costa Rica: Triangulo de Solidaridad». [Video]. 17 de abril 2020. https://www.youtube.com/watch?v=vznY2Ee8z0g&t=210s

Pérez, Wendy. 2020. «Alcalde de Cañas: Por Dios la Fuerza Pública está atacando al pueblo». El Mundo. 8 de octubre de 2020. https://www.elmundo.cr/costa-rica/alcalde-de-canas-por-dios-la-fuerza-publica-esta-atacando-al-pueblo/

Pomareda, Fabiola. 2021. «Remueven latas de zinc que rodeaban nuevo edificio de la Asamblea Legislativa». Semanario Universidad. 18 de enero de 2021. https://semanariouniversidad.com/pais/remueven-latas-de-zinc-que-rodeaban-nuevo-edificio-de-la-asamblea-legislativa/

Presidencia 2019. «El emblemático caso del triángulo de la solidaridad». Casa Presidencial. 2 de enero de 2019. https://www.presidencia.go.cr/comunicados/2019/01/el-emblematico-caso-del-triangulo-de-la-solidaridad/

Ramírez, Alexánder. 2021. «Abren paso al público en plaza de nuevo edificio legislativo». CrHoy. 18 de enero de 2021. https://www.crhoy.com/nacionales/abren-paso-al-publico-en-plaza-de-nuevo-edificio-legislativo/

Repretel. [Repretel Costa Rica]. 2014a. «Colocaron rejas en la plazoleta del Calderón Guardia». [Video]. 10 de agosto de 2014. https://www.youtube.com/watch?v=9uIy637TL6I

_____. [Repretel Costa Rica]. 2014b. «Vecinos se oponen a la reubicación del Triángulo de la Solidaridad». [Video]. 15 de julio de 2014. https://www.youtube.com/watch?v=7-OmMtnYQd4

_____. 2018a. «Preparan desalojo en el triángulo de la solidaridad». 20 de agosto de 2018. https://www.youtube.com/watch?v=T61ifFkhotA

_____. 2019. Triángulo de la solidaridad: precaristas se movieron a terreno privado». 21 de enero de 2019. https://www.youtube.com/watch?v=Cew4ZgMwsLg

Rojas, Lady. 2015. «Vecinos se quejan de las verjas de la Contraloría General de la República». CRHoy. 10 de abril de 2015. https://archivo.crhoy.com/vecinos-se-quejan-de-las-verjas-de-la-contraloria-general-de-la-republica/nacionales/

Romero, Fernanda. 2020. «Municipalidad de Cañas denunciará ante la Corte IDH intervención policial en medio de bloqueos». Monumental. 9 de octubre de 2020. https://www.monumental.co.cr/2020/10/09/municipalidad-de-canas-denunciara-ante-la-corte-idh-intervencion-policial-en-medio-de-bloqueos/

_____. 2021. «Diputados expresan molestia por latas que impiden paso al nuevo edificio legislativo». Monumental. 14 de enero de 2021. https://www.monumental.co.cr/2021/01/14/diputados-expresan-molestia-por-latas-que-impiden-paso-al-nuevo-edificio-legislativo/

Santamaría, Tania. 2021. «Diputados rechazan rejas y portones alrededor del nuevo edificio legislativo». El Mundo. 16 de enero de 2021. https://www.elmundo.cr/costa-rica/diputados-rechazan-rejas-y-portones-alrededor-del-nuevo-edificio-legislativo/

Edgar Pérez Saborío (edgar.perezsaborio@ucr.ac.cr) Docente en la Universidad de Costa Rica e investigador independiente. Licenciado en Arquitectura, Bachiller en Sociología y estudiante de Maestría en Filosofía. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran: Pérez, Edgar y Pedro Monge. 2021. "La verticalidad no es democracia". Notas sobre el nuevo edificio legislativo de Costa Rica. Revistarquis 10(1), pp. 34-60 https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/revistarquis/article/view/45256/45259; Pérez Edgar. 2021. Crónica de la toma del edificio de arquitectura (18-25 de octubre 2019). Un registro desde los acontecimientos y las vivencias. Gráfica de Protesta. https://graficadeprotesta.wordpress.com/2021/10/25/cronica-la-toma-de-arquitectura/; Pérez Edgar. 2022. Materia en apertura: hacia una política de los materiales. Publicación en catálogo de exhibición "Revocar" de Yavheni León en Satisfactory.

Recibido: 15 de febrero, 2023.
Aprobado: 22 de febrero, 2023.

III.
SECCIÓN DE CÁTEDRAS

CÁTEDRA DE ESTUDIOS SOBRE REGIONES

Hanzel J. Zúñiga Valerio

Los relatos de la pasión como memoria y narración ritual

Resumen: *El presente artículo sintetiza elementos literarios y teológicos contenidos en los relatos conocidos como "la pasión" de Jesús en los evangelios canónicos. A partir de una ubicación en el género narrativo y en la labor de la memoria como reconstrucción selectiva, se presentan las principales conclusiones que la historiografía y la exégesis contemporáneas han obtenido de los textos que se refieren a la muerte de Jesús para, finalmente, comprender los mismos como narraciones rituales primitivas que responden a la degradación sufrida por la muerte ignominiosa y repentina de su líder en la cruz.*

Palabras clave: *Narraciones de la pasión, Muerte de Jesús, Teoría de la memoria, Jesús histórico, Historiografía, Antropología cultural.*

Abstract: *This paper synthesizes literary and theological elements once contained in the canonic gospel's passages of "the passion of Christ". The main conclusions that contemporary historiography and exegesis have obtain are introduced through the usage of the narrative genre and the selective reconstruction of memory. These refer to the death of Jesus in order to understand the texts as primitive ritual narratives that respond to the degradation suffered by the ignominious and sudden death of their leader on the cross.*

Keywords: *Passion narratives, Death of Jesus, Memory theory, Historical Jesus, Historiography, Cultural anthropology.*

El estudio de los relatos de "la pasión" de Jesús, el galileo, tiene una doble dificultad para el investigador: en primer lugar, la cantidad de imágenes provenientes de la literatura, el arte y el cine evidencian el impacto que, en la cultura occidental, han tenido los últimos días de Jesús pero, a su vez, son elementos "distractores" para quienes buscamos reconstruir la historia a partir de las narraciones teológicas dadas; en segundo lugar, no queremos solamente realizar un trabajo "arqueológico", sino, al mismo tiempo, comprender qué motivó a las comunidades originarias a conservar un drama, releerlo y reinterpretar la muerte ignominiosa de su líder. Teniendo en cuenta este doble reto, nos proponemos hacer una aproximación de los hechos convergentes y divergentes en torno a los relatos de la muerte de Jesús para, finalmente, interpretar esta narrativa en función de la ritualidad de los primeros seguidores/as de Jesús.

¿Qué son los relatos de la pasión?

El profesor R. E. Brown inicia su monumental comentario a los relatos de la pasión con una frase que describe el objetivo global de su obra:

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

"...explicar detalladamente lo que los evangelistas intentaron transmitir y transmitieron a sus auditorios mediante sus relatos de la pasión y muerte de Jesús" (2005, 41). Seguidamente explica cada punto: "los evangelistas" haciendo énfasis en las versiones diversas, "intentaron transmitir y transmitieron" recordando que una cosa fue lo escrito en el s. I con un objetivo y otra lo que –a lo largo de la historia– se ha interpretado, "a sus auditorios" aludiendo a la situación contextual, "mediante sus relatos de la pasión y muerte de Jesús" porque son realmente "relatos", i. e., narraciones dramáticas.

¿Cuál es el valor tras estos textos conservados con tanto celo por la iglesia primitiva? Después del *shock* vivido ante la muerte violenta de su líder, las primeras comunidades buscaron en los textos sagrados del judaísmo y en la propia experiencia con el "Jesús pre-pascual" alguna explicación a partir de su contexto hermenéutico. Así, la muerte de Jesús fue interpretada tanto como una consecuencia de su vida, pero también, con la noción de sacrificio vicario. Los evangelios se centraron en comprenderla como la consecución lógica del proyecto emprendido: el "Reino de Dios". Por eso, podemos decir que su muerte

> . . . fue el resultado de unas libertades y decisiones humanas en largo proceso de gestación, que le permitieron a él percibirla como posible, columbrarla como inevitable, aceptarla como condición de su fidelidad ante las actitudes que iban tomando los hombres ante él y, finalmente, integrarla como expresión suprema de su condición de mensajero del Reino. . . (González de Cardedal 2005, 94-95).

A partir de este elemento histórico-teológico, cada evangelista adecúa su perspectiva destacando algunos puntos: Marcos y Mateo subrayan el abandono sufrido por Jesús soportando el suplicio de la cruz. No obstante, recuerdan también que esa soledad es aparente porque la persecución pasa y, en ella, se reconoce al verdadero enviado del Padre. Lucas, por su parte, señala que la muerte de Jesús no fue asumida por él con odio o rencor, sino que, en las situaciones límite, el perdón debe prevalecer como lo vivió Jesús, profeta y mártir (Brown 2005, 68-76). El cuarto evangelio, a diferencia de los sinópticos, hace un esbozo de cristología descendente del Jesús crucificado: entronizado en la cruz ha regresado a la esfera celeste al pasar "*de este mundo al Padre*" (Jn 13,1)[1]. En términos generales, las primeras comunidades cristianas leyeron la muerte de Jesús como prototipo de su actuación en medio de la persecución. En ese sentido recopilan los datos del pasado y los reinterpretan en el ejercicio de la memoria.

La historia es un proceso de reconstrucción nemotécnico. Es decir, toda narración histórica depende de la intencionalidad de los recuerdos de quien narra. No hay objetividad absoluta pero tampoco una simple invención homogénea. De ahí se desprenden los elementos comunes y, al mismo tiempo, la disonancia en los textos que contienen las tradiciones acerca de la muerte de Jesús. Los evangelios no son libros históricos, son teología de la historia, memoria de fe y testimonio que evalúa eventos históricos. Dicho de otro modo,

> Los Evangelios no son libros de historia, ni lo pretenden. Son los grandes laboratorios de la memoria religiosa cristiana, que inauguran un nuevo modelo de comunicación literaria, desconocido hasta entonces en el mundo clásico, con una combinación entre composición escrita y tradición oral nunca antes experimentada. (Schiavone 2020, 12)

Hablar de "memoria religiosa" nos ubica muy bien en el objetivo del presente estudio porque trataremos de reconstruir elementos históricos y de comprender las narrativas como procesos rituales donde la interpretación recopila y transforma el recuerdo.

Memoria religiosa I: acontecimientos previos al arresto

La reconstrucción plausible de elementos que propondremos en esta y la siguiente sección debe comprenderse en el marco de la historiografía como ejercicio que relaciona los elementos fragmentarios presentes en el Nuevo Testamento.

Los textos de los evangelios no pretenden hacer una descripción cronológica de una "última semana" de Jesús, sino que, en el marco de unos días buscan presentarnos acontecimientos relacionados de formas diferentes en cada obra para explicar el proceso de muerte de Jesús. Por esta razón, por brindar un ejemplo, no porque se nos narre el episodio dramático de los vendedores en el templo durante la "semana santa" quiere decir que haya acontecido dos o tres días antes del arresto. Es plausible que este y otros eventos pudieran haber sucedido en alguna de las otras visitas a Jerusalén, pero es colocada por los sinópticos allí en razón de incrementar la intriga hacia el clímax de la narración. Al final de estos dos apartados podremos entrever elementos antropológicos en el recuerdo transmitido por los documentos escritos.

Los evangelios sinópticos presentan una única "subida" de Jesús a Jerusalén en razón de simplificar la escena y colocar su "entrada triunfal" como inicio del fin. Se emplea el término griego ἀνάληψις, es decir, "elevación" porque el fin terrenal que se le avecina a Jesús es su puerta de ingreso al ámbito divino, en consonancia con el cuarto evangelio[2]. La imagen del asno o pollino que se utiliza puede prestarse para ambigüedades pues, a los ojos de sus contemporáneos, puede aludir al mesianismo regio de David (que pasea a su hijo Salomón para designarlo como su sucesor, cf. 1 R 1,33-40) o también la sencillez de un mesías humilde como en Zacarías (cf. 9,1-10). De tener un núcleo histórico, es muy plausible que sus contemporáneos comprendieran esta escena en código político porque el mesianismo, en toda la pluralidad que reviste el concepto durante la época del segundo templo, nunca puede verse vaciado de su dimensión regia. Esta entrada desafiante inaugura otras escenas que, de la misma forma, presentan a un Jesús confrontativo de cara al imperio romano y a sus emisarios.

En un segundo momento de esta semana, siguiendo una secuencia más o menos lógica, el hecho de que algunos consideren erróneo ver en la escena de la "purificación del templo" un acto violento de un Jesús sedicioso (Focant 2017, 556), es innegable la cuota "profético-apocalíptica" de esta acción desarrollada, posiblemente, en el patio de los gentiles. Hablamos de una protesta pública contra la forma de administrar el templo y contra la jerarquía sacerdotal impuesta por Roma. No es, solamente, una "cólera santa" como otros lo entienden (Wénin 2017, 572-573). El funcionamiento "interno" del templo no puede reducirse a su dimensión exclusivamente religiosa, sino que debemos contemplar su papel social. El grupo de sacerdotes (*qohanim*) oficiaban cotidianamente los sacrificios (*'olat tamid* u "holocausto permanente") en grupos de unos trescientos[3]: cada día se sacrificaba un cordero (mañana y tarde) acompañado de una mezcla de harina y aceite con una libación de vino. Los *shabbat* o días festivos había sacrificios suplementarios (en *Sucot* hasta setenta toros eran sacrificados en siete días). Los animales amarrados eran degollados de forma precisa, su sangre recogida en recipientes para asperjarla en derredor del altar, parte de su carne era incinerada mientras que otra quedaba para el templo. En toda esta labor, los sacerdotes eran atendidos por los levitas que les acompañaban cantando salmos. Para aquellos fieles que venían de sus trabajos, o de lugares distantes como el caso de los peregrinos, existía un complejo de baños rituales de purificación alrededor del monte del templo (*miqwaot*). Tres eran las fiestas de peregrinación: *Pesaj* (pascua), *Shavou'ot* (pentecostés) y *Sucot* (cabañas) pero la más solemne de todas era (y sigue siendo para el judaísmo) *Yom Kipur* (día del perdón/expiación) donde el culto del templo llegaba a su máximo esplendor (Jaffé y Darmon 2017, 569-571). Teniendo en cuenta todo esto, el relato de la protesta de Jesús contra los cambistas es una nueva "grieta" en el lienzo de los evangelios que encubre tras de sí un conflicto mayor con las autoridades "sagradas" y, por ende, con los oficiales romanos presentes en la fortaleza Antonia que, ante cualquier altercado, reprimían violentamente a los alborotadores.

Otro punto a considerar, previo al proceso de Jesús, lo encontramos los relatos de la "última cena". Estos preservan una tradición litúrgica anterior a los textos sinópticos: hacen recuerdo de Jesús en una comida festiva con sus discípulos para que este acto memorial se convierta en patrón de repetición (Dunn 2009, 40). Esta cena de despedida se convirtió, muy temprano,

en el ritual central de las comunidades primitivas. En ellas, el cristianismo paulino las asoció a la muerte de Jesús y los relatos de la pasión juegan, en este desarrollo, un papel fundamental al poner en el escenario una entrega que debe ser imitada. Los sinópticos entienden, pues, la comida pascual de Jesús en el contexto de las cenas judías de bendición. El pan ácimo partido (recuerdo de la multiplicación de los panes) es asociado directamente con el cuerpo de Jesús y la copa con su sangre (recuerdo de la alianza de Ex 24,8) de tal forma que los comensales adquieren en la comida una nueva comunión con él en su muerte y resurrección (Gnilka 2019, 286). En la comunidad mateana este relato adquiere un sentido determinante desde la interpretación de "la nueva Torá" predicada por Jesús (Mt 5-7): participar de la "cena del Señor" es participar de la fuerza salvadora de su muerte practicando el "perdón de los pecados" y la comunión (Luz 2005, 182-183). Lucas, por su parte, destaca el hecho de que la pascua de Jesús (mirar hacia atrás) está en relación con el banquete futuro del Reino (Bovon 2010, 271-289). Su comensalidad y fraternidad, en la que todos –"pecadores" y "justos"– se sientan en la misma mesa, evidencian la llegada del Reino y los bienes mesiánicos que este trae (Borobio 2000, 9-11)[4].

A pesar de las diferencias que encontramos en los relatos de la cena entre los mismos sinópticos, el esquema fundamental de la tradición presentado por Pablo en 1 Co 11 se mantiene: 1) "tomó" (λαμβάνω) pan, 2) "dio gracias" (εὐχαριστέω) o "pronunció la bendición" (εὐλογέω), 3) "partió" (κλάω) el pan y 4) lo "dio" (δίδωμι, único ausente en 1 Corintios) a sus discípulos (Cabié 1992, 318). A nivel histórico, la influencia paulina en la conformación de esta tradición ha sido determinante: sin saber exactamente las palabras dirigidas por Jesús en dicha comida de despedida, sí podemos afirmar que la comunidad primitiva releyó esta tradición como una entrega o donación anticipada a lo que sucedería al día siguiente. Es evidente la vergüenza inicial que la narración no esconde ante la huida de los discípulos y la negación de Pedro[5]. No hay razones para dudar de estos relatos en su núcleo histórico: la comunidad cristiana jamás crearía un relato donde presenta a los más cercanos colaboradores de Jesús abandonándolo, más aún, uno de los suyos "traicionándolo"[6]. En la narración se contrapone la entrega plena al abandono pues "*todos huyeron*" (Mc 14,50).

Finalmente, en lo que se refiere al día de la muerte de Jesús existen dos posibilidades provenientes de las fuentes evangélicas: los sinópticos consideran que Jesús tomó su última cena la noche del "*primer día de los ácimos*" (Mc 14,12), es decir, en la transición del día 14 al 15 de Nisán (ya de noche sería 15 en la tradición judía), su cena sería un *seder* y su muerte se ubicaría propiamente el día de la pascua (el viernes, ya habiendo celebrado la cena). No obstante, Juan afirma que fue "*en la vigilia de la Pascua*" (Jn 13,1-2), es decir, el día antes del *seder* (del 13 al 14 de Nisán) y la cena no fue, de manera alguna, una cena pascual. Esta diferencia cronológica ha sido un quebradero de cabeza para exégetas y teólogos[7], en particular por la intención de los sinópticos de asociar la muerte de Jesús con el sacrificio del cordero pascual[8], cosa que en Juan no es evidente. Los problemas se incrementan al constatar que aquello hoy considerado como el corazón del *seder*, el *hagadá* (el relato de la salida de Egipto), no se formalizó y no formaba parte de la cena sino hasta después de la caída del Templo (año 70 de nuestra era). Aunque muchos elementos de la cena pascual están presentes en los sinópticos el gran ausente es el cordero (no comerlo la noche de pascua consistía una falta similar a consumir alimentos durante el día de *Kipur*, un *karet*). Pero todo esto obedece a la teología sacrificial impregnada en los relatos donde Jesús sustituye al cordero pascual (Darmon 2017, 608-609). Por ende, releyendo los textos y cruzando líneas debemos preferir, no sin cautela, la cronología joánica (Schlosser 2017, 248). Aunque tal vez la explicación a tanta diferencia temporal matizada por la teología de cada evangelista pueda hallarse en la polisemia del término "pascua": este designa, a la vez, la semana pascual del 17 al 15 de Nisán, el "sacrificio por la paz" que se hacía en ese período, la cena pascual propiamente dicha y el cordero en sí mismo (Burnet 2017, 584-585). Durante la festividad pascual podemos enmarcar las tradiciones del juicio y muerte de Jesús, el galileo.

Memoria religiosa II: juicio y muerte

El proceso de juicio y condena de Jesús representa el final de la narración evangélica y, en este sentido, el punto culminante de toda la historia que se ha venido desarrollando en sus respectivos evangelios.

En el caso del arresto de Jesús, los sinópticos afirman que los hombres armados que llegaron a prender a Jesús eran enviados por los sumos sacerdotes (Mc 14,43; Mt 26,47). Lucas afirma, cosa poco plausible, que las altas autoridades iban con ellos (Lc 22,52). Juan, por el contrario, habla de un contingente de soldados romanos con su tribuno (una cohorte, ¡alrededor de doscientos soldados!) y de guardias del templo (Jn 18,12). En cualquier caso, una pregunta sobreviene: ¿por qué tanto despliegue de oficiales para el arresto? ¿Qué de peligroso podía tener un predicador galileo junto con sus doce discípulos? Es evidente que estamos frente a una "grieta" que trasluce un evento más grande que, con la escena de la oreja cortada a un sirviente (curado en Lucas, pero no en los otros evangelios) por parte de un discípulo (identificado con Pedro en Juan), podemos concluir que hubo enfrentamiento armado y resistencia al momento del arresto y que este no fue solo el prendimiento de un hombre como siempre se nos muestra (Mc 14,47; Mt 26,51; Lc 22,50). Los evangelistas pretenden, sin embargo, exculpar a Jesús de toda forma de violencia y, a su vez, presentar su poder frente a quienes actúan "en las tinieblas".

Luego del arresto, los sinópticos afirman que Jesús fue llevado a casa del sumo sacerdote en ejercicio (Caifás en Mt, pues Mc y Lc no dicen su nombre) mientras que en Juan es conducido hacia otra dirección: donde Anás, el sumo sacerdote jubilado, pues se encontrará con Caifás la mañana siguiente (en Lc el interrogatorio se da también de mañana, cf. 22,66). Salta a la vista el hecho de que, a pesar del arresto inesperado, ya estaba presente el Sanedrín "en pleno" (Mt 26,59; Mc 14,53), decidido a condenarle, pero tratando de guardar la apariencia de un proceso formal con "falsos testigos" (bochornoso elemento que Lc prefiere omitir). Al no dar fruto el procedimiento, el Sumo Sacerdote le confronta preguntándole por su mesianismo ("hijo de Dios", "hijo del Bendito" son fórmulas regias, cf. Sal 2,7; 2 Sm 7,14) y las respuestas indirectas de Jesús se comprenden como "Tú lo dices, yo no" en el contexto de la literatura rabínica (Vermes 2007, 77). No obstante, el tono tendiente a confundir empleado por Jesús sobre sí mismo hace comprensible su afirmación. Según la ley rabínica, rasgarse las vestiduras es una forma de reestablecer la ortodoxia, pero, ¿pueden juzgarse estas palabras del Jesús de los sinópticos como "blasfemia"? Es poco probable. No se pronunció el "nombre de Dios" ni fue malempleado en ningún contexto, tanto que Jesús, en lugar de ser lapidado como prescribe la Torá (Lv 24,10-14), fue trasladado a la autoridad romana con otra acusación[9]. En toda esta escena podemos encontrar muchas problemáticas históricas que nos dejan un núcleo débil: al ser arrestado, Jesús fue llevado preso a la casa de un alto dirigente y mantenido ahí toda la noche. No goza de plausibilidad que el "proceso" judío se llevará a cabo dos veces (de noche y luego en la mañana como en Mc, Mt y Jn; en Lc es solo en la mañana) donde algunas autoridades judías (nunca fariseos, estos han desaparecido de la narración) vieron en sus acciones contra el templo y en la prohibición de pagar impuestos a Roma un peligro latente que podría convertirse, como antes había sucedido ya, en una revuelta. Luego de esto, fue llevado ante la autoridad romana correspondiente. Este núcleo histórico sirve de marco para que los evangelistas acusen a las autoridades religiosas de mala fe (un juicio nocturno, prohibido por la Misná) y para abordar, en el contexto de la Pasión, la "verdadera" identidad de Jesús (Senior 2017, 648). Además, con este trasfondo, no serán Jesús y Pilato hablando frente a frente, "*no se encontraban un imputado y su juez, sino Dios y el César, que por fin dialogaban*" (Schiavone 2020, 102).

El proceso delante de Pilato es otra de las escenas más icónicas de esta narración. El hilo narrativo de los evangelios es lógico y plausible: acusación-condena-maltratos. No obstante, más que pensar en un juicio con todos los elementos legales (*ordo* o *quæstio*) estaríamos frente a un procedimiento más rápido, también previsible para casos poco importantes (un interrogatorio o *cognitio*; cf. Piñero 2008, 208). El temor por una

posible revuelta, tal como lo alude Juan en una escena anterior a los relatos de la Pasión (11,50), además de otros posibles conflictos de orden religioso (la crítica a la forma de administrar el templo, por ejemplo), motivaron a las autoridades judías con la colaboración romana a denunciar a Jesús ante el prefecto Poncio Pilato. El prefecto de Judea es dibujado como timorato, indeciso, inclusive temeroso ante Jesús y las autoridades judías. Esta imagen no corresponde en nada a la del "Pilato histórico" que conocemos, un individuo que terminó depuesto por el emperador en razón de su crueldad (cf. Josefo, *Antigüedades* XVIII, 3, 2; *Guerra* II, 9, 4). La metamorfosis de la acusación "religiosa" que acontece en Mc y Mt es menos evidente en Lc, donde se le imputa directamente de cargos políticos: "*Hemos encontrado a este alborotando a nuestro pueblo, prohibiendo pagar tributos al César y diciendo que él es Cristo rey*" (23,2). La conversación en los sinópticos es escueta, tal vez porque, por obvios motivos, el interrogatorio no lo escuchó ningún testigo (en Lc parece que están al lado de Pilato, cosa inverosímil; en Jn hay una división que Pilato debe atravesar para "salir" y "entrar") y siempre centrada en un crimen insurreccional: ¿Eres tú el rey de los judíos? A lo que Jesús responde, nuevamente, con ambigüedad. En el cuarto evangelio el tema se explaya y el Jesús joánico toma control de la escena para exponer la naturaleza de su condición real. Hay coincidencia en que, en los cuatro relatos, Pilato busca la manera de liberar a Jesús, inclusive se alude al famoso "privilegio pascual": el pueblo elije soltar a un reo para que celebre la pascua. Esto nos trae enormes complicaciones a nivel histórico, no solo por el hecho de que no existen testimonios escritos de esta condonación, sino por varias preguntas que podemos plantear: ¿cómo es posible que una provincia con fama de revoltosa tenga estos privilegios? ¿Liberarían los romanos a un sedicioso, posible asesino ("Barrabás" o "Jesús Barrabás", en algunos manuscritos alejandrinos, literalmente *bar-abba* "hijo del padre"), para crucificar a otro personaje acusado de algo similar? ¿Ante cuál "pueblo" o "multitud" los iban a presentar si todo se llevó a cabo en secreto? ¿Ante la misma multitud que, días antes, declaraba a Jesús "rey" e "hijo de David"? En palabras de A. Schiavone:

> No queda más remedio que reconocer que en aquellas horas no se reunió a las puertas del pretorio una parte significativa del pueblo de Jerusalén; además, no tenemos ninguna evidencia arqueológica de que hubiese allí un espacio adecuado para contenerla. (2020, 136)

Según la cronología de los sinópticos, ¿para qué lo iban a liberar si la cena de pascual ya había pasado? Esta escena no soporta la crítica histórica. Tampoco la soporta el intento de Pilato por "zafarse" de la responsabilidad enviando a Jesús donde Herodes Antipas (Lc 23,6-11) pues los tiempos se acortan y el odio de Antipas contra el bautista, maestro de Jesús, habría terminado en una acción clara (de poder llevarla a cabo en Judea, fuera de su jurisdicción). Pilato, puesto entre la espada y la pared por los líderes religiosos, termina cediendo y lo entrega para que sea, primero azotado (como un intento de calmar los ánimos, luego liberarlo) y finalmente crucificado. Toda esta sección de la narración fue leída, adrede, por los evangelistas a la luz de Is 50,6-7: "Ofrecí mis mejillas a los que me golpeaban, mis mejillas a los que mesaban mi barba. Mi rostro no hurté a los insultos y salivazos". Mateo nos plasma un cuadro poco creíble: además del sueño de la esposa de Pilato defendiendo a "ese justo" (27,19), Pilato realiza una costumbre judía [sic] al lavarse las manos en caso de encontrarse a un hombre asesinado para, así, autoproclamar su inocencia (cf. Dt 21,1-9). Todo esto culmina con la terrible frase "Y todo el pueblo respondió: 'Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos'" (Mt 27,25). La apologética de una comunidad, a finales del s. I, que debe congraciarse con el imperio, hace que la narración se convierta en una acusación contra el pueblo judío[10]. Esto tendrá consecuencias nefastas en la historia. El núcleo histórico del proceso romano podría condensarse de la siguiente manera: Jesús es conducido ante el prefecto de Judea y es acusado por sedición. Pilato, que posiblemente algo conocía de las acciones del galileo, lo interrogó brevemente. No sabemos, inclusive, si dicha comunicación fue efectiva pues los procesos romanos se llevaban a cabo en latín, o si ambos hablaron griego (lengua secundaria para los dos) o si hubo

un intérprete del arameo al latín. En todo caso, ya la decisión estaba tomada y a Pilato poco le importaba lo que pudiera pasarle a un judío marginal, peligroso a sus ojos ciertamente, con un grupo de seguidores importante. Por ende, lo condenó a muerte por crucifixión a la brevedad y el *titulus crucis* testimonia su cargo: "Rey de los judíos". Las primeras comunidades cristianas, lejanas en tiempo y espacio de los acontecimientos de la muerte de Jesús, trataron de comprender este hecho como una entrega voluntaria, releyendo los pasajes del "siervo sufriente" (Is 52-53 y algunos salmos) y dibujando el relato de la muerte de Jesús como si fuera un drama en el cual, paso a paso, cada persona pudiera identificarse.

La muerte por crucifixión, efectivamente, fue un *shock* para sus seguidores y un "estigma" para los primeros cristianos. Las fuentes esenias y Filón consideran la muerte por crucifixión una maldición de Dios al releer Dt 21,22 en su contexto (4QpNah; 11QT 64,9-13 y *Spec*. III, 151-152). La "muerte agravada" o *mors aggravata* era reservada para esclavos, *humiliores* y *peregrini*, es decir, quienes no eran ciudadanos romanos y habían cometido graves crímenes: deserción frente al enemigo, alta traición e incitación a la revuelta (Bermejo Rubio 2017, 149). No morían en la cruz simples ladrones o delincuentes comunes. Por ende, el uso de λῃστής ("bandido") o κακοῦργος ("malhechores") para referirse a los dos hombres crucificados a ambos lados de Jesús forma parte de la reelaboración de los evangelistas que buscan exculpar, todo lo que se pueda, la muerte de Jesús de cualquier tipo de crimen político. Además, tenemos testimonios del uso de λῃστής en otros escritos de la época con la misma intención de minimizar el tinte político: Josefo denomina λῃσταί a un grupo de hombres que atacaron la fortaleza Antonia y asesinaron varios guardias, así como a los hombres armados de Menajén o a quienes mataron al sumo sacerdote Ananías (*Guerra* II, 420, 434 y 441). Es decir,

> el término λῃσταί de modo despectivo con el propósito apologético de silenciar los móviles religioso-nacionalistas de muchos de quienes se opusieron a la dominación romana, y por tanto de exculpar de la responsabilidad de la guerra a la facción sacerdotal a la que él mismo pertenecía y, por extensión, a la generalidad de la nación. (Bermejo Rubio 2015, 47)

Dicho de otro modo, esos dos hombres crucificados a su izquierda y a su derecha eran discípulos de Jesús que fueron arrestados con él. Todos los diálogos de Jesús en la cruz tratan de mostrar la misericordia y la paciencia del inocente. Algunas de esas palabras podrían poseer verosimilitud histórica y otras, las que no poseen atestación múltiple o se alejan de la predicación apocalíptica de Jesús, son producto de la teología post-pascual.

Ser crucificado era un acto de "terrorismo de estado", es decir, una demostración pública (en la entrada de las ciudades) para todos aquellos que quisieran oponerse al poder romano: llevaban el patíbulo a cuestas (el horizontal) hasta el sitio de la crucifixión donde el vertical estaba listo con una polea para alzar al ajusticiado, eran clavados en sus muñecas y no en las manos para que el cuerpo resistiera el peso del ascenso, a algunos se les colocaba una inscripción (el *titulus crucis*) que daba cuenta de su delito, morían desnudos con intensos espasmos, podían agonizar horas, inclusive días dependiendo del suplicio previo recibido hasta que un paro cardiorrespiratorio acababa con sus vidas. Era una muerte humillante y espantosa. En medio de todo este cuadro horrendo, pensar que familiares o amigos estuvieran cerca de los agonizantes es poco creíble.

Reconstruir el cuadro de la muerte de Jesús es complejo, pero podría resumirse así: en horas de la mañana, un viernes previo al día de pascua, y conducido por algunos dirigentes judíos ante Pilato, Jesús, el galileo, fue condenado a muerte en un proceso breve. Fue humillado y azotado antes de que saliera con el patíbulo a las afueras de la ciudad. Llegando allí, fue crucificado con dos (¿o más?) de sus discípulos. Pudo sentir abandono y soledad, pero ya había previsto que sus acciones podían conducir a este tipo de muerte. Posiblemente murió rápido, a diferencia de otros crucificados, porque había perdido mucha sangre de previo. Las primeras comunidades cristianas trataron de reinterpretar este hecho porque continuaron creyendo que el espíritu de Jesús estaba

con ellos en sus reuniones y esta muerte, nunca querida, mas sí propiciada por Jesús, se convirtió en prototipo de entrega y sacrificio de quien da la vida por los demás.

El tema del lugar de sepultura es interesante. Algunos investigadores consideran que no hubo sepultura para Jesús. Fue lanzado a una fosa común como era la costumbre con los cuerpos crucificados (Bovon 2007, 74). Otros, no obstante, consideran plausible el relato de una tumba cercana que, evidentemente, no era tan elegante como lo hacen ver Mateo, Lucas y Juan. Marcos solo se refiere a que un "miembro respetable" del Sanedrín, José de Arimatea, en razón de la preparación para el *Sabbat* (también pascua ese año), pidió descolgar el cuerpo de Jesús (Dupont Roc 2017, 706). Esto no sería extraño ni inverosímil porque, para las fiestas solemnes, los cuerpos en las entradas de las ciudades eran removidos para evitar la impureza de los funcionarios del Sanedrín que tenían este macabro trabajo. Los evangelios de Mateo, Lucas y Juan exaltan la figura de José como si se tratara de un discípulo suyo, inclusive Juan narra que Nicodemo, otro discípulo encubierto con quien Jesús ya había hablado (Jn 3), estuvo presente en el entierro y no las mujeres de los sinópticos. Es muy plausible que esta falta de claridad de dónde podría encontrarse la tumba o de cuál de las tumbas destinadas para los crucificados era la de Jesús cimentó la teología de la tumba vacía (idea ausente en Pablo) y se convirtió en elemento de predicación. Además, tal como lo veremos al final de nuestro estudio, rehacer la vida después de una muerte inesperada, sin contar con el cuerpo para poder "despedirse" y hacer un proceso de duelo fue, con algún grado de certeza, un hecho que propulsó la escritura de los relatos de la pasión como un camino de compañía a Jesús y, a su vez, motivó la fe en su resurrección (Combet-Galland 2017, 694). También fue esta la razón que muy temprano en el s. II, sin saber con exactitud el lugar de su sepultura, la tradición hubiera fijado su mirada en un sepulcro fuera de la ciudad para recordarlo con devoción y peregrinar al estilo de las caminatas hacia las tumbas de los patriarcas veterotestamentarios (Baslez 2007, 26).

¿Quiénes son los responsables de esta muerte? Debemos decir, junto con D. Senior, que

> La intención original de los evangelistas no era ofrecer un relato objetivo de las condiciones históricas y jurídicas de la condena de Jesús, sino reflexionar en el significado de estos acontecimientos para la nueva fe cristiana, en su particularidad frente a su 'competencia', el judaísmo rabínico. (2017, p. 656)

De esta forma, podemos diferenciar el núcleo proveniente de la historia, su tamiz por la tradición y la teología de los evangelistas que pretende exculpar a los romanos e inculpar al judaísmo rabínico. En el caso de Marcos, es un extranjero (el centurión romano) quien proclama la filiación divina de Jesús, cosa que el Sanedrín no pudo hacer; en Mateo, la insistencia en la culpabilidad de "los judíos" llega al punto de que Pilato exculpa a Jesús "que no hizo mal alguno" (Mt 27,23); para Lucas, Jesús es un "varón justo" y misericordioso que muere injustamente; para Juan, Jesús es el "rey" por excelencia que saca a la luz la lucha entre la verdad y la mentira, las tinieblas y la luz, el poder que viene de arriba y el poder de abajo (Piñero 2008, 213). Es plausible, por todos los datos de los que disponemos, que haya responsabilidad judía, pero una responsabilidad reducida a algunos sectores aristócratas y religiosos del templo que facilitaron el proceso. Que las "multitudes" exijan la muerte de uno de los suyos, que reflejaba el sentir popular ante la invasión romana, es algo muy poco verosímil.

La muerte de Jesús: consecuencia de su vida

Ya en otros estudios que hemos desarrollado, abordando la perspectiva antropológica de la muerte y sus testimonios en textos antiguos (Zúñiga 2022), hemos argumentado que darle explicación a un suceso irreversible pero que genera tantos miedos es una labor metafísica. Ahora bien, tratar de captar cómo entendió y vivió Jesús su muerte (Schürmann 1982) es, desde el inicio, un proceso problemático y que arroja más sombras que luces. En el estudio del mundo antiguo, inclusive en el proceso de reconstrucción histórica de individuos recientes, estudiar la psicología de un personaje es

complicado y fragmentario, siempre susceptible a hipótesis más que a certezas. Por esta razón, sobre la muerte de Jesús solamente podemos especular a la luz de su vida, de sus palabras y acciones como "profeta del Reino de Dios" que, de hecho, influyeron en cómo pudo haber vislumbrado su final.

Jesús, durante su vida pública, nunca contempló la posibilidad de una muerte inminente. La mayoría de los relatos de "predicciones" sobre su muerte en la cruz son producto de la pluma de los evangelistas que proyectaron su teología en los textos evangélicos: "La huida de los discípulos y el hundimiento de sus esperanzas con la crucifixión de Jesús resta probabilidad al supuesto de que Jesús hubiera vaticinado claramente su muerte" (Theissen y Merz 2004, 476). Es más, muchos otros pasajes nos muestran la imagen de un Jesús que es advertido ante amenazas o que huye a momentos en los que podría peligrar su vida (cf. Lc 13,31). Inclusive, el famoso texto de Mc 14,25: "Yo os aseguro que ya no beberé del producto de la vid hasta el día en que lo beba, nuevo, en el Reino de Dios" debe ser interpretado, no como una "profecía", sino como la espera del banquete mesiánico (cf. Is 25,6) en la que Jesús mismo participaría. También se puede intuir del texto que Jesús era consciente de los peligros que corría pero que el Reino de Dios se manifestaría y Dios mismo intervendría. Todos los datos nos hacen concluir que Jesús no esperaba su muerte, no la tenía contemplada, al menos no como parte de un "plan divino":

> si Jesús trató de huir ante las amenazas es porque consideraba que la muerte era un obstáculo para su proyecto que había que evitar en la medida de lo posible. Pensaba que la llegada del Reino no la contemplaba y que el final de su vida no era inminente (Destro y Pesce 2015, 103).

No obstante, es indudable que su predicación contra elementos estructurales religiosos y políticos ponía su vida en riesgo. Jesús sabía de estos peligros y podía comprender su contexto convulso. La imagen del "profeta perseguido" era muy popular en la historia de Israel y se configuró como denuncia contra el poder establecido. Esta concepción presente en el imaginario colectivo pudo ser aprehendida por Jesús para sí (cf. Mc 12,1-12; Mt 23,37; Lc 11,47-51): "Parece, por tanto, muy probable que Jesús viera su muerte como un servicio probablemente definitivo en la labor de hacer efectiva la llegada del reino de Dios" (Bernabé 2009, 171). Dicho de otro modo, Jesús no esperaba su muerte, no formaba parte de lo que él pensaba como "querido por Dios" pero también es cierto que la posibilidad estaba allí y, por ende, debió interpretarla de otra manera: "Jesús vivió en la espera de su posible muerte, no en la certeza de la misma" (Theissen y Merz, 2004, 477).

Esa posible muerte se concretó. El conflicto con las autoridades del Templo y con la forma de administrar el mundo que el imperio romano imponía decantaron en el asesinato que hemos estudiado. Recordar lo que significa "Reino de Dios" podría servirnos para saber que Jesús tenía sobrados motivos para sentirse amenazado. En la Palestina del s. I, hablar de Dios como "rey" es algo común: frecuentemente rezado en los salmos (cf. Sal 93,1-2; 96,10; 99,1). Por ende, decir "Reino de Dios" no habría sido extraño o malinterpretado. En los evangelios es la metáfora empleada por Jesús para aludir a un espacio imaginado en el cual, en un futuro inminente, "Dios va a reinar" sobre la sociedad de Israel (Meier 2004, 537-538)[11]. Esto con todo el contenido político y social que conlleva: que Dios reine quiere decir que su justicia y su bondad se perpetuarán para transformar las realidades desiguales. Jesús creía que el Reino vendría pronto y, además, que Dios actuaba de manera especial en su ministerio para propiciar esa venida (Sanders 2004, 230). Esto es consenso general en la investigación: Jesús sabía que él no era el centro de su predicación ni de su misión. Jesús proclama el Reino, no se proclama a sí mismo; el tema central de su predicación es la soberanía real de Dios (Jeremias 1974, 113).

Evidentemente, "Jesús no era inofensivo. Un rebelde contra Roma es siempre un rebelde, aunque su predicación hable de Dios" (Pagola 2007, 387). La soberanía real de Roma estaba en entredicho porque la predicación del galileo la cuestionaba y muchos correligionarios de Jesús lo afirmaban con gestos y palabras. De esta forma,

el predicador del Reino de Dios también denunciaba la injusticia y esa forma de confrontación acabó en tragedia. Durante toda su vida pública, Jesús había abandonado todo su proyecto en manos del Padre. Este motivo es una constante en su predicación y, al no esperar esta forma de morir, podemos intuir que también dejó su vida al destino buscado, en términos propios de los evangelios, "en manos del Padre" (cf. Lc 23,46; aunque la frase provenga de una citación del Sal 31,6). No es lo mismo decir que esa era la "voluntad de Dios", como si de un plan sacrificial se tratara, que afirmar su muerte como consecuencia de su vida. Esta segunda interpretación es la que está mayormente presente en los evangelios y que las comunidades primitivas privilegiaron a la hora de releer el desconcertante hecho de la muerte de su líder.

Jesús muere de forma violenta y repentina, para sí y para los suyos. Sus palabras en la cruz, las pocas que podrían ser auténticas, reflejan la angustia por el silencio de Dios, pero, a la vez, una posible autocomprensión como justo martirizado (Schürmann 1982, 39). La categoría de "mártir" es, ciertamente, complicada de aplicar a Jesús porque es mártir quien muere negándose a abjurar de una fe y esto tiene una connotación anacrónica en el contexto bíblico (Lawrence 2005, 81). La muerte violenta de Jesús está más teñida de asesinato político que de martirio (Quesnel 2017, 259). Sin embargo, su concepción escatológica del Reino también implicaba la lucha contra las fuerzas extranjeras, como la habían vivido los macabeos, muriendo por su nación. En todo caso, si Jesús no comprendió su muerte como mártir, al menos sí pudo hacerlo como profeta ajusticiado: "Su muerte a manos de la élite política y religiosa es la forma extrema de rechazo y marginación social. La élite ha logrado su objetivo. Jesús se ha incorporado a la larga fila de profetas eliminados por dirigentes religiosos. . ." (Carter 2007, 754).

Las imágenes del "justo" (Sal 22) y el "siervo de YHWH" (Is 52-53) no son, en ningún sentido, títulos mesiánicos. Por eso es difícil creer que Jesús se las aplicara para sí. No obstante, al ser designaciones colectivas del pueblo que sufre vejaciones, no es imposible que Jesús comprendiera su predicación como la apertura escatológica para renovar Israel y que esto traería consigo enfrentamientos y dificultades (Aguirre 2009, 212-213). Eso sí, fueron Pablo y sus discípulos quienes llevaron estas imágenes más allá en la interpretación post-pascual: como sacrificio del justo sufriente y muerte expiatoria del siervo. Pero entrar en la psicología del personaje, tal como lo dijimos, es caminar sobre arenas movedizas. Solamente podemos afirmar lo que tenemos: no esperó su muerte, aunque sabía de su posibilidad; se sintió abandonado, pero creía que el Reino de Dios era inminente y que el Dios de Israel guiaba todo; tal vez su muerte apresuraría esta llegada y los primeros cristianos pudieron así comprenderlo cuando le proclamaron "resucitado".

Muerte del líder: antropología y lectura ritual

Uno de los elementos para comprender, ya no la forma en que Jesús pudo haber vivido su propia muerte, sino la manera en que sus primeros seguidores respondieron a este trauma es la ruptura del lazo que los vinculaba con su líder. Todas las relaciones entretejidas en el grupo se ponen en entredicho y la cuestión del liderazgo queda en el vacío. Las luchas por la sucesión se ven alimentadas por el recuerdo y la autoridad del pasado, pero se trata de un pasado frágil en el que las emociones son más relevantes que las razones (Destro y Pesce 2015, 207). Ningún recuerdo es una ventana al pasado, sino que es una impresión según la percepción del testigo. Además de que la memoria es selectiva y maleable, ella está influida por el impacto de los acontecimientos y por la forma en que estos afectaron al testigo, más si estamos hablando de una muerte repentina donde la conmoción emocional se ve atenuada por procesos de reflexión y actos rituales (Kirk 2018, 34).

Los recuerdos se multiplican si hablamos de una "figura pública", es decir, de un líder o alguien conocido y con influencia social. Muchos tuvieron que ver con él y se vieron beneficiados por su actuación, por ende, su memoria debe ser celebrada. Los actos rituales de duelo

(banquetes, discursos) y la discusión por la "fidelidad" hacia el proyecto del líder generan nuevos espacios y también nuevos conflictos: la parálisis es momentánea, pero, si el impacto de la figura fallecida es lo suficientemente significativo, se da una reformulación del proyecto inicial y una certeza de que "la cosa no acaba aquí". Justamente eso es lo que cada comida ritual recuperaba: si la memoria tiene que ver menos con mecanismos psicológicos que con prácticas corporales, comer y beber juntos en recuerdo de alguien, sintiéndose invitados por ese alguien, es una forma de mantenerlo vivo y de unir el pasado con el presente (Lawrence 2005, 180).

Si la muerte del líder acontece de una manera humillante, pareciera que sus oponentes han vencido y demostraron así la pérdida del respeto hacia el derrotado. Esto es lo que, en antropología, se denomina "rituales de degradación de estatus": siendo Jesús un campesino galileo que, con sus palabras y acciones se exalta así mismo más de lo que podría esperarse por su honor asignado, es necesaria la función de la degradación para aniquilarle. Pero esta degradación debe ser pública y reconocida por sus contemporáneos a manera de reformulación, estigmatización y humillación para recategorizar a la persona como "socialmente desviada". Todos los escarnios públicos, su "juicio" lleno de injurias y la forma de morir desnudo en una cruz no hacen más que rebajar el estatus de Jesús hasta hacerlo "desaparecer" (Malina y Rohrbaugh 2002, 397-398).

Por esta razón, los relatos de la pasión de Jesús son, a nuestro entender, una rehabilitación por parte de sus seguidores donde, empleando el mecanismo de la autoestigmatización (Gil Arbiol 2003), invierten los papeles y se dan su lugar en la historia narrada. No solo se trata de una muerte injusta, sino de una muerte "asumida" y llevada estoicamente por quien padeció la condena. De esta manera, sus seguidores ocupan un lugar respetable al momento de recordarle y, al mismo tiempo, convierten la muerte en parte de la leyenda del héroe: "La muerte es una ocasión única para crear un nuevo prestigio, pero también un nuevo mensaje" (Destro y Pesce 2015, 215). Esto tiene mayor peso en el caso de una muerte tan deshonrosa porque la narración de la vida de Jesús fue construida a la luz de este horizonte donde moriría de manera injusta, inculpando a unos y exculpando a otros.

La muerte ignominiosa dio la oportunidad para que los seguidores del galileo plantearan una nueva forma de relación con él, ahora presente en el grupo a través de los ritos, inclusive era posible interpretar la muerte de Jesús sin su resurrección *per se* porque su presencia en medio de ellos certificaba que su vida seguía actuante. Podemos suponer esto gracias a las tradiciones de Q, del Evangelio de Tomás (donde no hay referencia alguna a su resurrección corporal) y, de alguna manera, por el final de Marcos (16,1-8) donde no se narra ninguna aparición del resucitado. Parece increíble, pero en el marco mental donde nos movemos, la muerte injusta del enviado puede ser reivindicada por Dios en el ámbito celeste. En la mentalidad de sus seguidores, el final trágico en la cruz, sin posibilidad de realizar un entierro honroso, era incomprensible, pero pudo ser replanteado a partir de su propio judaísmo. La manera en que interpretaron las escrituras judías, donde Dios no permite el olvido del justo y levanta de su tumba al caído en la desgracia (cf. Dn 12,2; Ez 37,13), hizo que esta esperanza fuera aplicada a Jesús para ser, finalmente, proclamado como el "viviente" para siempre.

Notas

1. Se empleará la *Biblia de Jerusalén* (2019) para toda citación salvo expreso comentario.
2. ¿Qué quiere decir esta "subida" si el Reino "ya está entre vosotros" (Lc 17,21)? ¿Designa la interioridad de cada persona o, más bien, debe entenderse como una alusión al interior de la comunidad? En el contexto donde Lucas transmite esta tradición, el diálogo con los fariseos y otros judíos puede darnos la pista: la expresión designa el interior del grupo, de la comunidad eclesial que, en la época de la redacción del evangelio, comprende a Jesús presente en medio de ellos (Dupont-Roc 2017a, 538). La primera lectura ("dentro de vosotros") es muy común en algunas aproximaciones postmodernas como la obra *El código Da Vinci* de D. Brown que, a su vez, asume una perspectiva acrítica del evangelio greco-copto de Tomás (Nag Hammadi) en

su *logion* 3: "el Reino está dentro de vosotros y fuera de vosotros" (De Santos Otero 2006, 689). Decimos "acrítica" porque esta lectura "personalista" de la salvación es, más bien, de corte gnóstico como lo es el evangelio de Tomás que ha llegado hasta nosotros. Esto implica que, cerca al año 100, se da una primera edición de *logia* de Jesús que fue recopilada hasta que, hacia el 150 se hace una segunda "edición" por parte de un cristiano gnóstico mostrando a Jesús como el revelador del conocimiento y el salvador de la filosofía gnóstica. Poco de esto (salvo algunos *logia* de tono claramente apocalíptico) nos sirve para adentrarnos en la figura del Jesús de la historia (Puig, 2008).

3. En total podrían ser unos siete mil sacerdotes, cosa que dificultaba su manutención pues dependían enteramente de las ofrendas de la gente.
4. Ahora bien, hay dos tradiciones muy diferentes en los cuatro testimonios neotestamentarios que tenemos: Mateo y Marcos la tradición más judeocristiana, Lucas y Pablo la tradición antioquena. Debemos decir que ésta última es más antigua pues "cuanto más tarde se forman los relatos respecto al acontecimiento de la cena, más tenderán normalmente a tratar el pan y el cáliz de manera análoga, como dos aspectos simétricos de un mismo rito . . . Como el pan y el cáliz no forman simetría en Lucas y en Pablo, el relato que recogen representa sin duda una forma bastante primitiva de la tradición" (Quesnel 1980, 46-47).
5. Los lectores de Mt ubicarán las negaciones de Pedro en línea de auto-condena escatológica pues "El que me niegue ante los hombres, lo negaré yo a mi vez ante mi Padre del cielo" (10,33), consecuencia para todo cristiano que abandone su fe en el momento de la persecución (Luz 2005, 293-294).
6. Antes de comprender la cena como un acto "eucarístico", en la narración de la Pasión, ella es el relato de una traición a los deberes sagrados de la comensalidad. La "traición" de Judas como tal no contraviene los criterios de historicidad tal como podemos aplicarlos. La comunidad primitiva jamás inventaría que uno de los suyos traicionara a su señor. No obstante, sí lo redibuja basándose en los relatos de muertes de algunos tiranos en la antigüedad: su muerte horrorosa es producto de sus crímenes (Antíoco IV termina arrojándose al mar, Herodes el Grande devorado por una gangrena con intentos suicidas). Así pues, lo que pudo ser una muerte prematura de Judas se transformó en el relato de quien se arroja y se despedaza en un campo (Hch 1,18-19) o se suicida (Mt 27,3-8). Desgraciadamente, el nombre "Judas" asociado a "Judá" y, por ende, a "judío" fortaleció la leyenda negra de la culpabilidad deicida del judaísmo en general. Juan Crisóstomo relacionó el gusto por el dinero y la avaricia con el judaísmo en razón de la historia de Judas. (Burnet 2017, 629).
7. Algunos han defendido la posibilidad sinóptica aludiendo al texto de Levítico que hace una clara diferencia entre la ausencia total de actividad en *shabbat* y la ausencia de trabajos manuales para los días festivos (Lv 23,3-7). Además, han propuesto tradiciones talmúdicas ulteriores para asegurar que era común, en el s. I, dejar ciertas ejecuciones (parricidio, falsos profetas, idolatría) en días festivos y así tener una mayor audiencia durante estas condenas (cf. Toseftá, *Sanedrín* 11,3; Misná, *Sanedrín* 11,4-5).
8. Tanto para Ezequiel (45,21-23) como para Jeremías (en la versión de los LXX 38,7-9) el mesías conducirá la fiesta de Pascua y la nueva alianza será sellada durante la Pascua.
9. Investigadores de renombre como A. Schiavone parecen robustecer la narración de los evangelios asintiendo a la "blasfemia" pronunciada por Jesús e indicando la posibilidad de "una reunión de urgencia" para buscar acusaciones contra Jesús (Schiavone 2020, 49).
10. "Se ha solido acusar a Mt de antijudaísmo y, de hecho, su expresión de 27,25 ha estado en el origen de desgraciados intentos de legitimar teológicamente el antisemitismo. Ante todo es obvio que, históricamente, es absurdo hacer a todos los judíos de entonces y, menos aún, a los de generaciones sucesivas responsables de la muerte de Jesús. La expresión mateana, procedente del AT, hay que entenderla en el contexto de una fuerte polémica sociológica entre la Sinagoga y la Iglesia de Mt, en la abundaron las frases duras por ambas partes. Sobre todo hay que tener presente que la polémica con Israel, más que por sí misma, interesa a Mt para advertir críticamente a su Iglesia de lo que también a ella le puede acontecer." (Aguirre 2018, 234)
11. Es muy interesante notar la observación de Meier sobre el empleo de "Reino" en sentido fuertemente escatológico como uso propio del Jesús histórico: "acaso fue él quien acuñó y empleó por primera vez de manera regular la expresión "reino de Dios" para evocar la historia mítica narrada en el AT" (301).

Referencias

Aguirre, Rafael. 2009. "¿Quién es Jesús?": En: Aguirre, Rafael., Gil Arbiol, Carlos., y Bernabé, Carmen. *Qué se sabe de... Jesús de Nazaret*. Navarra. Verbo Divino.

_____. 2018. "El evangelio según san Mateo": En: Aguirre, Rafael. Y Rodríguez, Antonio. *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*. Navarra. Verbo Divino.

Baslez, Marie-Françoise. 2007. *Écrire l'histoire à l'époque du Nouveau Testament*. París : Du Cerf.

Bermejo Rubio, Fernando. 2015. "Deconstrucción de los relatos evangélicos de la pasión. Sobre el arraigo de la ficción en la Historia de las religiones": *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 20.

Bermejo Rubio, Fernando. 2017. *La invención de Jesús de Nazaret*. Siglo XXI.

Bernabé, Carmen. 2009. "El conflicto final de Jesús": Aguirre, Rafael., Gil Arbiol, Carlos., y Bernabé, Carmen. *Qué se sabe de... Jesús de Nazaret*. Navarra: Verbo Divino.

Borobio, Dionisio. 2000. *Eucaristía*. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos.

Bovon, François. 2007. *Los últimos días de Jesús*. Santander: Sal Terrae.

_____. 2010. *El evangelio según san Lucas* (tomo IV). Salamanca: Sígueme.

Brown, Raymond. E. (2005). *La muerte del Mesías. Desde Getsemaní hasta el sepulcro* (tomo I). Navarra. Verbo Divino.

Burnet, Régis. 2017. "Saint Judas ou le destin d'un traître": Doré, Joseph. dir. En : *Jésus. L'encyclopédie*. París: Albin Michel.

Cabié, Robert. 1992. "La eucaristía": Martimort, Aimé-Georges. Ed. *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. Barcelona: Herder.

Carter, Warren. 2007. *Mateo y los márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa*. Navarra: Verbo Divino.

Combet-Galland, Corina. 2017. "De la mise au tombeau au tombeau ouvert." En : Doré, Joseph. dir. *Jésus. L'encyclopédie*. París : Albin Michel.

Darmon, Julien. 2017. "La Cène et le *seder.*» En : Doré, Joseph. dir. *Jésus. L'encyclopédie*. París : Albin Michel.

De Santos Otero, Aurelio. 2006. *Los Evangelios Apócrifos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Destro Adriana. Pesce, Mauro. 2015. *La muerte de Jesús. Investigación de un misterio.* Navarro: Verbo Divino.

Dunn, James Douglas, G. 2009. *Jesús recordado*. Navarra: Verbo Divino.

Dupont-Roc, Roselyne. 2017a. "Quel sens Jésus a-t-il donné à sa montée vers Jérusalem ?" En : Doré, Joseph. dir. *Jésus. L'encyclopédie*. París : Albin Michel.

_____. 2017b. "Qui était Joseph d'Arimathie?" En : Doré, Joseph. dir. *Jésus. L'encyclopédie*. París : Albin Michel.

Equipo de traductores de la edición española de la Biblia de Jerusalén (2019). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Flavio Josefo. 1997. *Antigüedades judías* (tomo II: libros XII-XX). Madrid: Akal.

_____. 1999. *La guerra de los judíos*. Madrid: Gredos.

Focant, Camille. 2017. "Les marchands chassés du Temple": En : Doré, Joseph. dir. *Jésus. L'encyclopédie*. París : Albin Michel.

Gil Arbiol, Carlos. 2003. *Los valores negados. Ensayo de exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús*. Navarra: Verbo Divino.

Gnilka, Joachim. 2019. *El evangelio según san Marcos* (tomo II). Salamanca: Sígueme.

González de Cardedal, Olegario. 2005. *Cristología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Jaffé, Dan y Darmon, Julien. 2017. "Comment fonctionnait le Temple de Jérusalem ?" : Doré, J. (dir.). *Jésus. L'encyclopédie*. Albin Michel.

Jeremias, J. 1974. *Teología del Nuevo Testamento* (tomo I). Salamanca: Sígueme.

Kirk, Alan. 2018. *Memory and the Jesus Tradition*. London: Bloomsbury.

Lawrence, Louise. J. 2005. *Reading with Anthropology. Exhibiting Aspects of New Testament Religion*. London: Paternoster Press.

Luz, Ulrich. 2005. *El evangelio según san Mateo* (tomo IV). Salamanca: Sígueme.

Malina, Bruce J. y Rohrbaugh, Richard. L. 2002. *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. comentario desde las ciencias sociales*. Navarra: Verbo Divino.

Meier, John P. 2004. *Un judío marginal. Juan y Jesús. El reino de Dios* (tomo II/1). Navarra: Verbo Divino.

Pagola, José Antonio. 2007. *Aproximación al Jesús histórico*. Madrid: PPC.

Piñero, Antonio. 2008. "¿La verdadera historia de la Pasión de Jesús?": Piñero, Antonio y Gómez, Eugenio. *La verdadera historia de la Pasión. Según la Investigación y el Estudio Histórico*. Madrid: Edaf.

Puig, Armand. 2008. *Un Jesús desconocido. Las claves del Evangelio gnóstico de Tomás*. Barcelona: Ariel.

Quesnel, Michel. 2017. "Jésus est-il mort martyr?". En : *Jésus. Une encyclopédie contemporaine*. Paris: Bayard.

Quesnel, Michel. 1980. *Las cartas a los corintios*. Navarra: Verbo Divino.

Sanders, Ed Parish. 2004. *Jesús y el judaísmo*. Madrid: Trotta.

Schiavone, Aldo. 2020. *Poncio Pilato. Un enigma entre historia y memoria*. Madrid: Trotta.

Schlosser, Jeffrey. 2017. "La passion de Jésus: questions posées à l'historien". En : *Jésus. Une encyclopédie contemporaine*. Paris: Bayard.

Schürmann, Heinz. 1982. *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica*. Salamanca: Sígueme.

Senior, D. 2017. "Qui est responsable de la mort de Jésus ?": En : Doré, Joseph. dir. *Jésus. L'encyclopédie*. París : Albin Michel.

Theissen, Gerd. y Merz, Annette. 2004. *El Jesús histórico. Manual*. Salamanca: Sígueme.

Vermes, Geza. 2007. *La Pasión. La verdad sobre el acontecimiento que cambió la historia de la humanidad*. Barcelona: Crítica.

Wénin, André. 2017. "Jésus violent?": En : Doré, Joseph. dir. *Jésus. L'encyclopédie*. París : Albin Michel.

Zúñiga, Hanzel. 2022. *Morir para vivir, vivir para morir*. San José: Sebila.

Hanzel J. Zúñiga Valerio (h.zuniga@ubl.ac.cr) Profesor titular de Nuevo Testamento y lengua griega (Universidad Bíblica Latinoamericana). Master en Ciencias Bíblicas (Universidad Bíblica Latinoamericana). Estudios de postgrado sobre Orígenes del Cristianismo (Estudio Teológico Agustiniano, Valladolid, España). Estudios de postgrado sobre Biblia y Teología (Centre Notre Dame de Sion, Jerusalén, Israel). Licenciado en Ciencias de la Educación con énfasis en Educación Religiosa (Universidad Católica de Costa Rica). Bachiller en Teología (Universidad Católica de Costa Rica).

Recibido: 24 de octubre, 2022.
Aprobado: 31 de octubre, 2022.

Ricardo A. Pérez-Navarro

El antisemita de la prensa católica en Costa Rica: el caso del *Eco Católico* y *La Época* (1933-1941)

Resumen: *El objetivo es analizar el discurso antisemita de la prensa católica en Costa Rica: el Eco Católico y La Época entre 1933 y 1941, con el fin de comprender la aplicación del dogma del católico en la (re)producción y transmisión del antisemitismo dentro de la sociedad católica costarricense.*

Palabras clave: *Antisemitismo, catolicismo, judaísmo, discurso, Costa Rica.*

Abstract: *This essay analyzes the anti-Semitic discourse of the Catholic press in the Eco Católico and La Época in Costa Rica between 1933 and 1941. The aim is to comprehend the catholic dogmatism in the (re)production and spread of antisemitism within the Costa Rican Catholic society.*

Keywords: *Antisemitism, Catholicism, Judaism, Discourse, Costa Rica.*

Introducción

El artículo analiza el discurso antisemita en el *Eco Católico* y *La Época* entre 1933 y 1941 en Costa Rica con el propósito de comprender la aplicación del dogma católico en la (re) producción y (re)transmisión del antisemitismo dentro de la sociedad católica costarricense. Específicamente, se pretende examinar la narrativa desde una perspectiva racial, económica y político-ideológica.

El estudio tiene un carácter coyuntural. La temporalidad coincide con el proceso de inmigración, construcción y consolidación comunitaria de los judíos Ashkenazi en el país (1917-1940), así como del desarrollo de las campañas antisemitas difundidas en la prensa costarricense en los periodos entre 1933 y 1936, al igual que entre 1939 y 1941, como se exploró en los trabajos de Gudmundson et al., (1979,158-162), Schifter (2012, 236-241) y Pérez (2019, 70-92, 139-149).

La relevancia de este trabajo recae en la exploración de la coyuntura marcada por el silencio del Vaticano respecto a la cuestión judía, que dio cabida a la propagación del antisemitismo dentro de las iglesias nacionales de todo el mundo, así como de ignorar los actos de violencia hacia ese grupo.

En especial, el papado de Pío XII estableció un hermetismo total sobre la cuestión judía a pesar de que la institución conocía lo que sucedía con los judíos en Alemania y los países ocupados por el nazismo. En cambio, se impulsó la encíclica *Divini Redemptoris* (1937) que buscó aplacar y combatir el comunismo y el ateísmo como la principal lucha de la fe católica en el periodo de estudio (García 2000, 359-374; Ben Dror 2003, 271-299; Langton 2006, 485).

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

Además, se hace hincapié en la relación entre el catolicismo y la colectividad judía, puesto que no se ha dado la atención necesaria a este tópico dentro de la academia costarricense en diferentes áreas del conocimiento. Por lo que este trabajo parte como una base para futuros estudios sobre relaciones interreligiosas en el país.

Por otra parte, el artículo se centra, primeramente, en el escrutinio del *Eco Católico*[1]. Este medio es una revista dominical de circulación nacional y de carácter confesional que pregona los principios evangélicos y de la *Doctrina Social* de la Iglesia; además está adscrito a la Conferencia Episcopal de Costa Rica, con ello, se apega a las directrices del Vaticano.

En segundo lugar, el artículo se enfoca en la exploración de *La Época*. El cual era un medio secular católico bisemanal dirigido por Guillermo Ángulo. Este medio se caracterizó por contar con una mayor libertad de expresión e interpretación respecto a la cuestión judía, misma influenciada por ideales fascistas antidemocráticos, nacionalistas y racistas (Pérez 2019, 234). Esta tendencia hizo que se incluyera en la "Lista Negra" que divulgó el gobierno de los Estados Unidos para Costa Rica en los años cuarenta, que se publicó en *La Tribuna* del 28 de junio de 1942 (cf. a partir de la página 13).

De estas fuentes se consideraron las noticias, editoriales y artículos de opinión para realizar el estudio. El cual se centró en el uso del *Análisis Crítico del Discurso* (ACD) según Fairclough et al., (2011) y el *Enfoque Histórico del Discurso* conforme a Wodak et al., (2003). De acuerdo con estos enfoques, el discurso se entiende como una práctica social como un instrumento de dominación que enlaza al lenguaje con el poder, lo que es evidente en la relación dialéctica entre las prácticas discursivas y los ámbitos de acción, en los que se visibilicen las interconexiones y encadenamientos de causa y efecto.

Para ello, se debe contextualizar cada una de las fuentes e identificar la intertextualidad, para comprender la relación entre el contexto histórico y los discursos. Al igual que del carácter persuasivo o "manipulador" de las prácticas discursivas, y de la funcionalidad e intencionalidad propagandística con la que se expresa el discurso (Wodak et al. 2003 y Reisigl et al. 2001).

Acorde con lo anterior, es menester identificar el discurso a partir de su macrotema y la interdiscursividad fundamentada en el elemento religioso, social, migratorio, económico, político-ideológico y racial (van Dijk 1990, 54-88, 105-109; Reisigl et al. 2001, 41). A su vez, se debe poner atención a la referencia o modo de nombrar para darse cuenta de la construcción de la otredad, en especial, mediante la categorización de la pertenencia, metáforas, metonimias biológicas, naturalizadoras o despersonalizantes. Se agrega, el etiquetamiento de los actores sociales y las atribuciones valorativas mediante los estereotipos y las referencias contextuales para extraer las conexiones entre la producción del texto, el contexto y los actores (Wodak et al. 2003, 114).

Ahora bien, el análisis se centra en la aplicación del modelo explicativo sobre el antisemitismo según Halpern (1981). Este modelo hace hincapié en la peculiaridad contextual de la actitud hostil hacia los judíos basada en una tradición cristiana como una amenaza cultural, social, económica y política alta, elaborada en términos religiosos raciales, sociales y nacionalistas, por razones extrínsecas o intrínsecas de la coyuntura.

Lo anterior se complementa con la concepción del antisemitismo sincrético acorde con Mitten (1992), Wodak et al., (1999, 177-178), Wodak (2006, 179-190; 2007, 208) y Reisigl et al. (2001) en cuanto a la multicausalidad concentrada en la construcción de la diferenciación a partir del servicio ideológico, político o práctica discriminatoria en todos los niveles de la sociedad, donde los viejos y nuevos estereotipos se mezclan en una práctica excluyente.

Consecuentemente, se entiende que el antisemitismo es una ideología difusa que contiene diferentes doctrinas pseudocientíficas, creencias confesionales, estereotipos y opiniones que construyen una conexión pseudo-causal entre el carácter fenotípico, social, político-ideológico, simbólico y ficcional. Lo que propicia que los estereotipos sean (re)producidos y funcionales al contexto sociopolítico-religioso de la interacción entre gentiles y judíos.

1. La superioridad católica y la desacreditación teológica del judaísmo

El discurso antisemita del *Eco Católi*co y *La Época* comparten un hilo conductor en la lucha teológica contra del judaísmo. Inicialmente, en el *Eco Católico* la diatriba fue mucho más mesurada y fundamentada en los evangelios de Mateo y Lucas. En cambio, en *La Época* se pregonó una perorata exacerbada en contra del judaísmo basado en el evangelio de *Juan*[2] y *Mateo*, así como los libros de *Hechos*, *Romanos* y *Gálatas*.

La disputa teológica se cimentó en el rol ideológico de la posesión y la apropiación de la verdad absoluta. Lo que implicó la (re)producción de las representaciones peyorativas y de la falsedad del judaísmo, donde la otredad se vinculó con un sentido de superioridad moral y de sensibilidad hacia el prójimo con base en la hostilidad cristiana, siguiendo a Halpern (1981, 257). Sobre este punto, en el *Eco Católico* se publicó que:

> Afirmo categóricamente que la única religión verdadera es la católica por ser fundada por Jesucristo; y por lo tanto que todas las demás sin excepción alguna, son falsas por ser inventadas de los hombres. Así como repugna que haya más de un solo Dios verdadero, de la misma manera repugna que pueda haber más de una religión verdadera. Que Jesucristo es Dios nadie lo duda y por tanto detengámonos solamente, si la religión católica fue fundada por Jesucristo, y al demostrar esto estará demostrado de que es la única religión verdadera: la católica. (De Capellades 1933, 30 de junio, 79)

Por ende, la hostilidad teológica se nutrió de la explotación de las representaciones dogmáticas del cristianismo medieval; en especial, la del judío histórico y sus implicaciones deicidas, como arguye Middleton (1973, 33-52), Hoge y Carroll (1975, 581-594), Konig, Eisinga y Scheepers (2000, 373-393).

Con ello, la prensa católica comenzó una cruzada discursiva para la defensa y transmisión de la "doctrina verdadera", mediante la evangelización ante la amenaza que significó la inmigración judía ashkenazi y la introducción del judaísmo en el país (Vargas, R. 1933, 9 de abril, 239; Vargas, R. 1933, 8 de octubre, 227; La Época 1935, 7 de abril, 6; La Época 1936, 9 de abril, 1, 7-8; Pérez 2019, 70-86).

No obstante, ambos medios perseveraron por mantener un *continuum* de la responsabilidad deicida de los judíos contemporáneos con el afán de conservar vivas las imágenes peyorativas y la hostilidad hacia los judíos inmigrantes, según el planteamiento de Lebovitch (2003, 182). Lo que legitimó la presión social ejercida sobre las autoridades gubernamentales para evitar el ingreso de más judíos al territorio costarricense (Vargas 1933, 9 de abril, 239; Vargas 1933, 7 de mayo, 311; Vargas 1933, 8 de octubre, 227)

Uno de los argumentos centrales recae en que: "La raza judía es criminalmente egoísta. Su odio contra los gentiles es intensísimo. Nos aborrecen como aborrecieron al Hijo del Hombre" (La Época 1939, 19 de febrero, 4). También, se echó mano de que la causa de las penurias del pueblo judío era el castigo divino por el deicidio como señala Langton (2006, 484), y queda evidente en el siguiente fragmento:

> Nuestro Señor, para mostrarnos que, si estos infelices marchaban a la perdición eterna, era porque ellos lo deseaban y no porque ÉL le faltara buena voluntad para conquistarlos, se humilla una vez más ante ellos, ofreciéndoles que examinen no sólo su doctrina, sino también la misma moralidad de su vida, para que vean si es justificado o no, el odio que le manifiestan. (Vargas 1933, 2 de abril, 233)

Se adicionó a la narrativa la superioridad teológica, autoasignada, del catolicismo por sobre el judaísmo (Madrigal 1937*,* 2 de diciembre, 4). Lo que justificó la inferioridad del judaísmo por el irrespeto a la nueva ley otorgada por Cristo donde:

> La doctrina de San Pablo, es por la nueva ley, dada por Cristo quedaban abolidas las leyes rituales o ceremoniales del Antiguo Testamento que llamaban sencillamente la Ley (. . .) Un testamento legítimo, nadie lo puede variar, a no ser el propio testador, (Vargas 1934, 19 de agosto, 114)

Se arguye que, con esta tesis simplista y absurda, se ratificó la invalidación de la ley y tradición judía. Igualmente, se adicionó la misión de la conversión de los judíos al catolicismo, con lo que se mantuvo vivo el objetivo de la cristiandad medieval. Lo que se resume en una lucha de verdades.

En una serie de artículos bajo el título: *Archicofradía de oraciones por la conversión de Israel* publicados en el *Eco Católico* en 1933[3] se expone que la conversión de los judíos es un deber y representa una obra caritativa. Para ello, se utilizó la metáfora de Cristo como un pastor y la de los judíos como ovejas descarriadas en el redil del señor.

No obstante, el trasfondo de la conversión estaba motivada por la preocupación del aumento de la inmigración del grupo ashkenazi a Costa Rica, y la presunción de que este realizaba actividades proselitistas, o que al menos buscaría influir en el descarrilamiento de los feligreses para destruir la ética, moral y valores católico-costarricenses.

La conversión se interpretó como parte de un proceso obligatorio para la inserción de los judíos a las sociedades católicas, puesto que: "Siempre que los hijos de Israel son pacíficamente tolerados en un país cristiano, abrazan por millares la religión del ambiente; en España, del siglo XII al siglo XIV, fue por centenas de millares que ellos invadieron la Iglesia" (Bonsirven 1939, 16 de abril, 263).

Evidentemente, se oculta por completo el accionar de la Iglesia católica en el proceder de las conversiones, ya que nunca se señaló el carácter violento y forzado, así como de las consecuencias por no acatar tal mandato (Friedman 1987, 11-21). El *Eco Católico* postulaba que: "*A*ntes bien, si por atraer y convertir un solo judío a nuestra fe, pudiéramos hacernos judíos, con todo gusto lo haríamos" (Pío Latino 1934, 11 de noviembre, 310).

En conclusión, el discurso expuesto sobre la cuestión judía está cargado de una connotación peyorativa enraizado en los viejos prejuicios del antisemitismo clásico-religiosos. Esto para persuadir a los católicos del peligro que representaba el ingreso de judíos al país en términos de disputa teológico, empero, con un trasfondo discriminatorio que ensalzaba a la otredad de los judíos.

2. Los inmigrantes indeseables

La prensa católica mezcló los prejuicios raciales, migratorios y económicos para reforzar la diatriba contra los judíos. En este punto, la narrativa antisemita mutó desde una esfera clásica-religiosa a una moderna, ya no solamente se utilizaron los viejos imaginarios medievales enraizados en el deicidio, sino que se añadieron los nuevos referentes seculares desdeñosos sobre la raza judía, como plantea el modelo de Halpern (1981).

Primeramente, el elemento racial se centralizó en una identificación discriminatoria que monopolizó el epíteto "polaco" como sinónimo para los judíos que habitaban en Costa Rica, sin importar su procedencia[4] (Pérez 2017, 135-136). Esa postura estaba influenciada por el discurso higienista y la normativa racial costarricense de los años treinta, donde las regulaciones gubernamentales segregacionistas se asentaron en los criterios nacionalistas eugenésicos, que se normalizaron con el instrumental jurídico estatal. Al mismo tiempo, se expelió un discurso xenofóbico y racista represivo, en un contexto de influencia del nacionalsocialismo como indica Arias (2006, 195-220), Arias (2011, 27-55) y Soto (2002, 172-189). *La Época* expresó que:

> El hecho de que los judíos polacos sean de raza blanca no es argumento que pueda aducirse en favor de su admisión entre nosotros, pues el fanático tiene tal orgullo de raza que no se mezcla con ninguna otra y menos con cristianos, por lo que se siente odio y desprecio profundo. Es necesario que el gobierno, que tiene sobre sí la responsabilidad gravísima del porvenir de la nación, tome medidas radicales para terminar con esa indeseable inmigración judío-polaca. (Avisor 1934, 7 de octubre, 1)

> La identificación de los judíos como polacos caló hondamente en la sociedad costarricense, tanto fue así que, hacia finales de los años treinta e inicios de los años cuarenta se

> llevó a cabo uno de los actos políticos más degradantes de la historia costarricense en la que se instauró la *Comisión Investigadora sobre la Inmigración de polacos y de otras nacionalidades* de la Asamblea Legislativa. Dicha comisión censó a los judíos con el afán de investigar su proceso inmigratorio hacia el país[5] (Pérez 2019, 50-51).

Sin embargo, pese a la masificación de la identificación del epíteto "polaco" con los judíos, el *Eco Católico* buscó distanciarse de esa postura pregonando la necesidad de distinguir entre los judíos de raza y los polacos católicos. Aduciendo qué Polonia era una nación mayoritariamente católica y se debía hacer la diferencia entre la raza y la nacionalidad, así como entre nacionalidad y religión, debido a que "los judíos que habitan Polonia o que tienen nacionalidad son apenas un 5%. Por lo demás, siempre enseñaremos que nuestro credo religioso no puede ni debe inducirnos al odio contra nadie" (Eco Católico 1936, 26 de setiembre, 203).

En contraste, a partir de 1933 se interrumpió en el Eco Católico la afrenta en contra del movimiento migratorio judío y del establecimiento económico-comercial. Este se sustituyó por una postura mesurada que indicaba que los católicos no odian a los judíos por ser "de raza, ni por ser polacos por ciudadanía. Ni por ser comunistas, si algunos lo fueran, o enemigos de nuestra religión. (. . .) Nuestro Divino Redentor es hijo o descendiente de Judá y por lo tanto genuinamente judío" (Pío Latino 1934, 11 de noviembre, 310).

La aparente causa del cambio fue un Edicto del Episcopado de Costa Rica —del cual no se tiene más información— (Eco Católico 1934, 28 de octubre, 286). Esto genera una serie de interrogantes sobre el contenido del Edicto, el contexto interno de la iglesia católica costarricense y los motivos reales de ese cambio discursivo, al igual que de la influencia del Vaticano. Por más que se generen hipótesis sobre el tema, es necesario profundizar con investigaciones posteriores.

Volviendo al tema migratorio, se planteó qué "*L*os polacos son "judíos" y como tales, enemigos de la religión cristiana. (. . .) Invitamos a los católicos a hacer causa común contra esta secta Israelita y prometemos ponernos en asecho [sic] sobre COMO ENTRA TANTO POLACO VIOLANDO LA LEY DE INMIGRACIÓN*"* (La Época 1934, 30 agosto, 1-8).

El mayor ataque se realizó por la falta de compromiso de los inmigrantes con la actividad agrícola del país. Dado que, según la prensa católica se violentaron los permisos de ingreso que los identificaba como agricultores, ya que se insertaron en la actividad comercial e industrial incipiente de textiles (Pérez 2019, 225-230; La Época 1934, 1 de noviembre, 1). De manera puntual, *La Época* escribió qué:

> La raza semítica o judía no conviene desde ningún punto de vista, porque el judío solamente se dedica a la Banca y al Comercio y, aun cuando se encuentran grandes núcleos de agricultores en esta raza despreciada no deben introducirse inmigraciones porque merced al Sionismo van los judíos aliados al Comunismo y a la masonería y ello entraña un grave peligro para el país donde se establezcan. (Lagos 1937, 14 de octubre, 6)

Así pues, la actividad buhonera y comercial desarrollada por una porción significativa de la población judía en Costa Rica fue asociada con la competencia desleal y la vieja imagen medieval de la usura judía (Nandaka 1934, 9 de setiembre, 7; Eco Católico 1933, 22 de octubre, 269).

La Época fue el medio que mostró una mayor actitud hostil contra los judíos, su argumento se focalizó en que el ingreso de estos iba en detrimento de la raza y valores católicos de la sociedad costarricense (Avisor 1934, 7 de octubre, 1; La Época 1939, 10 de setiembre, 3; La Época 1939, 19 de febrero, 3). Explícitamente se pregonó qué:

> entran al país cada día más polacos, esta raza non grata, los chinos de Europa, como dicen allá, y que no vienen a nuestro país a cultivar la tierra, (de esa clase de brazos necesitamos) sino que exprimen al obrero con sus ventas en abonos, pues despiertan el afán del lujo entre esta clase pobre porque encuentra la comodidad de pagos semanales (. . .) no sería raro que entre una valija lleven propaganda desmoralizadora, novelas judías, que tiendan a desmoralizar a

> las mujeres cristianas y después de todo es sabido que el judío es sucio y puede dejar en nuestro hogar una enfermedad de esas que abundan en el centro de Europa: lepra, etc. (La Época 1934, 30 de agosto, 1, 8)

Finalmente, es evidente la aplicación del antisemitismo sincrético que promovían el ostracismo, la segregación y la discriminación hacia los judíos. En donde, queda en evidencia la multiplicidad de recursos para establecer la separación teológica y social entre los católicos y los judíos en un contexto de consolidación de la inmigración y asentamiento judío en el país.

3. Las contradicciones ideológicas

La narrativa católica se sostuvo de la acusación contradictoria de que los judíos promovían el socialismo a nivel local y mundial, así como de promover actividades capitalistas usureras. Lo interesante es observar cómo dichas posturas ideológicas se judaizaron para ampliar el rango de ostracismo contra esta población. En especial, se hizo hincapié en el carácter anticristiano de ambos sistemas.

Inicialmente, la prensa católica amalgamó un frente de lucha unificado ante los enemigos del catolicismo: los comunistas y los judíos[6]. Los problemas con la izquierda se concentraron en la disputa electoral que se focalizó en la cuestión social, enraizada en la atracción del sufragio de los trabajadores y de los campesinos como arguye Molina (2006).

Esto se intensificó con la fundación del Partido Comunista de Costa Rica (PCCR) en 1931, que aparte, calzó con la primera etapa de construcción de la comunidad judía (Pérez 2019, 65-154). Lo que representó la excusa para la consolidación de un relato que conectaba el establecimiento del comunismo con la intromisión de los judíos del Este (Molina 2006, 161-166; Oseas II 1934, 8 de noviembre, 2; La Época 1937, 31 de octubre, 1), ya que, según, La Época, "es harto sabido es que los judíos son aliados de los comunistas" *(Léase el libro "Los Protocolos de los Sabios de Sion")* (Avisor 1934, 7 de octubre, 1).

A ello, el diplomático estadounidense en Costa Rica durante 1930 y 1933, Charles C. Eberhardt, difamatoriamente responsabilizó a los judíos polacos de propagar e influir en el establecimiento de las ideas comunistas en el país, por su proceder del Este de Europa, empero, su sucesor Leo R. Sack desmintió esas acusaciones (Pérez 2020, 620-622).

Por otro lado, para sustentar su afrenta se utilizó *Los Protocolos de los Sabios de Sion*[7]*, La Conspiración Franca,* y *El Judío Internacional* para generar agitación social. Dado que, en estas obras se exponen teorías conspiratorias de dominación mundial por parte de los judíos (Madrigal 1937, 21 de noviembre*,* 5; La Época 1941, 20 de febrero, 3).

En añadidura, se atacó al Poder Ejecutivo por permitir el ingreso de este grupo (Soto, 2002, 181) y se les recriminó que: "nuestro gobierno "liberal" se hace de la vista gorda permitiendo la libre entrada a elementos que como los judíos polacos adolecen de inconvenientes serios con el agravante de ser agentes del comunismo ruso*"* (Avisor 1934, 7 de octubre, 1).

Se ensalzó despectivamente la judeidad de algunos de los dirigentes comunistas más destacados como: Adler, Blum, Trotsky y Luxemburgo. De igual forma, para satanizar al movimiento se realizó una judaización de los principales líderes como: Marx, Liebknecht, Babel, Jaurés, Ebert, Henderson, Lenin y hasta de Stalin (González 1936, 5 de enero, 7; La Época 1937, 18 de febrero, 1-8; Coudenhove-Kalergi y Weinfeld 1939, 28-35).

Ese proceso se asentó reciamente en la mentalidad de los antisemitas católicos que pregonaban "¿Por qué los primeros escritores y propagandistas del Comunismo eran todos judíos? Y, por último: ¿Por qué PARA HACERSE COMUNISTA HAY NECESIDAD DE JURAR ODIO A MUERTE CONTRA CRISTO Y LOS CRISTIANOS?" (Oseas II 1934, 8 de noviembre, 2).

Por otra parte, la monserga se concentró en contra del judeo-comunismo por sembrar el ateísmo en las generaciones más jóvenes (Galiño 1941, 1 de junio, 3). Se alegó que la intromisión de la ciencia en combinación con las tendencias de izquierda atentó contra la postura religiosa tradicional costarricense: "El Materialismo

(histórico) y el ateísmo los predican y los ponen como un gran adelanto científico. Hacen burla de todo y hacen a la juventud creer que el que cree en Dios está atrasado" (Madrigal 1937, 28 de noviembre, 4). Por ende, son criticadas las corrientes del humanismo y el modernismo que defienden los comunistas como parte de un plan para obtener el poder mundial (Madrigal 1937, 28 de noviembre, 4; Madrigal 1937, 9 de diciembre, 4).

Complementariamente, existe una crítica a la tendencia liberal-capitalista enraizada en el manejo de las finanzas y banca en Occidente, que sumado a la cobertura empresarial mantienen una fuerte influencia para los estados como para el sistema económico mundial, lo que enriqueció el arquetipo de la usura (Ben Jéhouda 1939, 10 de setiembre 1939, 3; FILIN 1940, 27 junio 1940, 1-4; Valenciano 1941, 23 de febrero 1941, 1; *La Época* 1941, 1 de junio 1941, 2). La siguiente imagen es un reflejo de lo que se señala:

Ilustración 1

Fuente: La Época. 1941, 25 de mayo, Títere, p.1.

En cambio, los católicos se aferran a sus valores sociales religiosos aplicados a la economía para combatir las influencias externas judías que corrompen la estructura moral de las sociedades católicas (Lagos 1938, 6 de enero, 7), y que tratan de no asemejarse a la imagen estereotipada del judío deseoso de bienes materiales y riquezas sin importar el medio para alcanzar tales objetivos. He ahí un punto de discordia bastante añejo entre ambas religiones. Así pues, esto da cabida a que se pregone la difusión de las "quintas columnas" a partir de la expansión y explotación económica, como se expone en la siguiente ilustración:

Ilustración 2

Fuente: La Época, 1940,14 de julio 1940, p.1.

Sobre el tema hay una fuerte diferencia entre ambos medios, donde tienen mayor representación sobre el capitalismo y liberalismo judío en La Época que en el Eco Católico. Sin embargo, esto no es nada nuevo debido a los antecedentes que ya se han ido esbozando.

Conclusiones

El discurso antisemita expuesto en la prensa católica durante 1933-1944 contempla una multiplicidad de variables que evidencian la complejidad del tema. Puntualmente, esta narrativa antisemita suscita la desacreditación de la presencia de judíos en el Costa Rica, haciendo hincapié en la disputa teológico, discriminación y segregación sociocultural, racial, económico e ideológico. En la que dicha presencia atenta contra las bases éticas, morales y religiosas de la sociedad costarricense.

Por otra parte, el desarrollo de un antisemitismo sincrético promueve la disimilación y la segregación de los judíos, empero, exalta una relación de dominación en la que lo católico se sobrepone a lo judío, lo que genera la (re)producción del ostracismo mediante la mutación y adaptación de los elementos estructurales según las necesidades conflictivas a la hora de producir el discurso, lo que lleva a una elaboración discursiva cada vez más radical y violenta. En la que la fusión de los viejos y nuevos axiomas antisemitas reflejan la intolerancia y ostracismo milenario que muta constantemente y acompaña a las comunidades judías en diáspora.

Notas

1. Se tuvo acceso a la fuente mediante la revisión de los archivos del Eco Católico en la Conferencia Episcopal. Lo que hizo que se agruparan los números en tomos con una numeración continua de sus páginas.
2. La notoriedad de este evangelio recae en el uso del término *loudaios* or *hoi loudaioi* (judíos por religión “Jews” o los judíos como habitantes de Judea “Judeans”) con matices neutrales y hostiles asociados a la yuxtaposición entre judíos y gentiles. Mediante la generalización y la estereotización de aquellos judíos que rechazaron a Jesús o hacia sus oponentes; enfatizando en las autoridades judías más que en la gente común. Estas interpretaciones pasan del problema histórico a la función narrativa, en la que se plantea una escalada de hostilidad en los diferentes episodios narrados, con un tono teológico y social. Adicionalmente, se apunta que en Juan se creó un peligroso potencial para el antisemitismo y el antijudaísmo teológico según argumenta Culpepper (1987, 273-288). No obstante, otra postura más radical recalca que este es el evangelio más antisemita de todos, como se aprecia en Schifter (2012, 54).
3. Véase: Bonsirven, J. 1939, 19 de marzo. Archicofradía de oraciones por la conversión de Israel. *Eco Católico,* p. 197; Bonsirven, J. 1939, 26 de marzo. Archicofradía de oraciones por la conversión de Israel. *Eco Católico,* p. 212; Bonsirven, J. 1939, 16 de abril. Archicofradía de oraciones por la conversión de Israel. *Eco Católico,* pp. 263-265; Bonsirven, J. 1939, 2 de julio. Archicofradía de oraciones por la conversión de Israel. *Eco Católico,* p. 5; Bonsirven, J. 1939, 20 de agosto. Archicofradía de oraciones por la conversión de Israel. *Eco Católico,* p. 125.
4. Se registraron judíos austriacos, lituanos, checoslovacos, argentinos, rusos e hindúes en la Comisión Investigadora del Comisión Investigativa del Congreso. Índice general alfabético de ciudadanos polacos. Resumen General (1941).
5. El informe se titula: Comisión Investigativa del Congreso. Índice general alfabético de ciudadanos polacos. Resumen General, el cual consiste en 743 páginas y fue impreso en 1941 (ANCR, Congreso 021335, 27 mayo de 1940/6 marzo de 1941).
6. Véase: Oseas II. 1934, 4 de octubre. Los judíos y el comunismo. *La Época*, p.6; La Época. 1935, 9 de junio. Cuento judío, p. 6; González, E. 1936, 5 de enero. La insinceridad de Carlos Marx. Su verdadero numen fue el odio judío a la civilización cristiana. *La Época,* p. 7; La Época. 1936, 29 de noviembre. Los judíos y el comunismo, p. 2; La Época, 1936, 10 de diciembre. Nueva Farsa judeo-comunista o lobos con piel de oveja, p. 5; La Época. 1937, 18 de febrero. Los judíos y los Sistemas Socialistas y Comunistas, pp.1-8; La Época. 1937, 31 de octubre. El peligro judío, p.1. Madrigal 1937, 18 de noviembre. Los judíos y el comunismo. *La Época*, p.5; Madrigal 1937, 21 de noviembre. Los judíos y el comunismo.

La Época, p.5; Madrigal 1937, 25 de noviembre. Los judíos y el comunismo. *La Época*, p.4; Madrigal 1937, 28 de noviembre. Los judíos y el comunismo. *La Época*, p.4; Madrigal 1937, 2 de diciembre. Los judíos y el comunismo. *La Época*, p.4; Madrigal 1937, 5 de diciembre. Los judíos y el comunismo. *La Época*, p.4; Madrigal 1937, 9 de diciembre. Los judíos y el comunismo. *La Época*, p.4; Madrigal 1937, 12 de diciembre. Los judíos y el comunismo. *La Época*, p.4; Madrigal 1937, 19 de diciembre. Los judíos y el comunismo. *La Época*, p.4; Galiño 1941, 1 de junio. En veinte siglos el pueblo judío fragmentado se arrastra en anillos de oro sierpe estigmatizada y escupe veneno contra la civilización cristiana. *La Época*, p.3; Galiño 1941, 5 de junio. En veinte siglos el pueblo judío fragmentado se arrastra en anillos de oro sierpe estigmatizada y escupe veneno contra la civilización cristiana. *La Época*, p.2; Galiño 1941, 12 de junio. En veinte siglos el pueblo judío fragmentado se arrastra en anillos de oro sierpe estigmatizada y escupe veneno contra la civilización cristiana. *La Época*, p. 4.

7. Uno de los puntos que más destaca de las teorías conspiratorias es la acusación hacia el sionismo político y el ideal sobre la creación del Estado Judío, pues se expone que sería el espacio base para la dominación judía del mundo. Dicha acusación se enraíza en los Protocolos de los Sabios de Sión donde se expone que se establecerá una monarquía de la casa real de David, lo que significó un nuevo foco de desacreditación de los movimientos hebreos.

Fuentes

La Tribuna

Directiva de Acción Democrática Costarricense. (1942, 28 de junio). Lista negra o proclamada para Costa Rica. Los costarricenses y los aliados en Guerra contra los totalitarios no deben tratar con personas y firmas incluidas en la llamada lista negra o lista proclamada. *La Tribuna*, p.13.

Eco Católico

Bonsirven, Joseph. 1939, 16 de abril. Archicofradía de oraciones por la conversión de Israel. *Eco Católico,* p.263-265.

Bonsirven, Joseph. 1939, 19 de marzo. Archicofradía de oraciones por la conversión de Israel. *Eco Católico,* p.197.

Bonsirven, Joseph.1939, 2 de julio. Archicofradía de oraciones por la conversión de Israel. *Eco Católico,* p.5.

Bonsirven, Joseph. 1939, 20 de agosto. Archicofradía de oraciones por la conversión de Israel. *Eco Católico,* p.125.

Bonsirven, Joseph. 1939, 26 de marzo. Archicofradía de oraciones por la conversión de Israel. *Eco Católico,* p.212.

De Capellades, Leonardo. 1933, 30 de julio ¿Es posible que haya más de una religión verdadera? *Eco Católico*, p.79.

Eco Católico, 1936, 26 de setiembre. De la vida Nacional e Internacional, p.203.

Eco Católico, 1933, 22 de octubre. Los 300 polacos, p.269.

Eco Católico, 1934, 28 de octubre. Costa Rica, p.286.

Pío Latino. 1934, 11 de noviembre. Los polacos. O sea, la cuestión de los judíos de raza que tienen nacionalidad polaca, mal llamados simplemente polacos. *Eco Católico,* p.310.

Vargas, Rafael. 1933, 2 de abril. "Los orgullosos que viendo la luz, la niegan, son los que se pierden". *Eco Católico,* p.233.

Vargas, Rafael. 1933, 7 de mayo. Per Crucem ad Lucem. *Eco Católico*, p.311.

Vargas, Rafael. 1933, 8 de octubre. Un punto más sobre la narración evangélica de hoy. *Eco Católico*, p.227.

Vargas, Rafael. 1933, 9 de abril. Cuando Jesús quiere su gloria nadie se lo puede impedir. *Eco Católico,* p. 239.

Vargas, Rafael. 1934, 12 de agosto. Los Apóstoles son enviados por Dios, *Eco Católico*, p.98.

Vargas, Rafael. 1934, 19 de agosto. La Ley de Moisés y la Promesa del Mesías. *Eco Católico*, p.114.

La Época

Avisor. 1934, 7 de octubre. La invasión judío-polaca. *La Época*, p.1.

Ben Jéhouda, S. 1939, 10 de setiembre. Un plan Judío de Conquista Mundial. *La Época*, p. 3.

FILIN. 1940, 27 de junio. Visión de Guerra. Al judío le importa un bledo la sangre derramada, si por cada gota de ella cae una moneda de oro en su caja. *La Época,* pp. 1-4

Galiño, M. 1941, 1 de junio. En veinte siglos el pueblo judío fragmentado se arrastra en anillos de oro sierpe estigmatizada y escupe veneno contra la civilización cristiana. *La Época*, p.3.

Galiño, M. 1941, 5 de junio. En veinte siglos el pueblo judío fragmentado se arrastra en anillos de oro sierpe estigmatizada y escupe veneno contra la civilización cristiana. *La Época*, p.2.

Galiño, M. 1941, 12 de junio. En veinte siglos el pueblo judío fragmentado se arrastra en anillos de oro sierpe estigmatizada y escupe veneno contra la civilización cristiana. *La Época*, p.4.

González, E. 1936, 5 de enero. La insinceridad de Carlos Marx. Su verdadero numen fue el odio judío a la civilización cristiana. *La Época,* p.7.

La Época, 1934, 30 de agosto. La epidemia de polacos, p.1-8.

La Época. 1934, 7 de octubre. La invasión judío-polaca, p.1.

La Época. 1934, 1 de noviembre. La "beligerancia" de los polacos entre nosotros, p.1.

La Época, 1934, 9 de noviembre. La expulsión de chinos ilegalmente ingresados, p.1.

La Época, 1936, 10 de diciembre. Nueva Farsa judeo-comunista o lobos con piel de oveja, p.5.

La Época. 1935, 7 de abril. La Divina Revelación. Domingo de Pasión, p.6.

La Época. 1935, 9 de junio. Cuento judío, p.6.

La Época. 1936, 9 de abril. Jesús es condenado a muerte por Pilatos, p.1,7-8.

La Época. 1936, 29 de noviembre. Los judíos y el comunismo, p.2.

La Época. 1937, 18 de febrero. Los judíos y los Sistemas Socialistas y Comunistas, p.1-8.

La Época, 1937, 2 de setiembre. Los judíos y los Sistemas Socialistas y Comunistas, p.1-8.

La Época. 1937, 31 de octubre. El peligro judío, p.1.

La Época. 1937, 12 de diciembre. Los judíos y el Comunismo*,* p. 4.

La Época. 1937, 30 de diciembre. Los judíos y el Comunismo. La Sin Razón Judía, p.4.

La Época, 1939, 19 de febrero. Tópico Nacional. Un Estado Cristiano dentro de un Estado Judío, p.3-4.

La Época, 1939, 29 de enero. El Problema Judío, p.3.

La Época, 1939, 10 de setiembre. Un plan Judío de Conquista Mundial, p.3.

La Época, 1940, 14 de julio. La "Quinta Columna", p.1.

La Época, 1941, 20 de febrero. Texto del VII Protocolo de los Sabios de Sion, p.3.

La Época, 1941, 1 de junio. La convicción de Henry Ford, p.2.

La Época, 1941, 25 de mayo, Títere, p.1.

Lagos, J. 1937, 14 de octubre. Inmigración. *La Época,* p.6.

Lagos, J. 1938, 6 de enero. La Cuestión Social. *La Época,* p.7.

Madrigal, E. 1937, 12 de diciembre. Los judíos y el comunismo. *La Época*, p.4.

Madrigal, E. 1937, 18 de noviembre. Los judíos y el comunismo. *La Época*, p.5.

Madrigal, E. 1937, 19 de diciembre. Los judíos y el Comunismo, *La Época, p.* 4.

Madrigal, E. 1937, 19 de diciembre. Los judíos y el comunismo. *La Época*, p.4.

Madrigal, E. 1937, 2 de diciembre. Los judíos y el comunismo. *La Época*, p.4.

Madrigal, E. 1937, 21 de noviembre. Los judíos y el comunismo. *La Época*, p.5.

Madrigal, E. 1937, 25 de noviembre. Los judíos y el comunismo. *La Época*, p.4.

Madrigal, E. 1937, 28 de noviembre. Los judíos y el comunismo. *La Época*, p.4.

Madrigal, E. 1937, 5 de diciembre. Los judíos y el comunismo. *La Época*, p.4.

Madrigal, E. 3037, 2 de diciembre. Los judíos y el comunismo. *La Época*, p.4.

Madrigal, E. 1937, 9 de diciembre. Los judíos y el comunismo. *La Época*, p.4.

Madrigal, E. 1937, 12 de diciembre. Los judíos y el comunismo. *La Época*, p.4.

Madrigal, E. 1937, 19 de diciembre. Los judíos y el comunismo. *La Época*, p.4.

Nandaka. 1934, 9 de setiembre. Los judíos como comerciantes. *La Época*, p.7.

Oseas II. 1934, 4 de octubre. Los judíos y el comunismo. *La Época*, p.6.

Oseas II. 1934, 8 de noviembre. El sionismo judío. *La Época*, p.2.

Valenciano, R. 1941, 23 de febrero. Los judíos atizan embrocar al gobierno yankee en la guerra. *La Época*, p.1.

Vargas, 1935, 7 de abril. La Divina Revelación. Domingo de Pasión. *La Época,* p.6.

Encíclica

Pío XI. 19 de marzo de 1937. Carta Encíclica Divini Redemptoris, n.28. https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html.

Referencias bibliográficas

Arias, Dennis. 2006. La presencia alemana en Costa Rica durante la era del nacionalsocialismo (1933-1941). *Revista Historia*, (53-54), 195-220.

_____. 2011. *Utopías de quietud. Cuestión autoritaria y violencia, entre las sombras del nazismo y del dilema antifascista (Costa Rica, 1933-1943)*. San José: EUNED.

Culpepper, R. Alan. 1987. The Gospel of John and the Jews. *Review & Expositor, 84* (2), 273–288. https://doi.org/10.1177/003463738708400209.

Fairclough, Norman., Mulderrig, Jane., and Wodak, Ruth. 2011. Critical discourse analysis. En *Discourse studies: A multidisciplinary introduction*, editado por Teun van Dijk, (pp. 357-378). SAGE Publications Ltd. https://www.doi.org/10.4135/9781446289068.n17

Friedman, Jerome. 1987. Jewish Conversion, the Spanish Pure Blood Laws and Reformation: A Revisionist View of Racial and Religious Antisemitism. *Sixteenth Century Journal*, 18(1), 3-30. https://doi.org/10.2307/2540627

Halpern, Ben. 1981. What Is Antisemitism? *Modern Judaism, 1*(3), 251-262. http://www.jstor.org/stable/1396247

Hoge, Dean y Carroll, Jackson. 1975. Christian Beliefs, Nonreligious Factors, and Anti-Semitism. *Social Forces, 53*(4), 581-594. https://doi.org/10.2307/2576474

Konig, Ruben, Eisinga, Rob., & Scheepers, Peers. 2000. Explaining the Relationship between Christian Religion and Anti-Semitism in the Netherlands. *Review of Religious Research, 41*(3), 373-393. https://doi.org/10.2307/3512036

Langton, Daniel. 2006. The "other". Relationship Between Christians and Jews, 1914-2000. En *The Cambridge History of Christianity. Volume 9. World Christianities c.1914-2000,* editado por Hugh McLeod, (pp.483-493). Cambridge: Cambridge University Press.

Lebovitch, José David. 2003. The Role of the Roman Catholic Church in the Formation of Modern Antisemitism: La Civiltà Cattolica, 1850-1879. *Modern Judaism, 23*(2), 180-197. http://www.jstor.org/stable/1396727.

Middleton, Russell. 1973. Do Christian Beliefs Cause Anti-Semitism? *American Sociological Review, 38*(1), 33-52. https://doi.org/10.2307/2094329

Mitten, Richard. 1992. *The Politics of Antisemitic Prejudice: The Waldheim Phenomenon in Austria*. http://www.demokratiezentrum.org/fileadmin/media/pdf/mitten.pdf

Molina, Iván. 2006. Catolicismo y comunismo en Costa Rica (1931-1940). *Desacatos*, (22), 157-172. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2006000300008&lng=es&tlng=es

Pérez, Ricardo. 2017. Construcción de una comunidad: judíos askenazi en Costa Rica (1939-1948). *Revista de Historia de América,* (153), 127-171. https://revistasipgh.org/index.php/rehiam/article/view/354/384

_____. 2019. La comunidad judía y el judaísmo en Costa Rica, de la Segunda Guerra Mundial a la formación del Estado de Israel: interacción, discursos y representaciones (1939-1948) [tesis de maestría en Historia, Universidad de Costa Rica]. Repositorio Institucional de la Universidad de Costa Rica. http://hdl.handle.net/10669/79295

_____. 2020. Los comunistas y la cuestión judía en Costa Rica durante la era de la Shoah: análisis discursivo del semanario Trabajo (1933-1945). En Leonardo Senkman y Avraham Milgram (Eds.), *Cultura, ideología y fascismo. Sociedad civil iberoamericana y Holocausto*, (pp.619-660). Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.

Reisigl, Martin y Wodak, Ruth. 2001. *Discourse and Discrimination. Rhetorics of racism and antisemitism*. Routledge.

Soto, Ronald. 1999. El discurso sobre la inmigración a principios del siglo XX: una estrategia nacionalista de selección autovalorativa, *Revista de Historia*, (40), 79-105.

_____. 2002. Polacos judíos y xenofobia en Costa Rica: 1929-1941", *Revista del CESLA* (4), 172-189.

_____. 2005. Discursos y políticas de inmigración en Costa Rica: 1862-1943. *Iberoamérica (2001-), Nueva época*, 5(19),119-133.

Van Dijk, Teun. 1990. *La Noticia como Discurso*. Barcelona: Paidós.

Wodak, Ruth. 2006. Mediation between discourse and society: assessing cognitive approaches in CDA. *Discourse Studies*, 179-190.

_____. 2007. Pragmatics and Critical Discourse Analysis. A cross-disciplinary inquiry. *Pragmatics & Cognition 15*(1), 203-225.

Wodak, Ruth, and Reisigl, Martin. 1999. Discourse and Racism: European Perspectives. *Annual Review of Anthropology 28*, 175-199. http://www.jstor.org/stable/223392

Wodak, Ruth, and Meyer, Michael. (Eds.). 2003. *Métodos del Análisis Crítico del Discurso*. GEDISA.

Ricardo A. Pérez-Navarro (ricardo.pernav@outlook.es) Master en Historia y estudiante de Doctorado en Historia de la Universidad de Costa Rica. Autor de: "Construcción de una comunidad: judíos askenazi en Costa Rica (1939-1948)." *Revista de Historia de América*, no.153 (enero-diciembre 2017): 127-171. https://revistasipgh.org/index.php/rehiam/article/view/354/384; "El sionismo en Costa Rica: organización, difusión ideológica y discursos (1931-1945)." *Cuadernos Judaicos,* no.37 (2020): 207-234. DOI: 10.5354/0718-8749.2020.60587; "Los comunistas y la cuestión judía en Costa Rica durante la era de la Shoah: análisis discursivo del semanario Trabajo (1933-1945)." En *Cultura, ideología y fascismo. Sociedad civil iberoamericana y Holocausto*, editado por Leonardo Senkman y Avraham Milgram, 619-660. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2020.

Recibido: 24 de octubre, 2022.
Aprobado: 31 de octubre, 2022.

Luis Diego Cascante

La teología después de Auschwitz: J.B. Metz

Resumen: *El artículo ofrece un panorama apretado de la obra de Johann Baptist Metz en torno a la teología política como ortopraxis.*

Palabras clave: *Metz. Teología política. Memoria passionis. Auschwitz. Cristología.*

Abstract: *The article offers a tight overview of Johann Baptist Metz's work on political theology as orthopraxis.*

Keywords: *Metz. Political theology. Memoria passionis. Auschwitz. Christology.*

El teólogo. Johann Baptista Metz nació en 1928 en Auerbach (Baviera), Alemania. Conocido mundialmente como fundador de la "teología política", surgida a mitad de la década del sesenta. Estudió filosofía y teología en Bamberg, Innsbruck y Munich. Se doctoró en filosofía, en 1952, con una tesis titulada "Heidegger y el problema de la metafísica". En 1954 se ordenó sacerdote. Obtiene el doctorado en teología, en 1961, con un trabajo sobre "Antropología cristiana en Tomás de Aquino", bajo la dirección de Karl Rahner. Entre 1963 y 1993 tuvo sus manos la cátedra de Teología fundamental en la Westfälischen Wilhelms-Universität en Münster. Entre 1968 y 1973 fue nombrado consultor del Secretariado para los no creyentes en el Vaticano, creado luego del Concilio por Pablo VI y, como perito, desempeñó un importante papel en el Sínodo de las diócesis alemanas entre 1971 y 1975 en Würzburg. Asimismo fue cofundador y editor de la revista internacional *Concilium* (véase Ruz, et al. 2008, 577-580).

La teología política. La propuesta teológica de Metz como teología política (TP) parte de una hermenéutica de la tradición de la fe, en virtud de la cual se realiza la acción frente a la historia moderna de la libertad, un largo camino hacia una versión política del cristianismo para estar a la altura de los tiempos. A esto se llega, afirma Metz, de la siguiente manera:

> No existe para mí una verdad que sea posible defender de espaldas a Auschwitz. No hay para mí un "sentido" que sea posible salvar de espaldas a Auschwitz. No hay para mí un Dios al que sea posible orar de espaldas a Auschwitz (…) Por eso, desde entonces he intentado no hacer teología de espaldas al sufrimiento, visible o hecho invisible a la fuerza, que hay en el mundo (…) Fue uno de los motivos personales para desarrollar una teología política, del paso de una mística trascendental a una mística política del cristianismo.

Después de muchas controversias teológicas y oposición, Metz halla su itinerario: con Auschwitz desde la teología trascendental a una teología política. En cierto sentido, la historización

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

de la teología implica una narrativa diferente respecto del modo de hacer teología, se trata de una ruptura asentada sobre todo en el pensamiento judío y en la sabiduría mesiánica del judaísmo en el contexto de Auschwitz, suavizada en la reflexión teológica cristiana debido a la despolitización y a la desjudaización del personaje Jesús. La teología cristiana fue despegándose del personaje Jesús a lo largo de los siglos, de aquel mesianismo apocalíptico tan incómodo para los primeros cristianos, pero sin lo cual era imposible ser fiel a judaísmo de Jesús en su tiempo. La teología (o discurso sobre Dios y sobre Cristo, en virtud de lo cual es una hermenéutica) debe estar más atenta al mundo y, en este sentido, ha de ser más política: la historia de la salvación es también historia de la pasión de la humanidad, de tal modo que "la teología no desemboca solo en cantos, sino también en gritos". La escucha atenta a los dolores de parto de la creación implica atender no solamente la historia del pecado sino, como consecuencia, la historia del sufrimiento humano a fin de convertir la ortodoxia en ortopraxis. La historia de la salvación ha de ser una salvación en la historia, porque una renuncia a la salvación en la historia es deslindar a Jesús de su pasado mesiánico.

De alguna manera, las discusiones con Heidegger llevan a aceptar la distinción entre los niveles ontológico y óntico y, desde luego, la mirada del *Dasein* como ente privilegiado que se plantea la cuestión del ser. Sin embargo, para él, Heidegger queda atrapado en una fenomenología óntica del ser humano, descriptiva, sin alcanzar el nivel del ser, y no logra relacionar la historicidad adecuadamente, pues queda formulada de manera formal, yuxtapuesta, sin relación con una historia concreta, particular (Metz 2009, 49). En algún sentido, Metz se niega a creer que la realidad se da de manera radical en la aproximación etimológica, por más rica que pueda resultar una investigación de este tipo sobre el pecado, por ejemplo, cuando lo que debería ser cubierto es el sufrimiento en la historia, lugar teológico por excelencia después de Auschwitz, centrando al ser humano en el corazón de la historia y, por supuesto, de la reflexión teológica.

En cierto sentido, contrariamente, se trata de asumir el antropocentrismo cristiano de raíz bíblica y apocalíptica, historizado, sin escamotear la realidad política y social que -en Auschwitz, en particular, para trascenderlo sin olvidarlo-, se lanza a los demás lugares donde se viven condiciones inhumanas y anticristianas. En la teología, como en ninguna otra disciplina, "quién", "cuándo", "dónde" y "para quién" no son preguntas secundarias, sino *constitutivas* de la teología, sin en verdad el mensaje de Jesús debe resultar liberador para quienes lo escuchan y lo viven. La TP se autocomprende como un "correctivo crítico" respecto de las maneras de hacer teología ahistóricas y despolitizadas, entregadas a la silogística dogmática, pero ajena a Jesús y al sufrimiento de las víctimas, como un acto de salvación que renueve las estructuras de convivencia aquí y ahora. La *historización* de la teología obliga a "tomar partido por el futuro, saber de la esperanza, o no tendrá ya saber ninguno", como afirmaba E. Bloch (2004, 41) de la filosofía. Claro, en el caso de Bloch, se busca trascender sin trascendencia, es una *esperanza docta*, inteligida, pero ciega, según Metz, que se apoya en la razón e impulsa la utopía concreta. La influencia de Bloch (1971, 119) es clara: "una escatología crítico-creadora", pero a la "luz del memorial de la pasión." La dimensión temporal del hombre es la historia de la libertad, ahora con una actitud más crítica, que deviene en historia de los sufrimientos del mundo, en "*memoria passionis*" (memoria de la Pasión").

Memoria passionis. Es en la tradición judeocristiana que Metz encuentra un tipo de racionalidad, de pensamiento (*Denken*) como memoria (*Andenken*), una "racionalidad anamnética", una unión indisoluble entre *ratio* y *memoria*. Esta categoría no es meramente 'discursiva' luego de las discusiones con Habermas, sino *constitutiva*. Aboga, en lenguaje platónico, por la supremacía conceptual de lo singular frente a lo universal para que se desarrolle una racionalidad sensible a la contingencia, en gran medida aterrizada.

La razón ha de estar determinada por la *memoria* en cuanto *razón práctica* y "es práctica" porque, para formar sus conceptos, no puede prescindir de un saber que nace del comportamiento" (Metz 1996, 32). Pero esta memoria está definida: la del sufrimiento ajeno, con su

valor cognitivo crítico. Metz (1979, 122) nos dice de qué se trata: "una especie de *anti-saber ex memoria passionis*."

Esto –que parece tan simple- urge: dejar que el sufrimiento hable con elocuencia para llegar a la verdad, de tal modo que se tome conciencia que la ética -que se presume atiende a las víctimas y que es propuesta globalmente- no es fruto ni de una votación ni del consenso; "la democracia se basa en el consenso; la ética de la democracia, sin embargo, se apoya sobre todo en la memoria" (Metz 2009, 200). Si la Gran Iglesia y la vida política toman la memoria de los que sufren, se reimagina el dolor ajeno, y, como el amor mesiánico, se toma partido a favor de los débiles e irrelevantes.

La memoria va unida a la narración si se sigue el *logos* de la teología cristiana. La reflexión teológica, centrada en un idealismo trascendental, muy cercana a hablar del amor, pero incapaz de amar a los que sufren, ha de ser cambiada por un cristianismo narrativo-práctico, no de buenas intenciones sino de buenas acciones. La razón de que se haya descentrado la teología se debe –según Metz- al "olvido de la oferta intelectual de Israel", al origen judío del personaje Jesús y al no abandono de este a su pasado religioso, fundada en la historia del pueblo de Israel y acompañado por Dios en su caminar sin perder jamás la sensibilidad por el sufrimiento y el acompañamiento en el mismo. Dicho sin adornos: la teología católica y cristiana no-católica olvidó que la Torá y la exégesis rabínica es y será el punto de partida de cualquier reflexión que parta del personaje Jesús. La pérdida del referente fundante y de la sensibilidad por el sufrimiento es la madre de todas las crisis eclesiales del cristianismo, en virtud de lo cual las iglesias (jerarquía y comunidades creyentes) caen en el abismo de apacentarse a sí mismas abandonando a sus víctimas dolientes. Con esto Metz parece apuntar que, de seguir al personaje Jesús, hay que asumirlo en su judeidad y, por ende, en su línea liberadora religioso-política. La nueva teología política centra su núcleo en el problema de Dios como problema de la teodicea (Metz 2009, 17). "Si Dios sufre, entonces el sufrimiento –se dice- deja de ser una verdadera objeción contra Dios" (Metz 2009, 19).

¿Y Dios? Etty Hillesum (1914-1943) también se interroga desde el campo de concentración:

> Todas nuestras inquietudes a propósito de la alimentación, el vestido, el frío, nuestra salud… ¿no son otras tantas "mociones de censura" a ti, Dios mío?" (Frank 2006, 149)

¿Cómo hablar de Dios frente a la historia del sufrimiento del mundo? La respuesta de Metz no se hace esperar: en el grito desesperado, en la ausencia, lejanía y trascendencia de Dios, la mística del sufrimiento a causa de Dios sitúa al hombre al sufrir a Dios, su silencio y su ausencia; sin embargo, lo anterior es el punto de vista desde aquel que tiene que liberar a otros, pero que, simultáneamente, implica situarse en el corazón del otro: en su abandono y en su hastío. Esta es una mística que "deja que Dios sea Dios" y, a la vez, es una "mística de ojos abiertos" respecto del sufrimiento ajeno. Solo así el cristianismo no devendrá en un "hogar religioso para burgueses" satisfechos e insensibles, tanto como sacerdotes burócratas cuanto creyentes piadosos y ritualistas.

Auschwitz. Metz mismo señala que "después de Auschwitz" no significa darle a esta catástrofe una especie de sentido cristiano adicional, pues equivaldría a instrumentalizarla. Pero sí denota un *factum analogatum*, un suceso histórico que dividió la historia de la humanidad en un antes y un después. Ante este horror, la teología metafísica –dice Metz- quedó muda. Entiéndase por "teología metafísica" la "tomista-trascendental-rahneriana" y, por ende, oficial dentro del catolicismo, y que convirtió el pecado en el centro de la reflexión y que olvidó el sufrimiento. No es que el sufrimiento no esté en la mira del creyente, y sin lugar a dudas el sufrimiento fue convertido en un capítulo de la ética, no obligatorio (accesorio), cuando más bien debía ser el centro de la reflexión teológica y, en consecuencia, corazón de la dogmática creyente.

¿Quién dice la gente que soy? (Mt 16,13) Antes y "después de Auschwitz", la primera respuesta a esta pregunta sería: "Tú eres un judío", un hombre de carne y hueso. Cristo no fue cristiano sino judío. Sin esta constante

que sitúa al Cristo en la Galilea del siglo I, que soslaya el trasfondo monoteísta bíblico y apocalíptico de su tiempo, la cristología cae en una mitología no comprometida, en literatura fantástica hermosa pero ajena, y le da alas a su implícito antijudaísmo. En una mitología, pues asume a este judío excepcional e incómodo con categorías helenizadas, con un *logos* ajeno al de su contexto religioso. "La cristología sin la apocalíptica se convierte en la ideología de los vencedores." Al separar la cristología y la apocalíptica, la resurrección sin el grito apocalíptico del Hijo abandonado por Dios no oye el Evangelio sino un mito de victoria.

El horror alcanza proporciones cósmicas en la existencia de los judíos de aquellos años:

> La locomotora lanza un grito horrible, el campo de concentración entero contiene la respiración, tres mil judíos nos dejan. Allá abajo, en los vagones de mercancías, hay varios bebés (…) el sol me inunda el rostro, y ante nuestros ojos se comete una masacre. Todo es tan incomprensible (…) La vida y la muerte, el sufrimiento y la alegría, las ampollas de los pies magullados, el jazmín de detrás de casa, las persecuciones, las innumerables atrocidades; todo, todo está en mí y forma un poderoso conjunto, yo lo acepto como una totalidad indivisible y empiezo a comprender cada vez mejor –para mi propio uso, sin poder aún explicárselo a los demás – la lógica de esta totalidad (…) No hay sitio para ti en este mundo. (Frank 2006, 100-102, 121)

Las víctimas no son tema de discusión. Son, más bien, la señal inequívoca de que algo no funciona en la sociedad y en los corazones de cada uno, de que la sociedad se comporta antisocialmente, inhumana. "Los finales felices políticos pasan por alto la condición de víctimas de gran cantidad de seres humanos. La memoria se puede convertir en una defensa contra el ocultamiento, o el olvido, del sufrimiento de las víctimas" (Ramírez Briceño 2010, 64). No solo los políticos, inexcusablemente también los finales felices teológicos (resurrección saltando la Pasión).

Sin embargo, para la teología cristiana, lo importante de Auschwitz no es el perdón de los culpables, sino la cuestión teodiceica de la salvación de las víctimas y de la justicia por los sufrimientos inmerecidos. Pregunta Metz: "¿Por qué da la impresión de que la Iglesia actuó más benignamente con los causantes culpables que con las víctimas inocentes?" Porque la cristología llevó la cuestión a la soteriología y silenció el problema de la teodicea: habló de la salvación y no de la realidad del mal. En lugar de dirigir su mirada al sufrimiento de la criatura, la fijó en su culpa (pecado). Es un asunto de énfasis errado.

Metz tiene claro que en el canon neotestamentario hay distintos tipos de fe: uno marcadamente sinóptico y otro marcadamente paulino, sin que se deban excluir. (Aunque esta distinción ya no se sostiene a la luz de la investigación crítica moderna, pues la teología paulina es la base de la teología sinóptica, sin oposición. Pablo más bien estaba situado en la teología del Segundo Templo, como cualquier otro judío de su tiempo.) La tradición sinóptica permite –según Metz- servir de fundamento de una "cristología después de Auschwitz", es decir, no se trata de una construcción conceptual sin más, sino de una historia de seguimiento. Y Metz provoca aún más: "Una cristología sin esta fundamentación conduce a unos sueños de liberación alejados de la historia, típicos de la gnosis –helénica- con su latente antisemitismo metafísico." Dicho de otro modo: el cristianismo no nació en Atenas, sino en Jerusalén.

Epílogo

Sin duda que Metz revisa su concepto de teología para superar las reflexiones abstractas con las historias del sufrimiento y culpa en la modernidad. En esta línea, Auschwitz cumple un valor ejemplar, si además la asociamos a la Gran Iglesia del tercer mundo, en su mayoría pobre, por su referencia al sufrimiento. Hablar de Auschwitz y no simplemente de "Holocausto" o "Shoah" enfatiza "trazar una topografía del horror", dejando la catástrofe "asociada a un lugar histórico concreto" (Metz 2009, 59).

Metz no niega el impulso soteriológico de la cristología sino para romper el "círculo mágico" de la redención dada la proximidad de una gnosis (conocimiento) distante de la historia. (Los cristianismos modernos serían variaciones de un mismo tema: sectas gnósticas que promueven una salvación triunfal desde la especulación teológica helenizada en el más absoluto olvido del carácter histórico y liberador del personaje Jesús).

Frente a las críticas a Metz, que le señalan la marginalidad del tema trinitario y la escasa referencia a una teología de la reconciliación entre víctimas y victimarios, hay que recordar que él no construye un tratado acabado sobre ningún asunto, menos un sistema, sino más bien una epistemología teológica al formular las bases de lo que debería hacerse en teología en orden a responder a los desafíos que presenta el contexto religioso, histórico-cultural. Una teología aterrizada, historizada.

Para Metz, la comunidad creyente debe dejar de ser un elefante (voluminoso, memorioso y obstinado) para convertirse en una "institución de la libertad sociocrítica de la fe", "transmisora pública de un recuerdo peligroso-liberador", "iglesia universal culturalmente policéntrica", "comunidad de recuerdo y narración comprometida con el seguimiento de Jesús, cuya primera mirada se dirige al sufrimiento ajeno" y, por último, a modo de síntesis, como "Iglesia de la *compassio*" (Metz 2009, 192).

Este es Metz, un teólogo apasionado e incomprendido, de una radicalidad excepcional.

Referencias

Bloch, Ernst. 2004. *El principio esperanza*. Madrid: Trotta.

Frank, Evelyne. 2006. *Con Etty Hillesum en busca de la felicidad. Una lectura de Une vie bouleversée y de las Cartas desde Westerbork*. Bilbao: Sal Terrae.

Metz, Johann Baptist. 2002. *Dios y tiempo. Nueva teología política*. Madrid: Trotta.

_____. 2001."Hacia una cristología después de Auschwitz". En *Selecciones de Teología* Nº 158, 111-116.

_____. 1979. *La fe, en la historia y la sociedad*. Madrid: Cristiandad.

_____. 2009. *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Bilbao: Sal Terrae.

_____. 1971. *Teología del mundo*. Salamanca: Sígueme.

Metz, Johann Baptist, y Wiesel, Elie. 1996. *Esperar a pesar de todo. Conversaciones con E. Schuster y R. Boschert-Kimmig*. Madrid: Trotta.

Ramírez Briceño, Édgar Roy. 2010. *Apuntes éticos*. San José: Antanaclasis Editores.

Ruz, Matías, Rosolino, Guillermo. y Schickendantz, Carlos. 2008. "Razón anamnética, sufrimiento ajeno y teodicea. Claves de lectura, logros y límites de la obra de Johann Baptista Metz". *Teología y Vida*, Vol. XLIX, 575-603.

Luis Diego Cascante (luisdiegocascante@gmail.com). Licenciado en Filosofía (Escuela de Filosofía, Universidad de Costa Rica). Docente en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Encargado de la Cátedra de Estudios sobre Religiones (Universidad de Costa Rica). Áreas de interés: filosofía de la religión, filosofía patrística, filosofía medieval y la investigación histórica desde la exégesis no confesional del Nuevo Testamento. Miembro del consejo editorial de la Revista Centroamericana de Filosofía Azur. Autor de una treintena de artículos en revistas especializadas. Autor de varios libros, entre ellos, *Voluntad de realidad. El realismo radical* (2003), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri* (coautor, 2004, Granada, España), *Hacia una ética liberadora (de nuevas formas de realidad* (2004), *Manifiesto hedonista* (2007), *Breviario amoroso* (2007), *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri* (coautor, 2007, Granada, España), *El otro Jesús* (2011), *Un papa latinoamericano, discusiones* (coautor, 2016) y *La lucha armada de Jesús. Historia de un judío* (2017).

Recibido: 24 de octubre, 2022.
Aprobado: 31 de octubre, 2022. .

Hernán Mora Calvo

Etty Hillesum o cuando Dios no funciona

Resumen: *Etty Hillesum desarrolló a lo largo de su vida la tarea del autoconocimiento y desde allí descubrió que la vida consistía en lograr una mejor dimensión siempre vitalizada, sea de la vida propia y de vida de los demás. Sin embargo, la vida es árida, oscura y contradictoria y a veces ofrece enemistades consigo misma. La pregunta es, entonces, ¿y qué hace Dios al respecto?*

Palabras claves: *vida humana, Dios, amor, contrariedades, sentido de la vida, significado de la vida.*

Abstract: *Etty Hillesum developed throughout her life the task of self-knowledge and from there she discovered that life consisted of achieving a better dimension, always vitalized, be it of one's own life and of the life of others. However, life is dry, dark and contradictory and sometimes offers enmities with itself. The question is, then, what does God do about it?*

Keywords: *human life, God, love, obstacles, life's sense, meaning of life.*

Descubrir una sencilla ley de la existencia,
esa que llamo la sombra de Dios.

—Albert Einstein

Etty Hillesum (1914-1943), la joven judía neerlandesa atea, porque los ritos, las ceremonias y las predicaciones en su familia se consideran contradictorios y cansinos desde el punto de vista intelectual; sus cartas y sus cerca de veinte cuadernos escritos como *Diario* (diez conservados) son el legado del pensamiento reflexivo y del sentimiento de una joven que ingresó voluntariamente en el Campo de concentración de Westerbork, para ser conducida finalmente a morir en el Campo de concentración de Auschwitz. La señorita Hillesum es atea y es sensible a las necesidades y fragilidades humanas, intenta buscar respuestas a sus inquietudes. En consecuencia, a partir de ello tomó la decisión de reformar su vida porque la consideraba tan caótica como inexplicablemente contradictoria; las sugerencias de su psicoterapeuta la dirigieron a escribir en un cuaderno sus experiencias cotidianas y a escuchar música y tener propósitos cada día. El encuentro de Etty con el estudio del derecho, la formación educativa en la enseñanza de los idiomas y el servicio social se conjugaron para permitirle descubrir su identidad personal, su personalidad y su responsabilidad humana y también su acceso a Dios, un Dios a quien intuye necesario, pero al que presiente enigmático, misterioso, un Dios entre los seres humanos, invisible y oculto y por eso mismo sagrado.

Etty Hillesum, escritora y persona introspectiva, lectora concentrada de obras y de

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

autores que pueden ir desde la Tanaj, Platón, el evangelista san Mateo, san Agustín hasta autores del siglo XIX y XX como Pushkin, Dostoievski, Tolstoi, Rilke o Jung; Etty Hillesum acostumbrada a hacer monólogos interiores; ella, la misma que escribe el 12 de julio de 1942: "Son tiempos angustiosos, Dios mío. Anoche fue la primera vez que permanecí en vela en la oscuridad y con los ojos ardientes mientras, una tras otra, pasaban ante mí escenas de sufrimiento humano. Te prometeré una cosa, Dios mío, sólo un detalle: no cargaré el día de hoy con el peso de mis preocupaciones sobre el futuro, pero tendré que ejercitarme. Ahora cada día se basta a sí mismo. Te ayudaré Dios mío, para que no te des por vencido conmigo, pero no puedo responder de ello de antemano. Sin embargo, cada vez tengo más claro: que no puedes ayudarnos, sino que somos nosotros los que hemos de ayudarte a ti y de ese modo nos ayudaremos a nosotros mismos"[1]. ¿Qué quiere decir la joven judía atea? ¿Qué sentido guardan esas palabras? ¿Es Dios incapaz de actuar en medio de las necesidades y experiencias humanas? ¿Si es así, cómo y por qué? ¿Cómo justifica ella estas afirmaciones? Eso es lo que intentaremos aclarar.

1. El punto de partida: ¡soy un lío!

Como una mujer inquieta y responsable Etty Hillesum quiere encontrarse a sí misma, ¿quién soy yo?, ¿cómo y por qué hago cosas tan contradictorias?, ¿cómo y por qué actuó en contra de mis propios propósitos y cómo me puedo comprender y hacer o transformar en una persona sanamente mejor y lograr una mejor realidad humana?, ¿cómo y por qué aparecen en mí, y de las formas e intensidades más disímiles, lo bueno y lo malo? ¿Quién soy yo, en definitiva? Estas son los móviles que aguijonean la vida de una joven judía holandesa entre sus 18 y 29 años. Imposible omitir la similitud de estas inquietudes con aquellas otras de algunos de sus autores favoritos, san Agustín, Rilke; imposible dejar de lado sus terapias con Julius Spier y sus lecturas de Carl Jung, y sus estudios de filosofía de *Las mansiones de la filosofía*, de Willi Durant. El deseo de conocerse a sí misma la mueve a preguntarse y a realizar monólogos interiores que suelen ser evidenciados en su *Diario*: ¿quién soy yo?, soy aquella que no se conoce, quien pierde amigos y parientes[2], quien pierde repentinamente a un profesor extraordinario y brillante que le ha marcado la vida sin él saberlo[3]; yo soy aquella que pregunta por su propia vida, quien escribe esperando que escribir tenga algún provecho y sirva para algo, soy quien espera que escribiendo pueda encontrar a Dios y ponerle fin a esa inquietud desesperante de preguntar por la posibilidad de la realidad divina, realidad que ella intuye como una presencia superior tan evasiva como tan poco evidente (*véase Diario* 4 jul 1941; 147-148). ¿Quién quiero ser? Y se responde: soy quien quisiera rodar como una melodía en la manos de Dios[4]; soy quien entiende a duras penas que Dios es sólo un ser capaz de ser intuido, que Dios es causa de intuición pero que entrar en contacto con él ha de ser un impacto que desencadena experiencias y fuerzas creativas (*Diario* 12 mar 1941; 50-51); soy, además, cierta contraparte de Dios, pues yo soy quien lucha contra su propia realidad humana, soy yo la víctima de mis propias bajezas inferiores; soy también quien reconoce que el mayor peligro que se puede sufrir en vida se vive en la interioridad humana y que consiste en el aislamiento, la alienación y una evidente falta de continuidad en los propósitos (*véase* a propósito del espíritu de continuidad o constancia y sus logros: 10 may y 10 ago 1941); soy la persona que se percata claramente que su contacto más real e inmediato es el que se dirige hacia su propia interioridad y que ella sólo admite depende de sí misma y de Dios[5]; ella, quien afirma intuir que Dios consiste para mí en una especie de fuerza que contrasta frente a mi propio ser pasional y sus firmezas (*véase Diario* 19 y 20 mar 1941; 82-94).

2. Cerebro: ¿vale la pena todo esto?

Las reflexiones de Etty Hillesum la llevan a enfrentar sus pasiones y sus razones. Y su razonamiento continúa, la chica neerlandesa judía atea se pregunta fría y sinceramente si vale la pena todo esto que se presenta en la vida. "¿Vale la pena todo esto? ¿Merece la pena luchar?

¿No deberíamos aceptar lo que nos da la vida y punto?" (7 mar 1941; 90). ¿Vale acaso la pena lidiar con el trabajo cotidiano, con los quehaceres domésticos, con las relaciones de pareja y sus consecuentes y consabidas intimidades sexuales? ¿Vale todo esto la pena? ¿Vale la pena todo eso que acontece ante uno y que parece exigir nuestra atención?, ¿vale acaso que uno esté entre las cosas? ¿Vale realmente la pena ese encuentro entre el ser humano y las cosas?

Ante todo, y gracias a la actividad del pensamiento, resulta evidente que ha de haber algún propósito tanto el cada ser humano como en la naturaleza y que éste se descubre entre las interacciones del ser humano con el mundo; por otra parte, es también evidente que hay propósitos diversos a la hora de encontrarse cada quien ante otras personas y que en esos encuentros también se suscitan desencuentros. En los intercambios interpersonales se cifra, entonces, una gran parte de la vida humana e incluso se puede sospechar que se teja algo más que la vida humana; se puede descubrir que el trato con los demás, conduciéndose todos por las leyes de lo razonable, se expresaría en los límites de una dinámica interacción entre los propósitos humanos; así al ayudar a los demás se facilita la administración de las actividades humanas y el deseo de Dios sobre la creación y sobre los seres humanos. En esto consiste la *gran hazaña* humana[6]: al colaborar con el mundo se colabora sustancialmente con Dios.

Por otra parte, es evidente también, desde el punto de vista del pensamiento, que las cosas están ahí, ante uno; es evidente que las cosas están ahí y que además son lo que son y tales como son y que si estamos al lado o al frente uno de otros es para ayudarnos y para que nuestra vida no se pueda malgastar jugando el papel de serios; nuestra vida se hace irremediablemente de instante a instante, de minuto a minuto; la vida humana se trata de una construcción proyectada desde sí mismos. De ninguna manera es correcto considerar que Dios interviene y bendice a unos privilegiándolos sobre otros; un Dios de tales envergaduras no es admisible ni teórica ni moralmente. Un Dios así no debe existir jamás; un Dios tal tiene que ser una proyección psíquica y emocional y una personificación narrativa de un deseo paterno reprimido.

Sin embargo, las cuestiones sobre la valía y la pena de todo cuanto todo es o puede llegar a ser aparecen súbitamente, y constituyen *su gran pregunta y su gran vacío,* y lanzan hacia una nueva inquietud que, según ella, se puede considerar hasta banal y grosera: "¿Quién te agradecerá que luches de este modo? Aunque sonaría mejor si preguntara: ¿Quién te lo pagará? Dios te lo pagará y estas palabras que salen súbitamente de mi pequeña pluma, me dan de pronto una tímida fortaleza. Tal vez estas palabras –Dios te lo agradecerá—sean mi salvación" (19 mar 1941; 90).

Repasemos, entonces, que el encuentro interpersonal activo que se va elaborando cotidianamente entre los seres humanos conduce a que Etty Hillesum de pie a que Dios pueda ser integrado en las series de sus inquietudes personales y llegue a ser estimado como un ser necesario y en alguna medida presente en el trato entre seres humanos. Cómo el contacto con los hombres cifra el contacto y la aparición de Dios es considerado por ella como todo un reto: ¡ojalá que Dios me ayude en esta faena cotidiana de tratar con los demás, de vivir junto a los demás! ¡Ojalá Él me ayude a realizar con total entereza, entrega y responsabilidad esa faena, esta "gran hazaña": trabajar de sol a sol, a cada minuto, integrando en las propias intenciones y acciones tanto al mundo como a Dios! (*véase* 24 mar 1941; 104-105). ¡Y, sin embargo, qué difícil es esa melodía que atrae hacia la posibilidad de ser algo en las manos de Dios! Sólo se puede ser algo en las manos de Dios si se es instrumento y facilitador entre los seres humanos. ¡Qué difícil es esa melodía, que me sugiere la música que es Dios! (*véas* 15 mar 1941; 59-67). Y por lo demás, hay que confesar que nadie absolutamente puede tocar esa música por mí, nadie puede ser la melodía que yo soy y nadie lo hará por mí, ni siquiera Dios[7].

Difícil melodía, muy difícil, tanto como para descubrir que hay también melodía divina en toda intención y acción que se traduce en colaboración con toda persona, incluso sin importar quién es o que función laboral pueda tener o cuáles puedan ser sus inquietudes o contradicciones. Difícil es la melodía que se teje

comprendiendo el sufrimiento humano, el de otros y el propio. Difícil melodía es llegar a comprender que el sufrimiento eleva al ser humano desde la materia y lo aleja de la superficialidad y la apariencia y lo torna en ser con contenido espiritual. El sufrimiento es un camino peculiar y sorprende a todos con cierta frecuencia y siempre suele hacer exclamar y buscar necesarias respuestas satisfactorias. Así, no importa quién se es y dónde estamos; se puede ser un soldado nazi que nos propina una patada en el rostro; se puede ser el agredido, el sufriente; entonces, quien sabe que sufrir por sufrir (sufrir activamente) no tiene sentido, quien sabe que ser pasivo activo, vivir desde el fondo del corazón y con esperanzas, sólo puede exclamar desde su interior o en su interior, ¿amigo, quién te ha hecho sufrir tanto, para que actúes así? (*cf.* 15 y 17 mar 1941).

A su vez, se debe relacionar con lo anterior que la psicoterapia con el Dr. Spier, psicoanalista jugniano, orientó a Etty Hillesum en sus acciones cotidianas y en el descubrimiento de su interioridad. La experiencia terapéutica le conduce a descubrir el valor del diálogo y ante todo el valor de la palabra; la palabra es lo mismo que la vitalidad; en efecto, sólo quien está vivo habla…y se puede hablar de muchas maneras; y más aún, incluso quien calla, habla. El mismo silencio habla y en el silencio es posible el monólogo interior; pero mejor aún, en el silencio Dios habla. En eso consiste nada menos que la oración de quien tiene fe. Dios habita en el silencio, se ofrece como el silencio. Y eso explica que Dios no sea fácilmente escuchado ni encontrado. Etty invita a procurarse cada quien el ingreso en su personal interioridad y a escuchar el silencio de Dios[8], a tener esa experiencia de encuentro personal con Dios. Y recapacitando comprende que sus inquietudes le llevan a preguntarse: ¿y por qué Dios es así?, ¿por qué Dios actúa así?

Y llegan a darse las primeras respuestas: en el diálogo, que se compone de palabras, va posibilitada en cada palabra pronunciada (facultada, capacitada potencialmente para materializarse) una esperanza de felicidad. Las palabras llevan felicidad y tienen la oportunidad de conducir a la felicidad. ¡Las gentes, todos los seres humanos, se comunican para establecer un vínculo de acciones (efectivas y afectivas) de dicha, de felicidad! Luego, desde todos estos puntos de partida conducidos racionalmente parece ser que la misión de un ser humano es ayudar a Dios a hacer feliz a todos los demás, incluso recurriendo a las palabras, a las propias y personales palabras de cada uno para dirigirlas a los demás, sin importar quiénes sean cada uno de los destinatarios. Dicho de otra manera, Dios necesita personas para aparecer entre los seres humanos y requiere a esas personas tal y cual ellas son y desde ellas pronuncia palabras que, siendo propias de cada persona en particular, son sin embargo necesarias para que la realidad divina se acerque a los seres humanos.

Así pensaba para sí Etty Hillesum y así lo escribía y llamaba a estas inquietudes y cuestionamientos *su gran pregunta y su gran vacío* (*véase* 7 mar 1941; p. 90). Pero su gran vacío se llenaba de una esperanza confiada y probablemente de una fina chispa que la hacía reposar y descansar confiada y exclamar: “Etty, Dios te lo agradecerá”.

3. Significado y sentido de la vida

Perogrullada o algo que no se explica con facilidad o incluso que no se comprende con el sentido común: ¿hay un significado y algún sentido de la vida? ¿En qué consisten, acaso en la vida misma, estar vivos y vivir para lograr mejor vivir? Encontremos una respuesta desde el pensamiento de Etty Hillesum.

La respuesta empieza siendo elemental: la vida es ante todo que uno está vivo y ya por ello se encuentra un significado. Existe alguien que no pudo dejar de ser; existe alguien que existe necesariamente. Luego cada vida es significativa y por sí misma ella es un argumento evidente e indiscutible. Igual suerte corre Dios, Dios en tanto ser existente y viviente es y eso lo convierte también en significativo. La significación por la existencia se fundamenta en el hecho indiscutible e incontrovertible de ser un ser viviente. Luego la significación descansa en la *ipseidad* de cada ser viviente. La realidad de la vida garantiza el significado y el sentido de la vida; apreciar la vida como un valor significativo y valioso es una tarea eminentemente individual. La vida es valiosa en

los términos ya citados de su repetible ipsidad o realidad humana en cuanto ser viviente como tal. Ahora bien, el valor que se conceda cada quien y el significado respectivo depende enteramente de cada sujeto particular. Etty lo expresa con una fórmula sintética: "La gente busca el significado de la vida y pregunta si aún tiene algún sentido. Pero se trata de un asunto que cada uno debe resolver consigo mismo y con Dios" (14 jun 1941; 137. Esto recuerda que Etty sólo admite depender de sí misma y de Dios; 5 sep 1941).

Por otra parte, desde las tres realidades vivientes (cada quien, los demás y Dios) se descuelga la inquietud por lo sagrado que experimente Etty Hillesum. La vida humana se expresa ineludiblemente en el servicio mutuo y generoso de unos a otros; la vida es para hacer vocación de servicios; pero también desde el encuentro con otros esa misma vida es el motivo y el camino para hallar a Dios, más aún a Dios como un ser viviente, (en este sentido se habla del ejercicio de esta misión de servicio como la inquietud sagrada de Etti Hillesum, 137). Y finalmente cesan las inquietudes o deberían cesar en este terreno de la vitalidad humana: la búsqueda de las pruebas para explicar todas las cosas empieza a no tener mayor razón de ser; cesan porque el amor que todo lo comparte hace que se superen con la dadivosidad del corazón los instantes de contradicción de la vida.

Ahora bien, la vida humana conlleva la experiencia de los diversos sufrimientos, muchos de ellos insoportables: enfermedades crueles, síntomas incurables y poco efectivamente tratables; la vida humana contiene también la experiencia de la dependencia de unos con otros y en ocasiones hace de esa coexistencia una condición de estricta exigencia capaz de convertirse, a plazos, en la desaprobación de todo carácter personal y en la limitación y anulación del autoconocimiento personal, en el estrangulamiento de la creatividad y de la invención, de la voluntad y del arte. ¿Qué sociedad y socialización es aquella que modela la peor de todas las posibilidades de las acciones humanas y las más depravadas y perversas maneras de ser y de vivir? Etty Hillesum se siente asfixiada por el hedor subterráneo del mal y por la indiferencia humana tan generalizada que suele acompañarlo. Todo esto desalienta y refuerza la pregunta por el significado y el sentido de la vida humana y convierte en moral y lógicamente necesaria la pregunta, ¿y por qué Dios calla y no interviene?, ¿por qué Dios actúa así? La reunión psíquica, la inquietud psíquica y personal que se vive (que se hace parte de la vida humana de cada quien) como experiencias de cuestionamientos ante las contrariedades, los conflictivos deseos humanos y algunas destructivas formas de socialización humana, todo eso es denominado por Etty Hillesum como estado de vacío interior. Se trata de un estado persona caracterizado por la masiva sensación de las contrariedades que se viven y la presencia súbita de la actividad del pensamiento, del ejercicio de la pregunta que busca una respuesta, esto es, una solución humana.

Estas contrariedades ofrecen un deprimente espectáculo a todo ser humano con un poco de inteligencia y sensibilidad. Estas contrariedades son el motivo la especular y emplazar a los responsables (¿al Eterno como responsable directo?) y para sostener la necesidad de explicaciones. A estas contrariedades se añaden, finalmente, los mismos deseos humanos. Y con ello, al preguntarnos por ellos parece que Dios queda libre de cargos. En efecto, ¿y acaso no son los mismos deseos humanos los que contribuyen a forjar las cadenas de las infelicidades progresivas, sean individuales o colectivas, sean biográficas o sociohistóricas? Los deseos humanos, acota Etty, bien dirigidos y de propósitos socialmente admisibles y por eso legítimos y connaturales a todos los seres humanos y apegados a la realidad del mundo, y buscando lo mejor del mundo, sin importar épocas, géneros sexuales, religiones, costumbres ni condiciones sociales, raciales, de edad o de generación (*véase* a este respecto el *Diario* del 9-18 mar y del 8-17 dic 1941). La sencillez como prenda y valor de humanidad real y práctica: sencillez que consiste en darse a sí mismo y darse desde sí mismo a Dios; darse, desde estos dos momentos, a todos y a cada uno de los demás seres humanos. Llegamos así a una ambivalencia en el pensamiento de Etty Hillesum: la búsqueda de sí mismo de todo ser humano debe ser preeminente y necesaria y es superior a todos los fundamentos sociales. La vida humana que se expresa como donación

empieza con el autoconocimiento de cada quien como primera exigencia y responsabilidad y, desde ahí, el árbol de la persona auto-consciente de sí puede desplazarse al lado de otros y, si cabe, dirigirse con apertura hacia Dios, ese ser percibido-intuido entre oscuridades, nieblas, fríos invernales y desiertos sofocantes y áridos que conlleva vivir como un ser existente humano. Luego esto significa que entonces hay una pequeña luz que es posible distinguir en semejantes oscuridades; hay una pequeña luz que se insinúa cuando cada quien comienza por autoconocerse; hay una luz encendida en la cueva oscura en que consiste la vida cuando ésta es una conjugación, tan paradójica como contradictoria, de colores, frustraciones y sufrimientos. Hay una luz que se enciende cuando la autoconciencia personal empieza por aclararse a sí misma y en administrarse a sí misma desde su interioridad; en esos momentos es posible ver la luz e identificar que, en esa vida, y por ese medio iluminada, los significados y los sentidos se recuperan y se comienza comprendiendo que las contrariedades son dilemas ciertamente, y que son reales pero no invencibles. Con las palabras de Etty: "¡La vida merece tanto ser vivida! Dios mío, Dios mío, a pesar de todo, estás un poco conmigo" (25 sep 1941; 216).

4. Los obstáculos a la vida continúan

Sí, los obstáculos a la vida, para vivir la vida, están ahí, cerca de cada ser humano y precisamente se multiplican sin apenas preverlos y aparecen de manera casi despótica y a manera de generación espontánea, como una gigantesca confabulación de partenogénesis de errores y horrores cósmicos intemporales. He aquí los más arduos, fatigosos y agobiantes: las propias fuerzas internas de cada ser humano. Esas fuerzas gritan: ¡yo quiero esto, yo quiero aquello, yo quiero y por eso reclamo y exijo! Estas fuerzas existen y no se deben negar. Negar estas fuerzas no es moral y negarlas en tanto realidades es una perversión y está claro que van contra los seres humanos y no importa si es una fuerza que vaya contra un solo ser humano: la perversión de una acción no desaparece ni se justifica por la cantidad de afectados; el número de afectados sólo señala las descomunales incongruencias a que puede recurrir la maldad humana.

Las fuerzas humanas son realidades, tan reales como naturales y lo son tanto como el hecho de que estas fuerzas pueden ser bloqueadas a partir del ejercicio del pensamiento. ¡Quiero aceptar pensar para vivir y para dirigir a buen propósito las acciones de cada instante, para sí mismo y para otros seres humanos y junto a otros seres humanos! Se establece con claridad el ejercicio del pensamiento como regulador efectivo de las propias acciones humanas; así, incluso con el pensamiento es posible comprender la necesidad de saber controlar y proponerse controlar el poder destructivo de esas fuerzas naturales que posee el hombre en tanto hombre[9].

A la dirección y orientación del pensamiento se añade el carácter de la voluntad o la voluntad como carácter, la decisión y la firmeza y la contemplación de lo bello. Todo lo que es bello, como la música, contribuye a alimentar una progresiva elaboración del ser humano, quiere decir, contribuye a fortalecer la evolución interior, la evolución espiritual humana.

En consonancia con el ejercicio del pensamiento existen también fuerzas interiores que mencionan palabras y se disponen a la construcción; sus palabras son nuevos quieros, p. ej. -¡quiero creaciones constructivas!, -¡quiero acceder a la conquista de mi propia persona!, -¡quiero disfrutar de un instante con valor de eternidad (*véase* 5 oct 1941; 236). Y con estas palabras y acciones Etty Hillesum arma y fundamenta una metafísica de la acción humana: las circunstancias cotidianas llegan por sí solas, no hay que buscarlas ni traerlas, ellas llegan como la luz o la noche de cada día; se trata de hacer con las circunstancias, de laborar con ellas la contribución personal para realizar la propia vida y la mejor vida de los demás. En ese momento a momento en que vive cada quien se cruzan la bondad, la verdad y la belleza y el amor se materializa más allá de los males y contrariedades cotidianos y durante ese instante hay un *trocito de Dios*, quiere decir, se produce un encuentro entre el deseo humano por hacer el bien y darle amor a la humanidad y el deseo divino de que el amor del bondadoso Dios llegue a todos. Ese

instante es entonces divino y eterno, intemporal. Ese tiempo sólo se vive en el espíritu y es el encuentro más firme entre Dios y el ser humano. Ese encuentro se puede dar cada vez que el ser humano brinda amor a su semejante. En eso consiste la eternización del instante, del minuto a minuto y ese momento de cruzamiento es un momento privilegiado: lo humano se hace divino y lo divino se acerca al hombre. Ahí Dios, en consecuencia, se acerca a los seres humanos, en sus circunstancias; Dios se acerca desde aquella persona que le brindó cabida a la posibilidad de que su específica acción humana, aquella de que era capaz según su disposición y sus facultades, y elaborada desde el amor llevara a Dios, acerca a Dios a los seres humanos y lo hiciera posible entre ellos.

Y, sin embargo, se agrega la posibilidad de una nueva contrariedad. La más peligrosa de todas: el vacío interior. El vacío interior es precisado por Etty Hillesum como un estado efecto de una confabulada concentración de oposiciones: las fuerzas hostiles de la propia naturaleza humana, la propia de cada uno y la de otros se suman y se pueden sumar y así se asientan en la interioridad la desazón, las frustraciones y las decepciones de cada uno, frutos todos ellos incluso de la propia manera de ser y de actuar del mismo ser humano; las decepciones generadas a partir de la propia convivencia con otros, siendo el encuentro interpersonal fríamente visto como un croquis donde se localiza un campo para efectuar encuentros y desencuentros.

Y se añaden las contrariedades que son las heridas interiores y muy personales que no dejan oportunidad para la cicatrización y la desaparición de la lesión sufrida; y estas lesiones interiores sólo pueden ser sanadas interiormente, quiere decir, espiritualmente. Por ello entiende nuestra joven autora que las heridas interiores requieren la psicoterapia del crecimiento interior, la regeneración que concede el autoconocimiento y el sacrificio en que consiste separarse de todos los afectos y acciones que nos son humanamente contradictorios y de francas oposiciones a un crecimiento humano al lado de otros seres humanos y que no favorecen un desarrollo espiritual progresivo. Léase, entonces, Etty Hillesum afirma la necesaria actividad de la resurrección (dar nuevamente vida) del espíritu: a partir de la terapia del crecimiento espiritual el espíritu se empieza a conocer progresivamente y desde el espíritu se teje una reformada residencia interior; por el espíritu, y desde el espíritu, y casi siempre con la ayuda de personas con un atento desarrollo de su vida espiritual, se logra el crecimiento espiritual, sea este propio o de personas que nos son cercanas.

Conclúyase, entonces, que lo opuesto al crecimiento espiritual y al encuentro consigo mismo, con Dios y con los otros es la fragilidad interior que Etty Hillesum denomina el vacío interior. Desde esos planteamientos es francamente comprensible que Etty Hillesum identificara al vacío interior como la verdadera enfermedad del siglo XX. El vacío interior es aquella enfermedad espiritual que, consecuentemente, se expresa como desgaste de la vida y del espíritu y como crisis socio-moral y de la moral personal. El vacío interior es la negación (nihilismo) de toda posibilidad de un encuentro efectivo feliz, sea finito o eterno. El vacío interior es la negación de todo acercamiento espiritual entre los seres humanos. Es lo más opuesto al autoconocimiento, al crecimiento personal, a dar cabida a Dios y dar un paso de apertura a los demás; es también lo más opuesto al tiempo como entrecruzamiento entre el tiempo humano y el viviente divino que se expresa como bondad.

Por lo demás, ¿significa algo este ejercicio espiritual en el tiempo, al lado de otros y al lado de uno mismo? Sí, parece afirmar con contundencia nuestra joven filósofa espiritual. Sí, quien se empeña en amar en contra de toda esperanza y abrir los brazos y extender sus manos en servicio, supera por su autoconocimiento el egotismo y el egoísmo y se prodiga desde sí a otros; entonces la vida humana se reviste de un nuevo significado y sentido y pese a todo se proclama una vez más que la vida humana merece ser vivida (superación del nihilismo). Y esto tiene consecuencias metafísicas atemporales: quien se abre con un sí a sí mismo, a Dios y a los demás está proclamando que vale la pena desgastarse en elaborar este nuevo tipo de manera de vivir humanamente. Quien se desgasta temporalmente con todas sus fuerzas en ese proyecto es coarquitecto con Dios y colabora de buena voluntad

(completa disponibilidad) con el desarrollo de la evolución espiritual en el mundo y entre los seres humanos. ¿Es esta manera de ser un ser viviente una manera de perder el tiempo?[10] La respuesta de Etty Hillesum es firme y se nos sugiere chispeante y risueña: sí, ese perder el tiempo es perder el tiempo abriéndose a sí mismo cada ser humano para llevar una vida más feliz y humana; sí, ese perder el tiempo es perder el tiempo para que abriéndose uno a sí mismo uno pueda encontrar el sí divino que siempre se está por descubrir en qué consiste; sí, es perder el tiempo para encontrarse plena y generosamente con los demás sin importar quiénes son o cómo son y cómo se encuentran sufriendo; sí, es perder el tiempo y creer que en ese tiempo se cruzan dos realidades: la finita y humana y la infinita y divina; sí, es perder el tiempo inventar acciones y disponerse a realizar acciones para beneficiar a los que más sufren y a todos los que necesiten aunque sea una sonrisa, una palabra o un diálogo o un cigarrillo o una palmada en la espalda. Definitivamente sí, emplear así el tiempo es organizar distintas actividades para la posibilidad de la aparición de un mundo con mejores tipos de vida humana, un mundo de personas más felices y menos asesinos de sí mismos y de los demás. Sí, claro, por descontado que actuar con ese rango de acción y procurando ese crecimiento espiritual es una tonta manera de gastar el tiempo, pues sólo se procura dar calor al frío y a la soledad que muchas personas llevan en su propio corazón. Sí, claro que sí es una tontísima manera de gastar el tiempo porque es mucho más fácil masacrar pueblos y dejar morir de hambre a masas humanas que hacer efectivas sonrisas y compañías pacíficas y procurar mejores condiciones de vida, incluso psíquica, en uno mismo y en los demás. Claro que sí, es gastar el tiempo porque para algunos es preferible la progresiva deshumanización antes que las sonrisas y unos abrazos fraternales y unas alegres convivencias llenas de compañerismo y amorosa lealtad. Claro que sí, es gastar el tiempo…porque ese tiempo en que se ríe a otro y se le brinda abrigo, un consejo o un alimento o una urgente mirada sólo es un instante que realmente es una eternidad de dicha. Para coronar esas respuestas llenas de ironía y humor socarrón Etty nos parece sugerir: sólo se trata de gastar un poco de tiempo, unos instantes tan sólo para hacer feliz a alguien, para llevar -como se nos ocurra hacerlo- un poquito de amor eterno. Sólo se trata de crear desde esos instantes eternizados una nueva manera de vivir, una nueva manera de vida y más felicidad y más amor entre los seres humanos.

Y es ese precisamente el peso de lo que Etty Hillesum llama su misión. Quien quiere actuar desde el ejercicio del amor se decide a gastar el tiempo de esa manera y, además, gastarse sin reservas en el tiempo. Las palabras revelan dimensiones del propio conocimiento interior y son los canales para alcanzar directamente a otras personas y también al mismo Dios; la mente conduce en los planteamientos de esta filósofa a intentar desocultar la presencia de Dios en medio de todos los seres humanos.

5. Vivir es ser consecuente

La vida humana, de acuerdo con nuestra autora, conlleva que ante tantos obstáculos y fuerzas en contradicción se puede exclamar y casi reclamar: ¿qué debo hacer?, ¡no sé qué hacer! La condición de angustia y de desesperación o de confusión enturbia las acciones. Hay situaciones en que se desea hacer algo y no se atina qué hacer. Una amiga personal de Etty, Henny Tideman, era católica. Ella fue la que impactó a Etti cuando un día la miró arrodillarse y rezar. Etti era atea, una atea que consecuentemente ni reza y mucho menos sabe arrodillarse (Etty se calificará a sí misma de *la chica que no sabía arrodillarse*, 21 nov 1941; 280). Arrodillarse es una manera de llegar a Dios, se busca un lugar retirado dl contacto humano (el baño, p.ej.), se toma el piso por base, se doblan las rodillas, se inclina la cabeza y se cruzan ambas manos y se habla con Dios desde el silencio interior. Eso es arrodillarse y para eso hay que arrodillarse, así pensaba y decía la Etty Hillesum que empezaba a intuir a Dios. Etty se arrodilla y habla con el Dios intuido, ese Dios que habla en el silencio interior. Se trata de un acto privado, íntimo, en la teoría y en la práctica de Etty Hillesum. Orar en la intimidad personal para que Dios hable o acompañe las actividades a realizar ese día. Y

después se puede exclamar: "Dios está un poco conmigo" (*véase* 25 sep 1941, 216).

Con mayor claridad, Etty Hillesum se arrodilla para orar y para saber cómo combatir el vacío interior que ciega y paraliza a muchos y para generar dimensiones de amor que tiendan a superar la tendencia a la destructividad humana. Se ora para aprender a ser lo que cada quien puede ser. Nadie debe aspirar a ser algo que no está en sus capacidades ser (*véase* a este respecto 29 y 30 oct 1941). Es el alma la que enferma y no el cuerpo cuando el orgullo, la envidia, la soberbia y el placer se adueñan de una persona. Las almas enferman cuando padecen inundaciones no adecuadas al ser humano; esas inundaciones equivocadas son olas frenéticas de placer, odios, ambiciones, envidias, frustraciones, tristezas, miedos. El alma se debe inundar íntimamente sí[11], pero sólo de Dios. ¿De cuál Dios? Una vez más es su amiga Tideman quien le sugiere: el Dios de los cristianos es el más cercano y el más adecuado para los encuentros personales y el menos complicado para ser accedido, siempre está atento a las diversas necesidades humanas y ese Dios se manifiesta como plena bondad, como el señor de la bondad.

Etty identifica la bondad como una característica loable en los seres humanos y también como una característica que evidencia el crecimiento espiritual, pero también la estima como una cualidad de Dios. La creación fue hecha buena por el Creador; la maldad humana la degradó, queda a los vivientes humanos llevarla a un progresivo estado de mejoramiento y aún así, y con todo, la naturaleza sugiere entre sus bellezas palabras del bondadoso Dios. La bondad se descubre al contemplar la creación, pero para eso se requiere casi siempre ir con los ojos abiertos y con un corazón de carne latiendo.

Para encontrar al Dios bondadoso es preciso también procurar la objetividad en la interioridad; desde esta dimensión es posible dirigirse al mundo exterior, el cual objetivamente visto es un completo caos. El mundo es un caos en acto: un manicomio, un circo y un zoológico a la vez. La misión de la bondad humana es formar (transformar = dar forma) a ese caos (Acerca de este sentido de formar, *véase* 2, 12 y 23 nov 1941).

Además, se ha de agregar que para ejercer la misión de manera consecuente es menester caminar hacia la materialización real de la nueva vida sólo después de rezar de rodillas. La oración de rodillas es un acto de reverencia y de intimidad con Dios e implica el reconocimiento exacto de quién es el que habla en el silencio y es un paso necesario para extender las manos a otro y colaborar en el entrecruzamiento liberador entre el tiempo de Dios y el tiempo de las realidades humanas.

La vida humana se teje entre las circunstancias cotidianas y recuérdese que las circunstancias son motivos de afectación al ser humano: son elementos que marcan giros en la vida humana; hay circunstancias que inclinan a algunos hacia la aridez, hacia el desierto o hacia el frío glacial. Las circunstancias son cambiantes y los seres humanos son volubles. La vida humana es un enigma y el engorro mismo. Según Etty Hillesum, no es razonable exigirle mucho a la vida, las circunstancias son lo que son y, si queremos que éstas cambien, le toca a cada quien modificar desde sí mismo sus propias circunstancias / vencer las circunstancias es un acto de amor. El amor conquista en uno mismo y es fidelidad a sí mismo 285. 22 nov 41). Esa tarea no es transferible a otras personas; las circunstancias personales las administra cada uno, el sujeto que las experimenta es el que responsablemente las debe canalizar. La vida es un enigma y un engorro[12], sí, y para llevarla a feliz término se requiere aprender a vivir y saber vivir y para ello se necesita también ser lo que cada quien es y auto-conocerse. Sólo quien sabe quién es se reconoce ante lo desmesurado; estar ante la vida como un misterio es comprenderse de cara a lo desmesurado. Quien está y se reconoce entre Dios y entre el mundo parece un emparedado y, sin embargo, no se debe creer que Dios es un medio[13]. Dios no es un medio y mucho menos es un medio para nada. Dios no es ni un recurso, ni un instrumento ni algo a lo cual apelar para reclamar o hacer solicitudes.

Hacer solicitudes a Dios es pueril, del todo digno de compasión y es rebajar el acto de reverencia a Dios (orar de rodillas y en la interioridad personal) a un acto estrictamente comercial o bancario. Sugiere Etty que suele confundirse la

relación personal y unitiva con Dios con el tratamiento que los seres humanos suelen concederse los unos a los otros. De esta manera los seres humanos terminan reclamando faltas y errores, trabajos y descansos, dichas y frustraciones cuando conversan con Dios. Y en ese tratamiento tan poco cuerdo como rudo no logran comprender que se dirigen al Dios bondadoso y que a Dios no se le exigen cuentas.

6. La realidad como un jazmín

Incorporando una metáfora entre sus pensamientos sobre el agradecimiento y la experiencia de encontrarse viva y con la posibilidad de compartir las bondades de la vida y extender la comunicación amorosa entre Dios y los seres humanos, Etty Hillesum elabora una personificación naturalista y la aplica a las realidades contradictorias de la vida humana. Las circunstancias siempre están y estarán ante el ser humano, son temperamentalmente cambiantes, pero siempre presentes, pueden durar un día o cien años (*véase* 1 jul 1942). En las circunstancias, añade nuestra autora, lo bueno es siempre lo que no cambia y lo que no debe cambiar es el conjunto de lo que somos, nuestros personales sentimientos que nos permiten reconocer los sentimientos de los demás.

Y para ilustrar este proceso, aparece la imagen que capta Etty Hillesum, en el campo de concentración hay un jazmín, ahí ha estado siempre, al lado de los soldados y de las prisioneras (*véase* 1 jul 1941, 807). Ahí ha estado el jazmín, ha estado en primavera, en verano, en otoño y en invierno; en invierno la fría nevada parece agostarlo, pero él sigue constante viviendo para todos y sin importar el clima y sus esfuerzos de jazmín. El jardín se ofrece a todos y su ofrecimiento es más que un acto de contemplación privado y aislado; el jazmín se niega a dejar de alegrar y acompañar a otros; el jazmín se desgasta tratando de seguir viviendo, que significa, siendo vida junto a otros; el jazmín se comunica y brinda sus palabras sobre la belleza que le anima; desde su particular belleza el jazmín se expresa y comunica la belleza y la bondad del Dios bondadoso. El jazmín vive su vida prodigando vida. El jazmín es un mensaje divino de vitalidad. Y como todo mensaje divino lleva tiempo descubrir que ha estado tanto tiempo cerca de los seres humanos.

7. El discernimiento del sufrimiento

La vida es comparable a un viaje en un barco en alta mar. Si la vida es tal como un mar grosero de contradicciones donde la barca se puede y siente estrellar contra las olas y las rocas y donde el faro parece no destellar cuando más precisa, entonces es de rigor abrir muy bien ambos ojos y permanecer atentos y con la mente (cerebro) alerta para discernir en medio de los oleajes y de los eventuales escombros que en esa oscuridad puedan alcanzar al barco. El ser humano deambula como la embarcación; un timón no es suficiente para navegar, tampoco un experto marinero; en una embarcación en peligro de naufragar de poco sirven remos, ancla, velas, timón y marinero experto. Sólo se puede clamar al Dios bondadoso presente invisiblemente en medio de semejante borrasca; sólo se puede apelar a su misericordia y no perder el control propio en la propia nave. Sobre el barco, en la cabeza de los tripulantes están las estrellas en el firmamento. No se pueden alcanzar, pero sí se pueden ver y tomar como puntos de referencia y de orientación; son palabras divinas, voces de compañía que alegran las acciones que los marineros tienen que atreverse por sí mismos a realizar. No es posible ser marinero si no se sabe cómo comportarse ante las circunstancias marinas; no se puede esperar el auxilio de las estrellas y generar cambios en los elementos de la naturaleza; el marinero está a expensas de las circunstancias, pero alegre a causa de contemplar el firmamento estrellado, entonces se decide a ser marinero y por eso debe arriesgarse (gastarse) la vida entera para salvar toda su vida.

La penumbra que acompaña al marinero es similar a la que acompaña al peregrino[14]; esa penumbra puede estar acompañada de sinsabores y ello ineludiblemente levanta y trae a cuentas nuevos sufrimientos; y hay sufrimientos físicos y también psíquicos, emocionales y también espirituales. Negarlos es ser poco razonable y cometer traición contra sí mismo. El ocultamiento de lo

que somos sólo favorece la propia opresión personal o de grupos colectivos.

La penumbra existe e incluso puede ser señalada como las penumbras de ciertas maneras de ser de algunos que conviven creando destrucciones y masacres humanas. Sin embargo, las penumbras no pueden evitar el efecto de una diminuta posibilidad de que surja una luz. De igual manera no importa el sitio, el tiempo y la circunstancia siempre hay un sitio donde hay alguien que espera amor. Para todos hay un lugar, un espacio para ser amados (*véase* 7 jul 1942); para todo hay un lugar cuando el amor descubre que sólo hay vida humana cuando se vive amando. Vivir amando y así desgastarse. El límite del amor espiritual, tejido en la gran hazaña de Etty Hillesum, es no tener límite. Entonces, y sólo entonces, aparece esa luz de Dios que crece y que hasta los peores pueden recibir con alegría o con lágrimas de agradecimiento y de arrepentimiento en sus ojos, entonces hasta los peores pueden ser integrados positivamente en una vida mejorada junto a quienes han sufrido siendo sus víctimas. La luz, entonces, va creciendo, así como la manifestación de Dios puede crecer cuando los seres humanos la facilitan y laboran en ella. Entonces, y sólo entonces, uno puede reconocer y comprender que el mundo y el Cielo son inmensos y son para todos. ¡He aquí la gran hazana triunfante!

Es allí, en esos momentos vitales, cuando es evidente, por palmario, que toda variedad de sufrimiento no dejará de existir y es también muy evidente que siempre queda por sufrir. No hay que ocultar estas realidades. Ocultarlas es negar la realidad humana y las posibilidades de las verdaderas acciones humanas que permiten elaborar puentes de amor y de vida feliz entre los seres humanos. De esta manera, aceptando el sufrimiento tal y como llega en sus diversas manifestaciones, se mide la madurez del alma a partir de su entrega y entereza; así es como se logra la paz en medio de la borrasca que experimenta el barco cuando se teme irremediablemente naufragar (Naufragar o sucumbir es una imagen de Etty, expresa la angustia ante lo inesperado de la vida, precisamente en esas situaciones donde surge la pregunta, ¿y dónde está Dios?, ¿qué está haciendo Dios?, ¿por qué lo permite Dios?; e.g., véase 16 may, 10 jun y 28 sep 1942); las oleadas amenazan con hundir barco y marinero pero la vida humana puede aferrarse a la vida y exclamar: la vida vale la pena de ser vivida y este instante es un poquito de Dios.

Estas maneras de enfrentar las circunstancias de la vida, estas acciones-reacciones vistas así por Etty Hillesum, son enseñanzas que ella misma idea para vivir y que ella fue descubriendo desde su actividad como hija en un hogar contradictorio, como docente ajetreada y atormentada, como pareja en una relación poco clara y difícil, como paciente en un descubrimiento siempre apasionado y progresivo, como trabajadora social en un ambiente uncido por las tropas nazis de la SS y finalmente como prisionera solidaria y voluntaria con el pueblo judío en dos campos de exterminio nazi.

Se trata, consecuentemente, de lograr enseñanzas desde las circunstancias muy particularmente personales a fin de sacar lo mejor de nosotros mismos. Las enseñanzas, deja en claro nuestra autora, son tan cambiantes como nosotros mismos; pero en nosotros debe aparecer el deseo de comprendernos para que comprendiéndonos podamos encontrar una voz en nuestra interioridad y así se logre establecer puentes de bien y de felicidad entre los seres humanos. Son enseñanzas que nacen del encuentro humano y de la esperanza de lo divino. No son enseñanzas desde ningún texto sagrado, señala, tampoco son enseñanzas establecidas a partir de estereotipos; son enseñanzas que se logran encontrar como iluminaciones (luces, estrellas divinas) desde lo que la vida brinda por sí misma; se trata de aceptar lo que aparece cada día en la vida y de trabajar desde eso y con eso. Se trata de trabajar para vivir viviendo la vida. La circunstancia siempre llega sola y sin necesidad de pedirla o de buscarla; lo que le toca a cada individuo responsable es saber leer las palabras de las circunstancias y comenzar a tratar con ellas, con todo ello. Eso es vivir para el bien, eso es vivir bien.

8. Mucho por hacer

Es natural que, si la vida es ese estado siempre previo de lo imprevisto circunstancial,

y que éste debe ser orientado y tratado a partir de una acción de encuentro interpersonal y de descubrimiento de la felicidad y también de la bondad de Dios, es natural que inquietamente alguien se llegue a preguntar: ¿y toda la vida se irá en vivir haciendo para vivir viviendo mejor yo y también los otros junto a mí? Etty responde a esta pregunta a expensas de exponer la realidad de la fragilidad humana. El ser humano por egoísmo o por principio de autoconservación se protege a sí mismo: teme perecer, desea vivir y cuánto más comprometida encuentre está su vida, lo mínimo que busca es sobrevivir. Ahora bien, cuando se dan las ocasiones de altísimo dolor y sufrimiento la autoconservación puede ceder lugar al amor, es entonces cuando quienes sufren importan a quien vive desde la dimensión espiritual del encuentro interior entre lo finito y lo infinito. Entonces, y sólo entonces, el amor se radica como donación voluntaria en la vida personal y la vida humana es la vida del amor y esa vida que se brinda amando es la compuerta a través de la que se vislumbra el bondadoso Dios. El acto de servicio humano procura una evitación del sufrimiento y un instante de gozo del Cielo infinito; entonces, quien vive en la vida amando se convierte en una voz con una palabra divina (= luz) en sus labios, y en las acciones que nacen de sus manos; he ahí los elementos de la cercanía de lo divino, he ahí las ocasiones de salvación de los sufrimientos (= superación = liberación de los sufrimientos). Particularmente en los tiempos de angustia, aunque también en todo tiempo de sufrimiento, el que ama siempre puede comprender que hay mucho que hacer y muchas manos que tender hacia otros y muchas acciones que realizar; todo esto dice la expresión de Etty Hillesum *hay mucho que hacer*. Y el tema parece hacerse circular, pero son las contrariedades contra la vida y en especial el sufrimiento los que siempre son posibles en la vida humana. Así, el sufrimiento humano, la desorientación y el vacío vital personales asedian sin término a todo ser humano. La obra de liberación (= obra de coparticipación en una evolución siempre espiritual) nunca cesa, es una tarea interminable. Como consecuencia, en efecto, hay mucho que hacer.

En todo tiempo, pero en particular en tiempos de angustia, es siempre necesario orar, orar sin cesar, venciendo el cansancio que deja la entrega completa de sí. Se debe recurrir a orar para saber entregarse uno y cansarse uno para descansar a otros. Se debe orar para que con cada entrega de sí la voz del bondadoso Dios surja de alguna manera, sea como palabra o como luz. Y así, y con todo, el sufrimiento no deja de estar presente, no es exterminado y puede que tampoco sea disminuido; el sufrimiento no escapa, no puede huir, persiste. El sufrimiento yace, por lo tanto, cerca de todo ser humano (incluso como probabilidad de todo ser viviente, no sólo del ser humano). El sufrimiento tiene un lenguaje universal que mueve a la colaboración; ante el sufrimiento es muy probable que siempre se espere una actitud de benevolencia y de amor.

Por otra parte, el sufrimiento, como muchas experiencias vitales del ser humano, es un misterio. El sufrimiento evidencia claramente que el misterio de la naturaleza y del cosmos cohabita con cada ser humano. El sufrimiento puede ensañarse con algunas personas y otras pueden extender atenciones y cuidados. Pero el misterio aparece, no desaparece; la circunstancia aparece y puede ser remediada, transfigurada, superada con la asistencia social y humana; entonces el sufriente recibe una señal espiritual interior a partir del amor que se le acerca en forma de ser humano. El amor que expresa al Amor de la divinidad presentida se convierte en amoroso fuego devorador del dolor y éste es convertido en una nueva condición de mejor vida. El enfermo puede constatar y atestiguar en su interioridad: Dios se acercó a mi dolor y me miró con rostro humano y me sonrió con sonrisa humana y me habló con palabras humanas y se acordó de mí porque es bondadoso; por eso envió a alguien. En eso consiste la liberación del dolor y del sufrimiento según Etty Hillesum. Esa es su tesis más clara y contundente.

Ahora bien, en vista de que el misterio se conjuga con distintas circunstancias, y que es una condición permanente a lo largo de la vida humana, es necesario orar siempre y por todos los seres humanos y reconocer la presencia oculta e intuida de Dios[15]. Las circunstancias son cotidianas, cambiantes y a veces caóticas; siempre estarán ligadas de una forma u otra al misterio. A causa de ello la angustia es posible,

pero no vale angustiarse. El evangelio reiterado de Etty es sintetizado en la confianza en Dios para enfrentar las circunstancias y hacer vida realmente viviente junto a los demás: "No se preocupen del mañana, que el mañana se ocupará de sí mismo. A cada día le basta su problema" (Mt. 6. 34).

Por otra parte, ante las circunstancias y los misterios que siempre rodea a aquellas es necesario tener presente la advertencia de Etty: en esos estados de vida no se debe esperar mucho ni de las ciencias ni del ejercicio de la filosofía. Con otras palabras, esas experiencias humanas no desaparecen con fármacos o antiácidos ni con extracciones odontológicas ni con cirugías. Las enfermedades, la pobreza, el hambre, las guerras y sus muertes, las desapariciones de los seres queridos, la muerte, la vida misma e incluso Dios no pueden ser explicados en su dimensión vital ni por la ciencia ni por la filosofía. El malestar espiritual es siempre superior a la experiencia del daño físico y todo daño físico conlleva una lesión en la interioridad humana. Desde ese punto de vista el fármaco y la cirugía pueden ser sustituidos por un abrazo, un apretón de manos o una sonrisa. La razón humana es insuficiente para la tarea del quehacer permanente, de ese quehacer múltiplemente integrado de acercarse a sí mismo, a Dios y a otros y esa continuación de la tarea que es acercándose desde sí mismo a los demás para acercar y facilitar la intervención de la bondad de Dios, de la presencia invisible pero amorosa de Dios. Por eso, y a pesar de todo, ¡la vida vale la pena de ser vivida!

9. Consejos para vivir-morir

Llega el momento de cerrar nuestro estudio y Etty Hillesum también deja de escribir sus cartas y su Diario y por eso en las últimas semanas de su vida se dedica a escribir más que experiencias cotidianas una especie de anotaciones para vivir viviendo mejor y viviendo mejor aprender a morir mejor; así mismo, aprovechó esas semanas, ya sin literatura ni libros ni pluma fuente, para prodigarse, a lo largo de sus últimos días, en atenciones a los presos y presas más necesitados que iba encontrando en el campo de exterminio de Auswitch. He aquí, por lo tanto, una serie de consejos para vivir-morir como un proceso integrado a lo largo de la vida humana:

> no te cuides tanto de vivir, no te cuides de conservarte sin daños ni deterioros ni te estimes ajeno a las contrariedades. La vida exige vivir intensamente; la intensidad es la cualidad propia de la vida humana;
>
> no te robes a ti mismo tus propias fuerzas, no malgastes tus fuerzas, no te destruyas inútilmente como víctima de tus propias fuerzas destructivas. Conoce tu yo y supera tus fuerzas pulsionales ("instintos"), entra en una instancia interior liberadora;
>
> desconfía y no des total credibilidad a los datos objetivos; no pierdas tu vitalidad por confundir tu vida con un dato científico; la vida humana es algo más que eso; hay infinitas y diversas interacciones en el campo humano;
>
> no te desveles por morir viejo o por sobrevalorar tu juventud; quien vive viviendo desde dentro de su interioridad para dirigirse a amar a otros en el encuentro personal vive más allá del espectáculo propio de lo superficial; quien vive amando desde dentro comprende que los instantes son paradójicas realidades: humanamente son efímeros, pero desde la evolución espiritual (crecimiento espiritual) son realidades eternas;
>
> no te afanes por el futuro y lo que éste traerá, cada futuro tiene su día de llegada; vive hoy;
>
> actúa (= vive) siempre con la sencillez y con la actitud de un infante: pregunta a Dios siempre y cuando no sepas qué hacer, arrodíllate y entrelaza tus dos manos, aunque parezcas una persona loca...

A manera de conclusión. Carta de este "autor" a Etty Hillesum

Querida Etty,

Creciste en una familia judía no practicante; en consecuencia, para los demás era una judía

atea. Creciste y viviste en condiciones familiares, educativas y políticas tan adversas..., drásticas. Tu corazón ama con sinceridad; amar de esa manera implica que necesariamente comentamos errores. Pero quien ama se arriesga a todo y se desgasta por todo. Quien ama no sabe de límites temporales ni sociales. ¡Quien ama, vuela! Tenías sed de Dios, de un Dios verdadero y no teórico, lo descubriste en tu interioridad. Dijiste que el peor mal era ser inconstante y no ser fiel al amor que supera el tiempo, al amor eterno. ¿Sabes? En el ritual católico romano de toma de hábitos en el siglo XIX, se cantaba una antífona tomada del común de los mártires: "Bienaventurados seréis vosotros, cuando os aborrezcan los hombres, cuando os declaren dignos de excomunión y os maldigan y declaren condenas a vuestro nombre diciendo que es malo porque guardáis amor fiel al Hijo del hombre. En aquel día, alegraos y saltad de alegría y gozo, porque vuestra recompensa será grande en el Cielo" (*Ceremonial de la véture et de la profesión monatique*. Solesmes, 1897; 17). Para mí eres una "santa atea" y una heroína y te admiro y lamento no haberte conocido. Un abrazo.

Notas

1. Etty Hellisum: *Diario*. 12 jul. 1942; 855.
2. Etty comienza a reconocerse y a definirse desde sus carencias afectivas; ella es la que carece de familiares y de amigos porque se ha alejado de ellos, los ha visto alejarse y morir. Véase 25 de marzo de 1941; 113.
3. Etty es una estudiante esforzada pero modesta; estudia fuera de su pueblo y de su hogar; tiene un hogar atípico y una educación donde los esfuerzos se hacen siempre redundantes; el profesor, el filólogo y traductor, Nicolaas Van Wijk, la motivará con su ejemplo a amar el estudio y los idiomas eslavos. Ella no pudo decirle cuánto apreciaba y admiraba sus brillantes lecciones y cómo era su mejor modelo académico. Murió de un infarto fulminante después de una gripe y fue para ella una inmensa conmoción. El maestro ideal la abandonaba. "Un mundo de conocimientos y ciencia ha sucumbido y el vacío no podrá llenarse jamás. Este hombre era único en Europa y probablemente será irremplazable durante décadas (...) un pedazo de mundo se ha desmoronado para mí y lo miro consternada y aturdida" (*Diario* 24 mar 1942; 102-122).
4. Recuerdo inexacto de un poema de Albert Verwey, "El mundo rueda melodiosamente de la mano de Dios". Ettie Hellisum comenta en su Diario: "no he podido quitarme de la cabeza estas palabras de Verwey en todo el día. Yo también querría rodar melodiosamente de la mano de Dios" (9 de mar 1941; 38-39).
5. El contacto consigo misma es, en Etty Hillesum, tanto el fundamento de la interioridad como el requisito preciso para establecer el contacto con Dios. "Volvía a estar en contacto conmigo misma, con lo más profundo y lo mejor que hay en mí, que yo llamó Dios" (10 ago 1941; 173). Pero este acceso a sí misma y a Dios (o a la búsqueda de Dios) no es ni claro ni necesariamente fluido ni para ella ni para muchos, repárese en la siguiente anotación: "Siempre me siento muy mal en mi interior, detecto al mismo tiempo una voluntad de ayudar, de mostrar el camino a otros en el oscuro laberinto de su propia alma, para ahorrarles muchos momentos de infelicidad" (15 ago 1941; 181). No es fácil pasar del yo personal interior al contacto personal con Dios; es más fácil la redirección de las ayudas y acercamientos hacia los demás; es notable la impresión que tiene Etty de las almas de los demás y de la suya propia: son laberintos oscuros donde se precisa la ayuda de quien tenga cierta claridad interior propia. Conclusión patética: para Etty los seres humanos seguramente viven dormidos y desorientados (laberinto oscuro) y es muy probable que, ajenos a la luz cercana que es Dios, tengan almas retorcidas, oscuras y muy cercanas a la infelicidad (véase también *Diario* 24 mar 21 y 22 de nov 1941).
6. La gran hazaña, según Etty, es la conjugación desde Dios con el mundo a través del amor y de la bondad hacia todos los seres humanos; para ello hace falta un ser humano que quiera intentar ser espiritual escuchando sólo la voz de Dios en su interior. Toda una hazaña. Algo más que idealismo, servicio social, política, altruismo o heroísmo: un puente entre Dios y los hombres donde Dios se acerca a los hombres a causa de la identificación voluntaria de los hombres con Dios. Dios no hará nada sin nosotros y nosotros no seremos nada sin Dios. "Hay que estar siempre en sintonía [melodía de Dios, música] con los demás y saber siempre lo difícil que ha sido el camino hasta esa realidad interior y cómo es necesario reencontrarlo una y otra vez (…) como

si en este pequeño fragmento de historia de la humanidad yo fuera uno de los muchos aparatos de recepción, que tienen que seguir retrasmitiendo. (…) La rutina es la manera con la que Dios nos permite relajarnos en nuestros tiempos de tensión espiritual. No esperes que Dios te conceda continuamente días de fiesta, aprende a vivir la vida de cada día en la fuerza de Dios. (…) vivirás épocas de escasez conmigo, Dios mío, pobremente alimentado por mi fe, pero créeme, seguiré trabajando para ti y te seré fiel y nunca te echaré de mi lado" (4, 17 jun y 12 jul 1942; 697, 749 y 856 respectivamente).

7. Ser melodía de Dios o en las manos de Dios. Interpretamos: Etty, que sabe de música, conoce los objetos sonoros, con la sonoridad la melodía hace nacer la alegría, llena los corazones y a veces se contagia como canto, el alma se transporta, se eleva en aspiraciones y sigue cantando. Es una manera de expresarse la existencia propia de quien canta. La melodía es un yo viviente que canta o quien canta es una melodía viviente. Dios es, según Etty, quien comienza la música, quien escucha canta y se convierte en canción. "Si algo canta, soy yo mismo que lo escucho cantando" (Claudel 1935, 177).
8. Escuchar en el silencio la voz de Dios, para retener en la memoria las maneras con que Dios dice sus palabras-voluntad y comunica su amor y habla a la interioridad de Etty, las palabras que son sólo para ella y que nadie más se las podría enseñar ni decir. Esas palabras divinas que luego brotan desde el interior y se ofrecen como palabras y servicios a otros. Y además, sólo con esas palabras interiores de Dios se puede saber qué quiere Dios de uno y por ende de uno entre el mundo y al lado de los hombres (e.g., véase 11 y 12 jul 1942).
9. Pensar, recurrir al cerebro, para sujetar las riendas de los impulsos humanos, aunque ello parezca maniatar, por necesidad, al lado instintivo del ser humano. Disciplina mental, sí, para colaborar ayudando a los demás, … ¡y que Dios nos ayude en tamaña empresa! Véase 16 abr, 10 jun y 4 jul 1942.
10. En varios pasajes de su Diario aparece la imagen de perder el tiempo, perder la vida, desgastarse sirviendo, quiere decir, de morir en pleno ejercicio del amor y de servicio porque se está enferma del Dios bondadoso que le habla cotidianamente al corazón. Se debe morir de amor cuando Su Bondad sólo así se puede expresar en los tiempos de mayores dificultades humanas. En esos mundos y épocas convulsas cuando parece que Dios ni el amor humano son posibles entonces Dios se busca receptores para que transmitan y den mensajes carguen de energía vital al mundo y realicen la armonía entre los hombres y entre los hombres y Dios. *Véase* 4 jun y del 8-15 jul 1942). Por otra parte, quien piensa en el tiempo y cómo éste se puede emplear en multitud de experiencias distintas al encuentro con Dios y el servicio de los hombres no ha comprendido de lo que se trata vivir espiritualmente: cuando la vida es hacer el bien no importan ni el lugar ni el tiempo, todo lugar es propicio, ¡también toda toda toda persona (incluido el custodio nazi que pide un cigarrillo y llora cuando una judía le da un cigarrillo y le conversa)! y el tiempo es lo de menos porque el tiempo se experimenta entonces como eternidad (a este respecto, *Diario* 7 oct 1941; 18-29 sep 1942).
11. La imagen de la inundación de Etty Hillesum y también muy cercana a sus imágenes del naufragio; en sentido negativo la inundación de lo banal es la inundación de las fuerzas naturales del ser humano que pueden apagar lo mejor de la vida; en esta inundación las circunstancias no son ni conocidas ni controlables y su resultado es la desorientación. En el sentido positivo el crecimiento interior y deseo de realización de la heroicidad del amor es también una inundación, pero su causa es el amor. También se le asocia con la consecuencia creación de una nueva realidad, de una nueva manera de vida o creación o evolución espiritual Esta inundación divina y con repercusiones como amor y servicio humanos también son ilustrados con la imagen de amanecer enfermos del alma y del Dios íntimo, amoroso y bondadoso de su amiga Henny Tideman. Véase 29 y 30 oct 1941).
12. Etty Hillesum tipifica la vida humana de esta manera, parece una cruda, fina, irónica y sugerente imagen acerca de la realidad de la vida humana, llena de todo tipo de circunstancias imprevistas; la imagen también exigirá, dada la crudeza de la vida, la renuncia a yo propio, la entrega y la confianza en el Dios presentido en la interioridad. *Véase* a este respecto, el 23 nov 1941.
13. La imagen del emparedado; quien busca a Dios y la realización de la gran hazaña indudablemente se encuentra entre el mundo y Dios; está frente al mundo por ser un ser viviente humano y rodeado de seres humanos y está frente a Dios porque tiende a desarrollar la vivencia con el Dios que descubrió en su propia interioridad y

que le impulsa a amarse a sí mismo, a Dios y amar prestando servicios a todos los hombres. Así la podemos entender: "-No gracias, he comido un sándwich y ahora no tengo hambre. ¡Eso sí que habría sido una heroicidad! Quizá puedas empezar a educarte en ese aspecto. No quererlo todo en la vida. No ser ávida. No tener miedo de perderte algo. Intentar conseguir armonía. (…) aceptaré la inquietud y la lucha (…) Iré a todas partes de Tu mano e intentaré no tener miedo. Allí donde esté, intentaré irradiar algo de amor, del verdadero amor humano que hay en mí. Pero tampoco debo alardear de esta palabra: amor humano. No sé si lo poseo. No quiero ser nada especial, sólo quiero intentar ser la que busca desarrollarse plenamente dentro de mí. A veces pienso que deseo el aislamiento de un convento. Pero tendré que buscarlo entre los hombres y en este mundo" (24 y 25 nov 1941; 292-295).

14. El peregrino es otra imagen de Etty Hillesum para ilustrar el desprendimiento necesario para lograr profundizar en el conocimiento de sí mismo y desarrollar la relación de interioridad con Dios y posterior servicio a todos los seres humanos. El peregrino va con Dios y se aviene a actuar y socorrerse y socorrer a otros en lo que encuentre en su camino de cada día: "debemos estar dispuestos a reservar toda la fuerza, el amor y la fe en Dios que hay en nuestro interior -y que en mi caso está creciendo en forma sorprendente en los últimos tiempos- para quien se cruce casualmente en nuestro camino y los necesite" (*Diario* 7 jul 1942; 837. Esta imagen impresionista se conserva a lo largo de ese día y de los subsiguientes y es también un modelo para ilustrar el desprendimiento como condición de Etty para el servicio desde la generosidad). Vivir en el desprendimiento, separase de sí y amando a Dios y desde ahí verterse como agua de manantial en generosas entregas de servicio a los demás. El desprendimiento permite materializar la gran hazaña como acto espiritual materializado intemporal e inefablemente. El espíritu ha generado, entonces, parte de la evolución espiritual en un espacio-tiempo, se ha vencido a sí mismo y cambiado la historia como Dios esperaba que los hombres de buena voluntad hicieran. Lo físico, lo político y lo violento cede ante el amor que se concreta desde un corazón bondadoso.
15. Orar siempre, incluso cuando todos duermen (práctica de Etty): los cuerpos duermen, el espíritu no. Los espíritus oran y en eso se parece el ser humano espiritual al ángel; el ángel alaba sin cesar a Dios en su gloria y en el Cielo, el ser humano lo hace desde la rudeza de la vida cotidiana, desde el mundo que necesita redención (una nueva vida, la vida que resucita desde el espíritu y el contacto interior con Dios). Una idea y experiencia similar en Hildegarda de Bungen: *Scivias* II, 5 (Migne: PL 197, 487). El contraste con esta posición, en lo que respecta a sentido sociológico e histórico, véase la obra de Foucault (1987).

Referencias

Ayllón, José Ramón. 2018. *Etty en los barranones*. Barcelona: Bambú.

Bingen, Hildegarda von. 1882. "*Scivias*" En *Patrologiae Latina (PL)* 197, editado por Jacques-Paul. Migne. Garnier Fratres.

Camarero, Daniel. 2003. *La chica que no sabía arrodillarse.* Burgos: Monte Carmelo.

_____. 2018. *Francisco y Etty. Un discernimiento*. Burgos: Monte Carmelo.

Chavarría, Adrià. 2011. *Etty Hillesum un ungüent per a tantes ferides*. Valencia: Denes.

Claudel, Paul. 1935. *Un pòete regarde la croix*. Paris: Gallimard.

Frank, Evelyne. 2006. *Con Etty Hillesum en busca de la felicidad*. Bilbao: Sal Terrae.

Foucault, Michel. 1987. "La lucha por la castidad" En *Sexualidades occidentales*, editado por Philippe Aries & André Béjin. Barcelona: Paidós.

González Faus, José Ignacio. 2008. *Etty Hillesum. Una vida que interpela*. Bilbao: Sal Terrae.

Hillesum, Etty. 2001. *Lettere 1942-1943*. Milano: Adelphi.

_____. 2005. *El corazón pensante de los barracones. Cartas*. Barcelona: Anthropos.

_____. 2009. *Essential writings*. Orbis Books.

_____. 2017. *El cor dels barracons. Cartes des d`Amsterdam i el camp de Westerbrork*. Barcelona: Angle.

_____. 2020. *Diario*. En: *Obras completas*. Burgos: Monte Carmelo.

Lebeau, Paul. 2000. *Etty Hillesum. Un itinerario espiritual. Ámsterdam, 1941-Auschwitz 1943*. Bilbao: Bilbao: Sal Terrae.

Martínez Moreno, Isabel. 2022. *En compañía de Etty Hillesum*. Madrid: Editorial San Pablo.

Semeraro, Michekdavide. 2015. *Etty Hillesum. El encuentro con Dios de una mujer judía durante la persecución nazi*. Madrid: Rialp.

Vásquez Borau, José Luis. 2020. *Etty Hillesum. Una mística en el horror nazi*. Madrid: Digital Reasons.

Hernán Mora Calvo (hemojv@yahoo.es) Doctor en Filosofía. Procura hacer filosofía en la historia del pensamiento, la ética y el pensamiento hebreo. Considerado por algunos como existencialista, en los terrenos de Kierkegaard y Teilhard de Chardin. Sus escritos más recientes están dirigidos al campo de la filosofía española y al pensamiento de Edtih Stein, Albert Camus, Sigmud Freud y Etty Hillesum, también ha tratado de dilucidar las raíces del pensamiento costarricense. Docente en la Universidad de Costa Rica, en la Escuela de Filosofía y en la Escuela de Estudios Generales (Humanidades).

Recibido: 24 de octubre, 2022.
Aprobado: 31 de octubre, 2022.

Dan Abner Barrera Rivera

Antecedentes del fundamentalismo religioso: apuntes para entender el neopentecostalismo

Resumen: *Este artículo es una exposición de los orígenes del fundamentalismo religioso: sus antecedentes ideológicos y políticos, dónde y cómo surgió, cuáles son sus ideas principales, cómo se desarrolló y cuál ha sido su presencia en Centroamérica. Es un tema que se expresa como neopentecostalismo desde los ochenta del siglo XX.*

Palabras claves: *fundamentalismo, neopentecostalismo, protestantismo, comunismo, derechos humanos.*

Abstract: *This article is an exposition of the origins of religious fundamentalism: its ideological and political background, where and how it arose, what its main ideas are, how it developed and what its presence has been in Central America. It is a theme that is expressed as neopentencostalism since the eighties of the twentieth century.*

Keyword: *fundamentalism, neopentecostalism, protestantism, communism, human rights.*

El surgimiento del fundamentalismo religioso

Con el crecimiento que ha tenido el fundamentalismo religioso, en este caso en su versión neopentecostal en las últimas cuatro décadas, se ha vuelto un tema cotidiano cada vez que hay elecciones en algún país o cuando se aborda un asunto sobre derechos humanos, esto sucede en toda América Latina, y cada vez tiene más protagonismo político; sin embargo, es poco lo que se explica de sus orígenes y desarrollo, hace falta una explicación de su razón de existir; por el contrario, muchas veces se hacen referencias frívolas de ellos (en este caso de los neopentecostales) llamándoles "fanáticos", "atrasados", "ignorantes", etc., y así se resta importancia a los retos que presenta.

Es importante hacer una primera aproximación a lo que es el fundamentalismo y los tipos de fundamentalismos que existen. El fundamentalismo es la absolutización de una creencia, cultura, doctrina, ideología o religión cuyos seguidores pretenden imponerla como una verdad dominante no solo a las personas que simpatizan con ellos sino también a quienes no pertenecen a su grupo u organización, es decir, a todos los que viven en la sociedad a la que pertenecen. Mayormente se suele hablar sólo del fundamentalismo religioso, pero existen varios tipos de fundamentalismo, aquí se señalan cuatro: el religioso, que consiste

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

en un sistema estricto de creencias (puede ser de cualquier confesión) que se presenta como la religión infalible y por eso hace proselitismo; el político, que difunde e impone un sistema de gobierno como el único que las naciones deben adoptar, un ejemplo es, la imposición de la democracia occidental burguesa como el modelo político que todos deben seguir; el económico, cuando se defiende y propone un solo paradigma económico para que todo el mundo lo asuma, por ejemplo, la economía de mercado, lo que no se alinee a él, no es considerado válido; y el cultural, cuando se impone una cultura y se asume posiciones etnocentristas en las que se muestra o difunde una cultura como superior, y se irrespeta la diversidad cultural.

Este artículo trata acerca del fundamentalismo religioso (que en algunos casos está emparentado con el político o económico); no existe sólo un fundamentalismo religioso, hay fundamentalismos religiosos (en plural), que se expresan, por ejemplo, en las tres religiones monoteístas: cristianismo, judaísmo e islamismo (Armstrong, 2017). Aquí solo se estudia el primero: el fundamentalismo religioso, y específicamente lo que tiene que ver con el neopentecostalismo, que encuentra sus raíces en el protestantismo; aquí no se aborda el fundamentalismo cristiano en el catolicismo romano.

La aparición del fundamentalismo en Estados Unidos fue la piedra angular donde convergieron las posiciones de sectores del conservadurismo político y religioso como reacción al surgimiento de ideas vinculadas a la ilustración y el liberalismo que dieron paso a lo que se conoció como la modernización en Europa, que después llegó a Norteamérica, entre esas nuevas ideas estaba la evolución sobre el origen de la especie humana que puso en cuestión el conservadurismo de la mayoría de un país denominado cristiano. No todos los sectores religiosos reaccionaron negativamente, hubo quienes ofrecieron una fe más acorde con los tiempos modernos, Laporta (2018, 3) señala:

> En los primeros años del siglo XX, tanto liberales como conservadores se comprometieron en programas sociales, razón por la que se le llamó a esta época la "era progresista" (1900-1920). Ambos grupos buscaban responder con programas sociales a los problemas que traían los rápidos cambios sociales de la vida urbana y la industria.

En los intentos de responder a los desafíos del mundo moderno, las iglesias conservadoras conocidas como evangélicas, se distanciaron de las iglesias protestantes más liberales. Contra este "evangelio social", las primeros enfatizaron la vida espiritual intimista, y la renuncia a toda dimensión social y política de su fe, porque sostenían que el mundo era pecaminoso, y lo que la modernización trajo fue la decadencia de los valores cristianos, la perdición de la sociedad y la lejanía de Dios. Se replegaron hacia sus iglesias como un refugió ante las amenazas del liberalismo. Para comprender el énfasis que le dieron a la micro ética y la importancia que esta tiene en el fundamentalismo, situación que todavía está presente en las iglesias evangélicas hoy, véase lo que dice el teólogo Stam, citado por Piedra (2006, 273):

> Ante su percepción de una grave crisis de valores morales, los fundamentalistas respondieron con un énfasis muy fuerte en una moral individualista ultraconservadora. Su ética como su teología, fue muy reduccionista. Consistía en cinco prohibiciones: no tomar licor, no fumar, no bailar, no ir al cine y no jugar naipes. Obviamente, tales exigencias no podían apelar a decisiones éticas de convicciones maduras sino eran imposiciones legalistas de su propia subcultura. La preocupación por la ética de los problemas sociales y los nuevos desafíos de la sociedad industrial fue prácticamente nula.

Se estaba así, ante una confrontación entre la modernización en su sentido amplio y la fe cristiana como era concebida y vivida por los sectores religiosos más conservadores: "No solo la modernización tecnológica, sino también la modernización de los espíritus, del liberalismo, de la libertad de opinión…, que contrastaba fundamentalmente con la seguridad que siempre había ofrecido la fe cristiana" (Boff 2002, 13-14). Se da aquí un quiebre o crisis en la cultura sistémica de la sociedad capitalista norteamericana;

sobre esto, dice el teólogo Assmann (1988, 25) que "el "fundamentalismo" siempre rebrotó en íntima conexión con crisis de legitimidad del sistema". Las nuevas corrientes racionalistas originadas en Europa se convirtieron en una amenaza para la sociedad estadounidense que se denominaba cristiana y cuya fe estaba fundamentada en un libro: la Biblia. "Para los fundamentalistas norteamericanos, cualquier filosofía, doctrina teológica o social que no tuviera como principio básico esa preponderancia clara del Texto Sagrado se convertía automáticamente en una peligrosa amenaza contra los fundamentos de la nación" (Cañeque 2003, 2).

Como puede verse, en el surgimiento del fundamentalismo religioso en el protestantismo hubo dos reacciones, que lejos de reflejar una posición racional, se caracterizaron por un gran nivel de emotividad: la primera, de temor y rechazo a lo nuevo, en este caso a las ideas modernas (no fueron capaces de confrontar fe y razón, sino sencillamente optaron por negar lo que proponía la ciencia), y la segunda, defenderse de un "enemigo externo" que pone en peligro la fe y la nación, así relacionan creencia religiosa con nación. Estos dos rasgos presentes en los orígenes del fundamentalismo en un contexto distinto al de América Latina hace más de cien años, siguen presentes hoy en el siglo XXI en los grupos religiosos fundamentalistas contemporáneos en Centroamérica.

La tradición protestante, el pensamiento liberal y el fundamentalismo religioso

El fundamentalismo se origina en el seno religioso en Estados Unidos de América a finales del siglo XIX e inicios del XX, en las iglesias evangélicas conservadoras, que reaccionan al ver en apremio su fe frente al movimiento teológico liberal. Stam señala el papel que desempeñó en eso el teólogo y filósofo alemán Friedrich Schleiermacher en 1799 (Piedra 2006, 271): "En un intento de acomodar el evangelio y la fe a los "modernos despreciadores aculturados" del cristianismo tradicional, Schleimacher había reducido la religión sistemáticamente al "sentimiento piadoso de dependencia absoluta" en algún ser trascendente". Este teólogo generó una corriente importante de pensamiento y de seguidores, cuya escuela liberal sostenía que:

> Jesús no era Dios sino el hombre más piadoso de la historia humana; la Biblia no era palabra de Dios sino antología de los más nobles pensamientos piadosos de los siglos. Cristo no murió por los pecados de la humanidad ni resucitó de entre los muertos. Lo sobrenatural y los milagros se eliminaron de los espacios de la fe, la cual terminó reducida a una simple moralidad humanista. Contra todo eso se oponían con vehemencia los ortodoxos conservadores. (Piedra 2006, 271)

Cuando se dice evangélicos conservadores, se hace referencia a un movimiento amplio que tiene sus raíces en el protestantismo, el cual se remonta a la Reforma Protestante del siglo XVI surgido en Alemania con Martín Lutero (1483-1546), quien en 1517 hizo público sus críticas a la Iglesia Católica Romana, y dio origen así al movimiento protestante reformado. Lutero envió una carta a la Iglesia Católica que llamó "Las 95 tesis", donde propone: a) restarle poder al Papa, razón por la que en las iglesias protestantes no tienen Papas; b) cuestiona a la jerarquía eclesial y el poder que tienen, así como el uso y abuso que hacen de él; la Reforma propuso que no exista ningún tipo de jerarquía porque todos los creyentes son sacerdotes en la Iglesia; c) propone volver a los valores iniciales del cristianismo primitivo que son los que se encuentran en la Biblia y no lo que dice una institución (la Iglesia); d) cuestiona el exceso de sacramentos en la Iglesia Católica; la Iglesia Reformada sólo mantuvo dos sacramentos: la eucaristía y el bautismo; e) sostuvo que la fe es el único camino para ser salvos, es suficiente creer en Dios y obedecer lo que dice la Biblia, por eso se cuestionó las indulgencias; y f) lo esencial de la fe cristiana es la Biblia, esta es la palabra de Dios por eso debe ser estudiada para seguir sus enseñanzas. Con la Reforma Protestante encabezada por Martín Lutero y más tarde por otros teólogos como Juan Calvino (1509-1564), quedó registrado lo que se conoce como

"los cinco solos": 1) "Solo Escritura": la Biblia es la máxima autoridad en fe y práctica, por eso la vida del creyente no puede ser orientada por algo que refute la revelación de Dios; 2) "Solo Cristo": no hay otro camino, la salvación se encuentra solo en Cristo; 3) "Solo Gracia": la salvación es un regalo de Dios, y el pecador lo recibe de forma inmerecida; 4) "Solo Fe": la salvación se adquiere solo por la fe en Cristo quien murió por la humanidad, no es necesario hacer buenas obras para ser salvo; y 5) "Sola a Dios la Gloria": la salvación que se recibe es para glorificar a Dios. Sobre estas declaraciones de los reformadores, Núñez (2015, párr. 8) dice lo siguiente:

> Estas frases representan el corazón de la teología reformada, y resumen verdades no negociables del evangelio. La fortaleza de una iglesia depende de las verdades que la sustentan, y de ahí que toda iglesia bíblica necesite no solo abrazar estos principios, sino también proclamarlos de una manera que garantice que estos sean pasados a la próxima generación.

Tres siglos después de la Reforma Protestante y en condiciones sociohistóricas diferentes, los evangélicos conservadores en Estados Unidos serán el núcleo donde se iniciará y anidará el fundamentalismo. Algunas características de sus creencias que aquí se adelantan, pero que se volverá sobre ellas después, son: a) la interpretación y aplicación literal de la Biblia en la vida diaria, b) la relación personal con Jesucristo, quien es su salvador, c) la predicación del mensaje del evangelio con palabras y hechos, d) el rechazo del estilo de vida liberal, e) la transmisión de la visión creacionista del mundo, y f) el cuestionamiento a las evidencias científicas.

El pensamiento teológico liberal iniciado a finales del siglo XIX en Europa y que pronto llegó a América del Norte, fue un quiebre con la visión teológica protestante, que reposaba en creencias a partir de la autoridad de la Biblia, y entendía esta autoridad como lo que ahí estaba escrito literalmente sin recurrir a ningún método de interpretación del texto, menos aún de los contextos (histórico, cultural, literario, etc.); tampoco veía la necesidad de comprender el contexto moderno donde el lector (o creyente) está ubicado y que es el lugar desde donde lee la Biblia. Lo que proponía la teología liberal es que el cristianismo tenía que contextualizarse y adecuarse a los avances de las ideas, de la cultura y de los conocimientos modernos si quería tener alguna vigencia o un mensaje pertinente para "la mujer y el hombre adultos"; entre las ideas principales de esta teología están: a) no acepta la infalibilidad de la Biblia porque esta es obra de autores condicionados por su tiempo, escrita hace miles de años en un contexto diferente que respondía a culturas y cosmovisiones de otros tiempos, de modo que no puede ser tratado como un texto sobrenatural, por eso propone el uso de los métodos históricos-críticos y hermenéuticos que sirven para interpretar documentos antiguos escritos miles de años antes y recuperar su sentido primigenio y contextualizarlo; b) las creencias deben ser sometidas al examen de la razón y la experiencia (no del recuerdo, la emotividad o la tradición), eso significa que, cuando la Biblia difiere de la razón, entonces el texto debe ajustarse a los principios racionales; c) le da valor a la libertad e independencia de la razón; d) la religión no debe protegerse del examen crítico, sino que como cualquier creencias, costumbre o significado social debe ser analizada, es decir, no por ser religión o creencia debe pertenecer a un estatus de conocimiento exenta de un examen o análisis racional; e) Dios no es concebido fuera (aparte) del mundo sino presente y morando en el mundo, entonces no se puede hacer distinción entre lo natural y sobrenatural, no existe dos historias, la profana y la sagrada, la historia es solo una; f) el pecado es entendido como una imperfección, ignorancia e inmadurez que puede ser superada con educación, eso significa que la regeneración consiste en la superación humana de esas limitaciones; no es ningún acto divino trascendental que facilite esa salvación; g) contiene un gran optimismo humanista, en donde la iglesia movida por el amor construye el reino de Dios que es la perfección de la humanidad, es un proyecto humano que se desarrolla en el mundo, no es una esperanza futurista ajena al compromiso y quehacer de las personas; h) Dios no busca castigar por el pecado a la humanidad, sino redimirla en tanto ella se va perfeccionando

de manera progresiva. Estas y otras ideas fueron las que desestabilizaron las bases de las creencias de los evangélicos conservadores en Estados Unidos.

El teólogo Stam (Piedra 2006, 71) sintetiza el pensamiento central de la teología liberal así:

> Jesús no era Dios sino el hombre más piadoso de la historia humana; la Biblia no era palabra de Dios sino antología de los más nobles pensamientos piadosos de los siglos. Cristo no murió por los pecados de la humanidad ni resucitó de entre los muertos. Los sobrenatural y los milagros se eliminaron de los espacios de la fe, la cual terminó reducida a una simple moralidad humanista.

A partir del siglo XVII hasta la década de 1920 este movimiento tuvo influencia importante dentro del protestantismo (Gómez, 2021). Hoy, un siglo después, las ideas del pensamiento liberal siguen siendo rechazadas por gran parte de creyentes evangélicos (también católicos) porque consideran que atentan contra los cimientos de su fe cristiana, y esto se ve reflejado no solo en los grupos religiosos inter eclesial, sino también a nivel extra eclesial en personas que se llaman cristianas, no frecuentan las iglesias, pero participan en las organizaciones de la sociedad, como por ejemplo, en las instituciones del Estado (los poderes ejecutivos, legislativo y judicial), universidades, colegios, medios de comunicación, etc.; es decir, existe toda una cultura cristiana occidental que permea la sociedad en general y produce este tipo de creencias y pensamientos.

Los Estados Unidos, defensor de la democracia liberal, occidental y cristiana, anhelaba mantener y prolongar en su seno como nación la cristiandad que Europa estaba abandonando o relegando, porque las nuevas ideas producidas por pensadores como Charles Darwin y Karl Marx, entre otros, habían tenido aceptación en el viejo continente. Las discusiones doctrinales al respecto se iniciaron primero en los institutos bíblicos denominacionales y las universidades religiosas en Estados Unidos, y después se extendieron a muchos Estados y se convirtieron en una preocupación mayor en el país.

Los fundamentos del fundamentalismo religioso cristiano

Dado este flujo de ideas, los teólogos protestantes conservadores convocaron a una conferencia que tuvo lugar en Niágara, conocida después como la Conferencia Bíblica de Niágara (1895), donde adelantaron las primeras cinco verdades fundamentales como criterios de ortodoxia (en 1910 profundizarán y formalizarán esas verdades): a) la infalibilidad y la verdad literal de la Biblia; b) la concepción virginal de Jesucristo; c) el sacrificio expiatorio de Cristo por el pecado; d) la resurrección corporal de Jesús; y e) la segunda venida de Cristo, que tiene que ir seguida de un reino de paz de mil años (Ramos, 1998). Con estos principios se empieza a construir las doctrinas básicas de ese edificio que será el fundamentalismo religioso cristiano.

Una de las primeras reacciones de las iglesias conservadoras de Estados Unidos fue recurrir a leer la Biblia con intensidad en los colegios y universidades; creían que así, se mantendría incólume su fe, creencias y moral; la clave para ellos estaba en aferrarse a lo que dice la Biblia; educar en el libro sagrado era la mejor defensa contra las ideas foráneas, pero era una enseñanza bíblica desde el enfoque tradicional (fundamentalista) que no respondía a los desafíos que presentaban las ideas que fluían en el mundo. En la búsqueda por defender su fe evangélica de los postulados teológicos liberales, publican entre 1910 y 1915, una compilación de artículos teológicos de autores protestantes pertenecientes a diferentes denominaciones evangélicas conservadoras de Estados Unidos, eran doce fascículos titulado The Fundamentals: a Testimony to Truth, donde mostraban las ideas centrales de su fe: a) rechazo a la exégesis bíblica moderna que emplea los métodos históricos-críticos y hermenéuticos para desentrañar la Biblia, porque al ser Palabra de Dios no requiere ser interpretada, es el Espíritu Santo el que ayuda a los creyentes a entender el texto; b) rechazo a las ideas evolucionistas, sostenían que la creación del mundo se hizo en una semana de veinticuatro horas cada día, y el hombre (Adán) fue hecho del barro, y la mujer (Eva) fue formada de la costilla de Adán,

y los mandatos del Génesis como "creced y multiplicaos, llenad la tierra", deben ser acatados literalmente; c) defensa de ideas doctrinales principales: Cristo es hijo de Dios y Dios al mismo tiempo, Jesús nació de una virgen (María), Jesús murió en la cruz para salvar a la humanidad de la condenación eterna, Jesús resucitó corporalmente, se espera la segunda venida de Cristo, el pecado separa y aleja a los seres humanos de Dios, y la doctrina central es "la inspiración verbal y, en consecuencia, la inerrancia y la autoridad incuestionable de toda la Biblia y en todos los campos del saber, religiosos y científicos, filosóficos y teológicos" (Tamayo 2009, 75).

En un inicio, la primera distribución de los doce fascículos se limitó a los círculos académicos teológicos: "Unos tres millones de ejemplares de cada libro se enviaron gratuitamente a todos los pastores, profesores y estudiantes de teología de los Estados Unidos" (Laporta, 2018, p. 3); pero luego sus editores, los empresarios millonarios Lyman y Milton Stewart facilitaron que los volúmenes llegaran a un público más amplio; así una gran parte de los norteamericanos se familiarizó con las ideas fundamentalistas; estas alcanzaron a algunos grupos políticos, y sectores importantes del Partido Republicano se identificaron con esas ideas. Esta aproximación de los políticos republicanos al fundamentalismo religioso en sus diferentes manifestaciones y variantes a lo largo de la historia y preservando lo esencial de él, permanece hasta hoy en Estados Unidos y tiene su réplica en América Latina entre los sectores políticos conservadores de derecha y los grupos religiosos fundamentalistas contemporáneos; como se dijo antes, muchas veces se unen los fundamentalismos, en este caso el religioso y el político.

Frente a la modernidad y el liberalismo los fundamentalistas apostaron en un primer momento por refugiarse en la piedad personal y apartarse de los asuntos públicos y sociales; al respecto, Marsden, citado por (Laporta 2018, 3) afirma lo siguiente:

> el fundamentalismo se movería entre dos frentes: contra el liberalismo de las grandes denominaciones protestantes y contra la cultura americana. Posteriormente, serían llamados fundamentalistas todas aquellas coaliciones de grupos conservadores que se oponían a la modernidad bajo ideas milenaristas. Las ideas centrales se difundían en panfletos y escritos cuyo énfasis era salvar almas, la importancia de la experiencia personal, la oración y la piedad personal. Los asuntos sociales o políticos quedaban excluidos, y se subrayaba que la Iglesia debía permanecer "fuera" de la política.

Si bien todas estas creencias se constituyeron en una especie de escudo para protegerse de las ideas liberales y sentirse aferrados a su fe, los creyentes conservadores fundamentalistas no se conformaron con esa actitud defensiva, sino que a partir de las convicciones que tenían en sus creencias, pasaron a la acción, y usaron sus doctrinas para asumir una práctica social, religiosa y moral hacia quienes no pensaban como ellos, deviniendo más tarde en excesos escandalosos de actitudes de intolerancia e irracionalidad hacia quienes no se afiliaban o identificaban incondicionalmente con sus creencias (Tamayo, 2009); realizaban ataques basados en prejuicios, estereotipos y odios hacia todo aquel que pensara mínimamente diferente a ellos: "Con total irrespeto se dedicaban al insulto y al ataque a todos los que no se afiliaran incondicionalmente con ellos (…), los fundamentalistas ahora respiraban solo prejuicio y odio. El término "fundamentalista" terminó siendo sinónimo de fanatismo e ignorancia" (Piedra 2006, 273).

Assmann (1988) indica un elemento sustancial que se debe tomar en cuenta y que confirma la importancia que juegan los factores ideológicos y culturales como la religión o las creencias para el desarrollo de un sistema económico, en este caso el capitalismo en Estados Unidos, y tiene que ver con que a los defensores de este sistema no les servía el pensamiento teológico más avanzado como soporte ideológico necesario para mantenerse legitimado. Esto evidencia que la relación entre la religión y la política se ha mantenido estrecha a lo largo de la historia, pero esta religión no es la expresión de un pensamiento teológico contextual y crítico, sino más bien un instrumento de dominación cultural. Además del pensamiento teológico liberal, existió

en esa época otro que era contextual y estuvo promovido por teólogos como Reinhold Niebuhr, Paul Tillich, Richard Niebuhr entre otros, cuyas voces y aportes no fueron escuchados ni valorados por los sectores fundamentalistas y tampoco por los políticos de entonces. El pensamiento de estos teólogos resultaba también incómodo para la concepción que la mayoría de los estadounidenses tenía al creer que eran la nación escogida por Dios; por ejemplo, Reinhold Niebuhr (1892-1971), "puso significativamente en tela de juicio el mito de América como lugar donde se manifiesta el Reino de Dios, que en varios modos y tonos había sugestionado el espíritu de toda la historia americana" (Dessì 2003, 1). También Paul Tillich cuestionó la "pretensión autoelevadora de ultimidad" a un sistema o proyecto limitado y finito (Umaña 2020, 40). Estas eran observaciones que se hacían desde el propio terreno teológico, no era un pensamiento filosófico "foráneo" proveniente del liberalismo o modernismo.

El fundamentalismo religioso frente al comunismo

Como se señaló, hubo un acercamiento entre sectores del partido republicano y el fundamentalismo religioso, y éste fue usado políticamente para evitar la expansión del comunismo; se creó un escenario de confrontación entre el bien, expresado en el capitalismo y representado por Estados Unidos, contra el mal, manifestado en el comunismo e identificado en la ex Unión de Repúblicas Socialistas Soviética (URSS) (Stonor, 2013). El contexto post Segunda Guerra Mundial fue terreno fértil para que los Estados Unidos encabezara esa ofensiva, y muy pronto América Latina se convertiría en destino de una gran presencia de mensajes a través de emisoras radiales, canales televisivos, predicadores, películas, libros, etcétera, que llamaban a luchar contra el comunismo diabólico, el modernismo y el evolucionismo, y a expandir y abrazar la fe del evangelismo fundamentalista.

La industria cinematográfica estadounidense tuvo una activa participación en la lucha ideológica, y creó películas que mostraban el conflicto de la política internacional (la Guerra Fría) entre las dos potencias: Estados Unidos, una nación cristiana, y la URSS, una federación de repúblicas ateas. Las películas estuvieron dirigidas, primero al público norteamericano y después fueron llevadas a América Latina, y se convirtieron en armas de guerra psicológica y cultural que contenían propaganda contra el comunismo soviético y sutiles mensajes a favor del american way of life (Crespo, 2009); esta industria también produjo films con contenido religioso en perspectiva fundamentalista, por ejemplo, cintas como Mi hijo John (1952) o Torturado por amar a Cristo (1967) se proyectaban en las diferentes iglesias cristianas de América Latina para hacer cruzadas de evangelización, y promover la conversión al evangelio fundamentalista y librarse del comunismo.

Las casas editoriales también hicieron su contribución, publicaron libros con esa temática, los más conocidos fueron: Torturado por Cristo (1967), Encontré a Dios en Rusia (1973), Marx y Satán (1976), Cristo en las prisiones comunistas (1979), entre otros, que eran distribuidos gratuitamente en las campañas evangelísticas. Toda la inversión que hicieron en películas, libros, revistas y folletos con un enfoque conservador de la vida, sumado a los programas radiales y televisivos, fue una gran siembra del fundamentalismo religioso norteamericano, cuyos resultados pueden apreciarse hoy con fuerza en los creyentes de iglesias evangélicas protestantes en América Latina. Es importante indicar lo que señala Boff (2002) que, no todas las iglesias protestantes son fundamentalistas, es decir, entre otras prácticas, no todas interpretan literalmente la Biblia, hay un sector que usa la hermenéutica para encontrar un mensaje más contextual y contemporáneo (más adelante, cuando se trate sobre los rostros del protestantismo latinoamericano se verá respecto a esta observación que hace Boff).

Es importante explicar los antecedentes ideológicos y políticos que había en Estados Unidos, y que eran parte de su política exterior, porque sobre ellos se asientan las empresas misioneras; no se puede entender la presencia en América Latina de los evangélicos protestantes cuyas raíces como se dijo se encuentran en la

Reforma Protestante del siglo XVI y que tendrá diferentes ramificaciones, como si esas empresas misioneras fueran una obra impulsada por fuerzas divinas sobrenaturales; fueron parte de un proyecto político e ideológico de extensión de los intereses norteamericanos en el mundo.

Antecedentes políticos e ideológicos de la expansión evangélica en América Latina

Aquí se hace referencia a tres antecedentes: la Doctrina Monroe, el Panamericanismo y el Destino Manifiesto. El contexto internacional en el que estos se expresan en los Estados Unidos y que tendrá proyección hacia el resto de países se caracterizaba en ese tiempo por estar frente a imperios como el de España y Portugal en franco retroceso y en retirada de América; entonces los territorios de los nacientes Estados nacionales quedaban a merced de otras potencias interesadas en esos nuevos mercados, siendo los Estados Unidos la principal de todas, su cercanía le hacía sentirse con mayores facultades y derechos para eso.

El primer antecedente es la Doctrina Monroe que debe su nombre al presidente de Estados Unidos James Monroe (1817-1825) quien el 2 de diciembre de 1823 en un discurso al Congreso de su país delimitó quiénes estaban impedidos de penetrar en esta región del continente, a la vez que presentaba a los Estados Unidos como la nación dueña de América; entre otros señalamientos, Morales (2002, 42-43), citando a Jaich, registra:

> el continente americano no puede ser en adelante objeto de colonización por parte de las potencias europeas... absteniéndose de intervenir en los asuntos de Europa, Estados Unidos, considerará como acciones hostiles cualesquiera intentos de los Estados europeos de injerencia política o de otra índole en los asuntos de los países del continente americano.

En otro apartado, la Declaración de Monroe, precisa que quien agrede a las nuevas naciones independientes contrae enemistad contra los Estados Unidos: “nosotros consideramos toda intromisión con el propósito de oprimirles, o de cualquier otra manera de gobernar sus destinos, por cualquier potencia europea como una manifestación de enemistad hacia los Estados Unidos" (Osmanczyk, 1976, 1602). Es decir, hace doscientos años los Estados Unidos se presentaba ante el mundo no solo como el país líder de América sino también como la nación poderosa que custodiaba y era la guardiana de los demás países de este continente.

La Doctrina Monroe tiene dimensiones internacionales y geopolíticas que más tarde se resumirá en la frase, “América para los americanos”, tesis que fijaba una posición ante los posibles intereses europeos, especialmente de los ingleses, por resurgir sus pretensiones colonialistas en esta parte del mundo; dice Marín (1982, 120) que este “fue el primer paso ideológico con el cual los Estados Unidos se enfrentaron a los ingleses; siempre con el propósito de hacer caer a América Latina bajo su predominio y desplazar a Gran Bretaña”.

Pero hay que tomar en cuenta que la Declaración no estaba dirigida directa o únicamente contra Gran Bretaña, sino que dadas las circunstancias en las que nace la Doctrina Monroe, Gran Bretaña era de las naciones europeas que mostraba mayores posibilidades y capacidades militares y expansionistas hacia tierras americanas, pero la Declaración era una advertencia a todos los países poderosos de Europa por igual incluidas los de la Santa Alianza (Rusia, Austria y Prusia) para que retirarán de sus agendas cualquier interés expansionistas hacia algún país de América; y no lo hacía por un tiempo corto, sino que estaba pensado con proyecciones de largo plazo. Al respecto, Morales (2002, 44) dice:

> Así, la Doctrina Monroe se convirtió en bandera de la política de Estados Unidos en el hemisferio occidental por muchos decenios. De ahí que todavía tengan lugar serios estudios relacionados, sobre todo, con la valoración de los verdaderos objetivos de la política del país norteño, en aquel período y el aporte norteamericano a la causa de la libertad y la independencia de los pueblos de América Latina.

Entonces, no era que los Estados Unidos con esa posición adoptada estuviera interesado en la independencia de los países de América, o que América le perteneciera a cada una de las nuevas naciones que estaban surgiendo en estas tierras, sino que esas nuevas naciones le pertenecerían a los Estados Unidos, ellos se llaman a sí mismo "americanos"; la esencia de la expresión "América para los americanos", era "América para los Estados Unidos de América"; esta consigna se convertiría en la ideología que diseñará gran parte de la política exterior de los Estados Unidos hasta hoy, y que justificaría su intervención en los países latinoamericanos. "La Doctrina Monroe, que en sus postulados básicos no perseguía otro fin que la expansión de los Estados Unidos se adaptaba admirablemente a los planes expansionistas de presidentes como James Monroe y John Quincy Adams" (Marín 1982, 122). Fabela citado por Correa (2020, p. 64), resume los cuatro principios en los que se basaba la Doctrina Monroe:

> Primero. Los Estados Unidos no permitirán nuevas colonias europeas en América. Segundo. Los Estados Unidos se opondrán a las intervenciones europeas en los Estados iberoamericanos. Tercero. Los Estados Unidos no han intervenido, ni intervendrán, en las colonias europeas ya establecidas en América. Cuarto. Los Estados Unidos no intervendrán en los negocios internos de las potencias europeas.

El otro antecedente es el Panamericanismo cuyos orígenes se remontan a la época de la Doctrina Monroe. Antes de que en el Norte surgiera esta propuesta, ya en Sudamérica esta idea, pero con un enfoque completamente diferente, había sido concebida por algunos políticos y militares precursores de la independencia americana como el venezolano Francisco de Miranda (1750-1816), el chileno Bernardo O'Higgins (1778-1842), y especialmente por el libertador Simón Bolívar (1783-1830); son dos perspectivas distintas y opuestas respecto a lo que deberían ser o en lo que deberían constituirse los nuevos países; lo que proponían los sudamericanos era la creación de la unión de las naciones que se habían independizado de España, era la unificación política de los países latinoamericanos, lo que algunos años después se conocerá (hasta nuestros días) como la Patria Grande. En su conocida Carta de Jamaica, Simón Bolívar dice lo siguiente:

> Es una idea grandiosa pretender formar de todo el Mundo Nuevo una sola nación con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo. Ya que tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión, debería, por consiguiente, tener un solo gobierno que confederase los diferentes estados que hayan de formarse. (Gutiérrez 2010, 268)

En la visión de Bolívar, se entendería como la integración de los nuevos países independientes bajo un solo gobierno sin la presencia de los Estados Unidos, pero esta propuesta no progresó. En cambio, lo que sí prosperó fue el Panamericanismo concebido desde el Norte, cuyas raíces se remontan a la Doctrina Monroe. Esta idea nace en los Estados Unidos cuando las autoridades de este país convocan entre octubre de 1889 y abril de 1890, a la Conferencia Internacional Americana para organizar las relaciones económicas de ellos con el resto de América, ahí se usa por primera vez el término "Panamericanismo" (Correa 2020, 73); éste fue presentado como si fuera una obra colectiva de los asistentes con el fin de promover la colaboración entre todos como buenos vecinos, dando la idea de que el evento recogía los ideales de lo que había promovido Simón Bolívar sobre la unión de las naciones. Dice Morales (2002, 55) que el Panamericanismo fue presentado como un proyecto cuyo sustento radicaba en la ""solidaridad continental" y la supuestamente existente "comunidad" de intereses de Estados Unidos, y los países latinoamericanos, condicionada por los factores geográficos, el carácter complementario de sus estructuras económicas, la existencia de "hermandad espiritual"". Estas ideas de solidaridad, comunidad y hermandad escondían otros propósitos, y fueron usadas como ideología en la estrategia de aproximar a los países alrededor de quien convocaba y

tenía grandes intereses económicos y políticos en la región, sobre esto Correa (2020, p.59) señala:

> El panamericanismo, por un lado, ha sido el proyecto estratégico utilizado por los Estados Unidos para dominar todas las relaciones hemisféricas bajo sus formas de entender la economía, la política, la cultura y la seguridad. Este país se ha servido de su poderío para hacer de todo el continente americano una misma zona homogénea y utiliza un supuesto "hermanamiento" histórico, geográfico e institucional para convencer a los líderes de la región latinoamericana de que esta unidad y protección es conveniente a sus intereses.

Si bien es cierto que los lideres políticos de las diferentes naciones acudieron al llamado de los Estados Unidos, eso no significó que los pueblos fueran presas fáciles de esos propósitos, sino que hubo pensadores e intelectuales de diferentes áreas del conocimiento (literatos, periodistas, médicos, filósofos, políticos, entre otros), como José Enrique Rodó (Uruguay), José Martí (Cuba), Rubén Darío (Nicaragua), Manuel Ugarte (Argentina), José Peralta (Ecuador), José Ingenieros (Argentina), que desconfiaron del Panamericanismo, creían "que era una forma de enmascarar los afanes de dominación política y económica de Estados Unidos sobre los países del sur del Río Grande" (Borja 2018, párr.12). Detrás de este Panamericanismo del Norte, "florecieron las tendencias imperialistas y dictatoriales de tantos gobiernos" (Haya 1984, 286). Después de la Conferencia de 1889 realizada en Washington, periódicamente se llevaron a cabo otras más, y el 30 de abril de 1948, en Bogotá, al celebrarse la novena conferencia interamericana, se aprobó la Carta que dio origen a la Organización de los Estados Americanos (OEA) vigente hasta hoy.

El tercer antecedente es el Destino Manifiesto, que consiste en una ideología política-religiosa concebida por los Estados Unidos de América como un mandato o misión recibido por Dios para que sean la luz y salvación de otras naciones, lo que algunos han llamado "el mito de la divina providencia" (Fuentevilla 2008, 2). Aunque hay distintos señalamientos sobre el origen de esta ideología, desde quienes lo ubican en 1781 hasta quienes sostienen que no fue inventada por los norteamericanos, sino que fue encargada por Gran Bretaña, donde existe una larga tradición de mesianismo, y los colonialistas encontraron en tierras estadounidense la posibilidad de continuar con el mito; sin embargo, fuentes más confiables indican que fue en la administración de James K. Polk (1845-1849), el undécimo presidente de los Estados Unidos, que la doctrina del Destino Manifiesto, planteada por el periodista John L. O'Sullivan (1813-1895) en el contexto en el que se debatía en el Congreso norteamericano la anexión de Texas a la Unión, que se empezó a usar el concepto, y no solo como una máxima de tipo religioso sino, como un instrumento político y diplomático para animar y justificar la expansión y dominio de otros territorios por parte de los Estados Unidos.

De acuerdo con Bello (2006), muchas veces la historia e identidad de una nación, más aún si se trata de países hegemónicos, se construyen a partir de lo que sus dirigentes políticos y quienes los respaldan, por ejemplo, el pueblo, asumen como tal (lo que creen que son), y esto se muestra a través de lo que las autoridades hacen público tanto en su discurso oral y escrito, como en sus acciones; en el caso de los Estados Unidos esta situación se evidencia de manera concreta en la presencia e influencia que el pensamiento del Destino Manifiesto tuvo:

> dicha doctrina, cuyas raíces se remontan al protestantismo, se basa en la convicción de que las formas de organización y las instituciones políticas de esta sociedad constituyen una verdadera excepción histórica; en ese sentido, es posible observar cómo tal convicción ha dejado su impronta en el proyecto de nación que ha llevado a ese país a tener el poderío que posee, así como en su forma de relacionarse con el resto de las naciones. (Bello 2006, 32)

Se sostiene que la idea del Destino Manifiesto está presente en los fundadores de los Estados Unidos quienes después de la Independencia asumieron que la nueva nación era la agencia que Dios usaría para llevar la luz al resto de las naciones; la misma nación actuaría como una especie de iglesia que envía sus misioneros al mundo:

"Los Estados Unidos se precian de ser como una "nueva Sion", "una ciudad puesta sobre una colina", "un pueblo escogido", y "una tierra prometida". Su misión es ser "la luz a las naciones", "un lugar santo", pueblo que busca "el reino de Dios"" (Lores, 1979). Es una ideología que está incrustada en la identidad de una nación con el propósito de salir a dominar otras naciones, es un proyecto en el que se encuentra amalgamados los asuntos políticos nacionales e internacionales, lo religioso y lo cultural. Para Correa (2020, 64), "La teoría del destino manifiesto constituyó el astrolabio moral que impulsó el ascenso de los Estados Unidos como la potencia regional primero y la potencia mundial después".

Como puede verse, estos tres antecedentes ideológicos y políticos: la Doctrina Monroe, el Panamericanismo y el Destino Manifiesto, se encuentran fusionados y entroncados, y es en esas perspectivas de expansión y dominación donde se ubican las empresas misioneras evangélicas que partieron de tierras norteamericanas hacia América Latina; por eso, el ingreso del personal misionero a otros países, o el impedimento que tuvieron en algunas casos, particularmente por el catolicismo, no puede ser visto como un asunto meramente religioso, sino como un programa también de tipo político; es una empresa que traspasa las fronteras geográficas, y con ellas las fronteras culturales, políticas y económicas, llevando una doctrina religiosa que es a su vez la prolongación de una cultura y proyecto político del país de donde procede, en este caso una nación poderosa como los Estados Unidos.

El ingreso de los misioneros a otros países contó con el visto bueno o aprobación de los gobiernos respectivos que en muchos casos les facilitaron el trabajo porque estos contribuyeron con los cambios políticos que se estaban suscitando, era un contexto en el que se daba el paso de regímenes conservadores a liberales, que facilitó pronto un contubernio entre la ética puritana de los misioneros protestantes y el capitalismo económico. Los misioneros protestantes, conscientes o no, asumieron una función importante en la empresa estadounidense dirigida hacia otras naciones.

Los diversos rostros del protestantismo en América Latina

La presencia del protestantismo en América Latina data de finales del siglo XIX, pero como dice Míguez (1995), no se puede hablar de un solo protestantismo sino de un protestantismo con varios rostros (más adelante se verá una tipología de los evangélicos en Centroamérica). Él los clasifica en tres: el protestantismo de rostro liberal, el protestantismo de rostro evangélico y el protestantismo de rostro pentecostal. Aunque el propósito de este artículo no es hacer un estudio del protestantismo en América Latina, de por sí un asunto amplio y sobre el cual los historiadores trabajan y lo conciben en plural (protestantismos) y dependiendo del tipo de denominaciones evangélicas que haya en cada país, sin embargo, por ser este el tronco al que se adhieren o de donde brotan las iglesias pentecostales y neopentecostales, y con este el fundamentalismo religioso en general, es necesario mostrar esas representaciones para entender la ruta y el contexto histórico que siguieron. Así, se detectará cómo se hizo presente o cómo permeó el fundamentalismo en la constitución de algunos de ellos.

El protestantismo liberal (Míguez 1995, 11-33) está representado en los misioneros que pertenecían a las iglesias liberales como las metodistas, presbiterianas y bautistas (provenientes del norte de los Estados Unidos); la representación extranjera y sus pares nacionales encontraron convergencia en su lucha contra la oposición conservadora y clerical a los cambios y reformas que los liberales querían introducir. Es importante indicar el papel que jugó el liberalismo en el continente porque permite entender la relación que este sector del protestantismo tuvo con él. En tanto ideología política, el liberalismo llega como parte de las ideas europeas y se convierte en alternativa para ingresar a la modernidad, es la puerta que usan los sectores más pudientes para conformar lo que será la pequeña burguesía. Al respecto dice Pozas (2006, 295):

> el liberalismo catapultó a las sociedades latinoamericanas de las postrimerías del siglo XIX al sistema económico mundial, basados en el principio de la libre empre-

> sa individual, mediante la instauración de un sistema de instituciones republicanas, constitucionales y representativas, con regímenes de derecho, que superaron el oscurantismo de la sociedad colonial y dan paso a modernos criterios seculares en la educación y la organización civil, así como al surgimiento de los modernos centros urbanos y cosmopolitas.

El protestantismo liberal, vive un punto de quiebre que es determinante para este proyecto liberal, fue en 1916 cuando se realiza el Congreso Evangélico de Panamá con una presencia mayoritaria de misioneros vinculados a las iglesias del "evangelio social" (metodistas, presbiterianas, discípulos de Cristo y bautistas del norte), que ven el futuro de los países latinoamericanos como un "proyecto liberal", eso significa chocar con la férrea resistencia del catolicismo. Este sector del protestantismo antes que pronunciarse sobre asuntos políticos y económicos de la realidad latinoamericana, optaron por desarrollar proyectos educativos, crearon escuelas a lo largo del continente, donde la filosofía y perspectiva era la idea liberal del desarrollo personal, colaborando de esa forma con los grupos minoritarios ilustrados de América Latina. Álvarez cita al teólogo protestante Costas, quien en su ensayo "La empresa Misionera un instrumento de domesticación", dice que estas empresas norteamericanas, no solamente se encuentra insertadas en el modelo liberal, sino que están avaladas y promovidas por él, no es una coincidencia entre ellos, sino que la tarea misionera es parte del proyecto liberador, en donde lo comercial y lo evangelizador (religioso) marchan juntos (Álvarez 1983, 44):

> Las misiones protestantes postulan los principios liberales del progreso, libertad e individualidad. La misión se convierte entonces en la tarea de reorganizar la sociedad en función de una economía libre del control estatal, con elecciones y con una comprensión fruto de la ideología del progreso.

Las afirmaciones de Costas confirman lo que los misioneros se propusieron hacer desde principios de siglo en el Congreso de Panamá. Aunque esta corriente del protestantismo nada tuvo que ver con el pentecostalismo o neopentecostalismo, sin embargo, también se puede ver que hubo una estrecha relación entre la política y la religión esta vez en tierras latinoamericanas. Agrega el autor: "El protestantismo legitima con símbolos, doctrina y práctica el proyecto liberal, para de esta manera preparar el camino para los agentes económicos y políticos del liberalismo" (Álvarez 1983, 44).

En el segundo rostro del protestantismo que Míguez llama el rostro evangélico (1995, 35-56) hay misioneros mayormente provenientes de Estados Unidos y otros son británicos, que llegan a América Latina en la década de 1840; al autor le llama "evangélico" porque son gente que confía en la Biblia y cree en el mensaje de salvación de Dios para todo el mundo (pecadores) a través de la muerte y resurrección de Jesucristo. Esos misioneros estaban convencidos que la aceptación de ese mensaje del "evangelio" era determinante para asegurarse la vida eterna en el cielo, mientras que rechazarlo era la condenación eterna en el infierno. A partir de ahí esta corriente desarrolla dos énfasis en su trabajo misionero, por un lado, una posición anticlerical, señalándola de corrupta, autoritaria y oscurantista a la Iglesia Católica y a sus representantes, y, por otro lado, la gran importancia que le dan a la Biblia, asumiéndola como la verdad para acabar con el error y los pecados, y desarrollar la evangelización. Detrás de estas posturas está el pietismo evangélico nacido en Estados Unidos, caracterizada por "el bautismo del Espíritu Santo" para revestir de poder al creyente y vencer todas las tentaciones. También incursionan temporalmente en la política con el interés de promover o defender la libertad religiosa, la secularización de la educación, el matrimonio, los cementerios, entre otros. Es importante señalar que este protestantismo evangélico nacido en Estados Unidos se vio amenazado por el liberalismo teológico y las ideas liberales, por eso surgió en su interior el pietismo evangélico, la ética social y la defensa de la fe; en esta última, la presencia del fundamentalismo dejará alguna huella.

El tercer rostro es el del pentecostalismo (Míguez 1995, 57-79) que tiene su origen en California, y se establece posteriormente en

América Latina. Por tratarse de este sector del protestantismo al que está vinculado el neopentecostalismo, como una expresión del fundamentalismo, se hace una explicación más amplia. Sobre este tema hay un trabajo anterior nuestro que aquí retomamos de manera más sucinta (Barrera, 2021).

Dice Frigerio (2019) que existen consenso en señalar el inicio del pentecostalismo americano moderno en 1906, cuando en una iglesia en Los Ángeles, California, los creyentes hablaron en lenguas porque fueron bautizados por el Espíritu Santo. El pastor de esa iglesia era el afroamericano William Seymour, quien por el color de su piel no le permitían ingresar al recinto, pero al escuchar la predicación de que el Espíritu Santo otorga dones y se revela otra vez, él habló en lenguas fuera del recinto, así se hizo predicador y creó la primera Iglesia pentecostal, la Azusa Street Mission, donde no había ningún tipo de distinciones. Dice Garma (2018, 447) que,

> Según Seymour, el nuevo Pentecostés se conocería por la desaparición de diferencias sociales que se daban en la sociedad "terrenal". El evento de Azusa es considerado como el evento fundacional del pentecostalismo, porque tiene referencias de fuentes históricas que lo validan. Charles Parham también llegó a fundar otras iglesias que son parte de la familia pentecostal, tal como las Asambleas de Dios, creadas en Arkansas en 1914.

Ese hecho lo compararon con el relato bíblico de Pentecostés en el primer siglo en Jerusalén, donde la iglesia reunida al ser bautizada por el Espíritu Santo, hablaron en leguas diferentes; eso lo vieron cientos de personas de distintas naciones (La Biblia Jerusalén, Hechos, capítulo 2). La iglesia de Los Ángeles se dio a la tarea de divulgar su experiencia espiritual en otras partes de los Estados Unidos. Además de hablar en lenguas, tenían experiencias de éxtasis de llanto, risa, visiones y sanaciones. Garma (2018) dice que son tres los dones característicos de estas iglesias: don de lenguas, don de sanación y don de profecía. Este pentecostalismo a diferencia del fundamentalismo visto antes y cuyas bases estaban en lo que se conoció como The Fundamentals: a Testimony to Truth, descansaba sobre la experiencia religiosa. Según Frigerio (2009) y Mena (2011), el pentecostalismo desde sus inicios cuenta con una doctrina básica que se resume así: a) el evangélico tiene responsabilidad individual para salvarse de la condenación eterna por medio de un estilo de vida virtuoso; b) hay exigencias morales de prohibiciones y obligaciones en relación a la sexualidad, el cuidado del cuerpo y la responsabilidad con la familia; c) la interpretación de la Biblia es literal sin tomar en cuenta el contexto en el que fue escrito ni el contexto actual; d) el bautismo en el Espíritu Santo es central en todas sus creencias, él da fuerzas al creyente para asumir la vida moral, apartarse del pecado y predicar el evangelio; e) promueven las experiencias carismáticas y hablar en lenguas; se enfatiza el carácter emotivo de la práctica religiosa antes que el razonamiento o explicación de las cosas; y f) creen que Jesucristo salva el alma y también cura el cuerpo; creen en los milagros.

Centroamérica y el fundamentalismo neopentecostal

Sobre las iglesias evangélicas provenientes de los Estados Unidos a Centroamérica, Schäfer (1988) propone la siguiente tipología: a) el protestantismo histórico (de raíces migrantes europeas en los Estados Unidos), b) el protestantismo de tendencia fundamentalista (originado en los avivamientos del siglo XIX en los Estados Unidos), c) el pentecostalismo, que se separó de las iglesias del avivamiento, y se vinculó a la clase baja en las décadas del 60 y 70, y d) el protestantismo neopentecostal surgido de las iglesias pentecostales e iglesias históricas, pero con una orientación social hacia la clase media alta.

La presencia del pentecostalismo como una extensión de lo sucedido en Los Ángeles se registras durante los tres primeros lustros del siglo XX en Chile, Brasil y México; pero fue un movimiento que pasó inadvertido hasta mediados del siglo XX, que estuvo circunscrito a los sectores más empobrecidos, indígenas y migrantes: Sostiene Bastian (2006) que cuando las personas migraron del campo a la ciudad esta les

fue hostil, tuvieron que enfrentarse a un mundo con otra dinámica, otra racionalidad del trabajo, era la modernidad con otra concepción del desarrollo y encontrarse en algunas capitales con un alto nivel de desprecio hacia la gente del campo, así la población migrante sentirá una pérdida de sus tradiciones, su vida comunitaria, sus valores y costumbres del campo, situación que los condujo a encontrar en las iglesias pentecostales por la forma comunitaria de celebrar sus cultos, el énfasis en los cantos, la importancia de la participación, todo con un gran nivel de emotividad, un lugar donde sentirse más protegidos. Sobre esto, Bastian (2006, 45-46) dice:

> encontraron en el pentecostalismo un espacio de reestructuración comunitaria y una manera de reformular sus tradiciones dentro de un marco y un contexto urbano nuevo. Este pentecostalismo si bien era de origen norteamericano, se manifestó como un movimiento esencialmente endógeno y latinoamericano.

Los tres últimos modelos de iglesia de las cuatro presentadas por Schäfer (1988) reúnen las siguientes características: 1) Las iglesias del protestantismo fundamentalista: interpretan de manera des-historizada, vertical y autoritaria la Biblia; las doctrinas de la justificación del pecador y la creencia que los últimos tiempos ha empezado son centrales en su fe; promueven la conversión del pecador; y su miembros pertenecen mayormente a la clase baja y clase media baja urbana; 2) Las iglesias pentecostales: interpretan de forma autoritaria la Biblia (prohibiciones, exigencias, normas); es central la doctrina de la pronta venida de Cristo para arrebatar a la iglesia de la tierra; sus celebraciones litúrgicas son comunitarias, efusivas y con devocionales participativos; y ha ido desapareciendo las curaciones y milagros que eran propias de la identidad del pentecostalismo tradicional norteamericano; 3) Las iglesias neopentecostales: tienen como doctrinas principales la creencia en la presencia del Espíritu Santo en los creyentes y en la justificación por la fe; enfatizan en los elementos devocionales, emotivos y de éxtasis; interpretan la Biblia de manera autoritaria y a-histórica; y su miembros pertenecen a la clase media alta.

Estos tres modelos de iglesias, independientemente de las particularidades que muestran en el desarrollo de sus celebraciones litúrgicas o en los énfasis doctrinales, tienen en común la forma de interpretar la Biblia, cuyas características son propias del fundamentalismo. Ya no se trata de iglesias evangélicas en suelo estadounidense, sino de iglesias establecidas en Centroamérica; es otro momento histórico y otra cultura, no son países desarrollados o del Primer Mundo, sino países dependientes y empobrecidos, donde no existía la amenaza de las ideas evolucionistas y modernas que dieron origen a los doce volúmenes The Fundamentals: a Testimony to Truth, a principios del siglo XX en Norteamérica; no eran naciones con una cultura de tradición evangélica conservadora y mayoritaria como en los Estados Unidos que tuvieron que defenderse del ataque de las ideas modernas o de la teología liberal, sino países con poblaciones mayormente católicas y con gran presencia de las diversas religiones indígenas. Es decir, el fundamentalismo que se observará en las iglesias pentecostales y neopentecostales en Centroamérica no es resultado de la reacción a alguna amenaza a su fe como sucedió en los Estados Unidos. En Centroamérica el fundamentalismo es parte esencial de sus creencias desde que se adhieren a esas iglesias, en donde el biblicismo ocupa un lugar primordial.

Conclusiones

La aparición del fundamentalismo religioso en los Estados Unidos tiene explicaciones sociales e históricas; es una reacción a la difusión de las ideas modernas y del conocimiento científico que se originó en Europa en el siglo XIX; el fundamentalismo no fue una respuesta racional contra los nuevos saberes, sino una reacción impregnada de sentimientos: temor a las nuevas ideas, inseguridad de sus bases religiosas, defensa desmedida de sus creencias y acciones intolerantes e irrespetuosas hacia quienes no pensaban como ellos.

Además de la resistencia y rechazo que tuvo el fundamentalismo hacia las nuevas ideas de la

modernidad, también hubo un enfrentamiento ideológico, cultural y político contra el comunismo, donde mezcló la defensa del evangelio y la fe cristiana con la defensa del sistema capitalista, esta relación fue utilizada por los gobiernos de los Estados Unidos a lo largo de la Guerra Fría, donde una característica de ser evangélico era también ser anticomunista. Para los fundamentalistas de ahora, en su expresión neopentecostal, el anticomunismo sigue siendo parte de su identidad evangélica.

Las empresas misioneras evangélicas que se emprendieron desde los Estados Unidos hacia diferentes países de América Latina, tuvieron como antecedentes ideológicos y políticos a la Doctrina Monroe, el Panamericanismo y el Destino Manifiesto; sobre esas visiones y proyectos se establecieron y desarrollaron esas empresas. Entonces, no solo es que los asuntos religiosos o llamados espirituales se gestan desde contextos históricos y sociales determinados, sino que responden a intereses políticos, ideológicos y económicos.

El fundamentalismo religioso evangélico se inició entre finales del siglo XIX e inicios del XX en los Estados Unidos, para luego expandirse por los países latinoamericano. En Centroamérica, se expresará en lo que se conoce hoy, como el neopentecostalismo, que es visto como un fenómeno aparentemente nuevo, pero en realidad se gesta a partir de los años ochenta del siglo pasado. Hoy llaman mucho la atención, a raíz de su presencia pública, especialmente cuando se trata de alguna elección política, en la que participan activamente; su propósito es legislar o gobernar desde esos poderes, a partir de la visión religiosa que tienen acerca de las personas, los derechos humanos, el mundo y la ciencia.

Referencias

Álvarez, Carmelo. 1987. Del protestantismo liberal al protestantismo liberador. En: Protestantismo y liberalismo en América Latina. San José de Costa Rica: DEI-SEBILA, pp. 37-57.

Armstrong, Karen. 2017. Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam. España: Tusquets Editores.

Assmann, Hugo. 1988. La iglesia electrónica y su impacto en América Latina. San José de Costa Rica: DEI.

Barrera, Abner. 2021. "Pensamiento neoconservador y neopentecostalismo, ¿al servicio de quién?". Inédito.

Bastian, Jean. 2006. "De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: Análisis de una mutación". Revista de Ciencias Sociales (Cl), Núm. 16, pp. 38-54.

Bello, Kenya. 2006. "The American Star: El Destino Manifiesto y la difusión de una comunidad imaginaria". Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México, Núm. 31, enero-junio. Localizable en: http://www.scielo.org.mx/pdf/ehmcm/n31/0185-2620-ehmcm-31-00031.pdf

Boff, L. 2002. Fundamentalismo. La globalización y el futuro de la humanidad. España: Sal Terrae.

Borja, Rodrigo. 2018. Panamericanismo, en Enciclopedia de la política. Localizable en: https://www.enciclopediadelapolitica.org/panamericanismo/

Cañeque, Carlos. 2003. "El fundamentalismo norteamericano". Revista de Debat Polític. Localizable en: https://fcampalans.cat/uploads/publicacions/pdf/7_9.pdf

Correa, Juan. 2020. "Panamericanismo versus latinoamericanismo: tensión geopolítica y civilizacional". Analecta Política, Núm. 10(19), pp. 56-76. Localizable en: https://revistas.upb.edu.co/index.php/analecta/article/view/4165

Crespo, Alejandro. 2009. El cine y la industria de Hollywood durante la Guerra Fría 1946-1969. Localizable en: https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/2672/21927_crespo_jusdado_alejandro.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Dessì, Gianni. 2003. Reinhold Niebuhr y el realismo político de san Agustín. Localizable en: http://www.30giorni.it/articoli_id_724_l2.htm

Frigerio, Alejandro. 2019. "La experiencia religiosa pentecostal". Nueva Sociedad, Núm. 280. Localizable en: https://nuso.org/articulo/la-experiencia-religiosa-pentecostal/

Fuentevilla, Cristian. 2008. "El Destino Manifiesto en la representación de la Doctrina de la Seguridad Nacional". Polis Revista Latinoamericana, Núm. 19. Localizable en: http://journals.openedition.org/polis/3851

Garma, Carlos. 2018. Pentecostalismo, en Diccionario de religiones en América Latina (Coord. Roberto Blancarte). México: Fondo de Cultura Económica, pp. 446-451.

Gómez, G. 2021. Teología Liberal: Qué es y cómo nació. Localizable en: https://biteproject.com/teologia-liberal/

Gutiérrez, A. 2010. "Simón Bolívar y la carta de Jamaica". Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, vol. 12, núm. 24, pp. 251-270. Localizable en: https://www.redalyc.org/pdf/282/28214786014.pdf

Haya de la Torre, Víctor. 1984. Obras completas. Tomo 4. Lima: Juan Mejía Baca.

La Biblia Jerusalén.

Laporta, Héctor. 2018. "Fundamentalismos religiosos". Caminos Núm. 87-88, pp. 2-9.

Lores, Rubén. 1979. El destino manifiesto y la empresa misionera, en Álvarez, C. y Leggett, P. (Editores). Lectura Teológica del Tiempo Latinoamericano. San José de Costa Rica: SEBILA.

Marín, Roberto. 1982. "La Doctrina Monroe, el Destino Manifiesto y la expansión de Estados Unidos sobre América Latina. El caso de México". Revista Estudios Núm. 4. Localizable en: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6144217

Mena, Ignacio. 2011. "Génesis, estructura y contextos del pentecostalismo en la sociedad global". Si Somos Americanos, Revista de Estudios Transfronterizos, vol. XI, núm. 2, pp. 63-83. Localizable en: https://www.redalyc.org/pdf/3379/337930340004.pdf

Míguez, José. 1995. Rostros del protestantismo latinoamericano. Buenos Aires: Nueva Creación.

Morales, Juan. 2002. La doctrina Monroe y el Panamericanismo: Dos propuestas y un mismo fin continental. Localizable en: https://produccioncientificaluz.org/index.php/fronesis/article/view/16486/16459

Núñez, Miguel. 2015. Las 5 solas de la Reforma. Localizable en: https://integridadysabiduria.org/las-5-solas-de-la-reforma/

Osmanczyk, Edmundo. 1976. Enciclopedia Mundial de Relaciones Internacionales y Naciones Unidas. México: Fondo de Cultura Económica.

Piedra, Arturo. 2006. (editor). Haciendo teología en América Latina. Juan Stam: un teólogo del camino. San José de Costa Rica: SEBILA.

Pozas, Mario. 2006. "El liberalismo hispanoamericano en el siglo XIX". Realidad Núm. 108. Localizable en: https://www.lamjol.info/index.php/REALIDAD/article/view/3767

Ramos, Marco. 1998. Nuevo diccionario de religiones, denominaciones y sectas. California: Thomas Nelson Inc.

Schäfer, Heinrich. 1988. Religión dualista causada por antagonismos sociales. Trasfondos sociales del protestantismo en Centroamérica. Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe, Núm. 45.

Stonor, Frances. 2013. La CIA y la guerra fría cultural. Londres: Granta Books.

Tamayo, Juan. 2009. Fundamentalismos y diálogos entre religiones. Madrid: Trotta.

Umaña, Erick. 2020. "La anamnesis subversiva. Esbozo crítico sobre la teología de la prosperidad". Vida y Pensamiento, Vol. 39 Núm. 2, pp. 35-64.

Dan Abner Barrera Rivera (dan.barrera.rivera@una.ac.cr) Peruano-costarricense. Bachiller en Teología de la Universidad Nacional de Costa Rica. Licenciado en Teología del Seminario Bíblico Latinoamericano (hoy Universidad Bíblica Latinoamericana). Licenciado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional de Costa Rica. Magister en Derechos Humanos en la Universidad Estatal a Distancia; realizó estudios de posgrado en Ciencias Políticas en la Universidad de Costa Rica. Académico Investigador del posgrado en el Instituto de Estudios Latinoamericanos (IDELA) de la Universidad Nacional de Costa Rica. Ha participado con ponencias en coloquios y congresos nacionales e internacionales. Artículos: "El fundamentalismo religioso y los derechos humanos en América Latina", en Temas de Nuestra América. "Huir de la guerra para encontrar la paz?", en Revista Latinoamericana de Derechos Humanos. "La inversión de la concepción de los Derechos Humanos y su uso en América Latina", en Revista Latinoamericana de Derechos Humanos. "Acercamientos y distanciamientos entre Costa Rica y la Revolución Cubana: algunas relaciones de hostilidad y deferencia", en Repertorio Americano. Libros: Autor y editor con Rafael Cuevas y Andrés Mora: (2021). Visiones sobre Centroamérica: En el 200 aniversario de su independencia (3 Tomos).

Recibido: 24 de octubre, 2022.
Aprobado: 31 de octubre, 2022.

IV.
TRADUCCIÓN

John Rawls y Philippe Van Parijs

Tres cartas sobre *El derecho de gentes* y la Unión Europea

Preámbulo[1]

El 30 de abril de 1998, al final de un semestre como profesor visitante en Yale, fui a ver a John Rawls en su casa de Lexington con el fin de discutir el manuscrito de *El derecho de gentes*, cuya última versión me había hecho llegar previamente. Al salir, prometí enviarle unos documentos que yo había traído a colación en nuestra conversación, así como una breve formulación escrita de las objeciones centrales que le presenté. Rawls respondió a los documentos enviados a través de una carta cuidadosamente argumentada, que permaneció inexplicablemente traspapelada durante tres meses en Oxford (donde estuve el resto del año académico) antes de que me llegara a Lovaina milagrosamente. Respondí a esta carta tan rápido como pude, con una nueva formulación de mis objeciones. No obstante, *El derecho de gentes* ya se encontraba en la imprenta.

Reproduzco sin alteraciones ni omisiones las tres cartas aludidas. Se requiere por lo tanto una lectura más indulgente de la cuenta, al ser cartas que no debían de ser leídas sino solamente por el destinatario. Esto lo digo en particular para la segunda carta, cuyo autor ya no se encuentra entre nosotros para corregir las interpretaciones que podrían hacerse de ella. Como pueden atestiguar quienes conocieron a John Rawls, su honestidad intelectual fue ejemplar, en tanto que incesantemente se esforzaba por expresar lo mejor posible las respuestas que trataba de dar a preguntas que consideraba esenciales. Aunque su escritura es cuidadosa, no hay duda de que este texto hubiera sido modificado si el autor hubiera tenido la intención de publicarlo. Los lectores deben tomar esto en cuenta.

En agosto del 2003, pedí autorización a John Ralws para citar (en mi contribución a *La République ou l'Europe?*, P. Savidan ed., Paris: Le Livre de Poche, 2004) la sección más sorprendente de su carta, su texto más abiertamente "anticapitalista" a mi saber y el único escrito en el que Rawls lidia explícitamente con la Unión Europea. Luego de releerlo cuidadosamente, Rawls, por medio de su esposa, me dio su visto bueno. Agradezco sinceramente a Mardy Rawls y Tim Scanlon, albaceas literarios de Rawls, por haber autorizado la publicación completa de la carta, la cual permite al lector ubicar las posiciones expresadas en la sección referida dentro del marco de una concepción de justicia internacional desarrollada en *El derecho de gentes*. No hemos encontrado necesario alterar las cartas o borrar algunas alusiones personales en su contenido, las cuales pueden servir para dar un vistazo a la modestia y amabilidad intelectual de Rawls, así como para mostrar que la afección mutua y el desacuerdo intelectual son totalmente compatibles.

Rev. Filosofía Univ. Costa Rica, LXII (163), 347-356, Mayo - Agosto 2023 / ISSN: 0034-8252 / EISSN: 2215-5589

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

Además del interés "rawlsiológico" y leal a la memoria de Rawls, el principal propósito de esta publicación es estimular el pensamiento a profundidad, razonable aunque comprometido, de lo que la justicia demanda globalmente, y particularmente en este caso acerca de las promesas y los peligros generados por el proceso de construcción europeo, según su perspectiva.

Pvp

Primera carta

All Souls College, Oxford, 8 mayo, 1998
Querido Jack,

Como siempre, fue un gran placer conversar la semana pasada. Me complació ver que los problemas de salud no han afectado su lucidez intelectual en modo alguno y realmente espero que el medicamento para los huesos tenga el efecto deseado.

Tomó un poco de tiempo para que uno de los artículos prometidos apareciera en mi equipaje, pero ya he encontrado el paquete, y todos están incluidos, a saber:

1. tres artículos de un número especial del *European Law Journal* 1[3] 1995, sobre la decisión de la Corte Suprema Alemana declarando la superioridad de la constitución alemana sobre los tratados de la Unión Europea:

   • uno de Dieter Grimm (miembro de la Corte Suprema Alemana) donde defiende la posición de la Corte bajo el fundamento de que no existe un "*demos*" europeo, seguido de

   • un comentario de Habermas, donde argumenta que un "*demos*" europeo (y no solamente un "ethnos") es necesario y puede ser gradualmente producido, y

   • uno por el profesor de Derecho Europeo de Harvard Joseph Weiler (donde rastrea la posición adoptada por la Corte hasta Carl Schmitt – no hay democracia sin un *Volk* suficientemente homogéneo – y critica esta posición)

2. dos breves textos en francés del número especial de la *Revue nouvelle* (Bruselas) 11, noviembre 1993, sobre la dimensión étnica del futuro del estado de bienestar belga:

   • una traducción francesa de un manifiesto de unas organizaciones culturales flamencas donde se enuncia por primera vez la afirmación que el estado de bienestar belga debería dividirse según criterios lingüísticos, con cada uno de los dos "pueblos"[2] (flamencos de habla neerlandesa y valones de habla francesa) organizando su propio sistema con sus propios recursos (el pequeño manifiesto en sí mismo, pp. 65-66, puede que encuentres valiosa su lectura incluso en francés, dado que suena sorprendentemente como si estuviera basado en un argumento de *El derecho de gentes* a favor de reducir la solidaridad fuerte entre regiones ricas y más potentes que conforman el estado de bienestar federal a un mero deber de asistencia), precedido de

   • un breve artículo en el que trato de explicar los problemas éticos que se siguen de tal afirmación.

En los contextos respectivos de la Unión Europea y de un estado multinacional, estos diversos textos documentan mi objeción central a la perspectiva adoptada en *El derecho de gentes* (que por muchas razones disfruté leer inmensamente, en particular por la meticulosa manera en que articula la posición respecto de la cual algunas implicaciones, tanto para Bélgica como para el contexto europeo, resultan inquietantes). Esta es probablemente una objeción "del viejo mundo", dado que la preocupación que me inquieta para el caso del continente Euro-Afro-Asiático resulta menos relevante para "el nuevo mundo" (con Canadá como su principal excepción). Déjame intentar replantearlo:

> Un punto de partida es que existen más de 3 000 idiomas vivos y solo 212 países soberanos donde acomodarlos. Esto significa que el "caso estándar" de El derecho de gentes (que asume una correspondencia simple entre lenguaje y territorio) difícilmente puede ser el caso típico más allá de Australia, América del Norte y del

Sur (donde los idiomas minoritarios han sido prácticamente erradicados, excepto en Quebec). Y en este típico caso (del "viejo mundo"), un elemento clave que surge inmediatamente es quiénes son los "pueblos" y (dado el impacto innegable de las instituciones: por ejemplo, menos del 50% de la población francesa hablaba francés en 1789, y me han contado que algunos sureños querían que la constitución estadounidense iniciara con "Nosotros los pueblos" en vez de "Nosotros el pueblo") en quiénes deben constituirse, con consecuencias materiales inmensamente distintas, dependiendo de si la solidaridad nacional debe ser gobernada simplemente por un deber de asistencia mutua en situaciones extremas, para con sus varios pueblos, o por el principio de diferencia, que se aplica a todos sus ciudadanos. (Esto es ilustrado por el debate belga, donde las organizaciones culturales flamencas adoptan aproximadamente la primera posición, y mi artículo, donde se defiende la segunda posición).

Además, en un continente que solía dividirse constantemente por guerras internacionales, se han desarrollado instituciones más allá de los pactos de cooperación o confederación estándar (sin regla de unanimidad entre los representantes de los estados miembros sobre asuntos importantes, sin opción de salida viable, parlamento directamente electo, etc.), con el fin de salvaguardar la paz, de promover la eficiencia económica, pero también para preservar las condiciones que permitan una política medioambiental y social efectiva. La cuestión entonces gira en torno a si la entidad política emergente nunca será (ni deberá ser) más que un conglomerado de ethnoi-demoi, entre los cuales se requiere solo la asistencia como asunto de justicia, o si se puede constituir un *demos* poliétnico al cual se le pueda concebiblemente aplicar una concepción más exigente de justicia distributiva. (Esto se ilustrado en el debate sobre Unión Europea, con Grimm y Schmitt – según los interpreta Weiler –. Los dos primeros adoptan a grandes rasgos la primera opción, y Habermas junto a Weiler la segunda).

¿Cómo podemos fallar a favor de una de estas posiciones opuestas? Cualquier lector de *El derecho de gentes*, así tal cual, no dudará en interpretarlo en ambos debates como si proveyera municiones a la primera posición (mucho menos generosa). Es obvio que, si esto se quiere evitar, no es suficiente decir: "Por supuesto, si dos pueblos se quieren unir, no hay nada que lo impida", dado que evidentemente existe un profundo desacuerdo sobre estos asuntos – como era de esperarse, dados los intereses contrapuestos involucrados. La cuestión es si hay algún criterio que nos permitiría decir plausiblemente: "En estos casos, un *demos* debe ser mantenido o formado (a pesar de la pluralidad de ethnoi, que podría no ser posible, y es en todo caso indeseable, abolir), con las subsecuentes implicaciones distributivas más exigentes".

Su contraejemplo (i) ofrece una pista útil respecto del principio de diferencia global en §16.3. (3)[4] Una historia análoga podría por supuesto contarse a propósito de dos familias dentro de la misma sociedad (en vez de dos pueblos en el mismo continente), entre generaciones, una cuya cultura la lleva a acumular riqueza, mientras la otra, más despreocupada, permanece pobre. ¿Por qué no sería esto un contraejemplo para la versión local del principio, justo como su propia variante es un contraejemplo de la versión global? Presuntamente, porque uno asume tácitamente que hay más movilidad, más contacto, más interdependencia, más competencia potencial por oportunidades entre miembros de las dos familias que entre miembros de los dos pueblos. ¿Pero qué si las relaciones entre los miembros de los pueblos de hoy (dentro de Bélgica o dentro de Europa) son capturadas de mejor manera por los supuestos implícitos en la variante *familias* que en la (aislada) variante *pueblos*? Para decidir si la concepción de justicia menos o más generosa se aplica, la pregunta fáctica relevante no es si hay uno o más ethnoi involucrados (una cuestión de distancia cultural), ni si es el caso que haya actualmente un *demos* común (una cuestión de instituciones políticas y de espacio público suficientemente común), sino si las circunstancias (movilidad, contacto, interdependencias, etc.) son tales que *debería*

haber un *demos* común – aunque sea solo para hacer cumplir los requisitos de justicia.

Por supuesto, este *demos* debe ser concebido de modo fuertemente descentralizado y respetuoso de la diversidad étnica – lo cual tiene la ventaja de tornar menos amenazante aún la idea de un estado mundial, pero también genera preguntas complicadas (e.g., el riesgo moral del gobierno descentralizado y la fragilidad de una opinión pública plurilingüe). Por las razones esbozadas en el comentario de Habermas, sin embargo, el movernos en esta dirección bien podría constituir una de las demandas de justicia más urgentes. En vez de congelar el statu quo al decretar que solo el "derecho de gentes" debe gobernar las relaciones distributivas entre los demoi existentes (cf. el debate sobre la UE), en vez de retroceder del statu quo al liberar los ethnoi, dentro de los demoi existentes, de cualquier responsabilidad que exceda los requerimientos del "derecho de gentes" (cf. el debate belga), la prioridad es más bien construir un demoi cada vez más amplio (y por lo tanto poli-étnico), y por consiguiente reducir gradualmente el alcance remanente del "derecho de gentes". Aún en aras de la sobrevivencia y la integridad de los ethnoi, este *demos* ampliado está obligado a desempeñarse mucho mejor, bajo las circunstancia presentes y futuras, que la independencia formal de ethnoi-demoi sujetos cada vez más a las presiones competitivas del mercado mundial.

Note que lo dicho arriba no es para nada incompatible con la línea central de *El derecho de gentes* como tal, siempre y cuando la intuición detrás del contraejemplo en §16.3[5] (y su variante familiar) pueda ser interpretada del modo sugerido arriba. Al eliminar de la división del trabajo entre justicia doméstica y justicia entre-pueblos toda conexión con cualquier noción de un ethnos homogéneo y de las contingencias de demoi existentes, esta interpretación bloquea un uso complaciente de *El derecho de gentes* para la justificación de lo que estoy seguro también considerará como una situación de estancamiento (en el ejemplo de la UE) o regresión (en el ejemplo belga). En un mundo que se vuelve cada vez más "global" (en sus dimensiones económicas y comunicativas), las demandas de justicia doméstica y del "derecho de gentes" se entienden mejor como correspondientes a dos tipos ideales en oposición polar, sin duda alguna respecto a cuál alcance se amplía y cuál se torna más estrecho.

Este fue mi comentario principal, el de un lector del "viejo mundo" un tanto extremo pero no atípico, no tan seguro de cuál "pueblo" se supone que sería el suyo. Espero que pueda ser de alguna utilidad, aunque sea solo para corregir algunos malentendidos, y disculpas por escribir tanto.

Gracias de nuevo, no solo por la conversación del otro día, sino también por lo estimulante que resultó leer su borrador (sin mencionar sus dos libros anteriores).

Por favor dígale a Mardy que Josh hizo una copia del artículo sobre ella – el cual encuentro muy agradable y simpático. Y buena suerte con la boda de Liz.

Afectuosamente,
Philippe Van Parijs,

Segunda carta

Harvard University, Departamento de Filosofía. Cambridge, MA 02138, junio 23, 1998

Querido Philippe:

Lamento no haberlo contactado en tanto tiempo. Tuve una pequeña complicación como a mediados de mayo y eso interrumpió temporalmente mi habilidad de escribir. Luego fue la boda de nuestra hija el 30 de mayo. Tuvimos suerte: llovía fuertemente el viernes, hubo lluvia fuerte también el domingo, pero el sábado, el día de la boda, estuvo bonito y soleado, y todo salió bien. Ahora después de algún tiempo estoy de nuevo tratando de completar LofPs[6] [*El derecho de gentes*] y espero que el final esté a la vista. Sin embargo, no me sentiría a gusto con LofPs hasta poder formular una respuesta razonable a la larga carta que me envió junto a los documentos adjuntos que han sido extremadamente útiles.

Creo que su interpretación de LofPs es distinta de la mía. Por lo tanto, suponga que dos o

más democracias liberales de Europa, digamos Bélgica y los Países Bajos, o estos dos juntos con Francia y Alemania, deciden que quieren unirse y formar una única sociedad, o una sola unión federal. Asumiendo que estas son todas sociedades liberales (o suficientemente liberales para aplicarles LofPs), cualquier unión de este tipo debe ser acordada a través de una elección, en la cual, en cada sociedad, la decisión sobre unirse se discute ampliamente. Más aún, dado que estas sociedades son liberales, según LofPs, ellas adoptan una concepción política de justicia liberal, que contiene los tres tipos de principios característicos y satisface el criterio de reciprocidad, como han de hacerlo todas las concepciones de justicia liberales (ver LofPs, §1:2). Más allá de esta condición, el electorado de estas sociedades debe votar por cuál concepción política es la *más* razonable, aunque todas esas concepciones sean al menos razonables. Un votante en dicha elección puede votar por el principio de diferencia (la concepción liberal más igualitaria), si pensara que es el más razonable. Aun así, otras variantes de los tres principios característicos son consistentes con el liberalismo político en tanto satisfagan el principio de reciprocidad. Este criterio no dice por cuál concepción liberal específica se ha de votar, siempre y cuando el criterio se satisfaga tal cual.

Por consiguiente, el liberalismo político tal como está contenido en LofPs deja en los votantes y en sus argumentos filosóficos ulteriores la escogencia de la concepción liberal que ha de ser adoptada por la unión. Hay aquí una división del trabajo entre LofPs, la cual ha de servir como un esquema de normas para el derecho internacional y la práctica del derecho internacional, así como para las decisiones de ciudadanos libres e iguales de sociedades liberales. No siento que esta división del trabajo, adecuadamente comprendida, sea poco generosa. Es cierto que no exige ninguna concepción liberal particular, porque no es en sí misma una doctrina filosófica plena; ha de servir como normas de conducta internacional para una Sociedad de Pueblos razonable, donde siempre subsistirán las múltiples diferencias de opiniones religiosas y filosóficas.

Escribe usted como si lo que yo denomino posteriormente el deber de asistencia fuese relevante en la situación que discutimos. Pero aún eso es un malentendido. Este deber se aplica a una cuestión aparte, a saber, al deber que sociedades liberales y decentes tienen de asistir a las sociedades *lastradas*. Estas últimas son descritas en (§15). Estas sociedades no son ni liberales ni decentes. Lo que Bélgica y los Países Bajos se deben el uno al otro en una unión entre ellos no puede ser una decisión entre digamos, el principio de diferencia por un lado y el deber de asistencia por el otro. Quizá no logro entender lo que me trata de decir.

También es usted crítico de mi uso de la idea del estado-nación. Pero creo que pasa por alto lo que digo sobre esta idea en §2.1., donde dice que rara vez o nunca se cumple a cabalidad el requerimiento según el cual un pueblo liberal tenga un lenguaje, historia y cultura común, una conciencia histórica compartida. Las conquistas y la inmigración han causado la entremezcla de grupos y sus diferentes culturas y memorias históricas, los cuales habitan hoy el territorio de la mayoría de las democracias liberales contemporáneas. A pesar de esto, *El derecho de gentes* empieza con este caso estándar[7] – con naciones, tal como J. S. Mill describió el concepto de nacionalidad estrictamente entendido.[8] Quizás si empezamos con este caso estándar podremos dar con principios de justicia que podrán, a su debido tiempo, permitirnos lidiar con casos más difíciles. Sea como sea, una simple presentación usando solo a los pueblos liberales como naciones en este sentido estricto no debe ser sumariamente desestimada. En un asunto tan complejo como lo es *El derecho de gentes* debemos empezar con modelos bastante simples y ver qué tan lejos los podemos llevar.

Un pensamiento que motiva esta manera de proceder es que, dentro de un sistema gubernamental liberal razonablemente justo, es posible, creo, adaptar los intereses culturales y necesidades razonables de distintos grupos a sus diversos trasfondos étnicos y nacionales. Partimos del supuesto de que los principios políticos para un régimen constitucional razonablemente justo permiten lidiar con una gran variedad de casos, si no todos.[9] No faltarán las excepciones y las trataremos de enfrentar cuando aparezcan.

Una pregunta que los europeos deberían hacerse, si se me permite aventurar una sugerencia, es qué tan amplia quieren que sea su unión. Me parece que mucho se perderían si la Unión Europea se convirtiera en una unión federal como los Estados Unidos. Aquí [en Estados Unidos] hay un idioma común en el discurso político y una mayor disposición para moverse de un Estado a otro. ¿No hay acaso un conflicto entre un gran mercado, libre y abierto, que abarque toda Europa y los estados-nación individuales, cada uno con sus instituciones políticas y sociales, memorias históricas, y distintas formas y tradiciones de política social? Todo esto, de seguro, es de gran valor para la ciudadanía de estos países, y les da sentido a sus vidas. El gran mercado abierto que incluye a toda Europa es el objetivo de los grandes bancos y la clase capitalista empresarial cuya principal meta es simplemente aumentar sus ganancias. La idea de crecimiento económico, con éxito creciente e imparable, sin ningún fin a la vista, le sirve perfectamente a esta clase. Si hablan de distribución, es siempre en términos de derrame [*trickle down*]. El efecto a largo plazo – que ya tenemos en los Estados Unidos – es una sociedad civil atiborrada de un tipo de consumismo sin sentido. No puedo creer que esto sea lo que usted quiera.

Como puede ver no estoy contento con la globalización como la venden los bancos y la clase empresarial. Acepto la idea del estado estacionario de Mill como la describe en Bk. IV, capítulo 6, *Principios de Economía Política* (1848). (Añadiré una nota al pie en §15 para decir esto, en caso de que el lector no lo haya notado). No tengo la ilusión de que ocurra – ciertamente no pronto – pero es *posible*, y por lo tanto tiene lugar en lo que llamo la idea de utopías realistas.

Espero que se encuentre bien y feliz de estar en casa con la familia,

Saludos cordiales,
Jack

Tercera carta

Université catholique de Louvain. Chaire Hoover d'éthique économique et sociale, 8 de noviembre, 1998

Querido Jack,

Espero que haya recibido el correo electrónico que le envié tan pronto como su amable, exhaustiva e instructiva carta del 23 de junio me llegó – con un retraso increíble, debido a que se extravió por tres meses en Oxford en una sección del paquete remitido. Mi muy cariñoso agradecimiento nuevamente por todo el tiempo y el pensamiento que conlleva su carta, los cuales he valorado desde el mismo momento que la recibí. Aquí está por fin, tras un número de emergencias post-sabático ya despejadas (incluida la mudanza de mi familia a Bruselas tras 18 años en Lovaina la Nueva), una larga respuesta, sin duda inadecuada.

Mi impresión general es, como de costumbre, que compartimos los mismos sentimientos y que, pase lo que pase, ¡siempre estaremos del mismo lado de las barricadas! Sin embargo, no estoy convencido de que la amenaza que *El derecho de gentes* implica para la (existente y potencial) redistribución en comunidades políticas multinacionales haya sido plenamente comprendida. Déjame intentarlo de nuevo, mediante un comentario breve a cada uno de los cuatro desacuerdos que expresa en su carta.

1. El deber de asistencia es irrelevante

[El deber de asistencia es un deber que las sociedades liberales o decentes tienen hacia las sociedades lastradas, que no son ni liberales ni decentes debido a condiciones adversas. Por lo tanto, no es relevante para la relación entre dos pueblos liberales, y no tiene sentido comparar el deber de asistencia con el principio de diferencia como dos modos contrarios de entender las obligaciones distributivas entre, por ejemplo, Bélgica y los Países Bajos.]

Pero:

Aunque el deber de asistencia no aplica en esta instancia, a saber, a los Países Bajos con respecto a Bélgica, dado que la última no es una sociedad "lastrada", ¿no podría, sin embargo, decirse que los Países Bajos tendrán ese deber hacia la población belga *en el caso* que las circunstancia llevaran a esta última a convertirse en una sociedad "lastrada" en sentido estricto? Dado que el deber de asistencia es el único principio de *El derecho de gentes* que contiene (aunque no se reduce a) una dimensión redistributiva significativa, pareciera tener sentido comparar esta obligación distributiva de justicia débil (no activada actualmente) que tiene lugar entre las poblaciones belgas y holandesas si se ven como dos pueblos diferentes, con la obligación distributiva de justicia más fuerte que tendría lugar si fueran vistos como, o se convirtieran en, partes de un solo pueblo. Ciertamente, estas obligaciones podrían ser aceptablemente capturadas, desde su punto de vista actual, por un principio razonable menos igualitario que el Principio de Diferencia. Además, las circunstancias podrían ser tales (estándares de vida idénticos en ambas poblaciones, por ejemplo) que ninguna transferencia neta sería ordenada por el principio relevante. Sin embargo, parece correcto decir que, bajo condiciones históricas en las cuales las fronteras entre los pueblos son cuestionadas o redefinidas (ya sea hacia afuera o hacia adentro), se debe elegir entre unir a los pueblos en los distintos lados de alguna frontera sobre la base de obligaciones distributivas más débiles (simple asistencia) o más fuertes (el Principio de Diferencia y similares).

2. *El derecho de gentes* no es poco generoso

[El hecho que no realice ninguna demanda redistributiva substancial sobre los pueblos simplemente refleja una división del trabajo que se sigue de que *El derecho de gentes* no sea una doctrina filosófica completa. Las reglas del derecho internacional de las que consiste son compatibles con cada pueblo al optar por una redistribución doméstica generosa.]

Pero:

(a) ¿No es el caso que la decisión de tratar a dos poblaciones (como los flamencos y los valones en Bélgica) como dos pueblos distintos significará generalmente que se requiere una redistribución menos generosa entre ellos, como asunto de justicia, en comparación a la que se requeriría si fueran tratados como un solo pueblo? (Esto es solo una reformulación de los comentarios anteriores.)

(b) ¿Qué tal si el hecho de que *El derecho de gentes* no sea más exigente en el lado distributivo torna menos generoso a cada pueblo, a escala local, bajo las condiciones actuales de movilidad de activos a escala global, dado que cada vez más debe competir contra otros para retener y atraer activos imponibles? (Este es un punto distinto formulado en la sección final ("Isla Pingüinos") de *Real Freedom for All*.[10])

3. El estado-nación es el mejor punto de partida

[El estado-nación no es sugerido como ideal, sino como el caso más simple frente al problema que se analiza, y por lo tanto como un paso necesario para el manejo del caso más complejos de los estados multinacionales.]

Pero:

Mi reto no es la prioridad metodológica de casos más simples, sino la importancia sustantiva de la pregunta acerca de dónde deben dibujarse las fronteras entre los pueblos. Podría haber algunos países y episodios históricos en los cuales la ubicación y el significado de las fronteras son tan intangibles que se toman como equivalentes a hechos naturales. Pero hay muchos otros países y periodos en los cuales, tanto

la ubicación de estas fronteras como su significado, o ambos, se encuentran bajo cuestionamiento o negociación, al menos tanto como lo están la mayoría de las instituciones políticas y socio-económicas a escala doméstica. Y entonces, me parece que tenemos derecho a esperar por parte de los filósofos políticos algo más específico respecto de cuáles deberían ser las fronteras y lo que estas deben significar, más que simplemente «los pueblos deben decidirlo democráticamente»; del mismo modo que se espera digan algo más específico que eso sobre el modelo justo que deben seguir las instituciones políticas y socioeconómicas. (El hecho de que los académicos en la tradición "rawlsiana" estén dispuestos a jugarse el pellejo de este modo, al ofrecer principios de justicia sustantivos, es algo que siempre consideré como una ventaja decisiva sobre la tradición "habermasiana" meramente procedimental.)

Entonces, no estoy diciendo que la mayoría de los casos complejos deban tratarse antes, o en pie de igualdad con, la minoría de casos simples; más bien que estos deberían advertirnos respecto de una pregunta importante en términos prácticos y lógicamente anterior, a saber: ¿qué poblaciones deberían ser consideradas cómo pueblos, o convertidas en pueblos, o volverse menos o más semejante a pueblos de lo que ya son? Sin duda lo harán, y deberían decidirlo por sí mismos. Pero, tal como en el caso de instituciones políticas y socioeconómicas, ¿no es quizá parte de nuestro rol como filósofos guiar sus decisiones?

4. Los EEUU no son un modelo para la UE

[Hay un gran valor en las instituciones políticas y sociales separadas de Europa. Si la UE opta por un gran mercado abierto con el crecimiento indefinido como meta (en vez del estado estacionario de Mill) y con distribución solamente en forma de derrame (en vez de, digamos, una democracia de propietarios), el resultado deplorable a largo plazo será, como en los EE. UU., una "sociedad civil atiborrada de un tipo de consumismo sin sentido".]

Concuerdo ampliamente con la intuición subyacente.

Pero:

¿No lleva algo de razón el argumento esgrimido por los proponentes (de izquierda o centro) del llamado mercado "común" y luego "único" (digamos, Jean Monnet o Jacques Delors): "Librarse de las ineficiencias que se originan en economías monopólicas locales y de escala limitadas es algo positivo, siempre y cuando el crecimiento que esto genera mejore el futuro de los más desaventajados en nuestros países respectivos, claro que con la ayuda de mecanismos que necesitan ir más allá del espontaneo goteo del mercado" [*trickle down*]?

(b) Más allá de si el razonamiento antes presentado tuviera sentido en una etapa temprana, ahora sabemos que el mercado común europeo y (pronto) la moneda única europea, y los costos de transición necesarios para revertirlos son lo suficientemente altos como para creer que son irreversibles. En este contexto, ¿no es acaso la construcción de una genuina comunidad política europea que abarcara el mercado único europeo significativamente mejor que permitir a cada comunidad política nacional, inmersa en este mercado (y, más allá, un mercado mundial cada vez más globalizado), luchar con las limitantes ya mencionadas? (Ver 2b arriba) Claro, esto significaría transformar la población europea en algo así como un pueblo (un *demos*, no un ethnos). Pero esto podría y debería ser compatible con unas medidas vigorosas para proteger diversidad lingüística, y, por lo tanto, cultural (especialmente a través de una rigurosa aplicación del principio de territorialidad sobre el uso de idioma oficial). De hecho, sería esencial prevenir una erosión rápida de sus valiosas diferencias culturales bajo la destructiva presión de la obsesión por la posición competitiva de las naciones – lo cual ocurriría inexorablemente si tuviéramos un mercado común sin (algo que se parezca a) un único pueblo. Mi sugerencia,

> en otras palabras, es que se requiere algo más semejante a los EE. UU. en términos de instituciones políticas (una Unión federal más fuerte) para evitar que Europa se torne más semejante a EEUU en términos sociales y culturales.

Esto es todavía bastante abstracto y elíptico. Adjunto un artículo (para un taller en Harvard sobre equidad en salud dirigido por Amartya Sen), en el que trato de articular más concretamente la amenaza que representan las perspectivas dicotómicas del tipo ofrecido en *El derecho de gentes* – a los sistemas redistributivos de los estados multinacionales – con el fin de formular una alternativa "rawlsiana"[11].

También adjunto otro artículo, sobre un tema distinto, pero no por eso menos "rawlsiano". ¡Cuya última oración probablemente anticipa hacia dónde me llevará eventualmente nuestra presente discusión![12]

Me encantó escuchar que la boda de su hija fue un éxito, incluyendo el asunto del tiempo, y además ver que, a pesar del contratiempo de mayo, ha logrado retomar sus actividades regulares. Espero que el otoño también lo trate bien, y ansío recibir la versión final de *El derecho de gentes* si y cuando pueda enviarme una copia.

Muy afectuosamente,
Philippe

Estas cartas fueron originalmente publicadas como parte del número especial *Autour de Rawls* en la *Revue de philosophie économique* 7, 2003, pp. 7-20.

Traducción de Mario Josue Cunningham Matamoros y Mario Solís Umaña.

Notas

1. A petición de Philippe Van Parijs, la edición castellana del preámbulo ha sido traducida a partir de la edición inglesa del mismo. Esto a pesar de que su publicación original fue en francés en la *Revue de philosophie économique* 7, 2003.
2. A lo largo del texto utilizamos la palabra "pueblo" para traducir el vocablo inglés "*people*"; excepto en la traducción del título del libro *The Law of Peoples* que aparece como *El derecho de gentes*. Es decir, pueblos y gentes deben ser tomados como vocablos intercambiables. Esta decisión de traducción se tomó en consonancia con la traducción de *El derecho de gentes* a cargo de Hernando Valencia Villa (Paidós, 2001). (Nota del traductor).
3. ["dos países liberales o decentes se encuentran en el mismo nivel de riqueza, estimado en bienes primarios, y tienen una población de idéntico tamaño. El primero decide industrializarse e incrementar su tasa de ahorro real, mientras el segundo no lo hace. Contento con su situación, el segundo país prefiere ser una sociedad más pastoral y placentera, y reafirma sus valores sociales. Algunas décadas más tarde, el primer país es dos veces más rico que el segundo. Si suponemos que ambas sociedades son liberales o decentes y sus pueblos libres y responsables, con capacidad de tomar sus propias decisiones, ¿debería cobrarse un impuesto al país industrializado para ayudar al otro país? […] [esto] parece inaceptable" (J. Rawls, *El derecho de gentes* (trad. Hernando Valencia Villa, Paidós, 2001, p.136.), Harvard University Press, 1999, p.117.)]
4. El contraejemplo citado en la anterior nota al pie aparece en §16.2 de la edición final de *El derecho de gentes*, no en §16.3. (Nota del traductor)
5. Cf. Nota al pie 4. (Nota del traductor)
6. Siglas en inglés del libro *El derecho de gentes*. (Nota del traductor)
7. Este caso estándar no debe ser confundido con un caso ideal, políticamente (o moralmente) hablando.
8. En esta etapa inicial, utilizo la primera oración del primer § del capítulo XVI de las *Consideraciones* (1862) de J. S. Mill en las que él usa la idea de nacionalidad para describir la cultura de los pueblos. Dice: "Puede decirse que una porción de la humanidad constituye una nacionalidad cuando sus miembros se unen por simpatías comunes que no existen entre ellos y otras colectividades, simpatías que les llevan a cooperar entre sí de mejor grado que con otra gente, a desear estar bajo el mismo gobierno y a desear que este gobierno sea ejercido exclusivamente por ellos mismos o por una porción de ellos mismos. Este sentimiento de nacionalidad puede haberse generado por varias causas. Algunas veces es el efecto de una identidad de raza y descendencia.

La comunidad de lengua y la comunidad de religión contribuyen en gran medida a crearlo. Las delimitaciones geográficas son también una de sus causas. Pero la más fuerte de todas es la identidad de antecedentes políticos, la posesión de una historia nacional y una consecuente comunidad de recuerdos históricos: glorias y humillaciones colectivas, satisfacciones y dolores relacionados con unos mismos episodios del pasado. Sin embargo, ninguna de estas circunstancias es indispensable o necesariamente suficiente por sí misma". *Consideraciones sobre el gobierno representativo* (trad. Carlos Mellizo, Alianza Editorial, 2001, p. 309), ed. J. M. Robson (Toronto: University Press, 1977). *Collected Work*, Vol. XIX. Capítulo. XVI, p. 546.

9. Aquí pienso en la idea de nación como distinta de la idea de gobierno o estado, y la interpreto como refiriéndose a patrones de valores culturales del tipo descrito por Mill en la nota al pie anterior. Al pensar la idea de nación de este modo sigo al extremadamente instructivo *Liberal Nationalism* (Princeton University Press, 1993) de Yael Tamir.
10. Existe una edición en castellano de este texto: *Libertad real para todos. Qué puede justificar al capitalismo (si hay algo que pueda hacerlo)* (trad. J. Francisco Álvarez, Ediciones Paidós, 1996). (Nota del traductor)
11. [P.Van Parijs, "Just Health Care in a Pluri-National country", en *Public Health, Ethics and Equity*, Sudhir Anand, Fabienne Peter & Amartya Sen eds., Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 163-180.]
12. ["Does this mean that the same holds for Rawls as for Pascal's God : 'Un peu de pensée éloigne de [lui], beaucoup y ramène'?" (P. Van Parijs, "The Disfranchisement of the Elderly and Other Attempts to Secure Intergenerational Justice", *Philosophy & Public Affairs* 27(4), 1998, n. 86 ; reimpreso como el capítulo 3 de P. Van Parijs, *Just Democracy. The Rawls-Machiavelli Programme*, Colchester : ECPR Press, 2011.]

V.
DIÁLOGO FILOSÓFICO

Anamaría Rojas Chacón, Raquel Gutiérrez, Laura Álvarez Garro

Una conversación en común

Se encuentra aquí una invitación efusiva para quienes han topado con este archivo y podrían tener la intensión de interlocutarlo, tomar algún fragmento para masticarlo, compartirlo, repensarlo, infestarlo de materialidad. Comentaré ciertas cuestiones con aras a enmarcar este diálogo —la transcripción de una entrevista que devino conversación— entre dos pensadoras contemporáneas significativamente lúcidas y sugerentes: Raquel Gutiérrez y Laura Álvarez Garro.

A merced de las disposiciones sanitarias de turno, confinadas, distanciadas, pero decididamente inquietas, Paola y yo —compañeras de trabajo, y sobretodo amigas— acuñamos la costumbre de intercambiar extractos de los textos compilados en el tercer número de El Apantle: Revista de Estudios Comunitarios, publicado por Traficantes de Sueños: *Producir lo común* (2019). Lo hacíamos vía chat, todas las mañanas, al saludarnos. ¿De qué otro modo leer en estos tiempos? Esta ha sido nuestra estrategia: leer entre varias y en conjunto, cada una haciéndose cargo de su capítulo o sección del PDF; comunitaria y cotidianamente, poniendo al tanto a las otras en mensajes que se cuelan entre links y memes. Entonces, era la segunda mitad del 2020, Paola Jinesta y yo trabajábamos para *Era Verde* y *Palabra de Mujer*, plataformas de Quince-UCR y hacíamos —seguimos haciendo— comunidad. Para evitar contar una historia que por conmovedora no justifica ser extensa, diré lo conciso: más allá de nuestras fuerzas de trabajo co-implicadas en una relación laboral con las linderas del Estado (la U pública); nosotras teníamos preguntas, preguntas que se nutrían de aquellos textos tan fértiles, sencillos y sustanciosos, escritos —casi tejidos— por las pensadoras vinculadas con el Seminario de "Entramados comunitarios y formas de lo político", coordinado por Raquel Gutiérrez , Lucía Linsalata y Mina Lorena Navarro en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Nosotras teníamos —y seguimos teniendo— preguntas que descubrimos también en conversaciones sostenidas con otras compañeras de espacios ecofeministas, preguntas que resonaban con las experiencias que vivimos en los movimientos estudiantiles en Centroamérica durante 2018-2019, preguntas que se distendían en la incertidumbre pandémica, atisbando una versión muy llamativa del marxismo ¿un autonomismo? ¡comunitarismo! En fin, esta clasificación —se sabe— no tendría por qué agotarlas. Nuestras preguntas fueron cautivadas por la interdependencia ecosistémica que describe Lucía Linsalata, por el análisis de los sistemas rotativos de gobierno comunal indígena que investiga Gladys Tzul Tzul en Guatemala, por el estudio riguroso de Mina Lorena Navarro respecto a las estrategias de resistencia y reparación que gestan algunas comunidades citadinas, proveyéndose ciertos grados de autonomía respecto al mercado y al Estado; y, por supuesto, por las discusiones inspiradas en

Rev. Filosofía Univ. Costa Rica, LXII (163), 359-368, Mayo - Agosto 2023 / ISSN: 0034-8252 / EISSN: 2215-5589

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

los apuntes que Raquel Gutiérrez sabe plantear a contrapelo, en torno a la materialidad de los desafíos implicados en las relaciones que producen y sostienen comunes y comunidades en el tiempo. Es claro que estas autoras nos han dado claves para germinarnos los cuestionamientos, para permitirnos pensar la vida *más allá del capital* en nuestros cuerpos y territorios, dándole una relevancia imperecedera al cuido de nuestras tramas comunitarias; en un momento que fue francamente desesperante y desesperanzador.

Así, a través de una plataforma de videollamadas que en cuestión de semanas suplantó aulas, oficinas y estudios de grabación, nos pusimos de acuerdo para realizar la entrevista/conversación-diálogo que ahora presentamos; la cual forma parte de la serie documental audiovisual "*¿Cómo pensar —desde el presente— la transformación social en clave comunitaria?"* (2020), producida por *Era Verde* y *Palabra de Mujer*, de Quince-UCR**.** Esta producción se debe, en buena medida, a la grata colaboración y el acompañamiento cómplice de Laura Álvarez, quien incluyó la crítica de Linsalata a las escalas espacio-temporales del marxismo ortodoxo como parte de los contenidos de "Filosofía de lo cotidiano", un curso que —he de decir— me cambió la vida un poquito.

Quisiera agradecer a Huáscar Salazar, a Kioscos Socioambientales, al Seminario "Entramados comunitarios y formas de lo político" de la BUAP, a la Revista de Filosofía y a la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, a Quince-UCR, al profesor George García-Quesada, quien me soportó como estudiante, lidiando con tareas e intervenciones plagadas de referencias al pensamiento en clave común. A Raquel Gutiérrez, Lucía Linsalata, Mina Lorena Navarro, Zuiri Méndez y Gloriana Martínez, quienes aceptaron de muy buena gana nuestra invitación a participar en esta serie de diálogos, disponiéndose a intercambiar palabras que son gestos de encuentro entre nuestros territorios, nuestras prácticas, nuestros modos de nombrar, cuestionar y vivir *otras* formas de lo político. Un agradecimiento profundo es para dos maestras queridas y admiradas, Paola Jinesta y Laura Álvarez, por hacerme cómplice de sus perspicacias, por confiarme su amistad.

La serie audiovisual completa consta de cuatro episodios y está disponible en el YouTube de Palabra de Mujer, su reproducción es libre y deseada. La producción y edición de la serie estuvo a cargo de Paola Jinesta, las ilustraciones que la acompañan son de Mandarina, la música es de Maldito Delorean. El guión de entrevista, moderación del diálogo y transcripción son responsabilidad de quien escribe, quizás ingenua pero felizmente convencida de que esta divulgación escrita es pertinente. Porque conversar es darle espacio y tiempo a la palabra. Nosotras lo hicimos a costas de la pandemia, sí, pero también a pesar del confinamiento silencioso que la tradición filosófica ha deparado a las voces de aquellas que piensan y producen con sus manos un porvenir contra y más allá del capital en los territorios latinoamericanos

Anamaría Rojas Chacón
Moravia, enero 2023.

¿Quiénes? Raquel Guitiérrez y Laura Álvarez

Captura de Raquel Gutierrez (izq.) y Laura Álvarez (der.) en conversación vía zoom.

Raquel Gutiérrez, en sus palabras...

Empiezo diciendo que yo soy una mujer que hace cuarenta años es mayor de edad. Son muchísimos años y la autodescripción es muy difícil porque una ha hecho muchas cosas en la vida. Empiezo de adelante para atrás.

Actualmente soy profesora e investigadora en la Universidad Autónoma de Puebla. Llevo casi diez años en esta tarea y estoy contenta, aunque a veces echo de menos aspectos más de fondo de la vida militante, por eso la trato de combinar. Soy una persona que desde joven se involucró en actividades políticas en diferentes lugares del continente y viví -por lo mismo- en muchas ciudades de Bolivia, participando en diversas luchas.

Mi formación profesional es también muy heterogénea, yo estudié matemáticas inicialmente, en la UNAM, hace muchísimos años, después hice una maestría en filosofía de la lógica específicamente, o sea, seguía por el lado del pensamiento formal. Después hice un doctorado en sociología en donde pensé mucho, mucho, mucho lo que había aprendido en Bolivia y la manera en que iba viendo pasar los cambios.

Soy una persona que apuesta por la comprensión práctica de los eventos, y que ha cultivado a lo largo de la vida, cierta capacidad de teorizar. Yo soy una mujer que ha peleado siempre contra un conjunto de exclusiones y de jerarquizaciones, no siempre pensándome en un código feminista. He tenido extraordinarias amigas feministas que han trabajado conmigo, pero soy una feminista tardía, en términos de mi propia auto adscripción.

Trabajo actualmente en un proyecto político de más largo alcance que se llama *Tramas antipatriarcales por lo común*. Ahí trabajo con una constelación de personas, tratando de mantener coherencia entre lo que pensamos y avanzamos en las investigaciones; mías y de las colegas que me hacen el favor de solicitarme que las acompañe. Y vivo mi vida cotidiana, ese principio para mi es muy importante.

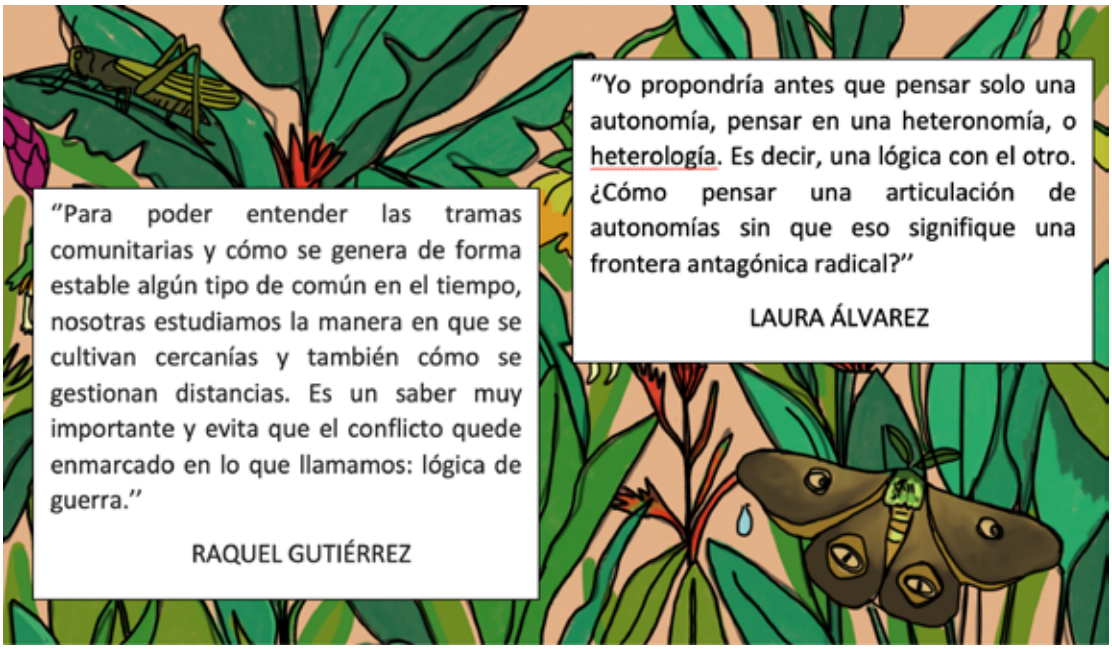
Pues esa soy.

Laura Álvarez Garro[1]

Psicoanalista. Profesora Asociada de la Universidad de Costa Rica. Miembra del *History of Concepts Group*. Doctora en Humanidades con énfasis en Filosofía moral y Política por parte de la Universidad Autónoma Metropolitana, sede Iztapalapa (UAM-I); Máster en Ciencias Sociales por parte de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede México (FLACSO-Mx); Licenciada en Psicología por parte de la Universidad de Costa Rica (UCR). También ha realizado estudios en el Instituto Birkbeck para las Humanidades de la Universidad de Londres; en el Centro de Estudios Históricos del Colegio de México (COLMEX); en la Escuela de Posgrado en Ciencias Sociales de la Universidad Humboldt en Berlín; en el Instituto de Estudios Críticos 17 de la Ciudad de México; en el Colegio de Saberes de la misma ciudad; y en el Instituto Interamericano de Derechos Humanos, IIDH. Sede central Costa Rica. Actualmente se desempeña como profesora en el Posgrado de Filosofía y la Escuela de Filosofía; es investigadora del Instituto de Investigaciones Filosóficas (INIF). Su tema de investigación actual se titula “Debates y tensiones en torno a la interpretación del tiempo presente: ¿fin de ciclo largo histórico o cambio semántico?”.

Una conversación entre: Raquel Gutiérrez y Laura Álvarez Garro

Claves de lo común | marxismo: críticas y aciertos | autonomía y territorio | conflicto en lo común.



Anamaría: - Existen muchos enfoques y maneras de referirnos a la transformación social, a esos procesos que gestan las personas, las colectividades y los pueblos para transformar su realidad, del modo capitalista a otras formas. Justamente, la forma en que se nombra esta transformación incide en cómo se entienden los conflictos socioambientales, las relaciones de poder-dominación, el capitalismo y las luchas —tan diversas— por la vida en Latinoamérica ¿Cómo es pensar lo político, lo económico y lo social, en clave común?

Raquel: - Nosotras en Puebla cultivamos un tipo de pensamiento que, podríamos decir: va a contrapelo, es crítico, e intenta ir preguntándose ¿qué necesitamos alterar en nuestros marcos para comprender la realidad? De modo que podamos realmente hacernos cargo de los problemas de otra manera. Esto lo hacemos porque de alguna manera hemos visto, sobre todo en las últimas dos décadas, un cierto mecanismo de repetición que no termina de habilitar las transformaciones políticas que se pelean desde abajo.

Esta cuestión de ‘’lo común’’ viene de cuando, hace muchos años, nosotros empezamos a darnos cuenta —desde el estudio y la participación en las luchas que se gestan en los territorios— que esas luchas son protagonizadas por *tramas comunitarias*. Las luchas realmente profundas son impulsadas por tramas comunitarias que participan, sostienen, deciden, empujan, piensan, hacen.

Entonces empezamos a desarrollar un programa de investigación en el que surge la cuestión de lo común; porque, fíjate como quedan establecidos los términos del pensamiento político: por una parte, está el mercado, por otra parte, está el Estado, pero hay una inmensa cantidad de actividades, prácticas, creaciones que no quedan estrictamente puestas en un ámbito u en otro. Todo eso que no queda dentro de ese marco de distinción, se desconoce, o se invisibiliza o está directamente bajo agresión. *Eso común* lo

empezamos a estudiar y nos dimos cuenta de que no se trata solamente de bienes. No solo son cosas, aunque también son cosas. Pero sobre todo pensamos lo común como un conjunto de relaciones sociales que se van organizando bajo patrones muy diversos de reciprocidad e intercambio, entre personas que se van dotando de medios, mecanismos y riqueza concreta para sostener su vida.

Nos estamos refiriendo al agua, los bosques, pero también nos referimos a todos esos lugares de intercambio: por ejemplo, los mercados populares en una gran parte de Mesoamérica. Desconozco si en Costa Rica tendrán una red de mercados muy grande. Me refiero a lugares de intercambio variados en los cuales se producen prácticas de soporte y ayuda mutua y donde los términos del usufructo de las cosas, de los excedentes, está en debate. Entonces ocurre algo muy relevante: se decide sobre aquello que se produce y se consigue. O sea, se gestiona lo que se produce y se decide para gestionar. Es un bucle fértil que es muy diferente al modo mercantil y estatal en el que se organiza la vida política de las naciones. Todo este ámbito de lo social está lleno de terrenos y espacios donde se va produciendo *común*.

Lo *común* —como relación social— son maneras de producir vínculos estables en el tiempo, con fines específicos que se orientan y guían hacia el sostenimiento de la vida, de la vida colectiva e individual, de la vida humana y en ocasiones, de la vida más que humana. En ese orden. Nosotras no pensamos lo social como una agregación de individuos, sino como una *trama* donde, a partir de la reiteración nunca idéntica de intercambios y flujos se sedimentan patrones metabólicos diversos donde circulan palabras, afectos, ideas, bienes, riquezas concretas, símbolos, que son el soporte mismo de la existencia colectiva, de las capacidades comunes para el sostenimiento de la vida social. Partimos desde ahí y pensamos lo común desde ahí, no como cosas dadas sino justo en las relaciones que se cultivan y sostienen entre las personas y las cosas que les son necesarias.

Anamaría: - Laura, usted trabaja un acercamiento a lo político que contempla algunas vertientes del pensamiento crítico contemporáneo y el psicoanálisis. ¿Esta mirada se puede conjugar con la mirada de lo político en clave común que nos propone Raquel?

Laura: - Sí, claro. Considero que es posible pensar la construcción de comunes en los procesos de reflexión. Hay puntos en común —valga la redundancia— que pueden ser destacados de la propuesta lacaniana y freudiana, respecto a cómo entender la diversidad y diferencia de los seres humanos en conjunción con su inherente deseo de destrucción, y la necesidad de pensar qué hacer con esto. Lo común sería una forma de denominar aquello que se construye en aras de sostener un *lazo social* para que venza la vida y no venza la muerte.

Es atinada la forma en la cual Raquel Gutiérrez expone cómo pensar lo común más allá de las cosas, como forma de lazo; aunque ella utilizó el término ‹›relación social›› —puede ser un asunto meramente disciplinar—. Nosotras como psicoanalistas trabajamos el *lazo*, y la idea del *lazo* es aquello que yo puedo hacer a través y con el otro. Eso supone una continua valoración de lo necesario y lo contingente, es decir, de aquello que puede ser dado más allá de lo considerado necesario.

En ese sentido recuerdo lo que plantea Rancière: la comunidad es la distribución de ventajas y desventajas de vivir en un mismo espacio. En la comunidad, hay una suerte de *como sí,* que impide reconocer los procesos que deben recrearse constantemente. No podemos llegar nada más y decir que ‘’ah, aquí hay un común’’. Suena terriblemente absurdo porque justamente no hay un punto de cierre, es necesario trabajarlo a partir de lo que cada comunidad o grupo considere pertinente.

La experiencia de haber vivido cuatro años en México me ha ayudado muchísimo a comprender cómo los procesos históricos sociales permiten que haya ciertos espacios territoriales. Que esto parezca ser más ‘’fácil’’ allá, tiene que ver con algo que se transmite, la importancia del vínculo con el vecino y la vecina, con establecer redes de solidaridad, que desgraciadamente acá en Costa Rica no creo observar con tanta frecuencia. Por lo contrario, parece haber algo propio de la diversidad cultural mexicana —que

admiro muchísimo— que les ha permitido ir gestando redes y el pensamiento asociado a estas.

Ahora, Raquel nos hablaba de este abordaje de la política que parece reducir todo al Estado o al Mercado. En nuestro país esa es una de las miradas hegemónicas. Y eso implica mucha dificultad para poder reflexionar e introducir un elemento fundamental: el conflicto.

Sobre esto, le quiero preguntar a Raquel, ¿cómo se aborda el conflicto? Porque al menos, desde una perspectiva psicoanalítica, el conflicto es intrapsíquico, pero a la vez intersubjetivo. Es decir: entramos "en pleito" con nosotras mismas y con los otros. Y ese es un reto monumental a la hora de gestar un proyecto. Tenemos que darle espacio al conflicto, que el conflicto sea productivo y no que se observe como un elemento netamente negativo y prescindible. Considero que, en muchas ocasiones, nuestras propuestas de reivindicación chocan con esta pretensión del consenso por el consenso. Al sacar el conflicto se genera más bien el efecto paradójico de escalarlo.

Raquel: - En este diálogo que se está estableciendo quiero mencionar un par de cosas.

Yo he aprendido mucho de las críticas de algunas psicoanalistas a los padres del psicoanálisis, porque he sentido que otros no logran dar cuenta del otro gran rasgo, que a nosotras nos preocupa entender e impugnar: la estructuración patriarcal de lo social, de la vida política y la vida económica. Pero bueno, eso lo dejaremos para después.

En los términos planteados por Laura, se trata de un conflicto intrapsíquico e intersubjetivo, pero es también un conflicto material. Y eso, desde la deriva sociológica, no puede olvidarse. Estamos disputando bienes, riqueza material, medios de existencia, y los estamos disputando en una sociedad desgarrada. Se trata de una disputa material.

Algo que decimos con frecuencia es que, para poder entender las tramas comunitarias, y cómo se genera de forma estable algún tipo de común en el tiempo, nosotras estudiamos la manera en que se cultivan cercanías y también cómo se gestionan distancias. Y eso tiene que ver exactamente con lo que tú decías del conflicto. Porque la gestión de la distancia, a nuestro modo de ver, es una manera más o menos sana de abordar el conflicto.

Hay veces que el conflicto puede tener solución o equilibrarse en un momento determinado; el juego entre asumir distancia y cultivar cercanía es un saber muy importante. Es un saber que va permitiendo cambiar de lugar los problemas, empuja a que adquieran otro significado y trata de evitar que el conflicto quede enmarcado en lo que llamamos *lógica de guerra*. Es decir, que el conflicto no se concentre en la anulación del otro, en la destrucción del oponente.

Ahora, esto estamos pensándolo entre quienes viven por sus manos —por decirlo de modo clásico— entre quienes no viven del trabajo ajeno, entre algún tipo de "nosotras práctico" donde no existen relaciones plenamente antagónicas. Porque sí consideramos que hay un gran problema en el mundo social que es: ¿cómo se puede pensar la cuestión de la transformación en el presente sin un código que atraviese la negación plena del adversario? Procurando más bien la disolución de lazos viciosos y viciados, como son el lazo de la explotación del trabajo, de la expropiación patriarcal, o el lazo colonial de la imposición de leyes que anulan la capacidad política de otros.

Yo concordaría muchísimo contigo, aunque preguntaría a la vez, o convocaría a que nunca olvidemos el carácter material de las disputas.

Laura: - Sin duda, ese es un elemento irreductible, tiene que estar presente. Si la lógica se vuelve "de supervivencia", entonces las personas que están buscando cómo sobrevivir no pueden tener las mínimas condiciones para reflexionar acerca de qué significa estar con el otro.

Considero que el manejo del conflicto supondría como contenerlo, no eliminarlo. Pensando en mecanismos mínimos de contención y dirección, tal como usted lo plantea, de forma muy sugerente: una metáfora espacial. Eso supone además una lógica de oficio, es decir, un saber que va más allá de una normatividad. Por ejemplo, en relación a las estructuras más rígidas del pensamiento sobre la transformación social. Supone un saber-leer el estado de cosas, para de una u otra manera tratar de ver como se contribuye a esa gestión. Eso supone una capacidad

y flexibilidad mucho mayor a la que muestran muchos dirigentes.

Anamaría.: - Han mencionado la dimensión de lo material y —conociendo el trabajo de ambas—: parece haber una alusión al instrumental marxista en ciertos términos y concepciones, pero también hay una crítica que se le hace a ciertas formas y escisiones rígidas del marxismo, por ejemplo, respecto a las esferas de lo económico y lo político. Raquel, ¿podría profundizar un poco respecto a lo que implica separar lo económico de lo social?

Invito también a Laura a introducir otras críticas respecto a la comprensión del sujeto y las subjetividades; en aras a criticar el marxismo, no para eliminarlo, pero sí para movernos hacia una mejor lectura.

Raquel: - En esta cuestión del marxismo yo quisiera plantear dos cosas.

Hay algo muy importante que me gustaría señalar como una primera gran división en los marxismos: separar radicalmente la cuestión de la producción —de capital— y el conjunto de asuntos referidos a la reproducción —de la vida— en su conjunto. Es un error cuando, de entrada, se subsume la reproducción de la vida material cotidiana en su inmensa diversidad, en una gran cosa ("cosa escandalosa" la llama Amaia Pérez) que pone en el centro la reproducción general del capital. Porque, fíjate, a través de ese modo de enmarcar el problema y de enunciarlo hay, de entrada, un desconocimiento radical de todo lo que se puede producir en el amplísimo terreno de actividades reproductivas, del sostén inmediato de la vida, que quedan borradas. Si este inmenso mar de actividades se niega, como decían las colegas que en los setentas dieron este debate en profundidad, se va a ocultar y negar el carácter productivo del trabajo reproductivo.

Esa cuestión de separar la reproducción cotidiana de la vida y la producción del capital, pensando después un ciclo reproductivo donde los seres humanos quién sabe cómo aparecen como adultos y las mercancías consumidas quien sabe cómo aparecen convertidas en platillos calientes para alguien. Donde todo un inmenso ámbito de actividades, saberes, lazos, tramas queda borrado. Pensar así reitera y consolida el artefacto que se arma a través del Estado moderno: la separación entre el ámbito de lo privado y el ámbito de lo público, que es otra forma de escindir economía y política. Además, a través de tal acción de negación el ámbito de lo privado queda completamente mal definido: es del ámbito privado tanto la actividad empresarial que organiza la explotación del trabajo y la reproducción ampliada del capital, como el sostenimiento cotidiano de la existencia. ¿Es eso cierto? ¿Qué lugar queda para lo público, entonces? El ámbito público se reduce y se vacía de capacidades disolviéndose en una obsesión normativa estéril. En ese contexto, las preguntas y las luchas por la contención del afán privado de reproducción ampliada del capital se obscurecen y se niegan. Ese problema, a una escala inaudita, lo tenemos ahora frente a nosotras. Es una ofensiva contra lo común.

Es altamente problemático —por no decir dramático— que en general cierta filosofía del derecho establezca el ámbito de lo público tan separado del ámbito de lo privado, este último además definido sobre cuestiones empresariales del mercado. Y por supuesto dejando por fuera una cosa nebulosa que Bolívar Echeverría llama "el ámbito social-natural", es decir, el inmenso y variado terreno del sostenimiento de la vida social con su inabarcable constelación de prácticas, conocimientos y formas organizativas. Entonces, el acercamiento que nosotras hemos tenido trata de hacer ajustes y de empujar desplazamientos en el pensamiento de modo que los problemas que se nos presentan no queden colocados al revés. Nos esforzamos, con la capacidad crítica que cultivamos para que el peso de la traducción de nuestras palabras no quede depositado en nosotras. En parte, nuestro programa de investigación tiene que ver con desmantelar y subvertir la manera en que quedamos encasilladas para solo poder pensar determinados pensamientos —concordantes con el orden dominante— y para que sea enormemente difícil pensar y enunciar otras ideas.

Nosotras, hace tiempo tratamos de pensar desde la inmediatez y sistematicidad de la reproducción de la vida, desde la garantía de sustento, desde los procesos de creación de vínculos para sostener capacidades de sostenimiento de la vida; esto es bastante difícil porque alude a

tejidos, acciones, sedimentos y prácticas que se ven agredidos constantemente. Hemos aprendido en este camino que generalmente las luchas, cuando se van desenvolviendo, arriban a un momento cuando tienen que confrontarse con "capturas semánticas" diversas que dificultan la expresión de los contenidos que se expresan justamente en tales acciones de lucha. Disputar tales capturas semánticas es condición para sortear todo tipo de capturas políticas que animen la profundización de las luchas, que eviten su esterilización. Porque algo que hemos visto ocurrir insistentemente es que lo expresado desde abajo no vale, se desconoce y se niega y, más bien, es devuelto desde el Estado convertido en otra cosa. Boicoteando así las posibilidades de protagonismo, narración y potencialidad política plena desde lo social.

Esta es también una vía para pensar el problema de: ¿por qué lo político impulsado desde abajo, desde potentes *tramas comunitarias* y desde las mujeres parece siempre entramparse? ¿Por qué parece como si siempre se repitiera la disolución tendencial de la potencia y la capacidad de lucha, y siempre tuviéramos que estar explicando muchos sucesos en términos de que unos traicionaron a otros, que unos no cumplieron su palabra? Parece enunciarse el problema como una cuestión de "falta de honor". Y no, no es una cuestión de falta de honor —aunque ha de haber muchos que no son honorables— pero ese no es el problema, el problema es todo el armado político del Estado moderno que está colapsando ahora, de la política moderna que estamos viendo implosionar y del daño hecho a toda la trama de interdependencia que co-constituimos que ahora más que nunca nos exige pensar críticamente cuestiones de fondo para guiar y defender las creaciones que queramos hacer.

Laura: - En esa línea coincidimos plenamente en la crítica a una ortodoxia, es decir, en la crítica a un deber-ser. Me llama mucho la atención esta cuestión de la traducción que parecen requerir determinados sectores o partidos políticos; hay que traducir cierta forma de lucha política a sus términos porque sólo bajo sus términos parecieran comprender qué es lo que está pasando. Lo cual impone una dificultad mayúscula porque toda traducción tiene en sí misma una…

Raquel: - pérdida.

Laura: - Una pérdida, exacto. Tal vez en este caso sí pesa la forma en que epistemológicamente vemos estos procesos; para mí, lo económico como tal es un epifenómeno de lo político. Primero lo político como aquello que funda comunidad. Comunidad en un sentido político: la distribución de las ventajas y desventajas, entendiendo esto de manera amplia. Yo por ejemplo estaría a favor de una renta universal para que todas y todos podamos dejar de invertir todo nuestro tiempo en la gestión de una existencia precaria y miserable. A partir de eso tenemos el reto de cómo hacer esa distribución, cómo pensarnos y si esto puede ser homologable o no.

Lo que más ha generado el marxismo ortodoxo como impronta —tiene que ver con el comentario de Raquel sobre los padres del psicoanálisis, ante lo cual yo estoy de acuerdo— es el efecto de la Modernidad asociado a narrar la historia según los grandes pensadores, los grandes líderes, las grandes figuras que aparentemente llevan la batuta de la historia.

Todo esto lo pongo en apariencia porque claramente sabemos que las grandes transformaciones sociales se producen en lo cotidiano. Y es en el acto cotidiano, en la estructuración cotidiana de nuestros vínculos, en donde podemos ir haciendo pequeños desplazamientos simbólicos que permeen de algún modo la realidad tan espantosa que tenemos ahora.

Apostar por las grandes narrativas, en términos del ejercicio de poder, me parece insidioso. Predispone a que la gran mayoría de las personas en las izquierdas no puedan pensar un proceso de transformación social sin ubicarse asumiendo el papel glorioso, ya sea del agitador o la agitadora, o el revolucionario. Es decir, hay algo particularmente incómodo en pensarse como *uno más* o *una más* en esa trama tan compleja de relaciones, en las cuales el grano que se aporta pareciera ser pequeño, pero en realidad es radicalmente importante. En el momento en que volvemos la mirada hacia las grandes narrativas —de una forma muy ingenua pensando que efectivamente así pasaron— y ubicamos eso como un punto de horizonte, ya nunca más vamos a poder realizar nada, porque cualquier otro acto comparable a eso parece ser mínimo, parece no valer la pena.

Creo en la posibilidad de retomar del marxismo la noción misma de que la vida debe ser digna, esa debe ser nuestra punta de lanza y a partir de ahí tratar de facilitar, al menos desde la academia, estos procesos. Toda noción de facilitación desde la academia debe plantearse como un acompañamiento respetuoso y de aprendizaje, para no volver a vernos inmersas en esa trampa de la captura; para no andar cazando movimientos y grupos, apropiándose de luchas, y con ello alimentar narcisismos. Ponerse en la posición de ser *uno más* de la comunidad, desde donde cada quien pueda aportar según lo que sabe y lo que hace. Y en aras de poder tramitar el conflicto, tratando de pensar en un futuro en el cual la existencia sea menos deplorable.

Raquel.: - Cotidiana y sistemáticamente, en la relación del capital no solo tomamos en cuenta la oposición a la explotación, sino también lo que Moore llama ‘’apropiación’’, que a nosotras nos gusta llamar ‘’expropiación’’. Entonces, esta ola de privatizaciones ligada al neoliberalismo —en los últimos años, en nuestros países— ha expropiado aguas, tierras, bosques, mucha riqueza pública. Esa acción de expropiación erosiona la posibilidad de construir común. Y por eso, ahí sí vemos una cuestión antagónica.

Hay que pensar los sujetos sociales, sí, pero hay que pensar las dinámicas productivas distintas que se contraponen, que buscan erosionar, alterar, subvertir —y cualquier otro verbo que se les ocurra que de vueltas en torno a la idea de reapropiarnos (y por lo tanto pueda reapropiarse cada quien)—. Eso es muy importante para el pensamiento que nosotras gestamos, el pensar lo colectivo para pensar lo individual: eso está en el corazón de lo comunitario.

En la crítica —fértil, a mi juicio— a Marx que vamos haciendo, es central para nosotras el pensamiento de Silvia Federici, es central el pensamiento de Maria Mies, Leopoldina Fortunati, y otras muchas. Lo que nos interesa más es entender cómo se van disolviendo los mecanismos de la repetición. Eso es algo que sobre todo determinadas corrientes feministas ponen en el centro de la discusión pública: ¿cómo rompemos los mecanismos de la repetición? ¿cómo evitamos que pasen siempre las mismas cosas? Y ahí el psicoanálisis tiene muchísimo que decir porque sabe muchas cosas de eso.

Entonces, este marxismo heterodoxo a ratos se nos complica porque ¿dónde pone la dialéctica?, ¿dónde pone finalmente a los sujetos históricos? No es desconocer lo hecho, es preguntarnos qué tanto estamos empezando nosotras, muchas otras y algunos otros (lo señalo porque aquí hay una cuestión importante de género que no hay que perder de vista) en términos de las necesidades de ajuste para volver a tener un pensamiento sociológico, histórico, fértil a la altura del tiempo que estamos viviendo.

Anamaría: También queremos hablar de algo que apenas se ha bordeado en la conversación: la cuestión de la autonomía y la autodeterminación. El reto que implica construir un ‘’¿qué queremos?’’ como un proceso y un camino. Raquel comprende la autonomía material como una condición de posibilidad para la autonomía política. ¿Por qué cuando hablamos de resistencia y de luchar por la vida, la palabra ‘’autonomía’’ resuena o late con tanta fuerza?

Raquel: - Bueno, ¿qué ha sido este avance profundo del capitalismo en los años neoliberales si no un empobrecimiento generalizado que ha significado, consecuentemente, una limitación plena de nuestras posibilidades? Ha habido un avance inmenso de la prescripción administrativa que va limitando la capacidad de creación y novedad en nuestras vidas, que nos impide dotarnos de reglas y medidas propias para tener juicios específicos sobre lo que está pasando. Por ejemplo, toda esta manía evaluadora del neoliberalismo en relación con ciertos criterios y valores.

Entonces el asunto de la autonomía ha vuelto a quedar en el centro. Ya había quedado en el centro, hace casi treinta, veinticinco años; cuando los pueblos indígenas en todo el continente —en México fue importantísimo el levantamiento zapatista, pero en muchos otros países hubo reclamos, debates y levantamientos de fondo protagonizados por los pueblos indígenas— que volvieron a plantear sus críticas duras al Estado-nación y al modo de quedar contenidos en el Estado-nación; donde no vivían un ser-parte del Estado-nación de modo respetuoso sino al revés, sujetados, negados, desnaturalizados y en prescripción constante de lo que debían ser.

¿Qué es lo que hemos ido aprendiendo todos estos años al situar la autonomía en un lugar central del pensamiento político? Que la autonomía política está fundada en determinadas capacidades materiales de sustento que son amenazadas y arrebatadas una y otra vez. Entonces es un problema complicado porque se empobrece para sujetar y se sujeta para empobrecer. Ese bucle hay que romperlo. Y el punto de vista de la autonomía es algo que -me da la impresión- está en el corazón de cualquier práctica política que trate no de ignorar el ámbito estatal, sino de no poner en el centro la figura y la idea del Estado como el lugar donde se delega la capacidad social de hacerse cargo de los asuntos relevantes. Para nosotras, guiándonos por la centralidad de la reproducción digna de la vida humana y no humana, se pueden pensar otros términos de vinculación con la esfera política estatal. Por eso consideramos que es clave no olvidar que la autonomía material es garantía necesaria —y no suficiente— de autonomía política.

Y una cosa muy importante, que también estamos trabajando acá es la autonomía simbólica. Algo que quizás con Laura podamos conversar también.

Anamaría.: - Invito a Laura a referirse también a la autonomía en el contexto costarricense. ¿Usted considera que hay un desafío particular respecto a la posibilidad de articular resistencias que se piensen más allá de las formas simbólicas y materiales del Estado?

Laura: - Sí, es todo un reto pensarlo a nivel local. Respecto a lo que planteó Raquel, estoy de acuerdo y lo único que sumaría es que en ocasiones este esfuerzo de querer traducir, capturar o encauzar bajo un deber-ser prescriptivo supone una colonización. Así, pensando el país, considero que hay una tradición histórica hegemónica que piensa la historia del país a partir de una narrativa mítica. A pesar de que esta afirmación no es generalizable, ya que hay en la historia reciente de este territorio llamado Costa Rica, importantes esfuerzos por hacer un trabajo subversivo que implica otra forma de hacer historia, en ocasiones, aún este tipo de propuestas suelen tener un techo que pasa por la presencia de este mito de construcción de nación. Creo que es ahí donde particularmente se nos dificulta.

Esta pretensión homogeneizadora, pasa por esta mirada mítica de excepcionalidad, la que nos considera fuera de Centroamérica y que nos lleva a pensarnos siempre en otro espacio, otro territorio. Si la representación que acompaña el aparentemente ‘’ser costarricense’’ está más asociada a países como Argentina, Uruguay o Estados Unidos, Europa, esto impone un límite subjetivo que claramente incorpora una suerte de negación de nuestra condición centroamericana y una repetición del mito de excepcionalidad: la “Suiza centroamericana”. Hay un bucle.

Entonces, si por alguna razón un movimiento de izquierda o los feminismos logran tener un espacio de intervención pública que interpele con algún grado de fuerza política, la gran mayoría de las veces queda atrapado en esta lógica de excepcionalidad. Si irrumpe con más fuerza, se le califica como “no costarricense” y con esto, se garantiza el rechazo o el repudio de las mayorías que se identifican con este discurso.

En la experiencia, un pensamiento autónomo en Costa Rica requiere romper con esto. Y ahí sí estoy de acuerdo con Raquel, si hay alguien que sabe de repetición somos las y los que escuchamos a la gente en el diván. Y sabemos lo dolorosa que es esa repetición; que supone reconocer qué parte de *eso mío* está jugado en *eso* de lo que me quejo.

Eso es algo que tendríamos que reflexionar. Cada país tiene sus temas privilegiados de queja, eso forma parte de lo que nos representa. Pero si aquello de lo que nos quejamos no es percibido como algo de lo cual formamos parte también, la posibilidad de subvertirlo se reduce muchísimo, pues nos vemos como ajenas o ajenos a eso que denunciamos que le pasa a los otros.

Por tanto, yo propondría, antes que pensar solo una autonomía —pues me genera ruido ese cierre de alguien autónomo completamente— pensar más bien en una heteronomía, o heterología. Es decir, una lógica con el otro: ¿cómo pensar una articulación de autonomías sin que eso signifique una frontera antagónica radical?

Notas

1. Biografía elaborada por Era Verde.

Requisitos para la presentación de manuscritos

Los trabajos presentados para ser evaluados deben cumplir todos los requisitos de esta lista. Se devolverán las propuestas de publicación que incumplan cualquiera de estas disposiciones.

1. Envíe la versión electrónica del texto, preferiblemente en MS Word para Windows, a través de la página de envíos.
2. Si su artículo introduce notas, incorpórelas como parte del texto, entre paréntesis, e.g., (1), esto es, **sin usar los comandos específicos del procesador de texto**. Coloque el texto respectivo de las notas al final del documento.
3. Las partes del artículo deben aparecer en el siguiente orden: nombre del autor, título del trabajo, resumen, palabras claves, texto, notas, referencias bibliográficas, datos biográficos e información adicional (ver del punto 10 al 12).
4. Envíe únicamente trabajos originales e inéditos. El Consejo Editorial determinará si acepta o no traducciones de textos previamente publicados en otra lengua.
5. Se aceptarán trabajos escritos en lengua castellana, en inglés o en portugués. En caso especiales, se aceptarán escritos en otros idiomas.
6. Los textos no deberán exceder 55000 caracteres, contando espacios, e incluyendo notas y referencias bibliográficas. Use el contador de caracteres del procesador de texto para determinar la extensión.
7. No utilice subrayados. Si desea dar énfasis o escribir palabras en otra lengua, utilice cursivas (itálicas). El tipo en negrita se reserva para títulos y subtítulos. Si hace citas literales, póngalas entre comillas dobles si las escribe dentro del texto; no utilice comillas si las coloca en párrafo aparte.
8. El texto deberá estar antecedido de un resumen de no más de 150 palabras.
9. Anote, después del resumen del texto y antes del comienzo del mismo, no más de 5 palabras claves, con el fin de que el trabajo sea más fácilmente catalogado.
10. Anote, al final del documento, su afiliación académica o institucional, su grado, y un muy breve listado de sus publicaciones más importantes o recientes.
11. Incluya también, después de este breve currículo, su dirección postal y su correo electrónico.
12. Cite las referencias bibliográficas de acuerdo con las disposiciones descritas a continuación.
13. Las revisiones se trabajan con el modelo de pares ciegos: los pares académicos que evalúan los artículos son anónimos para los autores; asimismo, los autores son anónimos para los pares.
14. Incluya una versión del resumen y las palabras clave en un segundo idioma, preferiblemente lengua inglesa. Los artículos cuyos resúmenes en inglés (abstract) no estén redactados correctamente serán rechazados ad portas.

Referencias bibliográficas

Se usará el modelo basado en las disposiciones de **Chicago 17ª edición modalidad autor-fecha**, esto es, **con citas entre paréntesis**.

Este modelo se caracteriza por ser más breve. Dentro del texto se hará referencia a la obra entre paréntesis, anotando únicamente el apellido del autor, el año de la publicación y la página. En la lista de referencias bibliográficas debe anotar la referencia completa, de acuerdo con las siguientes disposiciones.

Anote el nombre de la persona autora y coloque los apellidos tal y como aparecen en el texto (sea uno o dos apellidos), seguidamente, inserte el año sin encerrarlo en paréntesis. Por ejemplo:

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

Murillo Zamora, Roberto. 1987. *La forma y la diferencia*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Dentro del cuerpo del artículo aparecerá, cada vez que se cite este texto, a modo de cita parentética: (Murillo Zamora 1987, 34)

Si opta por la cita narrativa, entonces no repita los datos que ya están en el texto:

El profesor Murillo Zamora piensa que eso es un error (1987, 34).

Por ejemplo, si menciona el año de la publicación, tampoco debe repetirlo:

En 1987 el profesor Murillo Zamora escribía, con énfasis, que eso era un error (p. 34).

Cuando una cita parentética aparezca al final del párrafo, coloque el punto posterior a la cita:

La luz es el hilo que eleva al hombre desde el terreno de la apariencia hasta el del ente (Murillo Zamora 1987, 27).

Si la misma oración fuera a citarse, incompleta, dentro del texto, la referencia quedaría así:

En su texto de 1987, Roberto Murillo Zamora recordaba cómo se ha considerado, siempre, que la luz nos eleva "desde el terreno de la apariencia hasta el del ente" (27).

Después del título del libro, puede colocar otra información relevante, como los datos de la persona editora o traductora. Recuerde **no** poner abreviaturas, una referencia correcta sería:

Butler, Judith. 2010. Marcos de Guerra: Las vidas lloradas. Traducido por Bernardo Moreno Carrillo. Barcelona: Paidós.

Si, en este modelo, debe anotar referencias del mismo autor con la misma fecha, distíngalas de este modo:

Gadamer, Hans-Georg. 1998a. Arte y verdad en la palabra. Traducido por Arturo Parada. Barcelona: Paidós.

_____. 1998b. El giro hermenéutico. Traducido por José Francisco Zúñiga García & Faustino Oncina. Madrid: Cátedra.

Si decide citar el compilador o editor en lugar del autor, esta información, en las referencias bibliográficas debe ir abreviada y sin paréntesis, como se observa a continuación:

Avanessian, Armen y Reis, Mauro, comps. (2017). Aceleracionismo: Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo. Buenos Aires: Caja Negra.

Los títulos de artículos de revista deben ir entre comillas, debiendo poner el nombre la revista en itálica; los demás datos se abrevian de la siguiente manera:

Brenes Vargas. Alonso. 2022. "Subjetividad afectiva e infancia queer: Un análisis de la película Wild Tigers I Have Known". Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica 39, no. 161: 11-24.

Solo debe anotarse el nombre de la editorial; de modo que en lugar de escribir, por ejemplo, "Editorial Grijalbo" o "Editorial Gredos", debe apuntar solamente "Grijalbo" o "Gredos" (a menos de que en su nombre como tal incluya la palabra "editorial").

En la bibliografía el ordenamiento se hará por orden alfabético del apellido de las personas autoras. Las referencias de un mismo autor se anotarán por año, primero el texto más antiguo y de esa manera sucesivamente; aquellas publicaciones de un mismo año, se siguen por orden alfabético según el título de las obras y aquellas publicaciones que aún no estén publicadas (es decir, en prensa) se colocan de último.

Cuando introduzca citas dentro de las notas, recuerde que deben ir igual que en el cuerpo del texto, por ejemplo:

1. José Carlos Mariátegui ha sostenido que Perú, a pesar de la minería, mantiene el carácter de país agrícola (2007, 20).

Recuerde, que en castellano no se usa capitalizar todas las palabras de los títulos; escriba, por ejemplo, *Teoría de la acción comunicativa*, y no *Teoría de la Acción Comunicativa*. En inglés y otros idiomas sí se debe capitalizar.

Si en el texto hace una traducción propia de una cita de idioma extranjero, entonces debe seguir el lineamiento propio de las paráfrasis: debe colocar la fuente, ya sea a través de una cita narrativa o parentética, y omitir las comillas.

Favor utilice lenguaje no sexista en su(s) artículo(s), para lineamientos al respecto puede consultar la *Guía de uso del lenguaje inclusivo de género en el marco del habla culta costarricense* (2015) de Lillyam Rojas Blanco y Marta Eugenia Rojas Porras: http://lenguajeinclusivo.ucr.ac.cr/guia-de-uso-del-lenguaje-inclusivo

EDITORIAL UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

La búsqueda de una política social universal en el Sur: actores, ideas y arquitecturas

Juliana Martínez Franzoni
Diego Sánchez Ancochea

1.ª ed. 2019
15,24 cm x 22,86 cm
320 pp.
ISBN 978-9968-46-708-7

A partir de un análisis comparado, el libro propone un modelo teórico multidisciplinario para explicar las formas en que se pueden generar políticas sociales para toda la población, así como sus principales determinantes políticos y de política pública.

EDITORIAL UCR

LIBRERÍA — UCR
Tels.: 2511 5858 • 2511 5859

UCR | Vicerrectoría de Investigación

Portal DE LA Investigación

Ciencia universitaria a su alcance

Información
- Noticias de ciencia y tecnología
- Proyectos de investigación
- Agenda de investigación
- Nuevas publicaciones

Opinión
- Vox populi
- Opinión
- Foro

Plataforma de medios
- Programa En la Academia
- Serie televisiva Girasol
- Revista Girasol digital
- Cápsula Girasol

www.vinv.ucr.ac.cr

EDITORIAL UCR

UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

Estimados suscriptores:

Las revistas académicas de la Universidad de Costa Rica difunden los más recientes avances en artes, filosofía, ciencias y tecnología. Nuestras revistas se caracterizan por su alta calidad y precios accesibles. Mejorar contInuamente es nuestra tarea. Para nosotros es muy importante el apoyo de nuestros lectores.

Le invitamos a renovar su suscripción.

El pago para suscriptores nacionales se puede realizar mediante depósito bancario o transferencia electrónica de fondos en la Cuenta Maestra 100-01-080-000980-6 de la Universidad de Costa Rica (UCR) con el Banco Nacional y enviarnos copia del comprobante por fax al Nº (506) 2511-5417 o al correo electrónico distribucionyventas.siedin@ucr.ac.cr. También puede cancelar en la Sección de Comercialización, ubicada frente a la Facultad de Artes.

Para el pago de suscripciones internacionales, por favor contacte su agencia suscriptora o escríbanos al correo electrónico distribucionyventas.siedin@ucr.ac.cr

Horario de atención de 7:00 a. m. a 11:45 a. m. y de 1:00 p. m. a 3:45 p. m.

SUSCRIPCIÓN DE REVISTAS • JOURNAL SUBSCRIPTION FORM

Nombre / Name: _____

Dirección / Address: _____

_____

_____

Apartado / P.O. Box: _____ Teléfono / Telephone: _____ E-mail: _____

	Suscripción anual / Annual subscription		Suscripción anual / Annual subscription		Suscripción anual / Annual subscription
❑ AGRONOMÍA COSTARRICENSE	¢ 8160,00	❑ CIENCIAS SOCIALES	¢ 12 240,00	❑ LENGUAS MODERNAS	¢ 8 160,00
❑ ANUARIO DE ESTUDIOS CENTROAMERICANOS	¢ 4 080,00	❑ DIÁLOGOS	¢ 8 160,00	❑ MATEMÁTICA: TEORÍA Y APLICACIONES	¢ 8 160,00
❑ BIOLOGÍA TROPICAL	¢ 12 240,00	❑ FILOLOGÍA Y LINGÜÍSTICA	¢ 8 160,00		
❑ CIENCIAS ECONÓMICAS	¢ 8 160,00	❑ FILOSOFÍA	¢ 12 240,00		

Los precios incluyen el 2% de Impuesto al Valor Agregado

Precios internacionales / International prices

América Latina, Asia y África	US$ 20,40
Resto del mundo	US$ 71,40
Excepto Biología Tropical y Ciencias Sociales	US$ 102,00
Filosofía	US$ 91,80

Los precios incluyen el 2% de Impuesto al Valor Agregado

FAVOR HACER SU PAGO A NOMBRE DE: • PLEASE MAKE CHECK PAYABLE: UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

www.editorial.ucr.ac.cr

EDITORIAL UCR

© Editorial de la Universidad de Costa Rica, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio. Costa Rica.
Apdo.: 11501-2060. Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
Sección de Comercialización Tel.: (506) 2511-5853 • (506) 2511-8955 • distribucionyventas.siedin@ucr.ac.cr

Librería: libreriaucr.fundacionucr.ac.cr • San Pedro. Del BNCR, 200 mts. Este y 400 mts. Norte, diagonal a la Soda La U.
San Pedro, Montes de Oca • Teléfonos: (506) 2511-5858 • (506) 2511-5859.

LIBRERÍA — UCR

Esta revista se terminó de imprimir en la Sección
de Impresión del SIEDIN, en agosto 2023.

Universidad de Costa Rica
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica