



Vol. 9

# PERSSEITAS

©Universidad Católica Luis Amigó

Transversal 51A N°. 67B-90  
Medellín, Antioquia, Colombia  
Tel: (574) 448 76 66. Fondo Editorial  
[www.ucatolicaluisamigo.edu.co](http://www.ucatolicaluisamigo.edu.co)

**Perseitas**

N°. 9, enero - diciembre de 2021  
ISSN (En línea): 2346-1780

**Rector**

Pbro. Carlos Enrique Cardona Quiceno

**Vicerrectora de Investigaciones**

Isabel Cristina Puerta Lopera

**Director Programas de Filosofía y Teología**

Pbro. Sandro Aníbal Castaño Suárez

**Coordinadora Fondo Editorial**

Carolina Orrego Moscoso

**Diagramación y diseño**

Arbey David Zuluaga Yarce

**Correctores de estilo**

Julián David Zuluaga Serna  
Leidy Andrea Ríos Restrepo  
Margarita María Osorio Montoya  
Sergio Andrés Pedraza  
Luis Fernando Quiroz Jiménez

**Traductores**

Alejandro Betancur Betancur  
Margarita María Osorio

**Director / Editor de la revista**

David Esteban Zuluaga Mesa  
ORCID 0000-0002-8975-5957

---

Revista



**PERSEITAS**

---

**Comité Científico**

Ph. D. Liliana Beatriz Irizar  
Universidad Sergio Arboleda, Colombia  
ORCID 0000-0001-9815-9471

Ph. D. Carmen López Sáenz  
Universidad Nacional de Educación a Distancia, Colombia  
ORCID 0000-0003-4207-0579

Ph. D. Conrado Giraldo Zuluaga  
Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia  
ORCID 0000-0003-1885-9158

Ph. D. José Olimpo Suárez Molano  
Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia  
ORCID 0000-0002-9678-2806

**Comité Editorial**

Ph. D. Juan Alberto Casas Ramírez  
Pontificia Universidad Javeriana, Colombia  
ORCID 0000-0002-4650-5456

Ph. D. Jonathan Andrés Rúa Penagos  
Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia  
ORCID 0000-0003-3193-8096

Ph. D. Harold Viáfara Sandoval  
Universidad San Buenaventura, Colombia

## **Árbitros**

Prof. Andrés Felipe Agudelo Zorrilla  
Universidad Católica Luis Amigó, Colombia  
ORCID 0000-0002-1290-474X

Mg. Danilo Antonio Medina Leguizamón, S.S.P.  
Pontificia Universidad Javeriana, Colombia

Ph. D. Guillermo Zuleta Salas  
Universidad Pontificia Javeriana, Colombia  
ORCID 0000-0003-1191-9090

Esp. Leidy Andrea Ríos  
Universidad de Antioquia, Colombia  
ORCID 0000-0001-9363-5213

Ph. D. Jonathan Pimentel Chacón  
Universidad Nacional, Costa Rica

MA. Dennis Schutjser De Groot  
Pontificia Universidad Católica del Ecuador  
ORCID 0000-0003-0301-681X

Ph. D. Onaris Rafael Ortega  
Pontificia Universidad Javeriana, Colombia  
Universidad del Valle, Colombia  
ORCID 0000-0003-4920-5245

Ph. D. Javier Roberto Suárez González  
Universidad del Norte, Colombia  
ORCID 0000-0003-1076-7056

Ph. D. Cecilia María Coronado Angulo  
Universidad Panamericana, México  
ORCID 0000-0002-7232-750X

Ph. D. Nelson Mafla Terán  
Pontificia Universidad Javeriana, Colombia  
ORCID 0000-0002-5747-4464

Ph. D. Iván Darío Toro Jaramillo  
Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia  
ORCID 0000-0002-8639-3567

Ph. D. Liliana Beatriz Irizar  
Universidad Sergio Arboleda, Colombia  
ORCID 0000-0001-9815-9471

Ph. D. Roberto Rodríguez Milán  
Hellenic Open University (Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο), Grecia



Mg. Carlos Alberto Sampedro Gaviria  
Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia  
ORCID 0000-0001-6270-3455

Ph. D. José Aladier Salinas Herrera  
Universidad Santo Tomás  
ORCID 0000-0001-7085-9281

Mg. Reynell Alberto Badillo Sarmiento  
Universidad del Norte, Colombia  
ORCID 0000-0002-3576-8533

Ph. D. Edgar Ortiz Arellano  
Universidad Nacional Autónoma de México  
ORCID 0000-0002-0907-7261

Ph. D. José Gregorio Parada  
Muskingum University, Estados Unidos  
ORCID 0000-0001-5224-403X

Ph. D. Cristian Barreto  
Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador  
ORCID 0000-0003-0678-4435

Mg. Gabriel Jaime Arango Restrepo  
Fundación Universitaria Católica del Norte, Colombia  
ORCID 0000-0002-5477-9924

Mg. Octavio Andrés García Aguilar  
ORCID 0000-0003-2821-2876

Ph. D. Alberto Sánchez Rojo  
Universidad Complutense de Madrid, España  
ORCID 0000-0003-2532-5867

Ph. D. Candelaria Díaz Gavier  
Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

Ph. D. Héctor Hernán Molano Cortés  
Corporación Universitaria Minuto de Dios, Colombia  
ORCID 0000-0002-1189-114X

Ph. D. Sergio Rodríguez  
Universidad Sergio Arboleda, Colombia  
ORCID 0000-0002-3521-0206

Ph. D. Cristián Leonardo Guerra Rojas  
Universidad de Chile  
ORCID 0000-0002-2618-419X

Mg. María Isabel Reverón Peña  
Universidad Autónoma de Colombia, Colombia

Mg. Juan Sebastián Hernández  
Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia  
Universidad Católica Luis Amigó, Colombia  
ORCID 0000-0002-9567-4205

Sergio Alejandro Pujol  
Universidad Nacional de la Plata, Argentina

Mg. Mauricio Calle Zapata  
Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia  
Instituto Jorge Robledo, Colombia

Ph. D. Facundo García Valverde  
CONICET  
ORCID 0000-0003-3063-3186

Ph. D. Josu Ahedo Ruíz  
Universidad internacional de La Rioja, España  
ORCID 0000-0002-2480-5423

Mg. Luis Gerardo González García  
Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile

Ph. D. Valerio D'Angelo  
Laboratorio di Archeologia Filosofica, Italia  
ORCID 0000-0003-4251-1450

Ph. D. Víctor Martínez Morales  
Pontificia Universidad Javeriana, Colombia  
ORCID 0000-0003-0253-7234

Ph. D. Fernando Berríos Mendel  
Pontificia Universidad Católica de Chile  
ORCID 0000-0001-5126-782X

Mg. Lucio Patricio Omar Chávez Igor  
Universidad de Valparaíso, Chile

Dip. María Eugenia Meneses  
Universidad de Valparaíso, Chile

Mg. Isabel Cristina Bernal Vélez  
Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia

Mg. Sylvia del Pilar Herrera Díaz  
Universidad de Especialidades Turísticas, Ecuador  
ORCID 0000-0003-4756-7883

Mg. Nataly Andrea Cáceres Santacruz  
Universidad de Especialidades Turísticas, Ecuador  
ORCID 0000-0003-1352-9790

Pedro Arturo Estrada

Ph. D. Manuel Antonio Jiménez Castillo  
Universidad Católica de Pereira, Colombia

Ph. D. Juan Pablo Escobar Galo  
Universidad Rafael Landívar, Guatemala

Mg. José Efraín Daza Acosta  
Universidad Minuto de Dios, Colombia  
ORCID 0000-0003-4935-8313

Mg. Juan Carlos Monsalve  
Institución Educativa Marco Tobón Mejía, Colombia  
ORCID 0000-0002-9866-8484

Mg. Carlos Andrés Aristizábal  
Universidad de Antioquia  
ORCID 0000-0001-5821-4878

Ph. D. Daniel J. García López  
Universidad de Granada, España  
ORCID 0000-0003-0601-1395

Ph. D. Alejandro Klein  
Universidad de Guanajuato, México  
OCIRD 0000-0002-1081-9920

Ph. D. Martha Josefina Franco  
Universidad Pedagógica Nacional, Colombia  
ORCID 0000-0003-4031-6627

Ph. D. Yoan Molinero Gerbeau  
Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España  
ORCID 0000-0002-9808-1106

Ph. D. Natalia Andrea Alzate Alzate  
Universidad Católica Luis Amigó, Colombia  
ORCID 0000-0001-8047-9709

Ph. D. Antonio Luis Terrones Rodríguez  
Universitat de Valencia, España  
ORCID 0000-0002-4015-8537

Ph. D. Migle Laukyte  
Universidad Pompeu Fabra, España

Ph. D. Juan Francisco Manrique Charry  
Corporación Universitaria Minuto de Dios, Colombia  
ORCID 0000-0002-7782-1638

Mg. Marta Gómez Moreno  
Universidad de Jaén, España  
ORCID 0000-0002-3063-7876

Mg. Joel Williams Rojas Huaynates  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú  
ORCID 0000-0003-2513-8287

Lic. Ricardo Felipe Portocarrero Grados  
Archivo José Carlos Mariátegui, Perú  
ORCID 0000-0002-9295-8050

Mg. Carlos Julián Palacio Vargas  
Universidad Católica de Oriente, Colombia  
ORCID 0000-0002-8327-6816

Ph. D. Alberto René Ramírez  
Universidad Católica Santo Tomás, Colombia  
ORCID 0000-0001-8560-2518

Ph. D. Jesús Ignacio Panedas Galindo  
Universidad La Salle Pachuca, México

Ph. D. Francisco José Serra Giménez  
Universidad Complutense de Madrid, España

Mg. José Luis Sánchez García  
Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir, España

Ph. D. Marcia Mocellin Raymundo  
Hospital de Clínicas de Porto Alegre, Brasil  
ORCID 0000-0003-2189-9783

Mg. Verónica Naranjo Quintero  
Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia  
ORCID 0000-0002-9371-1009

Ph. D. Mario A. Narváez  
Universidad Nacional de la Pampa, Argentina  
ORCID 0000-0003-4067-1098

Ph. D. Jorge Aurelio Díaz Ardila  
Universidad Nacional, Colombia  
ORCID 0000-0001-8576-0815

Ph. D. Rosa Julia Suárez Prieto  
Profesora retirada

Ph. D. Santiago López-Pavillard  
Asociación Eleusis, España  
ORCID 0000-0002-4802-4234

Ph. D. Alberto Echeverri Guzmán  
Universidad Industrial de Santander, Colombia  
ORCID 0000 0002 3570 6770

Ph. D. Bernardo Pérez Andreo  
Instituto Teológico de Murcia, España  
ORCID 0000-0001-5966-3392

Ph. D. Lina Marcela de la Milagrosa Cadavid Ramírez  
Universidad Católica Luis Amigó, Colombia  
ORCID 0000-0002-4537-1564

Ph. D. Lucas Manuel Álvarez  
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Mg. Juan Matías Zielinski  
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Ph. D. Luz María Lozano Suárez  
Universidad del Atlántico, Colombia  
ORCID 0000-0001-9995-0337

Ph. D. Elvio Galati  
Universidad Abierta Interamericana, Colombia  
ORCID 0000-0003-3783-2479

Mg. Natalia Montejo Vélez  
Corporación Universitaria Minuto de Dios, Colombia  
ORCID 0000-0001-7765-0480

Ph. D. Javier Corona Fernández  
Universidad de Guanajuato, México  
ORCID 0000-0002-9544-0417

Mg. José Federico Agudelo Torres  
Universidad Católica Luis Amigó, Colombia  
ORCID 0000-0003-0916-7707

Ph. D. Rosa Ludy Arias  
Pontificia Universidad Javeriana, Colombia  
ORCID 0000-0002-7776-4573

Mg. Susana María Valencia  
Institución Universitaria Pascual Bravo, Colombia  
ORCID 0000-0002-6113-0939

Mg. Carlos Mario Ortega Rojas  
Universidad Católica de Oriente, Colombia  
ORCID 0000-0003-2541-3058

Mg. Angie Lorena Ruíz Herrera  
Universidad Nacional, Colombia  
ORCID 0000-0002-2553-7205

Mg. Andrea Marcela Barrera Téllez  
Université de Picardie Jules Verne, Francia  
ORCID 0000-0002-9053-5310

Ph. D. Steven Jimmy Bermúdez Antúnez  
Universidad de Zulia, Venezuela  
ORCID 0000-0002-1740-7929

Ph. D. María Claudia González Rátiva  
Universidad de Antioquia, Colombia  
ORCID 0000-0002-1355-9140

Mg. Jesús David Cifuentes Yarce  
Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia

Ph. D. Juan Sebastián Ballén Rodríguez  
Universidad Santo Tomás, Colombia  
ORCID 0000-0001-5214-3108

Mg. Douglas Giovany Rodríguez Heredia  
Universidad Pedagógica Nacional, Colombia  
ORCID 0000-0001-9256-0352

Ph. D. Jorge Costadoat Carrasco  
Pontificia Universidad Católica de Chile  
ORCID 0000-0002-3364-9899

Lic. Diego Andrés Camargo Rivas  
Colegio San José De Las Vegas, Colombia  
ORCID 0000-0003-2681-5251

Lic. Arnold Enrique Sánchez Ayazo  
Corporación Apolíneos, Colombia  
ORCID 0000-0002-5252-9032



**Edición**

Universidad Católica Luis Amigó

**Dónde consultar la revista**

<http://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/perseitas/index>

**Envío de manuscritos**

<http://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/perseitas/about/submissions#onlineSubmissions>  
perseitas@amigo.edu.co

**Suscripciones**

<http://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/perseitas/user/register>

**Solicitud de canje**

Biblioteca Vicente Serer Vicens  
Universidad Católica Luis Amigó  
Medellín, Antioquia, Colombia

**Contacto editorial**

David Esteban Zuluaga Mesa  
Director/Editor Perseitas  
Universidad Católica Luis Amigó

Carrera 67A No. 51 – 14 Piso 3  
Medellín–Colombia  
Teléfono (574) 4602263  
Correo electrónico: [perseitas@amigo.edu.co](mailto:perseitas@amigo.edu.co)

**Perseitas – Acceso abierto**

Órgano de divulgación de la Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad Católica Luis Amigó.

Hecho en Colombia / Made in Colombia.

Financiación y publicación realizada por la Universidad Católica Luis Amigó. En ningún momento de la edición o difusión se hacen cobros a los autores para sufragar alguna de estas actividades; de tal manera que no recibe aportes económicos de personas naturales ni jurídicas.

Los principios éticos de esta revista se describen en sus políticas editoriales y, además, se adhieren a los procedimientos dictados por el Committee on Publication Ethics (COPE), que podrán ser consultados en [www.publicationethics.org](http://www.publicationethics.org)

© 2021 Universidad Católica Luis Amigó



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivar 4.0 Internacional.

(CC BY-NC-ND 4.0)

La revista y los textos individuales que en esta se divulgan están protegidos por las leyes de copyright y por los términos y condiciones de la **Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivar 4.0 Internacional**. Permisos que vayan más allá de lo cubierto por esta licencia pueden encontrarse en <http://www.funlam.edu.co/modules/fondoeditorial/>

**Derechos de autor.** El autor o autores pueden tener derechos adicionales en sus artículos según lo establecido en la cesión por ellos firmada.

Los autores son moral y legalmente responsables del contenido de sus artículos, así como del respeto a los derechos de autor. Por lo tanto, estos no comprometen en ningún sentido a la Universidad Católica Luis Amigó.

*La revista Perseitas se fundó en el año 2012. Es una publicación de la Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad Católica Luis Amigó. Con periodicidad semestral. Sus temáticas giran en torno a la filosofía, teología, arte, estética, poesía, filología, lengua, historia y afines. Su objetivo es difundir, desde los ámbitos académicos y científicos, investigaciones, reflexiones y sistematizaciones.*

# Contenido

## PRESENTACIÓN

*Leidy Andrea Ríos Restrepo*

## EDITORIAL

**Continuidades del imaginario de superioridad**

*Andrés Alfredo Castrillón Castrillón*

## Artículos

- Freemasonry in Colombia (18th-19th centuries): French or continental origin, leading Freemasons, the Catholic Church, political parties and revolutionary elements in South America ..... 1  
*La masonería en Colombia (siglos XVIII-XIX): origen francés o continental, masones referentes, Iglesia católica, partidos políticos y elementos revolucionarios en Suramérica*  
*Milton Arrieta-López*
- The semiotics of the untold story in the novel “The Crow’s Leg” by Yahya Amqasem .... 31  
*La semiótica de la historia no contada en la novela «The Crow’s Leg» de Yahya Amqasem*  
*Hanan J. Alharthi*
- Entrevista a Hugo Mujica en Copenhague, el 18 de agosto de 2018 ..... 55  
*Juan Esteban Londoño*
- La estigmatización analizada desde la fantasía de pureza, la extensión social de la repugnancia y las estrategias de inmunización ..... 71  
*Estigmatization analyzed from the fantasy of purity, the social extension of disgust and immunization strategies*  
*Jesús David Girado-Sierra*

Construcción de paz y ciudadanía. Entre la indiferencia y la memoria .....	98
<i>Peace building and citizenship. Between indifference and memory</i>	
<i>Diego León Cossio Sepúlveda, Alexander Hincapié García</i>	
Estimación erótica del amor cristiano en las Confesiones de San Agustín .....	120
<i>Erotic estimation of Christian love in the Confessions of Saint Agustin</i>	
<i>Estiven Valencia Marín</i>	
Intertextualidades religiosas en el arpa y la sombra de Alejo Carpentier .....	142
<i>Religious intertextualities in el arpa y la sombra (the harp and the shadow) by Alejo Carpentier</i>	
<i>Juan Esteban Londoño</i>	
Tempo del consumo, consumo del tiempo: bolero y retroutopía .....	165
<i>Tempo of consumption, consumption of time: bolero and retro-utopia</i>	
<i>Claire Mercier, Eduardo Álvarez-Miranda</i>	
Pedro Laín Entralgo: la parábola del samaritano misericordioso (Lc 10: 25-37) como propuesta antropológica para la actualidad .....	187
<i>Pedro Laín Entralgo: the parable of the merciful samaritan (Lk 10: 25-37) as an anthropological proposal for the present time</i>	
<i>Jonny Alexander García Echeverri, Wilmar Gil Valencia, Andrés Escobar Vásquez</i>	
El testimonio de Ety Hillesum desde el perfil de místico de ojos abiertos de Benjamín González Buelta .....	212
<i>The testimony of Ety Hillesum from the mystic of open eyes profile of Benjamín González Buelta</i>	
<i>Rosana Elena Navarro Sánchez, Orlando Solano Pinzón, Jairo Gómez Díaz, William Peña Esquivel, Gabriel Alberto Jaramillo Vargas</i>	
El poder hegemónico y la apropiación cultural de las festividades de San Pedro y San Pablo en la Parroquia Picoazá, Ecuador .....	232
<i>The hegemonic power and the cultural appropriation of the San Pedro and San Pablo festivities in the Picoazá Parish -Ecuador</i>	
<i>Fanny Tubay Zambrano</i>	



Las comisuras abiertas de la tierra .....	260
<i>The open corners of the earth</i>	
<i>Kelly Vargas García</i>	
La sagrada escritura en la vida de la iglesia de América Latina y el Caribe. La impronta Bíblica del Concilio Vaticano II .....	265
<i>Sacred scripture in the life of the church of Latin America and the Caribbean. Biblical imprint of II Vatican Council</i>	
<i>Hernán Cardona Ramírez, Carlos Montaña Vélez</i>	
Las máscaras de la perversidad en tres cuentos de Edgar Allan Poe. Teatralización de la monstruosidad moral .....	292
<i>The masks of perversity in three tales by Edgar Allan Poe. Theatricalization of the moral monstrosity</i>	
<i>Claudia María Maya Franco, Hilderman Cardona Rodas</i>	
Palabras sobre dios en contextos de comunidades periféricas de Medellín .....	319
<i>Words about god in contexts of peripheral communities of Medellín</i>	
<i>Jonathan Andrés Rúa Penagos, Iván-Darío Toro-Jaramillo</i>	
Relaciones entre memoria colectiva y ciudadanía: narrar para la reparación .....	347
<i>Relationships between collective memory and citizenship: narrate for repair</i>	
<i>Sonia Amparo Guerrero Cabrera, Camilo Herrera</i>	
Lo sistémico entre escuela y familia. Universos posibles .....	373
<i>The systemic between school and family. Possible universes</i>	
<i>Alexander Rodríguez Bustamante, Carlos Mauricio Agudelo Gallego, Luisa Fernanda Córdoba- Quintero</i>	
Transhumanismo, pregunta a la naturaleza humana .....	389
<i>Transhumanism, question to human nature</i>	
<i>Giovanni Fernández Valdés</i>	
La juventud: una preocupación en el pensamiento de Ernst Bloch y Julián Marías ....	422
<i>Youth: a concern in the thought of Ernst Bloch and Julián Marías</i>	
<i>Manuel Andrés Lázaro Quintero</i>	

La ética en la universidad: paralelismos entre la universidad tradicional y la universidad popular en el rol docente .....	442
Ethics at the university: parallels between the traditional university and the popular university in the teaching role	
<i>Cristian Estiven Camargo Escobar, Juan Daniel Causil Orrego</i>	
Experiencias corporales de mujeres excombatientes de las Farc-Ep. Un análisis de género .....	467
Corporal experiences of female ex-combatants of Farc-Ep. A gender analysis	
<i>Jenny Marcela Acevedo Valencia, Stefani Castaño Torres, Ángela María Velásquez Velásquez</i>	
Pesadillas poshumanistas: Frankenstein como caso de estudio .....	494
Poshumanist nightmares: Frankenstein as a case study	
<i>Juan Sebastián Hernández Valencia</i>	
"El protocolo en el que seremos juzgados": un estudio de mateo 25: 31-46 .....	510
"The protocol in which we shall be judged." A study of Matthew 25: 31-46	
<i>Leandro Ariel Verdini</i>	
Hacia una repolitización del VIH-SIDA .....	538
Toward a repoliticization of HIV-AIDS	
<i>Ismael José González-Guzmán</i>	
La escucha chamánica de la tierra como curación del alma .....	560
Shamanic listening to the earth as healing of the soul	
<i>Paola Andrea Pérez Gil, Sandy Salgado Soto, Carolina Juyar, Luis Eduardo León Romero</i>	



# Presentación

DOI: 10.21501/23461780.4212

*Leidy Andrea Ríos Restrepo*<sup>a</sup>

Desde hace dos años la dirección de la revista *Perseitas* le apostó al modelo de publicación continua con el fin de lograr una difusión más rápida y eficiente de los contenidos. El acelerado crecimiento de nuestra publicación desde su apertura en 2013 ha permitido que este cambio sea posible gracias a las constantes contribuciones nacionales e internacionales que reiteran el compromiso de la revista con la calidad de las publicaciones científicas. Con entusiasmo confirmamos la gran acogida que ha tenido el cambio entre nuestros autores y lectores, y sus beneficios para la circulación constante del proceso de edición.

*Perseitas* vol. 9 de 2021 contiene una selección de 2 artículos de investigación científica y tecnológica, 17 artículos de reflexión derivados de investigación, 4 artículos de reflexión no derivados de investigación, 1 selección de poemas y 1 entrevista. Como es usual, esta entrega se caracteriza por ofrecer un amplio abanico de temas dentro del área de las humanidades, que podemos agrupar en: tres aproximaciones filosófico-literarias; con el propósito de obtener algunas claves de comprensión sobre la perversidad, Maya Franco y

<sup>a</sup> Especialista en docencia investigativa universitaria. Editora asociada del Fondo Editorial Universidad Católica Luis Amigó. Docente de la Facultad de Educación y Humanidades de la misma institución. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9363-5213>. Correo electrónico: [editor.asociado@amigo.edu.co](mailto:editor.asociado@amigo.edu.co)

Cardona Rodas (2021) se adentran en tres cuentos de Edgar Allan Poe para revisar el carácter teatral de la monstruosidad moral de sus personajes literarios. Hernández Valencia (2021), motivado por una revisión del Posthumanismo, retorna al ya legendario *Frankenstein* de Mary Shelley para rastrear, en la metáfora encarnada por el monstruo, una crítica a este concepto. A partir del estudio de la novela *El arpa y la sombra* de Alejo Carpentier, Londoño (2021) analiza los intertextos a los que acude el autor que conectan su relato con pasajes de obras antiguas en la voz de Colón, el conquistador juzgado; el mismo autor nos ofrece también una conversación, a modo de entrevista, con el literato y pensador Hugo Mujica, insumo que hace parte de su investigación doctoral titulada “La muerte de Jesús en tres poetas latinoamericanos: Hugo Mujica, Raúl Zurita y Pablo Montoya” presentada a la Facultad de Teología de la Universität Hamburg. En “Las comisuras abiertas de la tierra”, Vargas García (2021) nos ofrece una cuidada selección de poemas telúricos. Alharthi (2021) por su parte, utilizando el planteamiento semiótico de la relación entre el significado y el significante, se adentra en la historia no contada de la novela “The Crow’s Leg” para centrarse en la prohibición religiosa ejercida sobre la mujer en la Sharía o ley islámica.

Por otro lado, Cossio Sepúlveda e Hincapié García (2021) identifican que, en el marco del conflicto y su consecuente violencia, la memoria es un componente fundamental en la consolidación de la formación ciudadana y la paz; la memoria vuelve a ser protagonista en la indagación de Guerrero Cabrera y Herrera Rodríguez (2021), cuyo objetivo fue abordar el vínculo entre la estructura narrativa de la memoria colectiva y la dimensión hermenéutica de la ciudadanía. Hace parte de este eje también la investigación de Acevedo Valencia et al. (2021) que se centra en la corporalidad femenina de las excombatientes de la FARC-EP y sus vivencias durante y después del conflicto armado, enmarcadas en una construcción de género en el contexto bélico.

Los estudios propuestos desde una mirada pedagógica y ética también tuvieron su lugar en este volumen con el artículo de Rodríguez Bustamante et al. (2021), quienes revisan los planteamientos sistémicos en relación con la configuración de subjetividad que se vive en la familia y la escuela; la juventud, como lugar de reflexión aledaño, es el leitmotiv de Lázaro-Quintero (2021),

quien contrasta las concepciones que sobre ella tienen los filósofos Julián Marías y Ernst Bloch. Camargo Escobar y Causil Orrego (2021) aportan a esta selección volviendo la mirada sobre las prácticas pedagógicas de los docentes universitarios bajo el modelo tradicional y popular de las instituciones de educación superior.

El volumen cuenta también con una amplia propuesta de meditaciones teológicas y religiosas que contempla el contraste hecho por Navarro Sánchez et al. (2021) entre la experiencia espiritual de Ety Hillesium y Benjamín González Buelta, desde dos contextos disímiles, pero unidos por una vivencia mística de Dios. Valencia Marín (2021) propone una reflexión en torno a la presencia del deseo en la búsqueda de lo divino con el fin de resignificar la experiencia del erotismo y la sexualidad, tan propia del ser humano, en el marco de la mística agustiniana. A propósito de las ideas antropológicas de Pedro Laín Entralgo, García Echeverri et al. (2021) afirman que el cristianismo de nuestros días puede acoger la idea lainiana según la cual la solidaridad es merecida por el otro gracias a su condición de persona. En su artículo, Cardona Ramírez y Montaña Vélez (2021) se preguntan cuáles fueron los efectos de la llegada del Concilio Vaticano II a Latinoamérica y el Caribe, especialmente su influencia en la interpretación del texto bíblico. Inquietos por conocer la experiencia de lo religioso en algunas comunidades periféricas de Medellín, Rúa Penagos y Toro-Jaramillo (2021) analizan las “palabras sobre Dios” usando la hermenéutica y la etnografía como métodos. En su tercera exhortación apostólica titulada *Gaudete et Exsultate*, el Papa Francisco resalta la relevancia del pasaje Mateo 25: 31-46 y Verdini (2021), motivado por tal referencia, se propuso en su artículo analizar la parábola para esclarecer sus elementos teológicos fundamentales.

Finalmente, se exponen cuestiones de relevancia cultural e histórica comenzando por el estudio de Arrieta-López (2021) sobre la influencia de la masonería francesa en las instituciones estatales colombianas, cuyos vínculos se extendían también hasta la iglesia católica durante el siglo XIX. Girado Sierra (2021) vuelve sobre ideas de la biopolítica desde el concepto fantasía de pureza, y su relación con la repugnancia y la inmunización social. La reactualización nostálgica del bolero es el tema de interés de Mercier y Álvarez Miranda (2021), quienes abordan la transformación capitalista del tiempo en

mercancía creada por este género musical. En Portoviejo, Ecuador, Tubay Zambrano (2021) explora la reproducción de tradiciones heredadas de generación en generación expresada en la apropiación de la celebración religiosa de San Pedro y San Pablo en la parroquia Picoazá. En su artículo “Transhumanismo, pregunta a la naturaleza humana”, Fernández Valdés (2021) considera que esta promesa de libertad planteada por la relación entre el hombre y la tecnología, aún no cuenta con una amplia consideración entorno a los conflictos éticos, económicos y sociales que puede traer. González-Guzmán (2021) dedica su artículo a ofrecer herramientas para cimentar una propuesta estructural dirigida a las personas que padecen VIH-sida a partir de un acercamiento a las políticas de la vida, la antropología política del cuerpo y la economía moral del castigo. Para cerrar nuestra sección de artículos, Pérez Gil et al. (2021) nos ofrecen sus indagaciones desde la ancestralidad expresada en el camino fenomenológico y contemplativo hacia la gran madre, la Hytcha Guaia, la Pachamama.

Dejamos en manos de los lectores este nuevo volumen nutrido de múltiples perspectivas de conocimiento para que se unan a la gran conversación que es la investigación.

## Referencias

- Acevedo Valencia, J. M., Castaño Torres, S., y Velásquez Velásquez, Á. M. (2021). Experiencias corporales de mujeres excombatientes de las FARC-EP. Un análisis de género. *Perseitas*, 9, 467-493. <https://doi.org/10.21501/23461780.3969>
- Alharthi, H. J. (2021). The semiotics of the untold story in the novel “The Crow’s Leg” by Yahya Amqasem. *Perseitas*, 9, pp. 31-54. <https://doi.org/10.21501/23461780.3937>
- Arrieta-López, M. (2021). Freemasonry in Colombia (18th-19th centuries): French or continental origin, leading Freemasons, the Catholic Church, political parties and revolutionary elements in South America. *Perseitas*, 9, pp. 1-30. <https://doi.org/10.21501/23461780.3777>

- Camargo Escobar, C. E., y Causil Orrego, J. D. (2021). La ética en la universidad: paralelismos entre la universidad tradicional y la universidad popular en el rol docente. *Perseitas*, 9, 442-466. <https://doi.org/10.21501/23461780.3827>
- Cardona Ramírez, H. y Montaña Vélez, C. (2021). La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia de América Latina y el Caribe. La impronta bíblica del Concilio Vaticano II. *Perseitas*, 9, 265-291. <https://doi.org/10.21501/23461780.3944>
- Cossio Sepúlveda, D. L., y Hincapié García, A. (2021). Construcción de paz y ciudadanía. Entre la indiferencia y la memoria. *Perseitas*, 9, 98-119. <https://doi.org/10.21501/23461780.3843>
- Fernández Valdés, G. (2021). Transhumanismo, pregunta a la naturaleza humana. *Perseitas*, 9, 389-421. <https://doi.org/10.21501/23461780.3981>
- García Echeverri, J. A., Gil Valencia, W., y Escobar Vásquez, A. (2021). Pedro Laín Entralgo: la parábola del samaritano misericordioso (Lc 10: 25-37) como propuesta antropológica para la actualidad. *Perseitas*, 9, 187-211. <https://doi.org/10.21501/23461780.3907>
- Girado-Sierra, J. D. (2021). La estigmatización analizada desde la fantasía de pureza, la extensión social de la repugnancia y las estrategias de inmunización. *Perseitas*, 9, 71-97. <https://doi.org/10.21501/23461780.3837>
- González-Guzmán, I. J. (2021). Hacia una repolitización del VIH-sida. *Perseitas*, 9, 538-559. <https://doi.org/10.21501/23461780.3776>
- Guerrero Cabrera, S. A., y Herrera, C. (2021). Relaciones entre memoria colectiva y ciudadanía: narrar para la reparación. *Perseitas*, 9, 347-372. <https://doi.org/10.21501/23461780.3962>
- Hernández Valencia, J. S. (2021). Pesadillas poshumanistas: Frankenstein como caso de estudio. *Perseitas*, 9, 494-509. <https://doi.org/10.21501/23461780.4086>

- Lázaro Quintero, M. A. (2021). La juventud: una preocupación en el pensamiento de Ernst Bloch y Julián Marías. *Perseitas*, 9, 422-441. <https://doi.org/10.21501/23461780.3972>
- Londoño, J. E. (2021). Entrevista a Hugo Mujica en Copenhague, el 18 de agosto de 2018. *Perseitas*, 9, pp. 55-70. <https://doi.org/10.21501/23461780.3839>
- Londoño, J. E. (2021). Intertextualidades religiosas en el arpa y la sombra de Alejo Carpentier. *Perseitas*, 9, pp. 142-164. <https://doi.org/10.21501/23461780.3926>
- Maya Franco, C. L. y Cardona Rodas, H. (2021). Las máscaras de la perversidad en tres cuentos de Edgar Allan Poe. Teatralización de la monstruosidad moral. *Perseitas*, 9, 292-318. <https://doi.org/10.21501/23461780.3947>
- Mercier, C., y Álvarez-Miranda, E. (2021). Tempo del consumo, consumo del tiempo: bolero y retroutopía. *Perseitas*, 9, 165-186. <https://doi.org/10.21501/23461780.3676>
- Navarro Sánchez, R. E., Solano Pinzón, O., Gómez Díaz, J., Peña Esquivel, W., y Jaramillo Vargas, G. A. (2021). El testimonio de Ety Hillesum desde el perfil de místico de ojos abiertos de Benjamín González Buelta. *Perseitas*, 9, 212-231. <https://doi.org/10.21501/23461780.3908>
- Pérez Gil, P. A., Salgado Soto, S., Juyar, C., y León Romero, L. E. (2021). La escucha chamánica de la tierra como curación del alma. *Perseitas*, 9, 560-585. <https://doi.org/10.21501/23461780.4115>
- Rodríguez Bustamante, A., Agudelo Gallego, C. M., y Córdoba-Quintero, L. F. (2021). Lo sistémico entre escuela y familia. Universos posibles. *Perseitas*, 9, 373-388. <https://doi.org/10.21501/23461780.3975>
- Rúa Penagos, J. A. y Toro-Jaramillo, I-D. (2021). Palabras sobre Dios en contextos de comunidades periféricas de Medellín. *Perseitas*, 9, 319-346. <https://doi.org/10.21501/23461780.3961>



- Tubay Zambrano, F. (2021). El poder hegemónico y la apropiación cultural de las festividades de San Pedro y San Pablo en la parroquia Picoazá, Ecuador. *Perseitas*, 9, 232-259. <https://doi.org/10.21501/23461780.3945>
- Valencia Marín, E. (2021). Estimación erótica del amor cristiano en las Confesiones de San Agustín. *Perseitas*, 9, 120-141. <https://doi.org/10.21501/23461780.3844>
- Vargas García, K. (2021). Las comisuras abiertas de la tierra. *Perseitas*, 9, 260-264. <https://doi.org/10.21501/23461780.3946>
- Verdini, L. A. (2021). “El protocolo en el que seremos juzgados”: un estudio de mateo 25: 31-46. *Perseitas*, 9, 510-537. <https://doi.org/10.21501/23461780.3998>

# Editorial

## Continuidades del imaginario de superioridad

DOI: 10.21501/23461780.4213

Andrés Alfredo Castrillón Castrillón<sup>a</sup>

*...el Estado descansa sobre el talante ético y éste sobre el religioso*

(Hegel, 1830/2017, p. 573)

El imaginario de superioridad expresado a lo largo de tres siglos de colonia perdura pasados dos siglos de independencia de las naciones americanas en el ideario religioso y cultural. La idea de la superioridad de la religión católica o la protestante, cristiana en definitiva, gestado desde los preludios de una temprana modernidad por los conquistadores occidentales y refrendada por filósofos modernos de tendencia protestante como Hegel (en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión* o en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*) dejaron espinosos rasgos poscoloniales que perduran arraigados en los horizontes de comprensión de la actividad filosófica y cultural

<sup>a</sup> Magíster en literatura de la Universidad de Antioquia, docente la Universidad católica Luis Amigó, Medellín, Colombia. Pertenece al grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica de la Universidad católica Luis Amigó y al Grupo de Estudios Literarios de la Universidad de Antioquia. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5136-9997> Correo electrónico: [andres.castrillonca@amigo.edu.co](mailto:andres.castrillonca@amigo.edu.co)

hispanoamericana, latinoamericana, europea y americana en general; mucho más cuando estos rasgos de superioridad cultural permanecen, inclusive, en algunos críticos de la religión y de occidente como en su momento lo fueron Marx y Engels (en *Materiales para la historia de América Latina* se recopilan sus pensamientos dispersos a propósito de América, 1972). El tema es complejo; quienes con antelación han criticado las concepciones de culturas superiores son numerosos y de antaño, algunos de estos críticos lo son desde la perspectiva decolonial otros desde de estudios subalternos y otros más desde el ámbito filosófico.

El periodo de las luces, las revoluciones políticas a la luz de la norteamericana finalizando el siglo XVIII, y en especial de la francesa de 1789, así como las gestas de independencia de los pueblos suramericanos iniciado el XIX, se presume supondrían un reconocimiento de los pueblos y comunidades no europeas como lo manifestaban algunos discursos en pro de la emancipación entre 1790 y 1825 en las diferentes nacientes repúblicas y con ello el reconocimiento de la religión, la política y las prácticas culturales de regiones autóctonas. Pero los pensadores modernos que estaban a favor de los cambios sociales, del ascenso de la burguesía y de las reformas políticas y religiosas continuaban con el imaginario de superioridad cultural y racial<sup>1</sup>. Filósofos de la talla de Kant y Hegel<sup>2</sup>, que defendían la libertad y la autonomía, tenían una visión sobre el Nuevo Mundo a la que consideraban en inferioridad racial y cultural. “Los americanos viven como niños —dice Hegel—, que se limitan a existir, lejos de todo lo que signifique pensamientos y fines elevados” (1994, p. 172). Previamente Kant había dicho en lecciones sobre antropología filosófica (*Menschenkunde, oder philosophische Anthropologie*) del periodo precrítico “El pueblo de los americanos no es susceptible de forma alguna de civilización. No tiene ningún estímulo, pues carecen de afectos y de pasiones” (como se citó en Gerbi, 1960, p. 302). Y luego en la *Geografía física (Physische Geographie)* había escrito “[I]a huma-

<sup>1</sup> Se agrava el problema con la distinción, al interior de los continentes colonizados, entre las comunidades ancestrales, los esclavos traídos de África y los criollos, hijos de padres europeos nacidos en América del sur.

<sup>2</sup> A estos los precedían, entre otros, Lock que, como demuestra Susan Buck-Morss en su libro *Hegel, Haití y la historia universal* (2013), tenía acciones en la Compañía Real Africana que a su vez tenía negocios en Carolina, hoy parte de Estados Unidos. Así como otros filósofos naturalistas como Leclerc, Buffón, de Pauw. Pese a las voces que reaccionan contra las ideas de estos como las de Pernetz, prevaleció la visión de inferioridad de la naturaleza, de las gentes del Nuevo Mundo y la libertad para los iguales, siendo los iguales los europeos. Pero, lo que es significativo es que, incluso, ese ideario permanece en filósofos contemporáneos como Schopenhauer.

nidad existe en su mayor perfección en la raza blanca. Los hindúes amarillos poseen una menor cantidad de talento. Los negros son inferiores y en el fondo se encuentra una parte de los pueblos americanos” (como se citó en Castro-Gómez, 2010, p. 41). La visión global de la humanidad en el siglo XIX (así como en gran parte del XX) estaba enmarcada por la concepción de superioridad del hombre occidental en términos científicos, intelectuales, culturales, religiosos y raciales, sin embargo, este antecedente tiene su origen innegable en la interpretación que se fragua en los siglos XVI y XVII a partir de la expansión europea y ha tenido como sustento legal e inamovible la creencia en la superioridad religiosa del cristianismo occidental que ha servido de base —y lo ha superado en ocasiones— al sustrato intelectual o de saberes. En la actualidad, afirmaciones como las anteriores le han valido una serie de críticas y refutaciones a Kant y a Hegel, aunque ellos expresaban una concepción que hacía parte del imaginario de los europeos, tanto de católicos como de protestantes, y no una convicción exclusivamente suya.

Quienes sientan las bases de la superioridad del cristiano son los primeros colonizadores y religiosos, tras la puerta que se abre con Cristóbal Colón en los diarios<sup>3</sup> y la posesión de tierras a favor de los reyes y en pro de la inculturación de los ‘indios’ (1492-1493/2014, pp. 74-75). Uno de los que piensan y justifica con argumentos filosóficos y teológicos dicha superioridad es Juan Ginés de Sepúlveda (1547/1996), en tanto que su contradictor y presunto defensor de los *indios*, el religioso Bartolomé de las Casas (1552/2006), propaga la idea de inferioridad de los indígenas vinculada con una mansedumbre propicia para evangelizarlos con amor y no por la guerra<sup>4</sup>. En una supuesta postura media estaría Francisco Vitoria (1532/2016), quien es crítico con el exceso de fuerza contra los naturales de las nuevas tierras, además de admitir que estos eran dueños y señores de los territorios que habitaban, no obstante, considera que se les puede hacer guerra justa en determinados casos. Sepúlveda, de las Casas y Vitoria convierten al indígena en un sujeto de evangelización, bien sea de modo pasivo, como pretendía de las Casas, o por medio de la guerra en caso de resistencia y obstinada permanencia en los errores de los naturales,

<sup>3</sup> Diarios por lo demás revisados y organizados por de las Casas.

<sup>4</sup> Hacia mediados del siglo XVI, estos dos autores sostuvieron una famosa discusión teológico-filosófica (mencionada en ocasiones como ‘Junta de Valladolid’) acerca de las posiciones antagónicas antes referidas sobre el modo de evangelizar y tratar a los naturales de las indias.

como lo justificaba Sepúlveda, pero lo que resulta llamativo es que ninguno ni Sepúlveda ni de las Casas ni Vitoria dudaban de la superioridad de la religión católica como la verdadera y digna de ser propagada ni de la idiosincrasia ética de esta sociedad asentada en esta religión cristiana. Los cultos y rituales de los diferentes pueblos aborígenes no tenían importancia para ellos más que para ser aniquilados o, según el grado de resistencia que opusieran los indígenas, para usar sus dioses como referentes analógicos, aunque deficientes, del Dios verdadero. La religión y la política —materializada, digamos, en lo que llamaríamos Estado— de los *indios* o no existía, como lo sostuvo Colón en sus diarios (1492-1493/2014), p. 76) o no tuvo importancia como se evidencia en parte del proceso de culturización que se desarrolló en los siglos sucesivos. La colonización de lo que posteriormente se llamó América, tiene el agravante de la violencia, muerte y destrucción. Un fenómeno de mayor dureza en el Norte del continente, colonizado por países protestantes, y cuyo centro de atención se desplazó por conveniencia política de los países protestantes hacia el sur católico (conocido esto como leyenda negra), sin embargo, el proceso de violencia directa y cultural que se dio en todo el continente.

Para finalizar, la pervivencia del imaginario de superioridad permanece, opacado o camuflado en las actuales directrices de ámbito político cultural, pero siguen siendo evidentes. Una alusión al respecto: “Invocando la protección de Dios” se lee en el preámbulo de la Constitución Política de Colombia de 1991. Una pregunta puede ser ¿cuál dios? Si, pese a que en el Artículo 7. se apela al reconocimiento y protección de la “diversidad étnica y cultural” (Const. Art. 7. 7 de julio de 1991), se trata del dios cristiano, tal como parece ser, la afirmación de Hegel sigue teniendo sentido, lamentablemente:

La consecuencia inmediata de lo que precede consiste en que la eticidad es el Estado reconducido a su interioridad sustancial, éste es el desarrollo y efectiva realización de la eticidad, y la sustancialidad de esa misma eticidad y del Estado es la religión. De acuerdo con esta relación, el Estado descansa sobre el talante ético y éste sobre el religioso. (Hegel, 1830/2017, pp. 572-573)

Para Hegel, la religión que está a la base del talante ético es la cristiana (si bien él está pensando en la versión protestante del cristianismo), que es una religión revelada y superior a las religiones naturales y del arte. De este modo,

el heredado y mal copiado imaginario de superioridad se sustenta en la creencia de la preeminencia de la religión cristiana sobre las demás religiones y, por tanto, en la supremacía cultural del Estado que tiene su base ética y moral en esta religión. Pese a los vientos de cambio, renovación y reconocimiento de las diversidades culturales, parece que aún hay un largo asidero del imaginario de superioridad cultural respaldado en los talentos ético y religioso que seguirá vigente en el plano social, cultural y del pensamiento, por lo menos en el caso colombiano.

## Referencias

- Colón, C. (2014). *Diario de abordo*. Alianza Editorial. Obra publicada originalmente entre 1492-1493.
- Constitución política de Colombia. (1991). <http://www.secretariasenado.gov.co/index.php/constitucion-politica>
- de las Casas, B. (2006). *Brevísima relación de la destrucción de las indias*. Universidad de Antioquia. Obra publicada originalmente en 1552.
- de Sepúlveda, J. G. (1996). *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Fondo de Cultura Económica. Obra publicada originalmente en 1547.
- Buck-Morss, S. (2013). *Hegel, Haití y la historia universal*. Fondo de Cultura Económica.
- Castro-Gómez, S. (2010). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Gerbi, A. (1960). *La disputa del Nuevo Mundo*. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W.F. (2017). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Abada. Obra publicada originalmente en 1830.



- Hegel, G.W.F. (1994). *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Alianza Editorial. Obra publicada originalmente en 1837.
- Marx, K. y Engels, F. (1972). *Materiales para la historia de América Latina* (P. Scaron, Ed.). Ediciones pasado y presente. <https://historiaycritica.files.wordpress.com/2014/06/materiales-para-la-historia-de-amc3a9rica-latina.pdf>
- Vitoria, F. (2016). *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre la guerra*. Tecnos. Obra publicada originalmente en 1532.

# FREEMASONRY IN COLOMBIA (18TH-19TH CENTURIES): FRENCH OR CONTINENTAL ORIGIN, LEADING FREEMASONS, THE CATHOLIC CHURCH, POLITICAL PARTIES AND REVOLUTIONARY ELEMENTS IN SOUTH AMERICA<sup>a</sup>

La masonería en Colombia (siglos XVIII–XIX): origen francés o continental, masones referentes, Iglesia católica, partidos políticos y elementos revolucionarios en Suramérica

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3777>

Recibido: 16 de junio de 2020 / Aceptado: 18 de septiembre de 2020 / Publicado: 5 de noviembre de 2020

*Milton Arrieta-López\**

<sup>a</sup> This article is a product of the research project “Perspectives on the relationship of society with the state in the framework of politics, law, and education” and a customized version that continue the argument of a document prepared for the book: *Masonic Lodges and their Impact in North and South America. Comparative Studies from a Global Perspective*, Vol. 7, compiled by Frank Jacob and Helmut Reinalter, and edited by Königshausen & Neumann.

\* MSc in Human Rights, Democracy and Globalization. Master in Business Administration. Specialist in Economic Law. Lawyer. Researcher and Professor of Department of Law and Political Science at Universidad de la Costa CUC. Editorial Coordinator of the indexed journal *Juridicas CUC*. Director of the Research Center of the Department of Law and Political Science at Universidad de la Costa CUC. Researcher categorized at associate level recognized by Colciencias. Peer reviewer recognized by the Ministry of Science Technology and Innovation of the Republic of Colombia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3437-5025>. E-mail: [miltonarrieta@yahoo.com](mailto:miltonarrieta@yahoo.com)

## Abstract

The history of Colombian Freemasonry can be divided into three clearly identifiable stages, this work focused on the first historical stage characterized by the influence of continental European Freemasonry. This article analyzed the essence of French freemasonry on the origin of the Colombian nation-state. The impact of operative or patriotic lodges in South America was reviewed in general, as well as the relations between the Catholic Church and the 19th-century leading freemasons. The methodology used is documentary review, bibliographic and critical analysis when consulting, reviewing and analyzing reference sources. The article attempts to gauge the scope of the masonic influence on the process of independence from Spain, and it arrives at the conclusion that without the intervention of masonic elements the revolutionary goals would not have materialized in the way they did.

## Keywords

Colombia; Continental Freemasonry; Colombian Independence; Masonic Lodges; Republic.

## Resumen

La historia de la masonería colombiana se puede dividir en tres etapas claramente identificables, el presente trabajo se centró en la primera etapa histórica caracterizada por la influencia de la masonería continental europea. En el artículo se analizó la esencia de la masonería francesa en el origen del Estado-nacional colombiano y de manera general se revisó el impacto de las logias operativas en Suramérica, además se examinaron las relaciones entre la iglesia católica y masones referentes del siglo XIX. La metodología utilizada es la revisión documental, bibliográfica y el análisis crítico al consultar, revisar y analizar las fuentes de referencia. El artículo intenta calibrar el alcance de la influencia masónica en el proceso de independencia de España, y llega a la conclusión de que sin la intervención de elementos masónicos los objetivos revolucionarios no se hubieran materializado de la forma en que lo hicieron.

## Palabras clave

Colombia; Logias Masónicas; Masonería; Independencia colombiana; República.

## Introduction

The history of Colombian freemasonry can be divided in to three stages marked by changes in the masonic paradigms, in turn profiled by progressive and conservative agendas. It must be noted however, that this should not be associated with the doctrines of the traditional Colombian political parties (Liberal and Conservative Party) but rather with the development of different masonic institutions within specific political contexts. The republican and secular agenda at the heart of continental (French) freemasonry is contemporaneous with the Independence period, whereas English freemasonry, monarchic and religious in character, is framed within a more modern context. In general, however, Colombian freemasonry is identified with the Liberal party as will be explained later.

The first historic cycle of Colombian freemasonry comprises the period between the independence to the first decade of the twentieth century. This period is characterized by the influence of European continental freemasonry. The second period, which extends from the early twentieth century to the 1980's, is defined by Anglo-Saxon influence (in particular from the United States). The third phase comprises from the 1980's to the present day and can be described as a heterogeneous period marked by the return of French or continental freemasonry. This article centers only on the first cycle of Colombian freemasonry and its impact on the establishment of the Colombian state, it will also analyze the structural problem that has afflicted the instituted republic as Nation-State: its national component.

### The essence of French freemasonry

French or Continental freemasonry is the type that developed in continental Europe mainly through the influence of the Grand Orient de France. This institution was founded with the name of Grand Lodge of France in 1728, but in 1773, under the leadership of Louis-Philippe d'Orléans, Duke of Chartres, was restructured and renamed as Grand Orient of France. This administrative

reform took place after 19 sessions of debate (Since March 5, 1773 till September 1, 1773) in which all the lodges of the kingdom of France participated. All the sessions were presided by the Vice-Grand-Master Agustin Jean-François Chaillon Jonville (Bauer & Moller, 2010).

French freemasonry evolved on the ideals of the Republic and freedom of conscience. Both ideals are the product of events that took place prior and posterior to the French Revolution with a direct influence from the Declaration of the Rights of Man and of the Citizen. This particular context shaped freemasonry in two aspects; first, it shaped the structure of masonic High Degrees (this happened during the period of the French Enlightenment), and second, it gave freemasonry a republican vision, unlike its English counterpart, which was tolerant with monarchy. It is important to remind that since 1721 English freemasonry is governed by nobles related to the Royal House of the United Kingdom through the United Grand Lodge of England, known as the Mother Grand Lodge (Arrieta-López, 2020).

In continental Europe, the conditions for masonic development were peculiar. The freemasonic continental bodies (Grand Orient of France and General Scottish Grand Lodge of France) developed administrative structures that comprised all the masonic degrees divided between symbolic degrees (Entered Apprentice, Fellow Craft, and Master Mason) and philosophical degrees (*haute grades maçonniques* or high masonic degrees). In the Anglo-Saxon world, on the other hand, the governing structure only preserved the first three degrees (with only a few exceptions, as in the case of the Royal Arch). The spread of the continental model is a result of the development and success of the High Masonic Degrees, whose result was the Rite of Perfection, predecessor of the Ancient and Accepted Scottish Rite which was impelled by the ideals of the Enlightenment, the fall of the French monarchy, and the birth of universal rights (Arrieta-López, 2020).

The man responsible for the creation of the high masonic degrees in France was Andrew Michael Ramsay (1686-1743), a member of James Stuart's entourage and a disciple of the mystic Bishop François de Salignac de la Mothe-Fénelon and Jeanne Marie Bouvier de la Motte Guyon (Henderson,

1952). Ramsay wrote the *Conversations of Fenelon with Michael de Ramsay* (1710), *Political Essay* (1719), *A History of the Life of Fenelon* (1720), *The Travels of Cyrus* (1727), *History of Viscount de Tourenne* (1735), *Plan of Education* (1741), and *Philosophical Principles of Religion Revealed and Expressed in Geometric Order* (1743) (Cherel, 1926). In 1729, Ramsay was elected as a member of the Royal Society of London, and he received a doctorate in law from Oxford University. He was initiated in the Horn Lodge (London) in 1730, and in 1736, in his role as Grand Orator of the Great Lodge of France (1728), Ramsay gave a speech at the Lodge of Saint Thomas in Paris that would earn him accolades among his masonic brothers. The same speech, with some modifications, was given again in 1737 at the Assembly of the French Order. This speech led Daniel Ligou to write in his *Dictionary of Freemasonry* that Ramsay was one of the “columns of French freemasonry” (Arrieta, 2016).

Ramsay’s speeches manifest the spirit that moved the individuals who gave shape to the masonic movement. Ramsay is also the visible nexus between French and Scottish Freemasonry. It was in France that the Rite of Perfection of the 25 Degrees was first developed. The Rite of Perfection was transformed into the Ancient and Accepted Scottish Rite of the 33 Degrees and established in Charleston, South Carolina in 1801, after the French freemason Alexandre François Auguste de Grasse Tilly spread it through Europe and the American continent through the establishment of the first seven Supreme Councils of Ancient and Accepted Scottish Rite.

The first version of Ramsay’s speech is preserved in a manuscript dated December 26, 1736 and now located at the library of Épernay. The second version was published in 1837 in *Lettres de M de V. Avec plusieurs pièces de deferens auteurs* (sic.), The Hague, 1738. In one of these speeches Ramsay states:

The whole world is nothing more than a great republic in which each nation is a family and each individual a child. Sirs, our organization was founded to revive and propagate the old principles deriving from the nature of human beings. We want to bring together all the men of sublime taste and amiable humor through the love of the arts, where ambition becomes virtue and the feeling of benevolence for the brotherhood is the same one feels for all of humanity, where all nations can obtain solid knowledge, and where the subjects of all kingdoms can cooperate without envy, can live without discord, and can love each other. Without renouncing their principles, let us

banish from our laws all the disagreements that can alter the tranquility of the spirit, the gentleness of customs, the feelings of affection, the genuine happiness, and that absolute harmony that one can only find in the elimination of all the improper excesses and all the discordant passions (Négrier, 1995, p. 397).

Ramsay, the originator of the High Masonic Degrees, was telling his fellow French freemason during the time of absolutism that the world should be a great republic, a universal republic. He was also promoting the idea of confraternity whose interest was not men, not women but rather the whole human race. This speech was ahead of its times in envisioning the integration of the world.

The philosophical context that influenced Ramsay's speeches began to develop with Pierre Bayle, an important figure of liberal convictions who initiated the encyclopedic movement. Bayle is also considered the precursor of Enlightened Freemasonry (Bord, 1908). He openly criticized Louis XIV with his work *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand*. The piece was written in response to the issuance of the Edict of Nantes, which eliminated religious tolerance in the country. Bayle's *Dictionnaire historique et critique* was quite influential in the later publication of *The Encyclopedia*, a work and a movement that promoted the education of the people, the destruction of superstition, and universal access to human knowledge.

Another antecedent to Ramsay's speech can be found in the work of Abbé Charles Irénée Castel de Saint-Pierre, who in 1713 published a work entitled *Project for Perpetual Peace in Europe*. The central idea of Saint Pierre's work is the establishment of a Christian Republic inspired in great part by medieval institutions and the organization of the German principalities within the framework of the Holy Roman Empire (Garzón Valdés, 1991). Saint-Pierre states the following:

In examining the government of the sovereign states of Germany, I did not encounter more difficulties in creating this European Union for our time, than they [videlicet the German sovereigns] did previously when they created the Germanic Union, to execute on a larger scale what had already been created on a smaller (Garzón Valdés, 1991, p. 16).

Saint-Pierre also advocated for an equitable and graduated system of taxation in which the contributions of the taxpayers would be proportional to their wealth. He also considered the necessity to establish a system of free public education for men and women. In his *Project for the Peace of Europe* he proposed the creation of an international court of justice as an instrument for the preservation of peace. Saint-Pierre is a veritable precursor to the Enlightenment and the idea of demarcation of the different functions of the State.

Although Saint-Pierre circumscribes his idea to the European continent, he is a major influence on Ramsay's concept of Universal Republic. Ramsay was familiar with Saint-Pierre's work, and both participated in the formation of the Club de l'Entresol<sup>1</sup> in Paris (Childs, 2000). This club would be frequented by many French intellectuals such as Montesquieu and Claude-Adrien Helvétius.

Within the philosophical context of Ramsay's speeches we also find Charles Louis de Secondat de Montesquieu, one of the first and main figures of the Enlightenment, initiated into freemasonry at the Horn Lodge in London in 1730 (Shackelton, 1977). Between 1725 and 1728 Montesquieu lived in Paris as a guest to Maximilien de Bethune, Duke of Sully, and during this time he frequented the Club de l'Entresol, where he met Ramsay (Childs, 2000). Ramsay was a popular author at that time, and his work *The Voyages of Cyrus* was a veritable bestseller in that time. Later, in December of 1729, Ramsay and Montesquieu would be inducted as members of the Royal Society of London, and in 1730 both were initiated into freemasonry at the Horn Lodge in London. Montesquieu would later move to France where he would continue his masonic activities in the lodges of Paris and Bordeaux. Montesquieu, as we know, is a harsh critic of the absolutism of the French monarchy. In *The Spirit of the Laws* he talks about the necessity of separation of powers into three bodies: executive, legislative, and judicial (Arrieta-López, 2019). His work also promotes religious tolerance and opposes slavery and torture. His ideas were present in the minds of many of the participants in the French Revolution.

<sup>1</sup> Club de l'Entresol was a circle of intellectuals created in Paris in 1820 with the purpose of discussing political, economic, and social issues.



For Andrew Michael Ramsay, besides Montesquieu, another important influence was Claude-Adrien Helvétius, one of the founders of the influential literary club 'L'Entresol of Paris. Helvétius was also the founder of the masonic lodge Les Sciences (Amiable, 1989). He was a financial supporter of Diderot during the publication of the *Encyclopedia*. Helvetius' philosophical work *De l'esprit* was publicly burned since it was considered dangerous and a threat to religion and the kingdom. Helvetius attempted to build a moral theory based on the methodology of experimental physics. One of his most "dangerous" claims was that we do not need God nor any kind of divine revelation in order to create a moral order.

Yet another figure who continued the momentum of the Enlightened Freemasonry<sup>2</sup> was Joseph Jérôme Lefrançois de Lalande, a lawyer, astronomer, writer, and contributor to the *Encyclopedia*. He contributed with several articles on astronomy to Diderot's monumental work, and he was member of many prestigious institutions, such as the Swedish Royal Academy of Science, the Prussian Academy of Science, The American Academy of Arts and Sciences, the French Academy of Inscriptions and Ancient Languages, and the Royal Society of London. A great pacifist, on one occasion de Lalande told the British king George III that he should invest money on telescopes rather than war. In the philosophical field, de Lalande believed in the existence of a morality that was completely secular. He was a member of the masonic lodge Les Sciences and later founded the lodge Neuf Soeurs<sup>3</sup> in honor of the deceased Helvétius.

<sup>2</sup> This term refers to the influence of Enlightenment ideas upon French freemasonry.

<sup>3</sup> Other notable members of lodge des Neuf Soeurs of Grand Orient de France were Jean-Francois Fain (?-1780), Benjamin Franklin (1706-1790), Jean-François Marmontel (1723-1799), Jacques Rangeard (1723-1797), Pascal Paoli (1725-1807), Jean-Baptiste Greuze (1725-1805), Antoine Court de Gébelin (1725-1784), Niccolò Vito Piccinni (1728-1800), Augustin Pajou (1730-1809), Nicolas Bricaire de la Dixmerie (1731?-1791), Joseph Ignace Guillotin (1738-1794), Sébastien-Roch Nicolas de Chamfort (1741-1794), Jean-Michel Moreau, dit Moreau le Jeune (1741-1814), Jean-Antoine Houdon (1741-1828), Antoine-Alexis Cadet de Vaux (1743-1828), Jacques Montgolfier (1745-1799), Joseph Bologne de Saint-George, dit le chevalier de Saint-George (1745?-1799), Nicolas Roze (1745-1819), John Paul Jones (1747-1792), Pierre-Louis Guinguené (1748-1815), Emmanuel Joseph Sieyès (1748-1836), Antoine Mailly de Chateaurenaud (1742-1819), Dominique Joseph Garat (1749-1833), Nicolas François de Neufchâteau (1750-1828), Henri Grégoire (1750-1831), Jean-Nicolas Dêmeunier (1751-1814), Nicolas Dalayrac (1753-1809), Emmanuel de Pastoret (1755-1840), Bernard Germain de Lacépède (1756-1825), Pierre Jean Georges Cabanis (1757-1808), Louis de Fontanes (1757-1821), Claude-Joseph Vernet (1714-1789), Dionisio Diderot (1713-1784), Georges-Jacques Danton (1759-1794), Camille Desmoulins (1760-1794), Jérôme-Pélagie Masson de Meslay (1742-1798), Louis-Félix Guynement de Kéralio (1731-1793), and François Lay (1758-1831) (Arrieta 2016).

This lodge was founded under the auspices of the Grand Orient of France and had the honor of initiating Voltaire when Lalande was serving as Worshipful Master (Ferrer Benimelli, 1975).

Unlike English freemasonry, consistently aloof to issues social politics, many of their French counterparts were deeply involved in revolutionary affairs, including the creation of the Declaration of the Rights of Man and Citizen. Lodges like Neuf Soeurs, La Concorde, Le Contrat Social, and L'Olympique de la Parfaite Estime were intellectual centers where social themes and the issue of the absolute monarchy, were routinely discussed (Arrieta, 2016).

The French Revolution was the most radical socio-political event of the eighteenth century in Europe. Its impact was felt in many countries where similar political and social contexts existed. This revolution represented the triumph of the mass of the tired and oppressed people fighting against the privileges of the nobility and the absolutist state. There are some authors with anti-masonic biases that have advanced conspiracy theories claiming that the French Revolution was the work of the freemasons. This is patently untrue. The French Revolution was caused by a myriad of factors that built up against the abuses and excesses of monarchic absolutism that, in the end, contributed to its own demise. The dream of many who participated in the revolution was the establishment of a republic.

According to Abert Soboul, one can point up to seven main causes of the Revolution: 1) A monarchic regime that collapsed do to its rigidity in the face of a changing world; 2) An aristocracy (and clergy) irrevocably attached to their feudal privileges; 3) The rise of a bourgeoisie that after achieving great economic success claimed political power; 4) The exasperation of the urban and rural lower classes, impoverished and burdened by the rise in prices, increase of taxation and the pressures of feudal and royal obligations; 5) The expansion of the ideas of the Enlightenment; 6) Economic regression and cyclical agricultural crises; and 7) The financial bankruptcy of the State caused by administrative inefficiency, unequal taxation, the expenditures of the Court, the cost of wars in general, and the fiscal crisis created by the financial and military support to the United States in its war for independence (Soboul, 1994, p. 33).

As the economic and social situation deteriorated and the outrage over injustice increased, the path towards revolution became clearer. Many freemasons actively participated during the Revolution, among them Joseph-Dominique Garat Iriarte, Jacques Perre Brissot, Camille Demouslins, Nicolas-Sebastien Roch de Chamfort, Georges-Jacques Danton, Claude Fauchet, and Nicolas de Bonneville (Arrieta, 2016, pp. 49-60).

On August 26, 1789, the French National Constituent Assembly approved the Declaration of Rights of the Man and of the Citizen, a universalist document considered the precursor of modern notions of human rights. Thanks to the work of historian Marcel Aucho, we know that 214 members of the Assembly were freemasons (Aucho, 2005, p. 360), among whom we find nobles like Louis-Philippe de Orléans, who was the fifth Grand Master of the Grand Orient of France and a supporter of the Third Estate despite his noble status.

The accomplishments of the French Revolution can be summarized in the abolition of feudal privileges, the elimination of tithing and the promulgation of the Declaration of the Rights of the Man and of the Citizen (which established liberty, equality, and fraternity as the ruling principles the republican ideal), the civil constitution of the clergy, the separation of Church and State, the promulgation of a constitution in September of 1791, the separation of powers and the establishment of the first French Republic in 1792 (Arrieta-López, 2018).

The Declaration of the Rights of the Man and of the Citizen in 1789 constituted a progressive normative that can be considered a direct antecedent to the United Nations Universal Declaration of Human Rights (1948), whose main proponent was Henri Laugier<sup>4</sup>, initiated into freemasonry in July of 1914 at the lodge Les Étudiants of Grand Orient de France (Trebitsch, 1995). Laugier was General Subsecretary of the UN and President of the Humans right commission, named by the Economic and Social Council (ECOSOC) of the UN for the development of the Human Rights International Charter.

<sup>4</sup> Henri Laugier was a member of the French Resistance. After the war he played a role in the establishment of the United Nations and working of the Declaration of Human Rights.

The active participation of freemasons in the construction of norms and models that were universalist and liberal in character can be directly linked to the axioms of continental freemasonry and the political postulates of the Republic<sup>5</sup>. Coincidentally, the use of the principles of liberty, equality, and fraternity as motto of the first French Republic (Romero, 1972) are also part of the coat of arms of the Grand Orient de France (Borgetto, 1997, pp. 15-16), established that same year.

### The essence of French freemasonry on the origin of the *Arcano Sublime de Filantropía*

In Colombia the first stage of freemasonry is marked by masonic bodies that managed all the masonic degrees, in particular those of the Ancient and Accepted Scottish Rite (continental-style freemasonry). As we will later explain, the first Scottish Rite body in Colombia was established in 1833 as the Gran Oriente y Supremo Consejo Neogranadino which would manage all the masonic degrees, from 1° to 33°. The Republic of Colombia it is defined as:

A social State of rights organized in the form of unitarian republic, decentralized and with the autonomy of its territorial units, democratic, participative and pluralist, founded with respect for human dignity through the work and solidarity of the persons who integrate it for the good of the general interest (Constitution of the Republic of Colombia, 1991).

This definition includes the three components of the classical definition of a nation-state: State, Nation and Country. However, the Republic of Colombia has faced challenge to this conception throughout its history. In the words of the assassinated political leader Luis Carlos Galán “Colombia is more territory than nation, and more nation than State” (González Uribe, 2016).

The concept of a national State emerges out of the peace treaties of Westphalia, signed in October of 1648 in the cities of Osnabrück and Münster (Manzano, 2007, p. 618). These treaties, which put an end to the Thirty-Years War<sup>6</sup>,

<sup>5</sup> The term “republic” understood in its literal Latin meaning as public thing, a public endeavor.

<sup>6</sup> A war among most of the great European powers between 1618 and 1648.

superseded feudal concepts of government and recognized territorial entities and its respective populations under a government that exercises sovereign power over geographic limits.

The Colombian conception of a nation-state starts to be delineated at the end of the eighteenth century when the first proto-masonic lodges were organized in Santa Fé de Bogotá. In 1789 Antonio Nariño y Álvarez, inspired by the ideas of the Enlightenment and the French Revolution, created the *Arcano Sublime de la Filantropía* lodge, an organization that many historians to these day misunderstand as a literary circle. Journalist Enrique Santos<sup>7</sup> has pointed in the journal *El Tiempo*:

(...) Américo Carnicelli, in his book *La Masonería en la Independencia de América*, indicates that Nariño was indeed a freemason with an active participation on neogradine masonry and that the *Arcano Sublime de Filantropía* was in effect a masonic lodge, from which Nariño was one of its creators. This lodge was functioning in his house in a room organized accordingly. This room was baptized *The Sanctuary*. In this room, the *Sanctuary*, Nariño had a bust of Benjamin Franklin (American Freemason) bearing the inscription "ERIPUIT CAELO FULMEN SPECTRUMQUE TYRANNIS" (I take from the sky the lighting from its hands and the center from tyrants) and surrounding this piece were notes dedicated to prominent masonic figures, such as Raynal, Buffon, William Pitt, Washington, and Montesquieu (Santos, 2015, párr. 4).

The intellectuals of Bogotá were frequent visitors to Nariño's lodge. Among the visitor were Jose Antonio Ricaurte y Rigüero, Jose Maria Lozano y Manrique, Jose Luis Azuola, Luis Eduardo Azuola, Esteban Ricaurte Muñoz, Francisco Antonio Zea, Francisco Tovar, Jose Joaquín Camacho y Lago, Pedro Fermín Vargas, and many others.

Antonio Nariño is considered one of the forefathers of the Latin American independence movement, along with Francisco de Miranda<sup>8</sup>. Nariño was responsible for the clandestine publication of the Declaration of the Rights of Man and of the Citizen in December of 1793, a document that had been banned in the Spanish colonies by the Holy Office of the Inquisition and a document

<sup>7</sup> Santos was the president of Pen Club in Colombia, and he is a journalist and author of novels,

<sup>8</sup> There is no document that attests Miranda's official entry into a masonic organization, but since the nineteenth century oral tradition has claimed that he was a mason.

that was the main instrument for the liberal a progressive movement. This act landed Nariño in prison in August 29th, 1794, followed by his exile by the charges of high treason in October 30th, 1795.

The archaeologist, ethnologist and Colombian historian Luis Duque Gómez, who studied Nariño's judicial declarations, states that:

French freemasonry was very active in the revolutionary movement supporting the end of feudalism, the proclamation of The Declaration of the Rights of the Man and of the Citizen in August 1789, the establishment of democratic government, and the abolition of slavery in August 29th, of 1793. This was the politic and philosophical message that reached the American colonies through clandestine publications that were distributed by secret societies that were emerging in the capital of the colony, such as the one founded by Nariño. Nariño's "literary society" was created in association with his French Physician friend Luis Francisco de Rieux y Sabaire, also a freemason. They operated as a literary club for distinguished members of society. Here, surely, was born the idea of publication and translation of the declaration of the Human rights and of the citizen. During his trial, Nariño made an passionate defense of his beliefs. These declarations probably made a greater impact than the publication of the illicit document upon the magistrates of Real Audiencia, who were completely unaware of the new political and philosophical currents, even though these ideas were quite familiar to individuals close to the Crown" (Duque, 1993, p.5).

Between the time he was captured in his room in Santafé de Bogota (August 1794) and his liberation in Cartagena (in June 1810) sixteen years went by. This imprisonment was only briefly interrupted by his short escape between March 17, 1796 and then his voluntary surrender in Bogotá on July 19, 1797 (Arrieta-López et al., 2018).

About Nariño's Trial and his stay in Europe the historian Julio Hoenigsberg has specified that the judicial case file had no delay on condemning Nariño, and his accomplices De Rieux and others, as guilty for all charges. He was very missed in the colonial lands when he was sent to a Spain port in Cadiz. There, in Cadiz, other Freemason lodges also fought for the progressive ideas. Nobody knows the misfortune of this great precursor on the dungeons of medieval prisons. But the Precursor, who has taken charge of the crusade for the independence of American colonies, premeditated the alibi, makes his scape in the middle of the ports natural disorder, and gets himself on a save spot. Under the false name of Francisco Simón Álvarez Orduz, he hides in Cadiz and contacts

Spanish freemasons who facilitate his escape across the Pyrenees into French territory. In France, Nariño contacts Jean-Lambert Tallien in order to request help for the independence of New Granada (modern-day Colombia, Venezuela, Ecuador and Panama), and then travels to England, where he meets he meets Francisco de Miranda, a pivotal figure in the early independence movement of South America (Hoenigsberg, 1944). Francisco de Miranda would eventually die in prison, while Nariño became president of the Republic of Colombia in 1811.

According to historian Carnicelli (1975), freemasonry was established in the Colombian city of Cartagena through the Britannia Lodge<sup>9</sup> with a patent letter from the Provincial Grand Lodge of Jamaica<sup>10</sup>, which in turn was affiliated to the Grand Lodge of London and Westminster. The founder of the Britannia lodge was the Englishman Wellwood Hyslop (1780-1845), a friend of the liberator Simón Bolívar. There are not enough archives and data for let us know of their activities and members.

In 1808 another lodge was founded in Cartagena, the Lodge of the *Tres Virtudes Teologales* with a patent letter from the other Provincial Grand Lodge of Jamaica<sup>11</sup>.

This Jamaican Provincial Grand Lodge was affiliated with the Grand Lodge of Free and Accepted Freemasons of England (known as “the ancients” and founded in 1751). In 1813 “the ancients” joined “the moderns” of the Grand Lodge of London and Westminster (1717) to form the United Grand Lodge of England.

The Lodge of the *Tres Virtudes Teologales* became more of a revolutionary lodge, in the tradition of the continental freemasonry. The Three Theological Virtues Lodge became a center of revolutionary fervor and place of the declaration of independence of November 1811, were the revolution was incubated. Among the prominent members of this lodge were José María García de

<sup>9</sup> The foundation date is unknown. According to Carnicelli, the lodge may have disappeared by 1815 when the Spanish general Pablo Morillo (also a freemason) took the city from the revolutionaries.

<sup>10</sup> This lodge was founded between 1742 and 1744. Its first Grand Master was Ballard Beckford (Wright 1936).

<sup>11</sup> The Grand Master of this lodge was the surgeon Michael Benignus Clare (Wright 1936).

Toledo, José Fernández Madrid, Joaquín Villamil y Canabal, Juan Neponuceno Berruoco, Manuel Rodríguez Torices, and Juan Fernández de Sotomayor y Picón (Carnicelli, 1975).

When Spanish general Pablo Morillo y Morillo, Count of Cartagena, Marquis of La Puerta, also known as “The peacemaker” captured Cartagena during the first phase of the War of Independence, the freemasons of the city became targets of persecution. The Freemasons of the city were very lucky as none of them were captured due to their ease on hiding. It must be noted that Morillo “The Peacemaker”, in his capacity as supreme commander of the Spanish Royalist Army, re-established the Court of the Holy Inquisition in the territories he controlled. What is ironic is that Morillo was also a freemason<sup>12</sup>. Some authors claim that the fact that Morillo was a mason facilitated the signing of the Treaty of Armistice and Regularization of War with Simón Bolívar in Venezuela in 1820. This treaty established a six-month truce, abrogated the Decree of War to the Death and, most importantly, the treaty was a *de facto* recognition of the Colombian State.

After different difficulties and taking advantage of the occupation of Napoleonic Troops in Spain in 1810, enters to the scene the famous Freemason Simon Bolívar who joined the independence revolution that started in Venezuela led by Francisco de Miranda. In 1813, started a great independence/military campaign named “*Campaña Admirable*”, which entered triumphant in Caracas. Then Bolívar stated the third revolution between 1816 and 1819 which granted effective control a great percentage of the neogranadine territory. Two years later he will accomplish Venezuelan independence, defeating Spanish troops in the battle of Carabobo in 1821.

<sup>12</sup> According to Colombian author Sánchez Neira (2011), the masonic trajectory of Morillo is determined by three events in his life: his stay in the city of Cadiz, his meeting with Simón Bolívar, and his return to Spain where the leaders of the failed Spanish revolution of 1820 welcomed him as one of their own. Morillo is one of the most controversial figures of Colombian history. He has been simplistically portrayed as a bloodthirsty commander; however, he was a far more complex individual. Morillo came from humble origins and was self-taught. He made a name for himself in the Spanish struggle for independence against the French during the Napoleonic period. It was his role in this conflict that propelled him to the high ranks of the Spanish army and what led to his appointment as commander of the expeditionary force sent to pacify the Viceroyalty of New Granada. By all accounts, Morillo carried out his task in an honorable manner, adhering for the most part to the accepted norms of war of the period. The violence and brutality of the conflict in New Granada marked his reputation in the Americas, but when he returned to Spain, he became an important figure in the civil conflicts that took place in the 1820's and 1830's. Morillo died in France in 1837.



Bolívar dreamed with forming a great confederation that could join all the former Spanish colonies in America, inspired in the U.S.A model. For this, not satisfied with the liberation of Venezuela, crossed the Andes and defeated the Spanish troops in the battle of Boyacá in 1819. Which granted independent to the Viceroyalty of New Granada, current Colombia (Parlamento Andino, 2017, párrs. 3-4).

As stated previously, Bolívar was also a freemason. Most historians agree that he joined the masons in the city of Cadiz, Spain, in 1804, during his second trip to Europe. Bolívar was an active participant in masonic activities during his stay in Paris, particularly at the lodge “Saint Alexandre of Scotland” of the Grand Orient de France. Documents show that in 1805 he received the degree of Fellow Craft. Bolívar was initiated (second degree) in mixed lodge. An interesting detail recorded on the register of the lodge is that a female freemason, Jeanne de la Salle, was present during Bolívar’s initiation ceremony<sup>13</sup>. According to records of the priest and general José Felíz Blanco, Bolívar was invested with the 33<sup>rd</sup> Degree of the Scottish Rite (Carnicelli, 1975).

In 1833, in the city of Cartagena, the Supreme Council, Neo-Granadine Grand Orient of the Ancient and Accepted Scottish Rite, was established. This institution would control all the masonic degrees granted in the country. The patent letter of this institution was granted in 1851 by the Grand Orient de France. The development of freemasonry during these years takes place within the context of state formation after the wars of independence. As an example of the influence of freemasonry during this period, we can look at the presidency of José Hilario López.

López served as president of the republic between 1849 and 1853. During his tenure, the country abolished slavery and carried out a series of political, economic, and religious reforms. Among the most important initiatives of the

<sup>13</sup> According to Herrera Michel (2018), the Supreme Council of the 33<sup>rd</sup> Degree was instituted in 1804 by Auguste Grasse de Tilly from five lodges that had come into conflict with the Grand Orient de France. Along with other seven lodges they later became the Great General Scottish Lodge of the Ancient and Accepted Rite under the Grand Master Louis Bonaparte. Soon after, the negotiation between the two masonic groups were initiated, and on the 27<sup>th</sup> of November, 1804 the lodges fused into one, with Joseph Bonaparte as Grand Master and Louis Bonaparte as First Adjunct Grand Master. The Act of Union and Concordat between the two lodges was officially signed three days after the coronation of Napoleon Bonaparte as Emperor of France. This is the organization from which Bolívar received the degree of Companion in 1805, later reaching the degree of Master.

López administration was the secularization of the Colombian State. Incidentally, López, like many political leaders of the period, was a member of Logia Hospitalidad Granadina of Cartagena (Carnicelli, 1975).

According to Williford (2005):

(...) during the three centuries of Spanish colonial rule, the Catholic Church acquired vast properties and became the administrator of hospitals as well as educational institutions throughout Latin America. With the advent of independence, one of the main targets of the Liberal sectors was the confiscation of Church lands for private development and the establishment of secular schools and universities. Under the influence of their European brothers, Latin American freemason played a crucial role in the creation of anti-clerical laws. Benito Juárez in Mexico, Antonio Guzmán Blanco in Venezuela, Eloy Alfaro in Ecuador, and Tomás Guardia in Costa Rica (all freemasons) enacted anti-clerical policies in their respective countries. In Colombia the Liberal anti-clerical policies began under José Hilario López in 1849. He was responsible for the expulsion of the Jesuits and attempted to achieve the separation of Church and State with other measures. Predictably, this led to confrontations with the Catholic Church and the eventual exile of the Archbishop of Bogotá, Manuel José Mosquera<sup>14</sup> (Williford, 2005, p. 33).

Despite that the general Santander derogated the Bolivarian decree only until 1849 we see a rebirth of the masonic movement with the establishment of the lodge Estrella de Tequendama No. 11, an organization that counted with nine Colombian presidents among its membership<sup>15</sup>.

During the 1860's, President Tomás Cipriano de Mosquera, also freemason, enacted a new set of anti-clerical policies. De Mosquera ordered a new expulsion of the Jesuits, de confiscation of lands in "dead hands" (measure directed mostly towards Church lands), the closing of convents and monasteries, the establishment of civil marriage, and the legalization of divorce. With these the released of another archbishop in Bogotá, Antonio Herrán, and established this divorce of State and Church in the Rionegro Constitution of 1863.

<sup>14</sup> The Archbishop's brother, Tomás Cipriano de Mosquera, a mason and radical Liberal, was president of the republic on different occasions.

<sup>15</sup> In 1851 members of the lodge used communal funds for the poor to buy a lot of slaves at an auction. When the representative of the lodge was asked who should be entered as owner in the contract, his asked the clerk to register the slaves under the name of liberty. The slaves were freed without anyone knowing that the act was carried out by the masonic lodge (Quiroz Otero, 2006).

Under López and Mosquera the Jesuits were treated with particular harshness. The history of the Jesuits goes back to the period of the Counter-Reformation. Founded by Ignacio de Loyola in 1540, that order became renowned for their spiritual discipline and academic rigor of their priests. They founded many schools, universities and institutions in Europe and America. In Paraguay, the Jesuits are remembered for their particular control in the colonial era. In Spanish America, they play an important role in the evangelization of the natives and the establishment of missions across the continent (including the grasslands of the Viceroyalty of New Granada). In Bogotá, they established the college of San Bartolomé, where many leaders of the colony and the country were educated.

Due to their political influence and economic power, the Jesuits were expelled from Spanish America in 1767 and suppressed as a religious congregation by the Pope. However, after the Napoleonic conflict the order was reinstated by the Papacy as a bulwark against the growth of Liberalism. It is then clear why the Society of Jesus became one of the main targets of Liberal masons in Latin America during the nineteenth century.

In 1862 de Mosquera founded a political organization along masonic lines (Olave Quintero, 2012). This organization was called the Supreme Council of the Redemptive and Glorious Order of Colombia with only 3 degrees, 4, 21, and 34 (each degree possessing its liturgies and rules). The aim of this organization was to integrate the masonic organizations the former Gran Colombia (the republics of Venezuela, Ecuador and New Granada). In a sense, this was a revival of Simón Bolívar's political dream (Carnicelli, 1975).

This might be evidence that, as stated by sociologist Atuesta Bernate (2015), there is a "masonic project" behind the development of Colombian politics. This project becomes evident in the effort to create a space for the development of a Liberal system that would lead to the establishment of law and order (from a positivistic perspective). The Liberal system would become hegemonic through the embracement of the liberal arts as the tools would bring action upon society, with a special a very hegemonic place in the politics of the country.

Within this context, Tomás Cipriano de Mosquera creates a schism in the movement in order to legitimize the political project of his new Order of Colombia. According to Bruto (1856), “just men” sought refuge in seclusion and secrecy in order to avoid the “torrent of vices” that surrounded them. According to Atuesta, Mosquera saw his new masonic Orden de Colombia as an entity that would bring light to the uninitiated. He had a vision of his Order as the guardian of wisdom and the protector of the people from the forces of obscurantism, and for fighting against the ignorance that was all above the Colombian people. When Mosquera, and other masons (Like Francisco Aranda and Vicente Gutiérrez) founded the Orden Redentora y Gloriosa de Colombia (under the Scottish Rite), he created an organization of political and military character that portrayed itself as the servant of the Colombian people in the image of Mosquera due to his leadership, wisdom and courage.

Hoenigsberg (1944) specifies, on the anterior topic, the following:

(...) the proposal of Tomás Cipriano de Mosquera was the creation of an Order or group for a new homeland that battered in political principles, with them he gave shape to his renovator thinking, forming that oven that give fire to patriotic believes, which was the *Supremo Consejo Central Colombiano* (p. 228).

In June the 3<sup>rd</sup> 1864, general Tomás Cipriano de Mosquera founded the second Supreme Council of the Ancient and Accepted Scottish Rite in Colombia, also known as “Gran Oriente Central Colombiano”. In 1866, as Honisberg explains in his book “*Influencia Revolucionaria de la Masonería en Europa y America*”, the Gran Oriente Central Colombiano was granted their patent letter from the Great Orient of France.

## The problems of the Colombian Nation-State

After independence from Spain was attained a debate about the future organization of the Colombian nation-state emerged. They started asking themselves: Would the state be a monarchy (absolutist or parliamentary) or a

republic (federalist or centralist). While the model of a federal republic seems to have been the consensus, the centralists never gave up and kept their vision alive through armed conflict throughout the nineteenth century.

(...) great part of the regional conflicts in the second half of the XIX century, known as “civil wars” had as a pretext the territorial organization of the political regime, expressed as centralism and federalism, even though in many occasions what they presented were the conflicts between regional groups and elites. The “Regeneración” movement, as Francisco Leal expresses, was the expression of a landholder political project that structured a political regime... a conservative regime, that was the foundation of a long part of the formation of Colombian nationality because of their effectiveness in the class domination, in a disintegrated society, overdue and with a national State extremely weak (Vargas Velásquez, 2002, pp. 141-142).

According to Thomas Willford, under the Colombian governments establishment after the Constitution of Rio Negro of 1863, freemasonry filled its initiatives with members of the Liberal Party. Most of the presidents between 1868 and 1886 were members of masonic lodges. However, the deepest influence upon Colombian freemasonry would come from a political leader who was never a member of the organization, Rafael Núñez.

Núñez came to power as part of the Regeneration<sup>16</sup> movement, which was supported by “independent” Liberals and Conservatives. Núñez’ conservative movement replaced Liberal federalism and the Constitution of Rio Negro with a centralist state and a very strong executive power. This political shift is enshrined in the Constitution of 1886. Part of Núñez’ program of Regeneration was the reestablishment of formal relations with the Catholic Church (Ruiz Sánchez, 2019). There was reversal to the secularization of the previous twenty years. The Jesuits were allowed to return, and the Conservative government signed a concordat with the Vatican. As a result of this pact, the Colombian government granted the Church control over public education. The Constitution of 1886 had as its main aim the destruction of the federation conceived by the Liberals in 1863.

<sup>16</sup> The Regeneración movement laid the foundations for the consolidation of the Colombian bourgeoisie. The ideologist and leader of the movement, Rafael Nuñez, said that politics should be a reflect of nature.

The government of Nuñez disapproved freemasonry since it saw it as an extension of the Liberal governments that had controlled the country since independence. By 1884, the harassment upon masons forced lodges of Bogotá to close down and even sell the building of their temple. Some lodges, like the ones of the Atlantic coast, survived, but their activities were largely restricted. During that period the only freemason in Congress was Luis Robles. By 1886 the Colombian Congress debated whether masonic societies should be protected under the Constitution. Colombian freemasonry survived the Conservative hegemony, and when the Liberals returned to power, under the Republican Union<sup>17</sup>, old and new initiates revived many of the lodges in Bogotá and the provinces (Williford, 2005, pp. 36-37).

The Constitution of 1886, created by Conservatives who called themselves “regeneradores” had as its main aim the dismantling of federation and the Constitution of Rio Negro of 1863. Under the new constitution the Colombian Republic is reconstituted as a “unitarian republic” The first article and the preamble tells the following:

In the name of God, supreme source of all justice, the delegates of the Colombian States of Antioquia, Santander and Tolima, reunited in the National Constituent Council; with the approbation that imparted the Colombian cities to the bases of the constitution issued December the 1<sup>st</sup>, 1885; and with the goal of securing national unity and securing freedom, justice and peace, we declare the following; Article 1. – The Colombian Nation reconstitutes itself as a Unitarian Republic.

It is for this reason that some historians and political scientists with Conservative tendencies see La Regeneración of Rafael Nuñez as the final step in the consolidation of the Colombian nation-state. However, as the history of the twentieth and nineteenth century shows, the question of the Colombian nation-State is still unresolved. It seems that the Colombian state has never been able to fully exercise the classic monopolies attributed to the nation-state, i.e., legitimate coercion, the delivery of justice, tributary powers, and complete control of territory. It is for this reasons that in the history of the country we see the emergence of extra-constitutional elements that try to fill the vacuum created

<sup>17</sup> The Unión Republicana was a political party that amalgamated Liberals as well as Conservatives. The organization initially attempted to establish a dialogue with the Conservative president, but this plan felt through very rapidly (Llano, 2009, p. 53).

by the lack of consolidation of the nation-State (Vargas, 2007). This explains in part the recent armed conflict that has brought to prominence illicit entities like the guerrilla groups, the paramilitary outfits, and the narco-trafficking cartels.

The genesis of the current Colombian armed conflict can be traced to the political persecutions orchestrated by the Conservative Party between 1946 and 1953. Most prominent among the acts of violence during this period was the assassination of the Liberal politician and freemason<sup>18</sup> Jorge Eliécer Gaitán in 1948, which stands as an iconic marker in the conflict. Since 1982 Colombia has tried to negotiate seven peace treaties, only the last one was signed in 2016. Currently this last treaty (Definitive Termination of the Armed Conflict) is being slowly implemented with certain modifications imposed by the judicial and legislative branches of the country.

Among the components of the Colombian nation-state, the national and state component seems the most problematic. Indeed, this is what brought Galán Sarmiento to coin the phrase “in Colombia we have more territory than nation and more nation than State.” The first component of the State is its configuration as a country, which implies a geographic unit that takes a natural definite shape. The second element is its structuring as a State, i.e., the conformation of governmental and legislative institutions that are recognized as legitimate by the citizens and the international community. It is evident, however, that the model of national unity proposed by the Regeneración of 1886 failed to forge national unity through the imposition of centralism. From a sociological perspective, the nation is a broad community among people who have forged bonds through language, ethnicity, and culture (Subgerencia Cultural del Banco de la República, 2015). Historically, in Colombia its citizens have emphasized their regional ties rather than the national ones as a result of long-term relationships that have developed in regions that are geographically confined.

<sup>18</sup> Jorge Eliécer Gaitán was killed 25 days after obtaining the degree of Fellow Craft.

## The essence of Latin American freemasonry

According to Carnicelli (1975), masonic lodges in Latin America has been considered a precursor to the revolutionary struggles for independence. The ideas of liberty, equality, and fraternity became the banner and catalyst of political and social movements that advocated for the abolition of slavery, the overthrow of monarchies, the establishment of religious freedom, the creation of secular education, the separation of Church and State, and the establishment of republican systems. However, authors like Ferrer Benimelli (2019), del Solar Guajardo (2011) and Aguiar Bobet (2018) deny any link between the lodges of the independence period and freemasonry. Aforementioned authors look at these lodges as patriotic or operative societies similar to the masonic lodges but not linked to the masonic work.

The source of Latin American freemasonry is French or continental. The members of this movement developed over the course of its history ideas about the abolition of monarchy, separation of Church and State, religious freedom, freedom of thought, etc. This continental freemasonry suffered persecution and defamation for long periods. Contrary to the United States where freemasonry was firmly established by the seventeenth century (De Los Reyes Heredia, 2013), the effect of the masonic movement was limited in Latin America due to the absolutist power of the Church and the Spanish Crown (Aragón Juárez, 2011).

According to some accounts, between 1797 and 1798 Francisco de Miranda founded a proto-masonic society inspired by the ideals of freemasonry. This society, based upon the principles of liberty, equality and fraternity was called Rational Knights, outside of the domains of the Gran Lodge of London and Westminster (Moderns) and the Grand Lodge of England (Ancients). Many members of the Latin American independence movement would affiliate to this organization, and Miranda himself would proselytize in Cádiz and Madrid. The first branch of the Rational Knights, known as Lautaro Lodge, was created in Cadiz in 1811 (Porcel, 2007). The name of the lodge is quite revealing since Lautaro was the name of the Araucanian chief who led the resistance against Spanish conquistadors in Chile in the sixteenth century.



In 1812, Argentinian and Chilean patriots founded their own branch of the Lautaro lodge, an organization which was affiliated to the Rational Knights. This fraternity was created with the purpose of achieving independence from Spain.

Both, the lodges founded under the name of rational knights and the so-called lautaro lodges were patriotic or operative lodges (as opposed to speculative ones) but not in the traditional sense of the term (that is, linked to the construction guilds), but with revolutionary goals.

Among the members of this organization were Bernardo O'Higgins and José de San Martín, the two most prominent figures of the independence movement in South America after Bolívar<sup>19</sup>. These organizations (Lautaro Lodges and the Rational Knights) operated in a similar fashion to their French counterparts. However, it must be noted that the French lodges were real masonic organizations whereas Lautaro lodges and the Rational Knights were explicitly revolutionary organizations where the movement of independence was gestated (Corbière, 1998; Ferrer, 2019). It is difficult to envision the independence of the Spanish American colonies without the intervention of individuals deeply linked to masonic organizations. It is also difficult to envision the Liberal state that emerged in Colombia after independence without the role of prominent freemasons.

## Conclusions

The masonic movement did not conspire to bring about independence to Colombia and in a more general manner to Latin America, nor did it have a master plan to establish Liberal republics afterwards. However, freemasonry nurtured political principles that were compatible with the aspirations of the founding fathers of some of the Latin American nations. The leaders of the

<sup>19</sup> In 1814, a lodge of the Rational Knights was created in Montevideo. Members of this lodge played an important role in achieving the independence of Uruguay (Lappas, 2000).

independence movement in Colombia and the political leaders of the country in the nineteenth century found affinity between the principles of Liberalism, upon which they founded the republic, and the beliefs of the masonic movement.

The particular form of continental freemasonry that took root in Colombia has deep roots in the Enlightenment and French revolutionary circles, and this made it attractive to intellectual and political leaders who were framing the ideological justification for the break-up with Spain. During the emancipation struggle the masonic movement gave refuge to the rebel leaders and created a social network that enabled them to organize the movement. After independence, the masonic lodges became part of the social network of the Liberal elites, and, as such, they became places where the architecture of the new state was envisioned.

In synthesis, without the masonic method proper from the French freemasonry, there were the revolutionary, liberal and masonic elements were mixed, and further were envisioned and materialized in the independents revolutions of the Americas, wouldn't had have occurred all the processes of different independences in South America in the way they happened.

## Conflict of interest

The author declares that there is no conflict of interest regarding the publication of this article.

## References

Aguiar Bobet, V. (2018). Masonerías, colonialismos e imperialismos. RE-HMLAC+, *Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña Plus*, 9(2), 1-8. <https://doi.org/10.15517/rehmlac.v9i2.31944>

- Aragón Juárez, R. (2011). Contra la Iglesia y el Estado: Masonería e Inquisición en Nueva España, 1760-1820. *REHMLAC+, Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña Plus*, 3(1), 197-202. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/22480>
- Arrieta, M. (2016). *Los masones en el mundo: Geopolítica masónica. La historia de los hijos de la luz*. Editorial Almuzara.
- Arrieta-López, M. (2018). La República Universal de los Masones. Un ideal para la paz perpetua. *Opción*, 34(87), 884-914. <http://produccioncientificaluz.org/index.php/opcion/article/view/24615/25355>
- Arrieta-López, M., Meza Godoy, A., y Meza García, S. (2018). Perspectivas geopolíticas de la construcción de la paz a través de la supranacionalidad en Latinoamérica a partir de la crisis del Estado-Nación y de la implicación de la masonería liberal. En: J. Hernández G. de Velazco y L. Romero Marín, ed., *Perspectiva en Ciencias Jurídicas y Políticas sobre la participación ciudadana, paz, bienestar y felicidad social. Siglo XXI* (pp. 139-162). Educosta.
- Arrieta-López, M. (2019). De la democracia a la aretecracia: origen, evolución y universalización / From democracy to the aretecracia: origin, evolution and universalization. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 24, 115-132. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/29689>
- Arrieta-López, M. (2020). The Impact of Masonic Lodges in the Construction of the Republic of Colombia and the Rest of South America. In: J. Frank Jacob and Helmut Reinalter, ed., *Masonic Lodges and their Impact in North and South America* (pp. 157-178). Königshausen & Neumann.
- Atuesta Bernate, M. (2015). *La masonería en la sociedad colombiana del siglo xix* (Tesis de maestría). <http://www.glnortedecolombia.org/storage/libro/4.pdf>
- Auche, M. (2005). *Les Francs-maçons de la Révolution*. Editions de la Hutte.

- Bauer, A., & Mollier, P. (2010). *Que Sais-Je? Le Grand Orient de France*. Ed. Presses Universitaires de France – PUF.
- Bord, G. (1908). *La Francmaçonnerie en France*. Librairie Nationale
- Borgetto, M. (1997). *La devise «Liberté, Égalité, Fraternité»*. Ed. Presses Universitaires de France – PUF.
- Bruto, J. (1856). *Opúsculo sobre la masonería*. Biblioteca Nacional de Colombia.
- Carnicelli, A. (1975). *Historia de la Masonería Colombiana 1833-1940* (Tomo I) Editorial Artes Gráficas.
- Cherel, A. (1926). *Un aventurier religieux au XVIII<sup>e</sup> siècle, André Michel Ramsay*. Librairie académique Perrin.
- Childs, N. (2000). *A Political Academy in Paris, 1724-1731. The Entresol and Its Members*. Voltaire Foundation, University of Oxford.
- Corbière, E. (1998). *La Masonería I. Política y sociedades secretas*. Sudamericana.
- Constitución política de Colombia. (1991) Artículo 1 [Título I]. 2da Ed. Gaceta Constitucional. [http://www.secretariasenado.gov.co/senado/base-doc/constitucion\\_politica\\_1991.html](http://www.secretariasenado.gov.co/senado/base-doc/constitucion_politica_1991.html)
- De Los Reyes Heredia G. (2013). Francmasonería y la sociedad civil: el caso de Estados Unidos. REHMLAC+, Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña Plus, (1), 190-212. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/22489>
- Del Solar Guajardo, F. (2011). Secreto y Sociedades Secretas en la crisis del Antiguo Régimen. Reflexiones para una historia interconectada con el mundo hispánico. REHMLAC+, Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña Plus, 3(2). <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/6578>

- Duque Gómez, L. (1993). Nariño y la masonería: influencia de las Logias y las ideas de confraternidad en el Precursor. *Credencial Historia*, (48). <https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-48/narino-y-la-masoneria>
- Ferrer Benimeli, J. (1975). "Voltaire y la Masonería", en *Cuadernos de Investigación: Geografía e Historia*. España.
- Ferrer Benimeli, J. (2019). Mito, olvido y manipulación de la historia de la masonería. *REHMLAC+, Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña Plus*, 11(1), 1-11. <https://doi.org/10.15517/rehmlac.v11i1.36976>
- Garzón Váldez, E. (1991). La paz republicana. *Revista Enrahonar*, (17), 15-29. <https://bit.ly/3kxuUOC>
- González Uribe, A. (26 de febrero de 2016) Territorio, Nación, Estado y Paz. *Corporación Viva la Ciudadanía*. <http://viva.org.co/cajavirtual/svc0484/articulo05.html>
- Henderson, G. D. (1952). *Chevalier Ramsay*. Thomas Nelson.
- Herrera Michel, I. (13 de octubre de 2013) La logia de Bolívar en París. *Blog Pido la Palabra*. <https://ivanherreramichel.blogspot.com/2013/10/la-logia-de-bolivar-en-paris.html>
- Hoenigsberg, J. (1944). *Influencia Revolucionaria de la Masonería en Europa y América*. Editorial ABC.
- Lappas, A. (2000). *La masonería argentina a través de sus hombres*. Offset Difo S.H.
- Llano, R. (2009). *Historia resumida del Partido Liberal Colombiano*. Partido Liberal Colombiano.

- Manzano, L. (2007). El largo camino hacia la paz. Cambios y semejanzas entre la Tregua de Amberes de 1609 y la Paz de Münster de 1648. *Revista d'història moderna*, 617–641. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4120357>
- Négrier, P. (1995). *Textes Fondateurs de la Tradition Maçonique 1390-1760*. Éditions Grasset.
- Olave Quintero, V. (2012). Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación. Colombia, 1820-1886 de Gilberto Loaiza Cano. *REHMLAC+, Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña Plus*, 4(1), 256-263. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/22488>
- Parlamento Andino. (24 de julio de 2017). *Aniversario 234 de Simón Bolívar*. <https://parlamentoandino.org/aniversario-234-de-simon-bolivar/>
- Porcel, R. (2007). *La araucanización de nuestra pampa. Los tehuelches y pehuenches. Los mapuches invasores*. Ed. Roberto Edelmiro Porcel.
- Ruiz Sánchez J. (2019). A vueltas con el enfrentamiento entre la Iglesia católica y la masonería. Una mirada desde los estudios sobre la Iglesia. *REHMLAC+, Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña Plus*, 11(1), 12-26. <https://doi.org/10.15517/rehmlac.v11i1.37158>
- Quiroz Otero, C. (7 de junio de 2006). Disputas y rivalidades sobre los masones. *El Tiempo*. <https://masones.blogia.com/2006/061001-disputas-y-rivalidades-sobre-los-masones.php>
- Romero, A. (1972). *Documentos sobre la Entrevista de Guayaquil*. Archivo Histórico del Guayas.
- Sánchez Neira, H. (2011). *Pablo Morillo: El desconocido Mason*. Editorial Amazon Media EU.

- Santos, E. (26 de octubre de 2015). Un Antonio Nariño que no es el verdadero. Santos Molano rebate afirmaciones del libro "Antonio Nariño el libre-ro", de Alexander Chaparro. *El Tiempo*. <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16413994>
- Shackelton, R. (1977). *Montesquieu: Una biografía crítica*. Grenoble. Prensa Universitaria de Grenoble.
- Soboul, A. (1994). *Compendio de la historia de la Revolución Francesa*. España: Editorial Tecnos.
- Subgerencia Cultural del Banco de la República. (2015). *Diferencia entre Estado y Nación*. [http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/ayudadeta-reas/politica/diferencia\\_estado\\_nacion](http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/ayudadeta-reas/politica/diferencia_estado_nacion)
- Trebitsch, M. (1995). *Les réseaux scientifiques: Henri Laugier en politique avant la seconde guerre mondiale*. CNRS Editions.
- Vargas Velásquez, A. (2002). Paz y nación en la perspectiva histórica colombiana. *Revista Reflexión Política*, 4(8), 141-142. <https://revistas.unab.edu.co/index.php/reflexion/article/view/784>
- Vargas Velásquez, A. (30 de enero de 2007). *Construcción del Estado-Nación en Colombia*. ALAI. <https://www.alainet.org/es/active/15329>
- Williford, T. (2005). *Laureano Gómez y los masones*. Editorial Planeta.
- Wright, D. (1936). *Gould's History of Freemasonry Throughout the World* (Volume IV). Charles Scribner's Sons.

# THE SEMIOTICS OF THE UNTOLD STORY IN THE NOVEL "THE CROW'S LEG" BY YAHYA AMQASEM

La semiótica de la historia no contada en la novela «The  
Crow's Leg» de Yahya Amqasem

Artículo de reflexión no derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3937>

Recibido: 11 de agosto de 2020 / Aceptado: 24 de noviembre de 2020 / Publicado: 13 de abril de 2021

*Hanan J. Alharthi\**

## Resumen

A través de nuestro estudio sobre el argumento de la semiótica de la historia no contada en la novela «The Crow's Leg», pretendíamos mostrar la imagen de las prohibiciones religiosas, morales y políticas mediante la interacción de discursos con los niveles sociales y culturales destacados por el contexto semántico en el discurso. El estudio utilizó el planteamiento semiótico que señala los mecanismos del discurso narrativo que intervienen en las dimensiones semióticas y el significado de la historia no contada a través de la estrategia de los temas planteados (religión-política-ética). Al finalizar nuestro estudio concluimos la importancia que tienen las dimensiones semióticas que se extienden desde el significativo al significado centrándonos de manera más profunda en el tema de la historia no contada a través de la significación de la prohibición religiosa,

\* Assistant Professor of modern literature and criticism Arabic Department, College Of Arts  
Imam Abdulrahman Bin Faisal University [hjalharthy@iau.edu.sa](mailto:hjalharthy@iau.edu.sa), <https://orcid.org/0000-0002-6125-8297>



en la que enfocamos la centralidad de la mujer y la interacción con hombres en muchos dominios que son considerados por el principado como vetados por la *Sharia*, que abordamos como una prohibición religiosa. En este estudio también nos referimos a la esencia de los conceptos semióticos y a la definición de contenido mediante herramientas metodológicas que estudian el mundo semántico de la novela y sus unidades morales menores y fundamentales que solo se alcanzan en su relación con los demás elementos y que se basan en un eje semántico común en la historia no contada y sus interpretaciones en el cuerpo de la novela.

## Palabras clave

Semiótica; Historia No Contada; Discurso; Significación; Sentido.

## Abstract

Through our study of the subject of the semiotics of the untold story in the novel "The Crow's Leg", we aimed to show the image of the religious, moral and political prohibitions through the intersection of discourses with the social and cultural levels highlighted by the semantic context in the discourse. The study used the semiotic approach that highlights the mechanisms of the narrative discourse operating on the semiotic dimensions and the significance of the untold story through the strategy of the raised issues (religion-politics-ethics). At the end of our study we get to the importance of the semiotic dimensions that extend from the signifier to the signified by devoting the untold story theme more deeply through the significance of the religious prohibition, in which we focus on the centrality of women and the mixing with men in many domains that are considered by the principality as forbidden by Sharia, which we dealt with as a religious prohibition. Also in this study we came to the essence of the semiotic concepts and what is content through methodological tools that study the semantic world of the novel and its basic minor moral units that are only achieved in its relation with the other elements and which are based on a common semantic axis in the untold story and its interpretations in the body of the novel.

## Keywords

Semiotics; The Untold Story; Discourse; Signification; Meaning.

## Introduction

There are many critical theories that concern with criticizing the literary text and its directives and procedural mechanisms, after being related at a certain stage to the circumstances in which the text is created and its general contexts such as historical and social circumstances, and this is known as contextual criticism, until the categorical criticism emerged, which concerned the text as an independent unit not influenced by external circumstances and not made by contexts.

These theories represented one of the most important concerns of Western criticism, among them the semiotic theory that was strongly related to the structural approach who established its linguistic foundations, Ferdinand de Saussure, who considered linguistics as a comprehensive science that other knowledge benefit from it such as literary criticism and its methods, stylistics, psychoanalysis and sociology. The semiotics, as a newly emerging science, found in the linguistic research an anchor based on it, and it derives techniques, mechanisms and analytical concepts from it, especially the significance that resort to apply semiotic duet to non-linguistic topics with a social nature, such as the social, cultural, and civilized historical context. Among these duets are: tongue and speech, signifier and signified, the sign.

In the context of this critical interaction, there are many theories that seek to study the text from all its aspects and answer all the questions searching for the mysteries of the text and its secrets, until the literary criticism achieved a quantitative and qualitative accumulation in this regard by virtue of what these theories achieved in terms of knowledge and procedural mechanisms for semiotics as a science that has many interactions with multiple sciences and other fields. But it is systematically related to the study of literature and narrative discourse because of its temporal and spatial articulations and semantic formations and as it is one of these vital phenomena that the semiotic theory operates, but in the beginning, we will discuss the concept of the semiotic theory and its most important general characteristics.

Semiotics in the western criticism scene occupied a distinctive position, because it is the cognitive activity that has its origins and cognitive extensions, where this theory derives its foundations and origins from cognitive fields such as linguistics, logic, psycho- analysis, and anthropology. Therefore, these fields had a major role in establishing their concepts and procedural and analytical methods. Where the linguist, de Saussure foretold the birth of an independent science, which is “semiology” as he said: “Language is a system of signs that express ideas. And from this aspect it is similar to writing, the alphabet of deaf and dumb, symbolic rituals, the formal shapes, and military signs. Despite this similarity, language remains the most important systems. Therefore, we can establish a science that studies the life of signs within social life. So, this science forms a part of social psychology. We will call it the science of signs or semiology in Greek means sign. And Linguistique will be a part of the semiology that makes this theory generate the dynamism of the literary text and its openness to reality” (De Saussure, 1995, p. 38). This is confirmed by Bernard Toussaint by saying: “The term Sémiologie comes from the Greek origin which means the sign Logos, which means the discourse, and with more extension the word Logos means science. Then Semiology is the science of signs or science that analyzes meanings by signs” (Al-Ahmar, 2010, pp. 11-12).

The semiotic analysis of the narrative path in the novel is mainly based on the semiotic mechanisms of the semiotic reading of semantic elements formed inside the structure of the text. What concerns us in this study is the semiotic narration, which means monitoring deep structures that aim to symbolic interpretations. The narration from the point of view of Grimas exceeds the literary boundaries what makes it happen in many forms, “This stream is interested in narrating the story without caring for the device that carries it. This is because a narrative work like novel, film, or drawing, studies narrative contents with the aim of highlighting its deep structure without regard to the dimension of the linguistics (Sharshar, 2015, pp. 35-36). Grimas relies in his treatment of the story on the immanent analysis to the meaning elements that is evident in deep structures then surface structures.

The approaches of semiotics theory have varied and their models and reference frameworks differed in narration in general and novels narration in particular. And what we care about in this study is research in the semiotics of the untold story in the novel and specifically in the novel "The Crow's Leg" written by Yahya Amqasem through studying the form of signification in all the discourses searching for the meaning and symbolism that appears in all human actions and speeches, whether related to the story or the novel or the image. Accordingly, we will address a procedural and seminal analysis in the untold story and the prohibitions that have always been difficult topics to discuss and address in Arabic researches in particular, and looking into the untold story by comparing the narrative text with its historical sequence which related to, or with the biography of its writer or in a relationship with him.

If the critical discourse in its various forms confirmed the existence of mysterious and silent sites in the text, but our research penetrate to interrogate the silent and clarify the hidden and forbidden through the mechanisms of the Semiotic theory, by diving into the ideological implications in the narrative text and examining its narrative and graphic contents, in the historical and the ideology context in which the narrative text and the problematic presented by the novel are revealed, based on the provided answers. Also, investing the concept of the untold story sends a new breath and provides vitality to a difficult problem as long as it is occupied with reflection, which is the problem of deviating from the familiar issues and refraining from them by presenting new untold problems. The narrative text is not related to ideology by what it states, but through what it does not say. The reader does not feel the existence of ideology in the narrative text except through its hidden, silent and indicative aspects and feels it through the gaps in the text, the absent dimensions, and symbolic significations. These silent aspects are which the reader must stop to decode its ciphers and symbols.

"The text may be deprived—ideologically—from saying certain things, and the author finds himself obliged to reveal the limits of the ideology from which he writes, obliged to reveal its gaps and implications, means, reveal what is not allowed to be said. And as long as the text contains these gaps and implications, it remains incomplete. Rather than revealing a

comprehensive and homogeneous unity, it reveals the struggle of meanings and their contradictions inside it. Therefore, the significance of the work lies in the difference between its meanings, rather than in the unity between these meanings (Macherey, 1980, p174). But the social criticism cared about the concept of the untold in the meaning of the social prohibited of the text, which Claude Duchet expressed in his talk about this criticism and its horizons, "With in literary work and within language, social criticism asks about what is implied, and the priorities, the untold or unthinkable, silence, and it formulates the hypothesis of social unconsciousness of the text, and it tends this way to enter into the problematic of the imagined (Duchet, 1979, p4).

## The Semiotic of Place

The place represents an important narrative component of the narrative space components, and it is one of the most important spaces that modern semiotics cared about, because it occupies an important position in the narrative world. It represents the space within which time, events, and characters lay down, and it is the space that contains the perceptions and feelings of the characters as it has an intellectual and symbolic significance. Also, it is the geographical, sensory space for aesthetic symbolic significance that give it artistic specificity that makes it the focus of narrative narration. This is what we will show through the semiotic of place in our research, where it embodies one of the most important formative elements of the narrative space in the novel "The Crow's Leg" because of what it has of psychological, ideological social, and historical dimensions, which is what we will show by shaping the image of place by controlling the implications involved in the internal structure of the text content and its relationship to the distribution of spaces and their dimensions.

The place Semiotic in "The Crow's Leg" appear through its existence and represent it as a semantic space that exceeds the geographical geometric figure to have a symbolic significance that passes the geographical space with limited dimensions, to open up to many horizons, such as its relation to history, revolution, customs, traditions and politics. As the place constitutes an essential theme and an important element of narration in the narrative text

because of its narrative functions in its relation to the rest of the narration elements. The places in the "The Crow's Leg" are various, including public places of transition and are in relation to the movement of people, most of which were open, such as villages, mountains, plains, the valleys and the village's yards and other closed places such as optional accommodations such as homes, tents, and wheat stores as the land features of "Wadi Al-Husseini" were determined through the strong relation with the authenticity of the Saudi tribal heritage, which we have touched in the personality of the writer Yahya Amqasem, who shared the reader in a special historical journey.

Where the domination of the place appears in the novel "The Crow's Leg" through the domination of the village "Asira" Al-Husseini Valley "Wadi Al-Husseini", which is the original residence of the people in southwestern Saudi Arabia, which represents an important narrative focus because of the concerns of the characters, their memories, their birthplace and their identity address until they traveled to the mountains of Crow's Leg (Saq Al-Ghurab), the second space, which embraces the incident events that happened to the people of "Asira" in Al-Husseini Valley, after their escape from war and enemy. The place, Wadi Al-Husseini, the crow's leg, Al-Qayyim and Qunaydah ... represents the most important focus of the story in the narrative work as it embodies the evocation of history and collective memory. Especially this spot in earth has its own worlds that are characterized with the naivety and simplicity of life. The place in the novel, "The Crow's Leg" carries the glories of the people of "Asira".

The writer Amqasem in the novel "The Crow's Leg" through the place semiotic renovated the tribal heritage of the people of "Asira" in southwestern Saudi Arabia, which is characterized with its special rituals, customs and traditions, until the emergence of the principality, which came to impose a new style of living and radically changing for all typical forms of life at that time in a village "Asira".

The writer sheds light on the tribe "Asira", historically ancient and geographically forgotten. The place is a narrative element that has its significance and symbolism inside the narrative context. The place has contributed to reveal the meanings and indications that the writer aims

through the implications of the text, and from these indications, the acquisition of space for the epic character because of the struggle the tribe and its people had against the new principality and facing it with many ways. The other indication is represented in the generated traditions of the people of Asira and their relationship with the land and the nature that gives them the identity and existence, it represents his livelihood and his sustenance. The place is influential in the characters and it has a symbolic significance, as it is an indicative and signified entity at the same time, and with it the other narrative elements is completed and interact such as personality, time, events, narration, ... an indication that weaves the writer's visions into the narrative context.

The writer mentioned the element of place as a space that has its semantic roles by presenting the nature of the place and describing it a functional description through the multiplicity of the elements of the place such as (valleys, mountains, hills, plains ...) then the place has been composed with its many elements and symbols so the place appears as a frame around the event, that is the semiotic reading of the structure of places seeks to it through the disclosure of the physical and psychological controls that govern its signs. Inside the spatial structure, which establishes spatial space in general, the place has multiple implications, like it is the geometric space and it is the historical geographical space and the narrative space.

## The semiotic of time

The writer enters his narrative text by invoking the glorious history through the past time of the village of "Asira" in Wadi Al-Husseini and the tribes of "Mikhlaf" and other neighbor villages, by recalling a period of time nearly two centuries through a plot in the construction, making time an important fundamental feature in building the narrative text for the novel "The crow's leg". Amqasem was inspired, by the history full of grandparents' glories, their rituals of living, and their strong relation with land and nature, many periods of time describing the lifestyle of a territory in southwestern Saudi Arabia. Amqasem excelled in weaving the timeline of the novel through the plot of the events system, as he gives the reader some leads to identify and conclude the future events.

The time for the novelist, which inspired from history, embodies the coherence of the story and the stability of its course as it was seen in the past, as time in the novel is clear most of times but it lacks some mystery some other times. As Amqasem opens the novel with an epic time, matching with the nature of the narrative content, before transforming to predict the tragic time, followed by an irreversible change in the system of living. The first time embodies the relation between man and the nature and its laws, as it is his identity and the pulse of his life and his extension. The characters in its relationship with nature are an intimate and strong relationship that gives people their existence and the secret of their happiness, and this made the love of the land inherited among the generations of those tribes.

The writer, Amqasem, devoted an entire chapter for two times, the time of the story generated from history, and the time of fictional narration. The storytelling time is based on reproduction from the womb of history, generating narrative time. The first time, which revolves around man and nature, and the unity relation between them without change through time, while the second time refers to a certain historical era that has ended, and which tells the story of a collective life for the people of "Asira" going towards the end and decay, then the transition takes place from the past time to the present time based on the dualism of destruction and construction, and from a free time to a closed authoritarian time loaded with the darkness of the future.

The narrative time was based on an alternating relationship of two functions in the narration, as it derives its external reference from the conditions of the people of "Asira". But its internal reference in the fictional narration comes from generating stories transmitted by time, as the story reveals the relation between man and his land, and his relation with the tribe. The external time recalls the ancestors and grandparents' glories and their tribal heritage, and dissolving of the present in standing on their glories and heroism. And it's necessary for the tribal man to continue his grandparents' heritage and preserving all the details of life and its laws without affecting any of these rituals by reproducing their values, and any violation of one of these tribal conditions is considered a threat to its continuation and existence. Time in the novel "The Crow's Leg" is a mercurial time based on reproduction



and development, and weaving a narrative text generated from the womb of current history in southwestern Saudi Arabia, by focusing on reproducing the tribes' traditions and values by adhering to the tribe's unity and coherence.

About the importance of time in the narration, Edwin Moen confirms that there is nothing more difficult to be secured in the novel than the presentation of time in a formula that allows to determine its extent and determine the pace it requires and refer it to the heart of the subject of the story. The time of the narration of events was mentioned with many techniques such as deletion, speed, anticipation and description. Also, the time came as a historical time that tells a story rooted in history, but it is a time of aesthetic artistic indications that gives the course of events interesting narrative intents and reveal meanings that are implicit and silent.

### The narrative functions of characters

The characters are an important element of the narrative text because of its position in the narrative text, where the characters in the narrative space constitute their relationships and communication and the issues that they adopt and the functions that they undertake. All characters had their structural and artistic value in its symbolic level and the semiotic significance in the narrative text through studying its implications, the elements that contribute to its construction, and the cultural and social context in which it descends.

The characters in the novel "The Crow's Leg" raised characters which have their symbolism and characterization because of the universal values they have that the writer embodied through his narrative text, where "the character stands as a projection of an indented behavioral image inside a special cultural type" (Bin Karrad, 1995, p102). The characters in the novel "The Crow's Leg" are a symbol for resistance, like the grandmother "Sadiqiya" is a symbol of the struggling leader woman who has her authority and position in the tribe and judging along with her son, the sheikh of the tribe, and she is the mother and

priestess who predicts future events like what is told about her relationship with the jinn, where the characteristics of old mothers are embodied in her and she is a symbol of revolution and originality.

Society in the village of Asira, which is governed by the mother "Sadiqiya" and her son Sheikh, is the society of customs and traditions and the preservation of cultural and social heritage, in which women share with men in the service of the land and the seasons of harvest, also in the rituals of the ceremonies that take place in the village and its arrangements. The character "Mother" represents the leadership of women in society, who sacrificed her eyesight for the sake of the people of her village. Sheikh of the tribe says, "Oh Sadiqiya, you are our first in the miserable day and the happy day" (Amqasem, 2009, p118). Also the character " Sharifa " represents the strong girl with the will and determination who is responsible for the village's work despite being still young .Therefore, the daughter of the brave warrior " Beshebish", becomes a symbol of the strength and tribalism and the daughter of the land bedside them appears the character of " Hadiya " the appointed , obedient, and supportive wife to her husband, the sheikh of the tribe, despite the age difference between them.

The writer, Amqasem, achieved a victory to women through the position she obtained in his novel. He emphasized the importance of her value in the tribe and society, and emphasized this through the main role she plays in the affairs of the tribe, the importance of her role and her support to men in all measures of life and the interest of the tribe "Asira". We can notice through the common path of the symbolism of the characters and their significance in the novel "The Crow's Leg " an embodiment of Bedouin , the son of the tribe, issues , traditions , and customs .The symbol of the character doesn't represent an individual isolated from the community, but it personalizes a human pattern for the tribal man who keeps his grandparents' heritage .All the characters in the novel form networks of interacting relationships among themselves and these individuals form a strong cooperation to the life experience of the individual and the community and to be a symbol of resistance against the principality that threatens the entity of the tribe.

The emergence of the role of women was distinguished in the novel as it is a moral, artistic and anthropological role that reveals a heritage of the tribe "Asira" in the southwest of Saudi Arabia, which distinguishes this text from others because of the sovereignty and leadership it gives to women and makes them a leader and director between the people of the tribe and a participant in the social and political life, side by side with the man. The writer says, "When the night comes to cover the village and the valley with its darkness, the party overturned to be an exhibition for all the women of the village who brought grain from their homes in the mill, and they come with tools and flour supplies to share in the burdens of the host house. And Alia Adi used to lead them in this special party for women, and when the time for the dance of the dinner comes, the girls come out to participate with men" (Amqasem, 2009, p120). The essence of the characters in "The Crow's Leg" is based on the features it carries as it is a producer of ideas and situations and these alive situations have been embodied by history and reality for a period of time, the writer gives them life through his narrative text and this descends within the narrative and symbolic strategy of the writer based on individual discrimination and the personality of the tribal person.

## The Semiotic of events

The fictional narration of events in the novel "The Crow's Leg" constitutes a qualitative leap in the Arab narration, as it raises many questions and issues about its semantic indications and mechanisms of its operation in shaping events and their semiotics by diving into the corridors of text, history and chronology of events. The Saudi writer Yahya Amqasem exhumed the individual and collective memory of the tribe "Asira" in Wadi Al-Husseini, in the southwestern of Saudi Arabia. This area is characterized by the simplicity, specificity and variety of life, whereby Amqasem describes the story of the people of "Asira" with a distinctive, narrative, and artistic recording, which reveals the historical significance because of what this novel has of a suggestive and symbolic implications certitude in the history of the Saudi novel which makes it open, as reading generally rises to an interpretative doing that

governs analytical procedures with the aim of rebuilding meanings and related them to each other and showing their general and specific impact based on the choice of a specific level (Greimas and Courtés, 1979, p206).

Amqasem describes the special nature of the customs and traditions of the tribe "Asira", the rituals of their ceremonies and dances, and their songs, also focusing on the nature of the environment and its laws, such as recounting their customs in circumcision and marriage and the seasons of harvest and planting and the relationship between women of the tribe and men who are proud of the heritage of their grandparents and attached to it through the ages until the unexpected event by the authority of the new northern principality came to impose their domination. Then the events begin to move to the Crow's Leg mountains then return to the tribe in Wadi al-Husayni governed by the heroic mother Sadiqiya who represents the originality and strength of association, and to preserve the ancient inherited origins, and her son Sheikh But the matter did not succeed, as the people in the village resisted all the new laws and rules of the principality with many ways such as killing the cattle and burning the mosque and expelling the religious teachers until the principality thought about finding new ways to subject them to their domination by sending clerics and canceling some wrong customs practiced by the people of the village, such as separating between women and men and exempting women from work on the land. At the end, the new principality succeeds in possessing the land. These events are based on the beauty of the narration and its association and the mixing of the artistic with the historical in the text, with the aesthetic blending of the formal and the common accent of the people of "Asira", which gave the novel a special and distinguished position in the Arab critical field.

The novel came in support of the tribal identity of the tribe Asira against the principality that wanted to expand its territory and spread its new identity at the expense of another identity without making any effort for a clear development other than killing the previous identity (tribal) and giving them an identity (Desert) befitting their expanded political project with an ideological goal, which made this work tends to consolidate the Arab tribal identity. That is what Amqasem wanted to communicate to all the sons of Saudi Arabia society, in defense of his and his grandparents identity, which he revived in a textual

narrative work rich in history, customs, traditions and revolution mixed with a tribal language which was a problem to be accepted from the Arab reader “because of the identity of the language.”

The Symbolism covers the events of the narrative work in harmony with the artistic structure of the novel, making realistic historical events far from the fictional imagination. There is no doubt that the novel with its events discussed a fierce war between the inherited and the belief and the tribe against the principality and holiness of religion, trying to raise the ideological political project. The text overflows with history and the epic, here in the crow's leg. Amqasem forms his narrative world with a narrative texture in the correlation of events, which gave the layout of events new aesthetic dimensions preserving the historical and traditional identity of the land of Wadi al-Husayni. Thus, the presentation of events in the novel is subject to the principle of causation, so events take a chain path according to a specific and special logic. The narrative textual material is only achieved within time, where the narration time matches with the time of the story and according to the logic of events, also the storytelling time and narration time are subject to signs and indications which appears to be a time subject to regular narrative plan and give the story logical semiotic dimensions.

The narration was correlated, and the artistic structure was coherent, and the dialogues added a special feature to the novel, although it looks indefinite sometimes, because of the interference of common Saudi language of the original people of this region. The events of the novel also included many meanings and details that made it distinct like the historical aspect. The narrative context has many tragic rituals that the writer narrates with sorrow over what the original people for Asira suffered, in return the writer gives an enthusiastic attitude to the events through the spirit of resistance of the characters and their confrontation with difficulties from the beginning of the novel to the end . The novel seems enjoyable in general, the sequence of events and its reality and its mixing with history, made it distinguished on the literary and critical level.

## Semantic polarities of the untold

### The Moral prohibition

The untold story represented one of the concerns of the Arabic novel in recent times due to the variables that took place in the modern Arabic narrative field, and one of the most important of these variables is the entrance of the novel world into the world of the untold story, by the inspiration of the historical material and monitoring the most untold important prohibitions, from these issues is the moral prohibition. History has recorded in the novel "The Crow's Leg" the issues of the untold story and the revival of what the historical researcher overlooked, or the inability of the intellectuals to get these issues out of their silence. The untold issues represented a basic theme in the novel "The Crow's Leg" that is revealed through this research in uncovering hidden secrets and behaviors of individuals. As the crow's leg is considered the wide space in which all the civilized contradictions of the people of Asira intersect, and it responds to this disclosure by expressing the untold story.

This leads Amqasem to detonate the significance of the narrative text by transferring the issue from the untold to the announced, where the prohibited has become allowed and the untold has become announced, which clear the semantic indication of the sign, and intensifies its significance, which makes it loaded with a distinct charge that makes it amazing and bold. The behavior of the tribe "Asira" is considered an anti-religious behavior from the point of view of the new principality, this is because of the great mixture between women and men and the participation of women in ruling and interference in the tribe's affairs and economy. The new principality envoy in his speech that "women should be separated from plowing, grazing, and wedding activities, and he raised the anger of the Mother, who did not keep silent when he insisted on the relation between devil and women" (Amqasem, 2009, p127).

Amqasem also revealed the "Asira" people's ritual celebrations, in which a clear mixture between men and women, dancing, singing and celebrating without any religious or moral controls. The author says, "The Mother ordered a number of girls to go up the hill of the village, behind the ceremony, and to give

their hair to the wind, swaying, and showing their beauty for the distant viewer, and little by little people, old and young, came from their valley to the villages of Sabya valley (Wadi Sabya), to watch this ceremony, which is full of girls up Wadi Al-Husseini hills" (Amqasem, 2009, p120). Yahya Amqasem also focused on celebrations and weddings, and sharing of people and other tribes to these ceremonies and rituals. He said, "At the time of dinner dance, the girls came to participate with men, and there is no fire shooting in this dance regarding to the tenderness of the virgins existed in the field appreciating to their tender souls. The girls had stood in front of men, and each one of them chose a man who likes to join, making a glorious row with their wonderful clothes" (Amqasem, 2009, p120). And there were aromatic plants coming from the heads of girls and men, mixing with the breath of pride and vanity, and all have at the same moment, a smile that cannot be shown in any happy circumstance, as if it is the smile of eternity of this beauty that the girls 'fingers share with the fingers of men which are intertwined as a victorious one body with one soul" (Amqasem, 2009, p120). The new principality is trying to confront the people of "Asira" and considers that these behaviors are contrary to the ethics of society and religion, trying to change these rituals and customs inherited throughout the ages by changing the image of concepts and habits of life that must be changed to bear a positive significance consistent with the new intellectual and moral principles of the principality. We notice, from the foregoing, a semantic pluralism for the untold semiotic from the prohibited moral. According to the principality's opinion, there are bad behaviors in the balance of morals that would affect religion.

These inherited customs and morals would contribute losing men and people to their morals more and more so that all their behaviors will deviate which carries its meanings on untold, inherited and fundamental indications. The tribe "Asira" represented a semiotic space in which there are multiple signs and indications through the detection of many prohibitions and the penetration of the hidden secrets, which was always prohibited in Arabic narration writing in general. The writer in the novel "The Crow's Leg" talked about the sexual prohibition using very daring words and terms like talking about the rituals of circumcision and marriage ... "He didn't stop waving with a part of his wrap in front of the servant, until he approached with his shaking body more, aroused

to the sound of her groaning, when he becomes about to pull her she ran away towards Mother's shelter with one leg, fearing of touch her back , as he always do , and the boy "Hamouda" followed him in this act, who does not hesitate to raise her clothes, revealing her private parts" (Amqasem, 2009, p67).

The novel is overflowing with the southern heritage, of tribe customs and traditions such as the ritual circumcision that belongs to the tribe for males and females with a great celebrations and publicity." the joke of Al Habbash with the boy telling him that his circumcision will be till the pubis but he has to ask the aggressor to be away otherwise his genital will go inside the mother of the aggressor, Hamouda responded firmly, saying: (Hey Al Habbash, I am the son of Asira) It also shows his endurance and his patience with pain, Al-Habbash accepted his manly response, saying Take it easy son of Asira, i swear i know that you are a man .. and you see me waiting for your circumcision" (Amqasem, 2009, p123). The ritual circumcision is characterized by its potency nature and showing the boy's tolerance to the pain of circumcision, in which he persists in showing his descent and his tribe and talking proudly about his uncles without shedding a single tear. Here the features of pride, potency, and manliness begin to be embedded inside the little boy, one day he becomes a man who defends the land, the tribe and his people.

Through this context, the significance of the sexual prohibition and the audacity of the phrase, which gives a strong expressive indication and brings us closer to the indications that the people of tribe Asira live with. Also, the writer talked about potency, wedding night, honor, and chastity, that deepen the strength of the semiotic significance of the untold issues in the novel. The language of the novel in this context revealed the excellence of the novel writing style by the author Yahya Amqasem, who gave an epic feature to the novel and earned it great audacity that printed its issues that penetrated the untold story without hesitation.



## Religious prohibition

The semiotic of the religious prohibition appears in the novel "The Crow's Leg" when the writer revealed the space the tribe "Asira", which is governed by the inherited tribal laws without appealing to the religious instructions. "However, the preacher felt that this method is useless with these people, and preferred to end his talk by saying: (O Sheikh of goodness ... you have returned safely to your country nothing wrong happened. So, let us inform you of what God has taught us and ...), the Mother blew up in his face and she stood up with her majestic figure and cried: (We know the faith before you, principality's followers ... you are lying here in the name of God, Hey disloyal) (Amqasem, 2009, p128). The religious side represented one of the most important pillars of the new principality, which seeks to expand its influence, according to intellectual and religious conceptions consistent with its own laws, where the principality's men employ religion to serve the political and extensive side of it. It also seeks to spread intellectual and authoritarian ideologies to the people of the tribe, so it tries to take the hand of many of them in their favor, on the other side, the Mother Sadiqiya tries to preserve the principles and customs of the tribe and to resist the influence of the new principality. Yahya Amqasem says, "As the principality recently started to spread a rumor that people believed and settled in their homes admitting the modern principality. Some people were announcing that they (believed), means, they gained safety, then they returned to their previous way of life without any change, but the clerics, strangers, see that the doctrine of the people of this district, the crow's leg in general, got rid of heresies and polytheism, they became believers in their first reference method by following" (Amqasem, 2009, p128). In return, the tribesmen tried to resist the new laws of the principality and to face the clerics and preachers in various ways, such as refusing to join the army, expelling the preacher and burning the principality's mosque and refused to exploit in favor of policy.

The narrative discourse in our research was based on the productivity of the meaning by monitoring the semiotic of the narrative space and cultural phenomena with all the indications they have for the abandonment of the prevailing and rebellion on what is familiar, where the author Amqasem

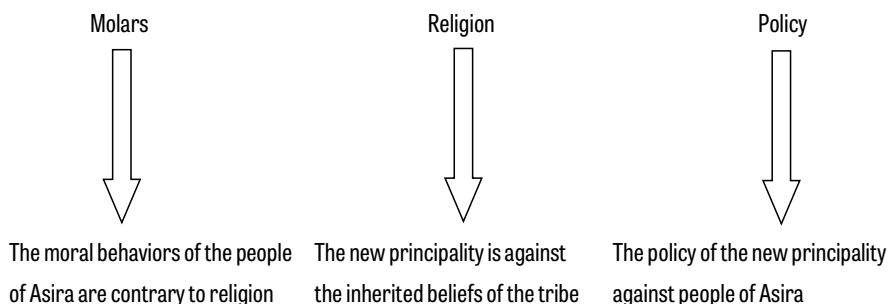
portrayed at the level of the untold accomplished text in the religious prohibition by highlighting the semiotic significant of the civilized, intellectual and historical phenomena of the people of Asira.

## The political prohibition

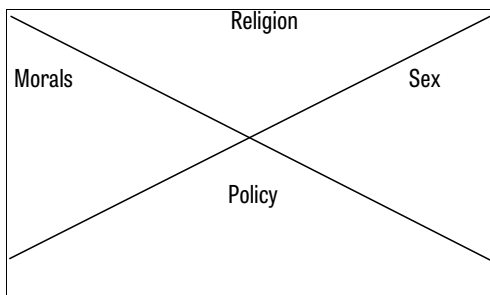
The narrative discourse intends to reveal the untold story by presenting the seminal ingredients and its significance in the narrative text of the prohibitions and the untold story, including the political prohibition through a narrative format that carries the productive significance of the meaning of its semiotic significance, granted to it by the intellectual and cultural context covered in the novel "The Crow's Leg". The writer focuses on the political prohibition that the new principality tried to place under the leadership of preachers on the people of "Asira" and the authority of the sheikdom, which represented in changing the social life and ways of living and deprivation of freedoms and to eliminate equality between men and women in tasks and to cancel the authority of women who interfere in political affairs for the tribe and to interfere in the decisions regarding the policy of the tribe, as well as to interfere in economic life, such as agriculture, seasons of the harvest, the course of dams, and the relations of the people with the rest of the neighboring tribes. The preacher wondering: "Hey sheikh of goodness i think women ruled than you?" (Amqasem, 2009, pp129-130).

The Mother Sadiqiya represents the authority in the tribe "Asira", as she is the mother of the tribe sheikh, but he doesn't take any decision without referring to her and to her approval. The Mother, Sadiqiya, is a symbol of power, and influence and she is a model for the free woman with an important position in the tribe's politics and affairs. "She, the Mother, used to arrange every matter unless convening a special council, her orders manage indirectly the mechanism of work of each group among the families ruled by her son. As her knowledge of the positions of the stars as she was known, as well as the weather and earth conditions, gave her a prominent position and to be an obedient person" (Amqasem, 2009, p43).

The writer describes the untold in the political prohibition of the multiple significance of this phenomenon, then there is a sign indicating prohibited topics in dealing with and discussing morally, politically and socially, and to open codes of inspirations and symbol of the semiotic evidence that highlights the details of the story in the crow's leg as follows:



Each of the elements of the untold story carries semiotic semantic values, as each of the poles enters into a polar opposite relationship, and each of the two parties, people of Asira and the new principality, sees the other is fallen in the prohibition. The policy of the new principality from the point of view of the people of Wadi Al-Husseini is a policy of sabotage, injustice, enslavement, and on the other side, the principality sees it as a policy of reform, cultivation, and elimination of prevailing customs and traditions contrary to religion. Every indication emerging from one of these elements is necessarily different with the other prohibited. These Prohibitions are semantic signs with multiple meanings and the text in "The Crow's Leg" is a text that is full of the semiotic indications for the untold story, through the interfere of discourses and its dialectic in the textual narrative, which made it open to more than one interpretation of the semiotic approach.



We can notice that the semantic poles of the untold story represented in religion, policy, sex and morals in an opposite and polarized relation because of its generated relations under the name of each of the elements placed in the semiotic square. We have shown during our analysis of the semiotics of the untold, the semantic field for each of the prohibitions, so each of religion and policy theoretically contradicts with his counterpart. The relationship between them is a contrasting relationship as religion for the people of Asira contradicts with policy and there is no relation between them and refuses to exploit the people in the name of the Lord. But the new principality uses religion to extend its political influence. Otherwise the moral and sexual prohibition in the novel is contrasted with the religious prohibition for the people of Asira. For them, there is no difference between a woman and a man, and a woman has the same duties as a man, she has authority and opinion as well and she shares a man in any field while the new principality definitely rejects this moral behavior and considers it contrary to religion. Thus, the indications are intersected and contradicted which makes an excellent contrasted relation. Thus, the tribe Asira (Wadi Al-Husseini) turns into a followed region to the new principality and the old identity changes according to a new ideology to settle its colonial purpose according to religious rules. This authority firstly is a political religious activity, apparently it is a religious thinking but in real it is a perfect political thinking, this was by force, and by abolition of all previous rituals in the tribe "Asira", which is one of the excuses used in the name of religion, practiced by all the principality against these tribes in order to be able to impose its culture, new identity and control over its entire system, which was united hand in hand until it achieved its goal.

The previous issues are differentiated distinctly, but the figure of their unity is based specifically on clarification and disclosure, as it puts the concept of the untold story face to face in front of its crisis resulting from the difficulty of discussing it in modern narrative texts in a coherent and consistent theoretical framework. Where the penetration of the prohibitions and the untold represent a base in modern Epistemology in the narrative text through access to the preview of the untold and the implicit, which distinguishes a novel from the other. The Crow's Leg is a revival of heritage and a mixture of legend with history. From it Amqasem detonates the features of the untold to give the novel

a boldness and excitement in the course of the modern Saudi novel, which contributed to legalizing the narrative text and its legends, and through the concept of the untold, he again establishes for a different literary critical path in the novel in a different way. The untold in the narrative text, is the axis of the effectiveness of the narrative elements employed by the writer Amqasem and his key to the semiotics, through the discourse of the novel, which abounds with women, body, history and cultural heritage. The untold is also considered as a basis in modern Epistemology by researching in the reference origins of the text and reviving the hidden roots of the text which he doesn't reveal directly but rather by reviving it and referring to it through the symbol and the allusion. They are open roots in the effectiveness of critical reading of literary texts through its philosophical and cultural savings. Yahya Amqasem uses all this in his narrative text, but he chooses from the concepts of untold, the most daring and sensitive meaning, to highlight the concept of prohibition, repressed and neglected. He blended the social and political history and transformed it into a crystallized narrative plot in a coherent unity that has its position in the Saudi narrative writing and its aesthetic artistic speciality.

## Conclusion

The untold represented a fundamental issue of the subject of our research, we focused on the semiotic of the untold because the narrative text in the novel "The Crow's Leg" is full of semiotic indications, which makes it distinct from other narrative texts. The writer succeeded in forming a narrative world radiating with a narrative and historical duality and how to deal with the historical substance to become a text loaded with semantics and signs and diving into prohibited topics that it is difficult for the Arab writer and intellectual to dive into or write about them due to the religious and political controls.

What we come to in our research is that the writer discusses the issues of the untold in the novel through a specific cultural system also through the semiotic textual executor with a new strategy in the narrative writing due to the strength in the significance and the expression and the boldness of the

raised issues and the penetration and incursion in the paths of the civilized cultural pattern of the tribe Asira and its intellectual heritage . We find the writer revives these concepts and indications in the modern semiotic field. The semiotic of the untold was also revealed in the narrative text of our research through a creative description of phenomena and states to be embodied, and the models and images to be transferred, and the displacement, and deviation from the contents and meanings that emerged from routine and familiar forms of writing and what they have of signs. These forms have been breached at that time in the novel of our research and going away from the custom with detonating the significance by reproducing it in a new way and in new molds, which was named untold in the novel.

The narrative language of the Saudi writer Yahya Amqasem in his novel "The Crow's Leg" was distinguished by giving the narrative substance a semantic charge that highlights its details in the form of significations, signs, and meanings, and thus becomes semiotic structures within the narrative structure of the text through these renewed significations, then departing from the structural concept to the semiotic concept open to the civilized and Intellectual cultural context . The writer also drafted his narrative text in a distinct language, including the local language of the people of "Asira", mixing it with the classical language and using bold and old terms that distinguish that period of time from others, which helped narrative and linguistic tools to weave a distinct narrative text.

## Conflicto de interés

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole.

## References

- Amqasem, Y. (2009). *The Crow's Leg, Tuwa for culture and publishing*, Algamal Publications Beirut.
- Al-Ahmar, F. (2010). *A Dictionary of Semiotics*, Arab Science House Publishers.
- De Saussure, F. (1995). *Lessons in Public Linguistics*, Translated by : Saleh Al-Qarmadi, Muhammad Al-Shawish, and Muhammad Ajjinah, The Arab Book House, Tunis
- Bin Karad, S. (1995). *Personalities of the Narrative Text*, Cultural Building Publications of the Faculty of Arts in Meknes, first edition.
- Duchet, C. (1979). "Positions et Perspectives" in *Sociocritique*, NATHAN, Paris.
- Greimas, A.J. and Courtés, J. (1979). *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Université, Paris.
- Macherey, P. (1980). *Pour une théorie de la Production Littéraire*, Maspéro, Paris.
- Sharshar A. (2015). *An Introduction to Narrative Semiotics (Models and Applications)*, Algerian Publishing House, Edition 1.

# ENTREVISTA A HUGO MUJICA EN COPENHAGUE, EL 18 DE AGOSTO DE 2018<sup>a</sup>

Juan Esteban Londoño\*

Juan Esteban Londoño (JEL): Hugo, estoy realizando una tesis titulada *La muerte de Jesús en tres poetas latinoamericanos*. Aquí trato los evangelios como una obra de arte, como un texto narrativo muy primitivo todavía, y la pregunta es cómo han tenido un efecto a través de la historia y cómo han sido recibidos por diferentes autores desde diferentes perspectivas. En tu caso, quiero resaltar a un poeta que recibe esos relatos desde una lectura en diálogo con la filosofía, por ejemplo con Nietzsche y Heidegger. Comienzo por tu último libro, hablemos de *Dioniso*. En *Dioniso* vos planteás que la creación es un destino. Entonces yo me preguntaba: ¿la creación es el destino para el artista, en el sentido de la cocreación, o es el destino de cada ser humano?

Hugo Mujica (HM): Esperá, ¿qué entendés por destino?

JEL: Es decir, la realización humana se da en la creación y en la creatividad.

<sup>a</sup> Esta entrevista fue realizada en el marco de investigación para la disertación doctoral de Juan Esteban Londoño con el título *La muerte de Jesús en tres poetas latinoamericanos*: Hugo Mujica, Raúl Zurita y Pablo Montoya en la Facultad de Teología de la Universität Hamburg. Para realizar esta entrevista, se contó con el apoyo de la agencia Brot für die Welt y la Missionsakademie de la Universidad de Hamburgo. La tesis fue defendida y aprobada en mayo de 2020. El libro de su resultado está en proceso de publicación tanto en español como en alemán. El material de la entrevista no aparece en él y, por lo tanto, es inédito

\* Doctor en Teología, Universität Hamburg, Alemania. Profesor de la Facultad de Educación y Humanidades y miembro del grupo de investigación filosofía y teología crítica de la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia. Contacto: [juan.londonobe@amigo.edu.co](mailto:juan.londonobe@amigo.edu.co) ORCID: [orcid.org/0000-0002-2814-6381](https://orcid.org/0000-0002-2814-6381).



HM: Yo no me acuerdo cómo lo uso, pero lo que quiero aclarar es que no es destino en el sentido del *Fatum* griego, de que no hay libertad. Hablo de destino como componente, pero no como algo *destinal* que excluya la libertad. Realmente, la cocreación es indisoluble de la idea de que el hombre es libre, al menos en parte. Y esa parte en la que se es libre, y que todavía no es, es la parte que le permite crear.

JEL: Entonces mi pregunta es: ¿la realización del ser humano está en la creación? Pero si una persona no es artista, ¿en qué está su realización?

HM: O sea, todo ser humano es creador, así como todo ser humano es espiritual. Ahora, hay lugares donde las diferentes dimensiones o componentes humanos se teatralizan. En la religión se simboliza y se ritualiza esa dimensión que todos tienen, pero algunos hacen profesión de ello y sirven para suscitar en los que tienen esa dimensión, o sea todos, esa inquietud. Lo mismo pasa con el arte. En el arte, la creatividad se separa de la cotidianidad, por así decirlo, y se teatraliza. Pero es la cotidianidad, o sea la vida entera, la que es creación. El artista es aquel que hace profesión de eso. Pero creativos somos todos porque, para empezar, la procreación es creación.

JEL: ¿Entonces cómo entendés vos la creación?

HM: La creación la entiendo como que la existencia es creatividad. Nosotros no somos descendientes del mono, somos descendientes del polvo de las estrellas. Digo, todo esto está siendo un élan creador que está aconteciéndose y creándose continuamente. Bueno, yo entiendo la creación como coparticipación de esa creatividad en la que constantemente estamos pasando del No-Ser al Ser. O sea, todo está siendo creado. Ahora están modificándose nuestras células, están naciendo chicos, están muriendo viejos, hay una guerra, está la naturaleza que crece, el universo que se expande; yo entiendo por creación todo eso. Nosotros somos creación. En nosotros, la naturaleza se está creando "humano". En el árbol, se está creando "árbol".

JEL: Es decir que la creación sería como una metáfora del acontecer de la naturaleza.

HM: Bueno, pero acontecer, naturaleza y creación son casi la misma palabra. Yo donde quiero poner el énfasis es en que la existencia es el acontecimiento. No hay una naturaleza ya hecha, por un lado, o un dios ya sentado en un trono, por otro, sino que todos constantemente nos estamos creando los unos a los otros, y desde los otros a nosotros. O sea, no es sustancia, sino relación.

JEL: Entonces ahí el concepto de naturaleza sería el concepto de *Physis*. Está en un brotar constante.

HM: Esa idea la tienen los orientales también. Pero de eso se trata, de brotar.

JEL: Entonces todos participarían.

HM: Sí, todos participan. Todos somos eso. Y eso implica una cocreatividad de todo con todo. No solo de unos con otros, sino de todo con todo. O sea, eso lo deja claro la física cuántica: somos participantes, no contempladores. Nosotros estamos afectando a una realidad que nos afecta a nosotros. Y no hay, por un lado, esa realidad, y por otro, nosotros.

JEL: Y tampoco está por un lado el artista, que es el creador, como un ser único y aristocrático, y los mortales por otro lado, sino que todos estamos participando.

HM: Sí, todos estamos participando. Ahora, creo por otro lado que hay una jerarquía. Yo no sé si llamarlo jerarquía. Sí, jerarquía en el sentido griego: *hierarché*, es estar más cerca o más lejos de algo que acontece. Hay también una jerarquía de la creatividad. No es lo mismo el que se dedica *full time* a eso, que el que tiene más aplastada su creatividad si tiene que co-engranar con una oficina.

JEL: O el que está manejando una máquina.

HM: Claro. Yo creo que la participación tiene que ver con cuánto de incapacidad y de libertad tiene tu persona. Y también hay quizás un ejercicio de la voluntad en cuanto yo genero las condiciones de posibilidad para que mi libertad encuentre su expansividad.

JEL: Ahí está el artista y por eso tiene un lugar especial dentro de la sociedad.

HM: No sé si tienen un lugar especial los artistas. Nosotros nos creemos especiales. El resto del mundo nos ignora olímpicamente.

JEL: Bueno, y con respecto al *Dioniso*, yo veo allí un tono ensayístico que por un lado es música, pues estás casi cantando, hay ritmo, está el *evohé*. Y, por otro lado, veo una confesión. O sea, ya hay una primera persona en la introducción, donde decís: “elegimos a Dioniso”.

HM: En general, eso juega de prólogo. Pero en general en mis libros siempre está el prólogo en primera persona.

JEL: Sí, ¿pero ahí revelas mucho de tus creencias?, ¿o solamente es un texto donde se producen imágenes que no se comprometen directamente con las creencias? Es que veo en el *Dioniso* un giro en tu pensamiento.

HM: No, yo creo que en realidad no es un giro, porque yo no creo que tenga giros. Tengo más bien saltos hacia donde iba. El planteo es que yo creo muchas cosas que se contradicen entre sí, pero a la vez creo que eso es la verdad. La verdad no es lineal ni es el principio de identidad. Entonces creo que en determinados lugares está el Ser en su reflujo y, por lo tanto, en su serenidad, y en otros está más el tema del Ser en su expansividad, que es el salto, y acá aparece mucho esta idea del Ser en su cocreatividad. En mi poesía, hasta ahora, la persona venía más fundida en ese todo. Yo diría que lo que predomina en el *Dioniso* es el “entre”, es lo que todavía no está hecho. Si querés “entre el dios y el hombre”, “entre el yo y el tú”, lo que sea. Pero predomina ese lugar donde la

realidad está brotando y germinando. Es una erótica de la creatividad. Y planteada esa erótica de la creatividad... iba a decir como identidad humana... pero no es identidad... digamos como lo propio del Ser es ese No-Ser que lleva en sí el ser humano. Es en ese No-Ser que llamo el "entre" donde puede acontecer lo nuevo, en el encuentro con la realidad. Pero, de nuevo, una realidad que acontece gracias a ese encuentro conmigo. O sea, imaginemos el mar, el cual es sereno por abajo y arriba tiene olas; el mar estalla en los arrecifes, vuelve, pero el agua que vuelve es otra en su contacto con lo que tuvo. Y yo quiero jugar con esa idea que hay en una especie de poema en *Dioniso*, que dice que el viento da a cada nube su forma y a cada forma su instante, es lo otro en cada otro para ser lo mismo en todo. Y últimamente me di cuenta de que aparece mucho en mi poesía esa idea de que todo es uno, pero en el constante cambio y cocreatividad. No como fue el pensamiento clásico en el que todos éramos uno, pero en el Uno, no en lo múltiple. Aquí juega de nuevo lo múltiple. O sea, es como una sinfonía de muchos instrumentos y el resultado es la música, pero la música no anula en absoluto al solista de cada instrumento.

JEL: Hay mucho de Heráclito en ese pensamiento. Todo es un fluir constante y lo único es el fluir.

HM: Sí, pero es un fluir que cambia. Pero no es esta idea de que todo cambia porque sea lo único; yo creo que lo único no está terminado. Lo único es ese devenir que no sabemos, pero que no deviene desde lo que es, sino que deviene siendo lo que todavía no había sido.

JEL: Por eso el Único ya es una categoría demasiado estática.

HM: Sí. El Uno sirvió durante algún tiempo, pero fue después el gran fascismo de Occidente.

JEL: Y ahí iba con esto: es claro que si uno lee *Kyrie Eleison* y *Kénosis*, y después lee *Dioniso*, podría pensar que son casi dos autores diferentes por la forma de escribir y por los contenidos. Porque en los primeros es totalmente el mundo cristiano místico, y en el otro es el místico y pagano. Entonces yo veo dos momentos claros. Un tercer momento, en el medio de esos, es ese salto

hacia una mística del vacío, mediado por Eckhart y estos temas de San Juan de la Cruz. Pero *La palabra inicial* me causa mucha curiosidad, porque no es un texto que se pueda ubicar en un momento por el que ha pasado Mujica, sino que es una fuente inagotable de pensamiento.

HM: Para mí, *Kyrie Eleison*, *Kénosis* y *Camino de la palabra* son tres libros que yo escribí para decir lo que sabía, por así decirlo. Yo había investigado todo eso y estaba muy marcado por la idea de mostrar que en la tradición cristiana también estaban esos temas que estaban tan en boga pero revestidos de la tradición oriental. Pero yo diría que fueron textos de oficio de alguien que piensa, que recoge información y que genera una obra. No sé, más allá del prólogo de *Kénosis*, si tenían algún valor literario. Pero yo creo que con *La palabra inicial* empiezo yo a escribir.

JEL: Pero *Kénosis* tiene mucho valor. Está muy bien escrito.

HM: Bueno, *Kénosis* por ahí más, porque allí no estoy pasando datos, como lo hago en *Kyrie Eleison*, donde paso datos de la tradición mística del *hesicasmo*, allí paso la tradición de la *Lectio Divina*. Pero yo entro en algo mucho más creativo con *Origen y Destino*, que es el librito que va a ser la base de *La palabra inicial*. Y después le sigue ese libro *Flecha en la niebla*... yo ahora escribiría tres libros con ese libro... creo que ahí metí, pero infinito, ¿no? En *La palabra inicial* yo todavía estoy hablando desde mí. O sea, yo soy el dueño del lenguaje. Y en *Flecha en la niebla* es donde el lenguaje empieza a ser lo que me rige a mí. Ahí empiezo yo a escribir en dos columnas, donde aparece una tercera voz. Todo eso me va apareciendo mientras escribo. Y en el último libro, en *Dioniso*, el predominio lo tiene el lenguaje; yo diría que ya pienso con imágenes, ya no hay conceptos.

JEL: Sí, ya es muy visual lo que se lee.

HM: Yo creo que *Dioniso* es un libro *aconteciente*.

JEL: Pero lo que yo veo es que *La palabra inicial* tiene una magia especial y es que da continuidad a los primeros textos y a los últimos, siempre tiene una vida. Porque si uno ve lo que dice *Dioniso*, por ejemplo, del brotar, y luego va a *La palabra inicial*, ahí está la *Physis*.

HM: A mí me pasa también algo muy especial con *La palabra inicial*; casi diría que es un *Work in progress* porque tiene diez ediciones y en la última edición tiene treinta páginas más. Es un libro que cada vez que reedito, sobre todo después de la quinta edición en adelante, lo releo, lo cambio y le agrego. Nada sustancial. Pero es un libro que sigo escribiendo.

JEL: Y a la vez mantiene una continuidad en tu pensamiento.

HM: Vos decís la *Physis*. Bueno, pensá que la historia, lo que estamos contando, es una progresión de cinco, no creo que llegue a diez metáforas, y cada uno la está reelaborando. Todos estamos diciendo lo que de alguna forma ya dijo Platón, o Heráclito, o Sócrates o Aristóteles, y punto. Digo, no porque estemos diciendo lo que dicen ellos, sino porque esas son las limitaciones de nuestra cabeza. Nosotros tenemos pocas cosas qué razonar.

JEL: Volviendo a los primeros textos, vos te formaste mucho en el pensamiento oriental y después encontrás una confluencia muy bonita con el mundo cristiano, donde ya se nombra de otra manera. Las ideas cristianas fueron nuevas para vos. Pero hallaste que el mundo místico cristiano y el mundo oriental son muy parecidos.

HM: Bueno, yo lo que quiero rescatar en estos primeros libros... yo creo que mi obra, el 90 %, por así decirlo, es una experiencia de vida. A mí me pasa, por ejemplo, que yo primero escribo el libro, y después busco los epígrafes. Leo y guardo muchos epígrafes y pensamientos. Después cuando hacen reseñas, en general, piensan que es desde el epígrafe que escribo lo otro. Y a mí me pasa, por ejemplo, con la experiencia oriental y occidental. Para mí, la gran experiencia de mi vida fue en la trapa. Pero esa experiencia es una experiencia que es igual a cualquier lugar. Porque es el silencio, arriba tenés el cielo, abajo tenés la tierra, respirás y por eso sabés que vivís, y tenés un nombre; por lo

tanto, suponés que eso que te hace vivir tiene un nombre también y lo nombrás. Y no hay otra cosa. Digo, y esa experiencia es la misma para el chino y el japonés, que del *tulum*, que mía. El campesino de la pampa argentina es lo mismo que el campesino de Kioto, sobre todo antes de la televisión. Es el campesino que va a su casa, tiene un nenito, ¿qué sé yo?; a la mañana sale, no habla porque no hay tantas noticias, porque no escucha radio ni mira la televisión, y esa es la experiencia humana. O sea, la experiencia mística es la experiencia de la vida antes de devenir proyecto. Y en ese sentido no es tan conceptual. Lo que pasa es que la mística es un género literario. Porque todo lo que hablamos de mística es lo que leímos. Porque el que la vivió, nos la cuenta a través de la narración o la poesía. Pero el acceso que tenemos nosotros es a un género literario que se llama mística. Pero más allá de eso hay una experiencia que algunos tienen y se plasma de una forma o de otra.

JEL: Pero hay diferencias en la mística, también. Si uno lee Rumi, San Juan de la Cruz o Teresa de Jesús, cada uno tiene su orientación.

HM: Sí, cada uno tiene su historia personal, con la cual se reviste. O yo diría, tiene su coraje hasta donde se atreve a llegar. Teresa de Ávila es una persona que era una mística que no se entregaba a la mística, porque cada vez que tocaba el absoluto lo volvía a simbolizar. Eso era lo que San Juan de la Cruz tenía en contra de Teresa, y se peleaban todo el tiempo. Teresa nunca deja de simbolizar. Mientras que una mística que yo llamaría más pura, por prejuicio, sería Juan de la Cruz con toda la mística renana, que viene de Dionisio Areopagita, el cual introduce a Plotino. Y esa mística, esa mística es la del vacío-vacío. Teresa, cada vez que llevaba a ese vacío, le hablaba a Jesús, o a su visión, lo que sea, y de nuevo volvía a rebotar.

JEL: ¿Pero hay también vacío en Teresa de Ávila?

HM: Lo que pasa es que ella, no sé si esa es la palabra, pero no lo soporta. Ella quiere enseguida contarle. Pero es muy complejo, porque Teresa vive una cosa muy compleja, ella tiene que inventar algo porque está peleando contra la Inquisición, contra un siglo donde la mujer tiene que callarse la boca. Le sacan

los libros, y cuando le sacan los libros, ¿ella qué dice?, “yo tengo un libro vivo”. Ella dice que se lo dice Jesús. Y el libro vivo es su experiencia. Ella empieza a contar.

JEL: ¿Qué la lleva a ella a identificarse como Teresa de Jesús?

HM: En realidad, Teresa de Ávila es Teresa de Ahumada; pasa a ser Teresa de Ávila; y cuando ella se va y forma su propia orden, se pone Teresa de Jesús. O sea, empieza a recibir la confirmación de su persona a través de Jesús, y no del lugar. Para mí, el drama, el hilo de Ariadna de la vida Teresa, es que ella es una judía conversa, su familia es judía conversa y eso lo tienen que ocultar, porque había un decreto llamado Decreto de pureza de sangre. Y, de ser judía, ella no podía entrar de monja. Y ese es el gran secreto. Su abuelo era uno de los... no sé si en Colombia está la expresión “Colgar el San Benito”.

JEL: No.

HM: Ah, bueno. El San Benito era un gorro blanco que ponía la Inquisición, que aparece en las pinturas de Goya. Y el abuelo de ella fue uno al que la Inquisición le puso el bonete blanco y tenía que dar vueltas y vueltas. Después se mudan de lugar, el padre compra el título de hidalgo, con lo cual se blanqueaba, entonces pasan a ser como si hubiesen sido cristianos desde siempre, o sea que tenían pureza de sangre. Y Teresa entra como bastarda, en realidad. Ella sabe. Y lo último que dice cuando se muere es: “soy hija de la Iglesia”. Eso es pasar de bastarda a hija.

JEL: Es una forma de nombrar y de nombrarse a sí misma, de darse un nombre y sentirse parte.

HM: Sí, el nombre se lo da Jesús a ella. Antes lo daba el marido.

JEL: Y en ese sentido uno encuentra mucho de erotismo entre Teresa y su Jesús.



HM: Sí, hay mucho erotismo, pero es maravillosa, porque está el famoso éxtasis de Teresa, que obviamente es un orgasmo, ¿no? La estatua de Bernini. Y se ha escrito mucho si es un orgasmo o no. Pero Teresa tiene un escrito donde dice que el cuerpo tiene movimientos naturales. O sea, nadie sabe lo que ella tuvo. Pero en caso de que haya tenido un orgasmo, yo pienso que es lo más normal del mundo. Los demás hicieron toda una historia. Ella lo llama “movimiento natural”.

JEL: El libro *Lo naciente* termina con el tema de “lo abierto” y empieza con un prólogo que dice algo como: “o un dios creó al hombre a su imagen y semejanza o el hombre imaginó a ese dios a semejanza suya”.

HM: Sí, imaginamos con la imagen del creador.

JEL: El creador: esa es la gran metáfora para nosotros llamar a dios. Y el libro *Lo naciente* termina ya sin nombrar esa gran metáfora hablado de “lo abierto” y del ser humano como el que se abre. Luego en *Dioniso* también está “lo abierto” y está el dios, pero ese dios está en lo abierto. Finalmente, ¿dios sería una metáfora para hablar de lo abierto?

HM: O lo abierto es una metáfora para hablar de dios... Lo que pasa es que yo creo que la palabra “dios” ya terminó. O sea, dios es la construcción que hicimos para defendernos de dios. Porque ¿cuál es el problema de lo abierto? Que no hay forma de asir lo abierto. En vez de dios, terminamos hablando de algo totalmente comprensible: “yo me porto bien y voy al cielo”, “yo le puedo pagar a Dios”, “me porto mal, entonces me confieso, o rehago obras buenas que compensen”. Se volvió todo un dios disponible. Y el dios-acontecimiento es el que desapareció. Nosotros matamos a dios de humanidad. Y “lo abierto” implica ese lugar donde el lenguaje no rebota. Por lo tanto, si no es eco, no es comprensión. Para mí “lo abierto” es la nueva forma de nombrar eso que no se puede nombrar. Eventualmente, tal vez esa palabra se cosifique. Pero se trata de ir renovando el lenguaje. Pero cuando yo escucho “dios”, escucho una cosa cerrada.

JEL: Es un ídolo.

HM: Sí. Es el dios que creó, no el que está creando. Y si uno piensa que está creando, lo piensa en algún lugar desde donde está creando. Y dios es lo que está creándose. Dios es dios por no ser nunca igual a sí mismo. Y cuando hablas de “lo abierto” tienes esa idea de que en lo abierto está todo.

JEL: Y ese es el concepto de “lo abierto” que aparece en la poesía de Rilke.

HM: Rilke habla de la mirada del animal, porque no vuelve a sí mismo, no es reflejo.

JEL: Hugo, ¿qué te llevó a ese paso del “Dios” con D mayúscula al “dios” con d minúscula?

HM: Fue uno de los primeros intentos de que dios no sea sustantivo. Lévinas dice de Heidegger que lo grande que hizo fue haber devuelto la *verbalidad* al Ser. Y esto de sacarle la mayúscula a dios es sacarle el poder, el poder de ser el Uno en el sentido de lo acabado, desde el cual todo se maneja.

JEL: Es interesante que estés también hablando de Cristo y Dioniso. Hölderlin habla de los tres últimos dioses: Herakles, Dioniso y Cristo. En los primeros libros te concentrás en uno de ellos, en Cristo. Y en el último libro estás homenajeando a Dioniso.

HM: Claro, pero yo hablo de Cristo como Cristo en la Kénosis. O sea, vaciado de su divinidad. Eso es importante. Yo diría que es el “cristo” en minúscula, también.

JEL: Es decir, ¿no sería el Cristo arquetípico, que es la dimensión a la cual se llega?

HM: No, no. Yo creo en el Cristo humano. Lo ha dicho Hans Urs von Balthasar maravillosamente. ¿Qué quiere decir eso de la Kénosis del Cristo? Es el dios que se despoja de su divinidad.

JEL: Y es matado por los humanos.

HM: Sí, sí, es matado por los humanos. Muchos dioses murieron, pero siempre en manos de otros dioses. Pero este es el primer dios matado por humanos. Y muere, como dios, abandonado por los hombres; y, como hombre, abandonado por dios.

JEL: ¿Entonces ese concepto del Cristo también se agotó, con el “Dios ha muerto” de Nietzsche?

HM: El concepto de Jesús... porque Cristo es la comprensión de Jesús. Yo no creo que se agote. Lo que se agota es el lugar dominante que tiene. Porque todo convive siempre con todo. Seguro que, si ponemos un aviso en el diario, existe también un tipo que todavía cree en Zeus. Yo creo que va desapareciendo de lo público. Pero yo creo que el cristianismo va a seguir siendo siempre ese acontecer de un hombre que muere por amor, y ahí se da lo *crístico*. Lo que puede desaparecer muy bien es la religión cristiana. Porque en realidad están desapareciendo las religiones.

JEL: ¿Y entonces qué papel jugaría el Jesús histórico?

HM: Es el Jesús del que nos están contando algo los evangelios. Solo conocemos la narración de ese hombre.

JEL: Hölderlin habla de los últimos dioses, los cuales se han ido.

HM: Y sí, se han ido. Hölderlin mismo habla de los dioses venideros. O el último dios de Heidegger. Que se hayan ido esos no quiere decir que no vengan otros, o que ya estén otros.

JEL: Porque esos dioses son también metáforas.

HM: Sí, son metáforas de alta significación. Yo diría que son generación de metáforas, como nuevas metáforas. Porque hay metáforas en torno a las cuales vamos construyendo el discurso, o los diferentes discursos. Pero tam-

bién, de tanto en tanto, hay una ruptura donde se genera un nuevo sentido o una nueva metáfora. Y hay gente que rompe el tejido de lo ya sabido y abre una nueva época. Quizás cada época sea la irrupción de una metáfora nueva.

JEL: Como una constelación de símbolos.

HM: O que, al brotar uno nuevo, se resignifican los símbolos que antes tenían una jerarquía, la cual ahora es trastocada.

JEL: Entonces no es un símbolo definitivo, porque ese es el problema de las religiones...

HM: No, es que nada es definitivo.

JEL: Porque las religiones tienden a decir: "esta es la religión verdadera y la otra no".

HM: No, por ejemplo, el judaísmo lo tiene claro, es una religión abierta. Y el cristianismo juega con una ambigüedad en la que todo está revelado, pero no está agotada la comprensión de lo revelado. Pero ahí quedó un camino abierto. El problema es que después se cosificó a la revelación. Pero la quintaescencia es eso: la verdad ya está dicha pero todavía no está escuchada del todo.

JEL: Y llegando a ese tema de Cristo, saco a la luz este cuento que me interesa mucho, "Diálogo de un rey con su corona de espinas". Ahí se conjugan todo esto que venís trabajando de la Nada y el vacío con todo esto que venís trabajando de la figura de Cristo, sobre todo en *Kénosis*. Esto último cada vez va mencionándose menos en tu literatura y la Nada toma un papel protagónico. Mi pregunta es: ¿qué papel jugaría la Nada en ese cuento?

HM: De ese libro, me gustan mucho el primer cuento y el último. El último es precisamente el de la Nada. Es una Nada terrible porque después se escucha una carcajada. Yo creo que la Nada es precisamente eso: el abandono. Pero el abandono en ese contexto sería un abandono de privación. Porque hay también un abandono de liberación. Ahí entra el sentido del sufrimiento. Sin embargo,

hay una liberación, porque Jesús vendría a sentir un abandono; porque Jesús siente que el Padre le suelta la mano, y el Padre le avisa que nunca lo había tenido de la mano. En ese sentido, hay como una liberación también. O sea, Jesús entra en una verdad. Lo que se destruye para mí es todo el concepto de dios; ahí cuando Jesús dice: “Eloi, Eloi, Lama sabactani”, ahí se acabó dios, no en el sentido que haya terminado, sino toda la posibilidad de una comprensión. Esa comprensión la tuvieron los judíos con el Exilio: si dios era bueno, ¿qué hacían esclavos en Babilonia? Y ahí escriben el mito de Adán y Eva, entonces explican que es el hombre el que es malo, y no dios, etcétera, pero es una justificación; o el libro de Job: ahí está el inocente que sufre y están los amigos, cada amigo representa uno de los conceptos de la retribución, y ninguno de los discursos encaja con ese pobre hombre. Y ahí está la idea de que se llega a un lugar en el que dios no se justifica: tenés que aceptar o no aceptar, pero no hay forma de conceptualizar ni de negociar.

JEL: Claro, ese abandono en el cuento es liberador porque le dice: “abandónate tú”. ¿Y ese concepto del abandono tendría que ver con el concepto del abandono en Meister Eckhart?

HM: Tiene que ver, pero lo que pasa es que ese abandono de la cruz tenés que entenderlo en esa situación dramática. El abandono en Eckhart es más la *Gelassenheit*, el dejar-ser: sos vos el que te abandonás, abandonando el dominio sobre las cosas, y ahí entrás en lo creativo.

JEL: Porque esa imagen del dolor puede llevar a una idea de un dios muy patético, de ese dios que solamente es sufrimiento. Eso está muy presente en lo latinoamericano: César Vallejo, por ejemplo: los cristos del alma, es sangriento.

HM: Yo prediqué el año antepasado en Viernes Santo y decía: los budistas conocieron la serenidad de dios, entonces en la serenidad empezó a estar dios, por así decirlo; los hindúes conocieron la danza de Shiva, entonces en esa danza empieza a estar dios; y los cristianos conocimos que dios también está en el dolor, o sea, nos tocó ese pedacito de la comprensión de dios. Yo en Latinoamérica siempre lo veo. Una vez fui a un pueblo de México, y yo quise entrar a la iglesia del pueblo, chiquita, estaba cerrada. Y vino un pibito y me dice: “¿quiere

que le abra, señor?”, entonces me abrió. Y yo vi al Cristo que no tenía siete llagas, sino que tenía 375 llagas y era toda sangre la estatua. Yo le dije al niño: es sangriento. Y me dijo: “Pero, señor, acá sufrimos mucho”. Y yo pensé: claro, es el dios que espeja ese dolor. ¿Con qué otra cosa se van a identificar? Yo creo que en ese sentido es doloroso, pero como yo decía en este sermón: lo que nosotros conocimos es el corazón de dios, o sea la misericordia. ¿Qué tiene en el corazón dios?: su dolor por la miseria de los hombres. Otros tienen la serenidad, tienen la alegría, tienen un montón de cosas. Jesús no se ríe nunca. Pero antes de Jesús no había un dios colgado en la cruz.

JEL: Y, de hecho, algo similar escribe Bonhoeffer...

HM: Leer a Bonhoeffer fue el mejor momento de mi vida. *El precio de la gracia* es un libro impresionante.

JEL: En la cárcel, él escribe “aprendimos a estar sin Dios, en el grito de Cristo. Y ahora tenemos que vivir como si Dios no existiera”. Eso es ser cristiano, pensaba él, es vivir como si Dios no existiera.

HM: Hay un autor que escribe que está en el campo, y hay como diez personas y los nazis dicen: “esto se ha descubierto, y cuentan uno, dos, tres, cuatro”, boom, y matan al pibe. Y escucha que atrás alguien dice: “¿y dónde está dios?” Y otro se da vuelta y le dice: “Ahí”, señalando al recién asesinado.

JEL: ¿Qué se viene ahora en tus proyectos de escritura?

HM: No sé qué se viene. Voy a sacar un libro de poesía nuevo. Sale un libro sobre Francis Bacon y el arte. Supongo que como todo este año he dado tantas vueltas con el tema de Santa Teresa y la mística, va a brotar algo de ahí. Pero no me he propuesto decir: bueno, voy a escribir sobre esto. Sino que en un momento me encuentro escribiendo sobre algo.

JE: Bueno, no sos un autor del que uno pueda decir: el primer Heidegger y el segundo Heidegger; o Vargas Llosa primero fue comunista y luego defiende el neoliberalismo. Entonces no puede decir uno: Mujica habló de la mística y ahora no le importa, y ahora está por allá bailando como un sátiro.

HM: Mi coeditora me lo dijo el otro día: “con vos nunca puedo abandonar los otros libros. Porque siempre algo vuelve y algo se va”. Siempre viene algo de lo anterior o algo nuevo. Hay como un oleaje. Yo creo que estoy dando siempre vueltas en torno a algo... que no está. Creamos a dios, quien nos está creando.

# LA ESTIGMATIZACIÓN ANALIZADA DESDE LA FANTASÍA DE PUREZA, LA EXTENSIÓN SOCIAL DE LA REPUGNANCIA Y LAS ESTRATEGIAS DE INMUNIZACIÓN<sup>a</sup>

Estigmatization analyzed from the fantasy of purity, the  
social extension of disgust and immunization strategies

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3837>

Recibido: 17 de junio de 2020 / Aceptado: 10 de diciembre de 2020 / Publicado: 10 de diciembre de 2020

*Jesús David Girado-Sierra\**

## Resumen

Este artículo presenta un aporte teórico sobre las sociodinámicas de estigmatización y exclusión, lo cual resulta útil para futuras investigaciones en el campo de las ciencias sociales, al demarcar un fenómeno de estudio que es necesario explorar a fondo mediante etnografías de las representaciones sociales contemporáneas. El objetivo es analizar la extensión social de una emoción como la repugnancia afiliada a la fantasía de pureza, así como también

<sup>a</sup> Artículo resultado del proyecto de investigación Antropología y Biopolítica de la Ciudad Contemporánea, de la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad de La Sabana.

\* Doctor en Filosofía, profesor de la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad de La Sabana, Chía, Colombia. Miembro del grupo de investigación Racionalidad y Cultura. ORCID: 0000-0001-7663-5481. Contacto: [jesus.girado@unisabana.edu.co](mailto:jesus.girado@unisabana.edu.co)



reflexionar de forma crítica en torno a la inmunización como una variable biopolítica. Para lograr tal acometido, se abordan temas como el *habitus*, la conciencia de inadecuación, el *fastidium* y los dispositivos biopolíticos referidos a las estrategias: socio-eméticas, socio-herméticas y socio-proflácticas.

## Palabras clave

Biopolítica; Exclusión; Emociones; Fastidio; Habitus; Socioestigmatización.

## Abstract

This paper presents a theoretical contribution on socio-dynamics of stigmatization and exclusion for future research in the field of social sciences, that frames a phenomenon for study to be explored in depth through ethnographies of contemporary social representations. The objective is to analyze social extension of emotion such as disgust linked to the fantasy of purity, and of biopolitical variable such as immunization. In this sense, this paper treat topics such as habitus, awareness of inadequacy, the feeling of fastidium and biopolitical devices that consist of socio-emetic, socio-hermetic, and socio-prophylactic strategies.

## Keywords

Biopolitics; Exclusion; Emotions; Disgust; Habitus; Socio-stigmatization.

## Introducción

La estigmatización social, a simple vista, deviene de cierta trama del cotidiano urdir relatos, negociar etiquetas, representar espacios y configurar espaciamentos sociales a través de la historia. Uno de los objetivos de este artículo es mostrar cómo dicha trama resultante es de tal relevancia que termina siendo un elemento constitutivo de lo que Bourdieu llamó el *habitus*, del cual afirma:

no es el destino, como se lo interpreta a veces. Siendo producto de la historia, es un sistema abierto de disposiciones que se confronta permanentemente con experiencias nuevas, y por lo mismo, es afectado también permanentemente por ellas. Es duradera, pero no inmutable. (Bourdieu, 1992, p. 109)

En este horizonte, se considerará al *habitus* como un sustrato de lo social, como una especie de condensación de esquema y disposiciones o propensiones (Silva Nadaletto & Cunha de Castro, 2018), pero, además, como un referente importante para entender la pervivencia cotidiana, espontánea y naturalizada del fenómeno de la estigmatización. En consecuencia, se explotará y ampliará la plasticidad y ubicuidad del concepto de *habitus*.

Tomar como punto de partida esta condensación de narrativas, discursos y prácticas sociales, a las que Bourdieu llama *habitus*, es un aspecto importante a la hora de comprender la estigmatización social como resultado de las representaciones, las construcciones simbólicas de los grupos humanos y, por ende, de las dinámicas identitarias (Capdevielle, 2011). Se señalará entonces que está in-corporado en los individuos, casi de forma inconsciente o insospechada, de tal forma que termina siendo una estructura-estructurante: “lo primero porque implica el proceso mediante el cual los sujetos interiorizan lo social; lo segundo, porque funciona como principio generador y estructurador de prácticas culturales y representaciones” (Rizo, 2012, p. 55).

En este orden de ideas, otro de los objetivos de este artículo es justificar que en la estigmatización social se pone de manifiesto un conjunto de estructuras-estructurantes constituidas por ideales de orden y pureza, desde los cuales

se valora y clasifica de acuerdo con binomios tales como: capaz/incapaz, útil/sobrante, normal/anormal o propio/extraño, tras lo cual se encuentra latente la distinción primaria: puro/impuro (Ricoeur, 2004). Ahora bien, se argumentará que dichos criterios no son impuestos por una especie de macro-estructura del poder (Foucault, 1998), sino que se van urdiendo cotidianamente en las prácticas sociales y discursivas a partir de las cuales los individuos sienten, piensan y habitan, convirtiendo en *modus vivendi* el estigma y la exclusión.

En tal sentido, se sostendrá que en el fenómeno de la estigmatización social el *habitus* parece responder a un curioso acometido estético, dado que sobresale una búsqueda de un ideal de orden que termina operando mediante el señalamiento de sobrantes, desarmonías, anormalidades o suciedad. La idea que se considerará es que la configuración y fortalecimiento de cada uno de los *nosotros* —como centro de gravedad narrativo— surge de la valoración y clasificación de los de-más o aquellos a quienes se ha excluido de la estructura identitaria (Girado-Sierra, 2020); haciendo énfasis en cómo dicha configuración está catalizada a su vez por fantasías de orden y asepsia. Dicha idea será soportada en los análisis de Mary Douglas (1973) sobre la búsqueda de pureza y de Martha Nussbaum (2006) en torno al *fastidium* como una forma de extensión social de la repugnancia. El objetivo fundamental de este artículo se verá entonces logrado al analizar cómo la estigmatización social puede ser entendida desde de las dinámicas del *fastidium*, las cuales no solo involucran un acceso asimétrico al poder, sino que obedecen a una búsqueda de armonía que responde a un perverso “sueño de pureza” (Bauman, 2001, p. 13), lo cual conlleva a que, desde una visión ampliada del *habitus* estructurador, las prácticas sociales se conviertan en una gran fábrica de etiquetas y, lo que es peor, en campo fértil de dispositivos biopolíticos; “entendiendo con ello la expresión y también la tendencia cada vez más fuerte a proteger la vida de los riesgos implícitos en la relación entre los hombres, en detrimento de la extinción de los vínculos” (Esposito, 2006, p. 10). En consecuencia, se justificará el importante papel que juega todo lo anterior en las dinámicas sociales de exclusión, reclusión y anulación de lo considerado sucio, impuro, anormal, sobrante o extraño.

Para lograr dichos objetivos, en este artículo se recurrirá a propuestas teóricas aparentemente distantes, pero útiles cuando el objetivo no es tanto subrayar sus diferencias, sino aprovechar sus convergencias para elaborar una mejor clave de lectura sobre el fenómeno social en cuestión. Así entonces, en el primer apartado se propondrá el concepto de *fantasía de pureza*, analizándolo a partir de la configuración de un horizonte teórico de carácter explicativo en el cual convergen: Bauman (2001) con su idea del *sueño de pureza*, Nussbaum (2006) con sus luces sobre los *factores ideacionales*, Douglas (1973) con su interpretación sobre la suciedad y el orden, Yi-Fu Tuan (2007) con su propuesta de la *topofilia* para comprender las vinculaciones emocionales con los espacios y sus resultantes representaciones, Goffman (2006) con su aclaración sobre la identidad manchada, entre otros teóricos.

En el segundo apartado se analiza la extensión social de la repugnancia y su corolario en los dispositivos de inmunización. Para tal fin, se sostiene que las narrativas espontáneas y cotidianas están nutridas por cierta búsqueda de asepsia como garantía de armonía o salvaguarda inmunitaria. Se argumenta entonces que en las relaciones sociales emergen elementos como la búsqueda de una pureza, armonía u orden ideal, de tal forma que los grupos humanos parecen organizarse no sólo para garantizar la supervivencia, sino también para materializar parámetros estéticos, incluso en cuanto sinónimo de higienización o asepsia social, y en donde una emoción como la repugnancia juega un papel preponderante. Teóricos como Bauman (2001), Nussbaum (2006), Miller (1997) y Rozin et al. (2008) serán considerados para estructurar dicha argumentación. Al analizar la extensión social de la repugnancia y su persistencia en el *habitus*, inexorablemente se explorará en este segundo apartado, desde Nussbaum (2006) y Kaster (2001), el rol que juega el *fastidium* en lo que Norbert Elias et al. (2012) llamaron “sociodinámicas de estigmatización” (p. 61). Asimismo, se señalarán las relaciones existentes entre lo que Teresa Do Rio Caldeira (2007) llama “narrativas del crimen” y la fantasía de pureza, aspecto que revelará cómo la valoración y clasificación de los individuos y los lugares depende de las representaciones sociales dominantes (Echevarría & Rincón, 2000) y de las emociones involucradas, tales como la vergüenza y el orgullo sentido de acuerdo con el territorio en el que se vive.

En la tercera parte, se acudirá a Roberto Esposito (2009a) con el fin de señalar que la estigmatización se configura a partir de la lógica de la *immunitas*, que es la privación, negación y quiebre del *munus*, es decir, del vínculo, la obligación, la inclusión, el don y la restitución (Esposito, 2009b). Desde el aporte en torno a la *immunitas* se pretende enriquecer la perspectiva de Bourdieu sobre el *habitus*, para obtener así una clave de lectura de la estigmatización como un fenómeno en el que impera y opera en la cotidianidad una interrupción de la reciprocidad o una restricción de la acción de acoger aquello que se ha declarado extraño, impuro o anormal.

Todo esto irá aportando variables explicativas sobre la naturalización de perversas clasificaciones sociales, frente a lo cual ha primado la interpretación sobre el acceso asimétrico a los recursos y al poder (Elias et al., 2012). En definitiva, este artículo es una configuración de convergencias entre distintos horizontes teóricos, con el único fin de construir una clave de lectura que amplíe las comprensiones sobre la estigmatización social, a partir de un análisis del impacto social de una emoción como la repugnancia y de los dispositivos biopolíticos surgidos para mantener dinámicas de inmunización en el cuerpo social.

## La fantasía de pureza

El concepto de fantasía de pureza está soportado en los análisis de Bauman (2001) en torno a lo que él denomina “sueño de pureza”, “visión de pureza” o “ideal de pureza”:

La pureza constituye un ideal; una visión de la condición que todavía hay que crear, o de esa condición que hay que proteger diligentemente de los peligros reales o imaginarios. Sin una visión así, ni el concepto de pureza tiene sentido, ni se puede establecer de un modo razonable la distinción entre pureza e impureza. (Bauman, 2001, p. 14)

El autor polaco se refiere a la disposición para crear un diseño social ordenado y aséptico, desde el punto de vista étnico, político y económico, en el que se configuran, como corolario, algunos prototipos de lo extraño, sobrante o

anómalo (el hereje, el revolucionario, el anormal, el inmigrante y el pobre, por ejemplo). Asimismo, detrás del concepto de fantasía de pureza, se tiene en cuenta lo que Nussbaum (2006) llama “factores ideacionales” (p. 107); dicha noción explica cómo la fantasía juega un papel importante en la extensión social de la repugnancia y la aparición del fastidio, aspecto determinante a la hora de entender desde la psicología moral los fenómenos de estigmatización y rechazo entre grupos humanos (Miller, 1997; Rozin et al., 2008).

Otro aspecto importante que se expresa con el concepto de “fantasía de pureza” se refiere a la tendencia o esfuerzo por organizar el entorno, lo cual supone, de acuerdo con Mary Douglas (1973), ver la elusión de la suciedad como un movimiento positivo inspirado en un modelo o ideal de orden. Esto, sin duda, tiene una manifestación no solo en la reorganización de los entornos próximos, sino también en las representaciones sociales dominantes sobre lo puro y lo impuro, las cuales devienen incorporadas en las personas, generando *habitus*; razón por la cual se detonan clasificaciones y etiquetas de lugares e individuos a los cuales se les evalúa por el rasero del orden, lo aséptico y lo puro. La fantasía de pureza se muestra entonces como una idea o imagen configurada socialmente a partir de la cual se intenta ajustar o reordenar los espacios y los individuos que los habitan, de tal forma que es un *leitmotiv* en las dinámicas de estigmatización de personas que, al no ajustarse a dicha imagen social dominante de pureza, son etiquetadas como suciedad, esto es, auténticas trasgresiones al modelo de orden. Para comprender mejor la naturaleza de la fantasía de pureza resulta importante atender lo que dice Douglas (1973) sobre la relación de los humanos con lo que es calificado como suciedad:

equivale esencialmente a desorden. La suciedad absoluta no existe; existe en el ojo del observador (...). La suciedad constituye una transgresión del orden. Eliminarla no implica un movimiento negativo, sino un esfuerzo positivo por organizar el entorno (...)

Cuando vamos a la caza de la suciedad, cuando empapelamos, decoramos, limpiamos, no nos gobierna la ansiedad de escapar a la enfermedad, sino que estamos reordenando positivamente nuestro entorno, haciendo que se ajuste a una idea. No hay nada de temeroso o de irracional en nuestra elusión de la suciedad: se trata de un movimiento creativo, de un intento de ligar forma y función, de construir una unidad

de la experiencia (...) Por consiguiente, si la suciedad es materia fuera de lugar, debemos abordarla a través del orden. La falta de limpieza o la suciedad es aquello que no se debe incluir si se quiere preservar un modelo. (pp. 14–15)

Ahora bien, es obvio que estas ideas sobre la suciedad no solo aplican en la representación de los objetos y del entorno habitado, sino que también pueden ser pensadas en su extensión social. En consecuencia, dan luces para comprender la fantasía de pureza, en cuanto configuración de un modelo de asepsia a partir del cual cobra sentido la exclusión de aquello considerado sucio. Resulta lógico considerar que la estigmatización y la segregación son corolario del rechazo y eliminación de las personas calificadas como una transgresión del modelo de orden. Así, los grupos sociales naturalizan la estigmatización como un auténtico esfuerzo positivo por organizar el entorno en correspondencia con la fantasía de pureza dominante. No obstante, frente a la idea de Douglas (1973) según la cual al cazar la suciedad “no nos gobierna la ansiedad de escapar a la enfermedad” (p. 15), es importante aclarar que el deseo positivo de reorganización del entorno no es antagónico a la ansiedad que produce el imaginarse contaminado por la cercanía o contacto con la suciedad. De hecho, en las clasificaciones, etiquetas, narrativas y prácticas sociales, se complementan tanto el natural esfuerzo positivo por mantener la asepsia social y espacial, como también la ansiedad de escapar de aquellos grupos humanos declarados como socialmente contaminantes. Debido a esto, algunos lugares son concebidos como vertederos humanos donde debe estar la suciedad, mientras otras zonas son vistas como territorios donde se ha de mantener a toda costa la pureza. Todo esto termina promoviendo demarcaciones hechas casi quirúrgicamente entre un tipo de territorio y otro, que ponen de manifiesto una auténtica preocupación o ansiedad por evitar la contaminación con otras personas.

De hecho, aunque fuera cierto que los territorios habitados por distintos grupos humanos no son más que el resultado de un complejo accidente de migraciones o apropiaciones azarosas, es evidente que existen unas demarcaciones geográficas que obedecen a la fantasía de pureza dominante, a partir de la cual se intenta mantener al margen a los catalogados como sobrantes o suciedad (Sabatini & Brain, 2008). Ahora bien, independientemente de si se logra con éxito o no mantener a raya a personas consideradas como antígenos,

lo sorprendente es que esta dinámica es el resultado de estructuras-estructurantes o esquemas, disposiciones y propensiones incorporadas en algunos grupos sociales. En otras palabras, la fantasía de pureza permea el *habitus*: la estructura cognitiva o el sistema de creencias (*eidós*), las pre-comprensiones morales y las conductas espontáneas (*ethos*), los gestos y los hábitos (*hexis*) y las distinciones estéticas (*aisthesis*) (Rizo, 2012).

La exacerbación de la fantasía de pureza en el *habitus* de ciertos grupos sociales dominantes termina por convertirlos en auténticas fábricas de etiquetas para estigmatizar como “desechos humanos” a otros grupos menos dominantes. Este fenómeno genera grandes ansiedades y miedos (Bauman, 2001), pero, sobre todo, crueles situaciones de exclusión (Álvarez Castaño et al., 2010). Es decir, muchos individuos son calificados como suciedad fuera de lugar al no encajar en el ideal de orden y pureza que algunos dan por sentado. La dinámica social termina por crear demonios que, paradójicamente, intenta constantemente exorcizar; estos son comúnmente considerados como auténticos antígenos. Ahora bien, lo que se subraya con el concepto de fantasía de pureza es que los dispositivos de calificación, clasificación, exclusión, expulsión y reclusión parecen seguir un criterio estético dominante en el que impera una búsqueda de orden y pureza. Dicha fantasía evidentemente tiene raíces en el esquema emocional: la configuración social de lo repugnante y su consecuente rechazo, así como la búsqueda de lo pulcro asociado a lo agradable. Así, la alegría, serenidad y orgullo suelen afiliarse a lo armonioso, lo diáfano y, en definitiva, a lo que tiende a ser calificado como bello y seguro, mientras que lo percibido como grotesco, desordenado, feo y sucio se asimila a emociones como el miedo, la vergüenza y la repugnancia. Esta es la razón por la cual algunos espacios —y las personas que los habitan— son representados desde variables como la desarmonía y el desorden, siendo evitados a toda costa en tanto que son las notas que identifican la transgresión al orden. Este fenómeno pone de manifiesto la importancia que tiene para los individuos la significación emocional del entorno, asunto que exploró Yi-Fu Tuan (2007) a partir del término *topofilia*:

La palabra “topofilia” es un neologismo, útil en la medida en que puede definirse con amplitud para incluir todos los vínculos afectivos del ser humano con el entorno material. Dichos lazos difieren mucho en intensidad, sutileza y modo de expresión.



La reacción al entorno puede ser principalmente estética y puede variar desde el placer fugaz que uno obtiene de un panorama a la sensación igualmente fugaz, pero mucho más intensa, de la belleza que se revela de improviso. (p. 130)

Una de las inadvertidas variables constitutivas de lo que Tuan llama *topofilia* es la fantasía de pureza, debido a que está asociada a la apertura emocional y juega un papel protagónico en el *habitus* o estructura-estructurante que influye significativamente en la forma de concebir, configurar y experimentar el espacio que deviene territorio (Echeverría & Rincón, 2000). En otras palabras, los entornos tienen un sentido, una carga y un ancla simbólica (Gupta & Ferguson, 2008); no se puede descartar la tesis según la cual los espacios son “portadores de acontecimientos de gran carga emocional” (Tuan, 2007, p. 130), de la misma forma que no se puede perder de vista la importancia que tiene en el *habitus* la fantasía de pureza en el proceso de representación de los espacios y de las personas que los habitan. En efecto, dado que los espacios físicos poseen una carga simbólica y afectiva, algunos territorios son convertidos en auténticos vertederos habitados por personas cuyo *habitus* —estructuras cognitivas, disposiciones morales, gestos y valoraciones estéticas— refleja la condición del estigmatizado, el avergonzado y el segregado, mientras que otras zonas son convertidas en escenarios donde habitan las personas cuyo *habitus* da cuenta de su condición de privilegiados, dominantes y enorgullecidos. Así, en el análisis de la estigmatización se ha de considerar el importante papel que juegan las emociones en la configuración de la fantasía de pureza que permea significativamente el *habitus* de los sectores privilegiados de la sociedad.

En definitiva, la fantasía de pureza subyace a los proyectos de asepsia o inmunización social, a partir de los cuales se detonan dinámicas que alimentan la segregación de personas representadas como suciedad o transgresión del orden, las cuales son destinadas a ser objeto del miedo y la repugnancia de los grupos dominantes. Tales socio-dinámicas de estigmatización se dan por parte de los individuos que conforman y sostienen su *nosotros* en la medida en que marcan a *los otros* como incompetentes que deben cargar con una existencia vergonzante (Girado-Sierra, 2020). Goffman (2006) cree que este tipo de prácticas sociales estigmatizadoras terminan configurando el fenómeno de la “identidad manchada”; la cual no solo es impuesta por el grupo dominante que emprende la búsqueda de pureza como un natural esfuerzo positivo, sino

que también surge cuando los estigmatizados desarrollan una especie de “conciencia de inadecuación” (Nussbaum, 2006, p. 219). Es decir, la dinámica de estigmatización tiene un peso tan significativo en los grupos etiquetados y excluidos, que estos terminan por asimilar las narrativas o descripciones que los grupos dominantes hacen de ellos, a tal punto que configuran e incorporan un *habitus* en el que se evidencia la naturalización de una percepción de sí mismos como insuficientes para los parámetros de los grupos dominantes.

## La extensión social de la repugnancia

A pesar de los múltiples intentos por intervenir educativa y políticamente el *habitus* de muchas sociedades, sus narrativas y acciones cotidianas siguen mostrándolas como auténticos escenarios donde impera la repugnancia hacia aquellos que son narrados como enfermedad, agentes extraños o sobrantes de la dinámica social. Este fenómeno ha sido estudiado por Cortina (2017) como *aporofobia*, en cuanto pone en evidencia un complejo y evidente desagrado hacia los pobres en general como encarnación misma de la debilidad que se suele rechazar. No obstante, dicho concepto no da cuenta suficientemente de la extensión social de la repugnancia ligada a la fantasía de pureza subyacente a la representación de algunos espacios como vertederos humanos.

En efecto, las personas que habitan estos espacios representados como vertederos humanos tienden a ser relatadas como basura-humana o anomalías sociales. Cabe señalar que esto ha sido a todas luces consecuencia de la creencia colectiva de que se debe mantener la existencia de un ideal de pureza, a partir del cual algunos grupos de personas son considerados como contaminación, suciedad o anomalía. Por cierto, asignarles propiedades repugnantes a algunas personas parece ser una particular forma de transferir calificativos que a primera vista solo aplicarían a objetos que resultan asquerosos, peligrosos, impuros o nauseabundos; dicha extensión de la repugnancia hacia la dimensión social parte de la misma base cognitiva que aquella repulsión sentida hacia cosas o animales: se trata de un miedo especial a ser contaminados, en el cual las expectativas de normalidad, armonía y pureza se ven enfrentadas a una realidad que parece no solo anómala y peligrosa, sino que también es un recor-

datorio del “cuerpo animal”, esto es, de la vulnerabilidad humana (Nussbaum, 2006, p. 115). En definitiva, la sensación de repugnancia de algunos grupos sociales hacia otros está asociada a una especie de fantasía no-consciente de pulcritud, normalidad y seguridad que, cuando no se ve correspondida en la realidad, pone en alerta al organismo individual —o al cuerpo social—, con el fin de que busque mecanismos para expulsar lejos la sucia rareza.

Ahora bien, la repugnancia es una emoción con importantes fines en la historia de la evolución humana (Miller, 1997); generalmente es considerada bastante útil para la supervivencia. Los seres humanos debemos nuestra permanencia en la tierra al hecho de que desarrollamos un específico desagrado hacia ciertos agentes que representaban un potencial peligro y confirmaban la fragilidad humana, tales como las heces, los cadáveres, alimentos descompuestos, objetos contaminados, personas contagiadas y demás. No obstante, si se va más allá de esta básica idea, la repugnancia resulta conectada no solo con lo que Freud (1996) llamaba narcicismo primario —que se expresa en un original deseo de ser invulnerables como los dioses y, por ende, rechazar la animalidad propia— sino también, y como corolario de la delirante idea anterior, con una auténtica fantasía de pureza.

De hecho, comprender la repugnancia desde una variable como la fantasía de pureza —sin intentar reducirla solo a ella— permite ver cómo existe una dinámica de doble flujo con respecto a los requisitos cognitivos y las narrativas *a posteriori*. Piénsese en cómo se siente repugnancia frente a objetos o animales que activan respuestas psico-fisiológicas cuasi espontáneas, ya sea por contacto directo o con base en las leyes del contagio y de la similitud<sup>1</sup> (Rozin et al., 2008); sin embargo, también ocurre al revés, sobre todo en los casos de la extensión social de la repugnancia: se suelen asociar olores, formas, estilos, *ethos* y demás características específicas a lo que de antemano se ha representado en el imaginario de ciertos grupos como sucio o nauseabundo —y aquí aplica también la ley del contagio y de la similitud—. Sobre esto último, basta con recordar una de las ideas centrales de la película *Parasite*, ganadora del Óscar

<sup>1</sup> La ley del contagio se refiere esencialmente a que, una vez en contacto con algo contaminado, siempre se estará contagiado de esa contaminación original. Por su parte, la ley de la similitud reza que, si algo es similar a lo considerado repugnante, esto es, se parecen entre sí, entonces está contaminado también en un sentido profundo, como si la apariencia fuera la realidad; por tanto, si algo se ve desagradable es tratado como repugnante.

2020, al igual que un sinfín de filmes, crónicas y otras representaciones artísticas donde se abordan temas como la estigmatización por razones de género, clase o etnia. En todos los casos, la repugnancia juega un papel importante y, comúnmente, aparece detonada por ciertos olores, rasgos, estilos o modos de vida que los grupos dominantes han asociado a lo nauseabundo, muchas veces, porque recuerda la vulnerabilidad del cuerpo animal (Nussbaum, 2006).

Así entonces, analizando aún más en el plano humano esta emoción que a simple vista sirve para la supervivencia se encuentra que, contrario a lo que sucede con una súbita sensación o estado de ánimo, la repugnancia es también el resultado de creencias previas que los individuos han construido e incorporado. En este sentido, se reitera que este tipo de repulsión suele aparecer frente a ciertos objetos o personas a quienes de antemano se ha calificado como sucias, contaminantes o peligrosas por ser generadoras de impureza y contagio. Para comprender mejor este fenómeno, Nussbaum (2006) acude al concepto de “factores ideacionales” (p. 107), desde el cual explica cómo no solo las cosas y los animales, sino también las personas pueden resultar objetos del disgusto una vez se extiende la repugnancia a las relaciones sociales, lo cual supone que algunos individuos son considerados como antígenos intolerablemente contaminantes.

De hecho, en el día a día pululan prácticas sociales y discursivas en las que la repugnancia hacia cierto tipo de personas es tolerable y hasta obligatoria, en la medida en que se debe mantener cierto esquema de pureza. Es más, estas personas no son tomadas como tal, es decir, no son valoradas en condiciones de igualdad, pues lo primero que se hace es calificarlas como anomalías que contrastan con las expectativas y criterios de orden o limpieza. Todo esto implica entonces que algunos individuos se autovaloren previamente como aquellos que están por encima o a un nivel más alto, digno y puro con respecto a aquellos que son objeto de su repugnancia, dado que: “la repugnancia está estrechamente relacionada con tradiciones de jerarquía social: la mayoría, si no todas las sociedades, construyen estratos de seres humanos” (Nussbaum, 2006, p. 102). En efecto, en las relaciones entre grupos sociales se observa cómo la repugnancia juega un rol preponderante en la clasificación, persecución, expulsión y eliminación de grupos de personas representadas como sucias o

contaminadas por parte de quienes se autoperciben como miembros puros de la sociedad. Así entonces, esta emoción surte un particular efecto en el *habitus* de los grupos, siendo usada de forma recurrente para atacar a individuos y a colectivos a quienes se les ve como bajeza, como proximidad indeseable, como suciedad inadmisibles o anomalía digna de ser repudiada.

Evidentemente, esta repulsión hacia ciertos grupos de personas es instituida socialmente, de tal suerte que se va configurando un *ethos* donde redundan sutiles o toscas prohibiciones que delimitan algunos territorios construidos y definidos como zonas-vertederos a donde van ciertos “humanos-basura” (Bauman, 2015a, p. 57). En muchas ciudades a estos territorios se les llama comunas, suburbios, *favelas*, *guetos* o barrios populares, apelando al sentido peyorativo que tiene dicho nombre en el imaginario social y configurando las narrativas urbanas de acuerdo con el espacio que habitan ciertos grupos sociales (Bennett et al., 2006). Debido a esto, se concibe a algunos individuos como *desechables* o *gente de comuna*, convirtiéndolos en objeto de la repugnancia derivada de la fantasía de pureza de algunos grupos dominantes. De hecho, dichas víctimas del desprecio sutil o directo son cuidadosamente separadas, de tal modo que no violen las fronteras territoriales, pues en caso de que lo hicieran serían consideradas y tratadas como suciedad fuera de lugar. Frente a esta personificación de lo anómalo, los individuos que se consideran de mejor condición tienden a experimentar una mezcla de miedo, rabia y repugnancia, dado que toda *suciedad fuera de lugar* es vista como una clara amenaza a las expectativas de asepsia y orden, lo que supone una alerta para hacerle frente y así evitar la expansión de la contaminación, trazando límites sociales que generan estigma, vergüenza, resentimientos y reproducción de actos crueles como la humillación.

Ahora bien, volviendo al contenido cognitivo de la repugnancia y la idea según la cual esta se activa cada vez que los individuos se enfrentan a objetos o personas que se convierten en “recordatorios de la vulnerabilidad y de la mortalidad animal” (Nussbaum, 2006, p. 115), es preciso advertir que cuando se trata de la extensión social de esta emoción los individuos no son narrados y tratados como suciedad solo por la existencia de una tendencia humana a rechazar a quienes se convierten en recordatorios de la vulnerabilidad y

mortalidad humana. Reducir la experiencia de la repugnancia solo resulta en un desconocimiento de la construcción social de categorías como *anómalo* e *impuro*, es decir, perder de vista que están vinculadas a una estructura discursiva. En este sentido, aunque no se sienta repulsión por objetos naturales o por animales que sean calificados como anomalías, o viceversa, no parece funcionar igual cuando se traslada la situación a las dinámicas sociales, en las cuales parece prevalecer la repugnancia hacia quienes son considerados anormales o sobrantes: hacia los indigentes (en algunas ciudades llamados de forma denigrante desechables), hacia los pobres, las minorías sexuales y ciertos grupos étnicos.

Alrededor de estos individuos se tejen diversas narrativas que llevan a que en el imaginario colectivo sean vistos como la personificación de todo aquello que puede ser objeto del *fastidium* (Kaster, 2001); lo cual se convierte en necesario para reforzar socialmente los límites de los territorios en los que deben permanecer. Sobre este sentimiento de *fastidium*, de claras raíces romanas, es preciso considerar:

Involucra mirar con condescendencia a una persona, con cierto tipo de altivez delicada, manteniendo la distancia por encima de algo que se percibe como bajo. Este tipo de *fastidium* tiene vínculos estrechos con el menosprecio y también con un sentido aristocrático del rango y de la jerarquía adecuados (...) De modo que a las personas percibidas como bajas en el sentido jerárquico de *fastidium* se les puede imputar fácilmente propiedades repugnantes; y aquellas asociadas con una propiedad repugnante serán consideradas bajas y se las mirará con condescendencia. (Nussbaum, 2006, p. 119)

En efecto, este sentimiento de *fastidium* supone la quintaesencia de muchas sociodinámicas de estigmatización (Elias et al., 2012) que sobresalen en el *habitus* de algunos grupos sociales. De hecho, las sociedades en las que la repugnancia es la emoción preponderante se transforman en auténticas máquinas de diseño e, inexorablemente, terminan creando residuos humanos (parias); y uno de los principales combustibles de dicha máquina ha sido un sistema económico que tiene su nicho en muchas sociedades contemporáneas, desde donde se piensa y se hace *modus vivendi* el hiperconsumismo (Lipovetsky, 2007), creando nuevos criterios para esa fantasía de pureza que define, en consecuencia, lo que se ha de tratar como repugnante. Los merecedores

de este *fastidium* social son a quienes Bauman (2015a) llama “consumidores fallidos”, “población excedente” o “residuos humanos” (p. 57); en definitiva, del progreso económico neoliberal son su resultado más indeseado, aunque muchas veces necesario. Son quienes realizan en los exclusivos territorios de los consumidores ventajosos el trabajo sucio, contagiándose aún más de aquello asqueroso que necesita ser limpiado. Paradójicamente entonces, en el diseño de construcción de orden o en la materialización de la fantasía de pureza, el filtro económico juega un papel importante en las actuales condiciones de vida de las sociedades. De esta manera, la dinámica de exclusión no parece ser tan simple, en el sentido en que, quienes deben ensuciarse, recoger la basura y mantener operativo el sueño de pureza, deben ser momentáneamente incluidos, aunque no por esto dejen de ser objetos del *fastidium* social. Esto se debe en parte a que parece que se cumpliera en ellos una especie de “ley del contagio” (Rozin et al., 2008, p. 760), debido a que se cree que esas personas han estado en contacto con objetos asquerosos o, incluso, con otras personas desagradables, por tanto, han quedado contaminadas y deben ser tratadas como basura repugnante.

No obstante, existe otro tipo de sobrantes o “residuos de la globalización” (Bauman, 2015a, p. 81) que solo conocen la exclusión total, tales como las minorías étnicas que llegan a las ciudades, las víctimas de desplazamiento forzado o los llamados desechables. Todas estas personas son daños colaterales del diseño económico y de las dinámicas de violencia estructural, pero además son tratadas como parásitos despreciables o intrusos peligrosos a quienes la única muestra de atención que se les destina los convierte en víctimas del *fastidium*. La clave de lectura general que da Bauman (2015b) a este fenómeno presente en muchas sociedades contemporáneas está afiliada a la “vida líquida” (p. 11), caracterizada por la velocidad con que los productos y las personas son destinadas a convertirse en desechos. Por esta razón, no es ilógico que aquellos personajes víctimas del *fastidium* sean usados para el mantenimiento del deseo de orden y limpieza, pero luego apartados como desperdicio. El papel que cumplen extraños o sobrantes —los excluidos en general— es aprovechado en cuanto son los únicos que se someten a condiciones de contaminación o contagio al entrar en contacto con cosas que son tratadas como ellos mismos, esto es, como suciedad; asunto este que explica en parte el porqué los

mayores asentamientos de habitantes en condición de calle han estado cerca de áreas de comercio donde se necesita que lidien con la basura. En este sentido, este tipo de personas y la basura se parecen en que son producto de un diseño que usa y bota; fueron útiles en su momento, pero tan pronto como no son requeridos o presentan algún *defecto*, terminan en el vertedero. Muchas de estas personas antes de ser explotadas fueron excluidas de sus derechos básicos y, por ende, del reconocimiento de su dignidad. Es decir, en su mayoría estas personas son oprimidas laboralmente en las zonas de los consumidores privilegiados, al mismo tiempo que son excluidas y confinadas a territorios marginales que, en el caso de muchas ciudades, han sido no solo áreas invadidas y mantenidas en condiciones miserables, sino además construidas sobre basureros reales (Alzate Quintero, 2014). Realidad esta que le da soporte a los relatos peyorativos en torno a personas que viven en zonas residenciales construidas sobre antiguos basureros o que son mantenidas como tales.

A muchos grupos sociales dominantes, al toparse con esta situación de los marginados, no solo los invade el miedo a verse relegados a estos vertederos, sino que entran en una dinámica de “creación y reproducción de narrativas del crimen” (Do Rio-Caldeira, 2007, p. 34). Es decir, describen a los habitantes de territorios empobrecidos como una especie de enfermedad o de antígeno extraño. Parecen obligados a saturar el vacío hallado entre sus trazos biográficos y el de esas personas estigmatizadas, las cuales se convierten en un recipiente dispuesto a ser llenado por relatos, tipificaciones, etiquetas o historias tomadas de fuentes secundarias como la prensa amarillista (Girado-Sierra, 2019). En este horizonte muchos habitantes de zonas privilegiadas temen ser narrados y tratados como suciedad fuera de lugar; asimismo, tal como las pilas de basura ubicadas en los rellenos reafirman la fantasía de pureza y otorgan un sentimiento de tranquilidad a quienes habitan del lado privilegiado de la ciudad, estos mismos individuos encuentran alivio al saber que esos otros humanos sobrantes se encuentran en *su lugar* y no entrarán a las zonas limpias y seguras, a menos que se les necesite para el mantenimiento del orden. Se reitera: un ciclo parecido al de los objetos-basura, los cuales vuelven a entrar en forma reciclada, para volver a salir al vertedero. “Desde la lógica de la vida



líquida, sería irracional conservarlas; de hecho, desde dicha lógica, resulta difícil defender (y aún menos probar) que tengan derecho propio alguno a la preservación” (Bauman, 2015a, p. 21).

## Estrategias de inmunización social

Un análisis de las actuales relaciones entre grupos sociales obliga a abordar las dinámicas evidenciadas desde la perspectiva biopolítica, es decir, comprender críticamente los dispositivos y estrategias de control que posibilitan a algunos individuos vivir con un falso sentimiento de comunidad, en el sentido en que les permite *habitar* con otros, pero en espacios lo suficientemente inmunes, de tal forma que se evite un contacto indeseado con personajes considerados antígenos peligrosos (Girado-Sierra, 2019). Sobre este aspecto, Roberto Esposito (2009a) ofrece una claridad teórica para comprender mejor la diferencia entre la tendencia a crear comunidad y la apuesta por la inmunidad:

Mientras la comunidad abre, expone, vuelve al individuo hacia su propio afuera, liberándolo hacia su exterioridad, la *immunitas* lo reenvía hacia sí mismo, lo recluye en su propia piel, reconduce el afuera hacia dentro, eliminándolo en cuanto afuera ¿Qué otra cosa es la inmunización sino la interiorización preventiva del exterior, su apropiación neutralizadora? (p. 98)

La tendencia hacia la inmunización se pone de manifiesto en muchos centros urbanos mediante una histórica demanda de protección en los proyectos de conjuntos residenciales en barrios de clase media y alta, como si se tratara de una exigencia de conservación de un tipo de vida valorado como digno, que ha de protegerse de la vida-antígena. Se elaboran, por ende, circuitos para la preservación de la vida digna, como corolario de la acción efectiva de la repugnancia a la vida indigna —o a los indignos mismos—. Mas, dicha tendencia hacia la inmunización, en tanto biopolítica operante, no se trata solo de una propensión a la conservación de la identidad social o cultural, sino, sobre todo, de una especie de grosera barrera al disfrute de los recursos necesarios para vivir y, en esta medida, supone una muralla que impide el aprovechamiento del espacio público y el deleite del ambiente natural mismo. En otras palabras, es una política profiláctica que evita que la vida-antígena acceda o disfrute ple-

namente de la abundancia, tranquilidad y belleza de algunos territorios. Dicha política de administración de la vida opera cotidiana y directamente, aunque a veces lo hace mediante tácticas discursivas que disfrazan dicha salvaguarda del supuesto riesgo de contaminación, manteniendo el sentido de exclusividad o, más bien, de inmunidad de ciertos territorios (Álvarez, 2017).

Si bien es cierto que ningún organismo natural o social puede sobrevivir sin condiciones mínimas de inmunidad, lo que resulta cuestionable es la histórica puesta en práctica de una exagerada biopolítica para la inmunización de la vida (*bios*) en muchas de las actuales sociedades; lo cual ha terminado en una innecesaria discriminación, aprisionamiento y aniquilación de aquellas vidas clasificadas como sobrantes o contaminantes y, por ende, confinadas en los vertederos sociales, excluidas de los privilegios del acceso a los bienes corporales, materiales y naturales. Esto es delicado en tanto que la desmesurada aplicación de la inmunización en cuanto biopolítica para la exclusión y la muerte, tarde o temprano termina generando una explosión o implosión de las sociedades (Esposito, 2009a); esto debido a que los intentos de conservación por sobrevaloración de un tipo de vida específico, en demérito de otro, configuran el primer paso hacia la calificación de esos otros grupos humanos como obstáculos que es preciso eliminar: “la silueta del *bios* es recortada artificialmente mediante una serie de barreras alzadas en zonas de distinto valor, que someten una parte de las mismas a la violencia destructiva de las otras” (Esposito, 2009a, p. 130). Ahora bien, este “recorte de la vida” obedece a históricos criterios dinámicos y sincréticos, en la medida en que pueden suponer desde ideologías racistas hasta clasistas. De tal suerte que en los vertederos sociales convergen ambos grupos víctimas de la puesta en práctica de dichos criterios raciales o económicos, de ahí que no es coincidencia que la mayoría de los pobres tengan condiciones raciales que un grupo de habitantes ha subvalorado o puesto en la base de la jerarquía, siendo *justificadamente* señalados como repugnantes (por negros, por indios y, en definitiva, por pobres, por ejemplo). Todo esto es consecuencia de ir incorporando un *habitus* que lleva a algunas personas a configurar una fantasía de pureza, de tal forma que creen que existen verdaderas vidas dignas de ser vividas, en contraste con otros tipos de existencia, sinónimos de estigma y vergüenza.

El peligro de esta dinámica de exacerbación de la inmunización, como se ha mencionado, no es otro que su paradójica, aunque lógica, tendencia hacia la autodestrucción: en primer lugar porque el recorte artificial del *bios* restringe la posibilidad de que los individuos sobrevivan por sí mismos (Esposito, 2009a, p. 132); en segundo lugar porque se consume una extremada gubernamentalización de la vida que puede degenerar en dispositivos de limpieza racial o social (Foucault, 2007), incluso desde las mismas instituciones del Estado, al pretender controlar el mantenimiento, desarrollo, expansión y ubicación de la vida. Es más, en el caso de algunas sociedades la gente parece aceptar las campañas de *limpieza social* que realizan grupos delincuenciales que gobiernan en sectores empobrecidos, sustituyendo la autoridad del Estado; estos grupos se convierten en auténticos dispositivos *tanatopolíticos* que garantizan, de forma cruel e ilegal, una burda imitación de la inmunidad que opera de manera legítima en los territorios de los habitantes de clase alta.

Sumado a esto, se evidencian tres dispositivos biopolíticos que han operado históricamente en algunas sociedades, mostrándolas como escenarios de dinámicas de inmunización: el primero se refiere a la estrategia *socio-emética*, que consiste en expulsar a quienes son objetos del *fastidium* en momentos en que es preciso mostrar la fantasía de orden y pureza. Esto se ha hecho evidente cada vez que algunas ciudades se prestan como lugares para eventos internacionales: se *limpian*, recogiendo a las personas en situación de calle — los llamados *desechables*— y ocultándolas de los visitantes ilustres (Jaramillo Serna et al., 2017). Dicha estrategia *socio-emética*, sin embargo, no proviene solamente de las instituciones políticas que administran el qué, el cómo y el dónde de la vida en los territorios, sino que también ha operado desde el *habitus* cotidiano de quienes los habitan, estructurando un *modus vivendi* donde resulta absolutamente normal esta extensión social de la repugnancia que deriva en la naturalización de la discriminación y el estigma, y que termina despertando una auténtica “conciencia de inadecuación” (Nussbaum, 2006, p. 219) entre quienes son objetos del rechazo.

El segundo dispositivo biopolítico que opera, en coherencia con el primero, es la estrategia *socio-hermética*, la cual se observa en la conducta cotidiana de algunos grupos dominantes que ven con normalidad el cierre de ciertos

territorios, promoviendo un proceso de inmunización para evitar el contacto indeseado con individuos que se supone pertenecen a otro tipo de grupos antígenos. Se da entonces una particular configuración de cuerpos sociales supuestamente purificados de aquella contaminación representada en los *desechables*, la *gente de comuna* o la *gente de favela*, quienes son narrados comúnmente como individuos de infraclase. Ahora bien, la referencia a esta estrategia de clausura hermética apunta no solo a la dinámica de sobrecogimiento inmunitario para salvaguardar la fantasía de pureza, sino también a la forma en que se orquesta una estrategia administrativa de la vida, lo cual implica la exclusión, reclusión, vigilancia, persecución, control y castigo de los grupos de gente considerada como amenaza para dicho ideal de orden y pureza. Esto se puede observar en las denominadas zonas verdes o parques ubicados en las zonas residenciales de clase alta y acondicionados para que los habitantes de estos sectores puedan dar caminatas matutinas o vespertinas con sus mascotas, mientras la policía controla el traspaso de las fronteras por parte de habitantes de sectores empobrecidos. Dichas conductas pueden ser observadas cotidianamente como una especie de ritual donde cada uno cumple cabalmente un rol. Se trata de una dinámica descrita por Norbert Elias et al. (2012) en su análisis de la relación entre establecidos y marginados, como una percepción que desarrollan los grupos dominantes según la cual se contaminarán de anomia o suciedad si entran en contacto con miembros de un grupo marginal.

El tercer dispositivo que opera es la estrategia *socio-profiláctica*, la cual se hace evidente en el imaginario colectivo al consentir la idea de que ciertos tipos de vida deben ser evitados o contenidos, incluso antes de su concepción; esto es problemático en tanto algunos individuos solo lo piensan para aquellos grupos de los que se dice que *no deben reproducirse más*. Es decir, los objetivos de dicha estrategia son explícitamente *aquellos que sobran*, esos de los que *ya hay muchos*, y que por sus rasgos físicos y su posición social se les debe aplicar políticas de control demográfico o se les ha de inculcar la idea malthusiana según la cual al sacar un billete en blanco en la lotería de la vida deben marcharse pronto sin dejar descendencia, dado que sus hijos, al igual que ellos, nacerán sobrando (Malthus, 1990).

## Conclusión

Las dinámicas sociales en muchas sociedades se ven estructuradas por una extensión social de la repugnancia, catalizada por la configuración de una fantasía de pureza, donde hay individuos descartados y tratados como suciedad, y no como personas a quienes se les debe reconocer y preservar unos derechos. En otros términos, parece que algunos tuvieran una verdadera vida humana, mientras que otros son vistos como antígenos u organismos peligrosos para el pleno disfrute de quienes sí son tratados como humanos.

En tal sentido, la dinámica social ha devenido *inmunitaria*, esto es, opera mediante una lógica *biopolítica* donde algunos territorios son vistos como cuerpos que deben mantenerse libres de la amenaza de agentes contaminantes, de tal forma que, en una directa anulación de toda tentación comunitaria, se propende por el encerramiento, reduciendo la esfera pública al mero lugar liberado de peligros. Así, se va estableciendo una *estética de la seguridad*: “esos elementos tienen que ser sofisticados, no sólo para proteger contra el crimen, sino también para expresar el estatus social de los residentes” (Do Rio-Caldeira, 2007, p. 354). En otras palabras, las relaciones entre grupos sociales revelan el encerramiento entre muros que dividen conjuntos residenciales o centros comerciales de otros lugares donde no se garantiza la inmunidad demandada por un deseo de orden y pureza, lo cual degenera en un uso institucional de la vida humana.

Ahora bien, es importante indicar que todos estos dispositivos de inmunización que operan en las dinámicas sociales suponen el mal al que tratan de reaccionar, lo que revela una paradoja: se pretende combatir aquello que niega el ideal de inmunidad, pero el organismo social solo puede sobrevivir por mor de lo que se ha declarado como amenazante, por lo que no debe anularse el antígeno del todo, pues es necesario para el robustecimiento de su rival (Esposito, 2009b). Por esta razón, los proyectos de inmunización que se hacen evidentes en las actuales dinámicas sociales, tales como las unidades residenciales fuertemente custodiadas, los exclusivos centros de consumo asegurados con vigilancia, los carros blindados y los parques resguardados donde solo se

ve a los consumidores aventajados y sus mascotas, todo esto solo halla sentido o justifica su existencia en cuanto son vistos como la más lógica respuesta al peligro y la contaminación que representan algunos grupos sociales. A esta vida-antígena se le aplican todos esos dispositivos que configuran un *katékhon* (Esposito, 2009b), es decir, una acción de impedir o retener mediante la ley que los cuerpos-contaminantes se muevan libremente por las zonas inmunizadas. Al representar una amenaza viral, son el objetivo prioritario de la fantasía de pureza ejecutada en los dispositivos de inmunización o terapéutica social, en tal sentido se justifica la construcción y reforzamiento de fronteras entre el hábitat de la vida digna y el de la vida-antígena.

En definitiva, se configura un juego dialéctico homeopático, donde la conservación y la destrucción, la cura y la enfermedad, parecen permitir la operatividad de un tipo de biopolítica que debilita la solidaridad y la justicia, en tanto prácticas sociales que podrían lograr que en el *habitus* de los grupos sociales dominantes no se siga narrando a los otros como un potencial destructivo latente en el organismo o cuerpo social que se pretende mantener inmunizado, sino como gente con quien se puede cooperar en la construcción de una sociedad con mayores libertades, donde impere la compasión, la esperanza y la confianza, y no la repugnancia, el miedo, la humillación y la exclusión.

## Conflicto de intereses

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole.

## Referencias

Álvarez Castaño, L. E., Bernal, J., Vallejo Rico, A., Sepúlveda Herrera, D. M., y Castrillón Laverde, A. (2010). *La exclusión social y la desigualdad en Medellín: sus dimensiones objetivas y subjetivas*. Escuela Nacional Sindical, Universidad de Antioquia y Corporación Región.

- Álvarez, V. (25 de agosto de 2017). Polémica por proyecto de vivienda popular en la Loma de los Bernal. *El Colombiano*. <https://www.elcolombiano.com/antioquia/polemica-por-proyecto-de-vivienda-popular-en-la-loma-de-los-bernal-en-medellin-ED7173897>
- Alzate Quintero, G. (2014). Intervención urbana en el antiguo Basurero Municipal de Medellín: una respuesta ineficaz al abandono estatal (1977–1986). *Estudios Políticos*, (44), 191–217. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudiospoliticos/article/view/19540>
- Bauman, Z. (2001). *La posmodernidad y sus descontentos* (M. Malo & C. Piña, Trad.). Akal. (Obra original publicada en 1997).
- Bauman, Z. (2015a). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias* (P. Hermita, Trad.). Paidós. (Obra original publicada en 2003).
- Bauman, Z. (2015b). *Vida líquida* (A. Santos, Trad.). Paidós. (Obra original publicada en 2005).
- Bennett, L., Smith, J., & Wright, P. (2006). *Where are poor people to live?* M.E Sharpe.
- Bourdieu, P. (1992). *Réponses*. Seuil.
- Capdevielle, J. (2011). El concepto de habitus: con Bourdieu y contra Bourdieu. *Andulí, Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, (10), 31–45. <https://revistascientificas.us.es/index.php/anduli/article/view/3664>
- Cortina, A. (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Paidós.
- Do Rio-Caldeira, T. (2007). *Ciudad de muros* (C. Solans, Trad.). Gedisa. (Obra original publicada en 2000).
- Douglas, M. (1973). *Purity and Danger*. Roudledge.
- Echeverría, M. C., y Rincón, A. (2000). *Ciudad de territorialidades: polémicas de Medellín*. Universidad Nacional de Colombia.

- Elias, Norbert, Simmel, Georg, Schütz, Alfred & Cacciari, Massimo. (2012). *El extranjero. Sociología del extraño*. Sequitur.
- Esposito, R. (2006). *Biopolítica y filosofía*. Grama.
- Esposito, R. (2009a). *Inmunitas: protección y negación de la vida* (L. Padilla, Trad.). Amorrortu. (Obra original publicada en 2002).
- Esposito, R. (2009b). *Comunidad, inmunidad y biopolítica* (A. García, Trad.). Herder.
- Foucault, M. (1998). *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber* (U. Guiñazú, Trad.). Siglo XXI. (Obra original publicada en 1976).
- Foucault, M. (2007). *El Nacimiento de la biopolítica* (H. Pons, Trad.). FCE. (Obra original publicada en 1979).
- Freud, S. (1996). *Introducción al narcisismo. Obras Completas* (vol. XIV) (J. Etcheverry, Trad.). Amorrortu. (Obra original publicada en 1916).
- Girado-Sierra, J. D. (2019). Análisis ético-político de los espaciamientos cognitivos, morales y estéticos. *Cinta moebio*, (64), 132-144. <https://doi.org/10.4067/S0717-554X2019000100132>
- Girado-Sierra, J. D. (2020). Son otros, no es ninguno de nosotros. Un análisis de la estigmatización como fenómeno grupal. *Perseitas*, 8, 227–253. <https://doi.org/10.21501/23461780.3586>
- Goffman, E. (2006). *Estigma: la identidad deteriorada* (L. Guinsberg, Trad.). Amorrortu. (Obra original publicada en 1963).
- Gupta, A., y Ferguson, J. (2008). Más allá de la “Cultura”: Espacio, Identidad y las Políticas de la Diferencia. *Antípoda*, (7), 233–256. <https://doi.org/10.7440/antipoda7.2008.10>
- Jaramillo Serna, J. A., Fernández Cifuentes, T., y Bedoya Sepúlveda, S. (2017). Habitantes de Calle: entre el Mito y la Exclusión. *Revista Poiésis*, (32), pp. 179–185. <https://doi.org/10.21501/16920945.2311>



- Joon-ho, B. (Director). (2020). *Parasite* [Film]. Barunson E&A; CJ Entertainment.
- Kaster, R. (2001). The Dynamics of Fastidium and the Ideology of Disgust. *Transactions of the American Philological Association*, (131), 143–189. [https://scholar.princeton.edu/sites/default/files/2001\\_tapa\\_0.pdf](https://scholar.princeton.edu/sites/default/files/2001_tapa_0.pdf)
- Lipovetsky, G. (2007). *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo* (A. Moya, Trad.). Anagrama. (Obra original publicada en 2006).
- Malthus, T. (1990). *Ensayo sobre el principio de la población* (J. Noguera, Trad.). Akal. (Obra original publicada en 1798).
- Miller, W. (1997). *The Anatomy of Disgust*. Harvard University Press.
- Nussbaum, M. (2006). *El ocultamiento de lo humano* (G. Zadunaisky, Trad.). Katz. (Obra original publicada en 2004).
- Ricoeur, P. (2004). *Finitud y culpabilidad* (C. Peretti, J. Diaz & C. Meloni, Trad.). Trotta. (Obra original publicada en 1949).
- Rizo, M. (2012). Conceptos para pensar lo urbano. El abordaje de la ciudad desde la identidad, el habitus y las representaciones sociales. En L. Valladares (Ed.), *La ciudad, antecedentes y nuevas perspectivas* (pp. 23–53). USAC.
- Rozin, P., Haidt, J., & McCauley, C. (2008). Disgust. In M. Lewis, H. Jones, & F. Barrett (Eds.). *Handbook of emotions* (pp. 757–776) 3rd ed. Guilford Press.
- Sabatini, F., y Brain, I. (2008). La segregación, los guetos y la integración social urbana: mitos y claves. *EURE*, 34(103), 5–26. <http://dx.doi.org/10.4067/S0250-71612008000300001>

- Silva Nadaletto, N., & Cunha de Castro, M. (2018). Questionando o poder simbólico no espaço apropriado: uma visão do filme “Que horas ela volta” sob a perspectiva de Bourdieu. *Sociedade E Cultura*, 21(1), 232–249. <https://doi.org/10.5216/sec.v21i1.54883>
- Tuan, Yi-Fu. (2007). *Topofilia. Un estudio sobre percepciones, actitudes y valores del entorno* (F. Durán, Trad.). Melusina. (Obra original publicada en 1974).

# CONSTRUCCIÓN DE PAZ Y CIUDADANÍA. ENTRE LA INDIFERENCIA Y LA MEMORIA<sup>a</sup>

## Peace building and citizenship. Between indifference and memory

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3843>

Recibido: 7 de mayo de 2020 / Aceptado: 30 de noviembre de 2020 / Publicado: 14 de diciembre de 2020

*Diego León Cossio Sepúlveda\**, *Alexander Hincapié García\*\**

### Resumen

Este artículo destaca el papel de la memoria en la formación ciudadana y la construcción de paz para señalar su carácter formador. Su objetivo es demostrar que la indiferencia, como producto de la ausencia de memoria, es una forma de violencia posible por condiciones históricas, culturales, simbólicas y materiales que configuran una subjetividad indiferente. En primer lugar, se realiza un acercamiento a los conceptos de violencia y conflicto para argumentar por qué la indiferencia es un tipo específico de violencia. En un segundo momento, se argumenta que la memoria edifica virtudes como la responsabilidad y la

<sup>a</sup> El presente artículo surge del trabajo de investigación doctoral titulado Formación ciudadana y memoria. Una interpretación desde la teoría del conocimiento de Manuel Reyes Mate.

\* Magíster en Gobierno y Políticas Públicas, estudiante de Doctorado en Ciencias de la Educación, Universidad de San Buenaventura, Medellín, Colombia, participante del Grupo Interdisciplinario de Estudios Pedagógicos (GIDEP), ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8428-2188>. Contacto: [dlcossio@gmail.com](mailto:dlcossio@gmail.com)

\*\* Doctor en Educación, docente titular de la Universidad de San Buenaventura, Medellín, Colombia, participante del Grupo Interdisciplinario de Estudios Pedagógicos (GIDEP), ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6828-2786>. Contacto: [alexander.hincapie@usbmed.edu.co](mailto:alexander.hincapie@usbmed.edu.co).

tolerancia, llamadas a ser la base de la formación de una ciudadanía para la paz. Finalmente, se establece el vínculo entre memoria y justicia para sostener que sin justicia no hay paz.

## Palabras clave

Construcción de paz; Ciudadanía; Indiferencia; Violencia; Responsabilidad; Tolerancia.

## Abstract

This article highlights the role of memory in civic education and in peace building, emphasizes its formative character. Its objective is to demonstrate that indifference, as a result of lack of memory, is a form of violence; feasible due to historical, cultural, symbolic and material conditions shaping an indifferent subjectivity. Thus, in the first place an approach is made to the concepts of violence and conflict to argue why the indifference is a specific type of violence. In a second instance, it is argued how memory builds virtues such as responsibility and tolerance, called to be the basis for citizenship education for peace. Finally, the link between memory and justice is established, to argue that there is no peace without justice.

## Keywords

Peace building; Citizenship; Indifference; Violence; Responsibility; Tolerance.

## Introducción

La obra de Reyes Mate ofrece un campo fecundo para el estudio y análisis de cuestiones como el progreso y la ciudadanía. Su reflexión en torno a Auschwitz —paradigma de lo atroz—, sigue la línea argumentativa de pensadores como Benjamin y Adorno, por lo que supone una mirada diferente sobre el problema de la violencia. Desde la teoría del conocimiento —teoría de la memoria— expuesta por Reyes Mate, este artículo busca mostrar cómo concebir la indiferencia como una forma de violencia. Por lo tanto, la pregunta por las condiciones que generan la indiferencia demanda comprender la relación entre el hombre y las condiciones materiales que lo determinan, así como la orientación de la formación ciudadana.

En un primer momento, en el artículo se parte de la concepción de violencia de Johan Galtung para evidenciar que la indiferencia es el fenómeno que permite la reproducción de las violencias estructural y cultural, así, la indiferencia se eleva a una forma específica de violencia. Es el producto de una razón instrumental que normaliza las formas en las que la violencia se reproduce.

En un segundo momento, se establece la relación entre la formación ciudadana y la construcción de paz, y con ello, la necesidad de repensar la ciudadanía a partir de las ideas de Manuel Reyes Mate. Aquí se propone que la reconstrucción *anamnética* de virtudes como la responsabilidad y la tolerancia ocupa un lugar central en la generación de justicia. La recuperación del pasado permite poner de manifiesto la forma como se han constituido las condiciones materiales que permiten la violencia por indiferencia.

Finalmente, en un tercer momento, el artículo se ocupa de mostrar que la justicia es un elemento determinante en la construcción de paz; la justicia requiere de la memoria para concretarse, toda vez que la falta de memoria produce sociedades incapaces de cuestionar la base de lo que ha llegado a ser, es decir, la injusticia y las condiciones que producen la violencia.

## Método

El enfoque previsto para la construcción del artículo se encuentra dentro de la perspectiva de la filosofía de la educación. Siguiendo de manera heterodoxa a Fullat (1987), esta perspectiva se entiende como un saber comprensivo y crítico que permite identificar los presupuestos antropológicos de la formación, analizar sus límites e interrogar su necesidad. En términos generales, el método utilizado es filosófico y consiste en el planteamiento, exposición, cuestionamiento y reconfiguración de un argumento. Como sugiere Piñeres Sus (2017), el método es inseparable de procedimientos como la selección de las fuentes, las relaciones construidas entre ellas y las apropiaciones consumadas en función de un argumento particular; pero, más allá de todo esto, el método es indisoluble de la actividad escritural. Si es imperativo declarar lo más importante de la construcción metodológica, lo justo será decir que el método está en el esfuerzo por depurar la escritura y, a través de esto, arrancar los problemas planteados al sentido común que gobierna la interpretación de las cosas. De manera concisa, el trabajo parte de la revisión documental de la obra de Reyes Mate, en la que la memoria o razón del sufrimiento es piedra basal del pensamiento, para dar paso a un análisis categorial donde construcción paz, ciudadanía e indiferencia se iluminan a la luz de la razón de los vencidos, esto es, de la memoria de las víctimas, sin las cuales no es posible ampliar el marco interpretativo de la justicia.

**Tabla 1. Método de investigación**

Enfoque a partir de la Filosofía de la educación		
Exposición y planteamiento del problema en términos de:	Cuestionamiento a la luz de la teoría del conocimiento de Reyes Mate	Reconfiguración del argumento
<ul style="list-style-type: none"><li>• Construcción de paz</li><li>• Ciudadanía</li><li>• Indiferencia</li></ul>	La memoria como criterio específico de indagación e interrogación	Nuevas categorías de análisis: estructura alcanzada
Criterio metodológico constante del artículo: atención a la escritura como forma y fondo		

## Conflicto y violencia como resultado de la indiferencia

Todo planteamiento sobre la educación para la paz debe expresar de forma clara cómo se entiende el conflicto y la violencia; comprender ambos fenómenos permite plantearse un proceso educativo que verdaderamente pueda asumir el imperativo de la paz. Asimismo, es importante destacar que conflicto y violencia, como conceptos, tienen características propias; si bien están relacionados, no son equiparables. Por ello, “la paz es lo que tenemos cuando sucede de forma pacífica la transformación creativa del conflicto” (Galtung, 1995, p. 236); sin desconocer que no todo conflicto desencadena necesariamente violencia. De esta manera se pueden deducir, al menos, tres puntos: toda violencia es resultado de un conflicto; no todo conflicto deriva en violencia; y la violencia no es el origen del conflicto.

Debido a que toda violencia es producto de un conflicto, conviene precisar que la existencia de conflictos es inherente a las sociedades; en primer lugar, porque estos son producto de las relaciones de poder establecidas entre los hombres; en segundo lugar, porque la aspiración y el derecho a la libertad de sus miembros es fuente de diferencias. Como señalan Köhle (1974) y Zdarzil (1978), la ausencia de conflictos solo es posible eliminando las relaciones de poder o suprimiendo las libertades individuales —aspecto impensable dentro de las sociedades modernas—. Así, “en el interior profundo de cada conflicto hay una contradicción, algo que se interpone en el camino de otra cosa” (Galtung, 2003, p. 107) que al no encontrar un mecanismo de solución acude a la violencia para imponer una visión unilateral. Por esta razón, la solución no violenta de los conflictos depende de la capacidad de las partes involucradas para encontrar soluciones creativas; pero, además, depende de una formación ciudadana que ayude a los individuos a reconocer a los otros como sujetos sociales y políticos.

La concepción tradicional de la violencia hace referencia al uso de la imposición de la fuerza como medio para resolver los conflictos, y recibe el nombre de violencia directa para diferenciarla de las violencias estructural y cultural (Galtung, 2003). De acuerdo con Galtung, la violencia directa es aquella que se hace visible mediante la agresión física; la violencia estructural se carac-

teriza por la privación de derechos fundamentales, con el establecimiento en sociedad de instituciones y prácticas que niegan los derechos y, finalmente, la violencia cultural hace alusión a los imaginarios y valores existentes en la sociedad, o en una parte de ella, para justificar la supresión de los derechos o legitimar el uso de la violencia directa. Es específico de la violencia cultural la producción de representaciones degradantes en torno a determinados grupos sociales, por ejemplo, sobre los judíos durante el régimen nazi o sobre los homosexuales en contextos homofóbicos. En la línea argumentativa de Erving Goffman (2006), podría decirse que esas representaciones son estigmas que tienen por propósito inocular el desprecio y la repulsión en la subjetividad de los estigmatizados.

Entre la violencia estructural y la violencia cultural —violencias de cierta forma invisibles si se las compara con la violencia directa— tiene lugar un fenómeno social que permite la reproducción de ambas formas de violencia: la indiferencia. Esta puede concebirse como otra forma de violencia caracterizada por la no acción frente a las condiciones históricas, culturales, simbólicas y materiales que producen la violencia, y la justificación o minimización de la injusticia. La indiferencia se presenta como racional por su sintonía con las tendencias sociales de la época; una forma aberrante que Hegel (2004) capta muy bien al declarar que lo real es racional y lo racional es real. Es decir, no hay contradicción moral en aceptar el daño causado a los otros, si, por ejemplo, a cambio, ese daño se justifica con la promesa del progreso para la mayoría. Así, la indiferencia es un tipo de práctica social considerada correcta, por lo tanto, racional, que contribuye a reproducir la violencia y las condiciones de injusticia.

La indiferencia es más que el desconocimiento de las violencias estructural y cultural, es el resultado de una razón instrumental que concibe como normal o inevitable el daño que se causa o padecen determinados grupos sociales. No es difícil pensar que la indiferencia sea incluso un valor entre quienes se representan como sujetos conscientes y críticos; esto significa que la indiferencia no puede ser superada solo con el desarrollo de la consciencia. Tiene que superarse con la transformación de las condiciones materiales que se justifican en la consciencia indiferente, toda vez que, como señala Hincapié García



(2016a), las condiciones subjetivas no pocas veces son cómplices, entre otras cosas, porque “el hombre no está más allá de las condiciones que él mismo ha creado en el proceso de formarse” (Hincapié García, 2016a, p. 261), a las cuales se les ha atribuido un carácter inevitable que diezma el espíritu de cambio. La transformación exige un costo que las sociedades no están dispuestas a pagar, pues ello implica arriesgar lo que ya se posee o enfrentar la incertidumbre de luchar contra lo que parece inevitable.

En línea con lo anterior, la indiferencia se pliega a las dimensiones del poder vigente, pero también de la subjetividad social asignada. Es el producto de la incapacidad de autorreflexión, juicio y reacción de los individuos (Adorno, 1998) frente a situaciones no solo de violencia, sino de conflicto. En otras palabras, la indiferencia hace posible que los actos de violencia directa, estructural y cultural no sean vistos con preocupación, ni se requiera interrogar las condiciones que propician la violencia. Aquí cabe recordar a Walter Benjamin (2010) afirmando que la educación hasta ahora recibida trabaja por convertir a los seres humanos en indiferentes. Entre otras cosas, porque no se educa para que los seres humanos puedan ir a la raíz —injusta— de su formación, sino para aceptar como realidad aquellos derechos formales que no pueden realizarse como la igualdad y la libertad.

Si la superación de la violencia depende de la superación de la indiferencia, es necesario comprender cómo se llegó a esta última. De acuerdo con Reyes Mate (2003, 2008a, 2009), la indiferencia refleja la ausencia de memoria y debe estudiarse como el resultado del proyecto moderno que emergió de las ideas ilustradas: superación de la tradición, rechazo de los elementos no racionales, dominio de la naturaleza y orientación hacia un futuro que se representa prometedor. En esa línea, la memoria es “el principio del pensar” (Mate, 2011, p. 173), dado que se constituye como la capacidad de cuestionar el presente a partir de la visión del vencido, permitiendo diferenciar realidad de facticidad. Para el filósofo español, “lo que no ha llegado a ser y ha quedado arrumbado en las cunetas de la historia es parte de la realidad, aunque no lo sea de la facticidad” (Mate, 2013. p. 59). En otras palabras, la realidad contiene la posibilidad y la facticidad, lo dado. En este contexto, la razón es reducida a la racionalidad científica y privada de sus fuerzas históricas y sociales. Con ello se “convierte a

la razón en un peligroso instrumento capaz de llevar a cabo las más insensatas empresas” (Mate, 2008a, p. 8), pues se muestra indiferente a las consecuencias que puede traer la racionalidad científica sobre la sociedad.

La ausencia de memoria produce sociedades incapaces de cuestionar los hechos que están en la base de lo que ha llegado a ser la sociedad. La ausencia de memoria produce una parálisis reflexiva y crítica que imposibilita identificar las condiciones que dividen la sociedad en vencedores y vencidos, así como las causas que hacen posible el imperio de la violencia. La memoria en una sociedad debe conducir a la superación de la indiferencia y a la asunción de la responsabilidad de toda la sociedad por cada acto de violencia que ha tenido y tiene lugar, pues las causas de la violencia radican en las condiciones que han sido configuradas por la acción del ser humano en sociedad, de manera que su transformación depende de recuperar el pasado para evidenciar los presentes negados y permitir la posibilidad de la transformación de la sociedad.

El proyecto moderno, y la lógica de progreso que se impone como fin de las sociedades occidentales, establece una dialéctica demoníaca entre vencedores y vencidos. Los vencidos son el costo para alcanzar el bienestar que el progreso promete (Mate, 2009). De ahí que la idea de progreso no puede concebirse sin violencia. Hay *otro progreso* que tiene que ver con la justicia, sugiere Benjamin (2012), el cual solo es posible si se parte de la memoria. Ahora bien, en el momento en que la modernidad disuelve el reino de la moralidad en el ámbito de las leyes, ese *otro progreso* no es posible, es bloqueado por la versión ruinosa que impera manifiestamente en la dialéctica entre vencedores y vencidos.

Dicho sin ambivalencias, la violencia es resultado de las condiciones históricas, culturales, simbólicas y materiales o de lo que Adorno llama “el orden social que produce y reproduce la frialdad” (Adorno, 1998, p. 90). Estas no solo posibilitan el estado de cosas que legitima las tres formas de violencia señaladas por Galtung, sino que también condicionan o influyen la actuación del hombre, incluso cuando este pueda decir de sí mismo que es un sujeto consciente que rechaza las causas de la violencia. Expuesto así, como ya se indicó, la transformación de la sociedad “no puede realizarse *meramente* en la concien-

cia” (Hincapié García, 2016b, p. 55). En sentido estricto, las condiciones históricas, culturales, simbólicas y materiales son las que producen la modalidad de la consciencia, de lo que es posible deducirse que, en parte, la consciencia es *solo* su reflejo. Esto implica que el desarrollo de la *consciencia crítica* no es suficiente, como argumenta Jiménez Bautista (2012), “la violencia del ser humano no está en sus genes sino en su ambiente” (p. 14) y, por lo tanto, la educación para la paz no solo debe formar en contra de la violencia, sino en contra del ambiente que la genera. Apropiando este uso terminológico, ambiente aquí significa la sociedad petrificada en prácticas de dominación y explotación.

La educación para la paz tiene el reto de repensar la educación más allá de la razón instrumental. En efecto, puede apelar a una dialéctica de la Ilustración que confíe en la razón como elemento emancipador, sin desconocer que, a lo largo de la historia, la razón no ha estado exenta de tropiezos (Mate, 2008a). La educación para la paz debe avivar, a través de la memoria, los motivos que impulsen tanto la transformación de la subjetividad, como de las condiciones materiales que propician la violencia. El acto educativo debe ocuparse de la indiferencia, pues esta no solo es el vaso comunicante entre los distintos tipos de violencia, sino que en sí misma es otra forma de violencia. Como señala Adorno, la indiferencia mutila la capacidad del *yo* para verse en el *no yo* y, por lo tanto, no hay oposición a la violencia, a veces, exterminadora, que puede ejercerse en contra de los otros.

## La formación ciudadana y la educación para la paz

La indiferencia como una forma de violencia debe ser abordada tanto desde la educación para la paz como desde la formación ciudadana; ambas tienen como finalidad asegurar la convivencia social. No obstante, es necesario resaltar que, aunque la construcción de paz se enmarque dentro de la formación política (Zdarzil, 1978), esta no se debe limitar a la búsqueda de soluciones no violentas a los conflictos que se presentan en la sociedad, sino a la creación de condiciones tanto diferentes como nuevas que posibiliten la paz.

Concebir la construcción de paz a partir de la formación ciudadana y vincular esta última a virtudes que promueven la convivencia, busca identificar los puntos de convergencia entre ambas. Para Reyes Mate las virtudes que deben guiar la práctica ciudadana son la responsabilidad y la tolerancia, dado que ambas no solo permiten la construcción de la vida social, sino que, además, demandan en el ciudadano un compromiso con todos los miembros de la sociedad (Mate, 2016). El compromiso no se agota en el respeto a la diferencia o la inclusión de las minorías, sino que demanda acoger las luchas sociales como una responsabilidad común que es la base de la construcción de paz.

En este sentido, la construcción de paz es la expresión de una formación ciudadana que ha logrado hacer responsables a los seres humanos de la solución no violenta de los conflictos. Para Adorno, por ejemplo, la cuestión es que el hombre comprenda su papel histórico, pues no se trata de que sea un mero espectador (Adorno, 1998) o peor, un reproductor de los mecanismos que incentivan la violencia; se trata de la apertura del hombre hacia el mundo, encontrándose en cada una de sus partes, es decir, la conciencia sobre la realidad y las condiciones materiales que actúan en la formación del hombre. En ese sentido, la responsabilidad como virtud de la ciudadanía busca hacer evidente que “las consecuencias de la acción afectan al presente y al futuro” (Mate, 2016, p. 47), razón por la cual esta no es un asunto exclusivo de un grupo particular, sino de todos los ciudadanos en tanto los beneficios no son privados, sino colectivos. La indiferencia no solo tiene repercusiones sobre el presente, sino también lo hace sobre el futuro; legitimar las condiciones que dan lugar a la violencia contribuye a su reproducción. Otra vez, como sostiene Benjamin (2020), los vencidos de hoy heredan su situación de los vencidos ayer y, en consecuencia, legitimar la violencia en el presente contribuye a legitimarla en un tiempo después, de modo que la ruptura de esta forma de violencia requiere de la responsabilidad como virtud ciudadana para hacerse cargo de la injusticia.

La responsabilidad implica develar la indiferencia con la que se ha constituido el presente. El hombre debe hacerse responsable de los daños causados ayer y que se prolongan hoy. Con lo cual se busca mirar el presente, no desde los ojos del vencedor, sino desde la mirada de los vencidos, para transformarlo. La teoría del conocimiento que se encuentra en la obra de Reyes Mate ve en la

visión del vencido las posibilidades que la facticidad del vencedor ha dado por canceladas. Por eso, la formación ciudadana desde la perspectiva de la memoria se refiere al hombre que interroga el presente y asume su tiempo a partir del sufrimiento del pasado. La indiferencia es contraria a la ciudadanía como expresión de convivencia social, debido a que se trata “de hacerse responsable de la vida misma, de la perpetuación indefinida de la humanidad. Puesto que el hombre tiene la posibilidad de destruir a la humanidad, tiene entonces la obligación de evitarlo” (Mate, 2016, p. 48).

El punto de partida de la responsabilidad, en este contexto, es la memoria. Al ciudadano le bastaría con ver cómo se ha establecido el presente y cuánto clama el pasado para reconocer su propia vulnerabilidad. Al interrogar el presente, optaría por afrontar la responsabilidad de transformar las condiciones que legitiman o promueven la violencia, para contribuir a la construcción de paz y a la formación de una ciudadanía responsable de edificar la vida en común. La memoria no solo busca una reparación material de los daños producidos por la violencia, sino también la recuperación de la responsabilidad como virtud de la ciudadanía (Mate, 2016), en tanto los males sociales no son causados por una persona concreta, sino por la complicidad de la sociedad (Arteta, 2010). Una sociedad que no procura una formación ciudadana fundamentada en la responsabilidad como virtud ciudadana no podrá construir la paz que demanda.

El ciudadano responsable reconoce que, por encima de la racionalidad instalada socialmente, reproductora de la injusticia, existe una verdad moral que reclama cambio, “el nuevo sujeto moral es un sujeto responsable, alguien que finalmente se hace responsable de los problemas de su tiempo y busca una solución” (Mate, 2016, p. 52). La responsabilidad tiene un doble carácter para el ejercicio de la ciudadanía: por un lado, implica asumirse como sujeto histórico que debe procurar el cambio de las condiciones que determinan su existencia; por otro lado, es una responsabilidad con quienes en el pasado padecieron la violencia. No asumir este compromiso solo puede traer como resultado la negación de una realidad que no solo genera violencia, sino que se ha construido sobre el olvido y es allí precisamente donde cobra importancia la memoria. El nuevo sujeto moral reconoce que, por malo que sea el mundo, él ha nacido para repararlo (*Tikun*).

Asimismo, la construcción de paz demanda en el ciudadano pensar en los otros con los cuales se habita, debido a que “la pregunta del otro es la que permite verse a uno mismo implicado en esa responsabilidad. Eso quiere decir que uno no descubre su responsabilidad hurgando en su conciencia, sino escuchando una pregunta que viene de fuera” (Mate, 1998, p. 53). En otras palabras, no es posible construir paz cuando se es indiferente a lo que sucede con aquellos con los cuales se comparte en la sociedad. La indiferencia no solo agudiza las situaciones que avivan conflictos irresolubles, sino que alimenta el resentimiento que desencadena la violencia. La tradición judía enseña que en el amor al prójimo reposa la capacidad del hombre de humanizarse, en la respuesta al llamado del otro se reafirma o se cuestiona la humanidad, toda vez que, el otro, en su sufrimiento, interpela la respuesta del *yo*. Para Cohen (2004), el extranjero, ese otro frente al cual el *yo* se siente más distante, es el máximo elemento creador, profunda fuente de reflexiones, de donde surgen las ideas morales del judaísmo: “la idea de que Dios ama al forastero conecta la idea, con la que empieza la vocación de Israel, con aquella otra idea, con la que llega a su conclusión la vocación de Israel, a saber, con la idea de la unidad mesiánica del ser humano” (Cohen, 2004, p. 34). Esto indica que la responsabilidad que obliga a corregir la indiferencia no solo cobija a los más próximos, sino que, incluso, nos hace responsables por aquellos que consideramos los más ajenos a nuestro *yo*.

Al lado de la responsabilidad en el proceso de la construcción de paz, también se hace necesario formar una ciudadanía tolerante, debido a que, en primer lugar, la existencia inevitable de conflictos puede desencadenar en acciones violentas cuando no se tolera la diferencia; en segundo lugar, las sociedades democráticas demandan el ejercicio de la libertad de los ciudadanos para la formación de su subjetividad. Siguiendo a Piñeres Sus (2016), se puede agregar que la intolerancia, lo opuesto a la tolerancia, esconde formas de idealidad y, por lo tanto, de violencia. La paz de los vencedores es una forma de idealidad que se sustenta sobre la imposición de un determinado tipo de valores y de sociedad, que niega otras posibilidades y oculta aquellas que han resultado vencidas. Si la idealidad tiene lugar es porque la indiferencia la hace posible, pues con ella se afirma la negación de lo que no se representa como ideal.

La tolerancia en la obra de Reyes Mate no consiste en “que se suspende la aplicación de una norma para permitir algo a alguien sin aprobarlo expresamente” (Mate, 2016, p. 64), es decir, en respetar algo con lo que no se comparte solo para evitar el conflicto, pues como se señaló anteriormente, esto tendría serias implicaciones sobre la libertad de los ciudadanos y equivaldría a la negación del conflicto. En Reyes Mate, como señala Barreto González (2010), la tolerancia deconstruye el concepto de totalidad como horizonte de la verdad, es decir, la pretensión de encontrar una verdad absoluta que permita comprender la realidad en su totalidad.

En oposición a visiones totalizantes de la verdad que puedan desencadenar conflictos, Reyes Mate fundamenta la tolerancia como virtud de la ciudadanía y de la construcción de paz en tres pilares: la búsqueda de verdad, la aceptación de la verdad por parte de los otros y el principio de humanidad; todos ellos relacionados entre sí con un propósito general: convivir pacíficamente a partir del reconocimiento de un elemento común en todas las sociedades, la dignidad humana. Sin embargo, cabe destacar que, hasta ahora, la dignidad humana no ha sido una realización histórica, sino un ideal por alcanzar. De ahí que sea necesario repensar la dignidad humana a partir de la víctima degradada (Mate, 2008b), esto es, quien padece las diferentes formas de violencia.

La búsqueda de la verdad hace referencia a la apertura individual y colectiva para reconocer el equívoco; la tolerancia requiere que los ciudadanos aprendan a escuchar y aceptar los hechos y razones que, aunque contrarios a las ideas propias, son verdaderos; no hacerlo es caer en el fanatismo que conduce a la violencia. Para Reyes Mate, la verdad, más que una posesión, es una búsqueda. Es decir, la verdad se busca, no se impone. En esa línea argumentativa, se puede retomar el principio kantiano de uso público de la razón por medio del cual la exposición de una *máxima política* en la sociedad tiene como propósito ser sometida a los cuestionamientos de la razón, para eliminar la desconfianza y posibilitar un acercamiento a la verdad (Kant, 2016). En otras palabras, aquello que es verdadero puede ser buscado y comprendido por todos a partir de los argumentos: “lo propio del ser humano es buscar la verdad y no regodearse con su posesión” (Mate, 2016, p. 68). Por otra parte, el principio de humanidad busca que ciudadanos y sociedades comprendan que

las diferencias, aunque fuertes, no son profundas; de hecho, para Reyes Mate las diferencias pueden ser consideradas superficiales, toda vez que todos los ciudadanos poseen una dignidad humana común; aquello que genera conflictos no son más que diferencias de casa, es decir, producto de los azares del nacimiento, tales como la religión, la raza o la lengua.

Frente a las virtudes de la ciudadanía expresadas por Reyes Mate, llama la atención las similitudes con los valores requeridos para la paz que profesó la pedagogía alemana a finales del siglo XX. Esta consideró que “la tolerancia, la ayuda al prójimo y la conciencia de responsabilidad son los rasgos constitutivos de la educación para la paz de la gran unidad de vida” (Röhrs, 1992, p. 24). Esta convergencia permite avizorar la importancia de pensar la formación ciudadana desde dichas virtudes como un elemento de la construcción de paz.

## Sin justicia no hay paz

Si la indiferencia es una forma de violencia, como se ha argumentado, y si la construcción de paz se relaciona con una formación ciudadana que se sustente en virtudes como la responsabilidad y la tolerancia, la memoria no solo es el punto de convergencia, sino también la posibilidad de hacer justicia a la violencia pasada, una forma de evitar que esta se repita. La memoria no solo trae al presente las injusticias que han tenido lugar, también devela las condiciones que las permitieron y posibilita la reflexión sobre la necesidad de emprender los cambios que las superen.

En ese orden de ideas, se habla de paz porque se reconoce que en la sociedad existe la violencia (Jiménez Bautista, 2012), al igual que se habla de justicia porque identificamos injusticias. En Reyes Mate, la idea de justicia puede concebirse como respuesta a actos que las sociedades consideran injustos, normalmente producto de un proceso de reflexión que permite develar el sometimiento o las condiciones que propician o legitiman la violencia y la injusticia que esta genera sobre las víctimas.



Una paz pensada sin alterar la relación entre vencedores y vencidos, como señala Reyes Mate, busca la legitimación de las condiciones que propician la violencia; y requiere de la indiferencia para seguir perpetuando la violencia que ejercen los vencedores sobre los vencidos, dado que “si el más débil quiere vivir en paz tiene que aceptar las condiciones del fuerte” (Mate, 2016, p. 81). En ese sentido, la construcción de paz dependerá de mantener el *statu quo* y, por lo mismo, de negar los procesos de transformación de la sociedad. Dicho en otras palabras, es una paz contrarrevolucionaria, tradicionalista, que se apega a los valores establecidos en la sociedad. Esto no sería problemático si las condiciones que se pretenden cambiar no fueran precisamente las que engendran —la violencia directa, estructural, cultural y por indiferencia—.

La visión de paz conforme con la legitimación de la hegemonía se encuentra en consonancia con lo expresado por Berón Ospina (2014) y Mate (2018), para quienes la modernidad privilegia la mirada sobre los demás sentidos, por eso “prima la abstracción de la generalidad observada, sobre la singularidad del particular que se expresa a través de la voz” (Berón Ospina, 2014, p. 178). Es decir, no interesa lo que los vencidos tienen para decir, sino lo que los vencedores imponen desde su forma de ver: la violencia como medio legítimo y necesario para asegurar su dominio. Es así como la paz de los vencedores dista mucho de ser una paz soportada en la responsabilidad y la tolerancia; se trata de una paz que niega la libertad y aviva los conflictos sociales con la indiferencia que muestra frente a lo singular, en concreto, hacia los vencidos. La paz de los vencedores impone la negación de los vencidos y el olvido de sus luchas y sus deseos de realizar una verdadera libertad.

Pensar la justicia en relación a la memoria como una forma para aportar a la construcción de paz hace necesario escapar de visiones restringidas o esencialistas del presente. Acudir a la memoria como forma de justicia busca alterar la relación entre el universalismo del poder y el particularismo de los individuos, pues negar lo particular es la primera forma de injusticia y, por esto mismo, una razón del conflicto social que, de no resolverse, solo puede devenir como violencia. Es fundamental pensar la construcción de paz desde la conciliación de lo universal con lo particular, y aquí la memoria es fundamental, en principio, porque esta no se sustenta en el ver, sino en el escuchar. La

memoria se relaciona con la recuperación de la narración y por eso abre los expedientes sellados por la historia. Como señala Berón Ospina (2014), “si el poder no escucha, mucho menos recurrirá al tacto o al olfato para tener una comprensión social del mundo” (p. 178), dejando a los vencidos en el lugar que siempre han estado y estableciendo una paz que no es la paz de todos, sino la paz de los vencedores.

Esta forma de concebir la paz, de acuerdo con Reyes Mate (2008a), producto de la ruptura entre la política y la ética, trae como secuela que:

El individuo concreto no es capaz de ver en qué medida la dedicación a sus asuntos procura el bien común. Su actividad puede producir el bienestar de unos y la miseria de otros; él nunca sabrá en qué medida porque, de entrada, no interesa relacionar racionalmente la actividad privada con el bien general (p. 112)

Por esta razón, para este autor tiene más utilidad abordar la justicia desde la injusticia que tratar de conceptualizarla desde posturas esencialistas que poco aportan a la comprensión de la realidad, dado que cada grupo o individuo puede entender por justicia una cosa diferente, máxime cuando se percibe en juego los privilegios alcanzados.

Expuesto así, la indiferencia aparece una vez más como el producto de una razón instrumental que se constituye en violencia al desconocer y someter al olvido aquello que no se encuentra alineado con el objetivo de progreso, en este caso, sus víctimas. La razón instrumental, en tanto es individualista y se encuentra condicionada por los vencedores, participa de que el ciudadano se muestre más preocupado por obrar de acuerdo a juicios particulares sobre lo correcto y lo incorrecto, que en reflexionar y actuar de acuerdo con un orden ético superior que le permita reconocer el sufrimiento producido y arrastrado por el progreso. Autores como Taub (2008) y Mate (2018) plantean la necesidad de repensar este suceder en términos de la teología política. La acción moral se constituye a partir del reconocimiento de la vulnerabilidad propia y en tal sentido de la posibilidad de ser el vencido; en síntesis, de reconocerse alguien que puede padecer la injusticia. Para la teología política acudir a la memoria permite redimir el sufrimiento de los vencidos por el progreso, en

tanto que reconoce “la experiencia de la injusticia como el punto partida de la justicia” (Mate, 2006, p. 128). Recuperando el pasado de los vencidos se reconoce la posibilidad de otro presente: presente ausente.

La justicia entonces solo puede ser lograda haciendo uso de la memoria a través de cuatro aspectos: primero la recuperación del pasado; la memoria pone en evidencia la relación entre vencidos y vencedores y con ello los conflictos existentes entre estos —a diferencia de la historia de los vencedores, que se fundamenta en la negación u ocultamiento de los aspectos negativos del progreso, la memoria genera una ruptura con el relato oficial—. En la miseria de su presente y en su sufrimiento, el trabajo con la memoria ofrece los motivos para reclamar el derecho a la felicidad de los vencidos (Mate, 2009). La recuperación del pasado mantiene vigentes las luchas y los sueños que los vencidos perseguían; de esta forma, rescata lo particular como una forma de cuestionar lo universal y homogéneo del presente.

Segundo, develar las injusticias del pasado. La memoria desenmascara las injusticias que han tenido y tienen lugar, dando lugar a un conocimiento que aporta a la construcción de paz, pues, “si hay un conocimiento que legitime la injusticia o que encubra la evidencia, habrá que ponerlo entre paréntesis y esforzarse por pensar a partir de esa situación injusta” (Mate, 2013, p. 132). En otras palabras, a partir de la memoria no solo se interroga el presente y las situaciones que engendran la violencia, sino que al hacerlo se genera un conocimiento que ofrece alternativas, dado que, al escuchar las voces de los vencidos, se accede a la otra razón —la de los vencidos— y con ello se puede advertir alternativas de transformación social para la justicia y la paz social.

El tercer aspecto, referido a la reparación, vincula la visibilidad de las víctimas de la violencia, por un lado, y la posibilidad de ofrecer justicia alumbrando otras formas de realidad, por el otro. Como señala Reyes Mate (2008a):

podemos romper nuestras cadenas recordando que la actualización de las esperanzas pasadas e insatisfechas puede, en primer lugar, alumbrar nuestra conciencia respecto a la existencia de nuestras propias cadenas y, luego, transmitirnos su esperanza en virtud de la cual poder luchar contra las cadenas. (p. 207)

Finalmente, el cuarto aspecto es concebido como interrogación del presente; asume este como una posibilidad entre tantas otras que pudieron materializarse. El presente es el resultado de una lucha que ha dejado a un lado a los vencidos, edificando el progreso en su sufrimiento. Por ello, interrogar el presente es asumir la responsabilidad con las víctimas de las injusticias y fomentar una sociedad en la cual la responsabilidad y la tolerancia con lo particular se expresa en el reconocimiento de su derecho a realizarse. De acuerdo con Reyes Mate (2016), “si queremos entender lo que significa la responsabilidad ciudadana ante la violencia en general, tenemos que levantar acta de los daños que causa” (p. 91).

Así pues, ha de tenerse en cuenta que, tal vez, la única forma de conocer, no solo los daños que causa la violencia, sino las condiciones que la propician y cómo estas fueron impuestas, implica el trabajo de la memoria que recupera los aprendizajes del pasado requeridos para la construcción de paz y la formación ciudadana. No hacerlo significa negar que en la historia ha reinado la injusticia y continuar indiferente no solo frente a la violencia, sino también frente a la necesidad de transformar las condiciones que la propician. Reitérese, sin justicia no hay paz.

## Conclusiones

La indiferencia es una forma de violencia en tanto normaliza las formas como la violencia se reproduce. Así, el progreso presenta la indiferencia como racional y excluye cualquier dilema moral frente al sufrimiento del otro. Ello se fundamenta en el bien de lo general a expensas de lo particular, legitimando, por tanto, formas de violencia e injusticia. En ese sentido, el actuar indiferente es contrario a la noción de ciudadanía como medio para alcanzar la convivencia social, pues permite la reproducción de las condiciones que malogran el disfrute de una vida humanamente concebida para todos los miembros de la sociedad.

La construcción de paz requiere un proceso de formación ciudadana, a través del cual los seres humanos asuman la responsabilidad histórica, tanto de su tiempo como del tiempo pasado, para forjar un futuro diferente. En palabras de Reyes Mate (2008a):

nosotros podemos romper nuestras cadenas recordando que la actualización de las esperanzas pasadas e insatisfechas puede, en primer lugar, alumbrar nuestra conciencia respecto a la existencia de nuestras propias cadenas y, luego, transmitirnos su esperanza en virtud de la cual poder luchar contra las cadenas. La esperanza no nace de seres satisfechos sino insatisfechos (p. 207)

De ahí que sea importante partir de la memoria como una forma de superar la indiferencia y romper el *continuum* de la historia de violencia, que se ha constituido a partir de la injusticia sobre los vencidos y la complicidad de quienes se han negado a transformar las condiciones materiales que generan y legitiman la violencia.

## Conflicto de interés

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole.

## Referencias

Adorno, T. (1998). *Educación para la emancipación: conferencias y conversaciones con Hellmut Becker (1959-1969)*. Ediciones Morata.

Arteta, A. (2010). El mal público y su espectador. *Anthropos*, (228), 170-184.

Barreto González, D. (2010). Reyes Mate y el «nuevo pensamiento». *Anthropos*, (228), 150-159.

Benjamin, W. (2010). Pensamiento sobre el 'festival' de Gerhart Hauptmann. En *Obras. Libro II/vol. 1* (pp. 57-61). Abada.

- Benjamin, W. (2012). Sobre el concepto de historia. En *Obras* (Vol. 2/Libro I, pp. 303-318). Abada.
- Benjamin, W. (2020). Para una crítica de la violencia. En A. Hincapié-García & E. Taub (Eds.), & P. Oyarzún-Robles (Trad.), *De Benjamin a Marcuse. Lecturas en torno a Para una Crítica de la violencia de Walter Benjamin* (pp. 19-43).
- Berón Ospina, A. A. (2014). *El historiador como pensador: violencia y memoria. El caso colombiano* (Tesis doctoral, Universidad Pablo de Olavide). Rio. <http://hdl.handle.net/10433/1536>
- Cohen, H. (2004). *El prójimo*. Anthropos.
- Fullat, O. (1987). Filosofía de la educación: concepto y límites. *Educación*, (11), 5-15. <https://www.raco.cat/index.php/Educación/article/view/42178>
- Galtung, J. (1995). La investigación sobre la paz y el conflicto en tiempos del cólera: Diez puntos para los futuros estudios de paz. *Sociológica*, (28), 235-250. <http://www.sociologicamexico.azc.uam.mx/index.php/Sociologica/article/view/676>
- Galtung, J. (2003). *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*. Bakeaz.
- Goffman, E. (2006). *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu
- Hegel, G. W. F. (2004). *Principios de la filosofía del derecho*. Sudamericana.
- Hincapié García, A. (2016a). Formación y praxis pedagógica revolucionaria: los escritos de juventud de Marx y Benjamin. *Andamios*, 13(32), 257-279. <https://andamios.uacm.edu.mx/index.php/andamios/article/view/532/880>
- Hincapié García, A. (2016b). 'Imaginación política', historia e impulso anti-narrativo. El retorno revolucionario de Walter Benjamin (1892-1940). En *Modernidad y política. Sobre la pregunta antropológica* (pp. 43-70). Ediciones UNAULA.

- Jiménez Bautista, F. (2012). Conocer para comprender la violencia: origen, causas y realidad. *Convergencia, Revista de Ciencias Sociales*, 19(58), 13–52. <https://doi.org/10.29101/crcs.v0i58.1091>
- Kant, I. (2016). *La paz perpetua* (2ª ed.). Alianza Editorial.
- Köhle, K. (1974). Contenidos y métodos de la pedagogía de la paz. *Educación*, (10), 89–97.
- Mate, M. R. (1998). *Heidegger y el judaísmo: y sobre La tolerancia compasiva*. Anthropos.
- Mate, M. R. (2003). *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*. Trotta.
- Mate, M. R. (2006). *Contra lo políticamente correcto. Política, memoria y justicia*. Altamira.
- Mate, M. R. (2008a). *La razón de los vencidos* (2ª ed.). Anthropos.
- Mate, M. R. (2008b). Primo Levi, el testigo. Una semblanza en el XX aniversario de su desaparición. En E. Madina, M. R. Mate, M. Rubio, & J. A. Zamora (Eds.), *El perdón, virtud política. En torno a Primo Levi* (pp. 11–31). Anthropos.
- Mate, M. R. (2009). *Medianoche en la historia* (2ª ed.). Trotta.
- Mate, M. R. (2011). *Tratado de la injusticia*. Anthropos.
- Mate, M. R. (2013). *La piedra desechada*. Trotta.
- Mate, M. R. (2016). *Ciudadanos y no súbditos. Guía en la ciudad democrática*. Ediciones USTA.
- Mate, M. R. (2018). *El tiempo, tribunal de la historia*. Trotta.
- Piñeres Sus, J. D. (2016). Antropología e idealidad. Algunas reflexiones sobre la crueldad y superfluidad. En B. Escobar-García (Ed.), *Modernidad y política. Sobre la pregunta antropológica* (pp. 19–42). Ediciones UN-AULA.

- Piñeres Sus, J. D. (2017). *Lo humano como ideal regulativo: imaginación antropológica: cultura, formación y antropología negativa*. Fondo Editorial FCSH.
- Röhrs, H. (1992). El afianzamiento de una paz mundial permanente por medio de la educación para la paz. *Educación*, (46), 17-29.
- Taub, E. (2008). *La modernidad atravesada. Teología política y Mesianismo*. Miño y Davila.
- Zdarzil, H. (1978). Educación para la paz. *Educación*, (18), 110-120.



# ESTIMACIÓN ERÓTICA DEL AMOR CRISTIANO EN LAS CONFESIONES DE SAN AGUSTÍN<sup>a</sup>

Erotic estimation of Christian love in the Confessions of  
Saint Agustin

Artículo de reflexión no derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3844>

Recibido: 7 de febrero de 2020 / Aceptado: 30 de noviembre de 2020 / Publicado: 14 de diciembre de 2020

*Estiven Valencia Marín\**

## Resumen

La búsqueda de lo divino, que aparece en el cristianismo como un asunto espiritual, perfila ser tema de importancia para una mística agustiniana que tiene referencias a la figura de Dios, esto es, expresiones que intentan describir la naturaleza divina. Así pues, el santo de Hipona, a través de términos como luz y verdad, presenta los rasgos de un Dios que parece mostrarse tal como es, pero para alcanzar una visión tan inefable, es necesario el deseo de esta; una búsqueda de Dios que, traducida en amor, es un proceso de ascenso a la verdad

<sup>a</sup> Este artículo es resultado de un ejercicio de profundización a partir de una propuesta de ponencia en torno a la noción filosófica de erotismo y su sentido místico en la patrística, particularmente en la figura de Agustín de Hipona, desarrollada para el II Coloquio Interinstitucional de Patrología que tuvo lugar en la Fundación Universitaria Cervantes de Bogotá.

\* Licenciado en Filosofía y Educación Religiosa, Universidad Católica de Pereira, Pereira, Colombia. Miembro del grupo de investigación del Fenómeno Religioso en la línea de Filosofía y Religión, Universidad Católica de Pereira. Contacto: [steven01051991@hotmail.com](mailto:steven01051991@hotmail.com), ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9652-7701>

de lo divino permeado por ese intenso deseo de ello. De manera que un deseo de Dios posiblemente connota una erótica entendida como amor vehemente; el cual, para interés del presente artículo, puede resignificar la noción común de erótica y de sexualidad inherentes al carácter relacional del ser humano, a veces visto con sospecha.

## Palabras clave

Amor cristiano; Erótica; Mística; Ordo amoris; Sexualidad; Teología espiritual.

## Abstract

The search for the divine, which in Christianity is an important spiritual theme, for an Augustinian mysticism seems to refer to the human vision of God that is possible to be described. Thus, the saint of Hippo through terms such as light and truth, presents the features of a God who shows himself, but such an ineffable vision requires of the desire; a search for God that translated into love becomes process of ascent to the truth of the divine permeated by that intense desire. So that a desire for God possibly connotes an eroticism understood as vehement love and which for interest of article can resignify the common notion of eroticism and sexuality inherent in the relational character of the human being, sometimes so suspicious.

## Keywords

Spiritual theology; Erotic; Mystic; Christian love; Ordo amoris; Sexuality.

*Tú eres mi Dios; por ti suspiro día y noche, y cuando por vez primera te conocí, tú me tomaste para que viese que existía lo que había de ver, y que aún no estaba en condiciones de ver.*

*(San Agustín, ca. 397 d.C./1974, . VII, 10)*

*¿Qué amor es el que hace hermoso al amante? Dios es hermoso. Amó primero el hermoso ¿Y a quienes amó sino a feos? Pero amó para hacerlos hermosos.*

*(San Agustín, ca. 407 d.C./1959, IX, 9)*

Dentro de las definiciones de ser humano que en el desarrollo de la historia se han alcanzado, sus caracteres o atributos comportan un soporte descriptivo orientado a una proposición conceptual general. Instintos, necesidades, gustos y facultades en conjunto encauzan las más vastas explicaciones y, sin embargo, la concreción de una posible aclaración del ser del hombre es potencialmente resignificada. A propósito, el deseo constituye ineludiblemente al hombre; deseo que, comprendido como un interés por poseer o realizar lo que considera objeto de su bienestar, está determinado por sentimientos nobles o abyectos que lo preceden. En tal caso, lo divino se inserta entre los considerados bienes a los que se accede por necesidad de compleción del proyecto existencial, empero, alcanzar este supone una previa búsqueda con miras a satisfacer el deseo de plenitud.

La búsqueda de lo divino aparece explícita en Agustín de Hipona, una figura insigne en el ámbito teológico quien, en su serie autobiográfica *Confesiones*, depara un amplio itinerario en orden a la contemplación de Dios. En lo que respecta a esta contemplación, que es un fin en sí, el anhelo le precede como un sentimiento motriz identificado con el concepto de amor que es expuesto por el

hiponense (Arendt, 2001, p. 25), entendido así también en el acervo platónico<sup>1</sup>. No obstante, semejante amor o anhelo que puede proceder de un recuerdo de placeres vividos, se genera también en las potencialidades que el ser humano confiere a cualquier objeto de su interés. Análogo a esto, la erótica, que significa un amor vehemente, guarda relación no solo con lo sexual, sino también con un gesto de atracción por un objeto o meta de lo que se presupone nexos con la búsqueda de Dios.

Así las cosas, un proceso de ascenso a la verdad de lo divino, permeado por el intenso amor a ese fin, connota posiblemente una erótica que es preciso mostrar para revelar la entrañable relación entre amor cristiano y un erotismo resignificado. Para ello, el tratamiento de la acepción de amor declarada por la tradición teológica agustiniana con base en su obra *Confesiones*<sup>2</sup>, seguido de una exposición referida a la noción de sexualidad que alberga el pensamiento cristiano, permitirá reconstruir relaciones conceptuales que permitan hablar de una estimación erótica en la mística agustiniana. Respecto de la sexualidad, de antemano vinculada con lo erótico, cabe señalar que, en la perspectiva del cristianismo, no solo la realidad psicofisiológica y biológica se le adecúan, sino que, además, manifiesta rasgos tan esenciales como el coexistir y relacionarse con los demás (Wojtyła, 1969, pp. 49-50).

<sup>1</sup> La identificación del amor con el deseo, tan claramente cultivada en el pensamiento de San Agustín como en otros muchos pensadores cristianos, se ve expresada con antelación en el pensamiento platónico. A grandes rasgos, amor (ἔρως) y deseo (ἐπιθυμία) son correlativos del interés de poseer aquello de lo que se carece, de lo que se está falto según el *Banquete* (Platón, ca. 385-370 a.C./1988, 199c-201c). Este argumento se prolonga en las disquisiciones en torno al amor en el diálogo del *Fedro*: “el amor es un deseo —ἐπιθυμία τις ὁ ἔρως” (Platón, ca. 385-370 a.C./1988, 237d). Se anexa a ese amor y deseo un parentesco con la amistad, mas los tres poseen una inclinación al bien según lo dicho en el *Lisis* (Platón, ca. 393-389 a.C./1985, 219c-221c). Sin embargo, la diferencia existente entre el ἔρως y φιλία —traduce este por amistad— radica en el máximo grado de intensidad o violencia que el primero ejerce tal cual se indica en *Leyes y Ética a Nicómaco* (Platón, ca. 348 a.C./1999, VIII, 837a; Aristóteles, ca. 349 a.C./2009, 1117a 11-12), razón por la que quizá las reflexiones filosófico-cristianas reduzcan el ἔρως a simple deseo sexual. Pero, aunque el Hiponense define el amor como desear una cosa (*appetitus*) según lo expresa en *Ochenta y Tres Cuestiones Diversas* (San Agustín, ca. 389 d.C./1995, 35, 1-2), ese deseo o amor se usa en un buen sentido cuando se destina a la voluntad recta (*voluntas recta*), y tiene mal sentido cuando se destina a la voluntad perversa (*voluntas perversa*) según lo dicho en *Ciudad de Dios* (San Agustín, ca. 426 d.C./1958, I, VII, 2).

<sup>2</sup> Aunque en *Confesiones* existen pericopas sobre experiencias místicas, definiciones sobre el amor a Dios, se tienen también en obras como *Soliloquios*, *Ciudad de Dios* y *Diversis Quaestionibus*. Para interés del presente estudio, se estima tratar los libros VII, IX y X de *Confesiones*, usando la edición crítica de Ángel Custodio Vega (1974) de la BAC.

## *Sapientia amoris* en la teología agustiniana

A consecuencia de las relaciones que el individuo establece con su medio social y natural, las representaciones que hace del mundo y de experiencias vividas definen el aspecto formal de toda esfera del conocimiento. Mejor aún, en su intento por entender lo que le acontece, así como preguntarse por sí mismo, el hombre en actitud reflexiva adopta elementos de posible elucidación relativos a su identidad, y a la vez, explora patrones de conducta con el fin de orientarse en tal comprensión. Y aunque el saber sobre la identidad y el sentido de la existencia de una persona concreta alude a un modo genuino de conocimiento, a esto se vincula una inquietud que se adquiere por el incompleto desvelamiento del ser dentro del mundo. Ilusorio o no, comprender el mundo y la persona en su individualidad conserva un sentido existencial que integra la búsqueda de plenitud en todo ser humano.

En lo referente a la indagación por la identidad y el sentido existencial de la persona, la inclusión de la felicidad comporta un rasgo esencial en tanto esta es el fin de todo esfuerzo humano. De manera que, dada a los hombres como tendencia natural, la felicidad identificada con idearios de bienestar, plenitud, entre otros, equivale a estados únicos; una secuela de acciones y apetencias personales que significan un proceso subjetivo, pero que, al tratarse de un atributo común a todo ser humano, se torna universal (San Agustín, ca. 397 d.C./1974, X, 20, 29). De modo parecido al enigma del hombre en sí mismo, coexiste con la felicidad una inacabada intelección; trátase de múltiples acepciones que figuran en el concepto o por la ambivalencia práctica entre el bien querido y las acciones que conducen a tal fin, pero lo que resulta cierto es el posible asirse el hombre de la verdad como objeto de felicidad.

Sea lo que fuere, independientemente de los medios que el hombre procura para la consecución de lo que considera bienestar suyo, busca también de la verdad como su bien. Ante esto, el conocimiento del ser propio del hombre y la elucidación del sentido de la vida que estima la pregunta por su origen y

fin, en tanto encauzada en Dios, son cuestiones que en *De Ordine*<sup>3</sup> se resuelven como atisbo de verdad, es decir, capacitan para entender el orden de las cosas (San Agustín, ca. 386 d.C./1969, II, 18, 47). Existe pues en toda estructura del conocimiento un factor inexorable de verdad por cuanto se identifica con el ser de las cosas: verdad es lo que es, asociada tanto a lo inteligible como lo sensible, y a la vez goza de carácter universal por considerársele, según lo expuesto en *Soliloquios*, como dada a todos los seres humanos sin estar sujeta a imposiciones de los individuos (San Agustín, ca. 386 d.C./1969, II, 5, 8).

Baste todo lo anterior para señalar el posicionamiento de la verdad como fin de la vida feliz: “*beata quippe vita est gaudium de veritate*” [la vida feliz es gozo de la verdad] (San Agustín, ca. 397 d.C./1974, X, 23, 33), mas esa comprensión del medio en que el hombre se desenvuelve y lo trascendente que a él le compete, suponen dos tipos de saber. En primer lugar, el saber de lo sensible, o *ratio inferior*, sometido a las sensaciones, las cuales informan de lo externo a la persona que constituye el medio con el cual este se relaciona. Y, en segundo lugar, el saber intelectual, o *ratio superior*, que apropia el descubrimiento de sí mismo y las ideas universales como elementos más próximos a la verdad, siendo esto el efecto de un proceso de introspección que exige al alma apartarse de lo externo (San Agustín, ca. 386 d.C./1969, I, 14, 24), si bien se busca de la sabiduría humana que no está propiamente en las cosas:

La *sapientia* encierra una relación esencial con la felicidad del hombre: no es conocimiento especulativo que afecte solo al entendimiento, es actividad integral que interesa a toda el alma. Ya la *cognitio scentialis* dirige la acción al sumo bien, pero la

<sup>3</sup> *Sobre el Orden* es una de las obras tempranas del pensador converso, Agustín, en la cual deja ver el universo como un vestigio divino, hechura de Dios, además del sondeo de las realidades interiores y espirituales: el alma del hombre y Dios, tan característico del obispo de Hipona en sus muchas otras obras. Los demás escritos de San Agustín que corresponden también a este periodo temprano en que se retira a la Villa de Casiciaco tras su conversión al cristianismo, a saber: *Soliloquios* y *Sobre la Vida Feliz*, serán objeto de referencia para el presente estudio.

contemplación en su último grado es el sumo bien del hombre. Por eso la contemplación de los inteligibles puros en esta vida no se consigue por el mero ejercicio del entendimiento, exige la pureza de corazón. (Alesanco Reinares, 2004, p. 96)<sup>4</sup>

Por lo que sigue a los tipos de saber, la razón como facultad asociada a la actividad del pensamiento hace las formas de interpretar, aprehender y obrar acorde a los precedentes conceptuales que emergen de la experiencia o la intelección. De ahí que conceptos como los de alma y Dios, dados en la intimidad de la conciencia, y a los cuales el hiponense hace objetos de saber tal cual presenta en *Soliloquios* (San Agustín, ca. 386 d.C./1969, I, 2, 7), desbordan lo sensible y trascienden a la razón por cuanto escapan a una absoluta comprensión tratándose de nociones inteligibles. Pero tales nociones, por su talante incorpóreo y eterno, no dependen del sujeto pensante, sino del *summum veritatis* necesario y eterno: Dios. Así pues, de Dios deriva todo cuanto de verdad hay (San Agustín, ca. 386 d.C./1969, I, 1, 3) ora en el plano sensible ora en el inteligible; verdad que aprehende la mente sin ser ella productora de aquella verdad:

El punto base absoluto sobre el que se apoya la filosofía agustiniana es que la mente humana conoce lo verdadero, pero no crea la verdad, sino que existe en sí y es Dios. Pero precisamente porque la mente humana no crea a la verdad, que preexiste eterna y trasciende, y sin embargo conoce la verdad, se deduce que es partícipe de la verdad. Por tanto, la verdad como contenido de la mente divina, está presente en la humana de manera distinta. (Sciacca, 1955, p. 266)

De hecho, lo que de verdad capta toda persona y trasciende a lo meramente material dada su procedencia divina, parecido modo guarda con esa caracterización de los objetos del pensar (εἶδῶν) o artífice del orden visible

<sup>4</sup> Saber científico, contemplación del *summum bonum* y purificación del corazón suponen en conjunto un proceso que propende por la asimilación de Dios como verdad absoluta; alta expresión de la felicidad para el hombre. De hecho, la *cognitio scentialis* —saber científico— que al decir del obispo hiponense en su *De Trinitate*, guarda relación con las cosas temporales y mudables (San Agustín, ca. 417 d.C./1956, XII, 12, 17), tiene parte en la razón cuya función es discernir y enlazar lo que conoce tal como sostiene en *De Ordine* (San Agustín, ca. 386 d.C./1969 II, 11, 30), pero también es la razón la que dota el alma de capacidad para orientarse en el conocimiento de Dios. Se trata, entonces, del proceso de ascenso que estima en el deslinde de la experiencia sensible, la posibilidad del conocimiento divino; deslinde aquel que se traduce en términos de purificación del sentido del alma —*sensus animæ*— como se indica en *Soliloquios* (San Agustín, ca. 386 d.C./1969, I, 6, 12). Existen, pues, coincidencias entre la descrita noción del ascenso ontológico con la de las filosofías platónica y plotiniana: contemplación de la idea de belleza (*Banquete* 210a-211d), del Bien según *República* (Platón, ca. 370 a.C./1986, VII, 517b-c; 532b) y del Uno o Bien según *Enéadas* (Plotino, ca. 270 d.C./1998, VI, 7, 15; VI, 9, 7, 5-20). Por lo demás, la verdad divina, objeto inteligible e incorpóreo en tanto viene de intelección como se indica en el *Tratado sobre la Trinidad* (San Agustín, ca. 417 d.C./1956, XII, 14, 23), constituye el maridaje sabiduría-felicidad que son las condiciones de la realización del hombre según lo expuesto en *Sobre el Libro Albedrío y Confesiones* (San Agustín, ca. 386 d.C./1969, II, 9, 26; ca. 397 d.C./1974, X, 22, 32; 23, 23).

(δημιουργός) que perpetuó la tradición platónica. Tales ideas merecieron el interés del hiponense (San Agustín, ca. 397 d.C./1974, VII, 9, 13), pero esto no significó una completa adhesión a lo anunciado por los legatarios del platonismo. Así, una dialéctica intelección-pasiones manifiesta en San Agustín es la que tanto Platón como Plotino hicieron camino de ascenso a la verdad, al bien, a la belleza, a la sabiduría (Morales Troncoso, 2017, p. 4). No obstante, la noción de Dios como único absoluto es lo que distingue a Agustín de sus predecesores griegos. Por tanto, el afán de conocimiento y contemplación de Dios que, desde Agustín de Hipona, se estiman por sabiduría, tiene de base el deseo de tal fin.

En cuanto al deseo, modo originario del ser del hombre —que si bien se funda en el anhelo (*appetitus*) de poseer un bien, esto es, la experiencia de necesidad que acontece a la falta de algo o alguien— para el hiponense el objeto o fin que lo determina puede ser causante del gozo permanente, o en su defecto, del gozo efímero. Los honores, riquezas, la complacencia en mujeres, el gusto por los manjares y bebidas que, al tratarse de bienes sujetos a la realidad externa, son diferentes de la soberana hermosura incorrupta (*vehementer aestuo pulchritudinis*) que es fin de un verdadero amor tal cual expuesto en *De Beata Vita* (San Agustín, ca. 386 d.C./1969, X, 17). De manera que, un direccionamiento de la vida con el propósito de conocimiento de Dios aparece como amor benevolente o de caridad por el que se es feliz, contrario al concupiscente que tiene su hacedero en las cosas creadas (San Agustín, ca. 386 d.C./1969, IV, 34).

Se establece, entonces, el deseo o amor como un estímulo ineludible de la búsqueda del bien, de la propia felicidad, *in stricto sensu* de Dios mismo, quien porta el mayor de los gozos: “beata vita est gaudere de te, ab te, propter te” [vida feliz es gozar de ti, para ti, por ti] (San Agustín, ca. 397 d.C./1974, X, 22, 32). En consecuencia, un gozo estable, seguro y permanente es el que tiene quien desea o busca de Dios tal cual se indica en *De Beata Vita*, contrario a la insatisfacción que producen aquellos bienes de fortuna y mundanos (San Agustín, ca. 386 d.C./1969, II, 11). De aquí que sea el amor, ora tributario de bienes terrenos o bienes trascendentales, el que transforma las condiciones de vida del hombre en tanto prefiguran la adquisición de felicidad o infelicidad, es decir, por



inclinación a lo material y temporal se arriesga el hombre a perder estabilidad ya que los bienes terrenos son cambiantes, pero optar hacia lo divino trae el bien eterno.

De esta suerte es como el amor moviliza al hombre en su ansia de conocer, apropiarse y apreciar todo cuanto se propone como fin, por ende, condiciona sus actos y les da valor de ser nobles o laxos, sobre todo porque el problema recae sobre los objetos deseados. Desde esta perspectiva, concupiscencia y caridad relativas a la apetencia de lo mundano y de Dios respectivamente, declina en efectos positivos o negativos para el hombre supeditado por sus deseos, tal como sostuvo Arendt (2001): “el ansia de mundanidad transforma al hombre en un mundano, en la concupiscencia abraza el hombre lo que le hace perecedero, y en la caridad cuyo objeto es eternidad el hombre se hace un ser eterno” (p. 36). En esencia, voluntad y subsecuentes actos orientados por amor a lo divino, están a la base de una querida sabiduría que es, sin más, el gozo pleno que procede de Dios.

### Misticismo en las *Confesiones* de Agustín de Hipona

Una previa intención de gozarse en Dios comporta el impulso hacia lo trascendente según lo expuesto con anterioridad, intención o deseo de contemplación divina que es la felicidad, pero demanda depurar ideas obcecadas que obliteran un acceso a la verdad en tanto es Dios. Parte de este proceso se manifiesta en la creencia de una aproximación a lo divino por un ejercicio taxativamente racional que amparó el obispo de Hipona (San Agustín, ca. 397 d.C./1974, III, 3-6) como un acto posterior a la vida libidinal que vivió en su adolescencia, pero también esto implicó el abandono de su adhesión a una creencia maniquea en tanto pesquisa exasperada de la verdad tras su encuentro con el cristianismo tal como lo expresa en sus *Confesiones* (San Agustín, ca. 397 d.C./1974, V, 13-14). Con lo dicho, las prácticas descritas que integran una etapa de purificación y contiguo itinerario de ascenso a lo trascendente, todo so pretexto de unión con el sumo bien, lo sagrado, lo divino, descubren una eximia mística.

En ese proceso de asunción a Dios, un consentimiento presto a la fe como vía segura completa lo que por raciocinio se mienta de lo divino, pero en reparo de una fatua concepción de lo sagrado como simple idea del hombre racional es Dios quien por voluntad propia se manifiesta a quien lo busca. De ahí que la experiencia contemplativa dada en el descubrimiento de Dios desde la interioridad humana es causada por la actuación divina porque, según el hiponense, su experiencia mística se debe a la ayuda y la guía que Dios mismo le procura (San Agustín, ca. 397 d.C./1974, VII, 10, 16), así como la posibilidad de discernimiento y un control de los sucesos por parte del ser humano dependen de Dios (San Agustín, ca. 397 d.C./1974, IX, 10, 23). En esencia, el *quærere Deum* en tanto estadio inicial a la visión de Dios se funda en lo sobrenatural que con auxilio de la divinidad (*gratia Dei*) alcanzan para el hombre el fin de la *contemplatio Dei*.

El Hiponense, fiel a la doctrina que acogió tras su vínculo con el cristianismo, declaró la existencia e inmutabilidad divinas, además de atribuir a Dios providencia, justicia y salvación como virtudes que refieren a Él según presenta en *Confesiones* (San Agustín, ca. 397 d.C./1974, VII, 7, 11) y aunque, dado este asentimiento, sus convicciones se vieron aún debilitadas por cuestiones irresueltas. Este es el caso de problemas que se plantea el mismo Agustín como el origen del mal o la representación corpórea de Dios (San Agustín, ca. 397 d.C./1974, VII, 1-3), problemas que restringen su aspiración a una vivencia directa de Dios dada una abstrusa comprensión de lo sagrado que se cimentó por controversias personales. Bajo tales condiciones, el proceso reflexivo-purgativo de corazón y mente, deseos e ideas, se hace necesario como medio para encauzar la búsqueda de la verdad, la unión con el sumo bien, y cuyo desarrollo está en la interiorización:

La indagación por la verdad es un empeño de todo el espíritu, de todo el hombre. Para Agustín el proceso de sabiduría se identifica con el proceso de nuestro espíritu; los grados del saber son los de la espiritual elevación, es conquista de una interioridad profunda: interiorizarse para trascender. Buscar, filosofar, es aprehender la verdad en el interior, es decir, adquirir el conocimiento del alma y de Dios. (Sciacca, 1955, p. 150)

Entonces la interiorización, además de ser una experiencia que se asegura en las necesidades de una persona para, con ello, pensar los medios que alcanzan la solución a sus privaciones, también se presenta, en términos de Bataille

(citado por Abad Montesinos, 2016), como la vía de confrontación con la finitud de sí mismo, con aquella existencia henchida de inquietudes y problemáticas que la caracterizan. Claro es el nexo que existe entre la experiencia de interiorización que, hasta ahora, el mismo Agustín relata y la definición que de ella ofrece el ya referido autor contemporáneo despojándola de confesionalidad alguna (Bataille, 1973, p. 13). Sin embargo, dicha experiencia desnuda y libre de ataduras que cuestiona e indaga por lo vivido, y porta lo desconocido, lo que supera a las limitaciones, perfila ser el medio para un vínculo o aproximación con lo que el ser humano estima sagrado.

En efecto, el descubrimiento de lo sagrado que acontece en el ascenso de lo sensible a lo trascendente es un conocer singular dado el rasgo sobrenatural que posee, es decir, sobrepasa a la razón (Alesanco Reinales, 2004, p. 391). Pero todas las cuestiones aún irresueltas por las cuales la mente pierde vuelo y se torna oscura e inmovilizada (San Agustín, ca. 397 d.C./1974, V, 14, 25) —asimismo, como relata el autor en cuestión, queda cautivo de jactancia por la ciencia (San Agustín, ca. 397 d.C./1974, VII, 20, 26), de negocios seculares y ligado al goce mientras es aprendiz del cristianismo (San Agustín, ca. 397 d.C./1974, VIII, 6, 13)— hablan de la mirada limitada e imperfecta de lo sagrado, de Dios mismo. Por ello, retornar a la interioridad de sí con el objeto de discernir sobre aquellas presuntas verdades arraigadas, acontece como imperativo que permite hacerse con la verdad de Dios, esto es, purificar más al alma para una contemplación de lo divino.

Una práctica purgativa en San Agustín que parece reflejarse no solo en una ascética que le permite sortear aquello que puede obstaculizar la aceptación de la fe cristiana, además de comprometerse con la resolución de controversias de fe que obturan la recta comprensión de Dios, pueden darse como un itinerario que dispone al hombre para la visión beatífica de lo divino. A esto se añade la profundización del deseo conveniente a dicha contemplación, sin ignorar la práctica de las virtudes que encarna la aprehensión de una fe pensada y, por demás, meditada (Velasco, 2003, p. 303), y descubre aquello que debe ser perseguido como fuente segura de verdad. Claro es, entonces, para el obispo de Hipona que, el estado cambiante y condición *creatural* del mundo,

además de sus objetos, no son Dios tal como lo presenta en sus *Confesiones* (San Agustín, ca. 397 d.C./1974, X, 6, 9), mas dicha convicción solo es descubierta por el hombre desde su interior:

La doctrina y experiencia espiritual de San Agustín está dominada por un reclamo persistente a la interioridad. El hombre vale por lo que es, en su intimidad, delante de Dios quien lee los corazones; en el hombre interior habita la verdad y el Espíritu Santo edifica allí el templo de Dios. Por ello, necesario es que el hombre entre en sí mismo para después elevarse y hallarse con Dios; es el hombre quien crece en su ser cuando aumenta el caudal del espíritu. (Capanaga, 1974, p. 214)

Ya presto el hombre en su interioridad,<sup>5</sup> allí donde se escruta la realidad del alma y todo juicio que se predica acerca del mundo y sus fenómenos, sucede como una actividad anímica. Ahora, dentro de sí, los recuerdos, imágenes y pensamientos que se olvidan, cambian o se ignoran son insuficientes para revelar a Dios: “in recessus memoriæ meæ plena miris modis nihil eorum te esse inveni” [en mi memoria llena de muchas riquezas, ninguna de ellas eres] (San Agustín, ca. 397 d.C./1974, X, 40, 65), pero, también, las pasiones, sentimientos y deseos que allí residen se convierten en objeto de discernimiento. En efecto, al examinar el mundo y el pensar propio como un ejercicio de introspección, aquello que se valora como inmutable y eterno en el alma no viene de lo externo, ni del interior del hombre como simple acto de racionalidad, sino que se posa en él pues le viene de más allá de sí.

Tal es el modo en que, retornando al alma y examinando las actividades de esta, se descubre a Dios, en otras palabras, es en la interioridad, en la región de la fe y el entendimiento que San Agustín acomete la tarea de buscar a Dios, buscar la causa del existir y definirse a sí mismo (Leal, 2014, p. 167). Depurada esta alma de toda noción material, de todos los elementos que le hacen perecer, reflexiona sobre sí misma y conociéndose más tiende hacia Dios al reconocerlo como su origen. Así pues, dispuesto el hombre en dichas condiciones, deviene

<sup>5</sup> La experiencia mística o arrobamiento que acontece en el interior se ofrece como posibilidad de trascendencia considerando que es allí mismo donde sucede la actividad del pensamiento y, no obstante, esta actividad puede limitarse a lo que los sentidos proporcionan en tanto conocimiento del mundo. Es el caso de Pseudo Dionisio Areopagita en *Sobre los Nombres Divinos*, como el de muchos otros místicos cristianos, para quien conocer a Dios es un hecho de trascendencia del pensamiento por el que se espera su presencia: “conociéndolo más que por ciencia teórica, por experiencia personal de lo divino—*non solum discens, sed et patiens divina*” (Dionisio Areopagita, ca. 533 d.C./2007, I, 1). En cuanto al obispo de Hipona, San Agustín, una explicación concreta del proceso de ascenso en el que se estima el paso de lo sensible a lo inteligible, y de lo sensible intuyendo su origen en Dios, se encuentra en *Las Confesiones* VII, 17, 23.

la unión con lo sagrado, ese encuentro con Dios, encuentro o unión que llega a hacerse explícito dado que se comunica o se predica lo que analógicamente es Dios tal como lo describe el hiponense en *Confesiones* en los siguientes términos: luz inconmutable, inigualable y enceguedora (San Agustín, ca. 397 d.C./1974, VII, 10, 16), única verdad (San Agustín, ca. 397 d.C./1974, X, 26, 37; 40, 65), tan cierto como el mundo que percibimos y la vida misma (San Agustín, ca. 397 d.C./1974, VII, 10, 16).

Para abreviar, una experiencia contemplativa, desde Agustín de Hipona, se debe a la actuación divina (*gratia Dei*), si bien es Dios quien dota de los medios para ello y proporciona las circunstancias que la adecúan, además de aquel empeño que el hombre presta por medio de ascesis para hacerse con esta finalidad. Dicho de tal modo, la exoneración de mediación material o racional para el conocimiento de Dios es la razón que justifica la potestad divina para revelarse, para generar un encuentro con su criatura. De hecho, la experiencia mística revela al hombre una presencia de lo divino, una presencia de Dios en su interior (Velasco, 2003, p. 325); mística esta que significa el proceso en que el hombre, en su alma, asciende desde las cosas y actos a lo sagrado, entablando así una relación con lo trascendente, con Dios que es fuente de la felicidad deseada, de la felicidad amada.

## Apreciación cristiana de la sexualidad y nexos erótico

El cristianismo —que en su trato con la filosofía procuró valiosas interpretaciones en diversos asuntos que urgen de las más prolijas reflexiones— trajo consigo una nueva visión relativa a la sexualidad. Es caso típico la inserción del concepto de persona como novicia forma de entender el ser humano en su singularidad y multiplicidad de dimensiones, en desdoro a los enunciados materialistas, consumistas y tecnicistas de la era moderna que ostentan reducir el ser humano a facetas triviales contra una óptica omniabarcadora de los individuos. De ello resulta la sexualidad como aspecto esencial de la existencia, igual a la moral y la *trascendentalidad* en tanto dimensiones identitarias de los seres humanos que, a

grandes rasgos, condicionan la capacidad de estos para relacionarse con sus semejantes, consigo mismos y con el medio que habitan, el medio en el que se insertan desde el nacimiento.

Bajo esta perspectiva personalista, la sexualidad no solo condiciona los atributos físicos y comportamentales de los sujetos, sino que también entraña algún tipo de vínculo, en otros términos, es la expresión de convivencia que contrasta con una coexistencia inerte entre individuos (Marías, 1970, p. 164). Tal rasgo relacional se circunscribe a la faceta afectiva de toda persona en tanto dimensión que informa sobre la reacción humana ante los acontecimientos del mundo, reacción esta desde la que se forman las percepciones y las valoraciones del medio que le rodea. De todos modos, la sexualidad y la afectividad, cuyo criterio común es la *relacionalidad*, no se conocen sin la corporalidad, puesto que las percepciones, al igual que las emociones en tanto exhibición de aprehensión y estimación de mundo, residen en los individuos que experimentan en su cuerpo percepciones y emociones:

Las percepciones ligadas al conocimiento acontecen porque los sentidos reaccionan frente a los objetos adecuados por medio de las sensaciones discernibles al interior de la percepción (...) pero la emoción, aunque es también reacción sensorial provocada por un objeto, su contenido difiere del de la percepción. En el contenido de esta se da la imagen del objeto, mientras que en la emoción se experimenta el valor dado a los objetos. La percepción es la reacción ante las propiedades, mas la emoción es la reacción ante los valores. (Wojtyła, 1969, pp. 110-111)

Todo el complejo psíquico relacionado con el plano afectivo —las emociones, motivaciones, pasiones, deseos, estados de ánimo— se ve implicado en la construcción de personalidad de todos los individuos. De hecho, las actitudes y pensamientos, sentimientos y conductas precedidos de deseos, de instintos o de emociones son respuestas a la gran variedad de situaciones en las que se halla inmerso el hombre. Y, por tratarse estos de estímulos que calan en lo íntimo de todo ser humano, cierto es que configuran la individualidad del mismo. Así pues, la interioridad del hombre en la que se acomoda la personalidad resulta ocasión del obrar y del crear (Guardini, 2000, p. 100), cualidades tales que ejercen una influencia en la sexualidad humana por cuanto configuran la conducta relacional y determinan el desarrollo de cada individuo.

Al estimar, entonces, una condición sexuada que surca otras dimensiones humanas (ora lo afectivo, lo desiderativo, psíquico, ora lo corporal, cognitivo, social, ético) en la proyección hacia los demás y en el empeño de la persona por entrar en la dinámica de interacción con sus semejantes, es notable una superación de esa definición de sexualidad como satisfacción coital. En general, todo comportamiento y toda relación personal son sexuados, aunque no sexuales (Marías, 1970, p. 214), y dicha *relacionalidad* se convierte en una necesidad más. Con esta novedad en la idea de sexualidad, cuyo rasgo característico es lo unitivo y lo dialógico, la apertura y donación guarda la posibilidad de *plenificación* del individuo en la interacción, no solo con los semejantes, sino también con lo trascendente; una relación *yo-tú* que vislumbra el posible crecimiento personal:

El hombre se abre, se manifiesta. Manifiesta su interior, se compromete, y con ello se arriesga. Mientras fue un sólo sujeto, permaneció reservado para sí, y cuando como un “yo” se refirió al otro como a su “tu” surgió algo nuevo: se comprometió y se atrevió a una relación que puede convertirse en destino. Del mismo modo que el tú, se vio incitado por su parte a entrar en contacto, a comprometerse de una forma u otra: la amistad, fidelidad, el amor, la comunidad de trabajo. (Guardini, 1997, p. 466)

Conceptos como los de amor y amistad, aquí expresados en el marco de una sexualidad cuyo rasgo de apertura se describe en la doble categorización de lo otro-inmanente y lo otro-trascendente, encierran todas las variaciones del componente afectivo del ser humano. Para efectos de interpretación, sea que el amor se trate de sentimiento sucesivo a estímulos del medio, o por causa de las actuaciones humanas en tanto anhelo o deseo, se trata de la realización de las posibilidades humanas, un acto que exploya toda la existencia del sujeto (Wojtyla, 1969, p. 86). De esta suerte, la posibilidad de actuación precedida por sentimientos y deseos que transcurren en la psiquis humana, no solo calan en

la parte instintiva y biológica del hombre, sino que también retratan lo sublime y virtuoso para los individuos como en el caso del amor que busca y desea el bien para los demás<sup>6</sup>.

Con esta distinción de deseos, algunos por ceder a necesidades biológicas y otros de los que el fin puede ser la promoción de los demás, define aquel amor o deseo concupiscente y benevolente (*cupiditas et caritas*) que el hiponense enuncia. Esta diferenciación obedece a las preferencias humanas, a un *ordo amoris* que todo hombre se impone en relación con las realidades de su entorno y se ajusta a lo que considera que debe y no debe amarse (Arendt, 2001, p. 58)<sup>7</sup>. Empero, la fijación en lo carnal proclive de lujuria (San Agustín, ca. 397 d.C./1974, II, 2, 2) y la neta admiración por lo sensible como presenta el obispo de Hipona en *De Ordine* (San Agustín, ca. 386 d.C./1969, II, 27) son deleznable porque envilecen una orientación a Dios, envilecimiento que es amor egocéntrico. Y aunque sexualidad se entiende, en San Agustín, como acto biológico y conyugal que tiene por fin la procreación (Alesanco Reinares, 2004, p. 467) la interacción con otros es idea que no pasa desapercibida.

Ciertamente, en términos agustinianos, la sexualidad es aspecto de la vida matrimonial en tanto sociedad procreativa y conyugal de la que depende un orden social más elevado; no obstante, el carácter unitivo que involucra a sujetos, tal cual se valora en las reflexiones cristianas contemporáneas, no solo se estima con miras a la generación de la prole, sino también por el vínculo afectivo entre personas que excede a las relaciones sexuales. En otras palabras,

<sup>6</sup> En la tradición cristiana la idea del amor como búsqueda del bien para el otro alcanza similitudes con el ideal ético de la filosofía griega precedente, que estima también el amor como voluntad de querer el bien para alguien. Por una parte, al interior del cristianismo el *amor oblativo*, contrario al posesivo, dado en San Agustín —*benevolentia versus concupiscentia* respectivamente— será precisado en la *Summa Theologica* como preocupación por el bien del otro: “amar es querer el bien para alguien—*amare est velle aliquid bonum*” (Tomás de Aquino, ca. 1274 d.C./1993, I-II, q.24, a.4). De ahí que el *amor por concupiscentia* refiere a simples búsquedas de satisfacción convenientes al individuo, contrario al *amor benevolente* que concede el deseo de cosas para otras personas en la medida en que le son un bien. De otra parte, la ética aristotélica, de la que Tomás de Aquino retoma el concepto de *amor oblativo*, se trata de la voluntad de querer y hacer el bien a otros según se expone en la *Ética a Nicómaco* (Aristóteles, ca. 349 a.C./2009, II, 1380b 35). La misma definición de un *amor benevolente* se puede notar en *Ética Nicómaco* VIII, 1156a 9, *Ética Eudemia* VII, 1241a 5-15, y *Magna Moralia* II, 14.

<sup>7</sup> El orden en el amor designa las condiciones por las cuales se hace posible el conocimiento de la verdad: desear y conocer la verdad, además de distinguir lo que se debe amar. La verdad que es Dios en Agustín no solo estima el conocer la misma, pues el móvil de ello, lo que le precede, es el amor, el deseo de alcanzar la verdad tal como se muestra en *Soliloquios* (San Agustín, ca. 386 d.C./1969, I, 10, 17). Cabe en este orden el discernimiento de lo que se debe amar por medio de la virtud, disponiendo así de los bienes y refiriéndolos al bien último: Dios, como lo expresa el obispo de Hipona en *Ciudad de Dios* (San Agustín, ca. 426 d.C./1958, 19, 10). En este caso, la virtud perfila ser el orden más idóneo en el amor en tanto que, por esta, es posible amar bien lo que debe amarse y trae consigo el vivir bien (San Agustín, ca. 426 d.C./1958, 15, 22).



el deslinde entre sexualidad y acto procreativo, siendo este la típica denominación de aquella y destinada también para el concepto de *erótica*, adquiere sentido más amplio bajo la visión personalista que pone en estima la natural condición sociable del hombre. Por ello, la sexualidad no solo sugiere la cópula, también es condición de ser de todo sujeto de cara a las relaciones que establece con los demás.

Particularmente, el concepto de *erótica* tuvo por definición el ser un estadio de preparación al acto sexual, estadio que coincide con la ya referida típica noción de sexualidad, pero desde una perspectiva mística estriba en aquella interpelación que los sujetos hacen de sí mismos (Bataille, 1997, p. 33). A esta interpelación que se asume como experiencia interna de la persona le precede un anhelo del hombre por hallar un fin que le defina, esto es, una búsqueda de aquello que ofrezca sentido a su existencia, la búsqueda del paraíso dada la finitud humana que apetece de una vida plena (Zambrano Alarcón, 2012, p. 311). Así, ese deseo o apetencia, búsqueda de bien superior o aspiración a la verdad, la hermosura y sabiduría, esencialmente, amor a Dios según Agustín, se juzga por erótico a modo de resignificar un concepto que la tradición griega poseía en su léxico (Capanaga, 1974, p. 314).

Al parecer, ciertos autores cristianos recibieron de los griegos la aportación lexical en la que el vocablo ἔρως se expresa como un impulso para alcanzar aquello de lo que se está falto, concretamente de platónicos y de neoplatónicos que tuvieron gran recepción en el periodo patrístico. Pero la acepción de un encuentro sexual de los cuerpos en que estos pueden asentir a goces o deseos desmedidos, incluso dar por sentada la aspiración a una vida sobrenatural que tiene por base el mérito para aquel hombre capaz de trascender su condición finita, revela el contraste entre ideas filosófico-griegas y cristianas (Nygren, 1953, p. 53). En tal entorno, posibles conflictos teóricos abrieron la posibilidad de transformaciones conceptuales, no obstante, está la certeza de una integración terminológica por parte del cristianismo, aunque exista una variación de sentido entre vocablos empleados.

Ahora bien, una pretendida comprensión de sí mismo y una búsqueda de lo que pueda ofrecer sentido a la existencia, si bien desde una óptica cristiana se trata de un itinerario espiritual que integra la fe desde un cuestionamiento

existencial, no se entiende así en una experiencia interior privada de creencia. Esta idea, lejana de explorar los medios para hacerse con lo divino, para llegar a Dios, más bien es una puesta en cuestión de lo que el hombre sabe por el hecho de existir, de tal modo que en ello no se revela nada (Bataille, 1973, p. 14). Ciertamente, lo que se dice de Dios escapa a las categorías humanas, pero el encuentro con la propia finitud que supera los límites de lo posible e implica la pérdida de fundamentos de saber según Bataille (Abad Montesinos, 2016, p. 24), se iguala a la actitud humilde del yo que, en San Agustín, orienta las acciones en un anhelo de trascendencia.

Las anteriores deducciones acerca del amor a Dios como asunto erótico, en tanto objeto de intenso deseo, pueden parecer pretenciosas, sobre todo en el empleo del concepto de sexualidad que se estima como la relación con el otro, en este caso, sagrado. No obstante, el ahínco de Agustín por la unión con Dios al ir ascendiendo de las fuerzas naturales hasta quien es su Creador, se representa como movimiento del interior de la conciencia que, sin mediación de cuerpos, se asume como efusión mística; el ímpetu del alma que se traduce en erótica (Bataille, 1997, p. 252). Existen, pues, rasgos de una sexualidad que no involucra cópula estrictamente, de modo tal que es posible integrar un horizonte teológico al fenómeno erótico con implicancias afectivas y unitivas que eluden las simples dimensiones biológicas, y por lo mismo, permiten pensar una mística en perspectiva erótica.

## Conclusión: erotismo místico en San Agustín

Al concluir este artículo evocando la idea de erótica para la mística cristiana en Agustín de Hipona, se colige de la resignificación que se le confiere a un concepto tan recelosamente visto por algunos pensadores cristianos, como es el de sexualidad, sin escamotear el desdoro que filósofos griegos de antaño hicieron del mismo por su nexa con las pasiones. De hecho, innegable es la participación de la cosmovisión dual en la comprensión del aspecto sexual que, en últimas, determinó las prescripciones relativas a lo puro e impuro en ello. Sin embargo, la inclusión de afectos, sentimientos y deseos, y la distinción entre relación intersubjetiva y acto coital para la dimensión sexual, tal cual

fue expuesta por autores del personalismo francés, ofrecen otra forma de interpretar dicho concepto a tuestas de una reducida noción biológica y puramente fisiológica.

Resaltan como explicación, de cara al fenómeno dicho, las palabras de Louis Benaert, psicoanalista jesuita para quien la unión sexual ajustada a una mentalidad científica y técnica que le denota como realidad solo biológica, puede simbolizar una unión superior (Bataille, 1997, p. 229). Aquí comienza a advertirse no solo un inédito sentido de sexualidad, si bien la erótica, cuyo enlace con aquella no puede pasar desapercibida, también tiene una nueva consideración. A tal eventualidad se une el uso de términos como deseo, ardor, anhelo, gozo, entre otros, en tanto formas que describen la experiencia erótica; términos que también Agustín osó utilizar, pero se revisó aquí, desde la perspectiva etimológica, que el deseo o el anhelo de Dios se ve reflejado en el  $\epsilon\rho\omega\varsigma$  como esa fuerza motriz para alcanzar aquello de lo que se está falto, aquello que hace pleno el ser del hombre.

Por lo demás, si bien la pretensión de sabiduría que, al querer de Agustín de Hipona, es la posesión del sumo bien y poseyéndolo alcanza la felicidad (Ale-sanco Reinares, 2004, p. 396), se arraiga a expresiones que adquirieron un aspecto místico tales como éxtasis, embriaguez, eros, pertenecientes también al léxico de algunos Padres de la Iglesia: Orígenes, Gregorio Niseno y Dionisio Aeropagita (Velasco, 2003, p. 401). Ahora bien, de ese amor apasionado a Dios que mora en la intimidad del hombre y cuyo relato se hizo explícito en las obras aquí tratadas, se armoniza con el pensamiento en tanto búsqueda de sabiduría, por lo cual el intelecto, también movido por amor, purificado del apego a las cosas del mundo y orientado a lo trascendente, es camino a la unión, al diálogo y comunicación con lo divino (Guardini, 2000, p. 117).

Así, la certeza de una vivencia directa de Dios para el creyente, sin la cual la mención de propiedades como luminosidad, verdad, o hermosura divina, no sería posible desde San Agustín. Esto es resultado de un cambio de vida y ascética introspectiva que realizó como estadio previo a la *contemplatio Dei*. No significa esto que del hombre dependa en total el gozo de Dios a causa del amor o deseo por lo sagrado —*quærere Deum*— y por la acción de su fe sin más

porque, como se indicó, es lo divino quien orienta a tal visión como creador del hombre y artífice de posibilidades. Pero el hombre es quien se deja envolver por ese ímpetu de descubrimiento que le permite hurgar los medios para llegar a la plenitud. Así, el ímpetu de descubrir lo sagrado, la apetencia o deseo de gozo estable, la querencia de plenitud y el deseo de Dios revelan una estimación erótica desde la mística agustiniana.

## Conflicto de interés

El autor declara inexistencia de conflicto de interés con institución o con asociación de cualquier índole.

## Referencias

- Abad Montesinos, J. (2016). La Comunicación que el Sacrificio descubre: lo Sagrado y la experiencia interior en Bataille. *Contrastes*, 21(2), 7-25. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5800112.pdf>
- Aristóteles. (2009). *Ética a Nicómaco*. (M. Araujo, J. Marías, Trads.). Centro de Estudios Políticos. (Obra publicada originalmente ca. 349 a.C.).
- Aristóteles. (1998). *Ética Eudemia*. (E. Lledó Iñigo, J. Pallí Bonet, Trad.). Editorial Gredos. (Obra publicada originalmente ca. 349 a.C.).
- Aristóteles. (2011). *Magna Moralia*. (T. Martínez Manzano, L. Rodríguez Dupla, Trads.). Editorial Gredos. (Obra publicada originalmente ca. 349 a.C.).
- Alesanco Reinares, T. (2004). *Filosofía de San Agustín*. Editorial Agvstinvs.
- Arendt, H. (2001). *El concepto de amor en San Agustín*. (A. Serrano de Haro, Trad.). Ediciones Encuentro.
- Bataille, G. (1973). *La Experiencia Interior*. (F. Savater, Trad.). Taurus.

- Bataille, G. (1997). *El Erotismo*. (M. P. Sarazin, Trad.). TusQuets.
- Capanaga, V. (1974). *Agustín de Hipona. Maestro de Conversión Cristiana*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Dionisio Aeropagita. (2007). *Sobre los Nombres de Dios*. (T. Martín, Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra publicada originalmente ca. 533 d.C.).
- Guardini, R. (1997). *La Existencia del Cristiano*. (A. Lopez Quintas, Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Guardini, R. (2000). *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre* (F. González Vicen, Trad.). Ediciones Encuentro.
- Leal, H. (2014). Autognosis en las Confesiones de San Agustín. *Veritas. Revista de Filosofía y Teología*, (31), 161–78. <https://scielo.conicyt.cl/pdf/veritas/n31/art08.pdf>
- Marías, J. (1970). *Antropología Metafísica*. Editorial Revista de Occidente.
- Morales Troncoso, D. E. (2017). La dialéctica del platonismo y la visión de San Agustín en Ostia Tiberina. *Acta Scientiarum Education*, 39(1), 1–8. <https://doi.org/10.4025/actascieduc.v39i1.32601>
- Nygren, A. (1953). *Agape and Eros*. The Westminster Press.
- Platón. (1988). *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. (C. García Gual, M. Martínez Fernández, E. Lledó, Trans.). Editorial Gredos. (Obras publicadas originalmente ca. 385-370 a.C.)
- Platón. (1985). *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Lisis, Cármides, Hippias Menor y Mayor, Protágoras*. (J. Calonge, E. Lledó, C. García Gual, Trans.). Editorial Gredos. (Obras publicadas originalmente ca. 393-389 a.C.).
- Platón. (1999). *Diálogos IX. Leyes VII-XII*. (F. Lisi, Trad.). Editorial Gredos. (Obra publicada originalmente ca. 348 a.C.).

- Platón. (1986). *Diálogos IV. República*. (C. Eggers Lan, Trad.). Editorial Gredos. (Obra publicada originalmente ca. 370 a.C.).
- Plotino. (1998). *Enéadas V y VI*. (J. Igal Alfaro, Trad.). Editorial Gredos. (Obra publicada originalmente ca. 270 d.C.).
- San Agustín. (1969). *Primeros escritos*. (V. Capanaga, Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra publicada originalmente ca. 386 d.C.).
- San Agustín. (1974). *Confesiones*. (A. Custodio Vega, Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra publicada originalmente ca. 397 d.C.).
- San Agustín. (1959). *Exposición de la Epístola de Juan a los Partos*. (B. Martín Pérez, Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra publicada originalmente ca. 407 d.C.).
- San Agustín. (1956). *Tratado de la Santísima Trinidad*. (L. Arias, Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra publicada originalmente ca. 417 d.C.).
- San Agustín. (1995). *Cuestiones Diversas*. (T. Madrid, Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra publicada originalmente ca. 389 d.C.).
- San Agustín. (1958). *La Ciudad de Dios*. (J. Moran, Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra publicada originalmente ca. 426 d.C.).
- Sciacca, M. (1955). *San Agustín*. (U. Álvarez Díez, Trad.). Luis Miracle.
- Tomás de Aquino. (1993). *Summa Theologica. Parte I-II*. (Á. Martínez, D. Gonzáles, V. Rodríguez, L. López de las Heras, Trads.). Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra publicada originalmente ca. 1274 d.C.).
- Velasco, J. M. (2003). *El Fenómeno Místico*. Editorial Trotta.
- Wojtyla, K. (1969). *Amor y Responsabilidad. Estudio de Moral Sexual*. (A. Segarra, Trad.). Razón y Fe.
- Zambrano Alarcón, M. (2012). *El Hombre y lo divino*. Fondo de Cultura Económica.

# INTERTEXTUALIDADES RELIGIOSAS EN EL *ARPA Y LA SOMBRA* DE ALEJO CARPENTIER

Religious intertextualities in *El Arpa y la Sombra* (The Harp and the Shadow) by Alejo Carpentier

Artículo de reflexión no derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3926>

Recibido: 9 de junio de 2020 / Aceptado: 2 de diciembre de 2020 / Publicado: 27 de marzo de 2021

*Juan Esteban Londoño\**

## Resumen

Este artículo explora el modo en que Alejo Carpentier (1994), en su novela *El arpa y la sombra*, cuenta la historia de Colón desde la ironía y la parodia, ayudado por la investigación histórica del siglo xx y por los intertextos a los que acude con regularidad. Se resalta la hermenéutica de Colón que transforma los textos antiguos al hacerlos contemporáneos a su entorno. Este aparece como un hombre medieval y renacentista, enraizado en el catolicismo e impulsado por la osadía y la creencia de que la tierra que está hecha por Dios para ser dominada por el hombre.

\* Doctor en Teología, Universität Hamburg, Alemania. Profesor de la Facultad de Educación y Humanidades y miembro del grupo de investigación filosofía y teología crítica de la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia. Contacto: [juan.londonobe@amigo.edu.co](mailto:juan.londonobe@amigo.edu.co). ORCID: [orcid.org/0000-0002-2814-6381](https://orcid.org/0000-0002-2814-6381)

## Palabras clave:

Carpentier; Intertextualidad; Colón; Imaginario religioso.

## Abstract:

This article explores how Alejo Carpentier, in his novel *El Arpa y la Sombra* (*The Harp and the Shadow*), tells the story of Columbus from irony and parody, aided by the historical research of the twentieth century and the inter texts he regularly goes to. It highlights the hermeneutics of Columbus that transforms ancient texts by making them contemporary to their surroundings. He appears as a medieval and renaissance man, rooted in Catholicism and driven by the boldness and belief of the earth that is made by God to be dominated by man.

## Keywords:

Carpentier; Intertextuality; Columbus; Religious imaginary.



## Introducción

*El arpa y la sombra* (1978), último de los escritos de Alejo Carpentier, es la culminación de su proyecto literario. El autor muestra a América y a Europa como dos figuras en diálogo y colisión con las épocas y los hombres que las rodean. Carpentier relea la historia de América y aboga por una visión menos eurocéntrica y más acorde con los datos que él ha investigado sobre el continente. Esta obra es catalogada por la crítica como nueva novela histórica (Menton, 1993), la cual, en lugar de ceñirse a la historia, la parodia mediante los juegos de intertextualidad; muchos de ellos aluden a textos religiosos que analizaremos en este artículo.

La intertextualidad es un concepto desarrollado por Julia Kristeva (1978) para observar la relación entre diferentes textos literarios y también entre dos obras de disciplinas distintas, tales como la mitología y la pintura, el teatro y el cine, la narrativa y la teología. Gérard Genette (1989) define a la intertextualidad “como una relación de copresencia entre dos o más textos, es decir, eidéticamente y frecuentemente, como la presencia efectiva de un texto en otro” (p. 10). Según este autor, la forma más explícita y literal de tal copresencia es la práctica tradicional de la cita. En forma menos explícita, el plagio. Y, de manera menos literal, la alusión, la cual presupone que el lector comprende su relación con otro enunciado.

Uno de los modos más frecuentes de la intertextualidad es la parodia. Esta, nos recuerda Genette (1989), es una intervención realizada sobre un texto primario (generalmente de la literatura épica o de los discursos políticos) para desviarlo hacia un objeto cómico y darle una significación distinta, quitando el halo de seriedad que tenía el primer texto (p. 24). La parodia está cargada de ironía, comprendida esta como una “expresión que da a entender algo contrario o diferente de lo que se dice, generalmente como burla disimulada” (RAE). Este rasgo caracteriza, por ejemplo, a la literatura cervantina debido a la velada risa con la que el escritor español trata la seriedad de su personaje, Don Quijote, quien encarna el discurso vetusto de la novela caballerescas (Genette, 1989, p. 189). En este sentido, la parodia es, según Elzbieta Sklodowska (1991, p. 33),

un vehículo ideológicamente significativo para reevaluar el pasado y entablar una polémica con los discursos oficiales con el fin de derrocar los mitos sobre héroes, próceres y santos.

Esta investigación resalta el modo en que la religión también puede ser parodiada mediante el juego intertextual de la literatura. En el caso de *El arpa y la sombra* se trata de una mirada irónica con respecto al modo en que personajes como el Papa Pío IX, Colón y sus contemporáneos descritos por Carpentier asimilan textos antiguos, ya sea griegos, romanos o cristianos y los transforman para encarnar con seriedad lo que el literato ve con sorna. De allí que haya una concentración en lo que podríamos comprender como la hermenéutica reflexiva en la cual los personajes intérpretes —como también el autor de la novela— hacen suyos textos ajenos transformando su sentido para comprenderse a sí mismos o comprender el mundo desde sus propias experiencias. Pues como dice Paul Ricoeur (2002), “en la reflexión hermenéutica —o en la hermenéutica reflexiva— la constitución del sí mismo y la del sentido son contemporáneas” (p. 141).

La novela de Carpentier es una obra intertextual paródica. Pretende derrocar la visión santificadora de Cristóbal Colón y jugar conscientemente con citas, alusiones y plagios para crear una versión distinta del llamado descubridor de América y del continente mismo. Por esto el escritor cubano juega con tres miradas sobre América. La primera, la del Papa Pío IX, en la que se dibuja una América insurrecta, incluso peligrosa, en búsqueda de su independencia política y cultural, en contacto con la revolución francesa y en busca de libertad. Según la mirada de este Papa antimodernista, América necesita de la fe católica para mantenerse domesticada. La segunda visión es la fabulesca, la de Colón, en la cual América fue inventada antes de ser encontrada por los españoles. El imaginario medieval y renacentista, bajo el deseo de evangelizar el mundo, se vierte en una serie de leyendas para imponer su visión a unas tierras ya habitadas, descubrir lo que ya estuvo creado o cubrirlo con su propia ideología. Desde una hermenéutica fundada en mitos, Colón cree más en la ficción que en la historia o la ciencia. Es un personaje de su época que con deseos heroicos atiende a relatos orales expandidos por los puertos y desde tal mirada acomete su empresa. La tercera visión es la que acontece en la novela

con la llegada del invasor a tierra firme, inicialmente con sorpresa y después transformándose en una búsqueda incesante de oro y en la justificación de la esclavitud de seres humanos, vistos por los españoles como animales.

Carpentier cuenta la historia desde una visión americanista y revolucionaria —como era el contexto del escritor cubano, afecto a la revolución de Castro— ayudado por la investigación histórica del siglo xx y por los intertextos a los que acude con regularidad. Sitúa a Colón en su época, enraizado en el catolicismo e impulsado por la osadía y la creencia de que la tierra está hecha por Dios para ser dominada por el hombre. Rescata al *personaje-símbolo* para referirse a la ontología latinoamericana. Retoma al personaje heroico y a la intertextualidad para hablar de qué es y qué no es América. Y así destaca que Colón tenía ciertos prejuicios sobre la realidad latinoamericana que lo confrontaron, pero que no se impusieron sobre su visión de mundo.

Analizaremos a continuación el diálogo intertextual que aparece en las tres partes de la novela: “El arpa”, “La mano” y “La sombra”. La primera parte es narrada en tercera persona, cuenta la historia del Papa Pío ix y manifiesta las razones de su deseo por canonizar al marinero genovés. En la segunda, sección principal de la obra, habla un Cristóbal Colón ficcional en primera persona sobre su vida y el relato de sus viajes; reflexiona sobre sus diarios y sus cartas. Y la tercera cuenta el juicio sobre la beatificación de Colón en la Ciudad del Vaticano.

## El arpa

“El arpa” da cuenta del deseo del Papa Pío ix por beatificar a Cristóbal Colón con el fin de canonizarlo como un santo de la Iglesia. La novela inicia con una ceremonia religiosa en Roma. El autor ubica el relato inicial en el siglo xix para dar verosimilitud histórica. El heredero del trono de San Pedro ofrece una postulación ante la Sacra Congregación de Ritos para beatificar a Colón (Carpentier, 1994, p. 18). De este modo Carpentier pone sobre la mesa una versión que considera al descubrimiento del Nuevo Mundo como el máximo acontecimiento de la época y uno de los más importantes para la cristiandad

(p. 19) debido a la posibilidad que abre el marinero genovés para extender el evangelio hasta el último rincón de la tierra. Pero también salen a la luz las razones políticas: “Hacer un santo a Cristóbal Colón era una necesidad, por muchísimos motivos, tanto en el terreno de la fe como en el mismo terreno político” (p. 21).

El capítulo salta en el tiempo, mediante juegos de analepsis y prolepsis (p. 17), y viaja a la infancia del niño Giovanni Maria Mastai, hijo de una familia de condes italianos venidos a menos, quien posteriormente sería Obispo de Roma. También habla de su ordenación y sus peripecias por Suramérica, y muestra las posibles causas del deseo infatigable del Papa por beatificar al Almirante. Mastai llega en 1824 con una delegación apostólica a Chile, invitada por Bernardo O'Higgins (p. 26). Pero poco después de su llegada el anfitrión es depuesto y la delegación debe regresar en barco, bordeando la costa del Pacífico, no sin antes haberse enfrentado a las ideas liberales y a la masonería, las cuales abogan por la libertad de pensamiento y la separación entre la Iglesia y el Estado, a las que el futuro Pío IX ve como amenaza.

Aquí rescata Carpentier la conexión que tiene este Papa con el personaje central de la novela: un italiano vinculado con América a través de la navegación. La travesía siembra en el sacerdote la necesidad de una imagen que unifique a dos continentes que recientemente se han separado, no por la vía política o la lucha militar, sino por la simbólica religiosa, la cual puede constituirse en una forma de legitimación social: “Lo ideal y perfecto, para compactar la fe cristiana en el viejo y nuevo mundo, hallándose en ello un antídoto contra las venenosas ideas filosóficas que demasiados adeptos tenían en América, sería un santo de ecuménico culto, un santo de renombre ilimitado” (p. 50).

Pío IX es uno de los papas que más ha durado en el poder en toda la historia (1846-1878). Su pontificado se sitúa en el siglo XIX, cercano a las oleadas revolucionarias de 1830 y de 1848. Se enfrenta a un mundo que ya no tiene a Roma como su máximo referente moral e ideológico. En Europa flotan las ideas de Rousseau. Estas abogan por “una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos han de ser fijados por el soberano, no como dogmas religiosos, sino como sentimientos de sociabilidad” (Reale y Antiseri, 1995, p. 438). Para esta forma

de liberalismo, no es la Iglesia sino el Estado el único órgano de salvación individual y colectiva, ya que es el lugar privilegiado para que florezcan las potencialidades humanas. Promueve, además, la tolerancia de todas las religiones que sean abiertas y el rechazo de las intolerantes. Los ilustrados piensan que “cualquiera que ose decir que fuera de la Iglesia no hay salvación, debe ser expulsado del Estado” (p. 438).

Ante el avance de las ideas liberales y de la sospecha de que estas se gestan en sociedades secretas, Pío IX sabe que la Iglesia pierde poder y considera que la forma de recuperarlo no es el diálogo, sino la imposición de su autoridad. Como afirma el historiador Justo González (1994), la principal paradoja del papado de Mastai consiste en que “al mismo tiempo que los papas perdían definitivamente su poder temporal, se promulgaba su infalibilidad” (p. 433).

Al perder influencia, Pío IX proclama en 1854 el Dogma de la Inmaculada Concepción de María, según el cual la Virgen fue preservada de mácula y nació sin pecado original. Este es el primer dogma que la Iglesia católica promulga sin que antes se haga un concilio para discutir la cuestión. La decisión queda en manos del Papa. A esto se le suma la insistencia de Pío IX en su autoridad hasta el punto de que, en el Primer Concilio Vaticano, convocado por él mismo, se promulga su infalibilidad cuando habla *ex cathedra* y sus decisiones “son irreformables” (1995, p. 435).

Más adelante, este mismo Papa inspira el *Syllabus Errorum*, mencionado por Carpentier, en el cual se condenan ochenta proposiciones del liberalismo y creencias o modos de pensamiento como el panteísmo, el naturalismo, el racionalismo, el comunismo, las sociedades secretas, las sociedades bíblicas y las sociedades cléricoliberales (Arango y Arboleda, 2005, pp. 108-109). En este documento se mencionan las proposiciones con la que la Iglesia o el Papa no están de acuerdo, como las siguientes: “que cada ser humano puede adoptar y seguir la religión que le parezca verdadera según la luz de la razón” (González, 1994, p. 433), y “que la iglesia debe separarse del estado, y el estado de la iglesia” (p. 433).

Vale decir que la recepción del *Syllabus* produjo en América Latina la fundamentación ideológica oficial para la lucha contra el liberalismo desde los púlpitos, confesionarios y oficinas, y también generó divisiones y separaciones en la Iglesia, como la expulsión de sacerdotes liberales y masones en diferentes países, e incluso la conversión de algunos sacerdotes al protestantismo liberal (Beozzo, 1995).

Las conclusiones del *Syllabus* (1864) y del Concilio Vaticano I (1873) ahondan en una teología en la cual la Iglesia es una sociedad jerárquica y superior a cualquier Estado, en un poder exclusivo de los obispos y el Papa para interpretar el depósito de la fe, en una coerción al pueblo laico a acogerse a las voces de autoridad, en una presentación de la Iglesia católica como la única poseedora de la verdad y una cerrazón a toda posibilidad de ecumenismo, al diálogo con las ciencias, con la filosofía o con otras religiones (Arango y Arboleda, 2005, p. 117).

De la boca de este Papa se emite el deseo de beatificar a Colón, quien presuntamente llevó el cristianismo a América, para después canonizarlo como un santo. La novela de Carpentier es una crítica al intento de Mastai por construir a un personaje de ficción sagrada sobre la ficción que ya hay sobre el navegante. Y responde desde la literatura, otra manera de ficción.

## La mano

*El arpa y la sombra* es una discusión intertextual que se pregunta por la veracidad de los escritos de Colón y la leyenda blanca de la conquista. Carpentier presenta a un navegante sumido en la añoranza de sus navegaciones y en la culpabilidad de sus pecados. “El planteamiento del Colón pecador es el que da lugar a la polémica evidente que reina a lo largo de la novela”, nos dice Klaus Müller-Bergh (1986, p. 283). El escritor cubano describe con la mordacidad del siglo xx a un Colón inmiscuido en la ensoñación utópica del siglo xv. Esta mirada entra en un diálogo intertextual con la Biblia, Séneca, San Agustín y los diarios del Almirante como intertextos fecundos para la producción literaria.

“La mano” se abre con un epígrafe del profeta Isaías (23,11) que reza: “Extendió su mano sobre el mar para trastornar los reinos”. La alusión del profeta es a Yahvé, en un oráculo contra los fenicios, conocidos navegantes que se habían beneficiado del tráfico comercial, “lo cual era aprovechado para oprimir al resto de los pueblos”, nos dicen los comentaristas de La Biblia de Nuestro Pueblo (2006, p. 967). Así que la ironía de Carpentier va dirigida expresamente hacia los marineros que se aprovechan de otras naciones, y Dios promete sacar a la luz sus pecados para castigarlos. Colón encarna entonces este tipo de explotadores en la narración de Carpentier.

Con esto nos muestra el escritor cubano un recurso frecuente de su novela histórica, la intertextualidad. Uno de sus interlocutores principales es la Biblia, vista como un texto de profecías que se cumplen y encarnan en el navegante (Carpentier, 1994, p. 88). Pero también como un mensaje del Evangelio que debe ser anunciado y que la mayoría de las veces no es obedecido. En ocasiones Carpentier recurre a la Biblia con ironía. Tal es el caso cuando el personaje Colón reflexiona sobre la sabiduría de Salomón (p. 64) y su capacidad mercantil (p. 67), y resalta el gran conocimiento que le dio su deseo sexual y la posibilidad de conocer a mujeres tan bellas mediante todas las formas de intercambio, como por ejemplo la sulamita del Cantar de los cantares (p. 64).

El uso de la Biblia funciona en esta novela como la justificación religiosa de la empresa de Colón. Carpentier (1994) lee los diarios del Almirante y anota, en primera persona, atribuyéndolo al marinero:

cuando muy rara vez me acuerdo de que soy cristiano, invoco a *Dios* y a *Nuestro señor* de un modo que revela el verdadero fondo de una mente más nutrida del Antiguo Testamento que de los Evangelios, más próxima de las iras y perdones del Señor de las Batallas que de las parábolas samaritanas, en un viaje donde, para confesar la verdad, ni Mateo, ni Marcos, ni Lucas ni Juan, estuvieron con nosotros. (p. 140)

La evidente mención hace referencia a los textos de conquista israelita sobre sus enemigos y, probablemente, a la velada teoría de que Colón era en realidad judío y, por tanto, poseía una fe más veterotestamentaria que neotestamentaria. Tales citas parten de la retórica del Antiguo Testamento y justifi-

can, en muchas ocasiones, la eliminación de los vecinos para tomar sus tierras. Un ejemplo de esto es el mandato de la destrucción de los amalecitas por parte de Israel, amparado en el mandato del profeta:

Así dice el Señor Todopoderoso: Voy a pedir cuentas a Amalec de lo que hizo contra Israel, al cortarle el camino cuando éste subía de Egipto. Ahora ve y atácalo; entrega al exterminio todos sus haberes, y a él no lo perdones; mata a hombres y mujeres, niños de pecho y chiquillos, toros, ovejas, camellos y burros. (1 Samuel 15,23)

Colón es presentado como un vividor de aventuras y un mercenario que se vende al mejor postor (Carpentier, 1994, p. 102). Su intención no es llevar los evangelios de amor a los lugares que descubra (p. 120), es conseguir oro y abrir las rutas del comercio, buscando ante todo su propio beneficio. Por esto en el primer viaje no lleva capellán, ni siquiera los evangelios escritos. Carpentier inserta, mediante la pluma ficcional, la confianza de que es mejor que las tierras a descubrir no estén evangelizadas, para que su misión tenga una coartada religiosa: “Si Mateo y Marcos y Lucas y Juan me aguardan en la playa cercana, estoy jodido” (p. 121).

Otros intertextos de la novela son *Medea* de Séneca y las *Confesiones* de San Agustín. La tragedia de *Medea*, proveniente de un contexto trágico vinculado a la religión griega y reinterpretada desde la literatura romana, es leída desde una hermenéutica del espejo. Invita al marinero a bañarse en mares prohibidos y Colón lee la historia al modo de un autocumplimiento profético. Él quiere personificar lo que lee en el texto a manera de promesa, encarnando en la figura anunciada:

Tendrán los tardos años del mundo ciertos tiempos en los cuales el mar Océano aflojará los atamentos de las cosas y se abrirá una gran tierra, y un nuevo marino como aquel que fue guía de Jasón, que hubo nombre Típhi, descubrirá nuevo mundo, y entonces no será la isla Thule la postrera de las tierras. (p. 82)

Debe anotarse que tanto Colón como muchos en su época leían erróneamente —por falta de acceso a manuscritos más confiables y porque su conocimiento estaba basado en dichos populares y conversaciones entre marineros— “Tifis” (el piloto de los argonautas) en vez de “Tetis” (la esposa de



Océano). Lo que constituye otra ironía histórica, que transforma el sentido de los textos antiguos para acomodarlos a la hermenéutica de los navegantes en la constitución de su propia identidad o empresa (Clay, 1992, pp. 617-620).

A su regreso a España, en el encuentro en Barcelona con los reyes, el Colón de Carpentier acude al tragediógrafo estoico para afirmar que él es ese hombre, que en él se cumplieron las profecías anunciadas en el relato pagano (p. 152). De este modo busca elaborar un montaje teatral en el cual interprete al abridor de mares. Aquí el narrador caribeño resalta la mezcla de creencia ingenua en el Almirante con la astucia para convencer a otros de ser el referente que, en el fondo sabe, no es suyo.

Las *Confesiones* de Agustín son, sin duda, un modelo para la escritura en primera persona y una manera de revelar las propias culpas desde una perspectiva religiosa (Carpentier, 1994, pp. 58 y 142). En este libro, el Obispo de Hipona revisa su vida, no para presentarse como un santo; todo lo contrario, para verse a sí mismo como pecador. En el Libro IV (6,11), por ejemplo, Agustín rescata la Gracia de Dios y presenta con sencillez las caídas del humano, vinculando a este con la miseria y el sufrimiento, mientras que Dios es el Sumo Bien y gozo para quienes se amparan en su perdón (397-398 d.C./1996, IV, 10,15). No es gratuito que Carpentier narre su historia del modo en que Agustín confiesa ante Dios la alabanza, como también sus pecados, para ponerse a sí mismo no en el lugar de un santo, en el de un mortal. La intención de Carpentier es similar a la de Agustín: bajar del pedestal al pecador y presentarlo como un humano que comete errores, algunos de ellos gravísimos.

El Colón de Carpentier se ampara también en el Agustín de *La Ciudad de Dios* para justificar la guerra contra los indígenas (Carpentier, 1994, p. 168). Cuando estos no aceptan el mensaje del evangelio, porque no lo comprenden, el navegante pasa a tratarlos como rebeldes ante la corona y a justificar primero su esclavización y, luego su aniquilamiento. En este punto, recordamos con Joseba Segura Etxezarraga (1992, p. 817), que la doctrina de la guerra justa hunde sus raíces en el pensamiento de Agustín (412-426 d.C./2001, XIX, 7), es sistematizada por Tomás de Aquino y desarrollada por la Escuela de Salamanca. En el pensamiento de Agustín, y en su doctrina recibida indirectamente

por Colón, amar al prójimo significa obligar su conversión. Así sucede en su controversia con los donatistas, separatistas religiosos, quienes no atienden al llamado del Obispo de Hipona, ni de los teólogos ni del emperador para participar de la liturgia de la Iglesia. Los llamados herejes pensaban que no debían recibir los sacramentos por parte de obispos acusados de pecado. Entonces Agustín justifica el uso de la fuerza e, interpretando la invitación insistente a los mendigos de participar del banquete de Cristo (Mt 22, 1-14), llama a “forzarlos” incluso a través de la violencia (Küng, 2006, p. 302).

De este modo vincula el escritor cubano las dos facetas del Obispo de Hipona, las cuales conviven dentro de su teología: la del narrador de la primera persona que revela su humanidad pecaminosa ante los hombres y la del defensor de la Iglesia y del Imperio que no escatima en obligar a los infieles cuando estos no aceptan la gratuidad del Evangelio. Ambos confesantes, Agustín y Colón, son cristianos pecadores. Pero solo el de Hipona será declarado santo.

Aunque Carpentier no es un escritor religioso, se vale del recurso de la confesión para dar voz a un Cristóbal Colón al borde de la muerte. El navegante genovés se encuentra en su lecho y espera al confesor (Carpentier, 1994, p. 57). Antes de contar su historia ante otro hombre, narra para sí mismo —los lectores son su público secreto— en forma de monólogo interior, y acude con frecuencia a sus notas personales, a sus diarios, los cuales en ocasiones son citados directamente por Carpentier para aludir a las contradicciones interiores del personaje.

Arrepentido, Colón enumera sus pecados. De los siete capitales —lujuria, ira, soberbia, envidia, avaricia, gula y pereza— el único que no reconoce como suyo es este último (Carpentier, 1994, p. 62). El resto acompaña la narración con la fuerza de la maravilla. Muchas veces pareciera que el marinero no se arrepiente de sus yerros, sino que los recuerda con alegría y frescura, como cuando enumera a las prostitutas mediterráneas y sus juergas en los puertos (p. 63). Pero en otras ocasiones, en la medida en que avanza la novela, se arrepiente de la soberbia y la avaricia, lo cual lo ha llevado al peor de los delitos: la esclavización de seres humanos hasta llevar a muchos a la muerte.

Otras fuentes de las que se vale Carpentier son las crónicas de mercaderes y navegantes (p. 69), especialmente por boca de su amigo Jacobo Maestre, quien ha escuchado que los marineros del norte, los vikingos, viajaron doscientos años antes hacia el occidente y han hallado nuevas tierras, como Islandia y Groenlandia (p. 74). Entre las fuentes citadas se hallan los escritos de Adán de Bremen, historiador del arzobispo de Hamburgo y Oderico Vital (p. 77), quienes dan cuenta de estos viajes marinos. Con esto pretende mostrar Carpentier que ya existían fuentes escritas —además de muchas tradiciones entre navegantes que afirmaban la existencia de tierras al oeste de Europa, por lo que Colón iba con rumbo casi seguro, aunque innombrado o desconocido—. Como señala Friede (1989), los viajes de Colón se apoyaban en leyendas medievales y renacentistas. De este modo, él y sus navegantes “dieron por tierra con el mito de la existencia de una zona tórrida inhabitada que cerraba el paso hacia el hemisferio tradicional” (p. 71).

También usa Colón, para apoyar sus profecías, textos apócrifos como Pseudo-José (probablemente el José de Arimatea), Pseudo-Daniel (Los Evangelios Apócrifos, 2001, pp. 343-351) y el tratado de Artemidoro de Éfeso (p. 85). No son textos que cite Carpentier. Son obras mencionadas para dar cuenta de la circulación de libros sobre los cuales los aventureros buscaban legitimar sus empresas. De este modo se valían de nombres antiguos para anunciar verdades o sueños, utopías o sermones, en los cuales los lectores hallaban sus propios deseos y procuraban encarnarlos. Aquí vemos a un Cristóbal Colón semejante a Don Quijote de la Mancha, quien se creyó apasionadamente las leyendas de los marineros y decidió ser un gran viajero que encarnara las expediciones. Carpentier lo parodia de un modo similar a como lo hizo Cervantes con el personaje que se creía un caballero. Colón no era propiamente un hombre de letras, tampoco uno que desvariara, pero sí un personaje atrevido y pícaro, un marinero pecaminoso y —en alguna etapa de su vida— incitador a la crueldad que creyó encarnar las leyendas de su época, alimentándose de la intertextualidad apócrifa, oral y escritural.

En medio de las discusiones sobre la Conquista de América, conocidas como la leyenda negra y la blanca, Carpentier no presenta ni a Colón ni a los españoles y europeos, ni como monstruos destructores ni tampoco como

héroes santos. No los reduce a la hagiografía ni tampoco a la codicia. Más bien habla de ellos como personajes contradictorios, muy humanos, como el mismo Agustín se presentase ante Dios en las Confesiones, sabiendo que ante los hombres y mujeres pueden surgir muchas versiones de un personaje, pero ante la Divinidad no se puede ocultar ningún secreto:

Angosta es la casa de mi alma para que vengas a ella: sea ensanchada por ti. Ruinosa está: repárala. Hay en ella cosas que ofenden tus ojos: lo confieso y lo sé; pero ¿quién la limpiará o a quién otro clamaré fuera de ti: *De los pecados ocultos líbrame, Señor, y de los ajenos perdona a tu siervo?* ... No quiero contender en juicio contigo, que eres la verdad, y no quiero engañarme a mí mismo, para que *no se engañe a sí misma mi iniquidad*. No quiero contender en juicio contigo, porque *si miras a las iniquidades, Señor, ¿quién subsistirá?* (397-398 d.C./1996, I, 5, 6)

En esta vía desacralizadora, Carpentier describe al rey Fernando de Aragón como un mujeriego dado al vino (Carpentier, 1994, p. 98) y a Isabel de Castilla como una reina hermosa, la verdadera gobernante, con quien Cristóbal Colón tendrá varios encuentros eróticos (p. 102). El marinero genovés se aprovecha del fervor de los instantes amorosos para que su “Columba” —como llama a la reina (p. 103)— patrocine sus viajes. Esta es una parodia de Carpentier, la menos justificada históricamente y la mejor construida dentro de la trama narrativa, pues le permite atribuir causalidades íntimas al deseo final de la reina de patrocinar el viaje del Almirante por mares ignotos.

Después del encuentro con los indígenas en las islas del Caribe, el peso moral se acrecienta en el alma de Colón. En adelante no habla con tanta jocosidad de sus pecados, sino que se toma en serio el sufrimiento que imprime sobre aquellos que decide llamar “indios”, pues cree haber llegado a la India (pp. 126-131) o a Cipango, antiguo nombre dado por los europeos a Japón en la Edad Media por inspiración de Marco Polo.

Con ironía, Carpentier señala que los peores gestos de Colón y sus marineros ocurren en fiestas religiosas. El Domingo, por ejemplo, día del Señor, escribe el Almirante en su diario con idolatría la palabra “ORO” (p. 126). En la navidad, menciona cinco veces el “ORO” a lo largo de diez líneas (p. 139). La fe se le ensancha cuando piensa en las riquezas.

A esto se le suma la confesión de lascivia, especialmente de la tripulación, al ver a las indígenas desnudas (p. 127), como un modo de insinuación —apenas tímida en Carpentier— de las violaciones que cometieron los españoles con las aborígenes, y seguramente también con muchos de sus varones. Como hace notar Abel Posse (1989, p. 201), detrás de la búsqueda de oro vibraba un deseo por el “oro secreto”, basado en la ilusión sexual —representada, por ejemplo, en el mito de El Dorado— debido a la desnudez de los indígenas, que llevó a la violación carnal de muchas mujeres (y tal vez de varones). Así lo describe Gerardo León Guerrero Vinuesa (2008, p. 15), quien, mediante la investigación histórica, confirma las brutalidades cometidas desde el primer viaje de Colón a las Antillas, especialmente los abusos de los españoles con las mujeres indígenas.

En este juego de intertextualidades, Carpentier da en una sola ocasión voz a los indígenas. Estos confrontan su visión de mundo con la de los cristianos europeos. Al mirar desde un ojo crítico las costumbres de los españoles, el indígena Dieguito, único sobreviviente de los primeros aborígenes llevados a España, antepone las formas de comprender la realidad entre unos y otros, y Colón reflexiona:

Si Dios, al crear el mundo, y las vegetaciones, y los seres que lo poblaban, había pensado que todo aquello era bueno, no veían por qué Adán y Eva, personas de divina hechura, hubiesen cometido falta alguna comiendo los buenos frutos de un buen árbol. No pensaban que la total desnudez fuese algo indecente: si los hombres, allá, usaban unos taparrabos, era porque el sexo, frágil, sensible y algo molesto por colgante, debía defenderse de arbustos espinosos, hierbas filosas, hincadas, golpes o picadas de alimañas; en cuanto a las mujeres, era mejor que taparan su natura con aquel trocito de algodón que yo les conocía, para que, cuando les bajarán las menstruas no tuviesen que exhibir una desagradable impureza. Tampoco entendían ciertos cuadros del Antiguo Testamento que les mostré: no veían por qué el Mal era representado por la Serpiente, puesto que las serpientes de sus islas no eran dañinas. Además, lo de una serpiente con manzana en la boca les hacía reír enormemente porque —según me explicaba Dieguito— “culebra no come frutas”. (Carpentier, 1994, pp. 158-159)

Con el paso del tiempo, Carpentier hace notar que Colón cambia de perspectiva sobre los indígenas. Para esto cita sus cartas y sus diarios (p. 164). En el segundo viaje ya no los describe como seres inocentes, sino como caníbales (p. 162), aunque en realidad apenas ha escuchado de ciertas ceremonias en

las que se acude al canibalismo. Con esto justifica la necesidad de esclavizarlos y sacarlos de su tierra, llevarlos a Europa y, en lugar de comerciar con el oro —que poco han encontrado— empezar a vender viva la carne humana (p. 163).

Así ahonda el Colón de la novela en la confesión de sus pecados capitales: las mentiras (p. 165), la codicia (p. 166) y la crueldad (p. 163). Y se arrepiente de descubrir esta tierra “para la codicia y la lujuria de los hombres” (p. 171), incluyendo la suya. De este modo confiesa que ha sido un farsante que se vende al mejor postor (p. 178), que engañó tanto a los españoles como a los indígenas y que ahora se ve a sí mismo como el descubridor descubierto (p. 181). El Colón parodiado por Carpentier termina acusándose de muchos pecados. Cita la Biblia (Isaías y el Eclesiastés) para confesar su codicia por el oro y su injusticia ante los indígenas, reconociendo que “sus manos están cubiertas de sangre” (p. 185. Is 1,15). De este modo las Escrituras judeocristianas, al igual que las Confesiones de Agustín, son un intertexto que no se permiten un simple reflejo de lo que el Almirante quiere proyectar sobre sí mismo, ni tampoco aparecen como mero juego de parodia. Todo lo contrario, sucede en la novela: en su sostenerse a sí mismas como obra literaria, o como gran biblioteca, las Escrituras y las Confesiones desnudan al personaje de la obra y lo presentan bajo la óptica del profeta y de San Pablo (guía espiritual de Agustín):

No hay uno honrado  
ni uno sensato que busque a Dios,  
no hay uno que busque el bien.  
Todos se han extraviado  
y pervertido,  
no hay quien haga el bien,  
ni uno solo.  
Su garganta es una tumba abierta:  
mienten con sus lenguas,  
sus labios esconden  
veneno de víboras,  
su boca está llena  
de maldiciones hirientes.  
Sus pies corren  
para derramar sangre,

sus caminos están sembrados  
de ruina y destrucción.

No conocen la ruta de la paz  
ni tienen el temor de Dios.

(Ro 3, 10-17; Cf. Sal 14, 1-3; Is 59, 7)

Pero Colón, a diferencia de Agustín y sordo ante la voz de las Escrituras que lo acusan, calla la verdad que lo atormenta, omite sus culpas ante su confesor y muere en la ambigüedad que deja su imagen para la historia. De este modo su mano engañosa da paso a la sombra, no más clara ni diáfana, más oscura. Nace entonces la parodia de una ceremonia religiosa que se torna en un concierto de voces acusadoras.

## La sombra

La sección titulada “La sombra” lleva este título como una respuesta intertextual al católico francés Paul Claudel (1954), quien había escrito una pieza teatral sobre Colón. Este es uno de los principales interlocutores de Carpentier, al cual aborda desde la parodia, como es característico de la Nueva Novela Histórica Latinoamericana (Menton, 1993). Es de notar que el surgimiento de *El arpa y la sombra* se da gracias a la irritación que siente Carpentier ante el libro de Claudel “por el empeño hagiográfico de un texto que atribuía sobrehumanas virtudes al descubridor de América” (Mompó Valor, 2007, p. 140). Y, en lugar de tantas luces y humo santo, el escritor caribeño destaca de modo teatral las sombras del marinero genovés, o realiza una variación musical a las voces de aléluya del francés, una imitación melódica con modificaciones tonales y rítmicas de un mismo tema, acercando el texto a la picaresca.

La tercera parte de la novela se abre con un verso de Dante en el Infierno IV: “Tu non dimandi che spiriti son questo che tu vedi?” [No preguntas qué espíritus son estos que ves] (Carpentier, 1994, p. 189). Con esto destaca el ámbito fantasmal en el que se desarrolla esta sección de la novela y la dimensión oscura que se pretende ocultar de la vida de este falso santo.

El primer espíritu en aparecer es Colón, ahora llamado el Invisible. Está en Roma, esperando el dictamen de la Congregación de Ritos para su beatificación (p. 190). La novela regresa al escenario inicial y presenta a figuras intertextuales, tomando las voces de sus libros escritos, en un extenso diálogo sobre la canonización del marinero.

A favor de la beatificación está la petición de dos muertos: el Papa Pío IX, ya fallecido en este tramo de la novela, y de su sucesor el Papa León XIII. El postulador del santo es el comerciante y erudito genovés José Baldi (p. 199). A él se opone el Promotor Fidei, el revisor fiscal de la Comisión, a quien Carpentier decide nombrar mediante una figura bíblica, similar al Satán de Job, “el Abogado del Diablo” (p. 199).

Defensor de la canonización es el escritor católico francés León Bloy (p. 201), cuyas palabras toma Carpentier de sus propios textos en los cuales realiza opiniones sobre Colón y compara al navegante con personajes bíblicos (Mompó Valor, 2007, p. 140). Entre ellos aparecen Moisés, Abraham y Juan Bautista (Carpentier, 1994, p. 201), precursores todos de eventos magníficos como la constitución de un nuevo pueblo, ya sea Israel o la Iglesia.

El argumento principal del Abogado del Diablo contra Colón consiste en que el requisito para canonizar a un santo es el testimonio de un obispo local que dé cuenta de los milagros realizados por la persona a beatificar. Pero no hay ningún obispo que pueda testificarlo, puesto que Colón murió 400 años antes del tiempo de la reunión en Roma y hay dudas de dónde quedaron enterrados sus huesos, si en Santo Domingo, en Cuba, o en España (p. 204).

Aparecen también testigos literarios en contra de la canonización de Almirante. Se escucha a Víctor Hugo en una cita interpolada de sus textos donde afirma que “Si Cristóbal Colón hubiese sido un buen cosmógrafo, jamás habría descubierto el Nuevo Mundo” (p. 206). También Julio Verne, quien dice que Colón era un marinero audaz, pero su hazaña tenía que ver más con el momento histórico de Europa que con la Divina Providencia. Además, nos recuerda el escritor de *Veinte mil leguas de viaje submarino* que este marinero apresó a los indios y promovió su esclavización (p. 207).



También es llamado al estrado Fray Bartolomé de Las Casas, con cuyo testimonio se confirma que los indígenas no eran caníbales y que esta práctica se realizaba en contadas ceremonias en apenas algunos lugares (p. 208). En un juego de anacronismo consciente, se critica a Las Casas por aludir a un texto de Karl Marx, pero este responde que la cita proviene de la Biblia:

—“Quien roba el pan del sudor ajeno es como el que mata a su prójimo”  
—clama terrible, Fray Bartolomé de Las Casas.

—¿Quién está citando a Marx?, pregunta el Protonotario, abruptamente sacado de un profundo sueño.

—Capítulo 34 del Eclesiastés— aclara el Obispo de Chiapas. (p. 213)

Carpentier, en un juego de ironía intertextual, sabe que este pasaje fue citado por Marx, como lo ha hecho ver Dussel (1993) en su libro *Las metáforas teológicas de Marx* (p. 186). Pero el cubano lo atribuye (probablemente con una errata consciente) al Eclesiastés (libro de apenas 12 capítulos), cuando en realidad pertenece al Eclesiástico de Ben Sirá (34, 21).

Aparece en el juicio, además, el poeta Lamartine. Este acusa a Colón de tener malas costumbres, de vivir con una concubina y de tener con ella un hijo bastardo (1994, p. 213). Esta denuncia, de índole sexual, da una base llamativa a los sacerdotes célibes para desacreditar al marinero. Pero la acusación más grave que se sostiene y triunfa contra el genovés es la promoción del comercio de esclavos, por lo que se decide no beatificarlo (p. 217).

En esta fantasmagoría literaria hay un lazo que une el significado de la aparición de los personajes. Se trata de una parodia a la que son llamados al estrado distintos escritores, todos muertos, para acusar o defender a otro muerto, con el fin de si puede ser un santo representativo de los dos continentes. De los invisibles, el único que está a favor de la beatificación de Colón es León Bloy. Mientras que Víctor Hugo, Julio Verne, Bartolomé de las Casas y Alfonso de Lamartine se oponen. Un fraile español y tres escritores franceses,

cuyas ideas abogaron por la dignificación del ser humano y, en ocasiones, por la independencia de América, son traídos a este palimpsesto para presentar a un Cristóbal Colón contradictorio y carnal, con aciertos y locuras.

Desde la óptica de Carpentier, la problemática del juicio y de la novela gira en torno a quién es, o debe ser, Cristóbal Colón como símbolo de la unión entre América y Europa. El libro responde que se trata de un hombre perdido, vividor y mañoso, con una intelectualidad elevada y deseos excesivos de grandeza. Aunque la visión es amplia, en este Colón no se revela tanto un personaje individual, sino la mentalidad de la cultura europea de los siglos xv y xvi evaluada desde la metaficción del siglo xx. Carpentier prefiere que el punto de encuentro entre los dos continentes sea la independencia, no la conquista. Así juega con intertextualidades para acusar a Colón desde la literatura y mostrarlo como un humano atractivo para la creación narrativa, pero nada deseable para la representación de una Iglesia que pretende elevar estandartes de justicia en la unión de los continentes.

Al final del relato, la sombra deambula por Roma y se encuentra con otro marinerero, el genovés Andrea Doria, integrando con la naturalidad de lo real maravilloso a los fantasmas en la ciudad dorada para recordar con ironía que el marinerero no es un santo: “¿A quién, carajo, se le ocurrió eso de que un marinerero pudiese ser canonizado alguna vez?” (p. 226).

## Conclusiones

Mediante el uso de la ironía y la parodia, de la distorsión consciente de la historia a través de omisiones, exageraciones y anacronismos, y de las interpolaciones de otros textos dentro del relato central, Alejo Carpentier desacraliza la figura de Colón y va contra la interpretación santificadora que se ha hecho de él. El escritor lo dibuja como otro de sus personajes de novela, un antihéroe de la literatura, deshonesto, avaro y fornicario, en contraste con la intención del Papa Pío IX de querer canonizarlo. El Colón de *El arpa y la sombra* es un personaje típico carpenteriano, incapaz de cumplir a cabalidad su misión y de

forjar su propio destino. En él no se cumplen las profecías de Isaías que apuntan a un mensajero de buenas noticias, sino el juicio bíblico contra los marineros abusivos. Carpentier no muestra en Colón a una figura siniestra, pero tampoco a un santo. No es un beato como Agustín, sino un pecador, como el también el escritor de Hipona quiere presentarse ante sus lectores en las Confesiones. La ficción de la novela es un llamado a los historiadores de la religión y la cultura para pensar al Almirante genovés como aventurero medieval y descubridor renacentista que necesita más del juicio crítico y satírico de América que de la santificación de la Iglesia y de la cultura.

## Conflicto de intereses

El autor declara la inexistencia de conflicto de intereses con institución o asociación de cualquier índole.

## Referencias

- Agustín, S. (1996). Confessionum. En *Obras completas de San Agustín*, vol. II. Á. C. Vega (Ed.). Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra publicada originalmente en el año 397 y el 398).
- Agustín, S. (2001). De Civitate Dei. Traducción de S. Santamarta del Río y M. Fuertes Lanero (Trads.). En *Obras completas de San Agustín*, vols. XVI y XVII. Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra publicada originalmente en el año 412 y 426).
- Arango, G. M., y Arboleda, C. (2005). La Constitución de Rionegro y el Syllabus como dos símbolos de nación y dos banderas de guerra. En L. J. Ortiz (Ed.), *Ganarse el cielo defendiendo la religión. Guerras civiles en Colombia, 1840-1902* (pp. 87-155). Unibiblos.

- Beozzo, J. O. (1995). La Iglesia frente a los Estados liberales. En E. Dussel (Ed.), *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe* (pp. 173–210). DEI.
- Carpentier, A. (1994). *El arpa y la Sombra*. Siglo XXI Editores.
- Claudel, P. (1954). *El libro de Cristóbal Colón*. Losada.
- Clay, D. (1992). Columbus' Senecan Prophecy. *The American Journal of Philology*, 113 (4), 617–620.
- Colón, C. (1982). *Textos y documentos completos*. Prólogo y notas de Consuelo Varela. Alianza Universidad. Obras publicadas originalmente en distintos años.
- Dussel, E. (1993). *Las metáforas teológicas de Marx*. Verbo Divino.
- Friede, J. (1989). La conquista del territorio y el poblamiento. En A. Tirado Mejía (Dir.), *Nueva Historia de Colombia 1: Colombia Indígena, Conquista y Colonia* (pp. 69–116). Planeta.
- Genette, G. (1989). *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*. Taurus.
- González, J. (1994). *Historia del cristianismo. Tomos I y II*. Unilit.
- Guerrero Vinuesa, G. (2008). El "Otro Oro" en la Conquista de América: las Mujeres Indias, el Surgimiento del Mestizaje. *Estudios Latinoamericanos*, (22-23), 9-25. <https://revistas.udenar.edu.co/index.php/rceilat/article/view/1343>
- Kristeva, J. (1978). *Semiótica. Fundamentos*.
- Küng, H. (2006). *El cristianismo: esencia e historia*. Trotta.
- La Biblia de Nuestro Pueblo. (2006). Ediciones Mensajero. <https://bibliade-nuestropueblo.com/online>
- Los Evangelios Apócrifos. (2001). Biblioteca de Autores Cristianos.

- Menton, S. (1993). *La nueva novela histórica en América Latina, 1979-1992*. Fondo de Cultura Económica.
- Mompó Valor, J. (2007). El arpa y la sombra: procesos intertextuales en la construcción del personaje de Cristobal Colón. *América sin nombre*, (9-10), 139-147. [https://www.researchgate.net/publication/39518862\\_El\\_arpa\\_y\\_la\\_sombra\\_procesos\\_intertextuales\\_en\\_la\\_construccion\\_del\\_personaje\\_de\\_Cristobal\\_Colon](https://www.researchgate.net/publication/39518862_El_arpa_y_la_sombra_procesos_intertextuales_en_la_construccion_del_personaje_de_Cristobal_Colon)
- Müller-Bergh, K. (1986). Paul Claudel y El arpa y la sombra de Alejo Carpentier: un enfoque intertextual. *IMAN*, 3(3), pp. 411-429. <http://smjegupr.net/newsite/wp-content/uploads/2020/03/27-Paul-Claudel-y-el-arpa-y-la-sombra-de-Alejo-Carpentier.pdf>
- Posse, A. (1989). El alucinante viaje del doble descubrimiento. En A. Colombres (Coord.), *A los 500 años del choque de dos mundos* (pp. 197-208). Ediciones del Sol/Cehass.
- Real Academia Española. *Ironía*. <https://dle.rae.es/iron%C3%ADa>.
- Reale, G. y Antiseri, D. (1995). *Historia de la filosofía 4. De Spinoza a Kant*. Universidad Pedagógica Nacional/San Pablo.
- Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*. Fondo de Cultura Económica.
- Segura Etxezarraga, J. (1992). Violencia y guerra. En M. Vidal (Ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica* (pp. 809-836). Trotta.
- Sklodowska, E. (1991). *La parodia en la nueva novela hispanoamericana (1960-1985)*. John Benjamins Publishing Company.
- Vitullo, J. (2001). *El arpa y la sombra de Alejo Carpentier: Invención literaria e invención histórica* (Presentación de conferencia). Latin America Studies Association. Washington, DC, Rutgers University.

# TEMPO DEL CONSUMO, CONSUMO DEL TIEMPO: BOLERO Y RETROUTOPÍA<sup>a</sup>

## Tempo of consumption, consumption of time: Bolero and retro-utopia

Artículos de reflexión derivados de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3676>

Recibido: 17 de julio de 2020 / Aceptado: 12 de enero de 2021 / Publicado: 15 de marzo de 2021

*Claire Mercier\**, *Eduardo Álvarez-Miranda\*\**

### Resumen

El presente artículo considera la reactualización nostálgica del bolero en relación con la creación de una comunidad retroutópica, que dé cuenta de la transformación capitalista del tiempo en mercancía. Lo anterior se realiza por medio de la consideración del grupo chileno La Flor del Recuerdo<sup>1</sup> que retoma las canciones canónicas del género musical. Después de una contextualización del bolero y de su mutabilidad a lo largo del tiempo, se analizará un conjunto de canciones interpretadas por dicho grupo, con el fin de concluir sobre los alcances de la retroutopía como una contaminación capitalista del tiempo.

<sup>a</sup> Este artículo forma parte del proyecto Fondecyt de Iniciación en Investigación n°11180063 titulada Narrativa distópica latinoamericana actual: elaboraciones utópicas (2018-2021), del cual la autora principal es la investigadora responsable.

<sup>\*</sup> Doctora en Literatura, mención Literatura Chilena e Hispanoamericana por la Universidad de Chile, profesora Asociada Instituto de Estudios Humanísticos Juan Ignacio Molina y directora de Universum, revista de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad de Talca, Talca, Chile. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0620-3736>. Correo electrónico: [claire-mercier@live.fr](mailto:claire-mercier@live.fr)

<sup>\*\*</sup> Doctor en Investigación de Operaciones y Control Automático, Universidad de Talca, Talca, Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7788-0451>, correo electrónico: [ealvarez@utalca.cl](mailto:ealvarez@utalca.cl)

<sup>1</sup> Agradecemos a La Flor del Recuerdo por su tiempo y buena disposición con respecto a la entrevista que se realizó el 03 de agosto del año 2019 en la Gran Logia de Santiago de Chile. Finalmente, se agradece a Atania Orellana por la transcripción de la entrevista y a Jose Navarro-Coticello por la revisión del presente manuscrito.

## Palabras clave

Bolero; Nostalgia; Retroutopía; Comunidad; Capitalismo; La Flor del Recuerdo.

## Abstract:

This article considers the nostalgic upgrade of the bolero in relation to the creation of a retro-utopian community, which gives an account of the capitalist transformation of time into merchandise. This is done through the consideration of the Chilean group La Flor del Recuerdo that takes up the songs of the musical genre. After a contextualization of the bolero and its mutability over time, a set of songs performed by that group will be analyzed, in order to conclude on the effect of retro-utopia at the time of capitalist contamination.

## Keywords:

Bolero; Nostalgia; Retroutopía; Community; Capitalism; La Flor del Recuerdo.

*Es la historia de un amor como no hay otra igual.*

—Carlos Eleta Almarán, *Amor & Pasión*.

## Introducción: una comunidad nostálgica

El escenario es un concierto en La Gran Logia de Chile del grupo chileno La Flor del Recuerdo en agosto del año 2019. El público está compuesto por familias con niños, adolescentes con sus abuelos y parejas de adultos jóvenes. Todos cantan al unisono boleros, en su mayoría mexicanos, de los años 1950, 1940 y hasta 1930. Más de la mitad del público aún no había nacido en esta época. Sin embargo, se crea una comunidad alrededor de estos boleros, pequeñas *madeleines* de una afectividad colectiva. Los abuelos recuerdan su juventud, mientras que la otra parte del público —la mayoría— rememoran eventos asociados a su etapa familiar formativa. No obstante, en ambos casos —la experiencia directa o indirecta— estas canciones vuelven presente un pasado ausente: nostalgia. De este modo, el reparto de los afectos crea, durante el tiempo efímero de un concierto, una comunidad transgeneracional nostálgica.

Hutcheon y Valdés (1998-2000) explican que, en su origen, la palabra “nostalgia” se refiere al sentimiento del *homesick*, es decir, el hecho de extrañar el hogar; lo testimonia en la literatura universal la figura de Ulises. A lo largo del tiempo y de la psicologización del fenómeno, el sentido del término se traslada hacia el ámbito temporal: extrañar un tiempo pasado. Pero, avanzan Hutcheon y Valdés (1998-2000), este pasado es en general un tiempo idealizado desde la perspectiva de un deseo presente y, por consiguiente, una estrategia para enfrentar un futuro incierto (p. 20).

De allí el nexo entre la nostalgia y la utopía. La palabra *utopía* fue acuñada por Tomás Moro (1516/2001) en su obra *Utopía* y significa no-lugar, en referencia a la república perfecta situada en la isla de Utopía. Así, la utopía designa un lugar ideal inexistente. Fátima Vieira (2010) en “The Concept of Utopia” se refiere a cuatro acepciones del concepto de utopía: una sociedad ideal, su



forma literaria correspondiente, el llamado a un cambio social y el deseo por una mejor vida (p. 6). Por lo que nos interesa, Francisco Fernández Buey (2007) en *Utopías e ilusiones naturales*, se refiere a la utopía siguiendo la idea de Ernst Bloch (1986) en torno al principio de esperanza, como al “recuerdo (más o menos añorante o melancólico de la comunidad que hubo” (p. 9). Es decir que la utopía está naturalmente ligada con la nostalgia en el sentido de la construcción de un mundo concebido en un orden original y una inocencia primitiva; lo que utópicamente nunca se ha tenido, según la reflexión de Giorgio Agamben (2006) en *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental* (p. 53).

La noción que permite sintetizar el nexo entre nostalgia y utopía la enuncia Zygmunt Bauman (2017) en *Retrotopia*. Según el pensador polaco-británico, la retroutopía designa el fenómeno de proyección en un pasado que no existe, en vez de pensar el futuro, es decir, una visión conservadora de la utopía que se opone a su potencial crítico de construcción de una sociabilidad justa y comunitaria. Algo similar plantea Fredric Jameson (1989) en “Nostalgia for the Present” cuando se refiere a la nostalgia por el presente. Con base en varias películas, Jameson identifica una estética que pone en escena el presente como lo que el espectador perdió. En términos mercantiles, lo mismo se da con lo llamado retro que hace pasar por pasado un presente. Nuevamente, se manifiesta una clausura de los imaginarios, la imposibilidad de reelaborar el pasado con el fin de proyectarse hacia un futuro alternativo. La nostalgia encierra la utopía en un tiempo estancado, en un pasado que ni siquiera existió, con respecto al miedo de proyectarse hacia un futuro por construir. Además, como lo esbozó Jameson y lo profundiza Arjun Appadurai (2001) en *La modernidad desbordada*, los lazos entre nostalgia y utopía denotan también una contaminación del tiempo por parte del capitalismo. Se volverá sobre esta idea más adelante con base en el bolero como síntoma de lo anterior. Por el momento, se adelanta que el capitalismo tiene la capacidad de producir ilusiones temporales y de crear una nostalgia utópica con una perspectiva mercantil. De este modo, la supuesta conformación de una comunidad basada en un pasado utópico revela, a fin de cuentas, la imposición de un tiempo artificial del consumo.

El presente artículo analiza lo anterior por medio del género musical del bolero que surgió en el siglo XIX en Cuba como derivación del bolero español, una célula rítmica en compás de 4/4 cuyos temas son exclusivamente románticos. El primer bolero sería “Tristezas” (1883), del cubano José Pepe Sánchez (Román, 2015, p. 16). El enfoque del presente manuscrito no es un análisis musical e histórico del bolero, sino el estudio de un fenómeno cultural basado en la siguiente hipótesis: la reactualización nostálgica del bolero crea una comunidad retroutópica que da cuenta de la transformación capitalista del tiempo en mercancía. Actualmente, numerosos son los cantantes o grupos que reactualizan el canon del bolero —Natalia Lafourcade en México y Monsieur Periné en Colombia, entre otros—. Sin embargo, se eligió un corpus chileno, un país justamente donde existieron pocos representantes del bolero —Lucho Gatica es el más famoso— para reforzar la idea de la artificialidad de la retroutopía cuando se presenta como verdadera comunidad de sentido<sup>2</sup>. Se analizarán especialmente canciones de La Flor del Recuerdo (2014), grupo que se constituyó en el año 2012. El corpus se estableció con base en la integralidad de uno de los únicos conciertos de La Flor del Recuerdo disponibles en línea. Metodológicamente, se incluye también una observación participante de un concierto del grupo y una entrevista semiestructurada con sus integrantes. Así, después de una breve contextualización histórica del bolero y de su mutabilidad a lo largo del tiempo, se analizarán críticamente las letras de un conjunto de canciones interpretadas por el grupo chileno, con el fin de concluir teóricamente sobre los alcances de los cruces entre retroutopía, capitalismo y comunidad.

## Génesis y mutabilidad retro del bolero

El bolero es un género musical popular —muy probablemente tuvo sus inicios en cantinas— nacido en Cuba durante el siglo XIX. Sus instrumentos predilectos son la guitarra —usada constantemente en tríos— el clarinete y los tambores gemelos (bongó). Evangelina Tapia Tovar (2017) enumera los elementos primigenios del bolero:

<sup>2</sup> Es por esta razón que se privilegia el análisis de las letras de los boleros en relación con el estudio de la presencia de una estética retroutópica.

resultado de la contradanza hereda la percusión; de la habanera, el canto; del danzón, el estilo de baile abrazado, casi sin moverse de su sitio; de la música de Yucatán, el rayado rítmico de la guitarra prima y el respaldo tonal de la segunda que rasgueaba, y finalmente, la influencia del bolero español, que, aunque algunos consideran que sólo le da el nombre, otros sí le encuentran semejanza en el ritmo. (p. 2)

De este modo, el bolero, como gran parte de las expresiones estéticas latinoamericanas, es el resultado de un sincretismo cultural de orígenes afro-cubanos, probablemente cruzados por una herencia europea hasta fundirse con los ritmos caribeños provenientes de Cuba.

El bolero tuvo su edad de oro en Cuba, así como en México —uno de sus mayores exponentes es Agustín Lara— hasta expandirse a toda Latinoamérica —Colombia, Perú y Puerto Rico, entre otros países— de los años 1930 hasta la década de los cincuenta aproximadamente. La larga vida del género se explica por su masificación gracias al auge del cine durante la misma época —por ejemplo, la película *Échame a mí la culpa* del director mexicano Fernando Cortés (1958) que lleva el mismo título que un bolero de José Ángel Espinoza Ferrusquilla— y de la radio. Así resume las condiciones del auge del bolero Carlos Monsiváis (1994):

a) La calidad pegajosa, las facilidades mnemotécnicas de su música; b) la poesía autopregonada; c) sus tormentos emocionales; d) su físico y voz eminentemente parodiables y caricaturizables, incluso por aquellos sin mayores destrezas imitativas; e) la celebración del mundo al margen de la familia; f) la invasión del radio a partir de 1930, inicio de otra hegemonía cultural; g) la unidad nacional instituida por el cine; h) la consolidación nacional del invento de la Vida Nocturna, territorio del peligro sin riesgo para las clases media. (p. 76)

En efecto, el bolero es un género con un carácter discursivo exclusivamente romántico, que describe a menudo desde una perspectiva masculina y machista —volveremos sobre esta característica más adelante— una relación de amor fallida que se enuncia desde un hablante masculino doliente: el bolero es la expresión de una nostalgia en torno a un amor perdido<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Sin que opere un reduccionismo en torno a las letras del bolero, es claro que los valores tradicionales encarnados en estas son un elemento constitutivo de su taxonomía, tanto estética como cultural; dichos valores, como se explicará más adelante, modulan una retroutopía machista detrás del antifaz de (des)amores desgarradores.

Luego de su larga edad de oro, que empezó a decaer en los años 1960, el bolero conoció dos *revivals*. El primero en los años 1980 y 1990 gracias esencialmente al cantante mexicano Luis Miguel. No obstante, esta reactualización se caracteriza por arreglos y estéticas más melodramáticas, lo cual lleva el género hacia una suerte de expresión *kitsch*, como lo testimonia el disco *Romances* de Luis Miguel lanzado en el año 1997 con boleros canónicos: “Sabor a mí”, “Bésame mucho”, entre otros. Es decir que se trata de una readaptación acorde a la época, mientras que hoy se asiste de nuevo a un *revival*, pero con una vuelta a los orígenes del bolero: la cantante mexicana Natalia Lafourcade lanzó en 2012 un disco de homenaje a Agustín Lara: *Mujer divina*. En Colombia se encuentran boleros en varios discos del grupo Monsieur Periné. En estos casos, se constata la reactualización, por parte de artistas jóvenes, del bolero, pero, a diferencia de su renacimiento en los años 1980 y 1990, se conservan los códigos musicales y estéticos del género en sus orígenes con respecto a una perspectiva retroutópica: la vuelta no solamente a una edad de oro musical, sino también a las emociones, a los lazos familiares y transgeneracionales de una sociedad imaginada y soñada como más solidaria. Lo anterior se opondría al advenimiento de una modernidad de tipo capitalista —con la creación de las repúblicas en lo político, el auge de un capitalismo mercantil en lo económico y el afianzamiento de la burguesía en lo social— y de su afán por lo novedoso, al interior de un colectivo cada vez más individualista. No obstante, como se esbozó en la introducción, el bolero y su nostalgia por el presente representa justamente una de las trampas del capitalismo a la hora de un tradicionalismo retro, de la mercantilización de un tiempo pasado que nunca fue. Lo expresa, entre otras características, el machismo de las letras del bolero.

## Retroutopía: el bolero como fuerza reaccionaria

Si la reactualización del bolero manifiesta una retroutopía, cabe preguntarse a qué tipo de pasado idealizado remite el género musical. Hutcheon y Valdés (1998-2000) explican que la nostalgia es esencialmente un movimiento conservador que tiende a querer salvaguardar un cierto *status quo* pasado (p. 22), mejor dicho, conservar las cosas como se imagina que fueron; facultad que tiene la nostalgia, según el concepto de Benedict Anderson (2006) quien,

en *Imagined Communities*, sostiene que una nación es una construcción social imaginada, la invención de una comunidad pasada ficticia. De hecho, Hutcheon y Valdés (1998-2000) remiten a la nostalgia como a la conservación de una comunidad machista y, por lo tanto, retrograda, en el sentido de recuperar una supuesta edad de oro patriarcal, mientras que los movimientos feministas poco remiten a un pasado, ya que justamente están más preocupados por construir un futuro alternativo (p. 22).

El bolero pone en escena esta retroutopía machista, en un primer momento, detrás del antifaz del melodrama: una pena de amor fatal. Peter Brooks (1976), en *The Melodramatic Imagination*, explica la emergencia del melodrama en relación con el auge de sociedades modernas y la correspondiente pérdida de una visión trágica del mundo (p. 11). En términos más prosaicos, el melodrama manifiesta una angustia frente a la desaparición de valores tradicionales y busca recuperar una moral que se cree soberana, la cual es condición del mantenimiento de una comunidad de sentido y, en este caso, de sentimiento. De este modo, el bolero se presenta esencialmente como el discurso doliente de un sujeto lírico masculino a la hora de enfrentarse con el desamor de una figura femenina presentada desde su indiferencia, e incluso crueldad.

La canción *Historia de un amor* de Carlos Eleta Almarán (1955) ilustra este argumento: “Es la historia de un amor / Como no hay otra igual / Que me hizo comprender / Todo el bien todo el mal / Que le dio luz a mi vida / Apagándola después / Ay, qué noche tan oscura / Sin tu amor no viviré” (min. 1:11). Se retoma aquí el lugar común de un amor original considerado como la razón de vivir del sujeto que, después del fracaso de la relación, desemboca en la muerte trágica del amante. *Sin ti* de Los Tres Reyes (1963) también expone una pérdida del sentido vital en el momento en el cual termina el amor: “Sin ti / Es inútil vivir / Como inútil será / El quererte olvidar / Sin ti / No podré vivir jamás / Y pensar que nunca más / Estarás junto a mí” (min. 0:54).

De ahí otra tensión melodramática con la puesta en escena de una adoración casi religiosa de la figura amada que, a causa del fracaso amoroso, tiene como consecuencia una figuración masoquista del sujeto lírico masculino, el

cual, de chivo expiatorio, pasa a ser mártir. El sacrificio casi mesiánico presente en la canción *Échame a mí la culpa* de José Ángel Espinoza —Ferrusquilla— (2014) da cuenta de esta oscilación entre amor y muerte que se expresa desde una perspectiva religiosa:

Lleno estoy de razones pa' despreciarte  
Y sin embargo quiero que seas feliz  
Y allá en el otro mundo  
Que en vez de infierno encuentres gloria  
Y que una nube de tu memoria  
Me borre a mí  
Dile, a quien te pregunte que no te quise  
Dile que te engañaba, que fui lo peor  
Échame a mí la culpa de lo que pasa  
Cúbrete tú la espalda con mi dolor. (min. 0:51)

El amante, mediante el relato patético de su dolor, instala, a fin de cuentas, una superioridad moral con respecto a una supuesta maldad femenina: dicotomía melodramática que esconde un machismo perverso.

No obstante, detrás de la vulnerabilidad que expresa el melodrama, aflora rápidamente el carácter obsesivo del sujeto masculino. Lo anterior desemboca en una actitud vengativa y, por consecuente, violenta del sujeto lírico. Así lo testimonian los principales recursos textuales que emplean las diversas canciones canónicas del bolero.

En un primer momento, uno de los tiempos verbales más usado es el imperativo, con respecto a una exigencia del hablante lírico, como en *Cuando vuelva a tu lado*, de María Grever (2011), que dicta a la pareja amada el comportamiento amoroso que debe adoptar: “No me niegues tus besos [...] No me preguntes nada [...] No repitas jamás [...] Y estréchame en tus brazos [...] Y cuenta los latidos” (min. 0:56). Por su parte, *Vete de mí*, de Virgilio Expósito (1991), es claramente una exhortación masoquista al abandono nostálgico: “Yo, que ya he luchado contra toda la maldad / Tengo las manos tan desechas de apretar / Que ni te pueden sujetar / Vete de mí... / Seré en tu vida lo mejor / De la neblina del ayer / Cuando me llegues a olvidar / Como es mejor el verso aquel / que

no podemos recordar” (min. 1:19). También numerosas son las sinédoques en torno al cuerpo femenino que se ve reducido a las diferentes partes que el hombre busca poseer. Así, de nuevo en *Cuando vuelva a tu lado*, la mujer se ve reducida a labios, brazos y corazón.

En segundo lugar, el recurso de las repeticiones da claramente cuenta de la obsesión del hombre con poseer a la mujer. Un ejemplo perfecto de lo anterior es *Bésame mucho* de Consuelo Velázquez (1955), canción en la cual esta oración anterior se repite catorce veces. También, en *Sin ti*, se repite justamente este conector de privación ocho veces.

En este sentido, el tercer recurso textual del bolero es la repetición de conectores de restricción y oposición —*sin* y *pero* en la mayoría de los casos—, los cuales expresan la ambivalencia entre amor y violencia de la relación descrita por el bolero. A propósito, Anna M. Fernández Poncela (2001) en “El bolero: con él llegó el escándalo” se refiere a una estrategia que en el bolero se ejecuta al revés, es decir, la dominación masculina se expresa paradójicamente mediante una exhortación a la piedad de la mujer (p. 69). En *La mentira (Se te olvida)* de Álvaro Carrillo (1965), el sujeto lírico jura su amor a una mujer que olvidó —así se dice— su propio compromiso. Se instala una dinámica perversa donde el amor obsesivo no considera la voluntad del otro. Lo anterior establece también una violencia dicotómica: “Se te olvida / Que hasta puedo hacerte mal si me decido / Pues tu amor lo tengo muy comprometido / Pero a fuerza no será” (min 0:43). El hombre expresa su capacidad de hacer daño a la mujer, pero se lo impide a sí mismo en nombre de su amor. Sin embargo, la amenaza ya se enunció.

De hecho, todavía con respecto a la perspectiva analítica de la nostalgia, se puede afirmar que el bolero pone en escena la pérdida de una cierta edad de oro: la de una mujer instalada en su rol tradicional de esposa sumisa, mientras que, en el presente, y según el cantante, la mujer se caracteriza por su frialdad y capacidad traicionera. El bolero en este caso se presenta como una fuerza reaccionaria del patriarcado, si se piensa en lo planteado por Pierre Bourdieu (1998) en *La domination masculine* en torno al poder masculino. Las letras de las canciones denotan una utopía conservadora, la vuelta a una sociedad tradi-

cional que se ve amenazada, en los orígenes del bolero, por la emergencia de la modernidad, la cual hace oscilar los roles tradicionales de género. La nostalgia se enuncia como una fuerza reaccionaria capitalista en relación con la preservación de un modelo de sociedad patriarcal.

## La Flor del Recuerdo: estetización nostálgica

El grupo musical La Flor del Recuerdo también juega con la idea de retroutopía. Inicialmente, hay que comentar la estética del grupo: esmóquines blancos, pelo engominado, bigotes finos bien cuidados y micrófonos antiguos (véase Figura 1).



Figura 1: concierto de La Flor del Recuerdo, el 03/08/2019, en la Gran Logia de Santiago de Chile.

La Flor del Recuerdo —a diferencia, por ejemplo, del Bloque Depresivo<sup>4</sup>, grupo chileno que también toca boleros— ocupa deliberadamente una estética retro, una pose *vintage*. Testimonia el nombre del quinteto<sup>5</sup>: se está en presencia de una dulce nostalgia.

<sup>4</sup> El nombre del grupo, a diferencia de La Flor del Recuerdo, juega irónicamente con el aspecto melodramático del bolero.

<sup>5</sup> Sus integrantes son: Eduardo Rubio en el contrabajo; Ricardo Aguilera en la guitarra y la voz; Pablo Moraga en la voz y las maracas; Cristóbal González en el requinto y la voz; y Cristián Gutiérrez en las percusiones.



En la sala del concierto el público se constituye ampliamente por adultos mayores quienes, mediante el repertorio clásico de La Flor del Recuerdo, vuelven con nostalgia a la época de su juventud y quizás a sus primeras penas de amor. Los acompañan también sus hijos y hasta sus nietos. Incluso algunos adolescentes acuden solos al concierto. Este público transgeneracional canta al unísono los boleros interpretados por el grupo, lo cual vuelve difícil para La Flor del Recuerdo poner un punto final al concierto debido a los constantes aplausos del público que pide al grupo volver una y otra vez al escenario para ofrecerles un poco de más de esta dulce nostalgia. En la entrevista realizada al grupo —justamente antes de este concierto— sus integrantes manifiestan su sorpresa ante este afán del público. Es decir que se crea, durante el tiempo de un concierto, una comunidad afectiva en torno a la retroutopía que conforma el bolero: la evocación de un sentimiento romántico colectivo y el recuerdo de una época pasada idealizada por medio de la música.

La perspectiva retro, a diferencia de intenciones mercantiles, se declara en relación con una búsqueda docta y purista en torno al bolero. Declara Cristóbal González, el director artístico, que la elección del bolero se hizo, en primer lugar, con respecto a una conciencia afectiva, es decir, los boleros que marcaron la juventud de los miembros del grupo. En segundo lugar, se trata de una búsqueda musical, como se dijo, supuestamente purista<sup>6</sup>, que tiene como objetivo volver a los orígenes del bolero, tomando como referente al trío musical mexicano y puertorriqueño Los Panchos. Lo demuestran los preciosos arreglos clásicos que realizó el quinteto (2017) con sus integrantes, quienes poseen, además, una formación musical clásica<sup>7</sup> en conservatorios.

En relación con la perspectiva machista analizada anteriormente, el director artístico afirma que el grupo se desprende de dicho contenido. Lo reconoce en parte, pero insiste sobre el sentimiento romántico del bolero: el deseo por volver a una forma de amor visceral y tradicional. Por otra parte, los integrantes enuncian de nuevo la meta artística del grupo: la búsqueda de una versión pura del bolero, lo cual lleva, no obstante, a desprender el fondo —las

<sup>6</sup> Pueden existir otras intenciones mucho más mercantiles y paródicas, como lo testimonia el bolero Flor de Los Riveras feat. Benito Martínez (más conocido como el cantante de trap Bad Bunny, que tiene a la fecha más de 14 millones de visualizaciones en YouTube).

<sup>7</sup> En el Orquesta Sinfónica Nacional de Chile.

letras— de la forma —la música—. Del mismo modo, a pesar de una estética deliberadamente retro, el grupo no se refiere a los posibles alcances mercantiles de este posicionamiento —si se toma en cuenta, por ejemplo, el éxito de La Flor del Recuerdo en YouTube y su masificación estratégica por medio de la plataforma Spotify: acceso rápido a un pasado siempre reciclado— y prefiere poner el acento sobre la conformación de una comunidad nostálgica. No es el propósito de este artículo cuestionar a La Flor del Recuerdo por la desconsideración de los alcances de su readaptación del bolero. Se entiende que el grupo tiene como objetivo la reproducción y exaltación de un género musical. No obstante, desde una perspectiva crítica y analítica, se debe reconocer, en calidad de síntoma, que el grupo chileno es una demostración del hiato entre la forma y el fondo, la nostalgia y su recuperación mercantil.

De este modo, el cuadro utópico se fisura en el momento en el cual se alude a una cuarta generación dentro del público de La Flor del Recuerdo: niños de cinco a nueve años quienes, en los videos que mandan al grupo, imitan su estética. Pero, ¿qué comunidad nostálgica están reproduciendo estos niños a sus cinco años de vida? Al parecer, se trata más bien de la reproducción de lo que se percibe en este caso como moda. Lo anterior se relaciona también con la referencia de uno de los integrantes del grupo a la moda *hipster*: paradigma de una corriente alternativa en sus inicios, pero hoy símbolo de la transformación de lo *vintage* en un fenómeno *mainstream*. Es así como un miembro de La Flor del Recuerdo expresa la idea de reforzar la estética del grupo con una posible comercialización de un formato vinilo de las canciones. Aquí se empieza a dibujar lo que se desarrollará en la última parte del presente análisis: la nostalgia no es un sentimiento ingenuo, sino que es una estrategia elaborada por el capitalismo en función de una perspectiva consumerista. De hecho, reveladora es la mención de un integrante de La Flor del Recuerdo al cariño con el cual se cortó el pelo en La Peluquería Francesa (<http://www.boulevardlavaud.cl/>): un edificio viejo de 150 años ubicado en el casco antiguo de Santiago de Chile, donde se puede encontrar una barbería tradicional y un restaurante de estilo francés. En efecto, el director artístico decidió llevar al grupo a esta peluquería con el fin de adquirir un corte de pelo estiloso y retro, en concordancia pues

con su propuesta musical. En el año 2018, La Peluquería Francesa abrió una barbería móvil en un *mall* de esta misma ciudad: el cariño de antaño es, a fin de cuentas, una estrategia comercial.

Lo que tienen en común el bolero original y su actual *revival* es la configuración de una retroutopía. El bolero en sus orígenes remite, por su perspectiva machista, a un modelo de sociedad tradicional, específicamente patriarcal. Frente a la modernidad, el género musical se constituye como una fuerza reaccionaria, la cual trata de volver a una utopía retrógrada con respecto a roles de género estereotipados. Doris Summer (2006), en “Un círculo de deseo: los romances nacionales en América Latina”, establece la misma constatación a partir del nexo entre la construcción de las naciones latinoamericanas y la estética del romance como fuerza conservadora, en relación con la promoción de un modelo que une al patriotismo republicano una heterosexualidad normativa (p. 16). En su readaptación, si se considera el fenómeno chileno de La Flor del Recuerdo, la nostalgia se traslada hacia la conformación de una comunidad afectiva que, frente a la amenaza mercantil e individualista de un capitalismo salvaje en sus modos de expansión, recupera la utopía de un colectivo solidario e imaginario con base en el lema retro “era mejor antes”. No obstante, se trata aquí de un pasado que se construye sobre el recuerdo afectivo de una fantasía utópica artificial, la cual reproduce en realidad la perspectiva mercantil del capitalismo en su difusión e impide proyectarse hacia la construcción de una comunidad sensible futura. En palabras de Hutcheon y Valdés (1998-2000), la nostalgia tiene que ver, a fin de cuentas, con la característica reaccionaria de nuestro presente:

Nostalgia, in fact, may depend precisely on the *irrecoverable* nature of the past for its emotional impact and appeal. It is the very pastness of the past, its inaccessibility, that likely accounts for a large part of nostalgia's power—for both conservatives and radicals alike. This is rarely the past as actually experienced, of course; it is the past as imagined, as idealized through memory and desire. In this sense, however, nostalgia is less about the past than about the present. (pp. 19-20)

## Nostalgia capitalista

La reactualización nostálgica del bolero crea una comunidad retroutópica, la cual da cuenta de la transformación capitalista del tiempo en mercancía. La nostalgia, en un primer momento, se refirió al sentimiento de extrañar su lugar de origen y fue rápidamente asociada con una patología psicológica en el siglo XVII por el suizo Johannes Hofer (1934). Lo interesante es que durante el siglo XX la noción se traslada de la nostalgia por el lugar a la nostalgia por un tiempo perdido, y de un estado transitorio hacia una suerte de enfermedad psiquiátrica: volver a su lugar de origen desemboca, por lo general, en una decepción, en relación con un tiempo que no se puede recuperar (Hutcheon & Valdés, 1998-2000, p. 19). La vuelta eterna de Ulises a su hogar deja paso al tiempo extraviado de Marcel Proust. De este modo, en la nostalgia opera un distanciamiento entre la imagen de un pasado, considerado como simple y armonioso, y la percepción de un presente problemático, así como anárquico. Además, el sentimiento actual de fin de mundo, en relación, entre otros fenómenos, con los excesos del sistema capitalista y el colapso del medio ambiente, refuerzan esta construcción utópica de un futuro idealizado que vuelve el presente esclerosante e impide, por consiguiente, encontrar imaginarios futuros alternativos. Se produce un estancamiento en una suerte de compulsión a la repetición, un tiempo circular que vuelve una y otra vez sobre un pasado inexistente: retroutopía.

La utopía comparte intrínsecamente con la nostalgia una naturaleza retrograda, un deseo por una vuelta a sociedades más primitivas en su funcionamiento. Con frecuencia —retomando el ejemplo de la obra *Utopía* de Tomás Moro (1516/2001)— describe una comunidad alejada del mundo y bastante tradicional en su organización. Y este modelo se perpetúa a lo largo del tiempo con conocidos lugares utópicos: la Ciudad del Sol, la Nueva Atlántida, El Dorado, etc. De esta manera, la utopía potencia la trampa temporal que establece la nostalgia, en el sentido de una clausura del tiempo sobre sí mismo en relación con la facilidad que existe en remitirse a un pasado inexistente en vez de proyectarse hacia un futuro realizable.

Como se vio anteriormente, el bolero retoma esta dinámica retrógrada entre nostalgia y utopía, e incluso la potencia si se piensa que el bolero es en sí un género nostálgico que remite a una organización patriarcal de la sociedad que esconde una supuesta adoración amorosa, así como la puesta en escena de una vulnerabilidad masculina frente a figuras femeninas sublimadas. Sin embargo, como se explicitó a partir del análisis de las letras de canciones canónicas del bolero, se da en realidad a conocer un machismo a partir de la reproducción de lógicas de dominación que tienen en general como sustrato la venganza de un sujeto masculino masoquista frente a la indiferencia supuestamente sádica de las mujeres. También, el tema del amor inasible —sobre el modelo del amor cortés— establece el sentimiento amoroso como sinónimo de la persecución de la imagen fantasmagórica e inaccesible de una mujer idealizada. En otros términos, se produce voluntariamente una suerte de nostalgia a partir de la búsqueda paradójica de una pérdida. Y en un nivel más general, la noción de melodrama permite explicar cómo la exageración de las emociones y la polarización moral de esta forma remiten, a fin de cuentas, a la manifestación de una escisión entre el sujeto y su realidad a causa de la entrada de las sociedades tradicionales en la modernidad. De ahí la producción de una nostalgia que trata de recuperar una unidad perdida, un sentimiento ético como valor social comunitario (Brooks, 1976, p. 20). Finalmente, a partir del *revival* actual del bolero, el género musical se encierra en una doble nostalgia mediante la repetición del modelo nostálgico-conservador del bolero en sus orígenes —en el ámbito interno: las letras— y la búsqueda actual de una sociedad más comunitaria —en el ámbito externo: la estética y los conciertos—. En definitiva, el bolero, mediante la producción y reproducción de una nostalgia, es el síntoma de una retroutopía.

La pregunta reside entonces en el tipo de comunidad que crea el bolero. Simon Frith (1996) en “Music and Identity” afirma que la música refleja y produce una identidad colectiva:

Music, like identity, is both performance and story, describes the social in the individual and the individual in the social, the mind in the body and the body in the mind; identity, like music, is a matter of both ethics and aesthetics. (p. 109)

En el caso del bolero, vimos que se trata de una comunidad utópica. Sin embargo, esta comunidad desagradecidamente no logra conformarse más allá de una experiencia musical colectiva. El bolero, en calidad de expresión estética, podría aportar a la emergencia de una comunidad política (Rancière, 2000), a la hora de promocionar valores, por cierto pasados, pero éticos: una sensibilidad comunitaria. Lo anterior frente a un tiempo capitalista que promueve más bien una individualización mercantil de la sociedad. No obstante, el bolero, de comunidad imaginada (Anderson, 2006, pp. 5-6) se queda, a causa del movimiento retroutópico, en una comunidad imaginaria y efímera que no dura más que el tiempo de un concierto. Además, el bolero y su retroutopía son el síntoma de un tiempo del consumo, en relación con la capacidad que tiene el capitalismo de producir discursos ilusorios —lo retro— asociados a una temporalidad ficticia con respecto a una perspectiva consumerista.

El bolero y su nostalgia no promueven algo que se perdió, sino que hacen extrañar cosas que nunca se tuvieron. El bolero nos hace extrañar un tiempo utópico que nunca se tuvo, una comunidad imaginaria que nos hace olvidar de los verdaderos retos sociales que debemos enfrentar en el momento presente de un capitalismo salvaje. Inventa una experiencia perdida que nunca tuvo lugar y, por ende, una temporalidad artificial que se puede consumir. Appadurai (2001) habla en este sentido de una “nostalgia imaginada” (p. 91): la creación de una imagen pasada en la cual el consumidor invierte su nostalgia sin la necesidad de la existencia de una memoria histórica colectiva. A diferencia de una comunidad perdida, el bolero es síntoma de la destrucción de la posibilidad de remitir a un pasado verdadero con el fin de elaborar una colectividad de sentido futura. Nosotros los consumidores somos entonces las presas de un tiempo que está definido por el capitalismo (Garrido & Davidson, 2019) y la trampa reside en que el mercado nos hace aparecer esta imagen como verdadera, histórica y comunitaria. De hecho, Appadurai (2001) va más allá considerando no solo la producción de un tiempo por parte del consumo, sino una simulación de los propios periodos imaginados. En otros términos, el capitalismo inventa un tiempo y a la vez una repetición nostálgica de este tiempo como artefacto presente (p. 92). La estética retro de *La Flor del Recuerdo* es una ilustración de lo anterior. De ahí la creación de un consumo efímero sempiterno que se

esconde detrás de la búsqueda de un tiempo pasado inmemorial: lo que está en juego en la reactualización del bolero es en realidad una nostalgia capitalista que crea de una manera perversa una nostalgia por el capitalismo.

## Conclusión: contaminación retro

El bolero expresa el funcionamiento de la nostalgia en dos escalas: el bolero en sus orígenes que figura relaciones tradicionales de género y su *revival* actual que busca la nostalgia de la nostalgia, es decir, la constitución de una comunidad imaginada. Sin embargo, ambos fenómenos no tienen como base una temporalidad tangible, sino que se construyen con respecto a un tiempo utópico inexistente.

El capitalismo se aprovecha de lo anterior con el bolero que se hace el síntoma de un *tempo* del consumo. El sistema capitalista, por una parte, crea un tiempo pasado inexistente —lo retro— y modela, por otra parte, una temporalidad presente del consumo. Pero en ambos casos, la repetición de un impulso consumerista da cuenta del vacío *deseante* del sujeto que el sentimiento de una nostalgia artificial viene a satisfacer utópicamente.

En estos intersticios mercantiles nos hemos perdido. La nostalgia y su tiempo del consumo es un camino equivocado a la hora de construir una memoria colectiva y una comunidad de sentido. Elementos, a nuestro parecer, claves en una posible alternativa al sistema capitalista. En este sentido y como constructo, el bolero permite mostrar el funcionamiento pernicioso del capitalismo con respecto a la contaminación de las esferas de nuestra vida. Y lo anterior detrás de fachadas en apariencia impregnadas por una ética contestataria —la retroutopía en este caso— las cuales se deben desmitificar con urgencia y sistemáticamente.

En abril de 2014 Canal 13<sup>8</sup> inició la difusión de un nuevo canal denominado REC. Las emisiones consisten en la redifusión remasterizada y digitalizada de los contenidos del canal emitidos durante las últimas tres décadas. En el sitio de

<sup>8</sup> Canal 13 es un canal de televisión abierto chileno de propiedad privada que inició sus emisiones en el año 1959.

dicho canal (<https://www.13.cl/rec>) aparece en la primera página el siguiente eslogan: “¡Disfruta los mejores contenidos retro de Canal 13!”. La oferta es bastante variada, pasando de teleseries a programas humorísticos, hasta noticias de la época. Este último ejemplo es revelador. Los espectadores miran noticias, es decir, el registro del presente instantáneo, pero desde el deseo nostálgico que perdura de una manera absurda e intempestiva en nuestro contexto referencial. De esta manera, se desea hacer del presente un pasado estancado y perpetuo, postura más cómoda que el involucramiento en un tiempo futuro y en la construcción de modos alternativos de estar en el presente. La contaminación capitalista retro tiene todo el pasado por delante.

## Conflicto de interés

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole.

## Referencias

- Agamben, G. (2006). *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Pre-Textos.
- Anderson, B. (2006). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso.
- Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Trilce y FCE. (Obra publicada originalmente en 1996).
- Bauman, Z. (2017). *Retrotopia*. Polity Press.
- Bloch, E. (1986). *The Principle of Hope*. Volume one, two and three. The MIT Press.



- Boulevard Lavaud–Peluquería Francesa. (2018, abril 20). *Barber Shop móvil de Peluquería Francesa en Mall Plaza Los Dominicos* [Video]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=gCV\\_ZMexww0](https://www.youtube.com/watch?v=gCV_ZMexww0)
- Bourdieu, P. (2002). *La domination masculine*. Seuil.
- Brooks, P. (1976). *The Melodramatic Imagination Balzac, Henry James, Melodrama, and the Mode of Excess*. Yale UP.
- Carrillo, A. (1966). *Interpreta las canciones de Álvaro Carrillo*. RCA Camden.
- Cortés, F. (Director). (1959). *Échame a mí la culpa* [Película]. Suevia Films.
- Eleta Almarán, C. (1955). *Amor y pasión*. Sony Music.
- Espinoza “Ferrusquilla”, J. Á. (2014). *Ferrusquilla. Compositor e Intérprete*. Sony Music.
- Expósito, V. (1991). *Cancionista Melódico*. Mellopea.
- Fernández Buey, F. (2007). *Utopías e ilusiones naturales*. El Viejo Topo.
- Fernández Poncela, A. M. (2001). El bolero: con él llegó el escándalo. *GénEr* ♀♂s, 8(25), pp. 66–76. <http://revistasacademicas.uco.mx/index.php/generos/article/view/1239>
- Frith, S. (1996). Music and identity. En Stuart Hall & Paul Du Gay (Eds.), *Questions of cultural identity* (pp. 108–127). Sage Publications.
- Garrido, S., & Davidson, J. W. (2019). *Music, Nostalgia and Memory. Historical and Psychological Perspectives*. Palgrave Macmillan.
- Grever, M. (2011). *Cuando vuelva a tu lado*. Excalibur Recordings.
- Hofer, J. (1934). Dissertatio medica de nostalgia, oder Heimwehe (1688). *The Bulletin of the Institute of the History of Medicine*, 7, pp. 379–391.

- Hutcheon L., & Valdés M. J. (1998-2000). Irony, Nostalgia, and the Postmodern: A Dialogue. *Poligrafías. Revista de Literatura Comparada*, 3, pp. 18–41. <http://revistas.unam.mx/index.php/poligrafias/article/viewFile/31312/28976>
- Jameson, F. (1989). Nostalgia for the Present. *South Atlantic Quarterly*, 88(2), pp. 517–537.
- La Flor del Recuerdo Boleros. (2019). La Flor del Recuerdo Sinfónico–CONTIGO APRENDÍ [Video]. Vimeo. <https://vimeo.com/243868269>
- La Flor del Recuerdo. (2014, mayo 15). *La Flor del Recuerdo en La Maquina* [Video]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=EsFOxN\\_OnHg](https://www.youtube.com/watch?v=EsFOxN_OnHg)
- La Flor del Recuerdo. (2017, sept 1). *Obertura (Ft. La Orquesta Clásica Del Maule)* [Archivo de audio]. <https://soundcloud.com/laflordelrecuerdo/obertura-ft-la-orquesta?in=laflordelrecuerdo/sets/boleros-sinfonicos>
- Lafourcade, N. (2012). *Mujer Divina. Homenaje a Agustín Lara* [Álbum]. Sony Music, RCA Records.
- Los Rivera Destino. (2019, junio 15). *Los Rivera Destino feat. Benito Martínez – Flor (Official Video)* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=dsBc8FF5LGg&feature=youtu.be>
- Los Tres Reyes (1963). *Triangulo*. RCA Victor.
- Miguel, L. (1997). *Romances* [Álbum]. WEA Latina, Ocean Way Recording.
- Monsiváis, C. (1994). *Amor perdido*. Biblioteca Era.
- Moro, T. (2001). *Utopía*. Barcelona: Planeta DeAgostini. (Obra publicada originalmente en 1516).
- Rancière, J. (2000). *Le partage du sensible : esthétique et politique*. La Fabrique.
- Román, M. (2015). *Bolero de amor. Historia de la canción romántica*. Milenio.

- Summer, D. (2006). Un círculo de deseo: los romances nacionales en América Latina. *Araucaria. Revista Iberoamericano de Filosofía, Política y Humanidades*, 16, pp. 3-22. <https://revistascientificas.us.es/index.php/araucaria/article/view/1124>
- Tapia Tovar, E. (2017). Música e identidad latinoamericana: el caso del bolero. *XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología*. Asociación Latinoamericana de Sociología. <http://cdsa.academica.org/000-066/967.pdf>
- Velázquez, C. (1955). *Piano Interpretations*. RCA Victor.
- Vieira, F. (2010). The Concept of Utopia. En Gregory Claeys (Ed.), *The Cambridge Companion to Utopian Literature* (pp. 3-27). Cambridge UP.

# PEDRO LAÍN ENTRALGO: LA PARÁBOLA DEL SAMARITANO MISERICORDIOSO (Lc 10: 25-37) COMO PROPUESTA ANTROPOLÓGICA PARA LA ACTUALIDAD<sup>a</sup>

Pedro Laín Entralgo: the parable of the merciful Samaritan (Lk 10: 25-37) as an anthropological proposal for the present time

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3907>

Recibido: 2 de julio de 2020. Aceptado: 9 de diciembre de 2020. Publicado: 25 de febrero de 2021

*Jonny Alexander García Echeverri\**, *Wilmar Gil Valencia\*\**,  
*Andrés Escobar Vásquez\*\*\**

<sup>a</sup> El presente artículo de reflexión deriva del proyecto de investigación titulado “Biblia, Teología y Pastoral” del grupo de investigación Humanitas, de la Facultad de Teología y Humanidades de la Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Colombia).

<sup>\*</sup> Magister en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente de tiempo completo de la Universidad Católica de Oriente en la Facultad de Teología y Humanidades. Líder del grupo de investigación Humanitas. Orcid: 0000-0002-4273-9917. Correo electrónico: [agarcia@uco.edu.co](mailto:agarcia@uco.edu.co)

<sup>\*\*</sup> Doctor en Ciencias del matrimonio y la familia de la Universidad Católica de Valencia. Coordinador del programa de Psicología de la Universidad Católica de Oriente. Orcid: 0000-0002-1860-9901. Correo electrónico: [wgil@uco.edu.co](mailto:wgil@uco.edu.co)

<sup>\*\*\*</sup> Magister en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia). Docente de la Facultad de Publicidad y de la Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad Católica Luis Amigó (Medellín, Colombia) en la Facultad de Ciencias sociales. Miembro del grupo de investigación Filosofía y teología crítica. Orcid: 0000-0003-0830-9363. Correo electrónico: [andres.escobaras@amigo.edu.co](mailto:andres.escobaras@amigo.edu.co)

## Resumen

La propuesta antropológica del médico español Pedro Laín Entralgo se dirige a la ejecución de un proyecto académico y autobiográfico desde el cual se vivencien relaciones interpersonales genuinas, de manera que siendo el otro desconocido, sin nombre, sea ayudado en su menesterosidad. Laín Entralgo está convencido de que la razón suficiente para ser solidario con el otro es su condición de persona, por la cual debo creerle y serle prójimo. Dicho proyecto es denominado por Laín Entralgo “pleisología de la vida cotidiana”; tal propuesta resulta necesaria y debe ser acogida por el cristianismo en nuestros días. Es perentorio hacer del cristianismo una propuesta con sentido; para ello, quien se quiera cristiano, que asuma su modo de serlo como vocación, lo formule como un proyecto personal (sea persona) responsable y desde allí contribuya a la humanización de las relaciones humanas mediante la práctica de un amor samaritano.

## Palabras clave

Laín Entralgo; Antropología; Otro; Persona; Prójimo; Amor.

## Abstract

The anthropological proposal of the Spanish doctor Pedro Laín Entralgo, is directed to the execution of an academic and autobiographical project, from which genuine interpersonal relationships are experienced in which being the other unknown, without a name, is helped in his needy. Laín Entralgo is convinced that the sufficient reason to be in solidarity with the other is his condition of person, and for being so, I must believe him and be his neighbor. This project is denominated by Laín Entralgo “pleisología de la vida cotidiana” (“pleisology of daily life”); such a proposal is necessary and must be received by Christianity in our days. It becomes peremptory to make Christianity a proposal with meaning, for this, whoever wants to be Christian, must assume his way of being as a vocation and must formulate a personal project (being a person), in which you are responsible and from there contribute to a humanization of the human relations through practice of a Samaritan love.

## Keywords

Laín Entralgo; Anthropology; Other; Person; Neighbor; Love.

## Introducción

La misericordia es un tema necesario para nuestro tiempo. Durante la elección del nuevo papa para la Iglesia católica, surgió un encuentro casual, un encuentro significativo. En el año 2013, durante el cónclave, el cardenal Jorge Bergoglio, hospedado en la Casa de Santa Marta, recibe de manos del cardenal Walter Kasper la reedición de su obra *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*. De tan valioso encuentro surge un pontificado marcado por el amor y las relaciones de “proximidad” con la naturaleza, el hombre y Dios. El mismo Kasper (2015), en el prólogo de su nueva edición, reconoce la apertura que ha tenido el papa Francisco al tema de la misericordia, por ello enfatiza: “la misericordia arroja luz sobre la más fundamental de todas las preguntas teológicas: la pregunta por Dios” (p. 7).

Aunque lo dicho por el cardenal alemán sea cierto, es necesario precisar que la misericordia no puede ser solamente tema de nuestro tiempo, debe ser una marca, una realidad que se vincula al modo de vida de los cristianos en la actualidad. Kasper (2015) advierte: “El ser humano es creado a imagen de Dios, que es amor”. Aquí está contenida toda la antropología cristiana. Esta contradice la imagen del hombre hoy ampliamente difundida, signada por el individualismo y el consumismo (p. 7). A tales contrariedades, como el individualismo, el consumismo, las relaciones humanas mediadas por redes virtuales, la esperanza en la ciencia y el olvido de lo humano, el pensador, pero también el creyente, deben responder para revelar la imagen divina de su creador, que se trasluce en acciones concretas, en un amor samaritano que entiende al otro como persona y prójimo. Así lo ha manifestado Bartomeu Bennàssar (2000) al afirmar: “La respuesta salvadora desde Dios para el hombre (y desde el hombre para Dios) vendrá por el camino cristiano de una encarnación entrañable, de un amor humanísimo” (p. XII). Para hacerlo se requiere un criterio, que, según Bennàssar, es y debe ser el amor samaritano. “Ésta fue la ruta cristiana, la vía samaritana que Jesús trazó y recorrió” (p. XIII).

La misericordia como clave de humanización o, en palabras de un humanista cristiano como Pedro Laín Entralgo, la otredad y proximidad como proyecto para la actualidad, es el tema de la presente reflexión. El escrito teje y entreteje la antropología bíblica de la misericordia con la antropología filosófica sobre la creencia, la esperanza y el amor humano propuesta por Laín Entralgo. La presente cavilación es una lectura contextual de Lucas 10, 25-37, en la que se presenta el mensaje cristiano como una propuesta con sentido, una "pleisología de la vida cotidiana", que puede ser vivida en el presente.

Para hacer esto posible, primero se aludirá, de manera breve, a la propuesta general que postula Laín Entralgo, para luego enfatizar su obra *Teoría y realidad del otro* (1961) y desentrañar la apuesta intelectual y autobiográfica planteada por el autor. Luego de ello, se hará una relectura de la parábola del samaritano misericordioso para hallar los supuestos antropológicos de las relaciones interpersonales y conectarlos con el proyecto intelectual del médico español.

## Pedro Laín Entralgo: su proyecto antropológico, intelectual y autobiográfico

Pedro Laín Entralgo es tal vez un pensador desconocido en el contexto filosófico y teológico nacional, mas no por ello es un autor de poca relevancia. Conocer su planteamiento, transitar en su obra, nos abre la posibilidad de replantear las siguientes preguntas: ¿quién soy?, ¿qué es el hombre?, ¿de qué modo la posibilidad de conocernos permite formular un proyecto de vida que aporte un mejor significado a nuestra existencia? En este primer apartado es necesario partir de algunos presupuestos generales de la obra de Laín Entralgo, para luego, en un segundo momento, detenerse un poco en su propuesta antropológica sobre las relaciones interpersonales. Según Nelson Orringer (1990), en Laín Entralgo la antropología se construye desde tres elementos: la creencia, la espera y la amistad. El mismo Laín Entralgo (1993), aludiendo al estudio de Orringer, proclamaba: "Habría en mi vida intelectual, por tanto, una etapa pística (*pistis*, la creencia), otra elpídica (*elpís*, la esperanza) y otra

filicia (*philia*, la amistad, el amor)” (p. 9). Etapas de suma importancia, ya que son consideradas en el planteamiento lainiano como los modos cardinales con los que la persona se hace poseedora de su realidad y de la realidad del mundo.

Laín Entralgo, médico de profesión y filósofo por vocación, inicia su labor intelectual en 1940 con la publicación de su obra *Medicina e historia*. En ella, el autor posibilita el camino necesario para una antropología que se quiera integral, aquella en la que la realidad no sea acogida como materia resistente a los sentidos, sino, ante todo, como “materia viviente, dotada de intimidad y libertad, y por tanto de biografía y destino personales” (Laín Entralgo, 1998, p. 48). Solo con una comprensión adecuada de la realidad se dará un acogimiento sincero del otro, de allí que en cuanto médico que trata con el otro y su enfermedad, declare: “Un hombre trata con la realidad personal de otro hombre, y puede, en consecuencia, atenderse vitalmente a ella, viéndole y creyéndole, creyéndole y viéndole” (pp. 48-51). La creencia (*pistis*) es un factor determinante para establecer relaciones interpersonales, camino que inicia en 1940 e irá madurando con el paso del tiempo en obras como *Teoría y realidad del otro* (1968) y *Creer, esperar y amar* (1993).

Lo dicho hasta ahora puede resultar insuficiente si no se menciona la influencia de pensadores como Ortega y Gasset y Xavier Zubiri, quien es el más decisivo en la construcción de su propuesta antropológica. Para Laín Entralgo, el planteamiento estructurista dinamicista zubiriano posibilita la formulación de una antropología integral para nuestro tiempo, de allí que a partir de ciertas obras, como *El cuerpo humano: teoría actual* (1984), *Antropología Médica para clínicos* (1984), *El cuerpo humano: Oriente y Grecia antigua* (1987), *Cuerpo y alma: estructura dinámica del cuerpo humano* (1991), *Idea del hombre* (1996), *Qué es el hombre: evolución y sentido de la vida* (1999), construya su propuesta antropológica.

Es importante anotar que el proyecto lainiano se dirige a una antropología integral en la que se concibe al hombre como una estructura psico-orgánica, que es dinámica, que operando en una solidaridad entre sus subestructuras da de sí el proyecto de ser persona. En el periodo abarcado por las obras señaladas, Laín Entralgo logrará volver a las preguntas suscitadas al comienzo de



sus estudios médicos para afrontarlas de un modo personal. Así lo expresa en su obra *El cuerpo humano. Teoría actual*: “Quienes conozcan otro libro mío, *El cuerpo humano. Oriente y Grecia antigua*, saben que en mi intención había de ser el primero de una serie histórica acerca de nuestro cuerpo” (Laín Entralgo, 1989, p. 15). Por eso, a partir de sus estudios sobre el alma, el cuerpo y la persona, iniciados en 1980, el médico español dio lugar a un estudio en el que se sintió retado a “decir algo personal sobre aquello que para el hombre es más propio: su cuerpo” (p. 15).

No obstante, resulta pertinente aclarar que la antropología del cuerpo es un proyecto que no es posible ampliar aquí por dos razones fundamentales. La primera es de carácter histórico. Laín Entralgo desarrolla su antropología integral sobre el cuerpo, según Diego Gracia (2010, p. 625), desde 1980 hasta el 2001. De igual modo, en el estudio de Juan Fernando Sellés (2014, pp. 7-8) sobre la antropología lainiana hay una acotación importante sobre las dos etapas históricas en la obra del pensador español: la primera (1952-1978) está marcada por una comprensión dualista sobre el cuerpo y en la segunda (1984-2001) sobresale una visión antropológica integral, su monismo antropológico. En ese sentido, hacer una lectura de las relaciones de “proximidad” (tema de la obra *Teoría y realidad de otro*, publicada en 1961) a la luz de su proyecto antropológico integral resultaría interesante, pero no es el objetivo central del presente texto. La segunda razón por la que no se amplía sobre el proyecto antropológico de Laín Entralgo es la extensión del tema.<sup>1</sup>

Una última consideración que tener en cuenta trata del método empleado por Laín Entralgo. El médico español comprendió que la construcción de una antropología integral sobre el cuerpo y la persona requiere de un método idóneo desde el cual se intente explicar (visión científica) y comprender (visión filosófica) al hombre y su realidad. Solo así, considera Laín Entralgo, se superan los reduccionismos, monismos y materialismos con los que se etiqueta al hombre y su modo de ser en el mundo. De allí que en 1999, al escribir su obra

<sup>1</sup> Quien esté interesado en revisar este aspecto de la obra del autor podrá acercarse a obras como *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo* (2010) de Diego Gracia, *Del dualismo alma-cuerpo al monismo corporalista. La antropología de Pedro Laín Entralgo* (2014) escrita por Juan Fernando Sellés, entre otros escritos más.

*Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, ofrezca su antropología sin importar cuáles sean sus “creencias últimas —religiosas, agnósticas o ateas— acerca de esa realidad” (p. 7).

## “El otro como yo”: hacia una propuesta de las relaciones interpersonales en el planteamiento de Pedro Laín Entralgo

Ahora hay que ir de lo general a lo particular. De la pluralidad de temas abordados por Laín Entralgo en toda su obra a la particularidad de su propuesta en *Teoría y realidad del otro* (1961). Laín Entralgo fue un continuo revisor de su obra, reiteradamente repasó las páginas escritas en su carrera académica. Muestra de ello son sus obras: *Descargo de Conciencia*, cuya primera edición fue publicada en Barcelona por Barral Editores en 1976. En dicha obra Laín Entralgo (2003) configura su proyecto académico como el empeño de “buscarse a sí mismo” (p. 9) y para ello explora lo que han sido sus primeros treinta años (1930-1969) de carrera. Más tarde, llegó *Ser y conducta del hombre*, cuya primera edición fue publicada en 1996 por la Editorial Espasa y en la que el médico español ofrece algunas ideas cronológicamente ordenadas sobre lo que considera que ha sido la preocupación central de su obra: la realidad y el hombre. Por último, nos encontramos con *Hacia la recta final. Revisión de una vida intelectual* (1998), obra en la que, en la senectud de su vida, evalúa su proyecto académico y autobiográfico.

Atendiendo a dicha revisión elaborada por el propio autor, se debe formular su trabajo académico desde cuatro proyectos fundamentales: 1) Hacer de la historia sistema, obedeciendo al programa iniciado por Ortega y Gasset; 2) Integrar los hallazgos de las antropologías positivas con las intuiciones de la indagación fenomenológica; 3) La sistemática consideración del hombre como un ente constitutivamente abierto al pasado, al futuro, a los otros hombres y al fundamento último de su realidad y de la realidad en general; 4) La exploración de los hábitos psicológicos, fisiológicos y sociales del hombre, su condición *píctica*, *elpídica* y *filica* (Laín Entralgo, 1998, p. 442).

De estos proyectos es necesario aventurarse en uno de ellos, en el tercero, por lo cual se hace ineludible abordar su obra *Teoría y realidad del otro* y posibilitar una arqueología de las relaciones humanas con la que se llegue hasta la comprensión de su propuesta. En 1961 iniciará la faena, pues entonces Laín Entralgo (1968a) intenta “dar razón suficiente de nuestra convivencia con otras personas” (p. 21). Tal motivo lo conduce a rastrear el tema a través de la historia, por lo cual, conociendo lo que ella es, se aventura a declarar: “Solo con el cristianismo, en efecto, podrá existir un problema del otro” (p. 21). En esta misma obra el autor es reiterativo con su idea, por ello, atendiendo a la sensibilidad del poeta español Antonio Machado, reafirma: “Enseña el Cristo: a tu prójimo amarás como a ti mismo, mas nunca olvides que es otro” (p. 29).

Si bien la vigencia social del cristianismo posibilitó la pregunta por el otro, entendiendo ese otro como prójimo, no lo hizo así la filosofía. Cuatro sucesos históricos permiten progresivamente una aclaración del problema. La “secularización de la existencia del hombre” (Laín Entralgo, 1968a, p. 29) fue el primer hito histórico que condujo al hombre del siglo XIII (Baja Edad Media e inicio del Renacimiento) a una razón ensimismada y solitaria. Dicha razón buscaba fundamentar la realidad del mundo y del hombre. Laín Entralgo ve conveniente la disolución de dicha razón, de no ser así no habría paso decisivo hacia el otro, pues el “tú” seguiría reducido a un *alter ego*, a otro yo, sería un ente imaginario de la razón.

Un segundo hito en la historia está marcado por el “auge histórico del nominalismo” hacia los siglos XIV y XV (Laín Entralgo, 1968a, p. 30). Con el nominalismo la pregunta por la realidad se ve opacada: se desvanece el límite entre el pensamiento y la cosa pensada; se da un paso hacia la individualidad. Dicho de este modo, el nominalismo permite atribuir un “carácter cualitativo al principio de individuación” (p. 31). En este punto nos enfrentamos con un tercer suceso histórico en la pregunta por las relaciones interpersonales, en el cual se da una profunda curiosidad por el hombre, su cuerpo, su modo de existir y ser individuo. En la época de Domingo de Soto, Toledo, Fonseca y los conimbrienses, la pregunta por el otro, por ese hombre que está de cuerpo presente ante el yo, se direcciona a su individualidad, a la posibilidad de su ser y la aceptación de su existencia ante un yo pensante. Afirma Laín Entralgo (1968a): “El

otro hombre que yo tengo ante mí, ¿es otro por ser individuo, o es individuo por ser otro? ¿Qué relación existe entre la individualidad y la alteridad de su alma, y más cuando a esa individualidad se la juzga de sustancial y cualitativa?” (p. 33).

A la pregunta por la individualidad debe sumarse un nuevo hecho histórico: “el descubrimiento de la soledad del hombre en el mundo” (Laín Entralgo, 1968a, p. 33), un suceso de marcada importancia en relación con lo social y lo filosófico. Es el tiempo histórico preciso en el cual los pensadores más sobresalientes, como Nicolás de Cusa, Copérnico, Kepler, Galileo, Descartes o Spinoza, en contraste con los hombres que filosóficamente impulsaron la cultura moderna, “suelen vivir aislados y solitarios”, afirma seguidamente el autor (p. 34).

Sin duda, los pensadores de la modernidad son la puerta de entrada a los debates sobre las relaciones interpersonales. Esta situación obliga al pensador contemporáneo a interrogarse: ¿vivimos aún aislados de los otros?, ¿sigue siendo la razón el elemento determinante para dar crédito a la existencia de los otros?, ¿los proyectos del mundo actual se encaminan a la convivencia o la soledad?, ¿procuramos conquistar la soledad a través del fortalecimiento de nuestra razón intelectual? Laín Entralgo (1968a) está seguro de la necesidad de instaurar una visión personal y comprensiva de los modos de convivencia de los hombres entre sí. Para lograrlo, propone un giro que avanza del “otro como otro yo” al “nosotros, tú y yo” (p. 34) y requiere, además de la propuesta ejemplar dada por el evangelio de Lucas, una fundamentación de carácter filosófico que le ayude a formular una antropología de las relaciones humanas.

Dicha propuesta está, sin lugar a dudas, atravesada por el planteamiento filosófico de Xavier Zubiri. En 1935, Zubiri impartió cuatro lecciones sobre Descartes, lecciones que hoy son recopiladas por la Fundación Xavier Zubiri en la obra *Cursos Universitarios. Volumen IV* (2014), gracias a las notas de clase de María Araújo. En sus lecciones, el filósofo español alerta sobre la duda cartesiana, la cual recae, más que en el conocimiento de las cosas, en el “ser” mismo. Por ello se atreve a afirmar la duda cartesiana como “una duda metafísica” (p. 284).

Las lecciones sobre Descartes dan una comprensión del problema al que se enfrenta el pensador contemporáneo. En palabras de Zubiri, Descartes hace del “yo” “el tema central de la filosofía hasta nuestros días” (p. 300). Situación que ocasionó un reducto en el modo de entender la realidad. Para el moderno, el “yo” se antepone a la realidad y por ello la realidad es esencializada. Zubiri estaba dispuesto a dar un giro en el modo de abarcar la realidad, de allí la importancia de su obra *Sobre la Esencia*, en la que definió la esencia como “sustantividad” (constitución, momento físico de la realidad) y no como un mero momento de la sustancia (1998, p. 193).

Entender la esencia como sustantividad posibilita un giro en la comprensión del yo. Zubiri volvió constantemente en sus obras sobre dicho planteamiento. Así lo hizo en 1968 en su curso *Estructura Dinámica de la Realidad*, cuando antepone la realidad al ser, tras afirmar: “a mi modo de ver, es un completo error hablar del *esse reale*. De lo que hay que hablar es de *realitas in essendo*” (1989, p. 27). El giro restituye la realidad y, a su vez, da la posibilidad a Laín Entralgo de cambiar las relaciones entre el yo y el nosotros. En *Teoría del otro* (1968b) dijo: “en el orden ontológico, el ser de mi realidad individual se halla constitutivamente referido al ser de los otros” (p. 16).

La ubicación de la realidad como acto primero y del ser como acto segundo abre camino a una nueva antropología —en palabras de Ellacuría a una filosofía del hombre, en la introducción del libro—, en la que el ser humano es una realidad psicosomática con dimensiones sociales (Zubiri, 1989, pp. 27-28). Sobre este tema habla Zubiri (2006) en su obra *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica* para recordar la imposibilidad del hombre de construirse a sí mismo sin la afectación que hacen los otros en su yo. Afirma entonces: “por ser animal de realidades genético y filetizable, es *eo ipso* un animal de realidades que no puede definir su carácter absoluto sino codefiniéndolo respecto a los demás” (p. 31). Laín Entralgo siguió dicha senda y la incluyó en sus estudios sobre la alteridad.

Por último, es importante hacer eco de la reflexión construida por Diego Gracia (2010) en su obra *Voluntad de Comprensión*. De acuerdo con el autor, desde 1935 Laín Entralgo se venía planteando la tarea de añadir algunos

supuestos y rectificar otros cuantos de la antropología filosófica alemana encabezada por Max Scheler y Martin Heidegger. Empresa que fue olvidando con el tiempo, pero que nuevamente retomó a partir de 1956. Aquí hay que subrayar la profunda importancia que tienen categorías antropológicas como creencia, esperanza y amor, que estarán fundamentadas sobre la “religación”.

La religación es una idea que asume Laín Entralgo de Zubiri, de su diálogo crítico con Heidegger. Según Gracia (2010), en la analítica de la existencia humana propuesta por Heidegger en su obra *Ser y tiempo*, es de profunda influencia el concepto alemán *Geworfenheit*, traducido por José Gaos como “estado yecto” y por el chileno Jorge Eduardo Rivera como “condición de arrojado” (p. 394). Para Zubiri y Laín Entralgo, el *Geworfenheit* heideggeriano debe ser traducido por “religación”, en el sentido de que “no estamos arrojados al mundo sino que nos hallamos reatados a él. La realidad nos reata, nos religa” (Gracia, 2010, p. 395).

La experiencia de arrojado postulada en la analítica heideggeriana es ahora reinterpretada. El ser humano posee una constitutiva indigencia que le obliga a hacerse cargo de la totalidad de su existencia. Zubiri asume la reflexión en su obra *Naturaleza, Historia, Dios* (1974), en el aparte titulado “En torno al problema de Dios”. Allí devela el sentido de la existencia, una unión con la vida que expresa el filósofo español como una comunicación entre la persona y su encuentro “con” las cosas, los demás y la persona en su concreta individualidad (nosotros mismos). El “con”, indica Zubiri (1974), es un “carácter ontológico formal de la persona humana” (p. 370).

El “con” surge como una obligación (estar atado, religado), la obligación de “tener que realizarse” (Zubiri, 1974, p. 371). El ser humano ha recibido su vida como algo que le ha sido impuesto, la vida misma le ata. De allí que, al patentizar la experiencia de nihilidad, el ser humano se vea forzado a hacerse “entre” y “con” las cosas y personas para así llegar a ser. Solo así puede entenderse la afirmación de Zubiri (1974): “estamos obligados a existir porque previamente estamos *religados* a lo que nos hace existir. Ese vínculo ontológico del ser humano es “religación” (p. 372).

Sobre dichos presupuestos filosóficos, formulados en la “metafísica de la realidad” de Zubiri, Laín Entralgo se atreve a analizar la realidad de las relaciones humanas en un tiempo de guerra (guerra civil española, Segunda Guerra Mundial) para asumir desde su obra, pensamiento y vida, la realidad personal, social, histórica y vital que vivencia y de la cual se siente obligado (religado) a dar razón suficiente.

### “Otridad y proximidad”: la propuesta de las relaciones interpersonales en el planteamiento de Pedro Laín Entralgo

Es hora de sumergirse en la propuesta antropológica del encuentro y la relacionalidad. Para hacerlo, es indispensable identificar el problema central que afecta las relaciones interpersonales, su modo de convivencia en nuestros días. La propuesta se abre con un cuestionamiento por parte del autor, quien comenta: “Que la persona pensante sea irreductiblemente una realidad individual y autónoma, ¿exige acaso que el yo, expresión psicológica de la persona en el mundo de los fenómenos, haya de estar radical y cerradamente solo?” (Laín Entralgo, 1968b, p. 15).

Egología, yoísmo, solipsismo son los problemas desencadenados por el modo de pensar y de vivir del hombre moderno y, por lo tanto, corresponde a una nueva generación resignificar las leyes y modos de pensar el mundo y las relaciones. Para hacerlo, Laín Entralgo (1968b) proclama los decisivos descubrimientos del pensamiento occidental, a saber: a) “Que en el orden ontológico, el ser de mi realidad individual se halla constitutivamente referido al ser de los otros; por tanto, que el solipsismo metafísico es una construcción mental artificiosa, injustificada y penúltima” (p. 16); y b) “Que en el orden psicológico, el “nosotros” es anterior al “yo”, al cual de un modo o de otro siempre acompaña” (p. 16).

Luego de proclamar el nuevo orden establecido en el pensamiento occidental, aquel en el que el “nosotros” es una de las palabras claves para nuestra época, Laín Entralgo (1968b) intenta formular el modo de relación interper-

sonal por cuya peculiar convivencia los hombres sean prójimos entre sí, a lo que llamó: “vida en proximidad” (p. 17). El autor es consciente de que la palabra “proximidad” es propia del cristianismo; es la manera como enseña Cristo a vivir a los hombres entre sí: como prójimos. Por ello, aunque el punto de partida es el evangelio de Lucas 10: 25-27, Laín Entralgo seguidamente aclara: “viviré mi propia aventura” (p. 17). Se atreve entonces a tener una experiencia que ilumine y se apropie, de un modo nuevo, la propuesta establecida por el cristianismo; para hacerlo, intenta interpretar el contenido de la parábola, poniendo su contenido religioso entre paréntesis, como un suceso psicológico y moral que es natural al género humano.

### El encuentro: el modo concreto de establecer relaciones interpersonales

Históricamente, de modos diferentes y en diversos idiomas se expresa la palabra “encuentro”: como *incontra*, en lengua latina, o *rencontre* e *incontro* en lenguas neolatinas; el encuentro puede ser hostil o cercano, con el adversario o el amigo. Habrá que constituir, por lo tanto, una antropología del encuentro que explique el modo como, encontrándome con otro, puedo ser su adversario o su amigo, extranjero o compatriota. Tal es el relato expresado por el evangelio de Lucas, relato en el que, de manera ejemplar, un samaritano va al encuentro de un hombre maltratado y herido, que caminando de Jerusalén a Jericó es asaltado y dejado medio muerto. Con esto se marca una condición necesaria del encuentro, y es que este implica salida de sí, a pesar de la frecuente condición disímil del otro. Este mensaje cobra peculiar sentido en la actualidad, en la que se pasa por el lado de tantos —tal como lo hacen los otros personajes del relato—, pero con pocos nos encontramos.

Es de exaltar que, siendo *Teoría y realidad del otro* un libro en el que se intenta construir una antropología del encuentro, Laín Entralgo se atreva a citar el pasaje de Lucas 10: 25-27. Es más: sin tener rigurosamente el conocimiento teológico requerido para interpretar el pasaje del evangelio, se acerca al relato con la finalidad de desentrañar lo que significa la proximidad para el cristianismo. Es necesario aclarar que estamos ubicados en la obra de Laín



Entralgo y que, por lo tanto, no se busca, de modo ninguno, constituir una reflexión exegética sobre el texto bíblico, solo se intenta captar la posición hermenéutica que tiene el médico español frente al relato de Lucas.

## El significado de la palabra “prójimo” en el legista (Antiguo Testamento)

Según lo aportado por el relato de Lucas, la pregunta establecida por el legista a Jesús es una prueba. Ello permite establecer una aproximación interpretativa frente al sentido que entraña la palabra “prójimo” en los personajes (el legista y Jesús), que han establecido un diálogo sobre la salvación y la ley que debe ser cumplida para alcanzarla: “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente; y a tu prójimo como a ti mismo” (Lc. 10: 27, Biblia de Jerusalén).

Mas la ley allí mencionada requiere ser interpretada, por ello Jesús mismo cuestiona al legista “¿cómo lees?” (Lc. 10: 26). En el Antiguo Testamento hay dos pasajes que posibilitan un acercamiento al sentido que posee la palabra para el legista, dichos pasajes son Deuteronomio 6, 5 y Levítico 19, 18. Estos textos, pertenecientes a la Torá, permiten una asimilación correcta de la manera como el fiel judío debía acoger la salvación: que el amor a Dios se exprese en el amor al prójimo. Sin embargo, la pregunta sigue abierta “¿y quién es mi prójimo?”. Indudablemente el legista conducía a Jesús hacia un conocimiento académico de la Torá. Por ello, de la pregunta hecha a Jesús se esperaba una respuesta coherente con la manera tradicional como el legista entendía la Torá, pero no acontece así. De allí que Laín Entralgo (1968b, p. 20) intentara preguntar por la significación particular que dan el legista y Jesús a la palabra “prójimo”.

Para responder a la pregunta planteada, Laín Entralgo se acerca a la manera como ha sido traducido el término en las Sagradas Escrituras. Encuentra que, en la versión de Los Setenta, se tradujo la palabra “prójimo” usando el término griego *plêsiós*: “el que está cerca”, “el próximo”. El autor comprende que para lograr mayor claridad con el significado del término “prójimo” en el

antiguo mundo hebreo, debe atenderse a cuatro interpretaciones o usos: *‘Ah*, el hermano; *qârobh*, el vecino más próximo, aquel con quien se comerá el cordero pascual (Ex. 12: 4); *amith*, el compatriota, el de la misma sangre (Lev. 5: 21, *et passim.*); y *rê’a*: “La etimología de este término evoca la idea de dos pastores que en el cuidado de sus rebaños se asocian para prestarse servicios mutuos, y ordinariamente significa el camarada, el compañero, el amigo íntimo” (Laín Entralgo, 1968b, p. 20).

### El significado de la palabra “prójimo” en el legista (Antiguo Testamento)

Dicho de este modo, para el legista la palabra prójimo no categorizaba al samaritano, al extranjero, al pagano, al hombre no perteneciente a su religión y, por lo tanto, Laín Entralgo (1968b) concluye que para el hombre israelita el prójimo “es el otro israelita, el hombre del mismo pueblo” (p. 20). El mandato dado por Dios no convertía al samaritano en objeto de su benevolencia y amor; al contrario, sus leyes prescribían que “al extranjero puro y simple, al *nokri*, está permitido explotarle sin escrúpulo (Deut. 15: 2-3; 23: 21) y más aun siendo samaritano” (Laín Entralgo, 1968b, p. 20).

El significado de la palabra “prójimo”, así entendido por el legista, posibilita la comprensión del problema. ¿Qué busco de mis relaciones con otro?, ¿le entiendo como un totalmente otro, irreductible a mi yo? Definitivamente el legista no podía ver al samaritano como un prójimo, solo un judío podía ser objeto de su compasión. Las barreras culturales y las prohibiciones religiosas impiden que un hombre sea prójimo de otro. De este modo, la dificultad para aceptar al otro como un totalmente diferente se hacen evidentes; a través de la historia, en nuestras relaciones con los otros, no esperamos encontrar un tú, esperamos un yo. Así queda en evidencia en el comportamiento del legista, como así mismo lo justifica la tradición filosófica del pensamiento occidental (desde el mismo Descartes), según la cual la existencia del otro, del tú, pende de la aprobación del yo.

## El significado de la palabra “prójimo” en Jesús (Nuevo Testamento)

El modo como el legista comprende la proximidad está fundado en la ley positiva. Para él, la justicia prescribe sus relaciones con el otro. Pero Jesús, luego de pedir que viva la ley del amor, le señala la manera correcta de tener relaciones de proximidad:

Pero un samaritano que iba de camino llegó junto a él y, al verlo, tuvo compasión. Se acercó, vendó sus heridas y echó en ellas aceite y vino; lo montó luego sobre su propia cabalgadura, lo llevó a una posada y cuidó de él. Al día siguiente sacó dos denarios y se los dio al posadero, diciendo: “cuida de él y, si gastas algo más, te lo pagaré cuando vuelva”. (Lc. 10: 33-35)

Algo nuevo ha ocurrido. Si bien el libro del Eclesiástico había iniciado un proceso de ruptura, un cambio de mentalidad tiene lugar en la manera de interpretar el precepto. Al afirmar: “La misericordia del hombre se ejerce para con el prójimo, pero la misericordia del Señor se extiende a toda carne” (Eclesiástico 18:13) es Jesús quien establece una nueva jerarquía en las relaciones humanas, aquella en la que el yo es descentrado y reemplazado por el tú, una manera operativa de ser prójimo. Según la interpretación construida por el planteamiento lainiano, aquí reside lo ejemplarizante del relato: en la manera como Jesús comprende y enseña a vivir las relaciones interpersonales; sin *objetivar* al otro, sin cosificarlo, sin darle etiquetas, solo por el hecho de ser “otro”.

La pregunta no es “¿y quién es mi prójimo?”, pues Jesús comprende que el problema central no radica en el entendimiento de lo que sea el prójimo, sino en el modo de obrar con él. Por ello afirma Laín Entralgo (1968b): “Piden a Jesús una definición, y él responde con una incitación al bien obrar. No es el saber lo que discierne al prójimo, sino la misericordia, había dicho San Ambrosio” (p. 24). Jesús trastoca el concepto bíblico de *plésion* dado por el Antiguo Testamento: el prójimo no es más otro judío, como yo, es “el hombre”, todo hombre, aquel que requiere de mi amor caritativo, mi compasión, es todo hombre al que yo pueda hacer el bien.

La proximidad no queda ya estancada por las diferencias culturales, ser prójimo es una condición que supera todo condicionamiento social y afectivo. No solo mi compatriota, como lo creía el legista, puede ser mi prójimo, hay que entregarse en un amor caritativo que permita al yo salir de sí en pro de quien lo necesita; la entrega, afirma Laín Entralgo (1968b), es también nota característica de la persona. Por ello, ser hombre es ya una condición suficiente para ser objeto de la compasión del otro. Llegados a este punto, habrá que justificar desde la antropología lainiana los fundamentos o supuestos necesarios para vivir relaciones de proximidad en nuestros días.

### El significado de la palabra “prójimo” en la propuesta antropológica de Laín Entralgo

Tal vez al abordar ahora el significado particular de la palabra “prójimo” en la antropología lainiana no se encuentre mayor novedad que esta: postular la proximidad como una práctica universal en las relaciones humanas, desde la cual, en el encuentro con otro, el yo salga en ayuda de las necesidades de otro hombre, siendo éste, ser humano a secas y sin nombre. En síntesis, vivir relaciones de proximidad en las cuales la ayuda al otro sea desinteresada, sin importar —de acuerdo con el contexto del relato bíblico—creencia o nacionalidad; sin importar —dando un paso al momento actual—condición económica, sexual, migratoria, política o étnica. Ayuda y servicio que todo ser humano necesita, en cuanto todos los seres humanos somos un “nosotros” necesitado. Sin embargo, lo expresado así no es exacto, no hace justicia al amplio tratado sobre las relaciones interpersonales elaborado por el médico español en dos tomos. ¿Dónde podrá hallarse la particularidad, si se quiere la novedad interpretativa, en el planteamiento que de la proximidad hace Pedro Laín Entralgo?

Es necesario hacer algunas consideraciones particulares antes de llegar al centro de la propuesta. Hay que recurrir al contexto histórico desde los años treinta hasta los cuarenta, a las circunstancias de violencia sufridas tras guerra civil española (1936-1939) y la Segunda Guerra Mundial (1939-1945). El *Sitz im Leben* ya no es el del evangelista Lucas, es un nuevo contexto vital, el de la

guerra en el siglo xx. En su obra *Descargo de Conciencia 1930-1960* (1976), Laín Entralgo ilustró a profundidad su preocupación por el modo como habría de pensarse la posguerra. Dicho pensar no solo en relación con lo político, sino también en relación con la vida misma. Es por ello que frente a la pregunta histórico-vital que le generaba la guerra —“¿Qué camino seguiré en mi vida?”— Laín Entralgo (2003) se definió así:

Un hombre en quien el tremendo drama de su pueblo había despertado con fuerza la conciencia histórica, la viva necesidad íntima de conocer razonadamente la condición temporal de su propia persona. En virtud de un esencial imperativo de la existencia humana, yo tenía un pasado que había de comprender y un futuro que debía proyectar. La historia, por lo tanto, no era y no podía ser para mí saber adventicio, sino profunda exigencia vital. (p. 241)

El drama, la indigencia del hombre del siglo xx, se fundamentaba sobre un modo de comprensión de la alteridad. El otro era entendido por la filosofía de la época como un *alter ego*, pero no como otro que, en su constitución primordial, es persona. De esto, años más tarde, dieron fundamento algunos pensadores. De resaltar ahora es la propuesta del psicoanalista italiano Luigi Zoja (2015), quien afirma: “Terminado el siglo xx ¿acaso no ha llegado el momento de decir lo que todos vemos? *También ha muerto el prójimo*” (p. 13). Podría decirse que Laín Entralgo, como ser humano y pensador, conjugó en su antropología vida (autobiografía) y pensamiento (biografía). Su obra es, para un tiempo en el que agoniza el otro, un proyecto radical. He aquí la primera consideración: el tratado sobre las relaciones interpersonales es un esfuerzo de apropiación personal e intelectual sobre las circunstancias sociales e históricas padecidas en España y el mundo.

Para responder a la situación de su época, Laín Entralgo (1968b) se vale de la parábola del buen samaritano, adjetivada por él de “ejemplar” (p. 19). Para el pensador español la antropología cristiana puede iluminar la convivencia humana de modo claro, camino que no ha logrado la filosofía del siglo xx. El relato del evangelio ejemplifica a un hombre samaritano que, al ver el dolor y la menesterosidad del otro, se acerca, se compadece, ayuda. En otras palabras, el evangelio recuerda que el otro es persona, es prójimo. De ello se ha olvidado el ser humano del siglo xx y los más ilustres pensadores de su época, entre ellos

Heidegger. Por ello Laín Entralgo se atreve a formular una antropología de las relaciones interpersonales en la que el otro sea para el yo, ante todo, persona o prójimo.

En el tomo segundo de su obra, Laín Entralgo (1968b) permite que la voz del evangelista Lucas resuene con su propio tono. Cita al inicio de su travesía la parábola, luego se esfuerza por comprender la interpretación bíblico-teológica hecha por algunos teólogos de su tiempo, como José María Valverde, José Ramón Díaz, Joseph Bonsirven, Ceslas Spicq, Heinrich Weinel, Denis Buzy, Paul Ramlot, entre otros más, para más adelante sintetizar la enseñanza del relato bíblico:

Es pues, prójimo, según el Evangelio, todo hombre al cual se puede hacer bien. Y puesto que ese otro era ya amado por el Padre (Mt. V, 43-48), amarle con amor de caridad será imitar y prolongar la dilección divina por aquel hombre. (p. 25)

Hasta aquí no hay un carácter diferencial entre la propuesta de la antropología cristiana y la lainiana. Aunque esto debe ser matizado, es pertinente formular la propuesta del médico español como una antropología creyente, una antropología de identidad cristiana. Sin embargo, no es este el objetivo de una obra tan amplia. El mismo autor se traza su jornada, pone entre paréntesis los contenidos religiosos y cristianos para detenerse en el contenido psicológico y moral de la existencia humana (Laín Entralgo, 1968b, p. 25). El autor pretende ir a los fundamentos metafísicos y ontológicos de las relaciones humanas. Con ello logra, en primera instancia, continuar la reflexión filosófica sobre la alteridad planteada por Ortega y Gasset y Zubiri, y a su vez logra, en palabras de Gracia (2010), instaurar una reflexión sobre el otro en la que se da un paso decisivo: del otro, como "otro que yo" (concepción de la modernidad), casi excluyente, al otro como persona, como prójimo (nueva propuesta). Un otro que es "tú", que es co-ejecutor de la existencia propia.

Para dar este paso, es importante un análisis de los supuestos metafísicos y ontológicos del encuentro. Sin el deseo de encontrarse con otro hombre las relaciones interpersonales no se ven humanizadas. El encuentro requiere ser pensado desde unos supuestos que lo hagan efectivo. Iniciemos por postular un supuesto elemental: 1) La creencia: al postular la creencia debemos aco-

germos a la interpretación orteguiana de la misma, la creencia es el modo de estar en el mundo, el modo de instalarse en la vida. Si frente a la necesidad del otro me acerco a este con duda, entonces no se posibilitarán jamás relaciones pleiológicas. 2) La relacionalidad: la razón ha inflado el sentido dado por occidente a la realidad y la realidad personal. El hombre contemporáneo debe aprehender la realidad a partir de las relaciones con el cosmos, los otros y lo trascendental; en síntesis, somos fruto de las relaciones que han convergido en nosotros. Por lo tanto, somos gracias a los otros. 3) El cuerpo: una antropología del encuentro carecería de fundamento sin la realidad corpórea. El otro está presente de modo radical ante mí, prueba de ello es su realidad corporal que se resiste a mi posibilidad de inventarlo, crearlo o negarlo. El encuentro requiere de corporalidad, sin esta no habría un fundamento objetivo de la existencia del otro.

Los supuestos, específicamente el corporal, son necesarios. Sin embargo, quedan preguntas por hacer. Aunque el otro esté corporalmente presente ante mí, puedo cosificarlo, objetivarlo. De allí la importancia de entender al otro como persona. ¿Cómo podría darse un encuentro entre el yo y el tú sin que haya una disolución de su realidad personal? El otro puede ser violentado o humanizado por mí, no solo depende del tipo de encuentro, sino del modo personal de vivirlo, por ello declara Laín Entralgo (1968b): “He aquí, pues, la decisión de quien inicia una relación genuinamente interpersonal: “en mi relación contigo, yo quiero que tú seas para mí lo que en ti y por ti eres; quiero que me seas persona” . (p. 267)

Al acoger al otro como persona, ha de entenderse que su realidad emerge de la apropiación que hace el tú de su vida. Ello significa que el yo nunca podrá acercarse para colonizar su existencia. ¿Cuál será el modo como el yo y el tú podrán con-vivir? Dicho proyecto Laín Entralgo lo denomina “Nostridad”.<sup>2</sup> Si no puedo apropiarme de la vida del otro, ser propietario de sus pensamientos y sentir sus mismos dolores y alegrías, podré co-ejecutar con él el proyecto de vida. Solo así, con él, podré “con-partir” las tristezas y alegrías de modo que se transformen en con-tristezas o con-dolencias y así podré conocerle, con-

<sup>2</sup> El término “nostridad” fue abordado por Ortega y Gasset en su obra *El hombre y la gente* (1954) y es entendido como la primera realidad social y la forma concreta de relación en el yo y el tú. Solo a través de la nostridad, la relación distante entre un “él” y un “yo”, puede volverse una relación de intimidad entre el “yo” y el “tú”.

templarle. Solo así se dará un encuentro personal “dilectivo” en el cual el yo y el tú se entrelazan en una nostridad, desde la cual conviven en una relación interpersonal que da de sí actos íntimos y personales.

La nostridad, tal como la formula Laín Entralgo, no es, de modo ninguno, una percepción intelectual, es una realidad ontológica. Es por ello que, ante el arrojo o indigencia vivenciada por todo ser humano, el otro se presenta como obligación (religación). Solo a partir de la relación entre el “yo” y los “otros” podrá el ser humano construirse personalmente. Laín Entralgo lo sentencia: “vivir es convivir”. La vida es co-ejecución, co-existencia, con-vivencia. Dicho carácter ontológico anula la pertenencia a instituciones religiosas, ser prójimo no es una invitación exclusiva para judíos y cristianos, es una condición ontológica del ser. En suma, si el hombre está religado a los otros, ¿qué impediría formular relaciones universales de proximidad? Vivir una “pleisología de la vida cotidiana” es un proyecto humano, universal. Laín Entralgo ha descendido a las raíces y, al hacerlo, se ha fundamentado sobre la parábola expuesta por Lucas; dicho de otro modo, ese fue su empeño, ese es el nuevo contexto en el que se reinterpreta el evangelio.

## Conclusiones

Luego de expuesto el proyecto antropológico, hay que emprender un nuevo camino. Laín Entralgo remueve la proximidad de la propuesta cristiana con el fin de dar lugar a su propuesta antropológica, desde la cual hay un diálogo entre el creyente y el increyente; en el presente artículo se condujo la propuesta del evangelio de retorno al cristianismo con el fin de alertar al creyente sobre la necesidad de vivir relaciones de proximidad en nuestros días. Para hacer esto posible debe asumirse el cristianismo como un proyecto responsable de ser en el mundo. Ya decía Laín Entralgo (1997) en su obra *El problema de ser cristiano*: “La realidad de ser personalmente cristiano es, desde luego, el problema de elegir entre las diversas posibilidades que para ser persona de modo responsable ofrece el mundo en que se existe” (p. 8). Urge pensar el cristianismo desde un modo de ser, más aún cuando el cristianismo en la actualidad muchas veces se



asocia a una herencia vetusta de la cual la humanidad debe librarse, dado que se asume como adquisición heterónoma. Ser cristiano hoy requiere de un auto de la voluntad, una decisión tan trascendental por la cual se está dispuesto a darlo todo, esa es la enseñanza de los mártires.

¿Qué modos de ser persona plantea el mundo de hoy? ¿Hemos planteado al cristianismo como un modo responsable de ser en el mundo? Es tarea para plantear, para hacerlo se requiere una integración entre el pensar y el hacer, la teoría y la práctica, el amor y la proximidad. Hay que decir a Dios a través de las relaciones con el prójimo, asegurar un futuro humanísimo en el que el amor samaritano sea el criterio valedero para establecer relaciones con el otro. Para ello habrá que instaurar, como lo propone Bennassar (2000), un diálogo entre la ética civil y la moral cristiana.

El drama de la teoría se haya ante el desconocimiento de la praxis, pero también ante el desconocimiento de las experiencias de dolor, hambre, enfermedad. Es imposible sanar las heridas de la violencia con libros y reflexiones científicas. Tal vez por ello hablar de misericordia, proximidad y amor sea algo tan común, tan repetitivo, tan mencionado, pero tan poco practicado. Retomando la propuesta del periodista francés Bartomeu Bennassar (2000), es pertinente un diálogo entre la ética civil y la moral cristiana en el que el amor samaritano sea la praxis que posibilite comunicar a Dios en el mundo contemporáneo, ya que, afirma dicho autor, los “humanismos cerrados y encerrados en sí mismos y ciertos cristianismos abiertos sólo a Dios y no al hombre, no están siendo solución” (p. xxiv). ¿Qué hacer? El evangelio nos dice: “Y el verbo se hizo carne” (Jn. 1: 14). Allí está la respuesta, encarnar la palabra. Crear proyectos académicos que sean formulados en la vida; hasta ahora no hemos comprendido que la mejor bibliografía para soportar una investigación debe ser la autobiográfica.

Hay que atreverse a leer el relato descrito por Lucas 10: 25-37 no solo como teoría, sino como una praxis liberadora que posibilita un futuro humano para todos, que posibilita un encuentro profundísimo en el que amando al hermano se alabe a Dios. Vivir relaciones de fraternidad, amor, misericordia con el

otro es la religión olvidada, la liturgia no celebrada los domingos. Dios es relacionalidad y, por lo tanto, ante la pregunta “¿quién es Dios?” no solo se precisa de métodos idóneos, científicos, críticos o históricos. Ya decía Laín Entralgo (1997) en su obra *El problema de ser cristiano*:

El Dios de los cristianos no es el Dios abstracto de los teístas, ni siquiera el que, contraponiéndolo expresamente al “Dios de los filósofos”, invocaba Pascal en frase famosa, el “Dios de Abraham y de Jacob”, sino el Dios del Nuevo Testamento, el de los Evangelios y San Pablo, el Dios encarnado en Cristo. (p. 10)

Más aún, precisa Laín Entralgo, la nota más original que ha tenido el cristianismo para decir a Dios ha sido la aportada por la comunidad joánica: “Dios es amor” (1 Jn. 4: 8). Y un amor totalmente “diferente al éros griego, el amor *agápe* o *caritas*” (Laín Entralgo, 1997, p. 11): la autodonación. De modo que, aludiendo a ello, la comunidad joánica se atreve a recordar: “quien conoce a Dios nos escucha, quien no es de Dios no nos escucha” (1 Jn. 4: 7). Las palabras revelan el auténtico sentido del culto y la alabanza a Dios: las relaciones con los otros, las relaciones con el prójimo, con el que sufre. La medida para reconocer qué tanto conoce un cristiano a Dios es la capacidad para hacer comunidad con el otro, de reconocerle y escucharle. Ya advertía Miguel García Baró (2007) sobre la necesidad de la compasión en una época como la nuestra: solo cuando “el sufrimiento de los otros hombres es experimentado en mí como absoluta interpelación” (p. 13) puede hablarse de un tú, que no es otro yo, un *alter ego* o, como decía Laín Entralgo (1968a) en su obra *Teoría y realidad del otro*, un tú que me es persona. Encontrarse con el otro es reconocer el hecho de que también yo necesito ayuda, que soy pobre, enfermo, herido; en últimas, que, además de la interpelación personal de ayudar al otro como el samaritano, yo necesito de otro que lo sea conmigo. En esencia, eso es ser comunidad.

## Conflicto de intereses

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de intereses con institución o asociación de cualquier índole.

## Referencias

- Bennàssar, B. (2000). *Dios futuro humano para todos. In-humanidad y a-teísmo*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Biblia Jerusalén (2009). Editorial Descleé de Brouwer.
- García Baró, M. (2007). *La compasión y la catástrofe*. Ediciones Sígueme.
- Gracia, D. (2010). *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*. TRIACASTELA.
- Kasper, W. (2015). *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*. Sal Terrae.
- Laín Entralgo, P. (1968a). *Teoría y realidad del otro*. Revista de Occidente.
- Laín Entralgo, P. (1968b). *Teoría y realidad del otro. II Otredad y projimidad*. Revista de Occidente.
- Laín Entralgo, P. (1989). *El cuerpo humano. Teoría actual*. Espasa– Calpe.
- Laín Entralgo, P. (1993). *Creer, esperar, amar*. Círculo de Lectores – Galaxia Gutenberg.
- Laín Entralgo, P. (1997). *El problema de ser cristiano*. Galaxia Gutenberg–Círculo de lectores.
- Laín Entralgo, P. (1998). *Hacia la recta final. Revisión de una vida intelectual*. Círculo de Lectores – Galaxia Gutenberg.
- Laín Entralgo, P. (1999). *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*. Premio Internacional de Ensayos Jovellanos.

- Laín Entralgo, P. (2003). *Descargo de conciencia (1930-1960)*. Círculo de Lectores – Galaxia Gutenberg.
- Orringer, N. (1990). "Zubiri en la antropología de Laín Entralgo". En *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*. Salamanca: Universidad de Salamanca. pp. 473-485.
- Sellés, J. (2014). *Del dualismo alma-cuerpo al monismo corporalista. La antropología de Pedro Laín Entralgo*. Universidad de Navarra.
- Zoja, L. (2015). *La muerte del prójimo*. Fondo de Cultura Económica.
- Zubiri, X. (1974). *Naturaleza, Historia, Dios*. Editora Nacional.
- Zubiri, X. (1989). *Estructura Dinámica de la Realidad*. Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, X. (1998). *Sobre la Esencia*. Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, X. (2006). *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, X. (2014). *Cursos Universitarios. Volumen IV*. Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri.

# EL TESTIMONIO DE ETTY HILLESUM DESDE EL PERFIL DE MÍSTICO DE OJOS ABIERTOS DE BENJAMÍN GONZÁLEZ BUELTA<sup>a</sup>

The testimony of Etty Hillesum from the mystic of  
open eyes profile of Benjamín González Buelta

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3908>

Recibido: mayo 11 2021. Aceptado: enero 29 de 2021. Publicado: febrero 25 de 2021

*Rosana Elena Navarro Sánchez<sup>\*</sup>, Orlando Solano Pinzón<sup>\*\*</sup>,  
Jairo Gómez Díaz<sup>\*\*\*</sup>, William Peña Esquivel<sup>\*\*\*\*</sup>, Gabriel Alberto Jaramillo Vargas<sup>\*\*\*\*\*</sup>*

<sup>a</sup> Este artículo surgió dentro del proyecto investigativo “La Conciencia de Presencia en el itinerario espiritual de Gregorio de Nisa, Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús, Laura Montoya, Etty Hillesum y Benjamín González Buelta, como clave de renovación de la experiencia espiritual hoy” llevado a cabo por el grupo de investigación Academia de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana.

<sup>\*</sup> Doctora en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia). Docente de la Facultad de Teología de la misma universidad. Miembro del grupo de investigación Academia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0322-669X>. Correo electrónico: [rosana.navarro@javeriana.edu.co](mailto:rosana.navarro@javeriana.edu.co)

<sup>\*\*</sup> Doctor en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Docente de la Facultad de Teología de la misma universidad. Miembro del grupo de investigación Academia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4446-626X>. Correo electrónico: [o.solano@javeriana.edu.co](mailto:o.solano@javeriana.edu.co)

<sup>\*\*\*</sup> Doctor en Teología de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid, España). Religioso Carmelita Descalzo de la Provincia de Colombia. Miembro del grupo de investigación Academia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7244-4354>. Correo electrónico: [jairo1971@hotmail.com](mailto:jairo1971@hotmail.com)

<sup>\*\*\*\*</sup> Magíster en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Miembro del grupo de investigación Academia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6193-8321>. Correo electrónico: [w\\_p\\_e\\_a@hotmail.com](mailto:w_p_e_a@hotmail.com)

<sup>\*\*\*\*\*</sup> Magíster en Humanidades de la Universidad Católica de Oriente. Miembro del grupo de investigación Academia. Contacto: [gabrieljaramillo@javeriana.edu.co](mailto:gabrieljaramillo@javeriana.edu.co), ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8356-1094>

## Resumen

Dos místicos relativamente contemporáneos: Etty Hillesum y Benjamín González Buelta; dos estilos, dos contextos y una coincidencia establecida desde sus experiencias espirituales, en profunda conexión con la realidad, en medio de la vida y sus desafíos. Hillesum no habla propiamente de la experiencia mística; sin embargo, su proceso personal existencial en el duro contexto de guerra la condujo a descubrirse profundamente habitada. Su experiencia de Dios le hizo posible comprender y gestionar el dolor en medio de la guerra, así como la necesidad de “hacerse bálsamo sobre las heridas” de sus hermanos judíos. Etty es una mística de ojos abiertos. Benjamín González Buelta ha profundizado en la comprensión de la mística, describiéndola y analizándola desde la experiencia de Dios en el contexto latinoamericano. Su reflexión permite hoy leer a Etty Hillesum desde la perspectiva del místico de ojos abiertos.

## Palabras clave

Benjamín González Buelta; Etty Hillesum; Espiritualidad; Itinerario espiritual; Mística; Perfil místico.

## Abstract

Two relatively contemporary mystics: Etty Hillesum and Benjamín González Buelta; two styles, two contexts, and a coincidence established from their spiritual experiences, in deep connection with reality, in the midst of life and its challenges. Hillesum does not speak properly of the mystical experience, however, the personal existential process of her in the harsh context of the war, led her to discover herself deeply inhabited. Her experience of God made it possible for her to understand and manage the pain in the midst of war, as well as the need to “make balm on the wounds” of her Jewish brothers. Etty is a wide-eyed mystic. Benjamín González Buelta has deepened his understanding of mysticism, describing and analyzing it from the experience of God in the Latin American context. His reflection today allows one to read Etty Hillesum from the perspective of the wide-eyed mystic.

## Keywords

Benjamín González Buelta; Etty Hillesum; Spirituality; Spiritually itinerary; Mysticism; Mystical profile.

## Introducción

Aunque en algunos ámbitos de personas creyentes pueda parecer extraño, en la sociedad dominada por el paradigma capitalista existe una tendencia a ver la espiritualidad como algo de lo cual es posible prescindir en la propia existencia. En esta tendencia es oportuno ubicar las nuevas formas de pelagianismo que evoca Francisco en su exhortación apostólica *Gaudete et Exsultate* (2018), pues estas formas desconocen que, con ello, se niegan la posibilidad de sintonizar con su propia interioridad y promover, al mismo tiempo, la realización de su ser.

Ante un escenario así, este trabajo aborda una perspectiva particular sobre la experiencia espiritual, a partir de personas concretas, cuya vida está marcada por un itinerario espiritual encarnatorio: Ety Hillesum (1914-1943) y Benjamín González Buelta (1942). Ellos, desde experiencias espirituales y motivaciones diferentes, asumen una búsqueda espiritual, sin apartarse de su realidad histórica particular, sino siguiendo “al maestro interior, en la escuela de su corazón”, como señala san Agustín en *Las confesiones* (1979, IX: IX,21).

Así, pues, la intención que orienta la exposición es ofrecer una caracterización del perfil de místico de ojos abiertos, propuesto por Benjamín González Buelta, y aplicarlo al testimonio de Ety Hillesum, contenido en su diario. Para ello, en primer lugar, se realiza un acercamiento a los antecedentes para comprender la categoría “mística de ojos abiertos”; luego se presenta una semblanza biográfica de cada uno y, por último, se ofrece una aproximación al testimonio de Hillesum, interpretado desde el perfil de místico de ojos abiertos propuesto por González Buelta.

### Antecedentes para comprender la categoría “mística de ojos abiertos”

La mística de ojos abiertos se funda en las Sagradas Escrituras, se entiende como experiencia del encuentro de Dios con la humanidad, encuentro que sostiene la certeza de que “en él vivimos, nos movemos y existimos” (Hechos 17, 28, Biblia de Jerusalén). La sistematización como categoría se origina en

Johann Baptist Metz (1928-2019), quien, por primera vez, la hizo pública en *El clamor de la tierra: el problema dramático de la teodicea* (1996), donde hila un debate en torno al sufrimiento y la cuestión de Dios: “La experiencia de Dios inspirada bíblicamente no es una mística de ojos cerrados, sino una mística de ojos abiertos; no es una percepción relacionada únicamente con uno mismo, sino una percepción intensificada del sufrimiento ajeno” (p. 26). La referencia a una mística de ojos abiertos está en relación con “la sensibilidad al sufrimiento ajeno” (p. 26). En este sentido, para Metz la mística de ojos abiertos es una metáfora que permite compaginar la realidad del sufrimiento y la fe en Dios.

Posteriormente, José Ignacio González Faus explica la metáfora de Metz desde el enfoque de la misericordia en una obra intitulada *Mística de la compasión: mística de ojos abiertos. Propositiones sobre la mística jesuánica* (1999), donde establece una relación directa entre la mística de ojos abiertos y la persona de Jesús, cuya vivencia de la caridad le lleva al vaciamiento, a la entrega y al ofrecimiento:

La mística jesuánica (que para nosotros los seguidores y creyentes es la única cristiana) es una mística de “ojos abiertos” y de la misericordia (frente a otras posibles místicas —o pretensiones místicas— de ojos cerrados y del mero éxtasis) (pp. 135-149).

Desde esta comprensión, la *mística de ojos abiertos* es definida como la experiencia recibida de la relación con Dios, como nueva vida en el “ser para los demás”, en la participación del ser de Jesús (González Faus, 1999, p. 135).

En 2006 fue publicada la obra de González Buelta *Ver o perecer. Mística de ojos abiertos*, que pronto se convirtió en fuente y referencia de las publicaciones posteriores —y sobre la cual se volverá más adelante—. Dos años más tarde, salió al público “*Esto no es una pipa*”. Mística y estudios de la religión en América Latina. Una perspectiva liberadora (2009) de Pablo Mella, un estudio social de la mística en América Latina. En este libro, Mella da a la mística de los ojos abiertos la connotación de “mística de la liberación”, desde la intuición desarrollada por González Buelta, y hace énfasis en una mística que pretende tener los ojos abiertos a los conflictos históricos y sus dinámicas de injusticia y opresión, lo cual representa una actitud nueva ante la realidad histórica.



Algunos años después, Luciniano Luis Luis publicó *Mística de ojos abiertos. Testigos de un Dios cercano* (2011). Allí el autor presenta figuras místicas, a la luz de la mística del Carmelo, tales como Teresa de Jesús, Ignacio de Loyola, Matilde de Magdeburgo, Gertrudis de Helfta, Hildegarda de Bingen, Juliana de Norwich, Francisco Javier, Teresa de Lisieux, Isabel de la Trinidad, Carlos de Foucauld, Teresa de Calcuta, Etty Hillesum y Karl Rahner, entre otros. Con ello, busca dar razón de la mística que se compromete con la sociedad en la realidad, envuelta por el velo del misterio de Dios. Según Luis Luis (2011, p. 412), estas figuras místicas de primera fila, que han vivido y penetrado en aquel misterio en profundidad y lo han comunicado, son testigos de la experiencia de una *mística de ojos abiertos*.

El año siguiente, en su artículo “Desafíos y tareas de la teología en América Latina hoy”, María Clara Lucchetti Bingemer (2012) dedica un apartado al desafío de una teología mística de ojos abiertos. En su exposición, retoma a Metz para mostrar que la mística de ojos abiertos “no consiste tanto en tener visiones extraordinarias, como en tener una visión nueva de toda la realidad, al descubrir a Dios como su última verdad, como su fundamento vivo, actuante y siempre nuevo” (p. 412). La reflexión sobre las particularidades de esta nueva manera de ver la realidad está acompañada de un acercamiento a la narrativa bíblica y un diálogo con las obras de González Buelta.

En 2013 salió a la luz pública un nuevo escrito de Metz, intitulado *Por una mística de ojos abiertos, cuando irrumpe la espiritualidad*, en el cual el autor centra su atención, una vez más, en el papel de Dios en la historia, sobre todo en relación con las víctimas de los horrores humanos. De igual forma, se refiere a lo particular de la espiritualidad cristiana en un mundo hostil y a las crisis que enfrentan la fe y las religiones.

Esta sensibilidad frente a los clamores de justicia presentes en la realidad histórica obedece a que, para Metz (2013):

la fe cristiana es, a no dudarlo, una fe buscadora de justicia. Ciertamente, los cristianos deben ser místicos, pero no exclusivamente en el sentido de una experiencia individual espiritual, sino en el de una experiencia de solidaridad espiritual. Han de

ser “místicos de ojos abiertos”. La suya no es una mística natural sin rostro. Antes bien, es una mística buscadora de rostros, que se adelanta en ir al encuentro de los que sufren, en ver el rostro de los desdichados y de las víctimas (p. 23).

En ese mismo año, en su artículo “La mística que cambia la mirada y el corazón. Dimensión ‘performativa” (2013), *Ciro García Fernández* abordó la mística de ojos abiertos en diálogo con los aportes de Benjamín González Buelta y *Luciniano Luis Luis*. Para *García Fernández*, “la mística de ojos abiertos es la mística centrada en la cotidianidad de la vida y en la contemplación de la realidad del mundo, descubriendo en ella la realidad de Dios” (p. 77). Es un proceso contemplativo que debe encarar la percepción de Dios en lo hondo de la vida, lo cual requiere una pedagogía cuya fuente de inspiración son los ejercicios espirituales de *san Ignacio de Loyola* (pp. 77-78).

La publicación más reciente corresponde a un artículo de *Javier Melloni* (2015), intitulado “La mística de ojos abiertos”, en el cual el autor destaca el aporte de *Metz* frente a “lo ineludible del compromiso histórico, particularmente con los más desfavorecidos, para quien quiera seguir el camino cristiano” (p. 43). Para *Melloni*, “la mística tiene que ver con el desplegarse de todos los sentidos en una creciente captación y entrega a lo real” (p. 43), y la mirada tiene una doble visión como reto: el interior y el exterior.

En la misma línea de *Luis Luis*, *Melloni* (2015) señala a muchos que siguen encarnando un modo de estar presentes en la realidad política y social, nutrida por la mirada interior; que están comprometidos con el cuidado de la tierra y que son ejemplos visibles de la fecundidad de tener los ojos abiertos hacia dentro y hacia fuera, al mismo tiempo. Para este autor, “lo que está en juego es una transformación de la sociedad entera, hacia ese otro mundo posible que se hace real cuando hay suficientes miradas lúcidas y vidas comprometidas para cambiar el estado actual de las cosas” (p. 43).

Y, finalmente, el perfil de místico de ojos abiertos que propone *Benjamín González Buelta* (2002) es propio de quien mira “desde la perspectiva de Dios” (pp. 153) y dice como *Simeón*: «Mis ojos han visto a tu salvador» (Lc. 2, 28)”

(pp. 154) porque se acerca a la realidad, donde Dios trabaja, dispuesto a trabajar con Él y a hacerse cargo de ella. El místico de ojos abiertos, como afirma el autor en cuestión:

Se relaciona con el mundo dándose cuenta de las señales de Dios, que llena todo lo creado con su acción incesante, con su fascinante creatividad sin fin. La pasión de su vida es mirar, y no se cansa de contemplar la vida, porque busca en ella el rostro de Dios. Se sumerge en las situaciones humanas, desgarradas o felices, buscando esa presencia de Dios que actúa dando vida y libertad. (González Buelta, p. 64)

Este recorrido por las diferentes publicaciones que han contribuido a la comprensión y al desarrollo sistemático de la categoría de mística de ojos abiertos sirve de marco de referencia para situar el ámbito en el cual González Buelta elabora su descripción del místico de ojos abiertos. Particularmente, para poder afirmar que “la mística es una dimensión de toda vida humana y no un privilegio de personas especiales, aunque en algunas pueda alcanzar niveles de gran profundidad, consciencia y expresión” (2006, p. 62). A continuación, se exponen detalles de lo descrito sobre la mística de ojos abiertos, apelando a los perfiles de los dos personajes en quienes se concentra el presente escrito.

## Semblanza biográfica de Benjamín González Buelta y Ety Hillesum

### ***Benjamín González Buelta***

Este autor es un sacerdote jesuita, nacido en León, España. Siendo muy joven, fue enviado por la Compañía de Jesús a las Antillas, donde ha permanecido más de sesenta años: treinta y siete en República Dominicana y el tiempo restante en Cuba, su actual residencia. Ha desempeñado servicios dentro de la Compañía de Jesús como maestro de novicios en República Dominicana, provincial de las Antillas e instructor de la tercera probación en la formación de los jesuitas en Cuba.

Su inserción en comunidades marginales, asumiendo la causa de los pobres y el ministerio de los ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola, lo ha configurado como testigo de la acción del Espíritu. Como señala Fernández-Martos (2002) en la presentación de *Orar en un mundo roto*, “su maestro Ignacio le fue enseñando a ser contemplativo en la acción. Así, toda la realidad se le convirtió en templo” (p. 11).<sup>1</sup>

Su forma de acercamiento a los pobres no se limita a una palabra de aliento, una enseñanza o un ejercicio de caridad, sino que de manera más profunda, como él mismo señala, se extiende a la búsqueda “del que quiere contemplar la presencia viva de Dios entre los que están *fuera* (Lucas 2, 7), para unirnos a él, en su obra liberadora de todo mal e injusticia” (González Buelta, 1995, p. 1). El autor ha estado comunicando el fruto de dicha experiencia contemplativa a través de todos sus escritos, los cuales concibe como “una palabra de agradecimiento a las comunidades cristianas de los barrios marginados” (González Buelta, 2012, p. 11).

La manera como concibe y vive la acción del Espíritu Santo hunde sus raíces en el misterio de la encarnación. Pues, en sus palabras, “Jesús [...] bajó antes que nosotros a las periferias marginadas y contempló la historia desde el revés del mundo. Allí descubrió vida sorprendente que brotaba desde los descalificados y anunció la irrupción del Reino de Dios” (González Buelta, 1992, p. 7). Esta experiencia encarnatoria que caracteriza su experiencia espiritual se dinamiza desde la interacción de tres estadios: la oración contemplativa, el discernimiento y la contemplación en la acción. En términos de González Buelta (2002):

En la contemplación personal se nos revela el misterio de Dios, que es siempre nuevo. En el discernimiento separamos el don original que Dios nos ofrece de cualquier escoria que nosotros le adherimos. En la contemplación en la acción percibimos la presencia de Dios, que trabaja con nosotros en la historia para crear juntos sus propuestas (p. 16).

<sup>1</sup> En *Bajar al encuentro de Dios*, González Buelta (1995) explicita el aporte del carisma ignaciano en los siguientes términos: “Estas páginas están escritas dentro de la espiritualidad ignaciana. Este carisma vivo, que recibimos constantemente de Dios, nos prepara de una manera especial para acercarnos a la realidad tan compleja, al mundo real con todos sus desafíos” (p. 2).

Para él, la necesidad de forjar una nueva sensibilidad para percibir a Dios y su acción en este mundo es clara y urgente. Pero debe evitarse a toda costa caer en un nuevo discurso sobre Dios, de modo que se llegue a “auténticas imágenes de Dios, como su Hijo Jesús” (González Buelta, 2006, p. 8). Su experiencia personal y su itinerario espiritual, del que dan cuenta sus veintiún libros publicados, son un signo de esperanza que permite corroborar que, en medio de las crisis y los cambios de época, han emergido y siguen emergiendo “grandes místicos que han percibido a Dios de manera nueva, mucho más honda y significativa para los tiempos nuevos” (p. 8).

### ***Esther “Etty” Hillesum<sup>2</sup>***

Nació en Middelburg, Holanda, el 15 de enero de 1914. Sus padres, Louis Hillesum y Riva Bernstein, eran judíos. Tuvo dos hermanos muy brillantes: Jaap y Mischa, el primero, médico, y el segundo, pianista. Considerando que en su familia había tendencia a los desórdenes mentales, Etty vivió con las inquietudes propias del mundo posmoderno: una experiencia de quebrantamiento de su propio ser, ausencia de asideros y referentes fundantes, profundidad en las emociones, búsqueda de nuevas experiencias afectivo-sexuales y despreocupación por referentes normativos morales.

A lo anterior se suma su facilidad para ver la realidad en sus detalles e integrar y articular sus experiencias. Hillesum fue una mujer con gran capacidad para observar, escuchar, sentir y dejarse impregnar por la realidad. Estudió derecho, lenguas eslavas y se encontraba estudiando psicología cuando los ejércitos alemanes invadieron Holanda, durante la Segunda Guerra Mundial.

Conocemos de su experiencia vital por su diario y sus cartas. Desde los veintisiete años, escribir y narrarse fue la clave para resolver su existencia, revuelta y en profundo caos interior. La iniciativa de escribir se debió a Julius Spier, su mentor y “partero de su alma”, como ella lo llama. Este psicoquirólogo

<sup>2</sup> La biografía de Etty Hillesum presentada en este apartado recoge las ideas y orientaciones centrales que presenta Navarro (2017, pp. 73-76).

judío había emigrado de Berlín y pronto se convirtió en su alma gemela, un ser entrañable y a la altura de sus inquietudes y reflexiones intelectuales, afectivas y, particularmente, espirituales.

Bajo el influjo y la orientación de Spier, el 8 de marzo 1941 Etty Hillesum emprendió la escritura de su diario. La última página conocida de este diario corresponde a un año y medio después, el 13 de octubre de 1942.

Hillesum mantuvo también una activa correspondencia con sus amigos desde Ámsterdam y, luego, desde el campo de concentración de Westerbork, Países Bajos. De sus cartas tenemos noticia hasta el siete de septiembre de 1943, día en que escribió una postal dirigida a Christine van Nooten, que Hillesum lanzó por la rendija del tren que la condujo, con su familia, al campo de exterminio de Auschwitz. La muerte de esta joven judía quedó registrada el 30 de noviembre de 1943.

## Aproximación al testimonio de Etty Hillesum desde el perfil de místico de ojos abiertos

Esta breve semblanza de Hillesum sirve para reconocer la manera como Dios se manifiesta en una vida normal, con el claroscuro propio de quien tiene el reto de forjarse a sí mismo. Todo el proceso de confrontación interna y de madurez personal que había realizado durante buena parte de su vida, buscando ordenar su propio caos interior, sirvió de disposición para ponerse frente a la realidad exterior, que la condujo a dar un giro en su propia vida, a descentrarse de aquello que había aglutinado sus aspiraciones y a asumir la cruda realidad que representó la persecución nazi.

Esta realidad adversa que involucra a Hillesum, lejos de llevarla a caer en el sinsentido, le permitió vivir una experiencia profunda de Dios, que la capacitó para asumir el trabajo solidario con quienes padecían las inclemencias de los maltratos de los nazis. Esta situación vivida por Hillesum confirma lo señalado por González Buelta (2006): “no hay personas ni situaciones donde Dios no esté y donde no pueda ser contemplado”, considerando que “muchas personas

han hecho itinerarios hacia los infiernos de este mundo y se han encontrado con Dios ahí con una claridad y un sabor que antes no habían experimentado en medio del éxito, las comodidades y la seguridad” (p. 139).

Esta afirmación de González Buelta sirve como criterio hermenéutico para adentrarse en toda vida humana y dar cuenta de la variedad de formas a través de las cuales es posible vivir la experiencia del encuentro con Dios, es decir, la experiencia mística. Esta manera de entender tal experiencia recibe, justamente, el nombre de “mística de ojos abiertos” y guarda sintonía plena con aquello que, como fruto de su experiencia, Hillesum alcanzó a comprender. Concretamente, el 19 de junio de 1942, escribió: “la mística debe apoyarse en una honestidad, clara como el agua, después de haber estudiado todo en profundidad hasta su última instancia” (Hillesum, 2007, p. 105).

La experiencia espiritual de Etty Hillesum está muy ligada a todo su conflicto personal, afectivo e intelectual, a la relación con su familia, a aquella con su mentor Julius Spier y, por supuesto, a la incidencia del duro contexto de la guerra y la discriminación contra el pueblo judío. Como bien afirma Martín Velasco (2008, p. 51), cada místico es hijo de su tiempo y su experiencia está mediada por su propio entorno vital.

Para el caso de esta mujer, la experiencia espiritual profunda, la experiencia mística, se hizo posible gracias a dos factores determinantes. De una parte, la progresiva conciencia y el conocimiento de sí misma, que parte de la inicial fragmentación de su ser, de experimentarse dividida interiormente, asunto en el que va trabajando desde sus lecturas, diálogos y terapia con Julius Spier, así como desde la atenta observación e interacción con la realidad, todo lo cual le posibilita poco a poco descubrirse. Se puede ver el contraste entre sus primeras anotaciones: “se me escapa el sentido de todo, pierdo por completo el control de esta vida” (Hillesum, 2020, p. 201) y, posteriormente, esa nueva conciencia de mujer integrada:

Cuando una araña teje su red, ¿no lanza los hilos principales delante, sobre los cuales trepa luego ella misma? La vía principal de mi vida está delineada delante de mí y llega ya a otro mundo. Es como si todas las cosas que ahora ocurren y que ocurrirán aquí fueran ya parte de mí. Las he vivido y elaborado y participo en la construcción de la sociedad del futuro (pp. 1089-1090).

Por otra parte, en sintonía y en proceso simultáneo con su evolución personal, Etty transita por tres fases en su relación con Dios, que van desde la mención casual y la indiferencia hasta un permanente diálogo con Él, diálogo que puede apreciarse en la fase final de su diario y que atestigua en una de sus cartas poco antes de su salida forzosa al campo de exterminio: “Mi vida se ha convertido en un diálogo ininterrumpido contigo, en una única y larga conversación” (p. 1132). Su proceso espiritual transita por las diversas fases a las que se refiere Martín Velasco (1996, p. 22 y ss.) como preámbulos existenciales de la experiencia de Dios, “oscura toma de conciencia de la condición de imagen \ puesta en marcha de la búsqueda de Dios a través de la experiencia inicial, son solo los primeros pasos de un camino mucho más largo” (p. 119).

Posteriormente, Etty, nutrida en su experiencia previa desde el silencio y la escucha interior, vivirá su proceso de conversión desde su disciplina diaria de ejercicio y oración, de observación y registro de su realidad, de sus pensamientos, sentimientos y anhelos en conexión profunda con el dolor provocado por la guerra. Todo esto la conduce a una entrañable conexión con la Fuente del Amor, de la que brota su deseo de convertirse en “bálsamo para todas las heridas”, o su anotación de octubre 13 de 1942: “He partido mi cuerpo como si fuera un trozo de pan y lo he distribuido entre los hombres. ¿Por qué no? Estaban hambrientos y habían sufrido tantas privaciones” (Hillesum, 2020, p. 964).

En lo que sigue, buscamos dar cuenta de las características del místico de ojos abiertos que describe González Buelta, en diálogo con la vida de Hillesum, a la cual podemos adentrarnos por su diario y sus cartas.

En principio, conviene considerar que, según González Buelta (2006), “el místico de ojos abiertos **abre bien los ojos para percibir toda la realidad**, porque sabe que la última dimensión de todo lo real está habitada por Dios”, y, en esa medida, tal místico “se relaciona con el mundo dándose cuenta de las seña-



les de Dios, que llena todo lo creado con su acción incesante, con su fascinante creatividad sin fin". De modo que, para el místico, "la pasión de su vida es mirar y no se cansa de contemplar la vida, porque busca en ella el rostro de Dios" (pp. 63-64).

Esta primera característica, que hace parte de la dimensión intelectual de la realidad, es determinante para hacer posible una mística de ojos abiertos. Esto se debe a que, lejos de aislarse o de ser indiferente ante la realidad, lejos de proceder a partir de prejuicios, lo primero es estar frente a la realidad, dejarse interpelar por ella y procurar comprenderla en detalle.

Quien ha leído el diario de Hillesum, o quien quiera empezar a leerlo, podrá darse cuenta de que desde 1941 hasta 1943 una de sus constantes fue ponerse frente a la realidad tal como es, sin ninguna pretensión de minimizarla ni adornarla. Esta experiencia no le fue fácil, pero de ella dependía la posibilidad de vivir un encuentro sincero con Dios. Por ejemplo, el domingo 15 de junio de 1941 Hillesum escribió:

He buscado mirar cara a cara el dolor de la humanidad, con honestidad y coraje, lo he enfrentado, lo he hecho parte de mí. Muchas preguntas han encontrado respuesta. El absurdo ha cedido su espacio a un poco de orden y coherencia, ahora puedo seguir adelante de nuevo. Ha sido otra breve, pero violenta batalla de la cual he salido con un poco más de madurez (Hillesum, 2020, p. 139).

En el camino de descenso, González Buelta (2006) señala: "El místico encarnado es el más realista, porque percibe la hondura de la realidad" (p. 96). Esta forma de ver la experiencia mística permite establecer la sintonía con la experiencia de Hillesum, quien, desde su sensibilidad para ponerse frente a la realidad y dejarse afectar por ella, reconoce paulatinamente la acción misteriosa y silenciosa de Dios. Al respecto, el 19 de febrero de 1942 señaló: "No creo que podamos mejorar nada en el mundo exterior, sin haber primero hecho nuestra parte dentro de nosotros. Es la única lección de esta guerra: debemos buscar en nosotros mismos, no en otro lugar" (Hillesum, 2020, p. 454).

Tomar la decisión de ponerse frente a la realidad no es una empresa fácil, menos aun cuando se tiene al frente una tragedia humana que niega la vida. Por esta razón, González Buelta (2006) señala:

El místico de ojos abiertos sabe humildemente que necesita tomar distancia del mundo, que lo envuelve con estímulos de todos los signos, para encontrarse en la soledad con esa mirada cálida de Dios, que es la única que respeta absolutamente lo real y le ofrece la vida verdadera (pp. 91-92).

El caso de Hillesum es particular, debido a que la tragedia humana que caracteriza la realidad en que está inmersa consume la mayor parte de su vida. Esto ocurría por su sensibilidad para atender solidariamente el sufrimiento de aquellos a quienes tenía en frente. Aun así, era consciente de la necesidad de tener un espacio para volver sobre sí misma y mantener la conexión con aquello que alimentaba el sentido de su vida. Así, pues, el 20 de septiembre de 1942 escribió:

Tendré que cerrar de verdad mi puerta y afrontar la lucha sangrienta y salvadora con una materia que a duras penas me parece invencible. Me retiraré de una pequeña comunidad para poder dirigirme a una más grande [...]. Hablo mucho con la gente, especialmente últimamente [...]. A veces pienso que no debería desperdiciar mi energía hablando, que debería retroceder y continuar mi búsqueda silenciosa en el papel (Hillesum, 2020, p. 916).

Otra característica del místico de ojos abiertos mencionada por González Buelta (2006) es que, al ponerse frente a la realidad, el místico sabe “que se adentra en la misteriosa creatividad de Dios en cada persona y en toda la historia” (pp. 100-101). Es oportuno señalar que Hillesum no había sido formada en una tradición religiosa que la hubiera iniciado en un itinerario espiritual. Pero la experiencia encarnatoria que está viviendo en el campo de concentración y su disposición a ponerse frente a la realidad e implicarse existencialmente en la solidaridad con las víctimas de esa tragedia, le sirvieron de auténtica iniciación para el encuentro con Dios.

También es pertinente mencionar algunos antecedentes que se remontan a la influencia de Julius Spier, quien, entre otras, recomendó a Hillesum la lectura de las Sagradas Escrituras y las *Confesiones* de san Agustín. En principio,

estas lecturas le generaron apenas algo de admiración; sin embargo, por las circunstancias que vivió a partir de 1941, ambas se convirtieron en su lectura de cabecera y le sirvieron para interpretar y dar sentido a la realidad en la cual se encontraba.

El modo de iniciarse en su particular itinerario espiritual está marcado por lo que ella misma designa “intranquilidad creativa”. Al respecto, el 4 de julio de 1941 escribió lo siguiente:

Me siento agitada debido a una extraña y diabólica intranquilidad que podría ser productiva si supiera hacer algo con ella: es una intranquilidad “creativa”, no es física, pues ni siquiera una docena de noches de amor apasionadas podría calmarla. Es casi una intranquilidad “sagrada”. Dios mío tómame de la mano y hazme tu instrumento, haz que pueda escribir (Hillesum, 2000, p. 147).

Desde su testimonio, se evidencia que la intuición sobre Dios y el significado personal en su vida comenzaron para ella como una “intranquilidad sagrada”. En su proceso personal va descubriendo que ninguna razón o posibilidad humana constituyen su apoyo. Su fe en Dios fue asentándose en medio de la desesperanza, lo que le permitió experimentar su condición humana finita, pero habitada por el misterio divino que mueve, desinstala, dinamiza y es fuente inagotable de sentido.

Sumada a las anteriores, según González Buelta (2006), otra característica propia del místico de ojos abiertos es tener:

[...] gran sensibilidad para percibir el pecado social en todas sus variantes de injusticia, falta de libertad y exclusión, que destruyen a los más pobres. Sabe encuadrarlo en las estructuras en que se cobija, las instituciones que lo defienden y las ideologías que lo disfrazan de bien. Cada día tiene también una visión más depurada para percibir los propios pecados en toda su malicia (p. 109).

En el itinerario de descenso que acompaña esta mística de ojos abiertos, ponerse frente a la realidad no solo constituye un reto permanente que desestabiliza toda vida que pretenda estar resuelta, sino que también exige el esfuerzo de volver sobre la propia interioridad para evitar perderse a sí mismo en el caos, los conflictos y las invitaciones a escapar de la realidad que están a la orden del día. Mantener la mirada sobre la realidad permite comprender las

lógicas sociales generadoras de injusticia, no siempre evidentes. Tal es el caso de Hillesum, quien, desde su forma de situarse frente a la realidad, logró definir las acciones violentas individuales como expresión de estructuras sociales injustas que engeguen y condicionan la vida de las personas y, en el peor de los casos, la destruyen.

La última característica señalada por González Buelta (2006) sobre el místico de ojos abiertos es la exigencia de atravesar “la noche interior y la noche de la historia en solidaridad con todos los que sufren” (p. 157). Dicha experiencia no está exenta de dificultades, de momentos de desolación que parecieran dar la última palabra al caos, pero que, en el fondo, permiten superar imaginarios idealizados sobre Dios y dejar que el sentimiento de su presencia emerja, sin la pretensión de acomodarlo a imaginarios superados. A Hillesum, la adversidad le permitió encontrar a Dios y reconocer en él la fuerza que permite superar toda adversidad. Al respecto afirma:

La enorme fuerza consiste en considerar la vida aun cuando uno muera de forma deplorable, plena de sentido y hermosa, viendo todo lo que uno ha realizado en su interior y por lo que mereció la pena vivir. No puedo explicar esto mejor, siempre utilizo las mismas palabras [...]. Dios, lo siento en mí, este anhelo que sobrepasa las fronteras, que sabe descubrir un fondo común en todas las criaturas, incluso en las luchas que las enfrentan en toda la tierra (Hillesum, 2000, pp. 831,934).

## Conclusión

La lectura del diario de Etty Hillesum en clave de mística de ojos abiertos permite comprender la mística desde un horizonte que supera lo confesional, en el cual, a medida que se avanza, surgen progresivamente aspectos transversales a toda experiencia espiritual profunda. Entre estos elementos, pueden mencionarse: a) la limpieza de mirada que permite ver la realidad como es; b) el reconocimiento de las propias limitaciones; c) la disposición para hacerse solidario ante la vida vulnerada y d) el cultivo de la interioridad como espacio de encuentro con el misterio y lo trascendente. Todo ello debe ocurrir no al margen de la realidad histórica, sino como fundamento para conferir sentido a esa misma realidad.

Para el cristianismo, la experiencia de Hillesum se aproxima a la de Jesús de Nazaret, quien lleno del Espíritu Santo fue movido a compasión y curó a los enfermos, un signo de la presencia del Reino de Dios entre nosotros. Para el mundo secular, la experiencia de esta mujer constituye un itinerario que invita a volver a la interioridad, para forjar desde allí la posibilidad de la realización de lo humano: iniciar un camino espiritual que nos libere de lo que no nos permite volver sobre nosotros mismos y encontrar la fuente que cimente nuestra existencia desde siempre.

El perfil del místico de ojos abiertos que ofrece González Buelta permite hoy a todo seguidor de Jesús realizar, en comunión con él, el itinerario de descenso a los abismos sociales y de marginalidad de nuestro mundo, encarnando al Dios misericordioso, que se abajó a nuestra miseria para hacernos partícipes de su propia vida. Para terminar, conviene evocar el poema “Cotidianidad” de González Buelta (2006), pues permite la sintonía con la experiencia espiritual a la cual aludimos aquí:

Tú, Señor de lo pequeño,  
lo fugaz, lo inadvertido,  
eres el dinamismo último  
que sustenta en su ser  
todo lo que existe  
y lo orienta hacia el amén orquestado  
de todas las historias y los nombres.  
En cada gota de sudor  
que zigzaguea por el rostro,  
brillas velado y contenido  
y distiendes el pecho  
en las angustias ciegas  
de noches y soledades.  
En la anarquía de los estímulos  
que nos invaden y desgarran,  
eres el imán que ordena  
las virutas distraídas  
de nuestras fantasías.

En las calmas de las rutinas  
que doblan las espaldas  
y cansan los minutos,  
disuelves la hiel que se pega  
a nuestros paladares.  
En cada caricia veraz  
sentimos tu piel infinita.  
En escobas y fogones,  
golpes de pico  
en el túnel de la mina,  
clic en el teclado,  
suelas desgastadas,  
sillas de ruedas,  
y trenzas sobre el hombro,  
se respira tu respeto  
cerca, dentro, nuestro.  
Cuando acogemos en paz  
tu ausencia seca  
como hueco y tajo,  
nos queda el alma abierta  
para injertar en ti toda pérdida  
y recibir de ti todo regalo.  
Todo espacio, tiempo,  
cultura, tarea y cuerpo  
es útero dispuesto  
para la nueva encarnación,  
en la que siempre llegas.  
¡Cada instante en ti  
es infinitud cotidiana!  
(pp. 174-176)

## Conflictos de interés

Los autores declaran no tener conflictos de interés con ninguna institución o asociación de cualquier índole, en cuanto al contenido del artículo.

## Referencias

- Agustín. (1979). *Obras completas de San Agustín II. Las confesiones*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Escuela Bíblica y Arqueológica de Jerusalén (Ed.). Biblia de Jerusalén. (1998). Escuela Bíblica y Arqueológica de Jerusalén. Desclée de Brouwer.
- Francisco. (2018). *Gaudete et Exsultate*. Recuperado de [http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20180319\\_gaudete-et-exsultate.html](http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html) [Consultado el 5 de febrero de 2021].
- García Fernández, C. (2013). La mística que cambia la mirada y el corazón. Dimensión «performativa». *Teresianum*, 64(1), 59-80. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4490728.pdf>
- González Buelta, B. (1992). *Signos y parábolas para contemplar la historia*. Sal Terrae.
- González Buelta, B. (1995). *Bajar al encuentro de Dios*. Progressio.
- González Buelta, B. (2002). *Orar en un mundo roto, tiempo de transfiguración*. Sal Terrae.
- González Buelta, B. (2006). *Ver o perecer. Mística de ojos abiertos*. Sal Terrae.
- González, Buelta, B. (2012). *La humildad de Dios*. Sal Terrae.

- González Faus, J. I. (1999). *Mística de la compasión: mística de ojos abiertos. Propositiones sobre la mística jesuánica. Revista Latinoamericana de Teología*, 31, 135-149.
- Hillesum, E. (2020). *Ety Hillesum, Obras Completas*. Monte Carmelo.
- Hillesum, E. (2007). *Diario de Ety Hillesum. Una vida conmocionada*. Anthropos.
- Lucchetti Bingemer, M. (2012). Desafíos y tareas de la teología en América Latina hoy. *Theologica Xaveriana*, 62(174), 399-432.
- Luis Luis, L. (2011). *Mística de ojos abiertos: testigos de un Dios cercano*. Monte Carmelo.
- Martín Velasco, J. (1996). *Experiencia Cristiana de Dios*. Trotta.
- Martín Velasco, J. (2008). *Mística y Humanismo*. PPC.
- Mella, P. (2008) «*Esto no es una pipa*». *Mística y estudios de la religión en América Latina*. Una perspectiva liberadora. En Alonso, A. (Ed.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo* (pp. 365-395). Clacso.
- Melloni, J. (2015). La Mística de ojos abiertos. *Revista Éxodo*, 127, 34-40.
- Metz, J. B. (1996). *El clamor de la tierra: el problema dramático de la teodicea*. Verbo Divino.
- Metz, J. B. (2013). *Por una mística de ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad*. Moreno Carrillo, B. (Trad.). Herder.
- Navarro, R. (2017). *Ety Hillesum: Mística y Humanidad*. PUJ.



# EL PODER HEGEMÓNICO Y LA APROPIACIÓN CULTURAL DE LAS FESTIVIDADES DE SAN PEDRO Y SAN PABLO EN LA PARROQUIA PICOAZÁ, ECUADOR<sup>a</sup>

The hegemonic power and the cultural appropriation  
of the San Pedro and San Pablo festivities in the Picoazá  
Parish -Ecuador

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3945>

Recibido: septiembre 2 de 2020. Aceptado: abril 9 de 2021. Publicado: abril 22 de 2021

*Fanny Tubay Zambrano\**

<sup>a</sup> Artículo derivado de una ponencia en el simposio La Fetichización del Patrimonio: Análisis Críticos y Prácticas Reproductivas Hegemónicas”-XVI Congreso de Antropología de la Unidad Javeriana.

\* Docente investigadora Universidad de Cuenca-Ecuador. Magister en Educación Intercultural. Doctora en Educación. Línea de investigación: Estudios interculturales en educación y estudios de género. ORCID <https://orcid.org/0000-0002-9156-0956>. Correo electrónico: [fannytubay@hotmail.com](mailto:fannytubay@hotmail.com)

## Resumen

Desde la mirada de los estudios de la cultura y la hegemonía del poder esta investigación explora a partir de la perspectiva sus habitantes, el sentir popular y la apropiación de la celebración religiosa de San Pedro y San Pablo en la parroquia Picoazá (Portoviejo, Ecuador). Para este fin se acude a la metodología cualitativa, utilizando la entrevista como herramienta de corte etnográfico. Los resultados plantean un colectivo apegado a la religión con connotaciones significativas en la organización social y cultural del entorno, dando paso a la reproducción de tradiciones heredadas de generación en generación. Las mismas que, a la par, fetichizan y “esencializan” la actividad e invisibilizan otros aspectos inherentes a las prácticas culturales.

## Palabras clave

Celebración religiosa; San Pedro y San Pablo; Tradiciones; Fetichización; Cultura.

## Abstract

From the perspective of the| studies of culture and the hegemony of power, this research explores its inhabitants' perspective, the widespread feeling, and the appropriation of the religious celebration of Saint Peter and Saint Paul in the Picoazá parish (Portoviejo–Ecuador). For this purpose, qualitative methodology is used, using the interview as an ethnographic tool. The results suggest a group attached to religion with significant connotations in the social and cultural organization of the environment, giving way to the reproduction of traditions inherited from generation to generation. At the same time, the same ones fetishize and essentialize the activity and make other aspects inherent to cultural practices invisible.

## Keywords

Religious celebration; Saint Peter and Saint Paul; Traditions; Fetishization; Culture.

## Introducción

La investigación procede de una ponencia presentada en el simposio La Fetichización del Patrimonio: Análisis Críticos y Prácticas Reproductivas Hegemónicas (XVI Congreso de Antropología – 2017), en el marco de una reflexión que gira alrededor de la fetichización de la cultura chola montubia en la costa ecuatoriana, apreciada particularmente en las fiestas de San Pedro y San Pablo<sup>1</sup>. Las aproximaciones preliminares presentadas en el evento se complementan con una nueva recolección de información en la Parroquia Picoazá en Manabí-Ecuador, durante el año 2018, bajo los mismos lineamientos metodológicos. De este modo, a partir de la perspectiva de un grupo de personas en Picoazá<sup>2</sup> se analiza su sentido cultural popular, al considerarse en el imaginario social a la festividad religiosa como una de las principales manifestaciones de fe.

Manabí, provincia donde se centrará la investigación, es una población enriquecida por la diversidad de orígenes y bagajes culturales, en donde el aporte al desarrollo económico y social de unos grupos caracterizados por la pluriculturalidad de sus entornos (Tubay, 2020) tiene un sitio preponderante en la memoria histórica y cultural del Ecuador. A través de la historia, si bien los pueblos y nacionalidades sortearon transformaciones significativas en cuanto a sus formas de vida material, expresiones y manifestaciones, esta provincia conserva acervos y acumulaciones fuertemente ligadas a tradiciones culturales, varias de estas son las de corte religioso dedicadas a las vírgenes de Monserrate, del Rosario y de la Asunción, en Montecristi, Portoviejo y Picoazá respectivamente; y a santos de la Iglesia católica como San Roque o San Isidro en Junín, o a San Pedro y San Pablo, estas últimas abordadas en este estudio y que tienen lugar en varios sitios como Portoviejo, Manta, Jaramijó, Rocafuerte y Santa Ana. Otras celebraciones importantes son la Bajada de Reyes en

<sup>1</sup> Pedro fue uno de los doce apóstoles de Jesús, a quien designaría responsable de su Iglesia y de predicar su Palabra. Pablo no fue uno de los doce apóstoles, pero tuvo un encuentro vivo con Jesús, quien lo llamó a convertirse en el apóstol de los gentiles y también a predicar (Biblia de Latinoamérica, 1989; Mesters, 1993).

<sup>2</sup> Picoazá es una parroquia urbana del cantón Portoviejo, ubicada a 5 km de la urbe, y cuenta con una población de 37.590 habitantes.

Santa Ana, el Festival de la Tradición Oral y el Día de la Semilla en Santa Ana; o el Chigualo en varios cantones de Manabí (Instituto Nacional de Patrimonio Cultural en Ecuador [INPC], 2017).

Estas tradiciones culturales y religiosas en el imaginario social se muestran resistentes a las nuevas adaptaciones sociales propias de las culturas híbridas, las cuales según Canclini (2017) proponen escenarios culturales dinámicos y capaces de comprender realidades actuales diversas. No obstante, dicha estaticidad ha originado que las significaciones culturales (cultura, identidad, patrimonio) se consoliden y continúen contemplándose bajo idearios sociales invariables y sean motivo de orgullo entre sus habitantes, para quienes abrazarse a una identidad genera un sentimiento de pertenencia y orgullo por sus raíces y costumbres. Según Eagleton (2017) esto obedece a un fenómeno anclado a una nostalgia que no es capaz de ampliar el sentido de la palabra "cultura" a la existencia social en su conjunto. De ahí que ciertas tradiciones en Manabí estén encarnadas a realidades superorgánicas, a conductas institucionalizadas, a estructuras psicológicas y a sistemas simbólicos (Geertz, 1973) poco ligados con la interpretación y transformación del tejido social actual.

Tomando en cuenta estas aproximaciones nos enfocamos en analizar una de las manifestaciones sociales, culturales y religiosas con mayor predominio tradicionalista en Manabí, las Fiestas de San Pedro y San Pablo que, según Villamil et al. (2017), son muy simbólicas por las actividades que se realizan como misas, bailes, juegos pirotécnicos, quema de castillos, baño con perfume entre gobiernos negros y blancos y la gastronomía. Esta manifestación que figura en el calendario oficial festivo del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC) fue reconocida desde el 2007 por el estado ecuatoriano como patrimonio cultural inmaterial, debido a su importancia para mantener vivas las costumbres y tradiciones ancestrales en la memoria colectiva local. También la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Villamil et al., 2017) previamente las había considerado trascendentes en la cultura popular local, dado el complejo entramado social y económico que esta genera en todo el año para su organización.

## Cultura, fetichización y folclorización

Vale recordar que la validez de la definición de cultura, bajo nociones perdurables como la cuestionaba Margaret Mead (1972), representa el conjunto de formas adquiridas de comportamiento que ponen de manifiesto juicios de valor sobre las condiciones de la vida que un grupo de tradición común transmite mediante procedimiento simbólicos, sean estos el lenguaje, mitos o saberes propios.

Otro concepto lo propone Geertz (1987), para quien cultura es, en cambio, una urdimbre y una ciencia interpretativa de significaciones, que busca la explicación e interpretación de expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie, pero que, teniendo en cuenta este estudio, oculta una alta carga simbólica y poco visible y contiene elementos significativos que son visibles y dan cuenta de lo que no se dice o no se ve en un contexto cultural.

Desde ambas perspectivas podemos señalar que la cultura plantea diversos escenarios para su análisis, pero propone, además, dimensiones que categorizan los estados y mecanismos desde donde operan los diferentes colectivos sociales, teniendo presentes sus necesidades, costumbres, significaciones y resignificaciones, tanto para mirarse a sí mismo y al mundo.

La cultura ecuatoriana y su patrimonio conservan tradiciones y costumbres que dan significado a una identidad elaborada sobre la base de "un sistema de símbolos y de valores que permite afrontar diferentes situaciones cotidianas" (Peña & Naranjo, 2018, p. 252), logrando expresar de manera individual o colectiva lo que sienten, son o representan sus pueblos, desde un ejercicio de relaciones en diferentes niveles.

Canclini (1999) citando a Bourdieu (1990) aclara la diferencia entre cultura y sociedad, infiriendo que esta se encuentra estructurada con dos tipos de relaciones: las de fuerza, correspondiente al valor de uso y de cambio. Y las que se entretajan con esas relaciones de sentido que organizan la vida social

y las relaciones de significación. En estas, el mundo de las significaciones y del sentido práctico constituyen en sí la cultura y las reproducciones que se establecen alrededor.

Tales presupuestos teóricos adquieren relevancia, pues en la provincia de Manabí se forjan relaciones de esos dos tipos alrededor de las tradiciones de corte cultural o religioso, como es el caso de las fiestas de San Pedro y San Pablo, pues se trata de un fenómeno que viene transmitiendo religiosidad y orgullo a sus habitantes a través de los siglos.

Las fiestas inician desde el 24 de junio hasta el 30 de junio de cada año, siendo los sectores de: Montecristi, Colorado, Picoazá, Crucita, Los Arenales, Las Gilces, parroquia San Pablo en Portoviejo, entre otras parroquias de la provincia, donde se vive cada año esta manifestación religiosa de importancia para los pobladores. (Villamil et al., 2017, p. 2)

Desde esas dimensiones encontramos, por un lado, que el acento en la cultura se sigue colocando en torno a la convicción inamovible relacionada con una substancia “espiritual” vacía de contenidos o cualidades que rige la vida humana y es una prueba distintiva y característica (Echeverría, 2019) de los sistemas de organización social. Pero no necesariamente figura como el tamiz que ayuda a decodificar, interpretar y comprender cómo funciona el mundo en un contexto en particular (Peña & Naranjo, 2018).

Según Guerrero (2010), la “esencialización” se debe a que existen relaciones de poder sobre las culturas, especialmente las que son desdibujadas en poblaciones poco privilegiadas y periféricas donde la implementación de una matriz colonial de poder está históricamente presente desde el momento de su conquista. Por ellos es que las sociedades atraviesan periodos de resistencia al cambio por las condiciones del entorno social, cultural o ambiental en el que se contextualiza y tiende a romantizar la cultura. Pero también porque existe una perversa tolerancia represiva de la diferencia, en la que se folcloriza, neutraliza y vacía de sustancia transformadora a la cultura. Las tradiciones de este tipo recaen en un sistema folclorizado, estructurado alrededor de relaciones inter-

subjetivas y dispositivos que activan la enajenación de las representaciones y prácticas desconectadas de sus historias y procesos locales, produciendo su fragmentación y convirtiéndolas en mercancías (Flores, 2015).

La fetichización en este punto entra en escena y se imbrica en términos orgánicos; folk, culturas indígenas y jungla mostrando cómo en torno a lo étnico se sigue consumando una profunda idealización a partir de lo indígena (Silva & Del Carmen, 2016) y de identidades similares como la chola, montubia o afrodescendiente. Un ejemplo de esto es la subjetividad en la que recaen algunas denominadas “minorías étnicas” como la chola, afroecuatoriana o Indígena, cuando son expuestas en actos o festivales culturales como objetivos a través de bailes, vestimentas, alimentos, otros, para el disfrute de una población privilegiada y culturalmente situada en escenarios de poder. Bachiller (2007) señala que esos elementos tangibles dejan ver el lugar que ocupa la alteridad como espectador y consumista de los bienes culturales, y también la “esencialización” de la que es objeto la cultura en su conjunto.

La folclorización se constituye en un mecanismo “de dominación orientado en función de los beneficios de un determinado proyecto que responde al patrón global de poder” (Flores, 2015, p. 19), que desde una postura hegemónica y mercantilista opaca el sentido cultural de la práctica. Por esta razón realizar una crítica del riesgo de fetichización resulta urgente y necesario, puesto que las orientaciones y motivaciones del Manabita en la investigación están amparadas bajo el lente de idolatría dentro del sistema de representaciones sociales y poblacionales (Flores, 2015) de la cultura chola montubia<sup>3</sup>.

Los saberes y opiniones colectivas tienen una resignificación basada en una fundamentación mítica y espiritual que hace evidente una relegación y el situar en un segundo plano su trato con el mundo. Zambrano et al. (2019) asegura que dichos saberes no han formado ni forman parte de los *currículum* de la educación, porque son considerados periféricos y no constituyen parte

<sup>3</sup> Acorde a Sánchez (2018), el pueblo cholo es heredero de las culturas ancestrales, vinculado al mar y a la franja costera cercana, cuyo entorno es pescador y navegante; agricultor, comerciante y artesano, actividades con las cuales construye su filosofía, economía y espiritualidad. El pueblo montubio es el resultado del proceso de fusión de mujeres y hombres de diferentes regiones y culturas a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII. Esta fusión se consolida a inicios del siglo XIX y se convierte en una identidad y cultura propia vinculada con el monte y con la vida, sustentos de su filosofía, economía y espiritualidad.

del conocimiento occidental institucionalizado según la óptica academicista. Acorde a Mantecón (1993), el fomento de esas prácticas es lo que no da paso a distinguir las múltiples y diversas culturas que coexisten y que son producto de una hibridación cultural. Y por ende de unas relaciones interculturales capaces de valorar la diversidad como enriquecimiento y aprendizaje colectivo.

Lo híbrido refleja la historia de los continuos contactos entre centro y periferia que ha proporcionado a las creativas culturas locales una amplia formación en la asimilación y reformulación de las ofertas metropolitanas. De acuerdo con Mantecón (1993) determinadas prácticas interactúan con las producciones culturales locales, producen mutuas influencias y luego de un tiempo se vuelven irreconocibles, es decir, hibridizadas.

Desde el enfoque social esta noción cultural envuelve el conjunto de todos los aspectos de la actividad transformadora de las personas en su constante intercambio con la naturaleza y otros elementos que conforman la sociedad (González, 2009). Para Bhabha (2007) este proceso de articulación de creencias múltiples “permite la posibilidad de abrazar simultáneamente dos creencias contradictorias, una oficial y una secreta, una arcaica y una progresista, una que admite el mito de los orígenes, y la otra que articula la diferencia y la división” (p. 106). Validando de por sí no solo una forma de concebir la cultura, sino abriéndose a dimensiones que desde una mirada intercultural, multicultural y globalizadora atañan a la producción de saberes, de nuevos modelos de reorganización y cambios sociales y culturales (Richard, 2001).

## Metodología

El estudio se inscribe en una investigación cualitativa, cuyo enfoque estima la importancia de la realidad tal y como es vivida por las personas, sus ideas, sentimientos y motivaciones, pero también identificando, analizando, interpretando y comprendiendo la naturaleza profunda de las realidades, su estructura dinámica, aquella que da razón plena de su comportamiento y manifestaciones (Martínez, 1998).



Las herramientas utilizadas son de corte etnográfico: la entrevista semiestructurada y del análisis documental, permitiendo conocer la perspectiva que tienen los colaboradores en torno a unas fiestas populares enmarcadas dentro de las tradiciones como una muestra de la cultura y de la identidad (Ramírez, 2015) y como una manifestación viva de la cultura, el pueblo, sus actores y los escenarios en los que se mueven. La entrevista semiestructurada partió de preguntas planeadas y ajustadas al contexto y a los participantes, recogiendo e integrando las voces y aportes de los interlocutores. Al tratarse de una herramienta de tipo etnográfico ofreció ventajas en cuanto a mayor grado de flexibilidad que las estructuradas, la posibilidad de motivar a los participantes, aclarar términos, ambigüedades y reducir formalismos (Díaz et al., 2013).

Las entrevistas se realizaron entre el 2017 y 2018, se concertaron en reuniones individuales por una sola vez con cada interlocutor, tuvieron una duración entre 25 y 40 minutos; para su fin se diseñó una guía de preguntas abiertas que se expresa a continuación:

¿Qué opina de la cultura? ¿Cómo podría definirla? ¿Qué tan motivados están los portovejenses de participar en las fiestas? ¿Le gustan las fiestas de San Pedro y San Pablo? ¿Participa en ellas? ¿Quiénes participan? ¿Qué tan orgulloso se siente de esta tradición cultural? ¿Considera usted que la festividad contribuye al desarrollo sociocultural de Portoviejo? (ver tabla 1).

**Tabla 1. Participantes**

Código de identificación	Edad	Género
C1	35	Hombre
C2	60	Mujer
C3	42	Hombre
C4	28	Mujer
C5	72	Hombre
C6	38	Mujer
C7	57	Hombre
C8	65	Hombre

En cuanto al análisis documental se integró la recolección de información complementaria en este abordaje metodológico. Como fuente primaria útil para la revisión literaria y complementaria a los aportes de los interlocutores, se obtuvieron datos de primera mano obtenidos de artículos publicados, documentos oficiales, trabajos asociados a conferencias o seminarios, los cuales según Dankhe (1989) representan uno de los tres tipos básicos de fuentes de información en una investigación.

Los interlocutores participaron voluntariamente, conociendo previamente que los aportes facilitados servirían para participar en el congreso y ser divulgado científicamente. Por cuestiones éticas, se acordó no utilizar sus nombres reales, sino una codificación en su remplazo, tal como se detalla en la Tabla 1.

Finalmente, los resultados fueron vaciados y analizados para dar forma a las dimensiones que emergen de los discursos obtenidos de los participantes: las dimensiones de la cultura; apropiación cultural de las festividades religiosas, el espacio "comunidad social" y elementos culturales; y la reproducción cultural y su importancia en el tejido social y político.

## Las dimensiones de la cultura

Si bien las respuestas recogidas no pueden tomarse como una opinión generalizada ni como el reflejo de toda la sociedad Manabita, sí dan pistas del pensamiento de un determinado grupo. Aguado y Mata (2017) señalan que es preciso reconocer que ninguna persona está familiarizada con toda la cultura de la que forma parte, porque esta sirve de un determinado modo, provee condiciones y características culturales, e influyen en la conducta e interpretación de la realidad (personas y acontecimientos), pero no determinan características propias de una cultura como si estas fueran normas fijas.

Cabe destacar que al preguntar a los colaboradores cómo definen la cultura o qué opinan de ella, las respuestas giraron alrededor de tres afirmaciones que dan cuenta de lo antes mencionado.

“La cultura es lo que somos en Portoviejo” (C2, comunicación personal, abril 8 de 2017). “Nuestra cultura es montubia” (C4, comunicación personal, noviembre 1 de 2017).

“Las fiestas de San Pedro y San Pablo son típicas de Picoazá, son parte de nuestra cultura” (C3, comunicación personal, abril 8 de 2017).

“Digamos que eso es lo que somos. La forma como vivimos, trabajamos todo eso que nos enseñaron desde pequeñitos. Cambiar es desobedecer y renegar de nuestras raíces. Eso no se piensa” (C8, comunicación personal, febrero 16 de 2018).

La cultura, al igual que otras dimensiones como el género, según Butler (2007) evoca un ideal de nostalgia y limitaciones, y origina una reproducción sistémica, que contiene elementos enraizados y encapsulados social y culturalmente. El término cultura en ese sentido representa la identidad, el sello y un conjunto de símbolos que únicamente son reproducidos y no construidos con el transcurso del andar histórico contemporáneo; pese a que hay adaptaciones que en la actualidad la definen en escenarios dinámicos, abiertos y cambiantes.

La celebración de las fiestas de San Pedro y San Pablo, aluden a una identidad cultural añorada y estática, un proceso de enajenación de acceso inmediato a una identidad originaria o una tradición recibida (Bhabha, 2007) que es por demás una aceptación positiva de una expresión propuesta generacionalmente. Lo que piensan, sienten y dicen sus habitantes es parte de la estructura y construcción social, en la que coexisten, cohabitan y desde donde se miran a sí mismos. La percepción de este vilo los lleva a aceptar algo que en el imaginario social ya está establecido, por lo que resulta más cómodo encajar en él, y no problematizar o cuestionar prácticas naturalizadas. Lo cual, de acuerdo con los interlocutores, debe llevarse a cabo, porque así lo norma la cultura, y “la cultura es ley, es la voz que manda, es la familia, la tierra” (C8, comunicación personal, febrero 16 de 2018).

“Cultura... es lo que nos enseñan en la casa, nuestros padres. Eso es y eso debemos seguir manteniendo para respetarlos y honrar nuestra tierra” (C1, comunicación personal, abril 8 de 2017).

Nacemos con esto, nos representa y nos gusta lo que hacemos. También el comercio es algo que ya lo llevamos en la sangre. Es como llevamos el pan a la casa, y las fiestas por ejemplo nos alegra la vida y mantiene la fe en los santos que son los que nos guían. (C7, comunicación personal, enero 25 de 2018)

Según Foucault (1982) la desaprensión cultural y el despojo de ideas incrustadas requieren que gestos, discursos que parecen obvios, resulten problemáticos, peligros, difíciles. Solo así podrá replantearse y discutirse la sustantividad desde miradas críticas, nuevas e integradoras, porque mientras estén las culturas dominantes sobre los grupos o minorías étnicas, se seguirá concentrando bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad y de la cultura (Quijano, 2010). Reproduciendo en sí, las mismas ideas y estereotipos a manera de verdades y circunstancias dadas y asentadas.

La identidad como categoría conceptual y organizacional es determinante para comprender el grado de apropiación que tienen las personas en sus espacios, pues delimitan y marcan signos y símbolos. A través de lecturas sociodemográficas podemos denotar una distribución del espacio en entornos urbanos y rurales que obedece a esa segmentación identitaria. Los mestizos, cholos, montubios o afroecuatorianos en el Ecuador ocupan lugares diferenciados en el mapa sociocultural económico, político y educativo, y dentro de estos colectivos figuran otros imaginarios que son propios de las cuestiones identitarias pensadas como límites e intervalos (Derrida, 1981).

En el caso de la cultura manabita, los rasgos identitarios responden a la fetichización de una identidad que es –y sigue siendo– un proceso ambivalente, cuyo resguardo evoca simultáneamente actitudes incluyentes y excluyentes a las manifestaciones de la alteridad (Silva & Del Carmen, 2016). Así vemos determinados rasgos culturales en las autodefiniciones que emergen de los discursos para conocer el lugar que ocupan y a los que pertenecen. Y pese a que la identidad es un concepto polisémico que funciona –bajo borraduras– continúa siendo pensado a la vieja usanza (Hall & Du Gay, 1996).

Dicen que los cholos nacemos con la piel oscura, pero a veces es por el sol y el tiempo que pasamos afuera trabajando. Porque aquí hay gente de todos lados y de todos los colores. Porque somos de Picoazá, ya nos dicen cholos o también nos llaman Picoazos. (C8, comunicación personal, febrero 16 de 2018)

“No son todos iguales, la población es producto de un mestizaje y hay diferentes tonos de pieles, cabellos y rasgos de ojos. Hay cholos o montubios más morenos que otros, más alegres, tristes, eso varía” (C6, comunicación personal, enero 25 de 2018).

“La identidad es esa chola y montubia, es parte de nuestra tradición cultural. Estoy contento con eso. Nos conocen por eso, por trabajadores. Y las fiestas de San Pedro y San Pablo también son parte de nosotros” (C3, comunicación personal, abril 8 de 2017).

Estas definiciones de cultura, y dentro de esta la identidad como categoría, dan cuenta de una apropiación y aceptación de algo que en el imaginario está establecido como norma de vida.

## Apropiación cultural de las festividades religiosas

La oralidad manabita narra que las fiestas de San Pedro y San Pablo tuvieron su origen en las costas ecuatorianas, cuando un barco de esclavos africanos naufragó. Los tripulantes huyeron de la embarcación y se asentaron momentáneamente en la costa, sitio en el que vivían pescadores que agradecían según la tradición católica a sus santos por las faenas realizadas en altamar (C6, comunicación personal, enero 25 de 2018).

Desde el aporte teórico, la celebración toma de guion la leyenda que Naranjo (2002) considera como fundamento histórico:

Los habitantes negros de una lejana región llamada Nueva Guinea o la República de África devota de San Pablo, resolvieron visitar a la República de los blancos encomendados a San Pedro. La misión de los blancos era brindarles hospitalidad, comodi-

dades, alimento, fiesta y a su vez hacerles partícipes del gobierno mismo, entregándoles el poder a mitad de la celebración para que los negros tengan oportunidad de retribuir la hospitalidad brindada en un ambiente de confraternidad y regocijo. (p. 8)

En Portoviejo esta tradición se mantiene y evidencia una apropiación general de la festividad como un remanente cultural importante para los habitantes.

“Cada año las comunidades se organizan para los rituales, los bailes y las cuotas económicas, con la finalidad que la fiesta sea reconocida o ‘sonada’” (C1, comunicación personal, abril 8 de 2017).

“Hay que invertir dinero y tiempo, vale la pena porque lo hacemos con gusto. Es nuestra celebración anual y la esperamos con alegría” (C8, comunicación personal, febrero 16 de 2018).

La motivación deriva totalmente de la fe y las creencias religiosas, pero tiene que ver también con aspectos económicos, sociales y culturales que son importantes en la organización de la actividad.

“Alrededor de la fiesta se debe pensar en el gabinete de negros y blancos, la vestimenta, los colores, la temática, la música, la iglesia, las calles y caminatas, los banquetes, el licor, entre otras cosas” (C2, comunicación personal, abril 8 de 2017; C4, comunicación personal, noviembre 1 de 2017).

La participación incluye a grupos familiares y amigos sin importar origen, clase socioeconómica o cultural o diferencia sexual. Por ende, las motivaciones, pese a las limitaciones que pueda suponer lo económico, son amplias y se plasman en algunos extractos presentados a continuación:

“Cada año ya queda pensada la comitiva para el año siguiente, no vemos si tiene o no dinero, si es blanco, cholo o lo que sea. Sino que tenga devoción y fe por los santos” (C7, comunicación personal, enero 25 de 2018).

“He visto a personas gays participar, algunos conforman los gabinetes o también son contratados para preparar las comidas que se sirven en las fiestas. Por eso es una fiesta para todos” (C5, comunicación personal, noviembre 1 de 2017).

“Siempre hay una forma de participar, aunque no tenga dinero, algo ocurre para que el próximo año pueda pagar la fiesta, la ropa y los tragos. Vienen personas de diferentes lugares si los invitamos” (C2, comunicación personal, abril 8 de 2017).

Cabe mencionar que la tradición está condicionada por una creencia religiosa estricta en el colectivo local, y renunciar a participar supone un peligro no solo para quien es invitado a conformar el gabinete o comitiva, sino para sus familiares en conjunto.

Si uno no participa, recibe un castigo. A mi compadre en Estados Unidos lo mató una culebra que apareció en su patio. El año que estuvo en Picoazá no aceptó venir a ser presidente el siguiente año, y miré usted. (C2, comunicación personal, abril 8 de 2017)

Por ese motivo hay quienes aceptan participar, pero no dejan de temer los castigos que supone la tradición. Eso conlleva a que la desapropiación de la cultura sea un tema ajeno a los colectivos de creyentes, pues no es posible cambiar una ideología cuando están de por medio dispositivos de control y poder en las construcciones sociales.

Por tanto, es importante reconocer que la cultura modela no solo los aspectos externos de nuestras conductas, sino además la vida interna de las personas, casi todos los aspectos que se consideran naturales, incluidas las emociones o sentimientos, como el amor, odio, placer, temor, ira, culpabilidad, celos, egoísmo, agresión, aflicción, indiferencia, alegría, la percepción de lo bello o lo feo, de lo bueno o de lo malo, del tiempo, del espacio y de la realidad misma (Guerrero, 2010) están modelados por la cultura.

## El espacio “comunidad social” y los elementos culturales

Las celebraciones, rituales, tradiciones u otro acontecer en los espacios privados, públicos y sociales son parte de la condición humana (Arendt, 2009) y son apropiaciones que marcan el pulso de la sociedad y su cultura.

Los espacios privados y públicos cobran mayor visibilidad en cuanto al sentir y vivir de las manifestaciones culturales y populares. El espacio privado comprende la familia y el hogar, en donde se desarrolla la labor encaminada a solventar el ciclo vital (Arendt, 2009). En esta esfera la producción cultural es parte de la vida cotidiana. Es así que la preparación de alimentos, la música o el artesanado tiene su origen en lo privado. El espacio público representa el lugar de la acción y el discurso, donde tiene lugar la praxis cultural en su esplendor. Lo público, según Arendt citada en Sánchez (2015), se refiere a un mundo compartido, creado por objetos fabricados y por acciones que a su vez crean objetos menos tangibles, tales como las leyes, las instituciones o la cultura.

En las representaciones arquetípicas de las fiestas de San Pedro y San Pablo, en las que la Iglesia ocupa un rol protagónico, se observan símbolos descriptivos de la celebración religiosa. Por ejemplo, la imagen de una serpiente –asociada a San Pablo– colgada alrededor del cuello de los participantes de los gabinetes presidenciales (blancos o negros), de banderas, música, comida, bebida y todo lo que se pone en juego durante la celebración festiva, son elementos propios de la cultura anclada a este elemento del patrimonio local. Para Bourdieu (1997) se trata de componentes que delimitan los espacios reales y místicos en los que se fundamenta el concepto de capital cultural.

Para hablar del patrimonio cultural en Portoviejo, acogemos las dimensiones de la simbología, cuya relación con la identidad del pueblo está estrechamente ligada a la vida y al sentido social de pertenencia. Turner (1969) planteaba que el simbolismo es un medio de comprensión del mundo.

La culebra es parte de las ceremonias, esta lo que representa es la protección de nuestros agricultores de las picadas en las faenas de trabajo. En las calles la gente la admira, la venera y hasta se la ponen en el cuello. Ese es el mensaje que nos da San Pablo y nosotros lo transmitimos. (C3, comunicación personal, abril 8 de 2017)



La introducción del concepto *comunitas* asegura que las impresiones simbólicas condensan una estructura arraigada en el pasado y extendida hacia el futuro, en las que lenguaje, leyes y costumbres son pasadas de generación en generación (Turner, 1969). Es entonces que, en estos espacios los propios habitantes con sus costumbres marcan el pulso de la realidad social y estructuran su organización cultural, en ocasiones a través de rituales, bailes, dibujos, cantos u otras expresiones artísticas y culturales propias del sentir popular.

Bailar, rezar, divertirnos, pero tener fe y rendir homenaje es una manera de sentirnos bien, de ser felices. Mire usted que es solo una vez al año, y yo siento que es como que nos preparamos todo el año, para justo ese día dar todo de nosotros. (C5, comunicación personal, noviembre 1 de 2017)

Somos un equipo, los miembros del gabinete tienen sus roles, otros organizan las fiestas y comidas en los palacios, otros se encargan de la vestimenta. Todos somos parte, nadie se queda afuera, porque de alguna manera participamos el pueblo completo. (C1, comunicación personal, abril 8 de 2017)

A pesar de que muchos consideran que la festividad sigue intacta desde sus inicios, lo cierto es que se introducen cambios simbólicos que parecen imperceptibles. Al respecto, un colaborador asienta que en aspectos que tienen que ver con la alimentación, el uso de algunos recursos e incluso la crisis económica influyen en las transformaciones dadas, pero que aun así la esencia se mantiene.

“Las fiestas antes eran mejores, porque había más dinero, ahora es algo similar, pero ya no se invierte tanto en comidas y no se hace la fiesta para todo el pueblo sino para el gabinete y los invitados” (C3, comunicación personal, abril 8 de 2017).

“La tecnología nos ayuda a preservar las fiestas, grabamos y podemos mostrar a nuestros hijos para que la tradición continúe, aunque ellos a lo mejor le darán cambios, según lo que ellos y los tiempos cambien [risas]” (C4, comunicación personal, noviembre 1 de 2017).

## La reproducción cultural y su importancia en el tejido social y político

Acorde a la teoría de la reproducción cultural, las relaciones de clase, en realidad, son también el resultado de una acción pedagógica que no parte de una tabula rasa, sino que se ejercen sobre sujetos que recibieron de su familia o de las acciones pedagógicas precedentes (educación primera), por un lado cierto capital cultural y, por el otro, ciertas posturas con respecto a la cultura (Bourdieu & Passeron, 1970). Las mismas que si bien son influenciadas por el tejido social, político y cultural, no son tampoco un destino naturalizado, puesto que dentro de las manifestaciones se tejen otros elementos, posturas y perspectivas.

Hay grupos que son más activos y difieren unos de otros en torno a celebraciones, expresiones colectivas, sentires populares, siendo así que algunos observan muy de cerca y participan de ellos y otros lo hacen desde miradas más distantes. Por ejemplo, cuando preguntamos sobre el involucramiento que tienen con la fiesta de San Pedro y San Pablo, las respuestas mostraron un tejido social desconectado de la herencia cultural en el que se consideran distantes las manifestaciones. Según ellos, si bien se trata de una expresión de la cultura popular chola y montubia con la que se identifican, sus participaciones en varios casos son limitadas, ya sea por un tema ideológico-religioso, económico o territorial.

Si estoy orgulloso de las fiestas, pero no participo en ellas. Hay que tener dinero o endeudarse, por eso prefiero ver los desfiles. Ir a las mismas (C2, comunicación personal, abril 8 de 2017)

“Me gusta mirar todo lo que envuelve, asisto cada año a los desfiles y lo que hacen en la entrada de las iglesias” (C1, comunicación personal, abril 8 de 2017).

“Es un orgullo de nuestra cultura, lo hacen algunos, pero no toda la población” (C5, comunicación personal, noviembre 1 de 2017).

Estas apreciaciones dejan ver dos posturas frente a la celebración. Por un lado, están quienes participan por las presiones sociales o culturales o por iniciativa religiosa propia. Y otros, que prefieren observar desde lo externo, respetando la actividad, pero no sintiéndose involucrados ni comprometidos. Valdría entonces replantear cuáles son las motivaciones concretas y qué papel juega la economía y la religión en el involucramiento sociocultural de la festividad. ¿Quiénes son entonces las personas que optan por participar y quiénes las que no? ¿Cuánto peso tiene el poder religioso en los ámbitos culturales?

Cabe destacar, además, que en la festividad interfieren diferentes instituciones de la sociedad civil, religiosa y cultural. Por una parte, participa el Estado, al tratarse de una actividad presente en la agenda del gobierno seccional (cantón y parroquia); por otra, participan diversos sectores de la sociedad civil, la ciudadanía, la iglesia y organismos culturales.

Coordinamos los festejos de la mano de la iglesia, el padre (sacerdote) participa en el comité organizador, por las misas y los actos religiosos que conlleva. Por ejemplo, en parroquias como Crucita, Jaramijó, se hace una misa en altamar y por eso hacemos todos en conjunto, solos no. (C4, comunicación personal, noviembre 1 de 2017)

La implementación de esta tradición cultural requiere que las autoridades participen en las programaciones para dar mayor énfasis y representatividad social. También la iglesia envía sus propias propuestas para mantener estas festividades acompañadas de la parte religiosa (Villamil, et al., 2017), en la que la presencia del párroco de la comunidad es vital en algunos segmentos de la fiesta popular. La suma de todos esos esfuerzos humanos, económicos y seccionales culminan cada año con la realización de las fiestas de San Pedro y San Pablo.

La importancia de las fiestas refleja la consolidación de un *habitus* que actúa como mecanismo regulador en las prácticas sociales (Bourdieu, 2000) en Picoazá, pero que además aporta al desarrollo socioeconómico de las comunidades que participan y preservan el patrimonio local.

## Discusión

La cultura es una construcción que surge en determinado momento histórico y que va modificándose según diversos usos y acorde a los cambios globales y a la dinámica en tres dimensiones concretas (naturaleza, cultura y sociedad) (Canclini, 2004). Cabe recordar que no se trata de desarraigar tradiciones, sino de colocar el lente desde diferentes ópticas, concibiendo aquello que obedece a costumbres necesarias para tejer su entramado e imaginario social, político, cultural y económico, pero también para ir insertando elementos que ayudan a comprender y valorar las arenas de nuevas conformaciones sociales.

Esta noción entre los portovejenses envuelve el conjunto de todos los aspectos de la actividad transformadora del ser humano en su constante comercio con la naturaleza (González, 2009), con la sociedad en el diario intercambio de prácticas sociales y de hecho con la cultura que es parte de la esencia con la que se proyecta la población en todo su sentido. En este espacio la cultura, sus manifestaciones y la simbología permiten hacer una lectura del vilo que envuelve el desarrollo sociocultural, mostrando unas relaciones asimétricas y desiguales, pues el poder simbólico, en este caso, no reside en los sistemas simbólicos, sino que está definido en y por una relación determinada por quienes ejercen el poder y quienes lo sufren (Bourdieu, et al., 2001).

Las costumbres, mitos, leyendas, hábitos, procesos y expresiones, se reducen a una historia contada desde dos polos. Una parte la cuentan los poderosos que se imponen a los dominados (Habermas 1991), quienes ostentan el poder político, religioso, civil o cultural, a través de imposiciones para planificar, cuidar, dirigir y preparar las actividades; la otra parte, quienes ejercen el rol de acción y los discursos, en el escenario donde aparecen y son visibles ante los demás, en las fiestas y actividades en sí. Como señala Arendt (2009), solo donde las cosas pueden verse por muchos en una variedad de aspectos, solo allí aparece auténtica y verdaderamente la realidad humana. Sin embargo, en este juego de poderes y alteridades quedan fuera otras visiones del mundo, el reconocimiento de los otros, dejando a la luz una parte de la sustantividad que no siempre refleja el pensar, sentir y vivir colectivo. Y más bien fetichiza la

cultura, desde una mirada que la inscribe en la posición exótica de lo lejano en el tiempo y en el espacio, pero que al mismo tiempo se acerca para solventar la curiosidad de otras miradas (Bachiller, 2007) en condiciones desiguales.

En los estudios culturales existe una tendencia a rendirse a la mercantilización fetichizada de los productos culturales, entre ellos las fiestas religiosas y tradicionalistas (Galarza et al., 2020) como las que analizamos; por su estructura organizativa y sus prácticas corren el riesgo de “esencializar” no solo el sentido pagano, sino que también las condenan a su desaparición.

La cosificación cultural hace que aflore y se extraigan aspectos folclóricos y prístinos como producto de experiencias prefabricadas por la tradición (Zambrano, 2019) y que suelen confundirse con cultura.

Otras dimensiones fueron planteadas desde la apropiación cultural como parte inherente al contexto social. En esta esfera percibimos la estaticidad de la actividad desde un proceso colectivo de significación y de identidad, que de alguna manera los hace sentir seguros y contentos de decir al mundo que ellos también tienen “cultura” (Canclini, 2005). Esta necesidad humana y universal de pertenecer a una cultura, a un grupo y ser parte del mismo, y de su historia, es el motor de desarrollo y permanencia de la misma. No obstante, no permite trascender hacia modelos globalizadores tomando elementos vigentes y necesarios para la construcción de un concepto y una práctica contextualizada y pertinente al momento y a la realidad.

Estos cambios y transformaciones representan un eslabón en los estudios de la cultura no solo en Ecuador sino en el mundo, pues el rito de paso<sup>4</sup> –como proceso de transición– es lento y apegado a viejas usanzas que dan cuenta de creencias prístinas y esencialistas, capaces de obviar los valores simbólicos, los saberes y las articulaciones dinámicas desde un sentido necesario y emergente para la convivencia en entornos matizados por la diversidad cultural.

<sup>4</sup>Para Van Gennep (2008) en las sociedades tradicionales los ritos de paso marcan la socialización de las transiciones más importantes en la vida del ser humano, como el nacimiento, la iniciación, el matrimonio, la muerte, o cualquier proceso que represente el paso a un nuevo estado o condición, y que, por tanto, contribuya a preservar la estabilidad de la sociedad regulando la posición del individuo en su seno.

Aunque también es visto que las personas con la valorización de su diversidad encuentran lazos y espacios de encuentro en común, que los hacen capaces de reconocerse entre sí (Bromwich, 1995) y construir un proyecto cultural que tiene una historia de base, pero que se va reconstruyendo a su vez desde esa pluralidad y necesidad de expresar todo aquello que va ocurriendo en el transcurso de su historia, desde diferentes modos y mecanismos.

Observamos entonces que la determinación y motivación del portovejense está centrada y analizada con base en quiénes deciden participar y quiénes no. Y pese a que la festividad es declarada como una fecha importante, capaz de paralizar otras actividades económicas, públicas y comerciales, hay quienes no participan directamente. Una mínima parte de la población no encaja con el patrón cultural que proyecta la mirada estática del entramado cultural de la festividad, y eso obedece a que la cultura ha cambiado tanto y está influenciada por diversos factores que la vuelven irreconocible (Mantecón, 1993), pero también flexible e integradora de nuevos hechos, voces y resignificaciones.

Se trata de un proceso de globalización y mundialización de la cultura que requiere hoy más que antes, un trabajo conjunto, articulado y desapropiado de ideas elitistas en torno a los bienes culturales y los capitales socioculturales y económicos. Para Guerrero (2010) es necesario que exista lo siguiente:

Distintas diversidades, de género, regionales, étnicas, políticas, religiosas, ecológicas, generacionales, sociales, movimientos contraculturales, subculturas, o minorías que toman la palabra y cuestionan la existencia de una visión homogeneizante de la vida, a un modelo civilizatorio que impuso una forma única de hacer humanidad y reivindican su derecho a ser reconocidas, valoradas y respetadas en su diferencia. (p. 452)

Capaces de resignificar la historia de los pueblos, siempre que eso implique la fragmentación de las hegemonías de poder que oprimen, legitiman la desigualdad y someten a unos sobre otros en función del estatus, el poder y la clase social (Weber, 1978).

## Conclusiones

La cultura Manabita se asienta sobre imaginarios contruidos desde tradiciones, costumbres y estereotipos reproducidos mecánicamente y heredados de una cultura popular y ancestral. Hemos conocido cómo diversas manifestaciones en el entorno reúnen rituales y prácticas para expresarse social, verbal, corporal y culturalmente entre ellos y con otras personas. En consecuencia, las tradiciones de corte religioso como la de San Pedro y San Pablo permiten conocer y comprender cómo la población que la celebra hace uso de distintos rasgos culturales para sentirse identificada con ella, bien sea desde el involucramiento activo entre varias organizaciones de la sociedad o desde posiciones más distantes, que, sin embargo, no alteran el sentido de pertenencia, identidad y orgullo que evoca la cultura en sus distintas expresiones.

A través del estudio se ha podido determinar la importancia que la población le da a la fe como un dispositivo imprescindible para sostener sus vidas en los planos familiares, laborales y sociales. La religión en ese aspecto tiene un papel central en la sociedad en que se asienta, y es en muchos casos un elemento capaz de determinar lo bueno, lo malo y lo que se debe castigar.

La relación que la población establece entre cultura y religión resulta evidente también, dado que plantean tales elementos como dispositivos que norman y posibilitan, además de la interacción, las creencias, la diversión y la devoción de una manifestación cultural, logrando trascender desde épocas remotas y permanecer hasta la actualidad.

Por tanto, la cultura sigue siendo una construcción social y permanente en la que cuenta la historia, la cotidianeidad del presente y no aquello que los poderes hegemónicos intentan imponer y preservar con fines fetichistas y folclorizados. Es, como lo exalta Batalla (2003), una decidida alternativa por un “nosotros” y no porque nos la imponen los otros. De ahí la importancia de romper las distancias y las formas estáticas del término en sus bases epistemológicas y prácticas, y labrar un camino abierto a los procesos de hibridación

cultural, siendo capaces de repensar, integrar y deshacernos de la red de conceptos que operan desigualmente y en los que se halla envuelta la cultura que reproducimos.

Esta propuesta invita a superar la disyuntiva clásica entre reduccionismo económico y culturalismo para intentar liberar la economía de los intercambios simbólicos (Bourdieu, 2000) a manera de historias y verdades dadas e impuestas. Lo que se debe intercambiar y recrear en el imaginario son nuevas concepciones y medios para producir y consumir cultura desde relaciones simétricas, cultural y socialmente justas para todos, evitando caer en el esencialismo. Es imperante entonces desapropiarse de una cultura inmovible para rescatarla y convertirla en un bien patrimonial incluyente, en el que la ciudadanía sea quien defina los horizontes en función de sus necesidades y realidad social, porque es la población la que debe apropiarse de sus tradiciones culturales para fomentarlas, cuidarlas y entrelazarlas con las diferentes esferas de la vida (educación, religión, cultura, economía y sociedad en general).

Esta capacidad cultural sirve para dar un significado propio a las experiencias del contexto de estudio y al aprovechamiento del intercambio de saberes y haceres por medio de celebraciones de este tipo. Eso constituye un bagaje incorporable a la vida de las personas desde un pensamiento democrático y liberador, desde la posibilidad de saber y pensar que otras formas de enunciarse son posibles.

## Conflicto de intereses

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole.



## Referencias

- Aguado, T. & Mata, P. (2017). *Educación Intercultural*. Editorial UNED.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Paidós.
- Bachiller, C. (2007). El exotismo de los cuerpos y la fetichización de la mirada en la producción de las «mujeres inmigrantes» como «otras». En M. J. Sánchez y A. Raigada (Eds.), *Crítica feminista y comunicación* (pp. 186-214). Comunicación Social Ediciones y Publicaciones.
- Batalla, G. (2003). Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados. *Cuadernos: Patrimonio cultural y turismo (conaculta)*, 45-70. <https://www.cultura.gob.mx/turismocultural/cuadernos/pdf/cuaderno3.pdf>
- Bhabha, H. (2007). *El lugar de la cultura*. Ediciones Manantial.
- La Biblia de Latinoamérica. (1989). Editorial San Pablo y Editorial Verbo Divino.
- Bourdieu, P., & Passeron, J. (1982). *A reprodução*. Elementos para uma teoria do sistema de ensino. Francisco Alves.
- Bourdieu, P. (1990). *Sociología y cultura*. Grijalbo.
- Bourdieu, P. (1997). *Capital cultural, escuela y espacio social*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2000). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Taurus; Desclée de Brouwer.
- Bourdieu, P., Inda, A. & Beneitez, M. (2001). *Poder, derecho y clases sociales (2)*. Desclée de Brouwer.
- Bromwich, D. (1995). Culturalism the euthanasia of liberalism. *Dissent*, (42), 102.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Ediciones Paidós Ibérica.
- Canclini, N. (1999). *Los usos sociales del patrimonio cultural*. Editorial Grijalbo.

- Canclini, N. (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidad*. Gedisa.
- Canclini, N. (23 de febrero de 2005). *Todos tienen cultura: ¿quiénes pueden desarrollarla?* [Conferencia]. Banco Interamericano de Desarrollo, Washington, Estados Unidos. <https://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/080920.pdf>
- Canclini, N. (2017). *Culturas híbridas, poderes oblicuos*. Editorial Grijalbo.
- Dankhe, G. L. (1989). Investigación y comunicación. C. Fernández—Collado y GL Danhke (comps.). *La comunicación humana: ciencia social*. México, DF.
- Derrida, J. (1981). *Positions*. University of Chicago Press.
- Díaz, L., Torruco, U., Martínez, M., & Varela, M. (2013). La entrevista, recurso flexible y dinámico. *Investigación en educación médica*, 2(7), 162-167.
- Eagleton, T. (2017). *Cultura: Una fuerza peligrosa*. Ediciones TAURUS.
- Echeverría, B. (2019). *Definición de la cultura*. Fondo de Cultura Económica.
- Flores, J. (2015). De la extirpación a la folklorización: a propósito del continuum colonial en el siglo XXI. *Estudios artísticos*, 1(1), 14-37. <https://doi.org/10.14483/25009311.10246>
- Foucault, M. (1982). *La imposible prisión*. Anagrama.
- Galarza, S., López, J., & Mendoza, A. (2020). Los estudios culturales y el problema de la identidad latinoamericana. *Revista Conrado*, 16(72), 116-122. <https://conrado.ucf.edu.cu/index.php/conrado/article/view/1208/1217>
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. Basic books.
- Geertz, C. (1987). Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. En C. Geertz (Ed.), *La interpretación de las culturas*, (pp. 19-40). Gedisa.
- González, R. (2009). Acerca de la ideología del rock. Una meditación en torno a la contracultura. *La Colmena*, (61/62), 5-16. <https://www.redalyc.org/pdf/4463/446344571001.pdf>

- Guerrero, P. (2010). *Corazonar: una antropología comprometida con la vida*. Editorial Abya-Yala.
- Habermas, J. (1991). *The structural transformation of the public sphere: An inquiry into a category of bourgeois society*. MIT Press.
- Hall, S., & Du Gay, P. (1996). *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu Editores.
- Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, (2017). *Calendario Festivo del Patrimonio Cultural Inmaterial Nacional Costa*. Recuperado de <https://www.patrimoniocultural.gob.ec/9715-2/>
- Martínez, M. (1998). *La investigación cualitativa etnográfica en educación*. Círculo de lectura alternativa; Editorial Trilla.
- Mantecón, R. (1993). Globalización cultural y antropología. *Alteridades* 3(5) 79-91.
- Mead, M. (1972). *Educación y cultura*. Ediciones Paidós.
- Mesters, C. (1993). *Pablo Apóstol*. Editorial San Pablo.
- Naranjo, M. (2002). *La Cultura Popular en la Provincia de Manabí*. Ediciones CIDAP.
- Peña, M., & Naranjo, F. (2018). Reflexiones teóricas en relación con la identidad latinoamericana y el pensamiento de José Martí: un acercamiento inicial. *Didascalía: Didáctica y Educación*, 9(5), 251-260. <http://revistas.ult.edu.cu/index.php/didascalía/article/download/821/818/3330>
- Quijano, A. (Junio de 2010). *Poder y colonialidad del poder*. [Seminario]. Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder en la Universidad Ricardo Palma, Lima, Perú.
- Ramírez, Y. (2015). Las fiestas populares tradicionales, reflejo de la identidad cultural de las comunidades. *Revista Caribeña de Ciencias Sociales*, 1(5), 1-7. <https://www.eumed.net/rev/caribe/2015/05/fiestas.html>

- Richard, N. (2001). *Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana*. Ediciones Clacso.
- Sánchez, C. (2015). *Estar (políticamente) en el mundo*. Bonallettera Alcompas.
- Sánchez, J. E. (2018). *Manabí una identidad chola-montubia en el Ecuador plurinacional del siglo XXI*. [Ponencia]. Encuentro de Académicos en la Fundación Pacífico del Ecuador, Manta, Ecuador.
- Silva, M., & del Carmen, J. (2016). El Ethnic Chic, la moda como encubrimiento. Reflexiones en torno a la fetichización comercial de la estética étnica. *Laocoonte. Revista Estética y Teoría de las artes*, 3(3), 176-192. <https://ojs.uv.es/index.php/LAOCOONTE/article/view/9368/8817>
- Tubay, F. (2020). Representaciones simbólicas del género en Manabí-Ecuador. *Perseitas*, (8), 165-198. <https://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/perseitas/article/view/3578/2772>
- Turner, V. (1969). Liminality and communitas. En V. Turner (Ed.), *The ritual process: Structure and anti-structure*, (pp. 94-130). Aldine Publishing.
- Van Gennep, A. (2008). *Los ritos de paso*. Bolivia Universidad Mayor de San Marcos. Editorial Alianza.
- Villamil, K., Ponce, O., & Ormaza, M. (2017). Las tradiciones de las fiestas de San Pedro y San Pablo en Portoviejo – Manabí. *Revista Contribuciones a las Ciencias Sociales*.
- Weber, M. (1978). *Economy and society: An outline of interpretive sociology* (Vol. 1). University of California Press.
- Zambrano, F. M. T. (2019). Turismo, escuela e interculturalidad. *Cuaderno Virtual de Turismo*, 19(1), 94-206. <http://www.ivt.coppe.ufrj.br/caderno/index.php/caderno/article/view/1398/612>
- Zambrano, F., Loor, Y., Montoya, S., & Cedeño, J. (2019). Diálogo de Saberes: experiencias y aportes del campo a la universidad. *Revista San Gregorio*, (28), 127-135. <http://revista.sangregorio.edu.ec/index.php/REVISTA-SANGREGORIO/article/download/858/12-FANNYII>

# LAS COMISURAS ABIERTAS DE LA TIERRA<sup>a</sup>

## The open corners of the earth

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3946>

Recibido: septiembre 2 de 2020. Aceptado: abril 15 de 2021. Publicado: abril 15 de 2021

*Kelly Vargas García\**

### I

La noche,  
que cede su existencia  
para insistir con su movimiento inquebrantable,  
está hirviendo.

Las hojas del almendro  
chillan por el vapor de agua.

Los caracoles desolados

<sup>a</sup> Selección de poemas derivada del proyecto de investigación Psicoanálisis y arte, adscrito al grupo de investigación Filosofía y Teología crítica, y financiado por la Vicerrectoría de investigaciones de la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia.

\* Máster en Ciencias Sociales y Humanas: mención psicoanálisis. Université Paris VIII. Psicóloga Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. [kelly.vargasgarcia@gmail.com](mailto:kelly.vargasgarcia@gmail.com)

se vuelven costras en los codos del río.

La brea sofocante

sepulta, en el cielo y en la tierra,

el fulgor de las luciérnagas.

Quiere imponerse a todo precio.

Las paredes del cielo sudan.

La noche se desvanece,

cierra los ojos,

está aturdida.

## II

La mañana arde en colores.

Los mangos, los tamarindos y el ajonjolí se estremecen.

La niña se despierta,

se baña,

come y

juega en el solar.

Ella,

a diferencia de sus padres,

recostados en los bordes de la casa,

está de pie.

El solar es un oasis.

### III

Primero, el retorno.

El bus, el verdor, las montañas, el frío zigzagueando entre las patas de las vacas, el Alto.

Segundo, el descenso.

La velocidad que angosta la altura, el río asomándose en las orillas de las ventanas, el aire denso y pegajoso cortado por el vuelo de un sirirí, la sabana.

Tercero, la tierra roja.

Los cráteres, la polvareda, el sol perpetuo, los dragones varados tragándose el lecho del río, el azogue.

Cuarto, el derrumbamiento.

Polvo de

o

r

o.

### IV

Caes en el vientre de una lombriz.

Quizás en su dorso,

quizás en su cola.

Caes en el vientre de una lombriz.

El lodo se riega por tus ojos,

se derrama por tu boca.

Tu cuerpo hinchado flota.

Te acercas a la orilla  
ya no perteneces a esta tierra.  
Las luciérnagas te indican el camino.

V

La mesa es un parásito  
y no puede sostenerse sola.  
Necesita pies enracimados  
como troncos de plátano  
para poner sus huevos.  
Corre atragantada  
por las venas de la planta  
hasta el derrumbamiento.  
En el suelo,  
las hormigas caminan  
por sus patas abiertas.

VI

Hojas cargadas de agua  
agrietan los ladrillos,  
rebotan en las hendiduras  
para devolverles el aliento  
que les robaron  
en los hornos.



## VII

¿Y dónde tiene la boca el mar?  
En las comisuras abiertas de la tierra.  
¿Y el vientre?  
En el amasijo de agua oscura que  
transitan luces platinadas,  
gravitacionales.

## VIII

El caribe se abre ante mis ojos  
como la cola de un pavo real.  
Verdes y azules  
arden en mis pupilas.  
Tengo la mirada macerada por los peces.

# LA SAGRADA ESCRITURA EN LA VIDA DE LA IGLESIA DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE. LA IMPRONTA BÍBLICA DEL CONCILIO VATICANO II<sup>a</sup>

Sacred Scripture in the life of the Church of Latin America and the Caribbean. Biblical imprint of II Vatican Council

Artículo de investigación científica y tecnológica  
DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3944>

Recibido: septiembre 2 de 2020. Aceptado: abril 9 de 2021. Publicado: abril 24 de 2021

*Hernán Cardona Ramírez\**, *Carlos Montaña Vélez\*\**

<sup>a</sup> El artículo es un avance del proyecto de investigación Hermenéutica bíblica latinoamericana (HBL), registro SIAP: 09972, Pontificia Universidad Javeriana.

<sup>\*</sup> Doctor en Teología, Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia). Docente Facultad de Teología Pontificia Universidad Javeriana. Miembro del grupo de investigación Academia, Pontificia Universidad Javeriana. Director de los Posgrados en Teología, Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia). ORCID: 0000-0003-4290-3075. Correo electrónico: [hd.cardonar@javeriana.edu.co](mailto:hd.cardonar@javeriana.edu.co)

<sup>\*\*</sup> Doctor en Teología Bíblica, Universidad de Deusto (Bilbao, España). Docente en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia). Miembro del grupo de investigación Didaskalia, de la Pontificia Universidad Javeriana. ORCID: 0000-0003-3006-6038. Correo electrónico: [c.montano@javeriana.edu.co](mailto:c.montano@javeriana.edu.co)

## Resumen

En el Concilio Vaticano II, la Sagrada Escritura logró un protagonismo inusitado en la Iglesia y en la vida de los creyentes en Latinoamérica y el Caribe. ¿Cómo impactó en el continente?, ¿cuáles fueron los efectos de la interpretación de la Biblia en la región? Un repaso de prácticas usuales llevadas a cabo antes del Concilio, cuando la Biblia se usó para legitimar el “derecho” a la conquista del Nuevo Mundo, como el examen de la actual diversificación hermenéutica, creadora de nuevos horizontes de lectura que permiten al lector aprehender perspectivas insospechadas, suscitadas por la apropiación de la Escritura Sagrada en la Iglesia, donde se asoman los rostros y las voces silenciadas en largos siglos de olvido. Este recorrido lleva al lector por el método de interpretación textual de los evangelizadores de varias épocas; por el acceso al texto para su lectura e interpretación y por la teología subyacente.

## Palabras clave

Biblia; Sagrada Escritura; Iglesia, Vaticano II; América Latina.

## Abstract

From the Vatican II Council, Sacred Scripture achieved an unusual role in the Church and the lives of believers in Latin America and the Caribbean. How was this impulse forged in the continent? What were the effects of the interpretation of the Bible in the Latin American context? Both a review of usual practices carried out with the Bible before the Council, when it was used to legitimize the *law* to conquer the New World, and the staging of the current hermeneutical diversification, creative of the new horizons of reading, they allow the reader to apprehend unsuspected perspectives, aroused by the appropriation of Holy Scripture in the life of the Church, lean out faces and voices silenced in the long centuries of oblivion. This travel leads the reader through the textual interpretation method of the evangelizers of various times; for the access to the text, for its reading and interpretation and for the theology that underlines it.

## Keywords

Bible; Sacred Scriptura; Church; Vatican II; Latin America.

## Introducción

*Los pobres me enseñaron a leer la Biblia.*  
San Romero de América

El Concilio Vaticano II generó en la Iglesia un redescubrimiento de la Biblia. El Dios Padre revelado por Jesús sale al encuentro de los seres humanos y habla con todos en la Sagrada Escritura (Concilio Vaticano II, n. 2, p. 81). La Biblia es la Palabra de Dios para sus hijos/as en la historia cotidiana. El Concilio propone un modelo nuevo para interpretar el texto bíblico en el quehacer teológico. En América Latina, la influencia de este modelo toma su fuerza gracias a las conferencias episcopales, como afirma la introducción del Documento de Medellín, en el que la Iglesia busca comprender cada momento histórico a la luz de la Palabra, en Cristo Jesús, donde se capta el sacramento del ser humano (Concilio Vaticano II, 1997, n. 22, p. 151).

### Sagrada Escritura y hermenéutica bíblica antes del Concilio Vaticano II

La Biblia llegó a América en 1492 con los primeros misioneros españoles. En la bula *Inter coetera* (1493), el papa Alejandro VI, decretó la posesión temporal de la Corona de Castilla en el Nuevo Mundo y la obligación espiritual de propagar la fe católica entre sus habitantes. En este encuentro cultural de dos mundos tan distintos, la Biblia tuvo un papel central para la percepción y el estudio analítico de la nueva realidad.

Hoy cabe revisar este protagonismo, pues la Biblia fue interpretada de un modo ambiguo. Basten dos episodios claros. El primero fue la denuncia bíblica de Antonio de Montesinos (1511) de la violenta opresión ejercida contra los indios, que desató la ira de sus oyentes venidos de España (De León, 2015). El segundo se presentó en Cajamarca (Perú, 1533), cuando fray Vicente de Valverde, en la caravana de Francisco Pizarro, intentó la conversión a la fe del líder Atahualpa y que este rindiera tributo al rey de España. El fraile le dio la Biblia al

inca, quien, tras ojearla, sin entender lo escrito, la arrojó al suelo. Después de diversas intrigas, Pizarro ejecutó a Atahualpa tras su bautismo (De León, 2015, p. 196).

La Biblia, en sus inicios, fue instrumento de legitimación de posiciones diversas, usada para defender un supuesto derecho a domeñar el Nuevo Mundo. Pero también la Sagrada Escritura fue central en la tarea evangelizadora, gracias a las primeras órdenes religiosas en el continente. Así lo destaca fray Bernardino de Sahagún en sus Coloquios (1564), los evangelizadores son responsables de predicar y enseñar con base en la Biblia, pues la Escritura es Palabra divina (De León, 2015, p. 199).

Los franciscanos usaban el Catecismo de fray Alonso de Molina y los dominicos el de Fray Pedro de Córdoba, más amplio y desarrollado, aprobado por la Junta eclesiástica de 1546 y el Concilio Provincial de 1555, con los elementos catequéticos de la época: oraciones, artículos de fe, sacramentos, pecados capitales, mandamientos, obras de misericordia, exposiciones más amplias (Tisnés, 1992, pp. 31-54). Aunque en las formas de adoctrinamiento prevalecía este Catecismo, la Sagrada Escritura fue la base para defender la predicación del Evangelio con el ejemplo y la virtud, no con las armas. Esa fue la hermenéutica bíblica de fray Bartolomé de De las Casas, centrada en el “otro”, en el indio, abusado por los conquistadores españoles (Frades, 1997). De las Casas acude al Antiguo y al Nuevo Testamento para fundamentar el comportamiento intachable de los misioneros y el trato caritativo con los indios. Los evangelizadores deben comportarse como Jesús el Cristo, Él no envió a sus discípulos con espadas ni armas, sino a ser testigos del amor de Dios, curando enfermos y como testigos de la vida y el respeto de las personas (De las Casas, 1989, p. 200).

En primer lugar, el método asociativo con el cual los primeros evangelizadores interpretaban la Escritura está construido con oposiciones binarias simples (conquistador-superior frente a conquistado-inferior)<sup>1</sup>. Cuando se acude al texto bíblico para describir la naturaleza de los habitantes del Nuevo

<sup>1</sup>La entrada de Israel en Canaán permite una analogía entre el *bueno* conquistador y el *malo* conquistado. Esta lectura olvida que muchas de estas historias de la conquista de Canaán llevan sus propios programas de *deconstrucción* y que los Israelitas no siempre son *los buenos* (De Witt, 2017, p. 98).

mundo, según Juan Ginés de Sepúlveda, todo está en la Sagrada Escritura, por ejemplo, en el libro de los Proverbios, el necio sirve al sabio y esa es la condición, según el autor, de los pueblos bárbaros; así lo creen muchos (De Witt, 2017, p. 99). La interpretación desde un libro sapiencial le permitió llamar sabio al conquistador y necio al conquistado. También la hermenéutica de De las Casas se construye desde analogías. Pero, desde la identificación y la actualización de los textos, esta hermenéutica es nueva para la época.

En segundo lugar, cabe revisar el acceso al texto bíblico. La generación inicial de misioneros consideró útil la traducción de la Biblia a lenguas americanas. Pero las objeciones a este propósito fueron muchas. En su Pragmática (8-VII-1502), los Reyes Católicos prohibieron la traducción al castellano, sin embargo, algunos libros de la Biblia, sin permiso, se tradujeron a lenguas nativas.

Estas restricciones aumentaron con el arribo de la Inquisición a las nuevas tierras (1569). El Consejo General de la Inquisición con sede en Sevilla, España (1576) vetó toda traducción de la Biblia a lenguas romances, incluidos los idiomas o dialectos indígenas. Esta ley fue derogada en 1782 por el inquisidor Felipe Beltrán, siempre y cuando la traducción fuera aprobada por el Papa y producida por escritores católicos, con notas de autores confiables en la fe para evitar errores doctrinales. Este impedimento inicial afectó la comprensión de las Escrituras por parte de las comunidades indígenas y el acceso directo a la Biblia; poder descubrir su significado liberador. Además, desde Europa no se reconoce el idioma autóctono como un medio válido para transmitir la Palabra de Dios (De León, 2015, p. 205).

En tercer lugar, como se aprecia en los coloquios de Sahagún, la propuesta teológica de este periodo de la historia hace infalible la Biblia. Desde el Concilio Vaticano II, la Sagrada Escritura es un testimonio privilegiado de la revelación, y esta Palabra vibra en la historia creyente de una comunidad de fe.

## El Concilio Vaticano II: nueva era de la Biblia en América y el Caribe

Con el Concilio Vaticano II (1962-1965) la Biblia toma un lugar preferente en la acción de las comunidades creyentes y en el quehacer teológico de la región; también en el compromiso cristiano para la transformación de problemáticas como la pobreza, la desigualdad de género, la violencia y la falta de cuidado de la tierra y en la acción pastoral. En este contexto, en el continente latinoamericano se resaltan tres ejes bíblicos fruto de la recepción del Vaticano II: la revelación bíblica histórica, el acceso al texto bíblico y el movimiento bíblico latinoamericano.

### ***Una nueva comprensión de la revelación bíblica***

El Concilio Vaticano II insiste, de diversas maneras, en el carácter histórico-progresivo de la revelación bíblica. Señala las etapas más importantes de este itinerario en un sendero genético: al inicio con el testimonio constante de la presencia de Dios en la creación, luego con su manifestación en la historia, con Israel, hasta llegar al momento de la plenitud de la Revelación con Jesús de Nazaret el Evangelio de Dios (Concilio Vaticano II, 1997, n. 3, p. 82).

Asimismo, invita a los creyentes a trabajar con los no cristianos, conocer y valorar sus tradiciones religiosas e incluso con alegría y respeto descubrir las semillas del Verbo en aquellos contextos y elevarlos a la comunión con el Dios Padre, revelado por el Señor Jesús (Concilio Vaticano II, 1997, n. 11, p. 231; n.16, p. 31).

Estos criterios afectan de manera favorable el proceso evangelizador en el continente de la esperanza, pues supera posiciones fundamentalistas y colonizadoras de quienes argumentaron, incluso con violencia, la superioridad de su fe. La evangelización nace de la invitación del Señor Jesús a los seres humanos, a todos sus seguidores, para contagiar el amor universal de su Padre Dios (Concilio Vaticano II, 1997, n. 4, p. 437).

Si la revelación de Dios tiene carácter histórico, y es procesual en su acontecer en la vida y en la acción de los pueblos del continente, también los pueblos indígenas descubren en su historia, poco a poco, el Evangelio, aun cuando les llegue oculto y mezclado con los procesos de conquista y colonización.

Como una auténtica novedad, el Concilio no redujo la revelación divina al texto bíblico e introdujo un nuevo alcance a la revelación bíblica para escrutar y realizar la hermenéutica apropiada de la Palabra dentro de la realidad histórica. Así, por ejemplo, para el Documento de Medellín, canal de recepción del Concilio en el continente, la revelación de Dios salvador en la historia humana relee el proceso con el pueblo de Israel, liberado de la esclavitud de Egipto, para ser un pueblo de hermanos/as en la tierra de la promesa, y en el nuevo pueblo de Dios sigue viva esta esperanza (Consejo Episcopal Latinoamericano, 1968, párr. 6).

### ***El acceso al texto bíblico***

El Concilio de Trento (1545-1560) restringió las traducciones y la lectura de la Biblia, entre otras causas, por las propuestas de la Reforma de Martín Lutero. La apertura a los estudios bíblicos y las traducciones católicas llegan con León XIII, en la encíclica *Providentissimus Deus* (1893), y Pío XII afianza el camino en la encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943). Estas dos encíclicas fueron hitos centrales antes del contundente laudo de la *Dei Verbum* en el Concilio Vaticano II (1965). Los católicos deben tener un fácil acceso a la Sagrada Escritura y la Iglesia debe ofrecer los textos apropiados, en los diversos idiomas, a partir de los textos originales (Concilio Vaticano II, 1965a, párr. 22-23).

La posibilidad de leer y estudiar el texto bíblico en su lengua es un privilegio para las comunidades hispanas. He aquí algunas ediciones distintivas<sup>2</sup>:

- Por la misma época de la impresión de la versión de Félix Torres Amat (1825, España) se publicó, en México (1836), la primera traducción americana al castellano, a cargo de Mariano Galván R. Impresa en 25 tomos, con el nombre de Sagrada Biblia a partir de la Biblia de Aviñón.

<sup>2</sup> Para una revisión completa de las traducciones y con buena bibliografía véase a J. L. de León (2009).



- El sacerdote chileno Guillermo Jünemann publicó una traducción del Nuevo Testamento, en Santiago (Chile, 1928). Un texto literal, ajustado al orden sintáctico griego. El Antiguo Testamento se publicó en 1992.
- La Biblia de Juan Straubinger es la primera versión castellana de la Biblia impresa en tierras de América. Se editó en Buenos Aires (1951) como resultado del cuidado de la crítica textual y de la lengua castellana.
- La Biblia latinoamericana (1971) es una traducción de un equipo chileno dirigido por Bernardo Hurault y Ramón Ricciardi. Tiene un lenguaje sencillo, está orientada a la pastoral y sus notas se conectan con la realidad.
- Las Sociedades Bíblicas Unidas (1979) editaron, con dos versiones: católica y protestante, la Biblia Dios habla hoy; evita hebraísmos y helenismos, y usa un lenguaje popular. Existe también la versión Biblia de estudio (1994).
- Armando Levoratti y Alfredo Trusso hicieron una traducción de la Biblia con el título: La Biblia. El libro del pueblo de Dios. Buenos Aires (1981). Es un trabajo serio desde las lenguas originales con base en las versiones en español y en otros idiomas. La traducción es diáfana y su lenguaje, accesible. La conferencia episcopal argentina asumió esta traducción para el uso litúrgico. En la página web del Vaticano, es la versión de la Biblia en lengua española. La nueva edición trae notas y comentarios explicativos (2014).
- La Biblia de Jerusalén Latinoamericana. Expertos de Argentina, Colombia y México revisan y ajustan la edición Nueva Biblia de Jerusalén (1989) al español del continente (Biblia de Jerusalén Latinoamericana, 2013; pp. IV-V).
- Brasil publicó la Biblia Sagrada – Edição Pastoral (1990) para favorecer la lectura comunitaria de la Biblia y afrontar la realidad desafiante del país y del continente. La Nova Biblia Pastoral es una nueva traducción (2014-2019) con notas e introducciones para actualizar la comprensión en las comunidades.

## **2.3 El movimiento bíblico latinoamericano y del Caribe**

El modo de leer la Biblia en Latinoamérica ha dinamizado los horizontes de comprensión y la praxis creyente de las comunidades cristianas, más allá de las fronteras confesionales del continente, y se convierte en legado de una teopraxis crítica, descolonizadora, contextual, participativa y liberadora<sup>3</sup>.

Desde 1960 el despertar de nuevas realidades en la región propició la aparición de nuevos sujetos lectores e intérpretes de la Biblia, hasta ahora marginados. Según Cañaverall (2012), “ello representó un esfuerzo [de] configuración de los horizontes hermenéuticos (afroamericano, femenino, feminista, familiar, eco-ambiental, infantil, urbano, campesino, juvenil, laical)” (p. 12). Esta hermenéutica variopinta (1970-1980) enriqueció los horizontes de lectura bíblica, dio rostro y voz a los silenciados de forma sistemática en la historia. El movimiento bíblico latinoamericano tuvo su origen en este contexto, entreteje el nuevo sujeto lector (la comunidad), la Biblia y sus efectos comunitarios, eclesiales y sociales.

El movimiento asume la dimensión dialogal de la revelación, la conversación de Dios con la humanidad, a fin de llevarla a la plenitud de la comunión de vida. La Iglesia latinoamericana está comprometida con las periferias y encuentra allí nuevos significados del texto bíblico. Este alcance es el fruto del quehacer teológico eclesial y de las conferencias episcopales latinoamericanas.

## **Enlace bíblico del Vaticano II en la Iglesia de América Latina y el Caribe**

### **Fase previa al Concilio Vaticano II (1955-1962)**

La I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM) se celebró en Río de Janeiro (Brasil), del 25 de julio al 4 de agosto de 1955. Fue responsable de la organización la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (CNBB), cuyo secretario era monseñor Helder Cámara. Uno de los autores que apoya este

<sup>3</sup> Muestra de ello son las propuestas de lectura bíblica: contextual, en Sudáfrica; intercultural, coordinada desde los Países Bajos; y poscolonial en Estados Unidos y la India, entre otras.

planteamiento es Kaefer (2008); el lector puede revisar también a Konings (2012, pp. 237-256). Un hecho destacado de la asamblea fue la petición de los obispos al papa Pío XII de crear un organismo para reunir los episcopados del continente. El papa aprobó la solicitud y así nació el CELAM, con sede en Bogotá.

El contexto de la primera conferencia era el ambiente de posguerra entre las potencias del Norte y el Oriente. Era la etapa previa al Concilio Vaticano II y la Iglesia tenía falta de ministros. Este hecho exigió una abierta promoción vocacional. En este entorno, la Sagrada Escritura no tenía un gran espacio. El único texto bíblico usado en Río de Janeiro (Lc 10,2) se refiere a la oración al Señor para pedir nuevas y santas vocaciones (Consejo Episcopal Latinoamericano, 1955, párr. 1).

Para enfrentar los movimientos religiosos de otras iglesias, el documento final sugería a los católicos la lectura diaria de la Biblia, en particular, los evangelios (Consejo Episcopal Latinoamericano, 1955, párr. 72). También invitó a promover cursos bíblicos en la radio, semanas bíblicas y crear el Día nacional de la Biblia. Asimismo, sugirió editar versiones populares de la Biblia para llegar al mayor número de fieles.

La ausencia de citas bíblicas en el documento final de esta primera conferencia no oculta, sin embargo, una realidad: las comunidades, la acción católica y otros grupos creyentes de ámbito popular ya usaban la Biblia como una semilla fecunda para dar abundante fruto luego del Vaticano II.

### ***El Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín (1962-1978)***

El empuje del Concilio Vaticano II para aprehender la Biblia en la Iglesia dio un nuevo aire al movimiento bíblico católico<sup>4</sup>, iniciado en los primeros lustros del siglo XX, inserto en ámbitos de la vida eclesial. El Concilio rescató el trabajo

<sup>4</sup> Desde finales del siglo XIX, la Iglesia católica dio aire al movimiento bíblico para difundir entre los creyentes, con apoyo de estudiosos, la lectura, la oración y el estudio de la Escritura Sagrada, (ejemplo, *Providentissimus Deus*, 1893, de León XIII). El Papa León XIII instituyó la Pontificia Comisión Bíblica (1902) como órgano central para promover las ciencias bíblicas. Los católicos están invitados a la lectura frecuente y a orar con la Biblia, como lo sugiere la Encíclica *Divino afflante Spiritu* (Pío XII, 1943).

exegético y exhortó a los bautizados a leer y orar con la Biblia; una vida anclada en la oración con la Biblia reviviría con fuerza la ancestral *lectio divina* (De Berardino, 1998).

Ahora la Biblia estaba no solo con los estudiosos y en las universidades, ya los pobres podían leerla y en un contexto ecuménico. La Iglesia de los pobres abarcó realidades diversas del continente, la Biblia se estudió desde variados ángulos y salieron a la luz personas y comunidades hasta ahora anónimas: los marginados de la sociedad; los indígenas con su lectura particular de la Biblia; los afrodescendientes y los migrantes; la lectura desde la mirada femenina.

En una lectura contextual son relevantes los niños, los adultos mayores, los forasteros o desplazados, las etnias pequeñas, sedientos todos de ser integrados a la sociedad; los rechazados por sus preferencias sexuales; los ecologistas y otras categorías de grupos y personas excluidas.

Antes, el lugar usual de la lectura bíblica era la institución, la universidad o algún instituto especializado, y solo para grupos selectos, y los líderes religiosos la explicaban. Hoy se lee en las comunidades y la fuerza de este proceso surge de los laicos. Además, los grupos creyentes se unen a los anhelos de la sociedad civil y a las luchas populares. La compleja realidad del continente despierta el retorno a las fuentes y a la memoria creyente del pueblo.

En los documentos eclesiales se nota un cambio a propósito de la Biblia. De la prevención ante los métodos históricos y críticos se pasó a reconocer su peso para la interpretación y el anuncio de la fe<sup>5</sup>. Esta evolución se constata en las conferencias del CELAM, en traducciones y adaptaciones bíblicas populares; su expansión originó nuevas hermenéuticas en las diócesis, escuelas, parroquias, congresos, círculos bíblicos y en las publicaciones.

<sup>5</sup>La evolución de la visión bíblica en la Iglesia católica se percibe en un estudio serio de fuentes como la encíclica *Providentissimus Deus* (1893); *Divino afflante Spiritu* (1943). La Constitución Dogmática *Dei Verbum* (1965a) del Concilio Vaticano II. Luego: *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993) de la Pontificia Comisión Bíblica; la Exhortación apostólica *Verbum Domini* (2010), del Papa Benedicto XVI y la Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* (2013) del Papa Francisco.

La II Conferencia del CELAM tuvo lugar en Medellín, Colombia, del 24 de agosto al 6 de septiembre de 1968. Pablo VI (hoy santo) fue el primer papa en visitar América Latina (agosto 22-24 de 1968). En Bogotá él inauguró la Conferencia bajo el lema: La Iglesia en la presente transformación de América Latina, a la luz del Concilio Vaticano II (Concejo Episcopal Latinoamericano, 1968). Era esencial vincular el Concilio con la compleja realidad continental. Las fuentes inspiradoras fueron la Sagrada Escritura; las intervenciones del Papa en Bogotá (Homilía en Mosquera); el documento final del Concilio Vaticano II (1968), en particular las Constituciones *Lumen gentium*, *Dei Verbum* y *Gaudium et spes*; y la encíclica *Populorum progressio* (1967).

Entre las preferencias centrales de la conferencia sobresalen la opción profética por los pobres; la justicia y la liberación de toda forma de opresión, iluminados por el Evangelio; la apuesta por las comunidades eclesiales de base (CEB). En Medellín se denunció la realidad de pobreza y explotación de numerosos y crecientes grupos humanos en los diversos países del continente. Además, se habló de la responsabilidad de la Iglesia de servir con acciones concretas y eficaces a estas personas de la periferia.

La presencia de la Biblia en Medellín ha suscitado diversas opiniones. Para algunos, la aparición es tímida. Para otros, Medellín (Consejo Episcopal Latinoamericano, 1968) trae un número interesante de textos (55), se repiten 3 citas: 2Co 8,9 (3 veces); 2Co 5,17 (2 veces) y Ef 4,13 (2 veces)<sup>6</sup>. De la Biblia hebrea se refieren seis libros, para 10 citas en total. De ellas, 9 son de los profetas. El Nuevo Testamento aporta notas de trece libros; las cartas de Pablo y los evangelios (Mt, Lc y Jn) son más comunes. Este dato impacta, 45 de las 55 citas pertenecen al Nuevo Testamento, donde el centro es la Pascua del Señor Jesús.

<sup>6</sup>Biblia hebrea: Gn 1,26; Am 2,6-7; Am 4,1; Am 5,7; Mi 6,12-13; Is 10,2; Is 58,6; Is 61,1; So 2,3; Jr 5,28. Evangelios: Mt 5,3; Mt 5,9; Mt 12,20; Mt 14,27; Mt 18,20; Mt 25,31-46; Lc 1,46-55; Lc 12,32; Lc 22,32; Hch 6,4; Hch 20,28; Jn 8,32-35; Jn 14,9; Jn 14,27; Epístolas paulinas: Rm 1,16; Rm 3,23; Rm 5,5; Rm 8,22-23; Rm 8,29; Rm 10,17; 1Co 1,3; 1Co 4,1; 1Co 4,9; 1Co 11,1; 1Co 12,11; 1Co 13,7; 1Co 14,37; 2Co 5,17 (dos veces); 2Co 8,9 (tres veces); 2Co 13,13; Ga 5,6; Flp 2,5; Flp 2,5-8; Ef 1,10; Ef 1,6.12.14; Ef 2,10; Ef 4,13 (dos veces); Col 1,15; otros textos: 1P 5,3; 1P 5,9; Hb 5,1.

De acuerdo con las primeras páginas de la Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín, es voluntad de Dios una historia humana de justicia; por ello, cada bautizado debe poner todas sus fuerzas para alcanzarla. La catequesis renovada debe ser más bíblica: los bautizados deben ser evangelizados y evangelizadores. Cuando Medellín habla de la pobreza, cita las profecías de Sofonías, Amós y Miqueas y presenta a Jesús “quien, siendo rico, por nosotros se hizo pobre, para enriquecernos con su pobreza” (2Co 8,9). Además, una de las palabras claves de Medellín es “liberación” y el paradigma del documento es el Éxodo, experiencia fundadora de Israel (Ex 3,7), pues grandes grupos humanos claman a sus pastores urgiendo una liberación que se retarda (Consejo Episcopal Latinoamericano, 1968, párr. 2).

En Medellín, los obispos asumieron una hermenéutica bíblica latinoamericana (HBL) con raíces hondas en la interpelante realidad histórica, la leyeron desde la Biblia y la aplicaron a la Iglesia del continente, sobre todo, en la praxis de las comunidades eclesiales (CEB). La “opción preferencial por los pobres” (Consejo Episcopal Latinoamericano, 1968, p. 11), con base en el Evangelio, auspició el espacio de las CEB y la aparición protagónica de nuevos lectores desde el contexto histórico de los pobres<sup>7</sup>.

### ***Los rostros bíblicos: Conferencia de Puebla y su impacto (1979-1991)***

La III Conferencia del CELAM se celebró en la ciudad mexicana de Puebla (enero 27-febrero 13 de 1979). Pablo VI la convocó, Juan Pablo I confirmó su celebración y Juan Pablo II la inauguró. El tema fue “La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina” (Consejo Episcopal Latinoamericano, 1968, p. 1, 2, 20), en conexión con la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (Pablo VI, 1975), sobre la evangelización en el mundo actual. Por esta razón, tanto en la asamblea de Medellín como en la de Puebla, corre la inspiración programática de San Pablo VI.

<sup>7</sup> Ver el dato de la arquidiócesis de Medellín con el arzobispo Tulio Botero Salazar (1957-1979). Él participó en el Concilio Vaticano II y su iglesia particular fue la anfitriona de la conferencia de Medellín. Convocó un sínodo arquidiocesano y uno de sus frutos fue el incremento de los grupos bíblicos para el estudio semanal de la Biblia en las parroquias. A la fecha, de las 341 parroquias de la arquidiócesis, cerca de 230 conservan sus grupos bíblicos y hay parroquias con dos o tres grupos bíblicos, como la parroquia del Rosario, en Itagüí (Antioquia).

Un reto para la III Conferencia Episcopal Latinoamericana celebrada en la ciudad de Puebla, México (1979), fue anunciar, desde el Evangelio, la seguridad y la paz para los pueblos en medio de la violencia y el llamado al uso de las armas de diversos colectivos. Otro desafío fue defender la dignidad y hacer respetar los derechos fundamentales de las personas. Entre las opciones del documento conclusivo están las siguientes: la comunión y la participación para una liberación a partir del Evangelio; un modelo evangelizador válido: las CEB y, por último, la opción preferencial por los más pobres y por los jóvenes.

Hay una continuidad entre las conferencias de Medellín y de Puebla. Los rostros descritos en el documento poseen raigambre bíblica. Con el método ver, juzgar y actuar, el documento fija categorías: el pobre, oprimido social y explotado; los *anawin* de la Biblia hebrea; la liberación, con el sentido bíblico de transformar la realidad sociopolítica. Comprender el segundo momento del método (juzgar), trae con frecuencia citas de los evangelios; y la evangelización tiene su fuente en la Palabra de Dios.

### ***Vivir y transmitir la Palabra de Dios: Santo Domingo (1992-2006)***

La IV Conferencia del CELAM se celebró en la ciudad de Santo Domingo (12-28 octubre 1992) y presidió su inauguración el papa Juan Pablo II (hoy santo). El lema fue “La nueva evangelización, promoción humana y cultura cristiana”. Por tanto, una clave de lectura era la inculturación del Evangelio, para afrontar las nuevas caras del neoliberalismo.

La Conferencia tuvo como marco global los 500 años del arribo de la Iglesia al continente (1492-1992); estudió el significado de la nueva evangelización sin repetir errores pasados y buscó ser nueva en su expresión, en sus métodos y en su ardor. Algunos aguardaban una celebración festiva por los frutos de los 500 años de evangelización, otros reclamaban hacer penitencia y pedir perdón por la opresión de los pueblos originarios “víctimas de la espada y la cruz” (González et al., 2019, p. 17).

En síntesis, decían, nunca hubo una evangelización en América Latina y el Caribe, porque bautizar y enseñar oraciones no significaba evangelizar. Aún el Evangelio no era proclamado ni practicado, la primera evangelización incluso debía acontecer. Este hecho le abrió espacio al avance de la hermenéutica bíblica, para releer la historia del continente con sus luces y sombras.

Sin embargo, en el documento final de la Conferencia Episcopal de Santo Domingo (1992), la Biblia tuvo fuerte presencia. La Biblia es fuente segura para la nueva evangelización, los obispos piden a los católicos profundizar en el conocimiento de la Palabra de Dios. La Biblia debe nutrir, cada vez más, la vida de los fieles y los agentes de la pastoral centrarse en la Palabra. El texto conclusivo presenta el signo de los panes (Biblia de Jerusalén, Mc 6,34-44); el samaritano compasivo (Biblia de Jerusalén, Lc 10,25-37) y la frase “la fe sin obras está muerta” (Biblia de Jerusalén, St 2,14-17), e invita a los fieles a perfilar la coherencia entre la fe y la vida de cada día y atacar las causas de la pobreza en las naciones (Concejo Episcopal Latinoamericano, 1992, párr. 161).

En la presentación del documento final (Consejo Episcopal Latinoamericano, 1992, párr. 13-26), los obispos entregan un paralelo entre el pasaje de los peregrinos de Emaús (Lc 24,13-35) y el método para la nueva evangelización, propicio para las comunidades eclesiales, agentes de pastoral y catequistas con sólida formación bíblica (no. 49). Los teólogos y biblistas deben estudiar la Biblia como elemento de unidad ecuménica (no. 135) y leerla en comunión con toda la Iglesia (no. 141).

Con todo, el modo de proceder (método): ver, juzgar y actuar desaparece en la conferencia de Santo Domingo, como también la referencia a las CEB, a la iglesia-comunidad y a la opción preferencial por los pobres.

### ***La animación bíblica de la pastoral: Aparecida (2007 hasta hoy)***

El Papa Benedicto XVI inauguró la V Conferencia del CELAM que se celebró en la ciudad de Aparecida (Brasil, 13-31 mayo 2007). La primera decisión de los obispos fue rechazar el documento preparatorio, para lograr mayor apertura a las posturas eclesiales. El resultado fue un documento con varios rostros.



En la práctica, diversos grupos y movimientos eclesiales tuvieron un lugar. El Documento de Aparecida (Consejo Episcopal Latinoamericano, 2007) alcanza un retrato de la Iglesia actual.

El discipulado misionero es el eje transversal del documento. La Iglesia es misionera y sale al encuentro de las personas en las periferias. Se retomó el método ver, juzgar y actuar, usado en los textos de Medellín y Puebla, junto con la profética opción por los pobres (Consejo Episcopal Latinoamericano, 2007, párr. 391-398), porque ellos son los sujetos de la evangelización y la CEB un espacio vital de la Iglesia.

El documento conclusivo asume muchas citas de la Biblia con preferencia por el Nuevo Testamento. Al hablar de la ecología, de la familia y de la dignidad humana (Consejo Episcopal Latinoamericano, 2007, párr. 26, 113, 114, 129, 387, 470, 523), se alude a Gn 1,2. Sin embargo, no hay referencias a los profetas ni a los textos sapienciales. El documento prescinde de una reflexión sobre Israel, el contexto histórico de Jesús, y su entorno conflictivo, hasta su muerte en la cruz; tampoco alude a la realidad de las primeras comunidades cristianas. Pero las conclusiones se apoyan en la Biblia cuando declara la opción preferencial por los pobres (Consejo Episcopal Latinoamericano, 2007, párr. 391-398), y afirma que el rostro de Jesús el Cristo está en la vida maltrecha de los pobres (Mt 25,40; Lc 14,13).

En el documento, aflora la invitación a leer la Biblia desde los nuevos excluidos (Consejo Episcopal Latinoamericano, 2007, párr. 402). Un aporte central de Aparecida en la perspectiva bíblica fue la consolidación de “la animación bíblica de la pastoral” como criterio transversal de la entera acción en la Iglesia de América Latina y el Caribe (Consejo Episcopal Latinoamericano, 2007, párr. 99, 247-248).

En síntesis, desde la perspectiva bíblica, el impacto del Concilio del Vaticano II hasta nuestros días, en la Iglesia latinoamericana y caribeña, ofrece un cambio esencial. En Río, la Biblia se asomó de soslayo. En Medellín, su voz se hizo oír con fuerza. La inspiración para luchar por la liberación integral de los pueblos del continente radica en la liberación de Israel narrada en el Éxodo y

en las acciones descritas en las profecías. En Puebla, Santo Domingo y Aparecida, el uso de la Biblia revela un movimiento ascendente: las citas aumentan de documento en documento, con prelación por el Nuevo Testamento. A la vez, crece el interés en la formación bíblica de los creyentes, la oración y el ejercicio de la *lectio divina*, hasta proponer como criterio transversal la animación bíblica de la pastoral.

Aun así, quedan los retos de renovar las lecturas contextuales de la Biblia; superar la resistencia al acercamiento popular en la lectura de la Biblia; y la lectura de género y de las minorías arrojadas a la marginalidad. Las lecturas contextuales dinamizan el texto para asumir un compromiso transformador de la sociedad. La HBL en el continente es un valioso tributo a la Iglesia con olor a oveja, al pueblo caminante, místico de la Palabra de Dios.

## La Biblia en la vida de la Iglesia en América Latina y el Caribe

En el continente la Biblia es, de lejos, el libro más divulgado. Muchos creyentes, entre ellos, comunidades sencillas y populares tienen la Biblia en sus manos para la lectura, la oración y el estudio; de ella extraen refranes y proverbios que animan la existencia. Además, la Biblia como texto litúrgico, de oraciones y catequesis, inspira la acción pastoral.

### ***Los sujetos de lectura de la Biblia en América Latina y el Caribe***

Según San Romero de América, los pobres le enseñaron a leer la Biblia. Las mujeres, los niños, los pobres, los indígenas, los afrodescendientes o los hermanos sordos muestran con sencillez cómo asumen su vida a partir de la oración y la reflexión con la Palabra. Ellos descubren la realidad interpelante desde los tugurios, el asesinato de los líderes y lideresas sociales, la amenaza de las pandillas, las armas, el narcotráfico transnacional y el microtráfico en las favelas y comunas. Se combina la lectura del texto, el ayer de la Escritura, su contexto e impacto en la realidad concreta donde se lee.

Quienes hablan ahora lo hacen conmovidos por la Palabra de Dios; personas y comunidades insertas en situaciones socioeconómicas críticas. Ellas buscan alternativas y soluciones, su conciencia crítica conecta a los creyentes con la propuesta salvadora de la Biblia. Así alcanzan intuiciones hermenéuticas y de exégesis capaces de renovar el quehacer eclesial del continente. Cabe leer la Biblia desde la praxis cotidiana de las personas y las comunidades pobres, como humildes semillas cuyos frutos ayudan a la transformación social.

La Biblia como Palabra de Dios es capaz de liberar seres humanos. Este punto de vista es aplicado, de forma preferente, por la teología de la liberación. Así la leen los pobres sin tierra, ecologistas, indígenas, villeros, negros, obreros, mujeres, grupos LGBTIQ+, sectores marginales creyentes. La Biblia apoya su lucha por los derechos fundamentales de las personas y comunidades.

Además, la Biblia soporta trabajos investigativos; en asignaturas de teología, ocupa un lugar central. El diálogo entre la Biblia y la ciencia llega hoy a nuevas miradas. La Sagrada Escritura conversa con varias disciplinas, como historia, antropología cultural, derecho, salud, literatura, filosofía, sociología, artes.

Muchas comunidades eclesiales (CEB) nacen de círculos o grupos bíblicos, donde se ora, se lee y se estudia la Palabra de Dios en la cotidianidad de las personas. Esta interpretación involucra tres factores: el ámbito de la comunidad como pretexto; la lectura profunda de la Biblia, pues el texto ilumina esa realidad; y la comunidad lectora de la Palabra hace de contexto de su lectura (Mesters, 1983, pp. 421-447). Es el llamado triángulo hermenéutico, con el cual se conecta la Biblia con retos vivos de la comunidad.

### ***La Biblia en las academias e índices bibliográficos del continente***

El índice “Bibliografía Bíblica Latinoamericana”, publicación de la Universidade metodista de sao Pablo, (UMESP) reúne las publicaciones del continente latinoamericano, comenzó en 1988 y busca recoger esta información bíblica, clasificarla y darla a conocer para posicionar aún más el movimiento bíblico en la región. Por su parte, el *Comentario Bíblico Latinoamericano* estudia los

libros de la Biblia con base en la experiencia de grupos creyentes y familias pobres y con un criterio incluyente. Una mención especial merece RIBLA (Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana) con casi 30 años de existencia y un referente del movimiento bíblico internacional<sup>8</sup>.

La academia cuenta con ediciones y traducciones bíblicas que han insertado versiones en lenguas de etnias pequeñas y marginales; hay textos exegéticos, con valiosos materiales de crítica textual e interpretaciones ajustadas a la realidad de las comunidades. Se publican también atlas, concordancias y diccionarios bíblicos con óptica latinoamericana.

La investigación bíblica pasa asimismo por los centros universitarios y los seminarios; programas de ciencias religiosas, teología, licenciaturas y posgrados; materias con indagación en literatura sagrada, en pensum de maestrías y doctorados; se conversa con la teología y el pluralismo de las religiones. Para ayudar al diálogo ecuménico e interreligioso, se estudian en diversos ámbitos los textos sagrados de otros movimientos religiosos.

Además, hay instituciones dedicadas de modo preferente al estudio de la Biblia. Por ejemplo: el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), en Argentina; la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBILA) y el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), en Costa Rica; el Centro de Estudios Bíblicos (CEBI), en São Leopoldo, Brasil; y el Instituto Bíblico Pastoral Latinoamericano de la Universidad Minuto de Dios, en Bogotá, Colombia.

En América Latina y el Caribe muchos estudiosos de la Biblia se asocian para organizar simposios, congresos y seminarios internacionales con publicaciones de excelente calidad académica y científica. En varios países (Argentina, Chile, México, Brasil, Colombia, Ecuador, Perú, Nicaragua, entre otros) se publican con regularidad (mensual, semestral o anual) boletines bíblicos, folletos, libros, revistas, traducciones e impresos bíblicos populares.

<sup>8</sup> Ribla (Revista de interpretación bíblica latinoamericana) nace de la interpretación de la Biblia en comunidades populares de América y el Caribe. Se publica desde 1994 en portugués y castellano.

La editorial Verbo Divino, las Ediciones Paulinas y la Librería San Pablo promueven y producen materiales bíblicos. La Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, en Bogotá, y la Universidad Pontificia Bolivariana, en Medellín, Colombia, tienen su propia oficina de publicaciones. La Federación Bíblica Católica (FEBIC) y el CELAM-Cebitepal aportan publicaciones con impronta bíblica. Existen publicaciones regionales tales como *Boletín Red Bíblica Centroamericana*, *Biblito*, *Por trás da Palavra*, *Boletín Bíblico Caribeño* y *Revista Bíblica Andina*.

Además, cada año, en República Dominicana, Ecuador, Venezuela, México, Perú, Brasil, Colombia, Nicaragua, entre otros países, hay asambleas bíblicas nacionales, la última semana de septiembre o todo el mes, con ocasión de la memoria litúrgica de San Jerónimo (30 de septiembre).

El esfuerzo pastoral descrito descubre, sin duda, una profunda dimensión eclesiológica en la región, las comunidades desvelan su autocomprensión de la Iglesia. La Biblia contribuye de manera eficaz a la formación de la comunidad, a construir ecumenismo e impactar en el cambio social de los grupos humanos en los campos, aldeas y ciudades, con apoyo en estas labores comunitarias. La comprensión primera de la Iglesia tiene un carácter particular para la confesión de fe cristiana en América Latina y el Caribe porque la revelación empuja el trabajo bíblico y el sistema de creencias hacia el impacto social constructivo y transformador de mejores condiciones de vida para todos.

Los seres humanos son enviados a la misión de la existencia y allí la vocación cristiana hecha seguimiento del hermano mayor, Jesús de Nazaret, crea un estilo de vida con significado evangélico y criterios de acción social. En este contexto la exégesis bíblica y la teología eclesial latinoamericanas dan la primacía a la praxis (momento primero de su quehacer), porque a Jesús se le encuentra en el acontecer histórico de las personas, en su realidad y tiempo, los cuales se leen e iluminan con la Biblia (momento segundo) que nace de una captación de Dios por experiencia en una comunidad y se escribe para edificar la comunidad. Con la fuerza y el dinamismo de la Palabra, la comunidad reasume su acontecer cotidiano (momento tercero).

La tarea de la Iglesia es evangelizar, ser testigo, salvar, para consolidar una comunión de vida con impacto en la realidad, porque los gozos, sufrimientos y esperanzas de los seres humanos hacen parte del evento de la revelación en la historia y generan el compromiso del cambio radical de estructuras. La Iglesia latinoamericana es la Iglesia de Cristo pobre. Esta identidad la conecta con la realidad y la salva de convertirse en una institución de discursos elaborados pero desconectados de la liberación. La Iglesia de Cristo pobre es testigo del año de gracia de los pobres y legitima la infalibilidad del amor que abre nuevos caminos para dar sentido a la historia de las personas en todos los pueblos.

## Perspectivas en el horizonte: un ejemplo de nuevas voces

La lectura popular de la Biblia en la región latinoamericana y caribeña hizo posible el surgimiento de hermenéuticas bíblicas desde diferentes contextos de marginación (Mena, 2004, pp. 141-159). El reto hermenéutico contemporáneo propone un diálogo recíproco entre la Biblia, desde su distancia, complejidad, diferencia, y la realidad del intérprete<sup>9</sup>. Estas hermenéuticas surgen porque la categoría pobre no incluía en sí misma las exclusiones y los estereotipos de raza-etnia, género o cultura, presentes en la sociedad contemporánea.

En los últimos años surgieron nuevos desafíos en cuanto a la interpretación bíblica en los contextos afroamericanos. Un arrimo al estado de la indagación de la lectura o hermenéutica negra latinoamericana es sorprendente (Mena, 2013, pp. 141-159). La teología afro es antigua, si se compara con la teología en la región, pues remite al arribo de los negros/as al continente, aunque su sistematización es reciente, y se interpreta la Biblia desde los pueblos negros.

El libro bíblico del Éxodo testimonia la lucha por la liberación de Israel. El Dios Padre de Jesús de Nazaret también está presente en el éxodo africano; en sus épocas de colonización, en Europa, América y otras latitudes (Pires, 1994, p. 9). La constatación de la acción liberadora de Dios con Israel al sacarlo de la

<sup>9</sup> Ἑρμηνεύω (hermenéuo) interpretar. Al respecto, véase a S. de Croatto (1984) y Schüssler (1996).

esclavitud de Egipto animó la creación de oraciones, cantos, dramatizaciones, eslóganes y danzas, entre otras expresiones artísticas, para recuperar la identidad negra en la historia.

Al descubrir el sentido original de los textos, la crítica textual recupera su identidad. Un ejemplo asoma en Ct 1,5: la frase tradicional “soy negra, pero hermosa” (Biblia Dios habla hoy, 2017) es traducida ahora “soy negra y hermosa” (Biblia Reina Valera, 2015). La conjunción *y* está en el hebreo. Allí las mujeres negras tienen un soporte para poner la autoestima en el lugar que les pertenece. Para la sulamita su pureza pasa por el encuentro de los cuerpos que se aman y son creados por Dios. Rescatar a la sulamita es conquistar la belleza de nuestros cuerpos, el placer, la sensualidad, la salud (Correa da Silva, 1999, p. 42).

Asimismo, Gn 9,18-27, según algunos estudios incompletos, impregna una mentalidad esclavista pues el pecado de Cam haría esclavos a sus descendientes (Hoornaert, 1992, p. 24). Una teología bíblica con este énfasis atribuyó a la mujer negra la debilidad, la tentación, la sensualidad y el pecado (Frisotti, 1994, p. 40). Y a menudo, las personas afro y los indígenas, puestos al mismo nivel, fueron pensados como ignorantes. Desde la exégesis en nuestro continente, se usan las contradicciones y los silencios del texto bíblico, para rastrear su enclave simbólico y socio-histórico.

Pero en contrapartida la Sagrada Escritura es un anuncio universal, por ese motivo, nadie queda excluido, caben las etnias negras, pecadores, indígenas, las mujeres, los eunucos<sup>10</sup>... Jesús entrega el amor de Dios a todos, se revela en las culturas negras, por ello, el racismo, el colonialismo, el sexismo, entre otros lastres, requieren el urgente rescate de las raíces socioculturales.

Por ejemplo, la lectura en clave de HBL de Hch 8,26-40 ve al eunuco de la reina de Candace como parte de la cultura africana, castrado, despreciado y excluido, pero un hombre con rasgos del servidor sufriente (Is 53), y digno de la salvación en Cristo Jesús. Sin embargo, la lectura es incompleta y oculta las ricas experiencias culturales y religiosas de las comunidades afroamericanas y caribeñas. La reina Candace y el etíope provienen de un opulento reino con

<sup>10</sup> Cf. Un eunuco: Hechos 8,26-40; pecadores: Lc 5,1; 15, 1; mujeres: Lc 10,38; 13, 10.

fuertes nexos comerciales con Jerusalén. El etíope es poderoso e influyente, responsable del tesoro de la reina; estudia, lee las Escrituras y, con libertad, opta por Jesús. (Sauvoût, 1992, pp. 110-134; Comblin, 1989, pp. 170-176).

## Conclusión

La Constitución Dogmática *Dei Verbum* le regaló a la Iglesia un criterio nuevo en la captación de la revelación divina: Dios acontece en la historia, en hechos y palabras conexos de modo indiviso (Concilio Vaticano II, 1997, n. 2), en los eventos cotidianos leídos a la luz de la Palabra de Dios. Este principio escrutó la recepción de la Biblia en la región, marcada por la conquista y colonización, donde primó la lectura literal, asociativa, analógica de la Escritura, donde el acceso al texto bíblico fue exiguo, donde grupos indios, negros y pobres fueron silenciados y donde la revelación se asoció a un acervo de verdades y de contenidos doctrinales.

Si bien desde el encuentro de las culturas (1492) hasta el Concilio Vaticano II (1962-1965) la Biblia jugó un rol destacado en el proceso de la evangelización, con esfuerzos notorios, como la traducción de la Biblia a lenguas indias, la edición de catecismos con arraigo bíblico; llevar la Biblia a comunidades muy lejanas fue insuficiente dada la herencia fideísta en la larga tradición eclesial.

El Concilio Vaticano II con el nuevo y dinámico alcance de la revelación puso la Sagrada Escritura en las manos de los fieles, dio la oportunidad de acceder al texto bíblico con variadas traducciones, cuidadosas de los idiomas autóctonos y de la crítica textual, con lo cual, para el caso de América Latina y el Caribe, potenció la *lectio divina* en grupos creyentes, el movimiento bíblico latinoamericano suscitó nuevas hermenéuticas en comunidades eclesiales incluyentes de personas y grupos humanos silenciados de manera sistemática a lo largo de los siglos, en su gran mayoría de sectores pobres, populares, campesinos y marginales.



La Iglesia del continente por medio de diversas estrategias, en particular, la celebración de las Conferencias Episcopales del Consejo Episcopal Latinoamericano (1955, 1968, 1979, 1992, 2007) facilitó el entronque de la propuesta del Concilio con el dinamismo eclesial de la pastoral latinoamericana y del Caribe. Este denuedo de la Iglesia ha dado numerosos frutos, entre ellos, forjar un proceso metodológico para la aprehensión de la Biblia en las comunidades que dan prioridad a su realidad (pretexto), iluminan su momento cotidiano con la Sagrada Escritura (texto) y toman decisiones con impacto social para el bien de todos (contexto).

Un ejemplo de las promisorias hermenéuticas, retoños del Concilio, es la irrupción de la HBL en los indígenas, las mujeres, los grupos excluidos por causa de la raza, el género, la condición social, lengua, religión. El artículo trae el caso de las nuevas voces en la lectura afro de la Biblia, la cual recupera, entre otros elementos, al linaje de Cam que no está predestinado a la esclavitud; a la mujer sulamita que es negra y hermosa; a la cultura africana presente en la cruz de Jesús con Simón de Cirene, y el reino de Candace, con poderosos vínculos comerciales en Jerusalén, porque es un reino próspero y rico, cuyo eunuco es también destinatario de la salvación en Cristo Jesús.

La animación bíblica de la pastoral en el continente latinoamericano, gracias a la impronta bíblica del Concilio Vaticano II, no tiene reversa, si bien persisten algunas sombras, el proceso abierto en el claro oscuro de la alborada ya llega al luminoso mediodía y los evangelizadores de América Latina y el Caribe tienen el reto de mantener vivo el fuego de la Palabra que arde en el corazón para labrar los cambios estructurales necesarios en la sociedad, en orden a instaurar la añorada civilización del amor (san Pablo VI).

## Conflicto de intereses

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de intereses con institución o asociación de cualquier índole.

## Referencias

- Biblia de Jerusalén Latinoamericana. (2013). Desclée de Brouwer.
- Biblia Dios habla hoy–DHH. (2017). Sociedades Bíblicas Unidas.
- Biblia Reina Valera. (2015). Editorial Mundo Hispano.
- Cañaverl, A. (2012) *Andar en el encanto de la Palabra*. Ediciones Ántropos.
- Comblin, J. (1989). *Atos dos Apóstolos*. Vozes/Metodista/Sinodal.
- Consejo Episcopal Latinoamericano. (1955). *I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documentos finales de Río de Janeiro*. [https://www.celam.org/documentos/Documento\\_Conclusivo\\_Rio.pdf](https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Rio.pdf)
- Consejo Episcopal Latinoamericano. (1968). *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documentos finales de Medellín*.
- Consejo Episcopal Latinoamericano. (1979). *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documentos finales de Puebla*. [https://www.celam.org/documentos/Documento\\_Conclusivo\\_Puebla.pdf](https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf)
- Consejo Episcopal Latinoamericano. (1992). *IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documentos finales de Santo Domingo*. [https://www.celam.org/documentos/Documento\\_Conclusivo\\_Santo\\_Domingo.pdf](https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf)
- Consejo Episcopal Latinoamericano. (2007). *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documentos finales de Aparecida*. [https://www.celam.org/conferencias\\_aparecida.php](https://www.celam.org/conferencias_aparecida.php)
- Concilio Vaticano II. (1997). *Documentos Completos*. Editorial San Pablo. [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/index\\_sp.htm](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm)
- Correa da Silva, W. J. (1999). *A beleza do corpo: uma apreciação do Cântico dos Cânticos a partir do corpo*. Paulinas.

- De Berardino, P. P. (1998). *A Lectio Divina*. Paulus.
- De Las Casas, B. (1989). *Obras completas*, Tomo IX. Alianza Editorial.
- De León, J. L. (2015). La Biblia y la evangelización del Nuevo Mundo durante el siglo XVI. *Veritas*, 32, 195-227. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732015000100009>
- De Witt, H. (2017). *En la dispersión el texto es patria. Introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna*. Universidad Bíblica Latinoamericana.
- Frades, E. (1997). *El uso de la Biblia en los escritos de fray Bartolomé de Las Casas*. Instituto Universitario Seminario Interdiocesano Santa Rosa de Lima.
- Frisotti, H. (1994). Pueblo negro y Biblia: reconquista histórica. *RIBLA*, 19, pp. 47-62. <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/19.pdf>
- González, A., Katz, M., Mendoza, A., Romero, L., y Batallanos, W. (2019). *Derechos de los pueblos originarios y de la madre tierra. Una deuda histórica*. Clacso.
- Hornaert, E. (1992). Lectura de la Biblia con relación al Brasil colonial (un inventario). En E. Hornaert, G. Soares, G. y S. Vieira (Eds.), *El negro y la Biblia: un clamor de justicia* (pp. 11-36). Afro América.
- Kaefer, J. A. (2008). La Biblia en la Teología Latinoamericana. En J. Cervantes (Ed.), *La Biblia en los documentos del CELAM* (pp. 17-26). *Verbo Divino*.
- Mena M. (2013). Aproximaciones bíblicas desde la óptica de los pueblos negros. *Revista Nova América*, 137. pp. 59-63. <http://www.novamerica.org.br/ong/wp-content/uploads/2019/07/0137.pdf>
- Mena, M. (2004). Nuestro cuerpo es lugar de revelación: teología afroamericana, aportes metodológicos y epistemológicos. En A. Ulloa (Ed.), *Teologías de Abya-yala y formación teológica: interacciones y desafíos* (pp. 141-159). Kimpres.

Mesters C. (1983). *Flor sem defesa: uma explicação da Bíblia a partir do povo*.  
Vozes.

Pablo VI. (1967). *Populorum progressio*. [https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_26031967\\_populorum.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html)

Pablo VI. (1975). *Evangelii nuntiandi*. [https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost\\_exhortations/documents/hf\\_p-vi\\_exh\\_19751208\\_evangelii-nuntiandi.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html)

Pires J. M. (1994). Eu ouvi o clamor deste povo: reflexao bíblico-histórica sobre a resistência dos negros na América colonial. *RIBLA* 19, 9-15.

Sauvoût, Y. (1992.) *Atos dos Apóstolos*. Edições Paulinas.

Tisnés, R. (1992). La evangelización de los indígenas. En Conferencia Episcopal de Colombia. *La Evangelización en Colombia* (pp. 31-54). Kimpres.

# LAS MÁSCARAS DE LA PERVERSIDAD EN TRES CUENTOS DE EDGAR ALLAN POE. TEATRALIZACIÓN DE LA MONSTRUOSIDAD MORAL<sup>a</sup>

The masks of perversity in three tales by Edgar Allan Poe.  
Theateralization of the moral monstrosity

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3947>

Recibido: octubre 30 de 2020. Aceptado: abril 15 de 2021. Publicado: abril 15 de 2021

*Claudia Maria Maya Franco\**, *Hilderman Cardona Rodas\*\**

<sup>a</sup> Este artículo se circunscribe a los procesos de investigación y a nuestra actividad docente como profesores de la Universidad de Medellín, en la Facultad de Comunicación y la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. De esta forma, esta composición es una hibridación reflexiva fruto de las siguientes investigaciones: Educar en tiempos de convivencia: de los corporealidades en el aula (2018-2020) y Al pan pan y al vino vino. La literatura y el compromiso con la dignidad de las palabras (2010-2014).

\* Doctora en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia). Profesora de tiempo completo e investigadora de la Facultad de Comunicación de la Universidad de Medellín, Colombia, investigadora del grupo Comunicación, organizaciones y cultura (Categoría A en Colciencias). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2617-5661>. Correo electrónico: [cmaya@udem.edu.co](mailto:cmaya@udem.edu.co)

\*\* Doctor en Antropología por la Universitat Rovira i Virgili (Tarragona, España). Profesor de tiempo completo e investigador de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Medellín, Colombia, donde es coordinador de la línea de investigación Subjetividad, Educación y Paz del grupo de investigación Educación, Sociedad y Paz (categoría A en Colciencias), además de ser el editor de la revista Ciencias Sociales y Educación. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6778-2102>. Correo electrónico: [hcardona@udem.edu.co](mailto:hcardona@udem.edu.co)

## Resumen

Este artículo analiza tres cuentos de Edgar Allan Poe (El demonio de la perversidad, El gato negro y El corazón delator). Estos cuentos tienen en común el tema de la perversidad, hacia cuya elucidación pretendemos avanzar desde la premisa deleuziana, según la cual es preciso volver al espacio literario donde fueron nombradas las perversidades, con el fin de obtener algunas claves de comprensión sobre las causas y consecuencias de la perversidad, así como sobre la naturaleza de estos personajes literarios que, en los tres cuentos citados, se autodefinen como víctimas de esta condición que se encarna en los seres humanos bajo la forma de un demonio. Nos acompañarán en este recorrido los aportes teóricos de Julia Kristeva, Gilles Deleuze, Michel Foucault, François Delaporte y Claude-Olivier Doron.

## Palabras clave

Perversidad; Hermenéutica literaria; Locura; Irracionalidad; Monstruosidad moral; Edgar Allan Poe, Foucault, Deleuze.

## Abstract

This article analyzes three stories by Edgar Allan Poe (The Demon of Perversity, The Black Cat, and The Tell-Tale Heart). These stories have in common the theme of perversity towards the elucidation. We intend to advance from the Deleuzian premise, according to which it is necessary to return to the literary space where the perversities were named. This Analysis intends to obtain some keys to understanding the causes and consequences of perversity and the nature of these literary characters who, in the three stories cited, define themselves as victims of this condition that incarnates in human beings in the form of a demon. We will be accompanied by the theoretical contributions of Julia Kristeva, Gilles Deleuze, Michel Foucault, François Delaporte, and Claude-Olivier Doron.

## Keywords

Perversity; Literary hermeneutics; Crazyness; Irrationality; Moral monstrosity; Edgar Allan Poe, Foucault, Deleuze.

## Introducción

Un *mobile* sin causa, una causa sin *mobile*. Bajo su poder obramos sin finalidad inteligible. Si esto apetece como una contradicción en los términos, podemos modificar la proposición diciendo que bajo su influjo obramos por la razón de que no deberíamos hacerlo.

(Poe, 1845/2016, pp. 1060-1061)

Edgar Allan Poe (1809-1849), escritor, poeta, crítico y periodista romántico estadounidense, llevó el relato a las regiones abismales de la condición sufriente de lo humano, retratando la *prima mobilia* del alma humana que habita en la conducta criminal: el espíritu de perversidad. Tres cuentos de Poe son paradigmáticos a este respecto. Está, en primer lugar, *The Imp of the Perverse* (*El demonio de la perversidad*), publicado por primera vez en julio de 1845 en *Graham's Magazine*, una revista de Filadelfia. En este se propone una reflexión sobre el concepto de perversidad según la cual se trata de un demonio inherente a la condición humana, que subyace en ella de modo ineluctable, que la subyace en ella de modo ineluctable en la noción de persona, sinónimo en latín de máscara. Aparece aquí la figura del monstruo como imagen-síntoma del acto criminal que personifica lo abyecto que desvía la ley al corromperla (Kristeva, 2006). "Cada rostro, extraño o familiar, no es sino una máscara; cada declaración, clara u oscura, no oculta más que un sentido: la máscara del perseguidor y el sentido de la persecución" (Foucault, 2016, p. 78). Persona/máscara/rostro/crimen tienen toda su dimensión estética expresiva en este cuento de Poe. Un segundo cuento en el que se teatraliza la condición moral de la perversidad, es de *The Tell-Tale Heart* (*El corazón delator*, publicado en los primeros meses de 1843 en el número uno de *The Pionner*); por último, tenemos *The Black Cat* (*El gato negro*, el cual apareció en *Saturday Evening Post* el 19 de agosto de 1843). En estos tres cuentos es recurrente la negación por parte del narrador –que a su vez es el protagonista, el perpetrador del crimen y el agente de la perversidad– del estado de locura del que parecen dar cuenta sus actos, así como la insistencia casi obsesiva en la justificación de las razones de su obrar. Así, en *The imp of the perverse*, el narrador comienza con un análisis de la perversidad, explicación que constituye la mitad del cuento, cuya línea fundamental es la frenología, la cual ha sido elaborada a priori por

lógicos y metafísicos que explican los impulsos humanos imaginando designios divinos. Así, si Dios quiere que los humanos coman, pues les dará un órgano para tal fin. Pero habría sido más sensato, dice el narrador, no deducir de los órganos humanos las intenciones divinas, sino atender a lo que los seres humanos en efecto hacen. De este modo, quizá se habrían encontrado actos que no podrían haber sido explicados apelando a la benevolencia de Dios y al modo en que fisiológicamente se manifiesta en su creación más cara, pues son actos que, contrario a favorecer a la naturaleza humana, alejándola del sufrimiento, el castigo e incluso la muerte, le deparan la mayor desdicha posible. Este modo de comportamiento equivaldría a obrar con demencia, según la opinión generalizada del vulgo, pero el asunto no es tan sencillo. Tras esta prolija crítica inicial de la frenología, de la que se deriva el reconocimiento de que en los seres humanos conviven fuerzas que están, por decirlo así, tanto a favor como en contra de la vida, el narrador pretende mostrar, narrando minuciosamente su historia, que la presencia y modo de actuar de estas fuerzas no pueden explicarse apelando tan solo a una noción vaga de locura: “Si hubiese sido menos prolijo, no me hubieras entendido complemente, o, como el vulgo, me hubieras considerado loco. Comprenderéis ahora fácilmente que soy una de las numerosas víctimas del demonio de la perversidad” (Poe, 1845/2016, p. 1064). No se trata entonces de la locura sino de la ignota complejidad de la naturaleza humana.

También en el segundo de los casos, *The Tell-Tale Heart* (2013), el personaje inicia así su relato:

¡De verdad! Soy nervioso. Tremendamente nervioso. Lo he sido siempre; pero ¿por qué decís que estoy loco? La enfermedad ha aguzado mis sentidos, pero no los ha destruido ni embotado. De todos ellos, el más agudo era el del oído. Yo he escuchado todas las cosas del cielo y de la tierra y bastantes del infierno. ¿Cómo, entonces, he de estar loco? Atención. Observad con qué salud, con qué calma puedo contaros toda esta historia. (Poe, 1843/2016, p. 683)



Por último, en *The black cat* (1843), las siguientes palabras anteceden el relato del protagonista:

No espero ni pido que nadie crea el extraño, aunque simple relato que voy a escribir. Estaría completamente loco si lo esperase, pues mis sentidos rechazan su evidencia. Pero no estoy loco, y sé perfectamente que esto no es un sueño. (Poe, 1843/2016, p. 739)

Tres relatos minuciosos que tienen en común la primera persona de un narrador que ha sido víctima del demonio de la perversidad, que ahora padece sus consecuencias y quiere dar una explicación satisfactoria de lo sucedido. Hay variantes, no obstante, entre ellos. En el *Demonio de la perversidad*, la manifestación de lo perverso se relaciona con la confesión de un crimen perfecto que, no obstante, tenía algún principio de inteligibilidad; en *The Tale, Tale Heart*, con la obsesión que en su protagonista suscitan las cataratas en el ojo de su víctima, obsesión que le condujo a quitarle la vida incurriendo en un crimen sin razón, pero también con la soberbia que, hacia el desenlace del cuento, le lleva primero a ufanarse y luego a confesar innecesariamente el crimen. Por último, en *The Black Cat*, con una serie de situaciones domésticas que fueron teniendo lugar en el entorno de un hombre cuya intemperancia con el alcohol había terminado por hermanarse ocultamente con la perversidad. En este caso, el abuso del alcohol podría constituir una causa, pero también quizá una consecuencia de la perversidad.

Pretendemos en este artículo, a partir de la lectura de los cuentos de Poe, acercarnos a la naturaleza de la perversidad y a las motivaciones del asesino que no podrán suscribirse a la opinión general sobre la locura como una condición psíquica que se opone a la razón. Los crímenes cometidos por estos personajes consisten en el asesinato de dos personas mayores y por lo tanto vulnerables, que al parecer estaban bajo el cuidado de quienes habrían de ser sus victimarios: un gato así mismo indefenso y la esposa del protagonista de *The Black Cat*.

Se plantea en este punto que es posible cometer actos sin razón sin estar loco. Lo anterior en virtud de la presencia, en los seres humanos, de impulsos que pueden detonar una deriva criminal y que en los cuentos de Poe recibe

el título de “perversidad”. Cabe aclarar que la perversidad no siempre deriva en crimen, en los ejemplos que nos da el personaje de *El demonio de la perversidad*, vemos que esta tiene modalidades más sutiles de aparición que el narrador va enunciando en un orden creciente de intensidad. El primero de sus ejemplos es el impulso irrefrenable de atormentar al interlocutor, con el que se pretende ser agradable, con circunloquios interminables y tediosos. En segundo lugar está la ideación minuciosa que puede hacer quien observa un abismo, de sufrir un accidente mortal o incluso morir. Está, en tercer lugar, el ejemplo de la procrastinación:

When we turn to the three illustrations, we notice an increasing intensity of anxiety from the first one to the last. This anxiety pattern also appears within each example, reflecting the tale's emotional structure, from its dispassionate opening to its frenetic conclusion [Cuando pasamos a las tres ilustraciones, notamos una creciente intensidad de ansiedad desde la primera hasta la última. Este patrón de ansiedad también aparece en cada ejemplo, reflejando la estructura emocional del cuento, desde su apertura desapasionada hasta su frenética conclusión]. (Kanjo, 1969, p. 41)

Leeremos los relatos de estos tres personajes, así como el agudo y esclarecedor análisis sobre la perversidad que encontramos en el primero de estos, con el ánimo de que contribuya a la comprensión del homicidio desde la perspectiva de lo abyecto que Julia Kristeva otea en *Poderes de la perversión* (2006). Ingresaremos pues en el mundo complejo e irreductible de la condición perversa humana a través del camino del terror que la narrativa de Poe nos ofrece.

## Edgar Allan Poe: crimen y perversidad

Partiremos, como mencionamos previamente, del hecho de que estos personajes son perversos y trataremos de mostrar la propensión que tienen, en tanto perversos, de incurrir en crímenes irracionales. No decimos de estos personajes que son perversos a partir de referentes de la literatura psiquiátrica. Lo decimos a través de los cuentos que retratan la naturaleza destructora de sus personajes y el modo como se percibe desde allí la perversidad: sus antecedentes, la autopercepción del protagonista, la percepción que otros tienen de él, el discurso del perverso, sus víctimas,

las consecuencias de sus actos y los motivos de los mismos. Así, “el escritor fascinado por lo abyecto, se imagina su lógica, se proyecta en ella, la introyecta y por ende pervierte la lengua –el estilo y el contenido–” (Kristeva, 2006, p. 25), modalidad discursiva perceptible en la narrativa de Edgar Allan Poe. En este punto vale la pena mencionar que dicha fascinación por lo abyecto podría, según algunas interpretaciones, vincularse a la búsqueda de lo sublime, no por una vía ascendente sino abyecta, la vía de la destrucción del yo que acontece, no solo al asomarse al abismo, sino al sucumbir a él y quizá por ello, en los testimonios que aquí analizaremos, los personajes sienten horror por sus actos pero a la vez se enorgullecen de su audacia:

Poe's sublime experience, then, rests precisely on the diseased embrace of terror and the uncanny, because only those characters afflicted with hyperesthetic monomania are able to erase meaning and experience the sublime dissolution of the most ordinary of objects. Although an obsession with the abyss is what drives these characters over its Edge [La sublime experiencia de Poe, entonces, descansa precisamente en el abrazo enfermizo del terror y lo siniestro, porque solo aquellos personajes afligidos por la monomanía hiperestésica son capaces de borrar el significado y experimentar la sublime disolución del más ordinario de los objetos. Aunque la obsesión por el abismo es lo que lleva a estos personajes al límite]. (McGhee, 2013, p. 58)

En los tres cuentos que aquí se analizarán, los personajes, a través de sus testimonios, ponen en juego los conceptos de perversidad, locura y crimen. Los personajes pretenden ser comprendidos por un auditorio compuesto quizá por médicos, jueces o psiquiatras. Pretenden no ser considerados locos sin haber sido escuchados previamente y confían en que sus relatos disuadirán de ello a quienes los escuchan. En los tres casos parece habitar la esperanza de que una rememoración precisa y analítica de los acontecimientos logrará persuadir a quienes los escuchan de la existencia del demonio de la perversidad y de que el riesgo al que ellos sucumbieron casi de modo inevitable, es un riesgo que aguarda a toda la humanidad sin que sea muy claro el modo de contrarrestar su influencia. Estos discursos, no obstante, se oponen al sentido común, toda vez que establecen relaciones no habituales entre los hechos, versiones que tienen pretensión de verosimilitud y que, como hemos dicho, no convienen para nada a sus propias causas, en la medida en que no los llegan a justificar, y, por lo tanto, no los sustraerán del rigor de la ley.

Resulta reveladora, siguiendo lo mencionado anteriormente, la eficacia literaria en el acto de nombrar la perversidad que menciona Deleuze (2001), a propósito de nombres como el Marqués de Sade (sadismo) y Leopold Von Sacher-Masoch (masoquismo). En ocasiones, enfermos típicos dan nombre a ciertas enfermedades, pero es más frecuente que sean los médicos quienes den nombre a las enfermedades (es el caso de la enfermedad de Roger y la de Parkinson). En este sentido, “el médico no inventó la enfermedad. Solo disoció síntomas considerados hasta entonces en forma conjunta o reunió síntomas hasta entonces disociados: en suma, construyó un cuadro clínico profundamente original” (Deleuze, 2010, p. 19), desplegando con ello la dimensión doble de la enfermedad, una banda de Möbius mórbida: por un lado, una historia de las enfermedades “que desaparecen, retroceden, cambian de forma o la recuperan según las circunstancias sociales y los avances de la terapéutica” (Deleuze, 2001, p. 19), faceta cultural de una historia natural de la enfermedad en las formas de su aparición en los marcos de su comprensión. Por otro lado, se entrelaza a esta una historia de la sintomatología de las formas del ver y el decir (Foucault, 2001): el estado mórbido. Los síntomas de una enfermedad son aprehendidos desde una medicina que describe, explica, diferencia y clasifica lo que es experimentado como trastorno y que causa ruido en lo normal biológico en su redefinición diacrónica, lo cual va precisando la mirada médica. En este sentido, un libro como *Psychopathia sexualis* (1886) de Richard von Krafft-Ebing (1840-1902), junto con otras obras dedicadas al estudio de las perversiones sexuales,

tienen sentido en el plano de un conocimiento objetivo de los comportamientos humanos, pero exterior a la experiencia de una verdad profunda, revelada por esos comportamientos. Esa verdad es la del deseo que las fundamenta, y que la enumeración razonada de un Krafft-Ebing deja de lado. (Bataille, 2010, pp. 118-119)

Estas reflexiones sobre la relación entre crimen y perversidad en la obra de Edgar Allan Poe, destacan la teatralización de la monstruosidad moral en tanto transgresión de la ley al ser un movimiento del deseo (Foucault, 2008, p. 35) que es experimentado efectivamente en su plena conciencia. Por ello, la literatura habla a la psiquiatría en la plenitud del deseo que horroriza, al ofrecer la figura del monstruo, modelo de todas las diferencias, inscrito en el plano de la ley desde donde se lo criminaliza y condena. Y es a partir del siglo XIX,

como lo plantea Michel Foucault (2008), cuando el monstruo moral queda bajo sospecha en el fondo de toda criminalidad ya encarnada en los personajes de Edgar Allan Poe:

El monstruo no es más que la monstruosidad del orden que le segrega, pero debe ser representado por este como el infractor de la ley, y su auxilio vergonzoso como merecido castigo. La íntima y secreta zozobra que corroe el Orden, alarmando desde adentro por la monstruosidad que consiente y fabrica, se expresa hacia afuera como represión o condena del diferente. (Savater, como se citó en Cortés, 1997, p. 20)

## El demonio de la perversidad

Dicen que hablé. También dicen que me expresé con gran claridad, con extraña energía y apasionada precipitación, como si tuviera miedo de que me interrogasen antes de haber pronunciado las breves, pero importantes frases que me ponían en manos del verdugo y me entregaban al infierno.

Pero ¿para qué decir más? Hoy tengo estas cadenas y estoy aquí. Mañana estaré libre. Pero ¿dónde?

(Poe, 1845/2016, p. 1066)

Esta es la historia de un homicidio perpetrado con intención y, aun, con alevosía. El relato es escueto en relación con los hechos y da la impresión de que el narrador, que a su vez es el asesino, los considera tan perfectamente predecibles que se ahorra explicaciones innecesarias. Se trata de un crimen casi perfecto, para cuya inspiración le bastó al asesino la lectura de algunas memorias francesas en las que se relata la muerte de Madame Pilau a causa del envenenamiento accidental por una vela (bujía). El escenario existe *a priori*, la víctima suele leer en las noches a la luz de la vela... Muere por causas naturales, así lo dictaminan los médicos forenses, y el asesino, heredero de la víctima, comienza a disfrutar de la opulencia en ausencia de sospechas por parte de la comunidad.

Al plantearse que todo acto, sea criminal o no, tiene que ver con un interés, que para el caso de los perversos no aplicaría, se pone en cuestión el principio de inteligibilidad del crimen. Sin embargo, estos personajes pueden dar cuenta de beneficios posteriores al crimen: sentimientos de satisfacción derivados

de la seguridad de no ser descubiertos, tranquilidad por haber eliminado una fuente de angustia, lo cual, según sus testimonios, puede superar con creces cualquier otro beneficio que hubiesen podido obtener. Así lo manifiesta el asesino de *El demonio de la perversidad*:

No es posible imaginar cuán profunda y magnífica satisfacción dilató mi pecho en la consciencia de mi absoluta seguridad. Durante mucho tiempo me acostumbré a gozar de ese sentimiento, que me proporcionaba un placer más positivo que cuantos beneficios puramente materiales conseguí con mi crimen. (Poe, 1845/2016, p. 1065)

Es este un crimen del que el perpetrador recibe beneficios, ya que se libera de su víctima para heredar sus riquezas; sin embargo, no es esta herencia, móvil racional para el homicidio, lo que constituye su sublimada satisfacción, es el sentimiento de seguridad el que le deleita. Viene aquí lo que constituye, propiamente, su perversidad y que, además, es un *leitmotiv* en los tres cuentos que hemos elegido. Un demonio comienza a apoderarse del personaje: “La fortuita sugestión nacida en mí mismo de que yo podía ser lo bastante estúpido para confesar el asesinato que había cometido, surgía ante mí como la misma sombra de quien había asesinado, y me lanzaba hacia la muerte” (Poe, 1845/2016, pp. 1065-1066).

La obsesiva presencia de esta sensación se tradujo pronto en las palabras: “Estoy libre, estoy libre, sí, siempre que no sea tan estúpido que yo mismo me delate” (Poe, 1845/2016, p. 1065). ¿Por qué ocurre esto, qué interés o necesidad se instala en el alma humana para ponerla a obrar en contra de sí misma conociendo las consecuencias? Ocurre por un acceso de perversidad que no por ser consciente es gobernable. Viene entonces la confesión plena que le pondrá en manos del verdugo y le lanzará al infierno. Es tan costoso para el ánimo dicho acceso de perversidad, y tan terribles y conscientes las consecuencias que acarrea, que el personaje experimenta un frío glacial ante tales arrebatos.

Resulta casi inevitable considerar, en este punto, una explicación de tales confesiones por la vía de la culpa. Sin embargo, la culpa se caracteriza por una ruptura entre el sujeto y su acción, después de esta haber sido cometida y los personajes a los que venimos refiriéndonos, sobre todo los de *The Tell Tale*

*Heart* y *The imp of perversity*, no parecen mostrar arrepentimiento en relación con sus actos sino, quizá, amargura por las consecuencias de los mismos. La ruptura entre el sujeto y su acción, que se incorporaría a su ánimo bajo la forma de angustia, tristeza y arrepentimiento, que podría purgarse por la vía de la confesión y el sometimiento a un castigo concebido por el asesino como merecido, restauraría en este caso la continuidad rota; la confesión acontecería, por decirlo así, en contra de quien confiesa. Sin embargo, las confesiones de estos dos personajes no parecen ser percibidas por ellos como algo que se les opone, que está en su contra, que les acarrearía mayores horrores, sino, por el contrario, como una esperanza, como una oportunidad de autocomprensión de la que pudiese derivarse la adhesión de aquellos a quienes se dirigen.

## El gato negro es víctima

Mi inmediato deseo es mostrar al mundo, clara, concretamente y sin comentarios, una serie de simples acontecimientos domésticos que, por sus consecuencias, me han aterrorizado, torturado y anonadado... A mí casi no me han producido otro sentimiento que el de horror; pero a muchas personas les parecerán menos terribles que insólitos.

(Poe, 1843/2016, p. 739)

A diferencia del cuento anterior, en este el protagonista, que también es el narrador, es prolijo en la narración de los antecedentes, los hechos y sus consecuencias: “La docilidad y humanidad de mi carácter sorprendieron desde mi infancia. Tan notable era la ternura de mi corazón, que había hecho de mí el juguete de mis amigos. Sentía una auténtica pasión por los animales” (Poe, 1843/2016, p. 739). Así mismo, se refiere al amor hacia los animales: “En el amor desinteresado de un animal, en el sacrificio de sí mismos, hay algo que llega directamente al corazón del que con frecuencia ha tenido ocasión de comprobar la amistad mezquina y la frágil fidelidad del *Hombre* natural” (Poe, 1843/2016, p. 740). Esta autopresentación de la infancia, que expresa nobleza en el amor por los animales, vincula este amor con un desamor por los hombres relativo a cierta amarga experiencia con la “falsa amistad” y la “frágil fidelidad”. Podríamos deducir que los animales, a diferencia de los hombres, sí son para este personaje amigos verdaderos y de fidelidad férrea, también que

hay algo de resentimiento respecto de los seres humanos. Consecuente con este reconocimiento, que suscita el amor hacia los animales, el protagonista ha sostenido por varios años una amistad con su gato Pluto que, no obstante, fue deteriorándose por la alteración radical de su temperamento y su carácter al ser habitado paulatinamente por el espíritu de la perversidad: “De día en día me hice más taciturno, más irritable, más indiferente a los sentimientos ajenos. Empleé con mi mujer un lenguaje brutal, y con el tiempo la afligí incluso con violencias personales” (Poe, 1843/2016, p. 740).

El personaje reconoce estar enfermo, enfermo de intemperancia a causa del alcohol, lo cual hace que el amor incondicional e intenso del gato hacia él suscite un sentimiento que va transitando del placer al disgusto, y del disgusto a la fatiga, arribando, por último, a la amargura del odio por los efectos de su perverso carácter. Viene aquí la primera de las tres fases de este crimen, cuya víctima no es, como podría pensar un observador más o menos desprevenido, un ser humano. No. Es justamente un animal, y no un animal cualquiera, sino su gato Pluto. Los hechos se resumen así: saca un ojo al gato con su pluma, días después pasa un lazo por su cuello y lo ahorca de un árbol. El personaje encuentra otro gato en una taberna con una mancha blanca en su pecho. Este se parece a su antiguo gato y también carece de un ojo. Hacia este experimenta el mismo amargo odio que lo lleva a intentar matarlo con un hacha. Sin embargo, en medio de este intento, el gato se enreda entre sus pies al bajar unas escaleras; su esposa, que se interpone para intentar salvar al gato, termina por recibir un golpe de hacha en su cabeza, golpe que le ocasiona la muerte. Estamos ahora frente a un asesino que posteriormente decide con toda frialdad emparedarla en el sótano de la casa. Varios agentes de policía acuden para inspeccionar el lugar. El asesino, confiado en la imposibilidad de ser delatado, golpea el muro con un bastón, a lo cual el gato comienza a maullar, lo que alerta a la policía. Es entonces cuando los agentes derrumban el muro, llevándose la sorpresa de hallar el gato de la mancha blanca encima de la cabeza destrozada de su mujer, pues “yo había emparedado al monstruo en la tumba” (Poe, 1843/2016, p. 750).

El criminal, cuyo testimonio da cuenta de un profundo conocimiento del alma humana a partir de las derivas de la suya, dedica una página de su relato al tema que nos convoca: la perversidad. Allí, la define como un espíritu que se



presenta ante el individuo, que, así como el alma, es irrenunciable e indivisible y dirige el carácter del hombre, de todos los hombres. Y a favor de esta idea, se pregunta:

¿Quién no se ha sorprendido numerosas veces cometiendo una acción necia o vil, por la única razón de que sabía que *no* debía cometerla? ¿No tenemos una constante inclinación, pese a lo excelente de nuestro juicio, a violar lo que es la ley, simplemente porque comprendemos que es la *Ley*?". (Poe, 1843/2016, p. 742)

Esta reflexión de Poe sobre la transgresión reverbera en los poderes de la perversión que Kristeva analiza a propósito de su vínculo con lo abyecto:

Para que esta complicidad perversa de la abyección sea encuadrada y separada, hace falta una adhesión inquebrantable a lo Interdicto, a la Ley. Religión, moral, derecho. Evidentemente siempre más o menos arbitrario; invariablemente mucho más opresivos que menos; difícilmente dominables cada vez más. (Kristeva, 2006, p. 25)

¿Quién podría dejar de reconocer que la respuesta a estas preguntas, referida en el cuento de Poe, podría en más de un caso ser afirmativa, en su plano de transgresión de la ley? No todos los seres humanos maltratan y asesinan a sus mascotas, ni emparedan a sus parejas si llegase el caso de asesinarlas "accidentalmente". Pero sí incurrimos, sin lugar a dudas, en acciones tontas o malvadas por el solo hecho de que "no" debemos hacerlo, nos vemos de frente con el demonio de la perversidad y con una delimitación más concreta de sus características, a saber: la universalidad, la transgresión, el masoquismo –entre lo frío y lo cruel (Deleuze, 2001)<sup>1</sup>– y, por último, la irracionalidad que implica *hacer el mal por el mal mismo*. Ausencia de interés que, según el testimonio narrado por Poe, equivale a la circularidad entre la causa y el efecto: no hacer X, siendo X el mal, para obtener Y. Hacer X para obtener X. Autoreferencialidad del mal que implica irracionalidad. Detengámonos un poco en el porqué:

Lo ahorqué con mis ojos llenos de lágrimas, con el corazón desbordante del más amargo remordimiento. Lo ahorqué porque sabía que él me había amado, y porque reconocía que no me había dado motivo alguno para encolerizarme con él. Lo

<sup>1</sup> Aquí seguimos una premisa filosófica nacida de la literatura: es preciso partir de la literatura, desde donde fueron nombradas las perversidades, para comprender que al hablar en reiteración de sádicos o masoquistas se termina por creer lo que el discurso psiquiátrico nos dice. Por ello, el libro que le dedica Gilles Deleuze (2001[1967]) a lo frío y lo cruel en los rostros literarios de Donatien Alphonse François de Sade y Leopold von Sacher–Masoch.

ahorqué porque sabía que al hacerlo cometía un pecado, un pecado mortal que comprometía a mi alma inmortal, hasta el punto de colocarla, si esto fuera posible, lejos incluso de la misericordia infinita del muy terrible y misericordioso Dios. (Poe, 1843/2016, p. 742)

La ausencia de motivo es el motivo. Esto constituye, en términos de la retórica forense, un argumento de autofagia o, bien, un sofisma. Quizá más bien una falacia, pues no tenemos motivos para considerar que este hombre quiere engañar deliberadamente a quien lo escucha. Vale la pena recordar que es bastante consciente de la relación entre causas y efectos, pues se cuida de no plantearla arbitrariamente. Después de haber asesinado a Pluto, su casa se incendia. Ante este posible nexo de sucesión, él expresa: “No intento establecer relación alguna entre causa y efecto con respecto a la atrocidad y el desastre. Estoy por encima de tal debilidad” (Poe, 1843/2016, pp. 742-743).

Analícemos con cuidado lo anterior. Salta a la vista una falta de motivo porque razonamos desde la lógica de la semejanza, desde la ley de justicia aristotélica o el argumento de simetría, según el cual situaciones semejantes deben tener un tratamiento semejante (Perelman, 1997)<sup>2</sup>. Del amor de Pluto debería haberse derivado un recíproco amor de su amo en virtud del cual sería inconcebible una crueldad como la infligida. Pero no siempre es la semejanza la que guía los actos humanos, no siempre se es consecuente, es posible agredir a quien nos ama y amar a quien nos agrede como se lo planteó don Quijote a Sancho Panza a propósito de su experiencia con las mujeres<sup>3</sup>.

<sup>2</sup>Ver capítulo VIII: Los argumentos basados sobre la estructura de lo real (pp. 113-141). Es necesario recordar que para Aristóteles la justicia es una práctica que hace efectivo lo que es justo, siendo su virtud la capacidad o poder para realizar acciones que propicien su realización, desde el nivel de la producción (*poiesis*) y de la acción (*praxis*). En este sentido, una acción justa es la que propende por la felicidad en una comunidad política, en una relación con el otro fundamento de la *polis*. La justicia sería un término medio en relación con la conducta justa entre cometer injusticia y padecerla. “Y la justicia es una virtud por la cual se dice que el justo practica intencionadamente lo justo y que distribuye entre sí mismo y otros, o entre dos, no de manera que él reciba más de lo bueno y el prójimo menos, y de lo malo al revés, sino proporcionalmente lo mismo, e igualmente, si la distribución es entre otros dos. Y en lo que respecta a lo injusto, la injusticia es lo contrario [de la justicia], esto es, exceso y defecto de lo inútil y lo perjudicial, contra toda proporción. La injusticia es exceso y defecto, en el sentido de que es exceso de lo útil absolutamente con relación a uno mismo, y defecto de lo que es perjudicial; y tratándose de los demás, en conjunto lo mismo, pero contra la proporción en cualquiera de los casos” (Aristóteles, 2010, p. 145).

<sup>3</sup>Esta afirmación de don Quijote se encuentra en la primera parte, capítulo XX, llamado *De la jamás vista ni oída aventura que con más poco peligro fue acabada de famoso caballero en el mundo como la que acabó el valeroso don Quijote de la Mancha*, en la que Sancho Panza le cuenta a don Quijote la historia de un pastor de Extremadura llamado Lope Ruiz, quien se encontraba enamorado de una pastora llamada Torralba. Dice Sancho que este estaba poseído por el diablo, quien no duerme y todo enreda, haciendo que su amor a la pastora se volviese odio y rencor, todo ello motivado por el desprecio de Torralba. Así, don Quijote responde a Sancho que “Esa es natural condición de mujeres –dijo don Quijote–, desdeñar a quien las quiere y amar a quien las aborrece.” (Cervantes, 2004, p. 179), lo cual sería un mal propio de las mujeres que el caballero no desea que reproduzca su fiel escudero en su vida amorosa.

Es un dato insoslayable –pero que no puede arrastrarnos a fáciles explicaciones–: lo que el personaje denomina *la enfermedad del alcohol o demonio de la intemperancia*. Una fácil explicación podría consistir en considerar que el alcohol es la causa de toda esta *serie de episodios domésticos*, que de otro modo no habrían tenido lugar. Sin embargo, no todos los alcohólicos –y hay razones para pensar que él lo era– incurrían en este tipo de acciones, así como no todos los crímenes se ejecutan bajo el efecto del alcohol. Por otra parte, cuando ahorca a Pluto colgándolo de un árbol, no está bajo el influjo etílico. El dato sigue siendo, no obstante, insoslayable. La adicción al alcohol puede ser, tanto causa como efecto, o ambas, propia de un masoquista que cumple las características de la perversidad: es un demonio que obra en contra del sujeto, posee un carácter universal, lo caracteriza la transgresión, ausencia de interés y autoreferencialidad del mal. La perversidad no obra en reciprocidad respecto de los otros ni del sujeto mismo y la ausencia de interés equivale no solo a ausencia de beneficio para el sujeto, sino, incluso, causa de graves perjuicios que, como decíamos, pueden llegar hasta la muerte.

## El corazón delator

Nada tenía que ver con ello la pasión. Yo quería al viejo. Nunca me había hecho daño. Jamás me insultó. Su oro no despertó en mí la menor codicia. Creo que era su ojo. Sí, eso era. Uno de sus ojos se parecía al de un buitre.

(Poe, 2016/1843, p. 683)

El protagonista comienza afirmando que es nervioso, que lo ha sido siempre, que padece una extraña enfermedad denominada “hiperestesia de los sentidos”, la cual ha afectado fundamentalmente su sentido del oído:

La enfermedad ha aguzado mis sentidos, pero no los ha destruido ni embotado. De todos ellos, el más agudo era el del oído. Yo he escuchado todas las cosas del cielo y de la tierra y bastantes del infierno. ¿Cómo, entonces, he de estar loco? (Poe, 1843/2016, p. 683)

Los hechos, en este caso, son un hombre, presumiblemente más joven, que vive con un anciano. Este hombre padece la enfermedad que hemos mencionado, en virtud de la misma el ojo del anciano, cubierto por una catarata,

comienza a atormentarlo. En razón de este tormento surge la idea de asesinar al anciano. De esta forma, podría liberarse de ese ojo de buitre vigilante. El asesinato se planea metódicamente, sin precipitación ni ligereza. Cuando llega el momento justo: la luz de una caperuza ilumina el ojo azul celeste y el viejo se asusta, el asesino lanza sobre él la cama y el viejo muere:

El viejo estaba muerto. Levanté la cama y examiné el cuerpo. Sí; estaba muerto, muerto como una piedra. Puse mi mano sobre su corazón y estuve así durante algunos minutos. No advertí latido alguno. Estaba muerto como una piedra. En adelante, su ojo no me atormentaría más. (Poe, 1843/2016, p. 687)

Viene la tarea de deshacerse del cadáver: corta la cabeza, los brazos y las piernas, levanta unas tablas del entarimado, lo deposita allí, limpia exhaustiva y milimétricamente y se sienta a disfrutar de su audacia, previsión, disimulo, así como de la tranquilidad de no ver nunca más ese ojo. Sin embargo, de modo similar a lo que ocurre en los dos cuentos anteriores, el asesino termina, en un exceso de confianza en sí mismo, delatándose ante la policía. Es este, por supuesto, un crimen irracional, desproporcionado, atroz. Lo que el personaje considera audacia y prudencia parecen más bien circunstancias agravantes del delito. Y ni hablar del descuartizamiento del cadáver. Aquí, el protagonista solo confiesa cuando el latido del corazón de la víctima empieza a perturbarlo, estando convencido que aquel latido proviene de afuera, no en términos de una alucinación, siendo perturbador para el asesino que los oficiales no lo noten. He aquí un estado de enajenación en una persona que experimenta hiperestesia de los sentidos que para la psiquiatría legal de la época de Poe supone una racionalidad calculadora en el origen de todo acto criminal. “No hay responsabilidad sin racionalidad del acto, y por tanto no hay sanción, ni siquiera delito, sin responsabilidad” (Castel, 2009, p. 134).

Como decíamos, el énfasis en el testimonio de este asesino no está puesto en definir la perversidad, sino en negar la locura, a no ser, y esto es importante, que lo que se toma por locura sea una *hiperestesia de los sentidos*. Esta concesión es importante, porque si estamos ante un error terminológico, ante la necesidad de redefinir un concepto, el de locura, y consentir en que esta consiste en una percepción magnificada, es hiperbolizada la causa como una gran turbación emocional. Pero si lo que el concepto viene nombrando es la

impaciencia, la intranquilidad, la ausencia de cordura, la ignorancia, la falta de habilidad, cuidado, celo, previsión y disimulo, ese concepto, a su juicio, es inadecuado para describir su comportamiento. Con el siguiente argumento, el narrador cuestiona lo que se cree que es la locura:

Si insistís en considerarme loco, vuestra opinión se desvanecerá cuando os describa las inteligentes precauciones que tomé para esconder el cadáver. Avanzada la noche y yo trabajaba con prisa, pero en silencio. Lo primero que hice fue desmembrar el cuerpo. Corté la cabeza. Después los brazos. Después las piernas. (Poe, 1843/2016, p. 687)

La paradoja que encierra esta fundamentación a favor de la cordura nos obliga a pensar el campo semántico del concepto de locura. Sin embargo, su advertencia respecto de la “hiperestesia de los sentidos”, así como la coherencia formal de sus argumentos, seguirán causándonos más de una inquietud. La experiencia de la locura, al menos desde la perspectiva occidental, está asociada a una racionalidad clasificatoria propia de la modernidad<sup>4</sup>. Michel Foucault (2000) estudia tres tipos de experiencia de la locura (renacentista, clásica y moderna), asociadas cada una a modos enunciativos de concebirla (locura, razón y sinrazón) y diferentes prácticas en relación con la figura social del loco. En el renacimiento se da una experiencia trágica de la locura motivada por una visión cósmica en un universo enteramente moral, donde “el Mal no es castigo o fin de los tiempos, sino solamente falta y defecto” (Foucault, 2000, p. 45), que amenaza la gran razón del mundo (el orden y naturaleza de las cosas) por fuerzas destructivas del más allá y de la locura misma. La relación dialéctica entre razón y sinrazón se constituirá desde una conciencia crítica que desplaza la visión cósmica y las fuerzas trágicas al territorio de la razón, en la que el pensamiento racional, propio de la modernidad, hace de la locura una enfermedad mental. De esta forma:

<sup>4</sup>José Antonio Llera (2012) analiza los rostros de la locura personificados en Miguel de Cervantes, Francisco de Goya y Frederick Wiseman, quienes partiendo de diversas cosmovisiones y estrategias plantean una crítica profunda a la oposición entre locura/cordura o razón/sinrazón, dicotomías artificiales modeladas por códigos ideológicos con pretensiones de universalidad. En este sentido, una película como *Tiicut Follies* (1967) de Wiseman muestra, como en Goya y Cervantes, que lo grotesco no es un mero artificio artístico, sino una formación perturbadoramente real en la condición corporal de la existencia humana, a partir de los relatos de reclusos de una prisión psiquiátrica de Massachussets, llamado *Hospital Estatal de Bridgewater*. Por ello, los 80 espeluznantes aguafuertes de Goya expresados en *Los Caprichos*, de los que nos sobrecoge *El sueño de la razón produce monstruos* creado en 1799. Ver Llera (2012); Connelly (2015) y Cardona (2012).

La locura se convierte en una forma relativa de la razón, o antes bien locura y razón entran en una relación perpetuamente reversible que hace que toda locura tenga su razón, la cual la juzga y la domina, y toda razón su locura, en la cual se encuentra su verdad ilusoria. (Foucault, 2000, p. 53)

Aquí la locura es el *puro no ser*, una *negatividad pura* sin contenido ligada a la animalidad y al delirio. Por ello, el paso de la *stultifera navis* (nave de los locos) a la lógica del gran encierro que confina tanto al loco, al criminal, al mendigo como al libertino con el objetivo de separar, excluir y encerrar a esas figuras discordantes en los hospitales generales, según los valores de la moral burguesa propia del siglo XVIII. Para el siglo XIX, la locura será cercada por el discurso médico encerrando de nuevo al loco, pero esta vez en un asilo psiquiátrico, donde es convertido en objeto de conocimiento en un proceso de patologización que hace de él un objeto psicológico:

En el movimiento mismo que la objetiva, se convierte en la primera de las formas objetivantes: aquello por lo cual el hombre puede tener un dominio objetivo sobre sí mismo. Antaño designaba en el hombre el vértigo del deslumbramiento. Convertida ahora en cosa para el conocimiento, juega como una estructura de transparencia: a partir de ella, y del estatuto de objeto que toma de ella, el hombre puede volverse transparente al conocimiento objetivo. (Foucault, 2000, p. 187)

La locura ya no hablará del no-ser sino del ser del hombre en el conocimiento objetivo de una serie de verdades que le son propias, vislumbradas desde el horizonte de comprensión de la psiquiatría. Aquí la locura se localiza en un punto manifestado por el delirio que tiene en la idea de “monomanía”<sup>5</sup> su lugar de enunciación, que gira en torno al escándalo que suscita un individuo que está loco respecto a un punto, “pero sigue siendo razonable respecto a todos los demás” (Foucault, 2000, p. 285), poniendo en cuestión el acto criminal y el problema de la responsabilidad que se debe imputar a quien lo comete.

<sup>5</sup> El problema de la monomanía homicida, desde el territorio enunciativo de la psiquiatría del siglo XIX, pone en juego una patología de lo monstruoso al ver en la personalidad criminal un índice probabilístico del riesgo delictivo. “El derecho penal a lo largo del siglo pasado (XIX) no evolucionó desde una moral de la libertad hacia una ciencia del determinismo psíquico, sino que más bien extendió, organizó y codificó la sospecha y la detección de individuos peligrosos, desde la extraña y monstruosa figura de la monomanía hasta la frecuente y cotidiana del degenerado, del perverso, del desequilibrado constitucional, del inmaduro...” (Foucault, 1990, p. 261). El concepto de monomanía homicida fue acuñado por el psiquiatra francés Jean Étienne Dominique Esquirol (1772-1840) en 1814, para sintetizar sus observaciones clínicas en el *Hôpital de la Salpêtrière* de casos de paranoia ligados a obsesiones que derivaron en asesinatos (Doron, 2018).

Un hombre en todo lo demás normal comete súbitamente un crimen de un salvajismo desmesurado; de su acto no pueden encontrarse causa ni razón; no hay ventaja, interés ni pasión que lo expliquen: una vez cometido, el criminal vuelve a ser el de antes" (Foucault, 2000, pp. 285-286).

Así, la irresponsabilidad se identifica con la imposibilidad de utilizar la voluntad guiada por una determinación que, al no estar arraigada en ella, se hace insensata. En la experiencia moderna de la locura, el loco ya no es el "insensato", característico de la sinrazón clásica, sino el "alienado" que ha sido clasificado como enfermo. Con ello, podemos ver que los personajes que narran sus crímenes en los cuentos de Poe son alienados poseídos por su perversión (casos de monomanía homicida según la psiquiatría de la época), que encarnan la contradicción de la racionalidad moderna.

## El espíritu de perversidad

Todo el que leal y celosamente consulte e interrogue a su alma, no se atreverá a negar la radicalidad absoluta de la tendencia que nos referimos [la perversidad], tan característica como incomprensible. Por ejemplo, no hay hombre que, en determinados momentos, no haya experimentado un vivo deseo de atormentar con circunloquios a quien le escucha.

(Poe, 1845/2016, p. 1061)

Habiendo hecho este recorrido por los tres cuentos, nos detendremos ahora, para concluir, en el discurso sobre la perversidad enunciado por el primero de los personajes con el ánimo de encontrar otros elementos que definen ese "espíritu de perversidad" que inquieta a Poe en sus cuentos.

¿Por qué ha sido tan difícil para los frenólogos objetivar a la perversidad? A juicio del personaje de Poe, porque en este, como en otros casos, la frenología<sup>6</sup> ha procedido metafísicamente, es decir, imaginando una causa primera,

<sup>6</sup> Edgar Allan Poe en su cuento *El demonio de la perversidad* enfatiza desde el inicio del mismo cómo la escuela frenológica desde principios del siglo XIX había desarrollado una lectura del carácter y rasgos de personalidad de los criminales a partir de la forma del cráneo, cabeza y facciones; sin embargo, Poe ve en esta "ciencia metafísica" un razonamiento *a priori* que no alcanza a comprender el espíritu de perversidad que subyace en el hombre. Del griego φρήν, *fren*, "mente"; y λόγος, *logos*, "conocimiento", la frenología pretendía ver en las "protuberancias" del cráneo un indicio para detectar los rasgos de personalidad en las personas criminales, dando cabida a la construcción de una especie de monstruo humano en el ámbito médico-jurídico ligado a la presencia de estigmas anatómicos y psicológicos innatos en el delincuente, faceta del saber científico decimonónico que Stephen Jay Gould (1997) llama *la falsa medida del hombre*, inaugurada por el neuroanatomista alemán Franz Joseph Gall (1758-1828), (Doron, 2018).

a saber, Dios, detrás de todos los comportamientos humanos determinándolos a partir de sus designios. Estos designios, por otra parte, no pueden más que favorecer la existencia de lo humano y, por lo mismo, tienen que ver con su supervivencia: que el hombre se alimente, que combata posibles amenazas o que se reproduzca. De ahí que el hombre tenga una boca a través de la cual come, un instinto de conservación que lo inclina a evitar peligros y procurar seguridad y un órgano amativo que le garantiza la progenie. En este orden de cosas no cabe imaginar órganos o tendencias que amenacen el bienestar y la supervivencia del ser humano a no ser por un fallo de los órganos mediante los cuales se adapta y sobrevive. Esta lógica deja por fuera, ciertamente, la tendencia de la que aquí venimos hablando, una tendencia, por decirlo así, contra natura, que se opone, vulnera, agrede y hasta aniquila al sujeto.

En ese sentido,

Los delincuentes exhiben el crimen en su piel, en sus rasgos anatómicos, en sus cráneos y rostros, en sus hábitos sociales. El rostro reaparece como una superficie o primer plano en las expresiones de las emociones, un diagrama de inscripciones múltiples que deja en evidencia las conductas criminales en el hombre. El rostro, en tanto un paisaje revelador, ofrece lecturas de una semiología del crimen, y pone de manifiesto el conjunto de conductas clasificadas como anormales. Él deviene política, instrumento para trazar líneas de vida y visualizar tramas de subjetividad: "ros-trididades" criminales. (Cardona, 2004, p. 206)

Si en lugar de basar la explicación en lo que Dios piensa, dato que, el personaje de Poe advierte, pues no nos es accesible, se apoyara en lo que los hombres real y fácticamente hacen, el fenómeno de la perversidad y su recurrencia serían más que evidentes. Si, en lugar de inducir un razonamiento *a priori*, indujéramos un *a posteriori*, basándonos en el comportamiento humano, nos percataríamos de que esta invencible tendencia de hacer el mal por el mal mismo es radical y se actualiza bajo diversas modalidades en los más disímiles sujetos bajo la clave de un paradójico deseo de animar al mal. En el cuento, *El demonio de la perversidad*, el narrador nos presenta tres ejemplos alejados de las laderas del crimen, he aquí uno de ellos:

Quien habla, sabe de sobra lo que desagrade. Tiene la mejor intención de agradar. Con frecuencia es lacónico, claro y concreto en sus razonamientos. Brota de sus labios un lenguaje tan breve como luminoso. Por tanto, solo con gran trabajo puede



violentarlo. Teme y conjura el mal humor de aquel a quien se dirige. No obstante, le asalta la idea de que podría despertar la cólera si recurriera a determinados incisos y paréntesis. Basta este simple pensamiento. El impulso se convierte en veleidad; esta crece y se transforma en deseo; el deseo degenera al cabo en necesidad irresistible y esta se satisface, con gran pesar y molestia de quien habla, y prescindiendo de todas las consecuencias. (Poe, 1845/2016, pp. 1061-1062)

Poe ve en la ciencia de su época una explicación fría de los fenómenos de la naturaleza, por ello muchos de sus relatos intentan darle vitalidad a asuntos como la vida, la muerte, el comportamiento criminal, la descomposición de la materia, el mesmerismo, los autómatas, la destrucción del universo, los viajes, fenómenos y fuerzas de la naturaleza y la frenología. Esta última protociencia tendrá todo su espacio narrativo en la obra de Poe, la cual sostenía que el cerebro es la sede de la mente. El escritor norteamericano ironizaba a la frenología, pero creía en ella, llegando a medir su propia cabeza por frenólogos. Poe utilizaba la frenología para dar validez a sus observaciones narrativas, pero también para ironizar sobre la propia individualidad de un crimen. En una carta a Frederick William Thomas, Poe cuestiona la validez de una caracterización craneada de un sujeto realizada por un juez teniendo en cuenta las mediciones que han hecho de su propio cráneo:

No siento un aprecio personal por el Juez Upshur pero tengo un profundo respeto por sus talentos [...] Su cabeza es un modelo estatuario. Hablando de cabezas, la mía ha sido examinada por varios frenólogos. Todos ellos coincidieron en considerarme en términos tan extravagantes que me avergonzaría repetirlos. (Poe, 1966/1841, p. 125)<sup>7</sup>

Esta protociencia sostenía que palpando el cráneo e identificando sus formas sería posible establecer el carácter de una persona. Así lo deja ver Poe en su cuento *El demonio de la perversidad*:

En el examen de la facultades e impulsos de la *prima mobilia* del alma humana, los frenólogos olvidaron mencionar una tendencia que, aun cuando existe visiblemente como sentimiento primitivo, radical e irreductible, ha sido también admitida por los moralistas que les precedieron. Ninguno en la pura arrogancia la hemos tenido en cuenta. (Poe, 1845/2016, p. 1059)

<sup>7</sup> Traducción de este fragmento de la carta de Poe por Julio César Spota (2014, p. 255).

Esa perversidad que busca Poe no había sido aún localizada por los frenólogos, la cual ya había sido identificada por la fisiognomía que venía desde Aristóteles (384-322 a. C.), pasando por Giovanni Battista della Porta (1535-1615), Charles Le Brun (1619-1690), Johann Caspar Lavater (1741-1801) y David Pierre Giottino Humbert de Superville (1770-1849)<sup>8</sup>. En un pasaje de la *Revue de Paris* de junio de 1836 se retrata fisiognómicamente (una analítica del rostro), este ejercicio de la mirada médico-jurídica, que tuvo su terreno de aplicabilidad en la pintura:

Las fisiognomías son tan variadas como los trajes: aquí, una cabeza majestuosa, como las figuras de Murillo; allá, un rostro vicioso de gruesas cejas, que revela una energía de criminal decidido... Acullá una cabeza de árabe se dibuja sobre un cuerpo de chiquillo. He aquí unas facciones femeninas y suaves: son unos cómplices; contémplese esas caras brillantes de libertinaje: son los preceptores. (Foucault, 2009, p. 300)

Durante la primera mitad del siglo XIX, se utiliza la frenología. En este sentido con Poe es posible vislumbrar toda una empresa de desciframiento del cuerpo propia del siglo XIX en función de encontrar los rasgos de la perversidad ligada a la conducta criminal. Esta racionalidad interpretativa tendrá que ver con una sociedad autoritaria,

en donde el descubrimiento del otro (anormal, loco, niño, criminal, prostituta: monstruo humano) supone un temor creciente, miedo a la indiferenciación entre los individuos enfocado en las masas que afluyen a las ciudades. Se disemina una pregunta por la identidad y se elaboran tipologías. La filogénesis se convierte en ontogénesis. (Cardona, 2004, p. 206)

En el contexto de este descubrimiento de la anormalidad, que se enfoca a una diferenciación que conjure los miedos, la frenología juega un papel fundamental. Esta pseudociencia es puesta en cuestión por Edgar Allan Poe en los cuentos de los que nos hemos ocupado, aunque de modo diverso. En *El gato negro* se vincula a la intemperancia, en *El demonio de la perversidad*, al ímpetu humano, demasiado humano, que pone a los individuos en contra de sí mismos.

<sup>8</sup> Para este orden de problemas relacionados con una semiótica del rostro y del cuerpo para hallar los rasgos psicológicos de las personas, ver Pseudo Aristóteles (2019); Delaporte (2007); Deleuze y Guattari (2004) y Magli (1992). En ese sentido, Claude Gueux (pequeña novela de Victor Hugo publicada en 1843, donde se critica la pena de muerte) llegará a firmar que: “palpad todos esos cráneos [...] cada uno de esos hombres caído por debajo de sí mismo hasta su tipo bestial [...]. He aquí el lince, he aquí el gato, he aquí el mono, he aquí el buitre, he aquí la hiena” (Foucault, 2009, p. 300).

Esto se manifiesta en la innecesaria confesión con que sella su condena. El cuestionamiento a la frenología se orienta a un presupuesto de dicha ciencia cuya naturaleza religiosa conduce al extravío. A saber, que la bondad está atrofiada, parcial o totalmente, en algunos seres humanos. Poe se opone a esta explicación y más bien insistirá, mediante recursos literarios, en la presencia que el mal, y más concretamente, la perversidad, tienen en el cerebro humano. Obrar buscando el mal, ofuscando la propia razón, llevando a cabo actos por el único motivo de su inconveniencia, son manifestaciones inequívocas de esta presencia pertinaz y autodestructiva que Poe nos presenta en sus cuentos y que resulta un abordaje novedoso respecto de los planteamientos tanto filosóficos como teológicos que hacían parte de su contexto y que, a su juicio, eran incapaces de avanzar hacia el esclarecimiento de la naturaleza de un impulso del que podríamos decir que se opone al cuidado de sí e incluso al más mínimo instinto de conservación: “Lo primero que hace Poe en el cuento [*El demonio de la perversidad*] es una crítica a cómo los moralistas y los frenólogos han pasado por alto el impulso de la perversidad” (Manrique, 2011, p. 94), y esto constituye un avance, en el terreno de la literatura, hacia la comprensión de ese demonio que subrepticamente nos habita.

## Conclusiones

Tres casos de perversidad tomados de la literatura han sido analizados en este artículo. Tres casos que resultan incómodos por el vínculo estrecho que establecen entre crimen y perversidad, sobre todo desde el punto de vista del desafío al orden instituido: moral, legal, racional, a partir del cual se instituye un orden propio que conduce al sujeto a los mayores horrores. Subvertido este primer principio, en virtud de la impotencia de la conciencia para luchar contra su ímpetu, todo aquello que la perversidad reclame para sí desencadenará cursos de acción que aseguren su consecución. Y esto en medio de la inefable satisfacción de estar marginado, ostentando el fortín de su separación respecto del orden social.

Poe recurre a la ciencia de su época, así como a explicaciones del carácter de las personas, a partir de una lectura del rostro que venía desde la antigua Grecia, para darle soporte corporal al espíritu de perversidad presente en la conducta del criminal.

En los textos literarios que hemos abordado, las tendencias pueriles, innecesarias, ociosas, recurrentes e irrefrenables; aparentemente inocuas, sin importancia, que se asumen como un malestar pasajero, al que la costumbre soslayará; son en realidad manifestaciones tras las cuales se encuentra agazapada la perversidad. Un demonio que puede cobrar muchas víctimas, pero cuya víctima innegable y absoluta es el propio perverso que, en los cuentos de Poe, despliega la teatralidad de su monstruosidad moral. He aquí el uso propositivo de la palabra máscara para poner en juego las diversas facetas, rostridades, de la figura del perverso. El crimen tiene rostro en su personificación escénica, es decir, su teatralidad en la transgresión de un orden moral que es retratado por los personajes de Edgar Allan Poe. Con ello, los personajes ideados por Poe despliegan el gozne entre literatura y psiquiatría legal en su época. Como se vio en el texto, con Richard von Krafft-Ebing se establece el principio para diferenciar entre enfermedad (perversión) y vicio (perversidad) a través de la investigación de todos los aspectos de un individuo que han motivado un acto perverso, lo cual permitiría llegar a un diagnóstico mediante una pesquisa que indaga por la emociones, impulsos, tendencias, deseos, fantasías y apetitos en una persona que era examinada en el campo discursivo de la medicina y la psiquiatría, ejercicio interpretativo que se puede apreciar en las descripciones narrativas de Poe. Así, aquella teatralidad entrelaza una idea de persona en las máscaras de la perversidad del acto criminal, que el escritor norteamericano supo narrar en los cuentos analizados aquí.

## Conflicto de interés

Los autores declaran que no existe ningún potencial conflicto de interés relacionado con el artículo.

## Referencias

- Aristóteles. (2010). *Ética Nicomaquea*. Editorial Gredos.
- Bataille, G. (2010). *La literatura y el mal*. Nortésur.
- Cardona-Rodas, H. (2004). La antropología criminal en Colombia: el rostro y el cuerpo del criminal revelan su conducta anormal. En J. Márquez, Á. Casas y V. Estrada (Eds.), *Higienizar, medicar, gobernar. Historia, medicina y sociedad en Colombia*, (pp. 203-220). La Carreta Editores.
- Cardona-Rodas, H. (2012). *Experiencias desnudas del orden. Cuerpos deformes y monstruosos*. Universidad de Medellín.
- Castel, R. (2009). *El orden psiquiátrico. Edad de oro del alienismo*. Nueva Visión.
- Cervantes-Saavedra, M. de. (2004). *Don Quijote de la Mancha*. Real Academia Española.
- Connelly, F. S. (2015). *Lo grotesco en el arte y la cultura occidentales. La imagen en juego*. La balsa de la Medusa.
- Cortés, J. (1997). *Orden y caos: un estudio cultural sobre lo monstruoso en las artes*. Anagrama.
- Delaporte, F. (2007). *Anatomía de las pasiones*. Ediciones Uninorte.
- Deleuze, G. (2001). *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*. Amorrortu.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos.
- Doron, C-O. (2018). Perversão ou perversidade? Genealogia de um debate médico-jurídico. *Saúde e Sociedade*, 27(2), 311-325. <https://doi.org/10.1590/s0104-12902018180260>

- Foucault, M (2009). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1990). *La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación*. La Piqueta.
- Foucault, M. (2000). *Historia de la locura en la época clásica I y II*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2001). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2008). *Los anormales*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2016) *Enfermedad mental y psicología*. Paidós.
- Gould, S. (1997). *La falsa medida del hombre*. Crítica.
- Julio César Spota. (2014). Aportes para el estudio de la frenología argentina en la segunda mitad del siglo XIX. *Tabula Rasa*, (20), 251-281.
- Kanjo, E. (1969). 'The Imp of the Perverse': Poe's Dark Comedy of Art and Death. *Poe Newsletter*, (2)3, 1-44.
- Kristeva, J. (2006). *Poderes de la perversión*. Siglo XXI Editores.
- Llera, J. A. (2012). *Rostros de la locura. Cervantes, Goya, Wiseman*. ABADA Editores.
- Magli, Patrizia (1992). El rostro y el alma. En M. Feher, R. Naddaff y N. Tazi (Eds.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano, tomo 2*, (pp. 87-127). Taurus.
- Manrique, J. (2011). El concepto de 'perversidad' en Edgar Allan Poe. Una reflexión filosófica. *Polisemia*, (12), 91-101.
- McGhee, A. (2013). Poe and the sublimity of disease. *The Edgar Allan Poe review*, (14)1, 55-70.
- Ostrom, J. (Ed). (1966). *The letters of Edgar Allan Poe*. (Vol. I). Gordian Press.

Perelman, C. (1997). *El imperio retórico*. Norma.

Poe, E. A. (2016). *Cuentos completos*. Penguin Random House.

Pseudo Aristóteles. (2019). *Fisiognómica*. Mármara Ediciones.

# PALABRAS SOBRE DIOS EN CONTEXTOS DE COMUNIDADES PERIFÉRICAS DE MEDELLÍN<sup>a</sup>

Words about god in contexts of peripheral communities of Medellín

Artículo de investigación científica y tecnológica

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3961>

Recibido: abril 13 de 2021. Aceptado: mayo 7 de 2021. Publicado: mayo 10 de 2021

*Jonathan Andrés Rúa Penagos\**, *Iván-Darío Toro-Jaramillo\*\**

<sup>a</sup> El artículo en su versión inglesa puede ser consultado en: “Rúa Penagos, J. A. & Toro Jaramillo, I.D. (2020). Words about God in the Peripheral Communities of Medellín”. *Verbum et Ecclesia*, 41 (1). <https://doi.org/10.4102/ve.v41i1.2072> [Artículo Q1].

\* Ser humano; doctor en Teología y magíster en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB); teólogo y filósofo de la Universidad Católica Luis Amigó (Funlam); docente interno asociado de la UPB y maestro en la Secretaría de Educación de Medellín. Correo electrónico: [jonathan.rua@upb.edu.co](mailto:jonathan.rua@upb.edu.co); ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3193-8096>

\*\* Doctor en Filosofía y doctor en Teología (Universidad de Navarra, España), director de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia) y de la línea de investigación Humanismo y Organizaciones, del Grupo de Investigación Teología, Religión y Cultura (TRyC). Correo electrónico: [ivandario.toro@upb.edu.co](mailto:ivandario.toro@upb.edu.co); ORCID <https://orcid.org/0000-0002-8639-3567>



## Resumen

Este artículo analiza las "palabras sobre Dios" de cinco comunidades eclesiales periféricas de Medellín, a través de un método hermenéutico y etnográfico. Lo anterior se desarrolla en dos momentos; el primero, caracteriza la población sujeto y objeto de estudio; y el segundo, identifica las visiones y atributos de Dios que estas personas poseen desde la experiencia de lo religioso. Se concluye que la mayoría de las personas que participaron del estudio suponen la existencia de Dios, lo conciben como un ser personal, eterno, espiritual y supremo. En sus afirmaciones se evidencia la influencia de una visión trinitaria de la divinidad que implica un acto de confianza. Dios, en ese contexto, es sobre todo poderoso, actúa y crea. En la manifestación de la experiencia de las personas no se percibe una diferencia conceptual en relación con la visión de Dios que profesa el cristianismo; y aunque hay un uso del lenguaje tradicional para referirse a los contenidos de la fe, no es sencilla la manera en que comprenden y explican cada uno de ellos. Lo anterior tiene una incidencia en las prácticas eclesiales.

## Palabras clave

Dios; Credo; Comunidades eclesiales; Pobreza; Medellín.

## Abstract

This article analyses the "words about God" of five peripheral ecclesial communities of Medellín, through a hermeneutic and ethnographic method. This is developed in two moments; the first one, characterizes the subject and object of study population; and the second one, identifies the visions and attributes of God that these people possess from the religious experience. It is concluded that most of the people who participated in the study assume the existence of God, conceiving him as a personal, eternal, spiritual and supreme being. In their affirmations, the influence of a Trinitarian vision of divinity is evident, which implies an act of trust. God, in this context, is above all powerful, acts and creates. In the manifestation of people's experience, no conceptual difference is perceived in relation to the vision of God professed by Christianity; and although there is a use of traditional language to refer to the contents of faith, the way in which they understand and explain each one of them is not simple. This has an impact on ecclesial practices.

## Keywords

God; Creed; Ecclesial communities; Poverty; Medellín.

## Introducción

América Latina es un territorio multicultural y étnico, caracterizado por una fuerte experiencia religiosa. En medio de procesos de secularización que viven algunos países, se evidencia un interés permanente por vivir formas de trascendencia, incluso institucionalizadas (Conselho Episcopal Latino-Americano, 2007). Este es el caso de Medellín, Colombia, donde culturalmente existen esfuerzos legítimos e interiorizados por la autenticidad evangélica; esto es, Medellín sigue siendo una ciudad con muchos habitantes que viven la experiencia cristiana.

Medellín es un referente para América Latina en términos antropológicos, teológicos y eclesiales. La cantidad de fieles que profesan el cristianismo de tradición católica es nutrida, lo que se ve reflejado en un sinnúmero de bautizados, vocaciones para la vida consagrada, canónicamente hablando, y presbiteral. Además, la celebración de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, realizada en esta ciudad en el año de 1968, acogió las palabras del Concilio Vaticano II e impulsó nuevas formas de vivir el evangelio, en particular en los contextos de pobreza y exclusión del continente.

En medio de lo anterior, existe una problemática que alcanza dimensiones epistemológicas y pedagógicas, que tiene que ver con el uso del lenguaje y la comprensión que poseen estos católicos del contenido de la fe y la relación que estas expresiones tienen con la tradición teológica y eclesial. No es muy clara la valoración de las construcciones populares acerca de lo religioso, de la misma religiosidad popular y las formas de comprensión de lo que se cree y de cómo se cree. Estas experiencias, diversas y valiosas, son muchas veces desprestigiadas por su carencia de rigor científico o heterodoxia en las prácticas de fe.

Por todo lo anterior, formulamos la siguiente pregunta de investigación: ¿Cómo es la comprensión sobre Dios de algunas comunidades eclesiales periféricas de Medellín desde la experiencia de lo religioso?, y, específicamente, ¿cómo se caracterizan algunas comunidades eclesiales periféricas de la ciudad de Medellín?, ¿y cuáles son las formas de comprensión del primer artículo

de fe cristiana que ellas poseen? De allí se pretende, entonces, que el objetivo general de esta pesquisa sea analizar las “palabras sobre Dios” de comunidades eclesiales periféricas de Medellín, a través de un método hermenéutico y etnográfico, buscando una comprensión de la fe cristiana y la experiencia popular de lo religioso. Esto se desarrollará específicamente al caracterizar algunas comunidades eclesiales periféricas de Medellín, posibilitando un contexto para las palabras de las personas y la manera en que ello influye en sus formas de ver el mundo y a Dios y al evidenciar las formas de comprensión del primer artículo de fe cristiana en estos territorios.

## Marco teórico

### El concepto de Dios

Clásicamente, Dios es comprendido como el “hacia dónde” al que se dirige el ser humano, una realidad que sustenta lo que existe y que posibilita que el ser humano viva radicalmente el amor (Rahner, 1979). Es una posibilidad de sentido, plenitud y realización personal y comunitaria. En la actualidad, hay estudios que abordan el concepto de Dios (Jensen, 2018; Lecaros, 2017; Younger, 2018) desde el punto de vista de la imagen que puede tenerse de Él. Incluso, distintas áreas del saber como la teología, la filosofía, la antropología y la historia se acercan a lo que esa realidad encierra y a la manera de conocerla (Lane, 2018; Luciani, 2017; Turpe, 2017; Uwineza, 2018). Ellas no necesariamente evidencian esta imagen desde estudios etnográficos en contextos populares.

Por su parte, la Constitución Dogmática *Dei Verbum* (no. 2) ilustra la manera como el Magisterio con su tradición comprende la trascendencia:

Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina.

Lo anterior refleja un contexto trinitario propio del cristianismo y la manera en que esa tradición formula su contenido de la fe.

## Hermenéutica popular, *Sensus fidei fidelis* y el *Sensus fidei fidelium*

La hermenéutica tiene que ver con la posibilidad que la persona tiene de interpretar el mundo (Heidegger, 2009; Gadamer, 2004). Cuando se habla de hermenéutica popular, lo que se quiere decir es que la construcción de conocimiento tiene como punto de partida la interpretación de la experiencia de un pueblo, que para el caso de esta investigación son las comunidades de las periferias de Medellín. La lectura popular de la biblia, por ejemplo, es un antecedente importante en este tipo de trabajos, pues allí la comunidad hace una lectura desde su conocimiento de los acontecimientos, dificultades y problemas que vive diariamente. La Palabra, es la que permite intuir elementos liberadores para mejorar las relaciones de justicia y bien común en los contextos. La hermenéutica popular permite reconocer las maneras concretas e históricas en que Dios ha salvado al hombre.

Recientemente, la Comisión Teológica Internacional ha abordado el tema del *Sensus fidei fidelis* y el *Sensus fidei fidelium*, específicamente en los documentos *Teología hoje: perspectivas princípios e criterios* (2012), y *O sensus fidei na vida da Igreja* (2014). En ellos se refleja parte del problema que en esta investigación pretendemos desarrollar en lo que tiene que ver con las tematizaciones de la fe y las vivencias de las comunidades. Esto da cuenta de una hermenéutica popular, en el sentido de que la comunidad desde su experiencia interpreta la manifestación de Dios en sus vidas y la manera como esas experiencias han sido tematizadas por el magisterio y las tradiciones familiares.

En este punto, es importante considerar la distinción entre el *Sensus fidei fidelis*, que da cuenta de la capacidad de una persona para discernir en materia de fe, y el *Sensus fidei fidelium*, vinculado a lo que la Iglesia cree como comunidad. Nuestro problema de investigación indaga acerca de estos dos conceptos en relación con el primer artículo de fe cristiana.

## Lo contextual

Si nuestro interés está dado en términos de contenidos de la dogmática, el componente contextual no se excluye de esta reflexión, pues el punto de partida de la Teología es lo concreto, sin negar con ello la automanifestación de Dios a los hombres como momento primero de la historia de la salvación (Wandenfels, 1994).

Un contexto da cuenta de la realidad histórica, social, cultural, política, económica y religiosa en la que una persona se encuentra inserta. Los contextos en los que se construye conocimiento teológico son múltiples, variados, diversos, por ejemplo: la drogadicción, la organización, la familia, la salud, los desplazados, el pobre, la virtualidad, los indígenas, el conflicto, el deporte, la política (Ospina & Rúa, 2020), la economía, el medio ambiente, los laicos, el derecho, el sinsentido del ser humano actual, etc.

Si la Teología quiere ser creíble no debe perder de vista los problemas concretos de los hombres (Parra, 2003). De allí que al hacer teología dogmática es preciso contextualizarla a partir de una hermenéutica popular. Esto implica que los agentes principales de la agenda investigativa son las personas que integran las comunidades. Son ellas las que darán cuenta de su visión del mundo, de la sociedad y de Dios. La teología contextualizada permitirá un acercamiento a Dios que impacte de una manera más directa la vida de los creyentes.

## Comunidades eclesiales de las periferias de Medellín

Recientemente, el Papa Francisco en su bula *Misericordiae Vultus* (2015) mencionó una categoría que está siendo muy empleada por la comunidad eclesial y teológica, a saber, el concepto de “periferia”. El Papa hace referencia a periferias existenciales, que implican situaciones de precariedad y sufrimiento. Quienes padecen este flagelo han sido acallados, según el mismo Papa, por sociedades con niveles de vida elevados.

El concepto de periferias está íntimamente ligado al de pobreza, categoría explorada ampliamente por la tradición teológica latinoamericana (Gutiérrez, 2000). El Papa, en la encíclica *Laudato Sí* (2015a), describe de manera precisa lo que entiende por pobre. En términos generales, pobre es quien no tiene, el marginado, el excluido; además, son los crucificados de la historia, entre ellos la tierra, condición generada por la inequidad del mundo. Si bien el concepto de pobreza es mucho más amplio, el Papa usa preferentemente el sentido material del término, esto es, pobre es quien tiene hambre de pan y de Dios.

Existen, en Colombia, varios estándares para medir la pobreza y la pobreza extrema, como el coeficiente de Gini, el índice de desarrollo y el índice de desarrollo multidimensional. Este último permite saber cuáles comunas son más empobrecidas, aquellas comunas que hacen parte de la periferia. Cuando pensamos en comunidades eclesiales de las periferias de Medellín, estamos nombrando a aquellas comunidades parroquiales que poseen el menor índice de desarrollo multidimensional, es decir, aquellas que han sido empobrecidas sistemáticamente en la ciudad (Alcaldía de Medellín, 2017).

## Metodología

Esta investigación es histórica hermenéutica (Cifuentes, 2011) porque se construye en el contexto de un paradigma interpretativo y cualitativo, y el análisis que se hace de los datos no es exclusivamente numérico o estadístico (Ramos, 2015). Se construirá conocimiento a partir del método hermenéutico (Heidegger, 2009; Gadamer, 2004), por la capacidad de interpretación del sujeto, en particular de aquellos que viven en contextos populares o periféricos; y etnográfico (Guber, 2011), porque se comprende lo que ocurre socialmente desde el punto de vista de las personas que vivencian la realidad por medio de un trabajo de campo. Se desarrollaron técnicas de investigación como las encuestas (Enc), entrevistas (Ent) y grupos focales (GF). Para el trabajo de campo se seleccionaron las 5 comunas con menor índice de desarrollo multidimensional de Medellín<sup>1</sup>, como se puede observar a continuación:

<sup>1</sup> En esta muestra no se encuentra San Sebastián de Palmitas, que ocupa el quinto lugar en la tabla, ya que las comunidades eclesiales de esta fracción del territorio no pertenecen a la Arquidiócesis de Medellín.

**Tabla 1.** *Comunas con menor índice de desarrollo multidimensional de Medellín*

ID	Comuna	Índice de desarrollo	Comunidad eclesial periférica	Institución educativa de apoyo
1	Popular	33.97	La Pasión de Nuestro Señor Jesucristo	No aplica
2	Santa cruz	36.6	María Rosa Mística	República de Honduras
3	Manrique	37.28	San Lorenzo Mártir	Gente Unida
8	Villa Hermosa	38.41	Santa María de la Sierra	La Sierra
90	Santa Elena	39.5	Santa Elena	Santa Elena

En cada territorio se identificó una comunidad eclesial periférica y una institución educativa que sirviera como apoyo al proceso investigativo, de tal manera que se evidenciara algún tipo de cohesión entre las personas objeto de estudio, característica que por lo general desarrolla la Iglesia y la escuela como estructuras que dan cuenta de rasgos comunitarios. Posteriormente se visitaron las comunidades e instituciones para reconocer el contexto y se aplicaron los instrumentos diseñados para recolectar la información, a saber, los guiones de preguntas para el grupo focal y las entrevistas y el cuestionario para las encuestas. En total participaron 52 personas mayores de edad, que tenían hijos vinculados a procesos educativos del sector. Esos criterios de inclusión permitirán establecer relaciones entre la Iglesia y la escuela en lo que tiene que ver con lo formativo.

La organización, análisis y sistematización de los datos se hizo a través del software de investigación Nvivo (Versión 12), para lo cual se hizo un proceso de codificación de los grupos focales y entrevistas, con miras a la posterior construcción teórica y exposición de resultados que se desprenden de allí.

## Resultados

### Caracterización

El conocimiento se construye en un contexto particular. Los seres humanos hablan desde el lugar que habitan, sus costumbres, experiencias, hábitos o tradiciones. Caracterizar la población objeto de estudio es útil para la investigación porque permitirá hacer un análisis situado de la información, comprender e interpretar acciones, ideas y sentimientos de la comunidad de

una manera más cercana a como han sido expresadas. Un estudio de los datos sin un contexto previo tendría el riesgo de malversar lo que las comunidades vivencian en su cotidianidad. De allí que se presenten, inicialmente, algunos datos que permitirán a los investigadores y lectores hacerse una idea de la forma de vida en las periferias de Medellín.

### ***Contexto***

Tres de las cinco comunas con menor índice de desarrollo multidimensional de Medellín se encuentran en la zona nororiental de la ciudad: Popular, Santa Cruz y Manrique. Las otras comunas se encuentran dispuestas así: una en la zona centro oriental, Villa Hermosa; y la otra se encuentra en la zona rural, un corregimiento, Santa Elena. Todas comparten características en común que hacen que las personas que allí habitan tengan muchas posibilidades para desarrollarse humanamente; también comparten situaciones que ponen en riesgo permanente la vida y varios aspectos de la misma.

En términos de seguridad, se percibe un ambiente seguro, es posible caminar por los barrios sin dificultad y temor. La violencia de antaño ya no es un elemento que identifique a estos sectores, algunos de ellos estigmatizados por su historia, es el caso de Manrique y la Sierra (Villa Hermosa). Los procesos de paz y reconciliación entre los actores violentos han permeado las conciencias de la comunidad y gracias a ello se vive un ambiente tranquilo y relativamente seguro. Y aunque la percepción de seguridad es importante, los habitantes se quejan, usualmente, del consumo de sustancias psicoactivas en lugares públicos que podrían afectar la calidad de vida de sus hijos.

En estos territorios se experimenta un contexto de pobreza y hambre, como lo dice un entrevistado: “En todos los barrios de Medellín y Colombia habemos mucho pobre” (GF2, comunicación personal, abril 7 de 2019). Esta realidad se evidencia no solo en las carencias materiales de las personas, sino en las estructuras de injusticia y corrupción que narran en sus historias. Las intervenciones de los gobiernos, en muchas oportunidades, están mediadas por intereses electorales: hay “muchos beneficios, pero resulta que solamente en momentos de campaña, después de que pasa todo ni salud ni nada” (GF1, comunicación personal, marzo 26 de 2019).



Las familias que habitan estos territorios, por lo general, están integradas por personas de otros lugares de Antioquia o Colombia, quienes por causa del desplazamiento forzado han tenido que dejar sus tierras en busca de oportunidades, y para ello se han establecido en periferias de Medellín. Son familias que procuran un fortalecimiento de las relaciones entre sus miembros, que muchas veces se ven cuestionadas en las casas: “Lo que veo un poquito de falla es en el cuestionamiento de la educación de los niños en el hogar” (GF2, comunicación personal, abril 7 de 2019).

La oferta educativa es abundante, en el sentido de que hay presencia de instituciones, tanto públicas como privadas, que forman integralmente a los ciudadanos. En medio de ello, es de vital importancia mejorar la calidad y procesos en los planteles. Al respecto se afirma en un grupo focal: “Falta más exigencia con respecto a la educación” (GF1, comunicación personal, marzo 26 de 2019). En algunos casos, las familias recorren amplias distancias para mantener escolarizados a los niños a pesar de la queja constante vinculada a falencias en el sistema educativo.

En términos de salud el panorama no es muy alentador. En la gran mayoría de testimonios hay una queja generalizada por los servicios que no llegan a feliz término. El acceso, la atención y la percepción de integralidad en el servicio no son bien evaluados por los habitantes de estas comunas de la ciudad.

Algunos sectores están más alejados del centro de la ciudad, como es el caso de La Honda (Manrique), La Sierra (Villa Hermosa) y Santa Elena. Eso hace que la movilidad sea difícil. Las posibilidades de transporte han mejorado por el Sistema Integrado de Transporte Público de Medellín; sin embargo, la comunidad aún se siente insatisfecha en el tema de vías de acceso y agilidad en el servicio.

La oferta para la actividad física, ocio y aprovechamiento libre para la comunidad puede mejorar en algunas zonas. Poco a poco las dinámicas culturales van siendo una posibilidad para el desarrollo de estas comunidades. Aun así, es necesaria la presencia del Estado para fortalecer los vacíos que tradicionalmente han quedado pendientes.

En términos de lo religioso, hay presencia de la estructura eclesial, que se concentra prioritariamente en asuntos espirituales y pastorales, sirve como puente en los procesos comunitarios y propuestas estatales. La participación de la comunidad en estos espacios necesita ser fortalecida, así como la comunicación para lograr mayor difusión de los proyectos religiosos. Es notable la presencia de otros movimientos religiosos y eclesiales en estas comunas.

**Tabla 2. Rango de edad, género y estado civil**

Cuenta de Código	Género			
	Edad/Estado civil	Femenino	Masculino	Total general
21 a 30 años		27%	4%	31%
Casado		4%	0%	4%
No Sabe/No Responde (NS/NR)		4%	0%	4%
Soltero		10%	2%	12%
Unión Marital de Hecho (Unión Libre)		10%	2%	12%
31 a 50 años		48%	4%	52%
Casado		10%	0%	10%
NS/NR		4%	0%	4%
Separado		6%	0%	6%
Soltero		13%	2%	15%
Unión Marital de Hecho (Unión Libre)		15%	2%	17%
51 años o más		13%	2%	15%
Casado		4%	2%	6%
NS/NR		2%	0%	2%
Separado		2%	0%	2%
Unión Marital de Hecho (Unión Libre)		2%	0%	2%
Viudo		4%	0%	4%
NS/NR		2%	0%	2%
NS/NR		2%	0%	2%
Total general		90%	10%	100%

La gran mayoría de personas encuestadas son mujeres que viven en unión marital de hecho o casadas, y están en un rango de edad entre 31 y 50 años. Lo anterior muestra una mayor disponibilidad por parte de esta fracción de la población para participar de procesos comunitarios y religiosos. El sacramento del matrimonio, aunque está en un porcentaje alto, no es una práctica común en las familias de las periferias de Medellín.

**Tabla 3. Comuna y estrato**

Cuenta de Código	Género						
	Comuna	0	1	2	3	NS/NR	Total general
1 Popular		0%	10%	6%	0%	0%	15%
2 Santa cruz		2%	2%	17%	0%	6%	27%
3 Manrique		2%	29%	2%	0%	4%	37%
8 Villa hermosa		0%	6%	0%	0%	0%	6%
90 Santa Elena		0%	4%	6%	6%	0%	15%
Total general		4%	50%	31%	6%	10%	100%

La población muestra vive, en su mayoría, en estratos socioeconómicos bajos, siendo el estrato 1 el predominante. Vivir en un territorio con estas características disminuye los costos de manutención familiar, asociados al pago de vivienda, alimentación, transporte, educación, ocio, servicios públicos, etc. Santa Elena es el corregimiento que presenta personas ubicadas en estrato 3. Lo anterior puede explicarse así: muchas personas con un nivel económico medio deciden migrar a la zona rural en búsqueda de un espacio natural y alejado del centro de la ciudad.

**Tabla 4. Nivel de escolaridad y profesión u oficio**

Cuenta de Código	Profesión u oficio						
	Escolaridad	Empleado	Estudiante	NS/NR	Oficios del hogar	Trabajador informal	Total general
NS/NR		2%	0%	0%	2%	2%	6%
Primaria Completa		0%	0%	0%	13%	2%	15%
Primaria Incompleta		2%	0%	2%	2%	2%	8%
Secundaria Completa		6%	2%	8%	21%	4%	40%
Secundaria Incompleta		0%	2%	2%	4%	2%	10%
Técnico		6%	2%	2%	6%	0%	15%
Tecnólogo		0%	2%	0%	0%	0%	2%
Universitario		2%	0%	0%	2%	0%	4%
Total general		17%	8%	13%	50%	12%	100%

Las personas encuestadas son en su mayoría bachilleres o tienen algún grado de formación. El analfabetismo se ha reducido significativamente en estas zonas. Lo anterior debido a un aumento de la oferta educativa en los sectores. La formación tecnológica o universitaria es escasa; se prefiere, cuando

de un estudio superior se trata, una educación para el trabajo, técnica. Entre otras cosas porque las periferias no cuentan con instituciones de educación superior.

Otro aspecto a resaltar tiene que ver con la gran cantidad de personas que se dedican a los oficios del hogar, son muy pocas las que tienen un empleo formal o están estudiando. En esta cultura lo más común es que las mujeres permanezcan en casa al cuidado de los hijos y pendientes de los oficios del hogar, mientras que los hombres están trabajando para proveer las necesidades de alimentación y recursos.

**Tabla 5.** *Instituciones y grados en los que estudian los hijos*

Cuenta de Código Institución	Grado											NS/ NR	Total general	
	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	11			
Buen Comienzo	6%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	6%
Barrio Santa Cruz	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	2%	0%	0%	0%	2%
El Cerro	0%	0%	2%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	2%
El Placer	0%	0%	4%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	4%
Fe y Alegría	0%	4%	0%	0%	2%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	6%
Francisco Luis Hernández	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	2%	0%	0%	0%	0%	0%	2%
Gente Unida	2%	4%	4%	6%	6%	6%	0%	0%	0%	0%	6%	0%	0%	33%
Juan Andrés Patiño	0%	2%	2%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	4%
Juan de Dios	0%	0%	0%	0%	0%	2%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	2%
La Sierra	0%	0%	0%	2%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	4%	0%	0%	6%
Nuevo Horizonte	2%	0%	0%	0%	0%	0%	2%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	4%
Pablo Neruda	0%	0%	2%	0%	0%	2%	0%	2%	0%	0%	0%	0%	0%	6%
República de Honduras	4%	0%	0%	2%	8%	0%	0%	0%	0%	2%	0%	0%	0%	15%
Rodrigo Lara Bonilla	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	2%	0%	0%	0%	2%
Santa Elena	0%	0%	2%	0%	0%	0%	0%	2%	2%	0%	0%	0%	0%	6%
NS/NR	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	2%	0%	2%
Total general	13%	10%	15%	10%	15%	10%	2%	6%	4%	4%	10%	2%	0%	100%

La mayoría de los padres de familia que participaron de este estudio tienen a sus hijos estudiando en grados inferiores. Lo anterior puede explicar su participación en el proyecto de investigación, en el sentido de que es en estas edades donde se ve mayor acompañamiento de los adultos, en términos de cuidado y atención.

Como se había dicho con antelación, hay una oferta educativa significativa en los sectores periféricos. Una de las grandes dificultades que se presenta en estas zonas, no es tanto la posibilidad de acceso a la educación, sino la decisión de ir a la escuela. También es importante determinar hasta qué punto las personas que egresan de estas instituciones tienen posibilidades reales de incorporarse a la vida laboral o universitaria.

Lo anterior muestra que las comunidades eclesiales periféricas de Medellín que participaron de este estudio se caracterizan por un contexto de pobreza y por estar distantes del centro de la ciudad. La gran mayoría son mujeres adultas que tienen hijos escolarizados, dedicadas a las labores del hogar y ocupadas en la formación de sus hijos. Su nivel educativo es básico y muy pocas frecuentan procesos de educación superior. Este tipo de población es la que vive una experiencia particular de fe e interpreta el contenido de la fe desde allí. Su visión de Dios, de alguna manera, se encuentra condicionada por su contexto, o más bien, se cuenta desde allí.

## Palabras sobre Dios

**Tabla 6.** *Existencia de Dios*

Respuesta	Encuestados
No	2%
NS/NR	2%
Sí	96%
Total general	100%

La gran mayoría de la población afirma la existencia de Dios. Esta seguridad está dada por influencia familiar, un acto de fe asociado a la creación de todo lo que existe, la manifestación diversa de la divinidad o incluso, como afirma una participante, la salud en tiempo de enfermedad:

La ciencia avanza mucho y uno espera mucho de los médicos, pero yo me pegué de Dios y me pegué de Él y vi que Él sí existe porque mi hija se sanó. Desde ese día dije: Dios sí existe. (GF1, comunicación personal, marzo 26 de 2019)

Curiosamente, un 2% afirma no creer en Él. Este hecho se explica en la medida en que la comunidad eclesial es un espacio abierto que acoge a personas de distintos credos y profesiones, que se acercan por alguna necesidad particular, en este caso, asociada a la formación de sus hijos en términos de normas, reglas o para promover en ellos factores protectores ante riesgos del contexto.

**Tabla 7.** *Dios como un ser personal, eterno, espiritual y supremo*

Respuestas	Encuestados
Dios es todo	6%
Dios perdona, lo es todo	2%
La realidad con la que el hombre se encuentra radicalmente	4%
La realidad más profunda del ser humano	6%
Lo máximo	2%
Ser omnipotente creador de la existencia	2%
Un libro de reglas	2%
Un ser personal, eterno y espiritual	37%
Un ser que no puede conocerse	8%
Un ser supremo que es amor	2%
Una persona que se encuentra en el cielo y que todo lo ve	12%
Una realidad suprema, absoluta y fundante	19%
Total general	100%

Al preguntar “¿quién es Dios?”, la gran mayoría asocia este concepto con un ser personal, eterno y espiritual o con una realidad suprema; de alguna manera predomina una visión metafísica. También permanecen imaginarios, en un porcentaje muy alto, que perciben a Dios como una persona tangible,

sensible o material. En medio de lo anterior, durante los conversatorios resaltan figuras de Dios asociadas a vínculos afectivos cercanos: Dios como padre, amigo o maestro.

Cuando se indaga por el concepto de Dios, es posible percibir duda o confusión en algunos participantes, que incluso afirman no saber a qué referirse cuando intentan hablar sobre esta realidad. Otros, por el contrario, lo definen como una realidad que tiene distintos nombres dependiendo de la religión que se profese o con una dimensión subjetiva: “Es algo, algo interno, algo espiritual, algo que, que uno (...), yo creo que todos debemos saber o tener en quién creer; yo creo en Dios” (Ent1, comunicación personal, abril 8 de 2019).

Llama la atención que un 8% de las personas afirman que Dios no puede conocerse. Al momento de los conversatorios se encuentran dos tendencias en las respuestas. Algunos afirman que no es posible conocerlo, otros manifiestan que sí es posible hacerlo, ya sea al momento de morir o “a través de muchas personas, a través de cosas” (Ent1, comunicación personal, abril 8 de 2019) o en su segunda venida (GF3, comunicación personal, abril 13 de 2019).

**Tabla 8.** *Visión trinitaria de Dios*

Respuestas	Encuestados
Dios es amor y se manifiesta en su hijo, Jesucristo.	29%
Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo.	56%
Dios habla, se enoja, actúa, premia y castiga.	8%
Dios no existe	2%
Dios es persona y es misericordioso	2%
NS/NR	2%
Todas las anteriores	2%
Total general	100%

Prevalece en las comunidades una visión trinitaria de Dios, lo cual es un elemento doctrinal fundamental para la tradición judeocristiana. Dios “es Padre, Hijo y Espíritu Santo” (GF2, comunicación personal, abril 7 de 2019), afirma un participante de los grupos focales. También hay una concepción evangélica que resalta la persona de Jesús de Nazaret y el amor manifestado

por Dios en Él. Las encuestas evidencian, además, que hay todavía vestigios del Dios veterotestamentario que personifica cualidades humanas y que es expuesto en textos de la Sagrada Escritura.

**Tabla 9.** *Creer en Dios como acto de confianza*

Respuestas	Encuestados
Adherirse o entregarse a Él	25%
Algo que se piensa sobre Dios.	4%
Confiar en Él.	60%
Dios es vida	2%
Normas o reglas	2%
NS/NR	2%
Tener fe y aceptar su voluntad	2%
Una creencia	2%
Vivir como Él y para Él	2%
Total general	100%

La gran mayoría de los encuestados definen el acto de creer como confianza, adhesión o entrega. En otros términos, la relación entre el ser humano y Dios está en un plano existencial, de lo cotidiano, que no necesariamente se vincula con lo intelectual. Si bien el creer como “algo que se piensa sobre Dios”, ocupa un tercer lugar en las respuestas con mayor predilección, no es una de las opciones que marca la diferencia en la vida de las personas, cuyas realidades son, en muchos casos, límites, y en donde una opción cognitiva no necesariamente tendría un impacto en su trascendencia.

**Tabla 10.** *Las cualidades o atributos de Dios*

Respuestas	Encuestados
Dios actúa y manifiesta su voluntad en la historia.	8%
Dios es bondad, bueno.	2%
Dios es caridad	2%
Dios es Creador	17%
Dios es Todopoderoso	54%
Dios reina.	6%
Dios se revela.	4%
NS/NR	8%
Total general	100%



Las tres cualidades de Dios que privilegian los encuestados están asociadas a su poder, potencia creadora y actuación. Los conceptos de reinado o revelación no ocupan un lugar privilegiado en las elecciones de los encuestados. Los grupos focales, por su parte, muestran cómo las comunidades consideran que Dios está presente en todas partes (omnipresencia), puede confiarse en Él, pues es cuidador, protector, ayuda y ser renovador, cuya presencia está asociada a estados y valores como esperanza, luz, paz, grandeza, sencillez, salvación, misericordia, tolerancia; en términos de una participante: Dios, “para mí es amor, tranquilidad, bondad, gloria” (GF3, comunicación personal, abril 13 de 2019).

### ***Dios es Padre, creador y todopoderoso***

Hay evidencia de la influencia del credo apostólico en la vida de las personas. Al preguntarles a las personas por su visión sobre Dios como padre, ser creador o todopoderoso, aparecen los siguientes resultados:

**Tabla 11.** *¿Qué significa que Dios es Padre?*

Respuestas	Encuestados
Dios es creador	4%
NS/NR	2%
Que Dios es cercano, fiel y es el creador.	87%
Que Dios es literalmente como un papá, un miembro de la familia.	8%
Total general	100%

La paternidad es intrínseca al ser de Dios, la cual está dada en términos de la cercanía y la fidelidad. Si bien el rol de padre es una asignación cultural, en el caso de los encuestados tiene que ver más con actitudes de la divinidad que se alejan de los lazos de sangre, esto es, ser padre es una función de Dios. Los conversatorios, por su parte, relatan cómo Dios es padre, por ser padre de Jesús, y también cómo esa filiación se extiende a toda la humanidad: “El padre que siempre está pendiente de qué hacen sus hijos” (Ent1, comunicación personal, abril 8 de 2019).

**Tabla 12. Significado del acto creador de Dios**

Respuestas	Encuestados
Dios crea a través de su sabiduría	4%
Dios creó todo a su perfección	2%
Dios da la vida	2%
Dios es padre	2%
Dios tiene el poder	2%
NS/NR	4%
Que Dios literalmente crea las cosas con sus propias manos, así como nosotros creamos objetos.	31%
Que él se relaciona estrechamente con todo lo que existe y lo sostiene.	54%
Total general	100%

En cuanto al acto de crear, los encuestados muestran una tendencia a concebir este principio como la manera como Dios sostiene al mundo y todo lo que lo habita. Sin embargo, en un segundo grupo permanece la idea del creacionismo, entendido de manera literal. Esta segunda opinión está reforzada en los grupos focales cuando se afirma que “Cuando Él empezó a hacer la creación del mundo, un día hizo una cosa, otro día otra, hizo el hombre, hizo a Eva, vio que todo eso era bueno y entonces empezó a hacer todo eso” (GF3, comunicación personal, abril 13 de 2019). La influencia de la Biblia en las creencias de la comunidad es evidente, de la cual, se intuye, se hace una lectura literal, al menos en cuanto a este aspecto se refiere.

**Tabla 13. El poder de Dios**

Respuestas	Encuestados
Dios es amor	2%
Dios es libre	2%
Dios sabe todo y otorga libre albedrío	2%
NS/NR	2%
Que Dios es el autor de todos los procesos en el mundo.	63%
Que Dios tiene la posibilidad de dominar e imponer su voluntad.	27%
Si creemos y tenemos fe, todo es posible	2%
Total general	100%

Los resultados de las encuestas no privilegian una visión del poder de Dios en términos del dominio, control o la fuerza; más bien, se inclinan a mostrar que el poder de Dios está en cuanto es el origen de los procesos en el orbe. En medio de lo anterior, los grupos focales muestran una visión del poder no

tanto como origen del mundo, sino como la posibilidad que tiene Dios de hacer lo que quiere y cuándo quiere, afirma una participante: “Pues (...), si tuvo poder de hacer todo lo que (...) todo lo que vemos y hasta lo que no podemos ver es porque es todopoderoso, puede hacer cualquier cosa” (GF1, comunicación personal, marzo 26 de 2019).

## Discusión

### Los pobres como sujetos y objetos de investigación teológica y pastoral

Tradicionalmente, la Teología realiza estudios hermenéuticos de análisis documental, lo cual permite una comprensión del contenido de la fe de acuerdo a los orígenes de la creencia misma. La teología dogmática, con su método regresivo y sistemático, por ejemplo, posibilita abordar a Dios como objeto de conocimiento, e incluso es posible pensar la vida cristiana en contextos límite con esa opción investigativa. Lo anterior evidencia resultados que desde lo teórico iluminan la realidad eclesial y teológica.

Recientemente, con el fortalecimiento epistemológico de las ciencias sociales y humanas en la contemporaneidad, se han elaborado creativamente nuevas formas de abordar los objetos de estudio. La Teología ha aprendido, en un ejercicio de interdisciplinariedad, a interactuar con mediaciones metodológicas distintas a la clásica, la filosofía. Con ello, la mediación socioanalítica entra en escena para sistematizar datos diferentes a los que los documentos arrojan. De allí que el acercamiento a las comunidades se desarrolle a partir de técnicas como la encuesta, la entrevista, el grupo focal, entre otras.

Abordar las comunidades eclesiales periféricas de Medellín puso de manifiesto grandes retos para la teología. El darles la palabra a las comunidades y mostrar la manera en que ellas perciben a Dios es un punto de partida para la construcción de conocimiento, el cual se va configurando a partir de datos recolectados a través de técnicas propias de metodologías etnográficas

como las entrevistas, encuestas y grupos focales. Permitir la intervención de comunidades a partir de la mediación socioanalítica es reconocerlas como fuentes teológicas. Las experiencias de las personas constituyen datos que el investigador interpreta para sistematizar lo que sobre Dios hay en ella. En otros términos, el teólogo puede conocer a Dios a partir de las palabras y las obras de las comunidades. Esto evidencia una realidad diferente, y no por ello menos valiosa, que la leída y analizada en los documentos sobre teología o en la tradición.

Las técnicas desarrolladas en esta pesquisa muestran que las personas participantes no son meros objetos de investigación, sino sujetos activos para la construcción de saber. Ellos formulan problemas asociados a la divinidad que ameritan ser abordados reflexiva y sistemáticamente. Es necesario posibilitar herramientas para que las comunidades sean gestoras de sus proyectos y no meros receptáculos de intervenciones de agentes externos. Con un acompañamiento es posible llevar las construcciones colectivas a estándares académicos.

El trabajo de campo en el quehacer teológico posibilita abrir perspectivas en la pastoral con campesinos empobrecidos, la familia y la escuela. Además, aporta a la teología la posibilidad de reconocer la palabra de las personas como un lugar teológico, como fuente teológica, de la cual pueden valorarse lenguajes y perspectivas sobre lo que se experimenta de Dios. La articulación entre los procesos de investigación y la pastoral permiten analizar y sistematizar la eficacia de las iniciativas que las iglesias desarrollan en las periferias, de tal manera que se clarifique el impacto de la experiencia de la divinidad que las personas tienen en función de valorar y formular estrategias de mejora.

La reflexión teológica sobre el papel de la mujer y las masculinidades en la Iglesia y es más necesaria que nunca. Los resultados de la investigación evidencian que las mujeres son las principales actoras en los procesos eclesiales y escolares. Esta situación es clara desde las primeras comunidades cristianas, lo que fortalece el compromiso por la reivindicación de su lugar en la sociedad, la cultura y las estructuras de gobierno y poder. Es un reto motivar la participación de los hombres en los procesos que adelantan las comunidades eclesia-

les. Lo anterior tiene que ver con las posibilidades laborales y los trabajos en el hogar. En la medida en que exista un equilibrio en estos aspectos, seguramente la participación de ambos sexos en la pastoral será evidente, en términos de la disponibilidad de tiempo y ánimo.

Es importante la intervención eclesial en los procesos comunitarios para lograr un pensamiento político y crítico. La pastoral es también un espacio para la discusión de las realidades terrenas, iluminadas por la revelación y en procura de la búsqueda de estrategias concretas de transformación personal y social.

La escuela será siempre el espacio privilegiado para la formación de la conciencia social mediada por el saber. Ella permite el trabajo con la comunidad, incluyendo la que se congrega en el templo para dar gracias a Dios. La educación formal es un espacio pastoral por excelencia, “es menester que la iglesia participe en los proyectos que allí se gestionan para fortalecer lo humano en la cultura” (Sánchez & Rúa, 2020).

## El Dios de las periferias de Medellín

Las encuestas perfilan una comprensión de Dios de las comunidades que, de alguna manera, dan cuenta de un lenguaje propio del cristianismo. Ellas estaban en un marco teórico del cual la población muestra se identificaba en menor o mayor medida. La existencia de Dios es una afirmación que se supone en las personas que participaron de la investigación (Alvarado, 2006; 2001; Kapitan, 2008; Shaffalitsky, 2014). Este hecho no es extraño, pues Colombia, y en general Medellín, son territorios muy religiosos y los procesos de secularización y secularismo aun no permean de manera generalizada los territorios. La existencia de Dios es algo que no necesariamente se cuestiona.

Para Ramos (2016), Dios es comprendido como persona, ser supremo y espiritual. Lo anterior tiene como telón de fondo una religión vivida como una relación entre el hombre y la trascendencia, caracterizada precisamente por su bondad. En este momento se hace énfasis en la intimidad del ser humano y su vínculo con la divinidad sin necesidad de mediaciones, aunque estas existan.

La visión personal sobre Dios se articula con una visión trinitaria de la trascendencia (Biris, 2018; Filtvedt, 2017)18; 5,37; 6,46; 12,45; 14,7-11. Decir que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo sintetiza la enseñanza de la tradición judeo-cristiana occidental que la comunidad también vive y siente. En los conversatorios parecía que no era clara la manera de explicar la creencia trinitaria, ella siempre ha sido, incluso para los teólogos, una afirmación dogmática que amerita estudio profundo para su comprensión. Las personas de las comunidades eclesiales periféricas se identifican con la formulación dogmática, aunque no sepan necesariamente explicar lo que experimentan en relación con esta afirmación.

Crear en Dios es un acto de confianza para seguirlo (Sarot, 2016), no tanto la especulación sobre una idea. En contextos periféricos, las ideas no siempre tienen consecuencias prácticas para las comunidades, de allí que la confianza, puesta en acto, es una opción más clara. Se confía, por ejemplo, en que Él todo lo puede y ayudará a transformar las circunstancias que opacan la humanidad, las formas de pobreza, opresión y escasez. Creer significa confiar contra todo pronóstico que Dios siempre hará justicia; para acercarse a Él se usan estrategias propias de la tradición como la oración, los sacramentos, las novenas, el rosario, la ayuda a los demás, etc.

Las comunidades entrevistadas consideran que Dios es sobre todo un padre poderoso (Sarot, 2016) que crea y tiene la capacidad de hacer lo que desee e intervenir el mundo a su voluntad. Esta característica tiene relación con la confianza en él, ya que es debido a su poder y también a su misericordia que las posibilidades de mejora emergen.

## Educación teológica popular

Los grupos focales evidencian un conocimiento necesario de la comprensión eclesial sobre el primer artículo de fe cristiano. Es decir, lo que creen se articula con el discurso teológico eclesial y no se presentan aristas o aspectos que desvíen la atención de lo que se profesa normalmente. Hay un encuadre en el contexto de la confesión trinitaria y los atributos clásicos sobre Dios.

Lo anterior quiere decir que las palabras sobre Dios de las personas son expresadas en un lenguaje teológico clásico, no propio, y tampoco muy cercano a los lenguajes teológicos latinoamericanos. Si bien cada persona expresa su religiosidad de una manera determinada, lo cual evidencia una pluralidad, el telón de fondo es, en términos generales, la misma concepción de Dios transmitida por el catolicismo.

En medio de lo anterior, al indagar a profundidad por el sentido de las afirmaciones dogmáticas: “Creo en Dios, padre, creador del cielo y de la tierra”, hay duda, imprecisión o desconocimiento de lo que ello significa; por ejemplo, el sentido de los relatos bíblicos de la creación. De alguna manera, se hace necesaria una educación teológica popular que posibilite la articulación no solo del discurso sobre Dios, sino de la comprensión de este discurso, tanto del pasado como del presente de dicho sentido y de su aplicación en un contexto específico.

Una educación teológica popular significa facilitar herramientas para que las propias comunidades analicen su realidad, interpreten la experiencia de Dios y establezcan estrategias prácticas de transformación social. Muchas veces la formación de la comunidad eclesial se limita a la repetición de contenidos de fe o a una catequesis, pero no hay un proceso de autogestión comunitaria en términos del conocimiento y de proyectos que impacten la realidad social y eclesial.

Los procesos formativos teológicos populares representan un gran reto que se desprende de esta investigación, en la medida en que las comunidades pueden ser agentes activos de sus procesos, explorar sus propias experiencias de Dios y contarlas como las experimentan sin temor al error o la crítica. Lo anterior significa la recuperación de experiencias originarias sobre Dios que, sin alejarse de la tradición judeocristiana, puedan alimentar las comprensiones que de la divinidad se tiene.

## Conclusiones

Las comunidades eclesiales periféricas de Medellín son diversas y tienen sus características propias. Ellas dan cuenta de un rasgo eclesial latinoamericano y en general de la tradición eclesial universal: la centralidad de la participación de la mujer en los procesos comunitarios. Las comunidades alimentan la fe de los niños, que incluso están escolarizados, en un contexto cristiano. La pobreza, en el contexto de esta investigación, se asocia a carencias socioeconómicas. En medio de ello, se percibe una gran confianza en el Dios que todo lo puede y que a través del amor puede transformar las realidades personales y sociales.

Las palabras sobre Dios de los participantes tienen como telón de fondo un lenguaje teológico clásico, en algunos incluso incomprendido, cuyo sentido revela prácticas eclesiales formativas catequéticas de transmisión, que tendrían que dirigirse, también, hacia la comprensión y elaboración propia a partir de los contextos de los sujetos.

Las encuestas, al ser elaboradas bajo un marco teórico preestablecido, muestran una serie de imaginarios e identificaciones de las personas en relación con lo que ellos piensan que es Dios, y también se constituyen en una limitante, en el sentido de que restringe, en parte, la posibilidad de respuesta. Por ello, pueden explorarse otras técnicas de investigación más participativas, como relatos de vida o teoría fundamentada, que posibiliten un mayor margen de movimiento.

La comunidad teológica contemporánea tiene el gran reto de construir conocimiento sobre Dios desarrollando metodologías que permitan reconocer, valorar y sistematizar la experiencia que los pueblos tienen sobre la divinidad. Además, es necesario pensar en la implementación de estrategias investigativas orientadas a la transformación de los contextos como la investigación-acción participativa. Incluso, sería pertinente elaborar estudios para la construcción de lenguajes y sistematización de experiencias de Dios no solo en contextos periféricos y correlacionando los relatos de personas de diferen-



tes estilos de vida. Lo anterior permitiría enriquecer el quehacer teológico y eclesial, además de la comprensión que del dogma se percibe y transmite de generación en generación.

## Conflicto de intereses

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de intereses con institución o asociación de cualquier índole.

## Referencias

- Alcaldía de Medellín. (2017). *Índice Multidimensional Encuesta Calidad de Vida 2011-2017*. <https://www.medellin.gov.co/inj/portal/medellin?NavigationTarget=contenido/6919-Encuesta-de-Calidad-de-Vida-2017>
- Alvarado, J. (2016). ¿Qué es una 'religión'? Tres teorías recientes. *Ilu. Revista de Ciencias de Las Religiones*, (21), 31-49.
- Biris, I. (2018). On the logic the christian trinity: Co-inherence and the nesting relationships. *Journal for the Study of Religions & Ideologies*, 17(50), 17-29. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=hlh&AN=130239863&site=ehost-live>
- Cifuentes R. (2011). *Diseño de proyectos de investigación cualitativa*. Noveduc.
- Comissão Teológica Internacional. (2012). *Teologia hoje: perspectivas princípios e critérios*. Libreria Editrice Vaticana.
- Comissão Teológica Internacional. (2014). *O sensus fidei na vida da Igreja*. Libreria Editrice Vaticana.
- Concílio Vaticano II. (1965). *Documentos do Concílio Vaticano II*. Libreria Editrice Vaticana.

- Conselho Episcopal Latino-Americano. (2007). *V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. [http://www.dhnet.org.br/direitos/cjp/a\\_pdf/cnbb\\_2007\\_documento\\_de\\_aparecida.pdf](http://www.dhnet.org.br/direitos/cjp/a_pdf/cnbb_2007_documento_de_aparecida.pdf)
- Filtvedt, O. (2017). The Transcendence and Visibility of the Father in the Gospel of John. *Zeitschrift Für Die Neutestamentliche Wissenschaft*, 108(1), 90–118.
- Francisco. (2015a). *Laudato Si*. Libreria E.
- Francisco. (2015b). *Misericordiae Vultus*. Libreria E.
- Gadamer, H. (2004). *Verdad y método* (6 ed., Vol. II). Sígueme.
- Guber, R. (2011). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Siglo XXI.
- Gutiérrez, G. (2000). *Teologia da libertação. Perspectivas*. Edições Loyola.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo* (2 ed.). Trotta.
- Jensen, E. (2018). Hell and the image of God in the spiritual exercise. *Way*, 57(3), 91–102. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=130667933&site=ehost-live>
- Lane, A. N. S. (2018). The Nicene Creed: A Round Table Discussion. *Evangelical Quarterly*, 89(2), 99–114. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=129405895&site=ehost-live>
- Lecaros, V. (2017). ¿Dios castigador, Dios juez o Dios amado? Imágenes de Dios en medios católicos y pentecostales peruanos. *Horizonte*, 15(46), 571–594.
- Luciani, R. (2017). La opción por los pobres desde una Iglesia pobre y para los pobres. *Medellín*, (168), 347–373.
- Ospina, J., & Rúa, J. (2020). Intervención política de movimientos eclesiales en Medellín: la apuesta por la participación y la representación. En L. M. Gallego Ramírez (Ed). *Emergencias y retos para una educación contemporánea: Acciones educativas que transforman los contextos*. (pp. 55-110). Sello Editorial Escuela Pomponazzi.

- Parra, A. (2003). *Textos, contextos y pretextos*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Rahner, K. (1979). *Curso fundamental sobre la fe*. Herder.
- Ramos, A. (2016). Ateísmo y espiritualidad. *'Ilu. Revista de Ciencias de Las Religiones*, (21), 165–183.
- Ramos, C. (2015). Los paradigmas de la investigación científica. *Av. Psicol*, 23(1), 9-17.
- Sánchez, A., & Rúa, J. (2020). El acompañamiento espiritual como posibilitador de procesos formativos. En L. M. Gallego Ramírez (Ed). *Emergencias y retos para una educación contemporánea: Acciones educativas que transforman los contextos*. (pp. 314-349). Sello Editorial Escuela Pomponazzi.
- Sarot, M. (2016). Believing in God the Father: Interpreting a phrase from the Apostle's Creed. *Theological Studies*, 72(4), 1–4.
- Turpe, J. (2017). Las presuposiciones filosóficas de la investigación teológica (bíblica y sistemática). *Revista de Investigación Apuntes Universitarios*, 7(1), 166–178.
- Uwineza, M. (2018). The human person is the question to which God is the answer: Humanity in the Theology of Karl Rahner. *Way*, 57(2), 75–89. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=129526043&site=ehost-live>
- Wandenfels, H. (1994). *Teología fundamental contextual*. Sígueme.
- Younger, P. (2018). 'Way beyond all science: A Scientist's Perspective on Knowing God. *Way*, 57(2), 7–16. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=129526036&site=ehost-live>

# RELACIONES ENTRE MEMORIA COLECTIVA Y CIUDADANÍA: NARRAR PARA LA REPARACIÓN<sup>a</sup>

Relationships between collective memory and citizenship:  
narrate for repair

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3962>

Recibido: febrero 23 de 2021. Aceptado: abril 17 de 2021. Publicado: mayo 11 de 2021

*Sonia Amparo Guerrero Cabrera\**, *Camilo Herrera\*\**

<sup>a</sup> Este artículo de reflexión procede de la investigación “Configuraciones de memoria colectiva en participantes del programa Prensa Escuela entre 2015 y 2019”, realizada en una convocatoria interna de la Universidad de San Buenaventura, dentro del Programa Prensa Escuela, que funciona en alianza con el periódico El Colombiano y la Universidad Pontificia Bolivariana, ubicados en Medellín, Colombia.

<sup>\*</sup> Magíster en Hermenéutica Literaria de la Universidad EAFIT, de Medellín, Colombia. Docente investigadora en las áreas de lenguaje, educación, y hermenéutica. Miembro del Grupo de Investigación ESINED de la Universidad de San Buenaventura. Coordinadora del Programa Prensa Escuela en convenio con el periódico El Colombiano y la Universidad Pontificia Bolivariana. Investigador junior MinCiencias, avalada como par académica. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9176-0029>. Correo electrónico: [sonia.guerrero@usbmed.edu.co](mailto:sonia.guerrero@usbmed.edu.co)

<sup>\*\*</sup> Magíster en Hermenéutica Literaria de la Universidad EAFIT. Docente del programa de Licenciatura en Humanidades y Lengua Castellana de la Facultad de Educación de la Universidad de San Buenaventura, Medellín, Colombia. Miembro del Grupo de Investigación ESINED de la Universidad de San Buenaventura. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4466-7539>. Correo electrónico: [camilo.herrera@usbmed.edu.co](mailto:camilo.herrera@usbmed.edu.co)

## Resumen

En este texto se aborda el vínculo entre la estructura narrativa de la memoria colectiva (Halbwachs, 2004b) y la dimensión hermenéutica de la ciudadanía (Valderrama, 2010), desde los hallazgos de la investigación denominada “Configuraciones de memoria colectiva en participantes del programa Prensa Escuela entre 2015 y 2019”. Para estos efectos, se aplicó una metodología cualitativa de diseño de revisión documental y se analizaron textos de distintos jóvenes, recopilados en la publicación anual *El Taller*. Se identificó que los temas desarrollados en las narraciones en los cuales se vincula la memoria colectiva y la ciudadanía son “identidad y territorio”, “marcos comunes de pensamiento” y “reconstrucción del pasado”. De esta manera, la narración facilita el reconocimiento de la realidad y sus problemáticas, toda vez que los jóvenes asistentes al programa podían expresar su percepción del mundo, confrontar elementos de su entorno y darle lugar al otro. Estos textos adquieren resonancia en cuanto entra la hermenéutica a tender puentes para la comprensión del mundo y, en relación con la ciudadanía, para la construcción de nuevos modos de convivir.

## Palabras clave

Memoria colectiva; Narración; Hermenéutica; Ciudadanía; Jóvenes.

## Abstract

This text addresses the link between the narrative structure of collective memory (Halbwachs, 2004b) and the hermeneutical dimension of citizenship (Valderrama, 2010), from the research findings called Configurations of collective memory in participants of the School Press Program between 2015 and 2019. For these purposes, a qualitative methodology was applied, of document review design, and the texts of young people, compiled in the annual publication *El Taller*, were analyzed. It was identified that the themes developed in the narratives, where collective memory and citizenship are linked, are identity and territory, standard frames of thought, and reconstruction of the past. In this way, the narration facilitates recognizing reality and its problems, since the young people attending the Program could express their perception of the world, confront elements of their environment and give place to the other. The texts acquire resonance as hermeneutics enter to build bridges to understand the world, and in the case of citizenship, for the construction of new ways of living together.

## Keywords

Collective memory; Narration; Hermeneutics; Citizenship; Young people.

## Introducción

El programa Prensa Escuela es una estrategia de proyección social que funciona en Medellín con el convenio establecido entre el periódico *El Colombiano*, la Universidad Pontificia Bolivariana y la Universidad de San Buenaventura, que se unen para ofrecer un ciclo de trabajo en el cual se desarrollan habilidades de lectura y escritura como prácticas sociales (Silva, 2003); en él se aborda la construcción de ciudadanía y se invita a los jóvenes a repensar la realidad. De esta manera, se convoca, en primer lugar, a estudiantes de las universidades aliadas, que tengan afinidad por los temas mencionados, a participar como talleristas. Se realiza con ellos una serie de capacitaciones en el desarrollo de talleres que de forma concreta y vivencial interpelen a los participantes sobre las problemáticas que perciben en su vida diaria y estas se orientan sobre cómo llevar esas reflexiones a la construcción de narrativas.

Es conveniente mencionar que el programa trabaja con el reconocimiento de los géneros periodísticos, pues brindan la oportunidad de elaborar escritos no ficcionales sobre los sucesos, lo que refuerza uno de los objetivos del proyecto: encaminar a los participantes a responsabilizarse por sus producciones y tener en cuenta el impacto de la comunicación para la convivencia. Así, con elementos de la entrevista, la crónica, los procesos de un reportaje, entre otros, los participantes elaboran sus textos.

De este modo, los talleristas ejecutan los talleres diseñados con estudiantes de colegios públicos y privados del Valle de Aburrá que, de manera voluntaria, asisten las tardes de los viernes durante un periodo de aproximadamente seis meses a los encuentros. El ciclo completo, que incluye la fase de preparación de los talleristas, dura alrededor de nueve meses.

A modo de cierre del ciclo, cada año se construye una publicación que contiene los escritos mejor logrados a nivel de estructura y que se ocupan de las temáticas que se han venido mencionando, pero desde la voz única de los jóvenes. Esta publicación impresa se denomina *El Taller* y funciona como un escenario clave para la comunicación de estas narrativas, además de ser

una de las estrategias del programa para reafirmar sus objetivos y divulgar los logros de los participantes. Esta publicación también puede ser consultada por quienes lo deseen en su versión digital.

Al respecto, uno de los referentes conceptuales y contextuales en Prensa Escuela es Jesús Martín-Barbero (2000), quien de manera reiterativa argumenta sobre la desatención que la sociedad y la escuela mantienen respecto a las nuevas formas de vida y de comunicación que los jóvenes van creando y transformando. Esto implica una brecha en los lazos sociales y, por tanto, en el desarrollo de alternativas de comunicación, convivencia y reparación. Por ello, es interés del programa que estos esfuerzos de los jóvenes tengan distintos escenarios de escucha y atención. Así, se promueven actividades a lo largo de todo el año en las cuales los textos de *El Taller* son leídos y discutidos por distintas poblaciones.

Ahora, como parte del empeño del programa por proponer vías de formación para los jóvenes, que les den elementos para afrontar los retos de su entorno, se desarrollan procesos de investigación que permitan indagar sobre las características de esta población. Uno de ellos es el proyecto denominado “Configuraciones de memoria colectiva en participantes del programa Prensa Escuela entre 2015 y 2019”, que parte de los postulados de Halbwachs (2004b) sobre la memoria colectiva y la propuesta de Valderrama (2010) acerca de la ciudadanía.

Colombia es un país con numerosas deudas de reparación de actos violentos, injustos y corruptos, por lo que se hace ineludible atender la comprensión de la memoria colectiva y su protagonismo en la vida de los jóvenes, que, aunque puedan cronológicamente tener pocos años, son herederos de acciones y sucesos que los moldean y en las que ellos intervienen, por lo que tienen mucho que decir al respecto. Así la formación ciudadana se encontraría ligada a la memoria colectiva.

A continuación se explica la metodología implementada, luego aparecen algunos elementos conceptuales relevantes sobre las relaciones entre memoria colectiva y ciudadanía que permitirán vislumbrar los alcances de las

narrativas en los procesos de reparación social y, en el siguiente apartado, se mostrará cómo se ponen en escena los conceptos y cómo tienen lugar en la vida de los jóvenes. En este proyecto se evidencian nociones, pensamientos y sentimientos que tanto la escuela como la sociedad necesitan escuchar si se busca construir un país de acogida y justicia.

## Metodología

La investigación mencionada se realizó desde una metodología cualitativa que “utiliza la recolección y análisis de los datos para afinar las preguntas de investigación o revelar nuevas [sic] interrogantes en el proceso de interpretación” (Hernández et al., Fernández & Baptista, 2017, p. 7). Ya que la memoria colectiva es un proceso en movimiento que atraviesa el tejido social, conviene estudiarla en su contexto natural, es decir, en los intercambios de los individuos, para así develar su sentido.

Además, desde la perspectiva de Martínez (2002) se recurrió al método hermenéutico-dialéctico que permite acercarse y comprender las relaciones entre los elementos de una situación, su jerarquía, sus influencias, causas y probabilidades de predicción, enmarcadas en un contexto específico que les da sentido. De esta manera, se consideran las narraciones objeto de estudio de la investigación como resultados de un entorno concreto que les otorga un lugar. El concepto de círculo hermenéutico da entonces la guía para volver a observar, revisar y entender la configuración de la memoria colectiva en los jóvenes participantes del programa. En palabras del autor:

la hermenéutica tendría como misión descubrir los significados de las cosas, interpretar lo mejor posible las palabras, los escritos, los textos, los gestos y, en general, el comportamiento humano, así como cualquier acto u obra suya, pero conservando su singularidad en el contexto de que forma parte. (Martínez, 2002, p. 2)

En el mismo sentido, se empleó la revisión documental para la sistematización de los textos recopilados durante cinco años (2015-2019) en la publicación *El Taller*, escritos por los talleristas y los participantes de los colegios, cuyas



edades varían entre los 14 y 22 años y que pertenecen a diferentes estratos socioeconómicos, de instituciones educativas públicas y privadas. Se reunieron un total de 105 textos.

La revisión documental es una técnica que no solo recopila información, sino que la organiza según un propósito investigativo (Galeano, 2003), por lo que es eficaz para la selección, sistematización y análisis del material objeto de estudio. La elaboración de matrices descriptivas (Bonilla-Castro & Rodríguez, 2005) permite la categorización, en la que se pueden observar las relaciones y características de temas y categorías que emergen y que, en este caso, se contrastan a partir de la noción de memoria colectiva, con las propuestas teóricas.

De esta manera se propusieron desde las teorías revisadas tres grandes temas relacionados con la memoria colectiva: “identidad y territorio”, “marcos comunes de pensamiento” y “reconstrucción del pasado”, asuntos que se asocian con la ciudadanía, teniendo en cuenta lo encontrado en investigaciones previas del programa Prensa Escuela (Campuzano & Guerrero, 2019). Bajo estos elementos, y a medida que se interpretaron los textos, emergieron distintas categorías que dieron forma a la memoria colectiva de los participantes; es intención de este escrito mostrar algunos de los más relevantes asuntos de la memoria colectiva en su directa relación con la construcción de ciudadanía.

Por lo tanto, con los hallazgos de esta investigación se pretende dar a conocer las narraciones de los jóvenes que dan cuenta de su mundo, pero no solo para reafirmar un modo de vida, sino para que por medio de un acercamiento a las distintas realidades se puedan entablar vínculos que permitan construir comunidad.

## Una memoria que se narra e interpreta constantemente

La propuesta hecha por Maurice Halbwachs (2004b) de considerar la memoria como un asunto social, y su consecuente denominación como “memoria colectiva”, guarda implicaciones relevantes a la hora de entender fenómenos

sociales y la labor de los individuos en la construcción de comunidad. Para el autor francés, la memoria colectiva tiene unos marcos sociales en los cuales se desarrolla, que se distinguen entre generales y específicos.

Los marcos generales de la memoria colectiva son espacio, tiempo y lenguaje (Halbwachs, 2004a), pues cada ser humano es antecedido por la configuración de la comunidad a la que llega, que tiene un recorrido histórico y está además ubicada en un espacio, no solo geográfico sino simbólico; aquí el lenguaje es el medio que permite establecer los vínculos con el mundo y los intercambios entre las personas, lo que se denomina cultura. Desde estos postulados se considera entonces que los escritos objeto de estudio de esta investigación guardan la elaboración de una concepción del mundo que se transmite y se transforma desde un lugar y momento particulares.

Además, entendiendo el lenguaje como la capacidad humana de representar mentalmente el mundo, otorgando sentido a todo lo que le rodea (Chillón, 1999), la realidad es un entramado de interpretaciones que las personas buscan compartir para llegar a acuerdos que les permitan sentirse parte de una comunidad, espacio en el que se construye la memoria colectiva.

Es entonces evidente que en estos procesos todos los individuos son agentes dinámicos en una actividad en constante cambio, no acabada, cualidad que Halbwachs (2004b) atribuye a la memoria colectiva. El recuento de datos, fechas y ubicación geográfica que hace la historiografía mantiene los hechos paralizados y ajenos, brindando solo una perspectiva de lo ocurrido, mientras que la memoria colectiva proviene de los grupos humanos que vivenciaron los sucesos. Así, los acontecimientos se recuerdan y se reconstruyen a través del tiempo, teniendo en cuenta a los diferentes miembros, es decir, desde las diferentes perspectivas. Solo de esta manera se puede entender la memoria individual, como un aporte a la red de la memoria colectiva.

Ahora, incluso si una persona no estuvo directamente implicada, hereda de su cultura y pertenencia a un grupo el relato de lo acaecido, que no solo hace parte de un registro histórico, sino que le ayuda a dar sentido a su realidad

actual. Por ello Halbwachs (2004b) indica que el vínculo humano al tejido social es tan fuerte que vivencias catalogadas como personales entran a conformar la memoria colectiva:

nuestros recuerdos siguen siendo colectivos, y son los demás quienes nos los recuerdan, a pesar de que se trata de hechos en los que hemos estado implicados nosotros solos, y objetos que hemos visto nosotros solos. Esto se debe a que en realidad nunca estamos solos. (p. 26)

En consonancia con lo anterior, los marcos específicos de la memoria colectiva, esto es, familia, religión y clase social (Halbwachs, 2004a), y que precisamente rodean de manera particular a un individuo, completan la construcción de la realidad. Así, estos marcos se anclan a los marcos generales ya mencionados, generando un sinnúmero de lazos. Lo importante en este caso es el compromiso que se tenga con los diferentes grupos que se van creando en las interacciones de las personas.

De esta manera, el olvido consiste en el rompimiento de los lazos que permitían seguir pensando la realidad. Como se dijo, un suceso no está fijo, sino que el grupo lo va transformando para dar sentido al mundo. Por ello, cuando los vínculos sociales se ven fracturados o intervenidos, los individuos pierden el soporte que les permite sentirse parte de la comunidad, se entorpecen sus prácticas cotidianas y sus relaciones con los objetos del mundo. Además, los acontecimientos relevantes pueden relegarse, pues ya no se habla de ellos y se difuminan las conexiones que dichos sucesos tienen con el presente. En el caso de los participantes de la investigación que aquí se aborda, la reconstrucción del pasado pone en evidencia estos postulados teóricos, toda vez que la presencia del otro y el sentido comunitario aparecen reiteradamente a la hora de relatar lo sucedido.

En esta línea, la narración es una vía de construcción del sentido de pertenencia a una comunidad, y la memoria colectiva tiene entonces una estructura narrativa (Mendoza, 2005). Cuando los individuos organizan, seleccionan e interpretan los sucesos para cifrarlos en un relato, pretenden ofrecer una

visión coherente del mundo que otro pueda entender. Allí se opera ya una reflexión sobre lo humano que aporta en la construcción de la cultura de un pueblo (Bruner, 2003).

Como se mencionó, el lenguaje es el posibilitador de la atribución de significado a las experiencias sensibles que los humanos recogen en su día a día, y que interpretan constantemente. Así, los personajes, lugares, detalles y objetos que la narración enuncia no son escogidos al azar o tienen un único protagonismo, sino que son significativos en los marcos sociales de la memoria colectiva. Esta cualidad es la que permite la movilidad hacia el pasado, la reafirmación del presente y la exploración del futuro, y es así como los relatos pueden transformarse con el tiempo.

Por lo tanto, es la suma de estos relatos la que da cuenta de la memoria colectiva, que acoge aun la contradicción, pues las distintas perspectivas suman y consolidan el tejido social: “pertenecer a una cultura es encontrarse inmerso en un sinnúmero de relatos interconectados en torno al pasado, aunque no todos ellos establezcan un acuerdo, un consenso” (Mendoza, 2004, p. 158). La alienación, discriminación o atropello a los relatos de un sector entorpece entonces la oportunidad de convivencia en la pluralidad propia de lo humano.

Ante esta multiplicidad de relatos que encierran experiencias de la realidad, la hermenéutica se hace ineludible. Para Gadamer (2005), la realidad de los humanos es lingüística, lo que implica no solo nombrar o designar el mundo, sino llenarlo de sentido: reconstruirlo en el lenguaje, y por tanto es labor constante la interpretación. Siendo el lenguaje esencialmente retórico (Chillón, 1999), la hermenéutica es una búsqueda constante e inacabada por develar el sentido. Este movimiento de percepción del mundo, transmisión de relatos sobre las experiencias sensibles y comprensión de lo que el otro intenta decir, le otorga a la memoria colectiva la movilidad que se ha venido señalando. Ahora, no basta la elaboración de relatos. Los individuos requieren además interpretarlos, para así reafirmar aquello que seguirá siendo significativo y que puede confrontarse, tanto con nuevas experiencias del presente como con las vivencias del pasado.

Por ello, los relatos necesitan ser escuchados, adquirir relevancia en la eterna conversación que los humanos mantienen, sin descartar una narración con base en intereses particulares como los económicos o políticos. Si bien distintos autores (Heidegger, 1999; Gadamer, 2005; Mèlich 2019) señalan la finitud de la comprensión humana, los límites que tiene, lo incierto de los acontecimientos, no eluden la responsabilidad que esta tiene a la hora de pensar mejores maneras de entender el mundo.

Desde esta perspectiva, la tarea de la comprensión es una oportunidad para conversar con la alteridad, sin que ello implique la pérdida de sí: “salir de sí mismo, pensar con el otro y volver sobre sí mismo como otro” (Gadamer, 2005, p. 356) son los movimientos de reconstrucción del sentido, que conllevan una transformación personal. Este cambio es el que posibilita crear nuevas maneras de relacionarse con lo otro, de convivencia. Y precisamente, debido a la condición de incertidumbre de lo humano (Mèlich, 2019), se hace necesario mantener una actitud de escucha y diálogo, elementos claves de la hermenéutica y de la ciudadanía.

Se entiende la ciudadanía desde una postura liberal, “desde el reconocimiento del individuo, de sus derechos y deberes en relación al Estado y a sus conciudadanos” (Orejudo et al., 2018, p. 152), es decir, ese entramado que permite vivir en sociedad. Para esta investigación es relevante además lo propuesto por Valderrama (2010) al respecto, pues la ciudadanía es un ejercicio de construcción con el otro para conseguir renovar dinámicas, como lo enuncia Marshall (2009) a nivel civil, político y social: dinámicas que permitan a cada uno desarrollar sus potenciales y aportar a su comunidad. Así, la ciudadanía va más allá de un decreto y norma y se convierte en algo abierto a la discusión y al enriquecimiento, pues entra en la descripción de “vocablos que no son fijos, que tienden a transformarse en términos de la realidad histórica a la que refieren y a las interpretaciones mismas que los evocan con capacidad explicativa de la sociedad” (Orejudo et al., 2018, p. 153),

En este mismo sentido cabe resaltar la dimensión hermenéutica de la ciudadanía (Valderrama, 2010). En primer lugar, es necesario establecer que existe una relación inseparable entre comunicación y ciudadanía, pues los

humanos son esencialmente seres sociales que construyen su realidad en el lenguaje. Así, la comunicación es “el acto de poner en común las experiencias particulares mediante enunciados, con el fin de establecer acuerdos intersubjetivos sobre el ‘mundo de todos’, el conjunto de mapas que conforman la cartografía que por convención cultural llamamos ‘realidad’” (Chillón, 1999, p. 29), es decir, que las narrativas humanas son las posibilitadoras de la vida en común, y por tanto su comprensión se convierte en un ejercicio inexcusable para todo miembro del género humano.

En este sentido, si “la ciudadanía es una empresa hermenéutica, la práctica de una realidad textual y narrativa, una forma de discurso y tradición, y por ello de memoria y rememoración crítica” (Bárcena, 1997, p. 150), al hacer un relato, los individuos vuelven a pensar sus experiencias y por tanto reconstruyen el pasado, y aquí se suma un elemento clave para que las narrativas puedan tender puentes de comunicación, pues dicha rememoración no se aparta de los marcos sociales, sino que muestra el compromiso que tiene una persona con su grupo y el rol que ocupa dentro del mismo. Como lo señala Jesús Martín Barbero:

Un país es una historia en común y esa historia tiene un montón de relatos. (...) Contar significa contar cuentos, saber narrar, saber contar. Segundo, contar es tener en cuenta o no al otro, eso es vital en las relaciones sociales. (...) Hay que aprender a contar su cuento para ser tenidos en cuenta y también hacer cuentas para la reparación. (Sánchez, 2017, párr. 19)

De aquí la importancia de acoger diferentes narrativas. Debido a que los seres humanos solo pueden mostrar retazos de la realidad, la sociedad requiere sostenerse en todos sus miembros para ofrecer un lugar digno a cada uno; la memoria es colectiva y su construcción hermenéutica, pues si no se entienden los relatos que la conforman no se puede construir ciudadanía, entendida entonces como la capacidad para convivir con el otro, siendo autónomo en las decisiones, sin descuidar el bien común (Valderrama, 2007). El compartir elementos simbólicos comunes, prácticas cotidianas y argumentos coherentes sobre el mundo es la base de la ciudadanía. Es conveniente señalar aquí la relevancia de la veracidad de los relatos, ya que sin ello tampoco se lograría la cohesión del tejido social.

Los jóvenes hacen parte de ese tejido social, y sus voces tienen la relevancia adicional de estar permeadas por los cambios de una cultura globalizada. Esto muchas veces trae por consecuencia la incompreensión de los adultos respecto a sus nuevas maneras de sentir y pensar el mundo (Martín-Barbero, 2000) y por tanto se crean brechas que obstaculizan tanto la memoria colectiva como la ciudadanía. A continuación, aparecen algunas de las elaboraciones narrativas de los jóvenes que participan en Prensa Escuela; se describen los temas generales y las categorías enlazadas a ellos.

## Memoria colectiva y ciudadanía: hallazgos y discusión

Las narraciones de los jóvenes fueron agrupadas en tres grandes temas que encierran distintos asuntos sobre la memoria colectiva y su vínculo con la ciudadanía. El primero se denominó “identidad y territorio”, y se refiere a la posibilidad de construir una identidad a partir del contexto, ubicación geográfica y grupos (comunidades culturales) a los que se llega con el nacimiento y los que se van dando en el transcurso de la vida. Aquí un punto importante es lo inacabado del proceso. Si los humanos son seres sociales y su mundo lenguaje, es consecuente entender la identidad como una elaboración en curso, que cuenta con referentes culturales, pero que está en movimiento, y serían las narrativas que rodean a un individuo las que lo reafirman, confrontan o pueden transformarlo.

De esta manera, asuntos como el “conocimiento de sí mismo”, base de la ética (Foucault, 2002), y por tanto fundamental para la ciudadanía, no pueden realizarse sin el marco social que les da lugar y sustento; cuando los jóvenes se preguntaron por cómo han vivido situaciones pasadas, sus repercusiones, sumado a aquello que han olvidado, y lo contaron en un relato, reelaboraron elementos de su identidad. Así se encontró que muchos jóvenes han vivido situaciones de violencia y muerte, que hacen parte de su devenir y que se relatan para señalar cómo se configuran hoy a partir de ello. Aquí es pertinente mencionar el optimismo de sus apreciaciones y la búsqueda de paz y bienestar. Por ejemplo, en el texto “Mi historia tiene una página negra” (Urrego, 2016) se narra la desolación del desplazamiento forzado, pero se concluye señalando:

Con la historia de mi familia he aprendido que por muy difíciles que sean los momentos de nuestra vida, no debemos aceptar la derrota ni envenenar nuestra alma, porque todo cambio tiene un nuevo comienzo. Mi invitación es a que hagamos de cada día una experiencia inolvidable. (p. 10)

Ahora, como la presencia y las voces de los otros dan nitidez a los hechos y consolidan el rol propio, tanto la noción de familia como sus miembros aparecen de forma destacada en los relatos para apoyar y acompañar a los jóvenes. Con base en estos vínculos es que afrontan los problemas y situaciones difíciles de la vida. En “La inmortalidad es escribir” puede conocerse la fuerza y alcance de las relaciones familiares:

Aunque él ya partió, yo espero que hoy se sienta orgulloso de que a mí ahora me gusta lo que él me obligaba a hacer: contar historias y escribir. El día de su muerte me hizo pensar que algunas personas no se van por completo y hoy le digo: Gracias por haberme obligado a escribir, abuelo. (Cadavid, 2017, p. 17)

Esto lleva a indicar que para entenderse a sí mismos, los humanos necesitan ineludiblemente sostener conexiones con los demás. Por ello, la ciudadanía empezaría desde el nacimiento, cuando un grupo avala la llegada de una nueva persona y en adelante se producen o no los intercambios que construyen comunidad.

Esto implica que hay mutuas repercusiones entre memoria colectiva e identidad (Mendoza, 2009). Los recuerdos otorgan un sostén que da forma al individuo, pero esos individuos son capaces de seleccionar qué recuerdan y cómo se vinculan con ello. Por ejemplo, cuando una comunidad ha sufrido esclavitud, pueden transformar ese rol y con base en su memoria colectiva cambiar cómo se identifican hoy. En el caso de los jóvenes, la posición de ser víctima de un acto hostil se transforma en sus narraciones por la de quien ha sobrevivido al dolor y la pérdida, y lo cuentan para resaltar su fortaleza —identidad— y la ayuda que recibieron de otros. Así, el pasado no permanece intacto, pues desde el universo simbólico —lingüístico— humano se pueden elaborar nuevos lazos con los sucesos.



En el texto “La guerra se lleva mamá, pero los sueños siguen vivos” (Ruiz, 2015), el enfoque de la narrativa es la capacidad de reponerse a lo adverso, y cómo desde el lugar de un joven se pueden tomar iniciativas sobre la propia vida, sin que la tragedia marque un destino: “Y así, una vida que se ha compuesto de duros golpes, empieza a llenarse de sueños y alegrías que buscaré hacer permanentes y que serán mi motor para seguir en movimiento” (p. 13).

Entonces, sin memoria colectiva no hay identidad y por eso la desaparición u ocultamiento de los relatos que las forjan implica una ausencia contundente en el entramado social. Este es uno de los retos más importantes para la ciudadanía: devolver la posibilidad de construir una identidad desde los diferentes lugares de la memoria colectiva y reparar los atropellos acaecidos. Nuevamente, aquí las narrativas abren un camino para lograr manifestar quién se es, a qué grupos se encuentra ligado y la propia propuesta de convivencia. Los relatos de los jóvenes aparecen a este respecto como un llamado al término de la guerra: si las personas siguen sufriendo, no va a ser posible construir ciudadanía. Por ello no narran para la venganza, sino para la reconciliación. La autora del texto “Cambio de planes” concluye su relato así:

Aquella adolescente, de tez morena, ojos negros y sonrisa honesta, sintió el dolor profundo de la ausencia y el destierro. Pero también la esperanza de la paz que, aunque parece efímera, puede construirse, a pesar de que, justo en el 2016, su familia fue desplazada por los intereses de la guerra. (Valencia, 2016, p. 19)

Se suma a estos procesos una categoría de análisis hallada en esta investigación, y que se denomina: “objetos que guardan memorias”, en cuanto detonantes y reservorios de recuerdos; estos adquieren significación en el contexto del que emergen y para ser entendidos es necesario compartir vínculos sociales. Ya que los jóvenes pertenecen en su gran mayoría al departamento de Antioquia, comparten un sinnúmero de objetos significativos, tanto en lo rural como en lo urbano, y su aparición en los relatos marca la relevancia que le dan desde sus propias vivencias. Esto permite al receptor conectarse rápidamente con lo narrado y por eso tiene un gran valor. El texto “Mi vida a través de una flauta” es un ejemplo de cómo los jóvenes construyen alrededor de un objeto una narración para mostrar sus experiencias y reafirmar sus anhelos:

Hoy puedo decir que tocar la flauta traversa es lo más maravilloso y bonito que puedo hacer; es como entrar en un mundo de fantasía en el cual no existen los problemas, las dificultades, las tristezas o el estrés. Con mi flauta estoy en un mundo perfecto para ser feliz. (Aguirre, 2015, p. 15)

Además, cuando en un relato aparecen este tipo de objetos, la interpretación del lector opera desde sus propios marcos, pero también se amplía la significación ante la propuesta realizada en lo escrito, esto es, ocurre un proceso hermenéutico: así cualquier objeto puede ser usado para hablar sobre el pasado, las emociones y pensamientos que se dieron.

Esto es relevante para la ciudadanía, pues se busca hacer del cuidado del bien común (Valderrama, 2007) una práctica cotidiana. Aquí los objetos de memoria (Mendoza, 2009) operan como puntos de anclaje: al entender la preeminencia que puede tener una planta, una calle, una prenda de ropa, un reloj, se consolida la percepción de que todos los seres humanos existen bajo un cielo común, y por tanto lo que los rodea tiene un sentido para alguien y por ello debe ser respetado. De esta manera, la comprensión de lo que otros consideran importante y la oportunidad de manifestar qué lo es para sí mismo posibilita cuidar más allá de lo particular y construir un sentido de pertenencia con verdaderos fundamentos. Ante esto, cabe resaltar que el daño a estos objetos en la vida cotidiana trae graves consecuencias para la identidad:

Se sabe que quien pierde todo, se pierde a sí mismo y eso es lo que se llama crisis de identidad. El despojo de los objetos de memoria, de los artefactos, que traen los recuerdos de la vida fuera de esos campos [de concentración] era una forma de despojo de la identidad. Después de eso ya prácticamente nada quedaba. (Mendoza, 2009, p. 60)

Muchas veces no es posible recuperar los objetos, pero en los relatos que realizaron los jóvenes, estos pueden adquirir una nueva existencia, cargada de sentido, que impide el olvido y restaura la pertenencia, y por tanto contribuye a la construcción de la identidad. En otras palabras, la narración les permitió reafirmar lo que es valioso para ellos.

Por eso la memoria colectiva tiene una estructura narrativa, pues va recolectando elementos llenos de sentido e importantes para un grupo y los mantiene más allá de su realidad objetual. Esto se convierte en otro patrimonio que también se incluye en el cuidado del bien común, es decir, que las narraciones también deben cuidarse si se quiere construir ciudadanía.

Otro aspecto fundamental en este entramado de narraciones es la “representación social del espacio” que las personas hacen de los lugares que habitan, convirtiéndolas en territorios, esto es, en escenarios de sus vivencias y por tanto en espacios cargados de significación (Besse, 2019); una cultura se construye alrededor de las condiciones de un sitio y con base en los intercambios que los grupos realizan allí. Por eso en las narraciones de los jóvenes es frecuente el señalamiento de elementos del paisaje, de la arquitectura, de la ciudad o el campo, en relación con los intercambios sociales que mantienen.

El barrio es un espacio especialmente significativo para los jóvenes. En el texto “La felicidad del basurero” se confronta prejuicios y se ofrece un acercamiento a las relaciones que se tejen en la cotidianidad:

Moravia, un lugar con un pasado muy marcado por la violencia, la pobreza, las drogas y por haber sido el tiradero de basura de la ciudad de Medellín en los años ochenta. A pesar de su historia, sus habitantes somos las personas más felices que jamás he conocido, todo lo arreglamos con sonrisas y parrandas. (Toro, 2017, p. 14)

Esta capacidad de “habitar” (Besse, 2019), no solo de existir en un escenario, sino de transformarlo, es posibilitadora de la convivencia con el otro, pues, así como permite compartir sentidos y prácticas, también repara simbólicamente. Por lo tanto, lugares donde ocurrieron actos violentos pueden convertirse en un recordatorio del horror como una medida para contenerlo, o se pueden construir edificaciones o monumentos que adviertan sobre lo ocurrido.

A esto Schindel (2009) lo denomina “Procesos de memorialización”, indicando el rol de los individuos para mantener la memoria colectiva. Es evidente que las narraciones de los jóvenes que abordan la violencia y la tragedia funcionan en este sentido e incluso las otras también hacen parte de ello, ya que: “La memorialización implica un impulso activo y una voluntad de incidencia

política (...) iniciativas que ponen algo en movimiento en la esfera pública y cuyos efectos, impredecibles e irreversibles, crean las condiciones para la historia futura” (Schindel, 2009, p. 67), es decir, que se puede reparar la memoria colectiva desde la significación de un espacio y por medio de una narrativa. Por ejemplo, en el texto “Villatina, 30 años después” se hace un recuento de sucesos trágicos del pasado a partir del encuentro de una placa conmemorativa, que lleva a la autora a preguntarse por lo ocurrido:

Ahora veo de una forma diferente esa escultura que observé la primera vez que fui. Esas dos manos que sostienen un bebé significan para mí que, a pesar de lo que sucedió años atrás, sigue habiendo vida allí, por lo que cada que alguien lo visita puede hacer memoria de lo que allí sucedió. Ahí lo entendí todo. (Hincapié, 2018, p. 18)

Entonces el espacio en sí mismo, compartido por un grupo humano, adquiere la calidad de territorio cuando sus miembros se apropian de él, al mantener los acontecimientos relevantes y al continuar la discusión sobre lo que significa vivir allí. Por eso los relatos son un tipo de monumento que divulga y señala. Este tono de denuncia aparece en los textos siempre asociado, sobre todo, a la pérdida de una casa, un barrio, una finca, con todos los objetos que encierran. Los procesos de “memorialización” de los jóvenes están cargados con la intención de dar a conocer su contexto y sus experiencias, para que no se repita el sufrimiento.

Con todo lo anterior fue posible distinguir que los elementos que tienen que ver con el espacio y los objetos operan en las narraciones como los principales confrontadores de lo vivido. Los recuerdos se anclan a situaciones e interacciones dadas en lugares específicos; por ello su recuento, que narra la pérdida o transformación del sentido de un lugar, permite a los jóvenes revisar sucesos y evidenciar la propia participación en lo ocurrido, y así ver las implicaciones hasta el presente.

El segundo tema identificado se denomina “marcos comunes de pensamiento”, que indica, como se ha venido desarrollando, la condición humana de ser social, toda vez que la pertenencia a un grupo condiciona el modo de razonar, percibir y actuar sobre el mundo (Halbwachs, 2004b). Desafortunadamente, uno de los marcos comunes de pensamiento más frecuentes en las

narraciones de los jóvenes es el ser afectados por la violencia, y es bajo este marco que se narra la impotencia y el dolor. Así, uno de los elementos más frecuentes es la pérdida del hogar, entendiendo esto como el despojo de una vivienda y de las prácticas cotidianas asociadas a ello, con lo cual se pierde parte de la identidad y la oportunidad de habitar en un territorio, condiciones ineludibles para la ciudadanía. Otro aspecto es la muerte de algún familiar o la amenaza de muerte a alguno de ellos, que altera la confianza en el sentido de comunidad, dificultando la construcción de ciudadanía, por cuanto los lazos sociales se basan en la empatía (Chaux, 2005). Entender cómo otro mata, agrede o desaparece lo preciado es un reto que los jóvenes afrontan en sus relatos, por lo que la figura del agresor aparece desdibujada, como si fuera algo extraño y ajeno a lo que se espera de un humano.

En “El robo de la felicidad” (Grajales, 2016) es evidente el sufrimiento por el asesinato del abuelo del autor, pero este no se detiene allí, reflexiona sobre toda la situación y observa la reacción de su padre y enuncia: “Ojalá mi padre algún día logre ser un hombre plenamente feliz, que se libere de todos esos odios y rencores que alberga en su corazón y que disfrute más la vida con quienes continuamos presentes” (p. 11). Este recuento y revisión del pasado permite a los jóvenes mantener apartados de sí asuntos como la venganza o el odio, pues de seguir ese camino que han visto recorrer a otros —los agresores— se perdería su identidad en la oscuridad de la violencia.

Por otra parte, aparece un marco común de pensamiento referente a los retos que los jóvenes de hoy deben asumir en cuanto a sus estudios, la realización de sueños personales, cuidado de familiares y animales. Muchas historias retratan las ambiciones de conseguir logros académicos como forma de retribuir los esfuerzos de cuidado de sus familias. “Un guerrero inspirado en mamá” (David, 2016) relata las angustias de no contar con recursos económicos suficientes; su autor se pregunta sobre su participación como miembro de una familia:

Un día, mientras se me pasaba la rabia, me puse a pensar y a preguntarme: “¿Yo qué estoy haciendo, si digo que amo a mi mamá y no hago nada para verla feliz?” Así que me decidí a curar sus lágrimas con lo único que podía hacer en ese momento: estudiar mucho para que no tuviera más dolores de cabeza por culpa mía. (p. 18)

Los relatos sobre viajes muestran las ambiciones a largo plazo de explorar el mundo. Por ejemplo, en el texto “La vez que dejé la tierra para explorar el cielo” (García, 2016) se confrontan miedos y se reflexiona sobre la vida. La presencia de padres, abuelos, tíos, vecinos que encarnan una figura que admiran, evidencia su iniciativa de contribuir a su comunidad, manteniendo patrones de conducta de unión y comprensión hacia el otro, aprendidas del modelo de vida de una persona significativa. En el relato “Gratitud con mi padre” (Bedoya, 2018), su autor dice: “Lo dio todo por mí y yo algún día espero hacer lo mismo por él. Su apoyo y confianza en mí me motivan a prepararme y ser un gran profesional para recompensar su esfuerzo, dedicación y compromiso” (p. 14). Por otro lado, el texto “La luz que nos guía” resalta la figura de una abuela como un pilar de la familia, cuya fortaleza trasciende el tiempo y su generosidad inspira a la autora a conversar y a construir un relato a modo de homenaje (Pérez, 2019).

Estos asuntos se convierten entonces en ejes para la construcción de ciudadanía de la población joven, pues dejan ver sus preocupaciones, las metas que se trazan y las figuras representativas para ellos; si se busca fortalecer los intercambios sociales que construyen comunidad, se hace necesario atender estos asuntos.

El tercer tema es “reconstrucción del pasado”, en donde se conjuga todo lo anterior; es conveniente describirlo para enunciar los elementos claves que aparecen en las narraciones. Aquí es necesario recordar que gracias al lenguaje es posible hablar, entender y transformar el pasado: “la experiencia es siempre pensada y sentida lingüísticamente” (Chillón, 1999, p. 24). Para los humanos, la realidad tiene existencia en el lenguaje, en el sinnúmero de narrativas que construyen, por lo que el pasado es una dimensión posible de habitar nuevamente y reflexionar sobre ella. Esto no se reduce a lo escrito, al contrario, la multiplicidad de canales de interacción es lo que da sustento a la cultura, y la memoria colectiva acoge las diversas construcciones de sentido.

Por ejemplo, en “La memoria del corazón”, su autor reflexiona sobre el lugar donde creció, revisa sus recuerdos y analiza su contexto: “Quibdó me revive malos momentos, malas pasadas; pero a pesar de que todo permanezca

estático, siempre soy capaz de aprender algo nuevo cada vez que retorno a mi tierra” (Quintero, 2017, p. 24). En “El señor del Bonice” (Dávila, 2018) se narra en pocas líneas la vida entera de una persona, que su autora encuentra en la cotidianidad, acción que da protagonismo al esfuerzo y valor de la gente y permite a quien narra dar voz al otro.

Así, para el caso de los escritos de los jóvenes, se identificó en primer lugar la relevancia de la postura frente a lo narrado. Como se dijo, muchos textos abordan el dolor y la muerte; sin embargo, no se configuran para su exaltación, sino para advertir sobre los peligros que traen. El despojo y el sufrimiento es algo que le puede ocurrir a cualquier persona; los textos convocan a reconocer estos asuntos para que se detengan o dejen de ocurrir. La principal vía de los jóvenes para frenar el decaimiento es mantener hábitos sociales constructivos en medio de la situación, como el apoyo mutuo, el acompañamiento a quien sufre más y la huida de la venganza. Además, llevan a los nuevos lugares que habitan el empeño por el desarrollo de sus tareas, como las escolares y las concernientes al cuidado de la casa y la familia. Cabe reafirmar que estos elementos configuran la identidad de los jóvenes, dándoles un soporte para afrontar lo adverso y para fortalecer sus habilidades.

Se une aquí la selección de escenarios, objetos y personajes de la narración. Los jóvenes describen con mayor detenimiento aquello que recuerdan con más cariño; en especial aparecen la casa, el barrio o la vereda, elementos espaciales que enmarcan los recuerdos y que dejan ver los contextos socioculturales en los cuales crecieron. En el texto “A leña, carbón y corazón” se habla sobre el arte de cocinar, se rescatan tradiciones del contexto del autor y se da valor a la labor de los otros:

Ahí, en aquel establecimiento sin puertas, sin ventanas, con una aparente escasez de salubridad, me sentí cómodo, con el humo del horno, con los transeúntes a mis espaldas, con las gallinas de los alrededores y, por supuesto, con las arepas de doña Rubiela que ya han de suponer que aparte de estar hechas a fuerza de maíz, agua, leña y carbón, también están hechas de la sazón del corazón. (Perea, 2017, p. 16)

Finalmente, una construcción lingüística pretende lograr un efecto en el receptor. Como se ha venido explicando, los jóvenes esperan que el esfuerzo de repensar el pasado que realizaron en Prensa Escuela dé voz a su identidad de una forma particular, pues no es común que se publiquen los escritos de estudiantes de colegios o universidades. Así, buscan detener la violencia, mostrar el valor de personas, objetos y lugares y establecer su rol en la sociedad. Debido a los distintos entramados narrativos y a la cantidad de relatos, no es posible aquí agotar el sentido que transmiten o dar una versión final de sus objetivos, por eso continúa la permanencia de lo narrado y es labor hermenéutica de los lectores escuchar y conversar con dichas voces.

## Conclusiones

A partir de lo descrito se puede afirmar que claramente los jóvenes buscan tener una incidencia directa en su entorno. No son seres a la espera de crecer y poder decir algo, sino miembros activos de la sociedad, con voz propia. En palabras de Barbero, “necesitamos jóvenes problemáticos” (Sánchez, 2017), que no se conformen con la realidad del país, ni estén a la espera de soluciones ajenas, sino seres comprometidos desde su vida cotidiana con la convivencia, que problematicen la realidad y presenten sus aportes.

Las narraciones son entonces una manera viable de transformar la sociedad y, teniendo en cuenta que “los jóvenes son los mediadores entre lo que está pasando en la escuela y lo que está pasando en la sociedad” (Sánchez, 2017, párr. 25), se convierten en los protagonistas de los cambios que como país se buscan, para que tanto la educación, la política, la economía, entre otras, se organicen dando respuesta a las características y necesidades de las personas que habitan en una región.

En este mismo sentido, y siendo actualmente la participación política uno de los asuntos más deteriorados de la ciudadanía (Valderrama, 2010), puesto que no se comprenden los mecanismos de gobierno ni las graves consecuencias de ello, los jóvenes requieren la escucha de quienes los rodean. Es por



ello que instituciones como la familia, la escuela y el Estado deben ocuparse de ofrecerles herramientas para que de manera reflexiva puedan participar políticamente, dando lugar a su voz y entendiendo esto no solo como el acto de votar, sino de estar atento a las dinámicas de administración de los recursos naturales y humanos de su territorio, y así oponerse con argumentos al deterioro social y ecológico, denunciando la corrupción.

En Colombia existen diversas culturas, lenguas y, por tanto, distintos modos de ser, por lo que la posibilidad de construir un país cohesionado y bien administrado requiere de una comunicación oportuna y contextualizada entre las personas. Dicha comunicación no se reduce a la transmisión de datos y decretos, sino a la oportunidad de conversar desde la pluralidad que distingue a lo humano, lo que hace de las narrativas algo fundamental.

Esto opera con especial protagonismo en la escuela, que es el lugar de encuentro en donde se crean nuevos grupos y cuyas memorias son vitales para el desarrollo de las personas. La acogida que pueda darse en la escuela, desde una pedagogía de la memoria (Mayorga et al., 2017), a la multiculturalidad y a las distintas voces sobre la historia opera en dos caminos fundamentales para la ciudadanía: el reconocimiento del pasado y las diferentes verdades que lo habitan, además de la propuesta de nuevas formas pacíficas de estar con el otro. No cabe duda de que el contexto colombiano necesita con urgencia estos ejercicios.

Además, la escuela es el espacio donde se da la alfabetización y donde es posible ir más allá de la codificación y decodificación de signos hacia la elaboración de alternativas para nombrar, para entender y para actuar en el mundo. Los intercambios sociales que aquí ocurren pueden o no beneficiar a la memoria colectiva:

El educador debe advertir *de qué modo* hay que usar la memoria. Ciertamente, esta puede servir para que un acontecimiento del pasado no vuelva a repetirse, pero también puede ser la justificación de la venganza, del odio, de nuevos crímenes. (Mèlich, 2006, p. 118)

De allí la gran responsabilidad por mantener lo multicultural, por rescatar las tradiciones culturales propias y por promover un análisis guiado de los acontecimientos, de manera que se evite la violencia. Todos estos procesos pueden trabajarse en el ámbito educativo para que los niños y jóvenes reciban no solo educación, sino que tengan, además, la oportunidad de formarse (Gadamer, 2005), lo que implica apropiarse de un territorio, reconocer su cultura y estar abierto al cambio, al movimiento.

## Conflicto de intereses

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de intereses con institución o asociación de cualquier índole.

## Referencias

- Aguirre, J. (2015). Mi vida a través de una flauta. *El Taller*, (11), 15.
- Bárcena, F. (1997). *El oficio de la ciudadanía: introducción a la educación política*. Paidós.
- Bedoya, J. (2018). Gratitud con mi padre. *El Taller*, (14), 13.
- Besse, J. M. (2019). *Habitar* (P. Cuartas, & A. Vélez, Trads.). Luna Libros. (Trabajo original publicado en 2013).
- Bonilla-Castro, E. y Rodríguez, P. (2005). *Más allá del dilema de los métodos: la investigación en ciencias sociales*. Editorial Norma.
- Bruner, J. (2003). *La fábrica de historias. Derecho, literatura, vida*. Fondo de Cultura Económica.
- Cadavid, J. (2017). La inmortalidad es escribir. *El Taller*, (13), 17.

- Campuzano, C. y Guerrero, S. (2019). La narración periodística como estrategia de formación ciudadana en Prensa Escuela. *Signo y Pensamiento*, 38(75). <https://doi.org/10.11144/Javeriana.syp38-75.npef>
- Chaux, E. (2005). Cotidianidad, Individuo y Ciudadanía. En Ministerio de Educación Nacional (Ed.), *Comprensiones sobre ciudadanía. Veintitrés expertos internacionales conversan sobre cómo construir ciudadanía y aprender a entenderse* (pp. 135-146). Cooperativa Editorial Magisterio; Ministerio de Educación Nacional.
- Chillón, A. (1999). *Periodismo y literatura. Una tradición de relaciones promiscuas*. Universidad Autónoma de Barcelona; Aldea Global.
- David, E. (2016). Un guerrero inspirado en mamá. *El Taller*, (12), 18.
- Dávila, G. (2018). El señor del Bonice. *El Taller*, (14), 22.
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto: Cursos Del College De France, 1981-1982*. Fondo De Cultura Económica.
- Gadamer, H. G., y Olasagasti, M. (2005). *Verdad y método I*. Sígueme.
- Galeano, M. E. (2003). *Diseño de proyectos en la investigación cualitativa*. Fondo Editorial Universidad EAFIT.
- García, D. (2016). La vez que dejé la tierra para explorar el cielo. *El Taller*, (12), 9.
- Grajales, D. (2016). El robo de la felicidad. *El Taller*, (12), 11.
- Halbwachs, M. (2004a). *Los marcos sociales de la memoria* (M. Baeza & M. Mujica, Trans.). Anthropos Editorial (Trabajo original publicado en 1994).
- Halbwachs, M. (2004b). *La memoria colectiva* (I. Sancho, Trad.). Prensas Universitarias de Zaragoza. (Trabajo original publicado en 1968).
- Heidegger, M. y Aspiunza, J. (1999). *Ontología: hermenéutica de la facticidad*. Alianza.

- Hernández, R., Fernández, C. y Baptista, P. (2014). *Metodología de la investigación* (Sexta edición). McGraw Hill.
- Hincapié, V. (2018). Villatina, 30 años después. *El Taller*, (14), 18.
- Marshall, T. H. (2009). Citizenship and social class. En J. Manza & M. Sauder, *Inequality and society* (pp. 148-154). W. W. Norton and Co.
- Martín-Barbero, J. (2000). Retos culturales: de la comunicación a la educación. *Nueva sociedad*, (169), 33-43.
- Martínez, M. (2002). *Ciencia y Arte en la Metodología Cualitativa*. Trillas.
- Mayorga, C. A., López, Á. M., Romero, L. C., Muñoz, K. A. y Aranzazu, J. A. (2017). Para la guerra nada: pedagogía, narrativa(s) y memoria(s). *Revista Educación y Ciudad*, (33), 139-150. <https://doi.org/10.36737/01230425.v0.n33.2017.1656>
- Mèlich, J. C. (2006). El trabajo de la memoria, o el testimonio como categoría didáctica. *Enseñanza de las ciencias sociales: revista de investigación*, (5), 115-124.
- Mèlich, J. C. (2019). *La sabiduría de lo incierto: lectura y condición humana*. Tusquets Editores S.A.
- Mendoza García, J. (2004). Las formas del recuerdo. La memoria narrativa. *Athenea digital: revista de pensamiento e investigación social*, (6), 153-168.
- Mendoza García, J. (2005). La forma narrativa de la memoria colectiva. *Polis*, 1(1), 9-30.
- Mendoza, J. (2009). El transcurrir de la memoria colectiva: La identidad. *Revista Casa del Tiempo*, 2(17), 59-68.
- Orejudo, J. C., Rubio, L. y Moya, J. (2018). Memoria, identidad y violencia: procesos de subjetivación en relación a Ciudadanía y Derechos Humanos. *Estudios políticos (México)*, (44), 151-166.

- Perea, D. (2017). A leña, carbón y corazón. *El Taller*, (13), 16.
- Pérez, W. (2019). La luz que nos guía. *El Taller*, (15), 11.
- Quintero, L. (2017). La memoria del corazón. *El Taller*, (13), 24.
- Ruiz, T. (2015). La guerra se lleva mamás, pero los sueños siguen vivos. *El Taller*, (11), 13.
- Sánchez, N. (31 de enero de 2017). Necesitamos jóvenes problemáticos: Jesús Martín Barbero. *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/colombia-20/paz-y-memoria/necesitamos-jovenes-problematicos-jesus-martin-barbero-article/>
- Schindel, E. (2009). Inscribir el pasado en el presente: memoria y espacio urbano. *Política y cultura*, (31), 65-87. <https://www.redalyc.org/pdf/267/26711982005.pdf>
- Silva, R. (2003). La lectura: una práctica cultural. Debate entre Pierre Bourdieu y Roger Chartier. *Revista Sociedad y economía*, (4), 161-175.
- Toro, S. (2017). La felicidad del basurero. *El Taller*, (13), 14.
- Urrego, J. (2016). Mi historia tiene una página negra. *El Taller*, (12), 10.
- Valderrama, C. (2007). *Ciudadanía y comunicación: saberes, opiniones y hechos escolares*. Siglo del Hombre Editores.
- Valderrama, C. (2010). Ciudadanía y formación ciudadana en la sociedad de la información. Una aproximación desde la comunicación-educación. En R. Aparici (Coord.), *Educomunicación: más allá del 2.0* (pp. 281-306). Gedisa.
- Valencia, M. (2016). Cambio de planes. *El Taller*, (12), 19.

# LO SISTÉMICO ENTRE ESCUELA Y FAMILIA. UNIVERSOS POSIBLES<sup>a</sup>

## The systemic between school and family. Possible universes

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3975>

Recibido: agosto 19 de 2020. Aceptado: mayo 11 de 2021. Publicado: mayo 24 de 2021

*Alexander Rodríguez Bustamante\**, *Carlos Mauricio Agudelo Gallego\*\**,  
*Luisa Fernanda Córdoba-Quintero\*\*\**

<sup>a</sup> Este artículo se deriva de la investigación doctoral en curso (2020-2021) titulada “Familia y escuela: educación afectivo-sexual en las escuelas de familia” del profesor Alexander Rodríguez Bustamante, adscrita al Doctorado en Educación de la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia). Se han invitado dos autores adicionales, en cooperación académica, dada la relevancia del tema.

<sup>b</sup> Doctorando en Educación de la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia). Estudiante en pasantía internacional con la Universidad de Murcia (España). Magister en Educación y Desarrollo Humano, especialista en Docencia Investigativa Universitaria y especialista en Terapia Familiar; profesional en Desarrollo Familiar. Docente categoría asistente de la Universidad Católica Luis Amigó e investigador junior (II) en Colciencias, Colombia. Pertenece al grupo de investigación Farmacodependencia y otras adicciones de la misma Universidad. Actualmente es director de la Escuela de Posgrados de la Universidad Católica Luis Amigó. <https://orcid.org/0000-0001-6478-1414>. Correo electrónico: [alexander.rodriguez@upb.edu.co](mailto:alexander.rodriguez@upb.edu.co)

<sup>c</sup> Doctorando en Educación de la Universidad Católica Luis Amigó (Medellín, Colombia). Magister en Educación y Derechos Humanos de la Universidad Autónoma Latinoamericana; licenciado en Filosofía de la Universidad Católica Luis Amigó. Actualmente es Director del Centro de Atención al Joven Carlos Lleras Restrepo del SRPA (Medellín, Colombia). <https://orcid.org/0000-0002-6141-160X>. Correo electrónico: [carlos.agudeloga@amigo.edu.co](mailto:carlos.agudeloga@amigo.edu.co)

<sup>d</sup> Magister en Educación de la Universidad Católica Luis Amigó (Medellín, Colombia). Profesional en Comunicación Social de la Universidad Católica Luis Amigó. <https://orcid.org/0000-0002-3257-9040>. Correo electrónico: [luisacq90@gmail.com](mailto:luisacq90@gmail.com)

## Resumen

Este artículo pretende generar claridades sobre el planteamiento sistémico, llevado a los universos de la escuela y la familia. Se plantean lugares de encuentro entre estos dos sistemas interconexiónados por el pensamiento sistémico y la comunicación, rescatando que la escuela y la familia han sido determinantes en la configuración de subjetividades y sociedades. Estas reflexiones permiten concluir que las manifestaciones recíprocas de la familia y la escuela esculpen maneras de ser y de estar en el mundo.

## Palabras clave

Ciencias sociales; Ciencias humanas; Comunicación; Educación; Familia; Teoría general de los sistemas.

## Abstract

This article aims to generate clarities on the systemic approach, brought to the universes of school and family. Finding commonalities between these two systems interconnected by systemic thought and communication, rescuing that school and family have been determining factors in the configuration of subjectivities and societies. These reflections allow us to conclude that the reciprocal manifestations of family and school sculpt ways of being and being in the world.

## Keywords

Social Sciences; Human Sciences; Communication; Education; Family; General systems theory.

## Introducción

*Familia-escuela es una dupla moderna para la construcción de la sociedad. Las relaciones entre ambas pasan por zonas de conflicto, pues, como lo señaló Jacques Donzelot (1998), una y otra se constituyen en espacios de construcción vigilada de una infancia normal y, por tanto, cada vez más adaptada a las condiciones sociales imperantes.*  
Rodríguez et al. (2017, p. 209)

En la búsqueda de generar claridades sobre el planteamiento sistémico, que hace parte del marco de referencia epistemológico sobre el cual se aborda el problema de la investigación doctoral, se toma como referente a Bertalanffy (1984), quien desarrolla la teoría general de los sistemas desde una concepción amplia de todas las ciencias, concibiéndola como un instrumento que permite establecer relaciones entre modelos aplicativos de diferentes campos académicos, de forma tal que logre evitar analogías inapropiadas para el desarrollo del conocimiento. La teoría general de sistemas (TGS), según Arnold y Osorio (1998), tiene como objetivo fomentar terminologías generales que faciliten la descripción de las características, funciones y comportamientos de los sistemas, desarrollar leyes para estos e incentivar el uso formal y matemático de las terminologías, con el fin de establecer mayores equivalencias entre organismos, máquinas, hombres y formas de organización social y, de esta manera, tener una teoría general de los sistemas.

Mediante el mismo texto de Arnold y Osorio (1998), es posible reconocer que la TGS tiene dos estrategias de investigación, la primera estudia el todo y las partes, dando interdependencia a cada parte que integra el todo; mientras que en la segunda se investigan las formas de relación que tiene el sistema con el ambiente. Adicionalmente, como toda investigación, la TGS define la relación que tiene el investigador con el objeto de estudio nombrando tres tipos: 1) la real, donde el observador es independiente del fenómeno; 2) ideales, donde se realizan construcciones simbólicas comúnmente usadas en la lógica y la matemática; y 3) modelos, donde se desarrollan abstracciones de lo real por medio de los conceptos y de las características de los objetos.



Esta teoría se ha llevado a las ciencias sociales apoyándose en las elaboraciones de Maturana (1987), quien se encarga, en sus investigaciones, de establecer la validación científica para una afirmación. Estos criterios los resumen Arnold y Rodríguez (1990) en las siguientes operaciones: primero, el fenómeno se debe exponer desde la praxis del vivir o el dominio de experiencias del observador; segundo, el mecanismo generativo debe ser formulado para que cualquier observador sea capaz de operarlo desde su dominio de experiencias; tercero, se debe hacer una deducción desde el mecanismo generativo para complementar aspectos que el observador estándar necesita tener en cuenta para realizar el proceso; y cuarto, la integración de la experiencia del observador estándar desde el reconocimiento que se hace en el punto anterior. En estas operaciones se prioriza, entonces, la experiencia, el fenómeno, y se distingue de la realidad objetiva como criterio principal de las ciencias.

A lo expuesto se añaden la complejidad y la autoreferencialidad como elementos primordiales en el desarrollo de la teoría de los sistemas. Arnold y Rodríguez (1990) definen la complejidad como

una explicación dada por el observador, que constituye lo observado al observar (...). El objeto es demasiado complejo para ser abarcado desde una perspectiva particular. El multiverso, en cambio, aparece como una forma de dar crédito a la acción del observador, que configura la realidad que observa al observarla. (p. 8)

Y la auto-referencialidad, sobre el observador, se da en la medida en que se desarrolla una observación que ha sido pensada y configurada. Cuando esta teoría de los sistemas se lleva al campo educativo, se logran bases constructivas a través de la lógica y la eficacia, se empieza a considerar el hecho educativo como un sistema dinámico que funciona en una realidad interconexiónada, que ha sido condicionada previamente por el contexto y el ambiente; además, la educación se desarrolla como un sistema de comunicación que durante la interacción marcará la pauta de los patrones culturales y educativos por medio de los procesos retroactivos y las redes de interconexión humanas (Sanvisens, 1972). A propósito del desarrollo de la educación como sistema de comunicación, hay que mencionar la teoría de la acción comunicativa de Habermas (1999), a partir de la cual es posible comprender

el acto educativo como el lugar en el cual, desde los mundos objetivo, subjetivo y social, el hablante y el oyente se encuentran, haciendo de la comunicación un hecho social, un mediador cultural y una herramienta para los procesos de enseñanza-aprendizaje.

El pensamiento sistémico también es definido por Correa et al. (2009) como una forma de pensamiento en la que las conexiones, las relaciones y el contexto determinan las características de las cosas y de los fenómenos del mundo. Estos autores plantean que el pensamiento sistémico es de gran utilidad dentro del sistema educativo, ya que lo considera desde su integralidad, por tanto, entiende la responsabilidad que tiene cada parte para lograr un objetivo común y cómo la interacción entre estas afectará toda la organización; comprende, además, que requiere recursos tales como la creatividad para generar soluciones frente a las dificultades y la entropía.

De lo anterior se desprende que el proyecto de investigación doctoral se intencione desde la perspectiva presentada por el Grupo de Investigación en Pedagogía y Didáctica de los Saberes-PDS y su línea de investigación La Educabilidad del Sujeto, de la Universidad Pontificia Bolivariana, en virtud de la pertinencia temática que implica la reflexión vincular y relacional entre familia y escuela y las escuelas de familia como ejercicio de transformación y varias instituciones de educación.

La fisura temática referida al vínculo de familia y escuela frente a la dimensión de la educación sexual, que se pretende abordar en el trabajo doctoral, se desarrollará entre los años 2021 y 2023 con 4 instituciones educativas (dos del sector oficial y dos del sector privado) en el departamento de Antioquia, con un alcance metodológico que permita la evaluación de las fortalezas de una propuesta sistémica formativa sobre la participación en las escuelas de familia como ejercicio transformador frente a la dimensión de la educación sexual.

Lo anterior se circunscribe, en primera instancia, al Programa de Educación para la Sexualidad y Construcción de Ciudadanía, realizado por el Ministerio de Educación Nacional de Colombia (2008) y, sobre todo, concierne a la dimensión de la sexualidad en la educación de los niños, niñas, adolescentes y jóvenes en su guía número 1.

## **El aspecto comunicacional entre familia y escuela**

El aspecto comunicacional entre familia y escuela y su relación con la enseñanza de la educación sexual en el marco de las escuelas familiares lleva a pensar en la relación que se teje con otros y con lo otro y está asociada “con diálogo, con interacción, con mutuo afecto de la acción del otro” (Galindo, 2016, p. 9). Es así como se inicia el panóptico de lo que significan las palabras, sus connotaciones, sus accionantes y detonantes para transitar en verdades plurales o dudas singularizadas, la comunicación aquí pudiese dar apertura a la construcción de mundos posibles en consonancia con lo que se lee e interpreta de la vida y con lo que la misma vida quiere mostrar y demostrar frente a la díada relacional de familia y escuela. Para leer el mundo en esta díada, se precisa lo que se llamará, en este primer apartado, “ser en alteridad, comunicación, familia y escuela”, lo que acarrea la reinterpretación y la reinención de lo que Galindo (2016) propone como el lugar de la cosmovisión en lo pequeño cotidiano, que engatilla acción y visión de mundos posibles y que permite el surgimiento de la versación con unos y otros que interactúan en permanencia.

De esta manera, leer el mundo en clave de “otras visiones” también implica viajar más allá del discurso hablado y de su extensión –la escritura–, pues esas acciones multidireccionales que se salen del esquema tradicional de la comunicación, entendida como acción para “llevar a”, contiene un “volver en”, de donde surge la dimensión “educomunicativa” sobre el lugar, modo, tiempo (LMT), en el sentido estricto de lo que la misma sociedad hace y visiona para pervivir, incluso en medio de la abundancia de maneras para llevar la información y la comunicación en los medios masivos de comunicación.

La disyuntiva que presenta en tal sentido el texto *La comunicación como campo profesional posible de los oficios por venir* (Galindo, 2016) pone de relieve el futuro no solo del oficio, sino del ser humano, que en su fragilidad y vocación se precia de ejercerlo; esas maneras de precipitar a través de la palabra lo que queremos dar a conocer, atomizan el poder semántico del proceso de la comunicación, por lo menos en su comprensión más ética: degustar lo comunicado, contemplar las percepciones, exhibir fundamentos, disponerse a la provocación, resolver desacuerdos y reflexionar sobre los códigos de interacción que conlleva el ser intérpretes.

Es preciso y conveniente plantear el lugar que ocupa la condición de “abstracto” en la comunicación. Najmanovich (2018) lo define de la siguiente manera:

En los textos de Jakobson, el ser vivo, corpóreo afectivo-sensible-inteligente, ha sido reemplazado por un “destinador o destinatario” abstracto. El contexto flota alrededor sin entrelazar a los participantes, el vínculo es concebido como mero “contacto” y el proceso de producción de sentido se ha reducido a una codificación y decodificación. (pp. 32-33)

El otro, al “otro lado”, puede ser un conocido, re-conocido o des-conocido y se identifica como alguien para un fin, sin darle sentido a la palabra. Ese abstracto desvitaliza la acción de comunicar, dado que al desconocer quién es, no se ejerce un cruce de la palabra con sentido de cara a la conversación, a la vida misma. Se habla entonces del mero traslado de información más allá de la comunicación. Ambos, en sentido estricto, son una cartografía que toma fuerza y sentido cuando se lee el texto del otro y, solo con su significado, desata en el intérprete la sensación de haber sido comprendido, leído, asumido, vitalizado en su completitud. El otro se hace vida en el interpretante.

Asumir el reto de cimentar el referente de la comunicación en la educación a varias voces no se sustrae de lo que hoy se vive en la sociedad y la construcción de lo mutuo en su componente interaccional (Rizo, 2004). El ser humano es acción y construcción, y es comunicación (lenguaje, signos, significados, palabras) en sus bastimentos argumentativos que tipifican importantes diferencias de lo animal. Esta característica de lo que somos como sociedad

representa lo mejor de lo que significamos para el mundo, pero también lo que en suma no somos como especie humana. Todo proviene de los conceptos de identidad y comunicación:

En primer lugar, porque identidad, como emergente, siempre es producto de los procesos de interacción social. Y en un segundo lugar, y derivado de esto primero, la identidad es un proceso de negociación y ajuste que conforma la construcción de la intersubjetividad y el mundo de significados compartidos. La identidad, así entonces, requiere de la interacción para ser definida y negociada. (Rizo, 2004, párr. 17)

Así pues, las sociedades, las ciudades y su gente se construyen en relación con identidades propias y ajenas (los mundos objetivos, subjetivos y sociales): ese “nosotros” que se recrea con el tiempo es el aporte fundamental del interaccionismo simbólico, pues ahí confluyen lo cultural, lo educativo y lo comunicativo, en cuanto las personas se establecen entre sí en un mundo dialogante, interaccional, de la palabra y de sensaciones compartidas. Ese mismo interaccionismo simbólico, hecho verbo en las relaciones familiares, se concretiza en tres fundamentos que dan potencia a lo que significa estar con “otros”: el significado que le damos a las cosas, la presencia de otros que nos conduce a interactuar y las personas como permanentes intérpretes de la realidad.

El reflejo de la interconexión permanente de los dos mundos (familia y escuela) se refleja en las acciones descritas por Echeverri y Franco (2014) quienes argumentan cómo la percepción y la jerarquía, como método sistémico, interpretan problemas en la vida y en el mundo (que para el caso puntual hace referencia a los escenarios familiares y educativos) como una constelación de interacciones que propenden por un fin común: el hombre y su transformación. Esta permanencia gradúa la necesidad de estar alertas a las configuraciones que se tejen en este entramado de vincularidades que se cristalizan entre los adultos significativos (madres, padres, acudientes y otros) y quienes desde la institucionalidad escolar representan el acto educativo en su forma más amplia. No hay vuelta atrás cuando se reflexiona hoy sobre la existencia de familias y escuelas como un todo relacional.

## Lenguaje, sociedad y socialización de la persona

Con el avance de las ciencias, se ha podido constatar que el organismo del ser humano es un entramado complejo; gracias al proceso evolutivo, el cerebro humano en su desarrollo y madurez pudo llegar a su máxima expresión, permitiendo esto que la especie humana pudiera sobrevivir. Además, gracias a la plasticidad cerebral, el ser humano está en capacidad de adaptarse y de adquirir nuevos conocimientos a través de los cuales logra transformar el contexto en donde habita:

Parece que el habla no es algo con lo que se nace. Se nace con la potencialidad de hablar, pero solo el aprendizaje en un periodo de tiempo determinado logra convertir en un hecho aquello que únicamente está en potencia. (Mora, 2017, p. 43)

Es cierto, además, que la sociedad juega un papel importante como dispositivo para la socialización; las personas son formadas o moldeadas de acuerdo al tipo de sociedad a la que pertenecen. Es la sociedad la que determina las relaciones, las normas, los valores por los cuales deben transitar todos sus miembros; los dispositivos para la socialización y, por ende, para el desarrollo de la persona están diseñados para responder al modelo de sociedad a la cual se pertenece, sociedad que, no está de más afirmarlo, sublima los modelos político y económico. En tal sentido, la escuela ha sido configuradora de las sociedades, por lo que en torno a ella se han desarrollado diferentes tipos de pedagogías: marxista, libertaria, tradicional, antiautoritaria, activa, tecnológica, existencialista, personalista (Fullat, 1992), todas ellas con la finalidad de responder a las necesidades imperantes de cada época, poniendo unas el énfasis en el papel del docente, otras, en el estudiante.

Con todo lo anterior, cabe preguntarse por el papel que debe desempeñar el docente en el aula, al respecto afirma Stenhouse (como se cita en Parra, 2014): "El profesor desempeña un papel determinante en el aula de clase: es un investigador que no solo planea, sino que es capaz de recoger percepciones de los alumnos acerca de la situación en el aula" (p. 127). Es esto, precisamente, lo que marca la diferencia con los postulados de cada uno de los tipos de peda-

gogías nombradas líneas arriba, el profesor se convierte en un experto en humanidad, porque no se dedica a transmitir conocimientos, sino que, como investigador, aprende a leer en contexto.

Por tanto, el docente investigador se sitúa históricamente e insertado en su contexto opta por realizar un cambio en el medio en que se desenvuelve, “un docente investigador que es evaluado por sus proyectos y por la posibilidad de transformar su medio y su aula” (Parra, 2014, p. 128). Ahora bien, el docente no ha de conformarse con ser un gran investigador, debe, además, aprender a usar el lenguaje como el vehículo a través del cual se conducen las relaciones con los estudiantes y demás actores que participan en el proceso de educación; bien lo afirma Maturana (2002) cuando hace referencia a que somos humanos únicamente cuando conversamos, es eso y no otra cosa, lo que nos vuelve humanos. En tal sentido, la educación ha de privilegiar el lenguaje como medio para conversar. Los estudiantes y los docentes viven en constante interacción y, muchas veces, dentro de estos procesos de interacción, por el afán de responder a las múltiples ocupaciones que conlleva el ejercicio docente, se olvida que “en el conversar construimos nuestra realidad con el otro” (Maturana, 2002, p. 23).

Lo expresado anteriormente tiene un eje articulador de todas las relaciones interpersonales y que, sin duda, será fundamental para el desarrollo del comportamiento, se trata del lenguaje, el cual ha permitido que el ser humano alcance su desarrollo al máximo. Fue así como el *Homo sapiens* se impuso sobre los demás seres vivos, siendo este el más débil frente a animales mucho más fuertes, gracias a la aparición del lenguaje pudo sobrevivir y descubrir nuevas formas para subsistir (Harari, 2013). Principalmente el lenguaje y otros elementos propios del desarrollo cognitivo favorecieron en gran medida el fortalecimiento de las relaciones; primero por cuestiones de supervivencia, luego para construir el tejido social. Al respecto afirman Gámez y Marrero (2005) “la capacidad para las relaciones interpersonales se amplía generalmente con la llegada del lenguaje, el juego simbólico, la capacidad de representarnos la mente y la autoconciencia de sí mismo y de los otros” (p. 243).

No cabe duda entonces de que la escuela debe propiciar desde sus diferentes espacios y momentos estrategias para que los estudiantes puedan desarrollar al máximo el lenguaje como medio esencial para ser y estar en el mundo; es cierto que a la escuela se le han asignado múltiples tareas, como si fuera esta la única responsable de formar y acompañar a la persona en sus procesos de desarrollo y de socialización. La escuela de acuerdo con Touraine (2000) ha de ser la escuela del sujeto:

La educación debe formar y fortalecer la libertad del sujeto personal (...). Una educación que atribuye una importancia central a la diversidad (histórica y cultural) y al reconocimiento del Otro (...). La voluntad de corregir la desigualdad de las situaciones y oportunidades. (pp. 277-278)

Por tanto, la educación desde esta visión cumplirá con su finalidad, que no es otra cosa que formar personas con capacidad crítica, para no aceptar sistemas que vayan en contra de la dignidad humana. La escuela debe ser el espacio para rescatar, si se quiere, la voz de todos los sujetos, como lo afirma Vidal (2008), “el lenguaje está poblado de las intenciones de los otros. Y si son los otros quienes tienen la lengua del poder, entonces corremos el peligro de que nos arranquen la lengua” (p. 85).

La escuela ha de ser la escuela del lenguaje, ello quiere decir que es la responsable de propiciar el encuentro del estudiante con la sociedad, la cultura y la ciencia, favoreciendo de esta manera la formación de ciudadanos. Bertalanffy (1968), O’Connor y McDermott (1997), y Rodríguez (2008) coinciden, para finalizar, en que el ser humano forma parte de todo cuanto existe y se vincula como distinto e igual en su humanidad; la interconexión es mayor puesto que el hombre conoce el universo y sus consecuentes cambios, resuelve problemas, soluciona dificultades para encontrarse y nuevamente todo reaparece con un búmeran de idas y vueltas que hace el mundo cambiante y siempre presente; una distopía continua.



## Síntesis

*La familia cumple un papel fundamental en el desarrollo del niño y niña, si ha recibido una crianza saludable tendrá mayor seguridad y confianza en sí mismo, mientras que bajo una dinámica familiar en la cual los vínculos eran deficitarios, este tiene mayor proactividad para ser víctima de cualquier tipo de maltrato.*  
Defaz et al. (2019, p. 127)

De acuerdo con los autores, las manifestaciones de la familia y la escuela esculpen modos, maneras de ser y estar en el mundo; de tal manera que su hacer identitario responda finalmente al mundo vincular que se teje y se transforma en lo cotidiano. Sobre los mundos posibles y reales entre escuela y familia se propone el siguiente “manifiesto performativo” que se nomina E&F-P [Escuela & Familia-Posibles].

- 1) Familia y escuela como entorno de cuidado.
- 2) Currículos integrativos (sistémicos y transformativos).
- 3) Proyectos de aula intencionados a la solución de problemas y no a la presentación de tareas como fin exclusivo.
- 4) Inclusión de la empresa a la Escuela Modelo Empresa Escuela (EMEE).
- 5) Programa Pregúntale al Niño Ahora (PANA). Estrategia para conocer qué desean los niños en sus entornos de cuidados: “la escuela” y “la familia”.
- 6) Modelos educativos departamentales en la formación de nuevas ciudadanías que cuidan y son responsables desde la primera infancia para toda la vida.
- 7) Familia y escuela sobre la reinención de las escuelas familiares.

Cerrar este acápite con las experiencias descritas por González (2016) lleva a la reflexión permanente sobre el por qué y el para qué de la familia en la escuela y de la escuela con la familia. Se trata incluso de un llamado a la construcción conjunta. El mismo autor ratifica que la educación es intranferible y personal como acción humana y, por ello, para el desarrollo de quienes habitan la escuela. El vínculo matriz es vital y siempre necesario sea cual fuere.

Lo anterior ratifica el “manifiesto performativo” desde donde ya no solo la familia y la escuela se conectan, sino donde también aparecen nuevos protagonistas que relacionados son un todo común, un mundo conversacional y cambiante pero siempre dispuesto a transformarse y transformar.

## Conclusiones

La escuela ha de ser un sistema abierto, democrático, que favorezca principalmente la participación de otros sectores, instituciones o sistemas. Está claro que cuando la escuela se encierra en sí misma pierde la riqueza de los aportes que le pueden ofrecer los otros. En este sentido, los profesores tienen el gran reto de desaprender todas aquellas prácticas que se han instaurado tradicionalmente, ello favorece que se esté en constante actitud de aprendizaje, lo cual implica sin duda alguna la adquisición de nuevos aprendizajes, porque la sociedad y las instituciones han de renovarse conforme van cambiando los tiempos. Estos cambios traen retos a los cuales la educación institucionalizada, a través del dispositivo denominado escuela, tendrá que ir haciendo frente si de verdad quiere continuar siendo el eje transformador de las sociedades.

La familia, por su parte, tendrá que ir aceptando los nuevos retos que imponen las transformaciones sociales, económicas, políticas y tecnológicas; al igual que la escuela tendrá que desaprender prácticas tradicionales que ya no dicen nada, que ya no tienen contenido porque con el avance de las nuevas épocas se quedaron vacías. Bien lo expresaba Touraine (2000) cuando afirmaba que “las sociedades abiertas pueden vivir como salvajes, pero las sociedades cerradas se parecen a prisiones” (p. 34). Esto mismo puede aplicarse

tanto a la escuela como a la familia. El reto consiste en hacer que tanto familia como escuela logren encontrar el punto que les une para alcanzar los objetivos que les son comunes a ambos sistemas.

Es viable la construcción de un universo de reciprocidades y vínculos fuertes entre familia y escuela (en singular y plural) toda vez que allí subyacen las esencias y presencias de quienes finalmente habitan ambos escenarios: los seres humanos. Juul (2014) introduce bellamente el concepto de empatía y compasión para figurar el sentido y la capacidad de encuentro que posee el ser humano por su constitución y estructura; lo anterior, desde una perspectiva sistémica, es posible tras el diálogo, la palabra y el encuentro con el otro en un universo posible.

## Conflicto de interés

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole.

## Referencias

- Arnold, M., & Osorio, F. (1998). Introducción a los Conceptos Básicos de la Teoría General de Sistemas. *Cinta de Moebio*, (3). <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10100306>
- Arnold, M., & Rodríguez, D. (1990). Crisis y cambios en la ciencia social contemporánea. *Estudios Sociales*, (65). [http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/121710/Arnold\\_RN\\_014\\_1990.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/121710/Arnold_RN_014_1990.pdf?sequence=1&isAllowed=y)
- Bertalanffy, L. V. (1968). *Teoría general de los sistemas. Fundamentos, desarrollo, aplicaciones*. Fondo de cultura económico.
- Bertalanffy, L. V. (1984). *Teoría general de los sistemas, fundamentos, desarrollo, aplicaciones*. Fondo de Cultura Económica.

- Correa, A., Álvarez, A., & Correa, S. (2009). *La visión sistémica: un referente para la gestión educativa*. Fundación Universitaria Luis Amigó. [https://www.academia.edu/23929738/LA\\_VISI%C3%93N\\_SIST%C3%89MICA\\_UN\\_REFERENTE\\_PARA\\_LA\\_GESTI%C3%93N\\_EDUCATIVA](https://www.academia.edu/23929738/LA_VISI%C3%93N_SIST%C3%89MICA_UN_REFERENTE_PARA_LA_GESTI%C3%93N_EDUCATIVA)
- Defaz, Y. P., Vásconez, L. A., & Barragán, M. F. (2019). Conductas sexuales y emocionales infantiles. *Revista Boletín Redipe*, 8(11), 124-134. <https://doi.org/10.36260/rbr.v8i11.858>
- Echeverri, R. D., & Franco, L. M. (2014). *Pensamiento sistémico, un enfoque práctico*. Alfaomega.
- Fullat, O. (1992). *Filosofías de la educación*. CEAC.
- Galindo, J. (2016). La comunicación como campo profesional posible de los oficios por venir. *Revista latinoamericana de ciencias de la comunicación*, 2(1), 44-52. <https://www.alaic.org/revista/index.php/alaic/article/view/131>
- Gámez, E., & Marrero, H. (2005). Bases cognitivas y motivacionales de la capacidad humana para las relaciones interpersonales. *Anuario de Psicología*, 36(3), 239-260. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=97017406001>
- González, Ó. (2016). *Escuela de padres de niños de 6 a 12 años. Educar con talento*. Amat.
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa* (Vol. 2). Taurus.
- Harari, Y. (2013). *De animales a dioses, breve historia de la humanidad*. Editora Géminis.
- Juul, J. (2014). *La familia competente. Nuevos caminos en la educación*. Herder.
- Maturana, H. (2002). *El sentido de lo humano* (11va ed.). Dolmen Ediciones.
- Maturana, H. (febrero 2, 1987). *Amore e autopoiesis*. MicroMega. Le ragioni della sinistra.

- Ministerio de Educación Nacional de Colombia (2008). *Programa de educación para la sexualidad y construcción de ciudadanía. Guía 1: «La dimensión de la sexualidad en la educación de nuestros niños, niñas, adolescentes y jóvenes»*. <https://colombia.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/modulo.pdf>
- Mora, F. (2017). *Neuroeducación* (2da ed.). Alianza editorial.
- Najmanovich, D. (2018). Comunicación y producción de sentido: un abordaje no disciplinado. *Nómadas*, (49), 27-45. <https://dx.doi.org/10.30578/nomadas.n49a2>
- O'Connor, J., & McDermott, I. (1997). *Introducción al pensamiento sistémico. Recursos esenciales para la creatividad y la resolución de problemas*. URANO.
- Parra, O. (2014). Educación, semiología y narrativa. *Hallazgos*, (21), 123-135. <http://www.scielo.org.co/pdf/hall/v11n21/v11n21a08.pdf>
- Rizo, M. (2004). Comunicación e interacción social. Aportaciones de la comunicación al estudio de la ciudad, la identidad y la inmigración. *Global Media Journal*, 1(2). <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=68710210>
- Rodríguez, A., López Arboleda, G. M., & Echeverri Álvarez, J. C. (2017). El aula de paz: familia y escuela en la construcción de una cultura de paz en Colombia. *Perseitas*, 5(1), 206-223. <https://doi.org/10.21501/23461780.2243>
- Rodríguez, M. (2008). Lo bueno si breve. *Revista Conversaciones Sistémicas Arisco*, 1(1), 68-76.
- Sanvisens, A. (1972). Métodos educativos. *Revista de Pedagogía*, (118), 137-168. <https://revistadepedagogia.org/wp-content/uploads/2018/04/2-Métodos-Educativos.pdf>
- Touraine, A. (2000). *¿Podremos vivir juntos?* (2da ed.). Fondo de cultura económica.
- Vidal, M. (2008). Que no nos arranquen la lengua. *De Signis*, (12), 85-92. [https://ddd.uab.cat/pub/designis/designis\\_a2008n12/designis\\_a2008n12p85.pdf](https://ddd.uab.cat/pub/designis/designis_a2008n12/designis_a2008n12p85.pdf)

# TRANSHUMANISMO, PREGUNTA A LA NATURALEZA HUMANA<sup>a</sup>

Transhumanism, question to human nature

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3981>

Recibido: octubre 8 de 2020. Aceptado: octubre 8 de 2020. Publicado: 25 de mayo de 2021

*Giovanni Fernández Valdés\**

<sup>a</sup> Artículo proveniente del Proyecto de Investigación Estudios de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente desde el pensamiento filosófico cubano. Retos y desafíos actuales. Línea de Investigación: Educación y Pensamiento para la Transformación Social desde el contexto universitario cubano. Universidad de La Habana, La Habana, Cuba.

\* Doctor en Ciencias Filosóficas y profesor titular de la Facultad de Filosofía, Historia y Sociología de la Universidad de La Habana, La Habana, Cuba. Grupo de Investigación: Filosofía de la Ciencia, la Tecnología y el Pensamiento Analítico. ORCID: 0000-0003-0113-7079. Correo electrónico: [giovanni.fernandez@ffh.uh.cu](mailto:giovanni.fernandez@ffh.uh.cu)

## Resumen

El transhumanismo como filosofía e ideología tecnologicista tiene cada vez más adeptos y se sitúa en los ámbitos académicos como una posición positiva, posible y deseable. Su implementación aparece solapada en una vida cotidiana que depende, como nunca antes, de los avances tecnológicos. La posición que sostendremos en este artículo es que esta ideología, que sobredimensiona el papel de la tecnología en la sociedad, tiene una visión limitada respecto de los conflictos éticos, económicos y sociales que dimanen de sus presupuestos. El problema no es negar la tecnología, sino qué rol juega en la construcción de la sociedad. El transhumanismo puede estar vendiendo un falso sueño de libertad, donde la uniformidad, la ausencia de crítica, la discriminación y la separación radical entre pobres y ricos definan ese mundo paradisiaco que propone.

## Palabras clave

Transhumanismo; Sujeto ecológico; Tecnología; Sociedad; Naturaleza humana.

## Abstract

Transhumanism as a philosophy and technological ideology is increasingly adept and placed in academic fields as a positive, possible and desirable position. Its implementation is overlapping in a daily life that depends, as never before, on technological advances. The position we will take is that this ideology, which overstates the role of technology in society, has a limited view of the ethical, economic and social conflicts that come from its budgets. The problem is not to deny technology but what role it plays in the construction of society. Transhumanism may be selling a false dream of freedom, where uniformity, lack of criticism, discrimination and radical separation between the poor and the rich define that paradoxical world it proposes

## Keywords

Transhumanism; Ecological subject; Technology; Society; Human nature.

Si imaginamos una subasta donde no se vendieran colecciones de arte o muebles lujosos, sino inmortalidad, superinteligencia y bienestar infinito sin sufrimiento, dolor o decadencia biológica, tal vez tendríamos a millones de personas intentando comprar ese paraíso terrenal... Pero ¿tendremos que pagar un precio más allá del dinero si compramos este paquete para ser dioses?

No es ciencia ficción; investigaciones en biotecnología, nanotecnología e inteligencia artificial están dirigidas a alcanzar el sueño de Prometeo, que ahora es denominado como "singularidad tecnológica": ese momento en que nuestras mejoras como humanos se logren, a partir de nuestra síntesis con elementos no biológicos que "perfeccionen" nuestro ser y forma de participar en el mundo.

El transhumanismo como filosofía e ideología tecnologicista tiene cada vez más adeptos (una buena parte de ellos son multimillonarios, por cierto), se coloca en los ámbitos académicos como una posición positiva, posible y deseable. Su implementación aparece solapada en una vida cotidiana que depende, como nunca antes, de los avances tecnológicos.

Ser un transhumanista podría ser hoy una manera avanzada de ver el futuro de la humanidad, pues ¿quién no desea llegar a los 80 años con excelente calidad de vida, es decir, con un cuerpo que no envejece?, ¿o tener capacidades cognitivas que nos permitan aprender varios idiomas, profesiones, ser creativos como nunca antes en la historia? ¿Qué hay de negativo en escoger como padres nuestros mejores genes para que nuestros hijos sean superdotados y sin enfermedades? ¿Sería criticable tener un cuerpo que nunca tuviera que ir a un doctor para resolver dolencias y tumores? ¿Podríamos censurar una sociedad donde los trabajos más duros los hicieran robots y todas las personas fueran genios dedicados a la física, la matemática, las artes plásticas, la literatura, entre otras profesiones?



Habría un precio que pagar. Tendríamos que renunciar a nuestra naturaleza humana para construir una “nueva” especie: el poshumano. Una vez alcanzado este estadio, sería difícil diferenciar nuestras células biológicas de las no biológicas.

La posición que sostendremos en el presente ensayo es que esta ideología, al sobredimensionar el papel de la tecnología en la sociedad, tiene una visión limitada respecto a los conflictos éticos, económicos y sociales que dimanan de sus presupuestos al proponer un tipo de sujeto transhumanista, en el que el mejoramiento humano consiste básicamente en la aplicación de la tecnología. El problema no es la tecnología en sí, sino más bien determinar qué rol juega en la construcción de la sociedad. Además, un elemento vital es conocer quiénes están financiando estas investigaciones y con qué propósitos. El transhumanismo puede estar vendiendo un falso sueño de libertad, donde la uniformidad, la ausencia de crítica, la discriminación y la separación radical entre pobres y ricos definan ese mundo paradisíaco que propone.

## Del sujeto ecológico al transhumanista

### *Pensar el sujeto ecológico*

El modelo del sujeto ecológico (Fernández, 2018) es una propuesta para comprender cómo los seres humanos, por una parte, se interrelacionan con el medioambiente y con la tecnología y, por otra, cómo sus procesos de autorregulación biológica y representación cognitiva inciden en nuestra percepción del mundo que nos rodea.

Estos elementos se manifiestan en tres conceptualizaciones: la ecológica, la representación de segundo orden y la hipótesis de la mente extendida.

- 1) Conceptualizaciones ecológicas: Nos permiten entender que para explicar los procesos cognitivos hay que tener en cuenta una visión ecológica del mundo, donde el hombre no es su centro, sino que for-

ma parte de un medioambiente que determina la cognición (a partir de sus ofrecimientos ecológicos) y establece un tipo de relaciones intersubjetivas.

- 2) Conceptualizaciones de la representación de segundo orden: Nos permiten ubicar al sujeto ecológico en un entorno cognitivo rico en contenidos internos y en un bucle ricamente engranado con las acciones corporales y el medioambiente.
- 3) Conceptualizaciones de la hipótesis de la mente extendida (HME): Estas nos permiten situar al sujeto ecológico en un tiempo y espacio determinado en el acto de conocer (Clark & Chalmers, 1998). Además, se afirma que la toma de decisiones, planificación y el razonamiento de los seres humanos se realizan también en una historia, una cultura y una sociedad determinada. Si la HME está en lo correcto y los procesos cognitivos no son únicamente internos (en redes neuronales), sino que se integran otros factores externos (la tecnología), entonces podemos concluir que el conocimiento del mundo es un fenómeno también ecuménico y sistémico que tiene en cuenta que cada factor que participa en la cognición es interdependiente y tiene sus propias leyes.

Una de las ideas que han influido en la denominación de sujeto ecológico es la "ecología de la mente" de George Bateson, propuesto en su libro *Steps to an Ecology of Mind* (1972). Bateson planteaba que la única manera de poder interpretar las conexiones entre fenómenos naturales, sociales, políticos, culturales e históricos era desarrollando ideas ecológicas. El presente artículo concuerda con dicha posición.

Solo viendo las conexiones entre todos los factores que están involucrados en nuestro universo es que podemos entendernos a nosotros mismos. Por ejemplo, el cambio de mareas y el proceso de sembrado de semillas están vinculados con los procesos lunares; las mareas y las semillas están directamente vinculadas con la vida del reino animal y vegetal; las mareas han provocado el desplazamiento de miles de personas de sus hogares y la desertificación de los suelos ha influido en la cantidad de semillas que se producen para alimen-

tar a las especies; la especie humana con el lanzamiento continuo de miles de toneladas de gases tóxicos a la atmósfera ha provocado el deshielo de los polos, provocando que el nivel de los océanos aumente y, por tanto, generando mareas altas que son peligrosas en algunos lugares de la Tierra; estos mismos gases tóxicos han creado las lluvias ácidas que han llevado a la desertificación de los suelos, por lo que las semillas han disminuido para alimentar a las especies del planeta.

La afirmación de que el mundo está conectado, de que el hombre pertenece a esa compleja red y que, para poder desarrollarse culturalmente, necesita tener una posición ecológica, es precisamente la base en la que se funda la creación de un sujeto ecológico. Los estudios de los profesores Carlos Delgado (1999; 2007) y Célida Valdés (2005) confirman esta hipótesis a partir de sus posiciones bioéticas. El sujeto ecológico critica las posiciones cartesianas y cognitivo-instrumentales que surgieron en/desde de la Modernidad de un sujeto centrado dominador de la Naturaleza. En la actualidad es insostenible e inviable un individuo que se siente “dueño y poseedor de la naturaleza, convirtiéndola en un simple instrumento para satisfacer sus necesidades, pues el único que tiene sentido y valor es el hombre” (Valdés, 2005, p. 8). El hombre contemporáneo tiene los instrumentos empíricos y teóricos para poder conocer el mundo. Es decir, tiene que emerger un nuevo tipo de comprensión y explicación acerca de los procesos cognitivos y de acciones del sujeto a partir de la inclusión activa de los procesos medioambientales. Esto significa asumir una posición decentrada (y simétrica) del sujeto de conocimiento respecto con su objeto, donde tanto estados mentales, sistema sensoriomotor como medioambiente contribuyan activamente a brindarle sentido al mundo que se le presenta al individuo. Si esta perspectiva es correcta, la aparición de un sujeto ecológico implica, además, un cambio en la manera en la que nos interrelacionamos con la Naturaleza: no la dominamos, formamos parte de ella.

Así entiende Bateson esta relación entre el hombre y el medioambiente: “Yo asumo que cualquier sistema biológico (por ejemplo, el entorno ecológico, la civilización humana, y el sistema que los une a los dos) es describible en términos de variables que se interconectan” (Bateson, 1972, p. 348).

Para Bateson, el nivel de interconexión entre estos dos sistemas (el humano y el ecológico) es tal que los cambios ocurridos en el sistema ecológico pueden conducir a las continuas patologías de la sociedad:

Porque estas variables están interconectadas suavemente, significa que otras variables no pueden ser cambiadas sin apresurar a las variables suaves (...). Pero estos cambios ad hoc son precisamente aquellos que, en un periodo de tiempo largo, pueden liderar las más fundamentales ecologías patológicas. (1972, p. 348)

La encrucijada para Bateson es que si bien un pensamiento ecológico permite percatarse de cuáles son las causas de las patologías de la sociedad y cuáles son las mejores formas de enfrentar nuestra vida ecológicamente (los hábitos de alimenticios, nuestra forma de pensamiento, las sociedades en las que vivimos, la educación, entre otros), también sucede que las sociedades actuales no están preparadas para este pensamiento ecológico. Si bien este dilema es válido, nosotros no seremos pesimistas en este punto. Creemos que la comprensión de un sujeto ecológico es imprescindible para comprender nuestros procesos cognitivos y para insertarnos de manera eficiente en la sociedad.

Ulrich Neisser (1993) es otro de los autores que han influido en la construcción del concepto de "sujeto ecológico". Su texto *The perceived self* tiene algunos elementos que justifican la necesidad de un sujeto ecológico. Neisser trabaja con el concepto del "yo ecológico" (p. 4) en la percepción.

Para Neisser, este concepto no está relacionado solo con la percepción y con lo ecológico, sino con la interacción social: "El yo ecológico es un individuo considerado como un agente activo en el medio ambiente inmediato" (1993, p. 4). Este autor también considera que las historias de vida de cada individuo se integran con otras historias que lo extienden más allá del propio concepto de "sí mismo": "Tales historias establecen una versión del concepto del yo que trasciende el momento presente: un yo extendido temporalmente" (1993, p. 5).

El sujeto ecológico actúa dentro de un nicho ecológico cognitivo (Clark, 2008). Este nicho es la capacidad que tienen los animales de modificar su medioambiente para su beneficio ecológico, tales como la comida, la repro-

ducción y el refugio. La tela de araña es uno de los ejemplos más conocidos al respecto, porque la tela se ubica en un entorno específico, y sirve para la protección, la comunicación y el alimento de la araña. Los seres humanos, todo el tiempo, estamos cambiando nuestro medioambiente, desde la construcción de ciudades y caminos.

La educación y la transmisión de cultura de una generación a otra es otra manera de modificar nuestro medioambiente, por cuanto empleamos artefactos y otras herramientas para alcanzar el aprendizaje. Pero, sobre todo, el nicho ecológico es el espacio donde se transforman y se desarrollan los individuos, y se producen los procesos de aprendizaje y creatividad. Estos intercambios con el medioambiente y nuestros desarrollos culturales son los que han dinamizado una sociedad compleja como la de los seres humanos. Esta combinación de estructuras físicas con prácticas culturales-históricas ha permitido la resolución de problemas y han desarrollado nuestras capacidades de pensamiento y razonamiento.

Tanto las conceptualizaciones de representación de segundo orden como la hipótesis de la mente extendida apuntan a que el proceso cognitivo del sujeto no está centrado en un único lugar. Investigaciones realizadas desde la ciencia cognitiva e inteligencia artificial (Ballard et al., 1997), la neurociencia (Milner & Goodale, 1995), la biología cognitiva (Maturana & Varela, 1984) y la filosofía de la mente (Clark & Grush, 1997; Clark, 2008; Chalmers, 2012; Wilson, 2004) muestran a un sujeto cognoscente descentrado en relación con su sistema sensoriomotor y con el medioambiente.

Tanto Clark, Chalmers como Wilson establecen una relación entre los sistemas representacionales internos (computacionales) con el campo de la teoría de los sistemas dinámicos que acoplan sistemas cognitivos a variables cuantitativas que se modifican mutuamente a través del tiempo (Van Gelder, 1995; Beer, 1995; Constant et al., 2021). Denominamos “representación de segundo orden” precisamente a la posición que comprende que los procesos cognitivos no están únicamente en el cerebro ni son símbolos abstractos manipulables (cognitivismo), como se puede apreciar en Fodor (1987), en Fodor y Pylyshyn (1988) y en Farkas (2008), ni únicamente en la relación entre el sistema senso-

motor y el medioambiente como han sostenido los dinamicistas, sino que como resultado del acople entre el medioambiente y el organismo, si existe algo fuera de la mente que puede ser caracterizado representacionalmente en el medioambiente del organismo, entonces es genuinamente cognitivo. “Planteamos que algunos ‘estados relevantes’ –algunos de ellos constituyen el sistema computacional relevante– no están localizados en la mente sino en su medio ambiente” (Wilson, 2004, p. 166).

Los estados representacionales internos son ricos en estructura y tienen una dinámica interna que se conecta con las actividades y el conocimiento del sujeto en su vida diaria; en palabras de Clark (2008) y Wilson (2004), es como si las representaciones “desempacaran” la complejidad de sus símbolos y comenzaran a funcionar en paralelo (en nodos) para guiar las acciones en el aquí y el ahora. Lo que marca la cognición no es que organismo y medioambiente puedan ser entendidos como dos aspectos separados de un mismo fenómeno, sino que ambos pueden ser modelados ecológicamente, es lo que garantiza que el proceso cognitivo se extienda más allá de la mente, el cerebro y el cuerpo e incorpore variedades de sistemas como herramientas tecnológicas y ecosistemas.

Uno de los aspectos que tomamos de la reconocida hipótesis de la mente extendida es que el cerebro humano tiene un grado de plasticidad de alto grado, por lo que algunas de sus áreas corticales dañadas por diferentes razones clínicas pueden ser sustituidas por entidades no biológicas (por ejemplo, los implantes cocleares). El cerebro continúa funcionando con este artefacto, de hecho, llega un momento en que forma parte de su corporalidad, es decir, no es un “aparato externo”, sino integrado a los procesos de percepción. En este sentido, podemos decir que nuestra mente se extiende más allá de nuestro cuerpo, así como nuestras capacidades cognitivas. Nuestra mente (en esa relación dialéctica con el cerebro) suma, para resolver sus problemas diarios, diferentes elementos de la naturaleza y de sus herramientas tecnológicas (desde una rueda hasta una *tablet*), de forma tal que para darle significado al mundo y representarlo necesita de este bucle de retroalimentación entre medioambiente, cuerpo, mente y cerebro.

Plantear una posición dentro del sujeto ecológico significa establecer un balance entre las tres conceptualizaciones anteriormente señaladas, tanto por intereses metodológicos como para entender que este sujeto se encuentra dentro de una historia y cultura determinada. Estamos defendiendo la complejidad sistémica de los seres humanos, que es lo que permite que las nuevas investigaciones biomédicas, cibernéticas y psicopsicológicas puedan derivar en mejoras en las condiciones medioambientales y estructurales de los habitantes de este planeta. Asimismo, estamos presentando un sujeto descentrado y no instrumentalista, que participa responsablemente en su acción con la naturaleza (que no es objeto, sino sujeto, y por tanto, con responsabilidad hacia ella), donde la forma en la que este adquiere el conocimiento de sí y del mundo está en constante cambio y no está ubicado en un solo lugar (neurocentrismo). En este sentido, las herramientas tecnológicas son útiles tanto en su desarrollo cognitivo como en el societal, pero no sobredeterminan ni las formas en las que el sujeto conoce ni las maneras en las que estas deben ser aplicadas para mejorarse a sí mismo ni a la sociedad; la tecnología forma parte de un sistema acoplado y en constante interrelación.

### ***El sujeto transhumanista***

Para que las propuestas del transhumanismo tengan un sentido práctico, tienen que construir un sujeto cognoscente transhumano que pueda aplicar las mejoras tecnológicas tanto a la sociedad y al medioambiente como a su propio cuerpo y mente. El sujeto transhumanista a diferencia del ecológico sobredimensiona, por una parte, el papel de la tecnología en esta relación éticosocial y, por otra, el mejoramiento individual y colectivo. Se puede constatar en estos tres autores:

Por ejemplo, Nick Bostrom (2007) define a los sujetos transhumanistas como “seres que puedan tener indefinidamente una buena salud, muchas más facultades intelectuales que cualquier ser humano actual –y tal vez con nuevas sensibilidades o modalidades–, así como la habilidad para controlar sus propias emociones” (p. 203).

Kurzweil (2012) afirma que el sujeto transhumanista trascenderá las limitaciones humanas a nivel cerebral y biológico: “Aumentaremos el control sobre nuestros destinos, nuestra mortalidad estará en nuestras propias manos (...), comprenderemos completamente el pensamiento humano y expandiremos y aumentaremos enormemente su alcance” (p. 8).

Si bien uno puede estar de acuerdo con la definición de Braidotti (2013), “según la cual la estructura de la materia viva es, en sí, vital, capaz de autoorganización y, al mismo tiempo, no-naturalista. Este continuum naturaleza-cultura es el punto de partida”. No así de su reducción: “Los confines entre las categorías de lo natural y lo cultural han sido desplazados y, en gran medida, esfumados por los efectos de los desarrollos científicos y tecnológicos” (pp. 10-11).

Roberto Manzocco (2019), Terrones (2019), Pilsch (2017) identifican que la tradición filosófica para esta construcción del sujeto transhumanista sigue la ruta del humanismo clásico desde Pico della Mirandola hasta Kant para afirmar la continua perfección humana, y se incluyen concepciones de Nietzsche y Foucault acerca de la disolución del sujeto centrado y autoestructurado. Estos autores enfatizan que las posiciones transhumanistas defienden una naturaleza híbrida del hombre que justifica la unión de lo humano con lo artificial (Ranisch & Lorenz, 2014) y la suplantación del primero por el último.

El sujeto transhumanista para Cordeiro y Wood (2018) y Savalescu (2012) ya ha sido mejorado antes de su propia existencia. Si los padres pueden “pensarse” cómo desean que sus hijos sean, entonces este mejoramiento físico-cognitivo determinará cómo actuarán y serán vistos en el mundo.

Existe una presunción reductiva que asevera que una vez que todos estemos en condiciones de realizar mejoras tecnológicas en nuestros cuerpos, en la sociedad y en el medioambiente, este sujeto transhumanista debe ser capaz de tomar las mejores decisiones individuales y colectivas. ¿Será sostenible tanto epistémica como ontológicamente este argumento?



Las posiciones positivistas de la ciencia aparecen desde mediados del siglo XIX y toman aún más fuerza con el positivismo lógico en el siglo XX. Por tanto, aunque no es una posición nueva, sí lo son algunos de sus postulados más radicales que veremos más adelante. Podemos sistematizarlos de esta manera:

- » Una ontología positivista sobre la salud
- » Un cognitivismo superextendido
- » Un superbienestar falsamente ecológico

### **Bioprogresistas: vamos a crear un nuevo mundo**

Pueden resultar escandalosas las posiciones transhumanistas, pero hay que tomarlas en serio, en el sentido de que las investigaciones en biotecnología, nanotecnología e inteligencia artificial se dirigen a modificar de forma radical nuestros modos de vida. Al explotar al máximo las condiciones del sujeto ecológico, pueden dirigirse paradójicamente a la extinción de la humanidad, pero no con una bomba nuclear o a causa de la evolución biológica natural, sino modificando nuestras condiciones genéticas, cognitivas y morfológicas y así convertirnos en seres sintéticos (¿u otra especie?).

Esta paradoja que se deriva del sujeto ecológico, no existe para los transhumanistas, puesto que su objetivo consiste en trascender la condición biológica de la cual dependemos, es decir, borrar los límites para llegar al infinito de posibilidades que pueden abrirse cuando la tecnología rompa con nuestros nexos en el mundo material.

Dejemos en claro dos conceptos que, aunque no han sido empleados aquí de manera indistinta, pudieran malinterpretarse. Transhumanismo es el camino que la tecnología y el hombre tienen que recorrer para derrotar el reino del materialismo biológico. El pos(t)humanismo es el estadio final de la

sociedad, en el cual el hombre se ha fundido con el robot (estado de singularidad<sup>1</sup>), como consecuencia no existen problemas de salud, ni muerte y este poshumano tiene capacidades infinitas de creación.

Una tesis que dejaremos establecida es que algunos resultados de investigaciones científicas que podrían interpretarse bajo el modelo del sujeto ecológico son reinterpretados bajo presupuestos transhumanos y cobran nuevos significados. En este sentido, existen tres tipos de revoluciones tecnológicas cuyo impacto pasa desapercibido por las personas comunes (Delgado, 2007) y que están definiendo de manera “solapada” cómo nuestros modos de vida están cambiando cada día: la genética, la nanotecnología y la inteligencia artificial.

### ***Biotecnología***

La revolución biotecnológica ha sido vital para enfrentar enfermedades genéticas de diferentes tipos, por ende, cada vez más los gobiernos y empresas invierten en sus resultados. La razón científica es que si entendemos los procesos de información para reprogramar la vida biológica, se pueden eliminar enfermedades, lo que trae como consecuencia el alargamiento y mejora de la vida. El argumento transhumanista es que tenemos el imperativo moral de luchar contra nuestra concepción de que la muerte y la enfermedad son inevitables. De forma radical aseveran que, en un futuro cercano como el 2025, podremos burlar a la muerte (Cordeiro & Wood, 2018, p. 23). Parece ciencia ficción, pero no lo es.

Aubrey de Grey (2013), del departamento de genética de la Universidad de Cambridge, está estudiando con su equipo los comportamientos bioquímicos que aparecen en los procesos de envejecimiento, para poder crear medicamentos que los contrarresten a nivel molecular. Grey trabaja en el rejuvenecimiento de ratones en su laboratorio, con el resultado positivo de retardar su envejecimiento entre 5 y 10 años. En la actualidad, busca desarrollar el primer ratón Matusalén; ser capaz de extender su vida hasta los 1000 años.

<sup>1</sup> Este concepto de singularidad es tomado de la física matemática por el transhumanista Raymond Kurzweil (2012).

Esto se conecta con el Proyecto del Genoma Humano que es el intento de comprender y modelar la complejidad de la vida de los seres humanos a través de las secuencias de ADN. Sin entrar en detalles demasiado técnicos, los científicos han denominado expresión génica a los procesos que tienen componentes celulares específicos que producen proteínas, mediante un patrón genético específico. Como consecuencia, ayudarían a desactivar la expresión de genes que provocarían enfermedades y potenciar otros genes que no se expresarían en una célula en particular. Los resultados abren un campo de posibilidades a diversas terapias celulares y a uno de los proyectos más ambiciosos dentro de la biotecnología: la terapia génica somática.

Se trabaja, por ejemplo, con el ADN de los virus para contrarrestar enfermedades (cambiando la manera en que tradicionalmente estas eran tratadas) y también se emplea la inyección física de ADN en el interior de las células del cerebro para combatir el parkinson y la epilepsia. De aquí se deriva un punto controvertido: la clonación humana. Para Raymond Kurzweil (2012) no es un problema, siempre que la tecnología se aplique para mejorar físicamente (mas no mentalmente) a los humanos. Si nuestras células logran rejuvenecer de manera indefinida en un futuro no tan lejano, no habría por qué pensar en la muerte, ni en enfermedades degenerativas, es decir, seríamos inmortales.

### ***Nanotecnología***

La revolución que se está operando en este campo es impresionante. La posibilidad de construir átomo a átomo el mundo físico (redes neuronales incluidas) ha abierto grandes posibilidades para implementar tecnologías. Los dispositivos para realizar diversas tareas cada vez se empequeñecen más. Kurzweil (2012), por ejemplo, refiere la posibilidad de reemplazar nuestros glóbulos rojos y aumentar la velocidad de comunicación de nuestro cerebro con sistemas nanotecnológicos. Según él, serán más eficaces que nuestros "viejos" sistemas biológicos: por una parte, no envejecerán (y si lo hacen serán reemplazados fácilmente) y, por otra, harán sus funciones de manera más eficiente.

El ensamblador biológico, como lo denominó Eric Drexler (1986), el fundador de la nanotecnología moderna muestra el punto que plantea Kurzweil. Un nanorobot (bien pequeño) posee un sistema operativo que le permite la comunicación con otros, y juntos pueden reemplazar funciones celulares, puesto que cuentan con una base de datos donde se almacena toda la información del cuerpo humano e instrucciones precisas de qué deben realizar en cada momento. Un ensamblador crearía otros robots (tantos como sean necesarios) que tienen un funcionamiento ecológico para cumplir la tarea, puesto que toman información del medio, además de la que ya tienen incorporada, para construir nuevas bases de datos a nivel local, que amplían su funcionamiento y mejoran sus mecanismos. Sin dudas, traen muchísimos beneficios. Por ejemplo, los nanorobots podrían eliminar la acumulación de errores en la transcripción de ADN e introducir modificaciones para reprogramar nuestros genes.

Por otra parte, son innegables los avances en la tecnología física para mejorar el medioambiente, limpiar las aguas, desarrollar energías renovables, etc. Una pregunta para Kurzweil (2012) y otros seguidores del transhumanismo como Nick Bostrom y Julian Savulescu (2017), José Luis Cordeiro y David Wood (2018) sería hasta qué punto esas tecnologías introducidas en nuestros cuerpos de manera permanente podrán tener a largo plazo incidencias negativas en nuestra salud física y mental.

### ***Inteligencia artificial***

Los seres robóticos y sistemas autónomos son de los temas fuertes en los transhumanistas como Lee (2019), Blake, Molloy, y Shakespeare (2012), pues se avizora un mundo donde estos sean más poderosos, desde todo punto de vista, que los humanos; por tanto, la mejor manera de poder intercambiar con ellos es sintetizándonos. Por supuesto que hay mucha literatura y filmes de ciencia ficción que han abordado la temática desde diversos ángulos, tanto apologeticos como apocalípticos. La realidad muestra que cada vez más la inteligencia artificial forma parte de nuestra vida. Los teléfonos inteligentes, los *softwares* en internet, las operadoras autónomas en determinadas empresas son muestras de que esta ya forma parte de nuestra vida cotidiana. Incluso

los chips implantados en nuestros cerebros para jugar videojuegos o para mover manos robóticas de manera inalámbrica no son sueños, sino escenarios visibles de la sociedad contemporánea.

Ahora bien, ¿cómo se construye de forma básica un robot? Para Brooks (1997), Lungarella y Sporns (2006) y Lida y Pfeiffer (2006), y otros investigadores de la inteligencia artificial, su construcción debe tener en cuenta tres elementos centrales: primero, el papel de la morfología y el papel activo del sistema sensoriomotor para ajustarse al medio en que interactuará; segundo, no existe un procesador central que rijan todos los movimientos y dé solución a todos los problemas que se le presentan al robot *online*; y tercero, el mundo exterior es el mejor modelo para que tenga una conducta adecuada. Brooks (1997) propone cuatro requerimientos ecológicos para un agente robótico:

- » Debe afrontar apropiadamente y de manera oportuna los cambios en su entorno dinámico.
- » Debe ser fuerte con respecto a su entorno. Los pequeños cambios que se producen en las propiedades del mundo no deben conducir al colapso total de su comportamiento. Más bien, se debe esperar el cambio gradual en sus capacidades a medida que el ambiente se modifica.
- » Debe ser capaz de mantener múltiples objetivos y, dependiendo de las circunstancias en que se encuentre, ser capaz de cambiar los objetivos particulares que está persiguiendo. De esta manera, puede adaptarse al entorno y actuar de manera eficiente en circunstancias fortuitas.
- » Debe hacer algo en el mundo, debe tener algún propósito con ser. (p. 401)

Por supuesto, la metodología propuesta permite construir bajo niveles de alto orden de complejidad un organismo sintético:

La ventaja de este acercamiento nos da un marcado incremento, desde sistemas muy simples, hasta sistemas complejos de inteligencia autónoma. A cada paso que se dé, es necesario construir un pequeño pedazo y unirlo con una inteligencia completa, existiendo y trabajando. (Brooks, 1997, p. 403)

Esta interdependencia le permite operar “a la criatura” como un sistema autónomo en paralelo, donde las tareas son operadas por varias capas al mismo tiempo, en dependencia de la complejidad de las mismas. Además, no existe representación en la acción, sino que el sistema está preparado para cumplir el objetivo que se plantea. Incluso, si una parte del sistema falla, una capa o nivel no afecta a los otros y no conduce al sistema al colapso, en caso de que cambien las condiciones ambientales y contextuales.

Tal vez uno de los apartados más controvertidos en la inteligencia artificial está relacionado con la conciencia. ¿Puede un robot tener conciencia? Y si la tiene, ¿bajo qué parámetros podemos medirla o asegurarnos de que la tiene? ¿Tendrán derechos como los humanos? Es decir, ¿podrán votar en elecciones, participar de cargos públicos, reproducirse, sentirse discriminados, amados, odiados, tener derecho a vacaciones, entre otras cosas? Para los transhumanistas todos estos dilemas se acaban en cuanto aceptemos la idea de que estaremos mejor “diseñados” si nos convertimos en cíborgs (Lilley, 2013): abandonamos nuestros cuerpos biológicos de una era “arcaica” para mirar al futuro con nuevos cuerpos y mentes supermejoradas.

Veamos algunas de las ideas que nos brindan algunos de los más importantes transhumanistas acerca de cómo sería este mejoramiento humano, así como su crítica a conformarnos con nuestra composición biológica:

Aquellos que se oponen al mejoramiento deben rechazar esta interpretación generalizada de lo que es el mejoramiento, estableciendo un límite para distinguir los nuevos tipos de mejoramiento problemáticos del inofensivo uso de zapatos, ropa, té, sueño, agendas electrónicas (PDA), alfabetización, montacargas y la mayor parte de la medicina contemporánea. (Bostrom & Savulescu, 2017, p. 3)

En realidad, la causa principal de muerte en el planeta no es ni la malaria ni la tuberculosis: es el envejecimiento. Un proyecto de rejuvenecimiento exitoso cumpliría (...) ese objetivo [que] está lejos de ser egocéntrico o narcisista. No solo los investigadores (y sus seres queridos y cercanos) se beneficiarán con el programa. Los bene-

ficios pueden llegar a todo el planeta, incluidos los ciudadanos de las comunidades más pobres que todavía sufren brotes de malaria y tuberculosis. Al fin y al cabo, estas comunidades también sufren de envejecimiento. (Cordeiro & Wood, 2018, p. 42)

La Singularidad nos permitirá trascender estas limitaciones de nuestros cerebros y cuerpos biológicos (...). Como consecuencia, al final de este siglo la parte no biológica de nuestra inteligencia será billones de billones de veces más poderosa que la débil inteligencia humana producto de la biología. (Kurzweil, 2012, p. 9)

## Bioconservadores: ¿debemos conservar nuestra esencia?

Ser un bioconservador significa defender y preservar nuestra constitución biológica por encima de cualquier fin tecnológico que pretenda la humanidad. Por tanto, no niegan el papel de los resultados de la tecnociencia, sino que se preocupan de que estos nos hagan olvidar quiénes y cómo somos. Venimos de una evolución biológica, y a ella debemos aferrarnos para no perder nuestros principios morales asentados en lo que nos fue dado por la naturaleza.

Aunque han sido muchos los autores que han criticado el transhumanismo, presentaremos tres de estas posiciones porque pensamos que son claves para entender qué se le cuestiona al transhumanismo, que podemos encontrar en las obras de Francis Fukuyama (2002), Michael Sandel (2007), Jürgen Habermas (2001).

Francis Fukuyama (1989) es un pensador ultraconservador, conocido por rescatar, en su conocido ensayo *¿El fin de la historia?*, la controvertida idea hegeliana de que el capitalismo liberal es la última formación económica-social posible; por tanto, la historia de la búsqueda de mejores formas democráticas ha concluido, así como la posibilidad de construir formas alternativas sociales como el socialismo y el comunismo, pues, según él, han fracasado. No obstante, se mantiene crítico ante las posiciones transhumanistas, pues su punto en discusión es que modificar la nuestra naturaleza humana (cambios en nuestro genoma, aplicación de la eugenesia y sustitución de partes de nuestro cuerpo por artefactos tecnológicos) va en contra de nuestra naturaleza moral.

Su preocupación es que aquellos elementos biológicos comunes que compartimos, y que nos hacen esencialmente humanos se perderían si el pensamiento transhumanista se impone. Por consiguiente, por una parte, si perdemos nuestra moral construida a través de la historia de la civilización y, por otra, la biología, destruiríamos nuestros fundamentos naturales de la ética. Un ejemplo es la aplicación de la eugenesia de forma liberal. Es perfectamente posible que en pocos años la biotecnología pueda crear fetos a partir de un “menú” de capacidades humanas perfeccionadas al máximo (longevidad incluida). Los padres podrían escoger sus mejores genes para que nacieran niños “perfectos”, incluso modificar morfológica y cognitivamente al no-nato, y exigirle al médico que su descendencia al crecer tenga determinada altura, color de la piel y ojos, que tenga predisposición para el pensamiento matemático y la política, y no para el arte, entre otros elementos. En ese caso, fundamentos éticos como la universalidad, la diversidad y el respeto por la toma de decisión del individuo (el hijo estaría siendo determinado física y mentalmente con un grupo de capacidades) quedarían en tela de juicio. Los jóvenes podrían acusar a sus progenitores de dominación, en el sentido de que han limitado de manera genética su libertad de decidir en qué desean convertirse y qué hacer con su vida. Por otra parte, si en una sociedad futura se le diera más valor al arte que a las matemáticas, o viceversa, esta estaría restringida por su biología. Estaríamos asentados en valores de quién tiene una mejor “actualización” físico-mental en lugar de los valores tradicionales como la solidaridad y la cooperación.

Fukuyama plantea que la biotecnología estaría dando pasos a formas de fascismo del más fuerte y con más capacidades (obliterando la diversidad natural), pero en esta ocasión tendrá un trasfondo positivo y no negativo, porque se busca la mejora aumentada y diseñada del ser humano. Estamos de acuerdo con Luc Ferry (2017) en que si bien la preocupación de Fukuyama es válida, reduce la moral a la naturaleza<sup>2</sup>. La moral ha sido construida dentro de la historia de las civilizaciones y es un fenómeno de las esencias culturales de la humanidad, por tanto, con una reducción a lo físico estaríamos perdiendo de vista otros elementos vitales para analizar estos fenómenos. Si se puede evi-

<sup>2</sup> En lenguaje filosófico sería que la moral superviene sobre la naturaleza; es decir, que nuestras capacidades mentales están determinadas por las físicas. Esta perspectiva ha sido refutada con la tesis de las múltiples realizaciones de Hilary Putnam (1975).



tar que una persona en el futuro tenga un cáncer de pulmón, ¿no aplicamos la tecnología para no afectar nuestra naturaleza? ¿Quién decidirá hasta cuándo puede vivir una persona que rebasa los 100 años en perfecto estado de salud? Si esa persona es un genio (o no) y realiza grandes aportes a la sociedad (o no) durante 400 años, ¿lo eliminaríamos? ¿Habrá que dejar a los seres humanos convertirse en ancianos –pudiendo revertir procesos de envejecimiento- para seguir el “curso natural de la vida”?

Por su parte, Michael Sandel (2007) plantea que asimilar las posiciones transhumanistas sería la destrucción de los valores de humildad, inocencia y solidaridad. Para este autor, la humildad viene por la aceptación de lo que nos viene dado por la naturaleza, es mantenerse “abiertos a lo recibido” (p. 62). Sandel afirma que la noción de control de lo natural de la que hace uso la tecnociencia, lejos de hacernos más humanos nos convierte en “comunidades cerradas” (p. 62). La inocencia está relacionada con aceptar las imperfecciones genéticas, más que rediseñarnos internamente, pues nuestros logros, desafíos y esfuerzos ya no serían de nosotros, sino de nuestros artefactos inteligentes y modificaciones genéticas. Es decir, no habría razón para admirar la capacidad de salto de Javier Sotomayor, habría que premiar al científico que diseñó su cuerpo artificial.

La solidaridad es un aspecto vital para Sandel (2007). El resultado económico, político y cultural de la civilización debe ser compartido con los demás, pues es un esfuerzo propio de la humanidad por avanzar y transformar la sociedad. En cambio, si somos diseñados se potenciarían las capacidades individuales por encima de nuestro actuar e interactuar colectivamente con otros.

No queda claro en Sandel (2007) si aceptar lo que nos viene dado implica que, si poseemos la tecnología para evitar que nazcan personas con discapacidades y enfermedades genéticas, no se deba aplicar el conocimiento adquirido por el hombre para “rediseñar” estas malformaciones. Asimismo, si un padre decide que su hijo tenga capacidades aumentadas para aprender música, ¿implica necesariamente que vivirá en un solipsismo borgiano o que no tendrá responsabilidades para con los demás? En este caso, Sandel reduce lo físico a lo moral, considera a la naturaleza humana como una entidad inamovible, y lo

cierto es que la tecnociencia ha modificado nuestra forma de entendernos y extendernos como seres humanos: ¿acaso no convivimos en los videojuegos con infinitos “yos” virtuales con capacidades aumentadas?

Para este autor norteamericano, la eugenesia liberal considera a los niños como mercancía, pues este “menú” implica que se pretende negociar con nuestros genes antes de nuestro nacimiento (¿tendremos número de serie, códigos de barra que puedan actualizarse y desactualizarse según la empresa privada o Estado que domine esta tecnología?). Además, los que accederían a esas modificaciones podrían imponer cánones de belleza, sistemas políticos, polarizaciones regionales, aumentar la brecha entre pobres y ricos, etcétera, a partir de la discriminación de quienes no puedan pagarse estas capacidades aumentadas.

El reconocido pensador alemán Jürgen Habermas (2001) establece una demarcación entre sanar y curar, por una parte, y perfeccionar, por otra. La libertad de los hijos (“relación reflexiva con su autonomía”) (p. 41) de decidir quién soy y cómo soy, en caso de modificaciones hechas por los padres, es coartada, lo que podría conducir a la destrucción de la familia. En este sentido, las modificaciones genéticas pueden ser un impedimento para participar en una sociedad con determinadas características. Para Habermas la antinomia de la libertad que aparecería entre padres e hijos no quiere decir estar en contra de la aplicación de las diferentes tecnologías que ayudan a suprimir enfermedades, sino, más bien, esta mostraría que el fin del desarrollo social no pueden ser capacidades aumentadas, sino la riqueza de nuestra naturaleza humana. Por supuesto que las mismas preguntas realizadas a Sandel pueden emplearse en relación con las preocupaciones de Habermas.

## Defensa de la sociedad humanizada

Hasta aquí hemos llegado a un punto donde parecería inevitable y deseable, a pesar de las objeciones, construir una sociedad poshumana. *A priori* no parece negativo eliminar nuestras enfermedades genéticas, eliminar el envejecimiento hasta llegar a ser inmortales en perfecto estado de salud física y mental,

reconstruir artificialmente nuestro cerebro hasta ser capaces de sustituir sus funciones por otras más potentes, sintetizarnos con robots para así adquirir información ilimitada del mundo y de nosotros mismos, y si se piensa “en grande”, agregarnos ecolocalización, un par de alas digitalizadas que nos puedan llevar a otros países, incluso planetas, en fin, nuestra imaginación puede viajar tanto como la tecnología sea capaz de cubrir nuestros deseos más excéntricos (incluso tener varias parejas robots, modelarlas según determinados cánones de belleza; se pondrían en cuestionamiento “la vieja tradición” de la monogamia, los derechos humanos, la penalización por vejaciones morales y físicas, entre otros). Habría que añadir un último elemento: la aplicación de estos avances no es obligatorio, como plantean Cordeiro y Wood (2018). No importa quienes accederán primero y con qué propósitos, o que no puedas pagar, la decisión siempre es individual.

De todas maneras, existen algunas preguntas que el transhumanismo debe responder. Después de que se hayan resuelto las limitaciones biológicas por medio de la ciencia y la tecnología, ¿podemos decir que estamos en presencia de un mejoramiento humano “total”? Es decir, una vez que tengamos superpoderes cognitivos, una buena salud indefinida, capacidades físicas excepcionales, una sociedad equitativa y un ecosistema limpio de toxinas, ¿significa entonces que realmente hemos alcanzado esa “totalidad”?

La reducción y sobredimensionamiento (Tirosh-Samuelson & Mossman, 2012) de la aplicación de la tecnología a todos los órdenes de la sociedad de manera jerárquica genera dudas sobre el fin último de la sociedad. Por ejemplo, el concepto de dignidad de Bostrom (2007) identifica que una ética humana e inclusiva tiene sentido en “personas modificadas genéticamente”. Bostrom reconoce que puede ser posible que estas modificaciones que dan lugar al poshumano pueden ir acompañadas de atentados contra los humanos no modificados causando la posible extinción de estos últimos, por tanto, su solución es restringir las actividades biotecnológicas a través de políticas regulatorias. En este sentido, Bostrom reclama un estatus moral inalienable para humanos y posthumanos donde nadie pueda agredir al otro, así como la capacidad de honorabilidad, donde se valoren a los sujetos por sus acciones nobles y buenas (Bostrom, 2007, p. 6)

Pero, si seguimos la lógica del sujeto ecológico, esta es una perspectiva muy limitada de dignidad humana. La tecnología, sin dudas, entra en juego, pero en relación con otros elementos como la historia y la cultura de ese individuo. La posibilidad de que un sujeto pueda vivir en plenitud en cuanto a factores económicos, sociales e individuales no puede medirse cuantitativamente, sino cualitativamente, o sea, cuáles son las posibilidades reales de participación individual y social. Por lo tanto, adquirir superpoderes cognitivos (entre otros) puede convertir al sujeto en alguien menos activo, porque la autorrealización no es un problema tecnológico, sino un asunto de cambio hacia una mentalidad ecológica.

Mientras más se avance en procesos de individuación y autonomía, el sujeto debe ser capaz y estar convencido de la necesidad de esta mentalidad ecológica para su bien material (se incluye lo tecnológico, por supuesto) y espiritual, y el de los demás. Su autorrealización dependerá en gran medida de la realización ecológica de los otros. En el caso de Bostrom, la dignidad humana no se alcanza con modificaciones genéticas, no importa lo bienintencionadas que sean, sino que se logra en esa aprehensión colectiva, ese balance ecológico entre contenidos externos, como el medioambiente y la tecnología, e internos, como nuestras creencias, valores, sentimientos, utopías, entre otros. “Las posiciones sobre las que se sustentan el materialismo y reductivismo del transhumanismo reducen la felicidad [la dignidad] a un conjunto de reacciones moleculares y celulares en el cerebro” (Tirosh-Samuels & Mossman, 2012, p. 276).

Como ya hemos mencionado, el transhumanismo tiene tres falsas concepciones acerca de los avances tecnocientíficos: manejan una ontología positivista sobre la salud, un cognitivism superextendido y un superbienestar falsamente ecológico.

Los defensores de esta posición entienden que la única manera en que el sujeto debe enfrentar la mejora de su salud y lograr su bienestar físico es con los avances de la ciencia y la tecnología. No es extraño entonces que el concepto de “mejora” (lo positivo) se contraponga al de imperfección biológica (lo negativo), pues si alguien no quiere estar enfermo, debe reparar sus incapacidades.

Autores como Marx (1965), Delgado (2007), Valdés y Fernández (2010), Velázquez (2009), Marcos (2018), Hottos (2016) han defendido que esa fe ciega en los avances tecnocientíficos para resolver problemas sociales han conducido a entender la relación entre hombre y naturaleza como una actitud de dominio, explotación, destrucción e irracionalidad. El debate acerca de cómo una tecnología influye en la subjetividad de los seres humanos es vital, pues si se entiende lo natural como “lo otro”, “lo que debe ser rediseñado”, entonces estaremos de acuerdo con Marcuse (1966) con que “dominar sin fin la naturaleza, transformar el cosmos en un inmenso predio de caza: tal ha sido el sueño de milenios al que se adaptó la idea del hombre en la sociedad civil” (p. 127).

El argumento de que la salud solo debe medirse a través de medios tecnológicos constriñe este problema a lo físico, es decir, se manifiesta un reduccionismo materialista. Las causas ambientales, económicas, éticas, sociales y culturales son parte de ese análisis acerca de la salud humana. ¿Necesitaremos pulmones con filtros para purificar el aire que respiramos o debemos trazar políticas medioambientales a nivel mundial que eliminen la contaminación? ¿Debemos emplear nanorobots que sustituyan las funciones de nuestros glóbulos rojos o debemos adquirir mejores hábitos alimenticios? Uno de los puntos más polémicos es si debemos aceptar seres inmortales y quiénes accederían a estas tecnologías. El segundo punto lo veremos cuando analicemos la tercera concepción transhumanista. Podría decirse en defensa del primer punto, de manera futurista, que, si el vivir en el planeta Tierra se hace inviable, seres inmortales podrían poblar tantos planetas en el universo como fuera posible.

Esta perspectiva, en efecto, responde a una lógica tecnologicista. No alcanzaría el universo para albergar seres que no mueren y que continúan reproduciéndose. La objeción frente a los defensores de la muerte de la muerte no parece sencilla a primera vista. Si consideramos que la salud no es solo un problema físico, es decir, solo la mejora mental y corporal de un sujeto, sino la posibilidad de vivir una vida espiritual feliz y en armonía (explosión de la subjetividad humana), donde el ser humano pueda desarrollar sus capacidades como individuo y de forma comprometida con la sociedad, entonces podríamos plantearnos hasta qué punto una persona se ajustaría a cada tiempo generacional

o estaría dispuesto a cooperar de manera infinita con la colectividad, si sus condiciones económicas y sociales serían equitativas, incluso, si es sostenible para el planeta (que no lo es). Queda entonces la pregunta para la posición positivista transhumanista –que no deja de ser una preocupación ética en el modelo del sujeto ecológico– de qué hacer con esos humanos que no mueren.

El cognitivismo superextendido parte, de igual manera, de la idea de que aumentar, a través de la tecnología, nuestras capacidades cognitivas conducirán necesariamente a un mejoramiento del ser humano. Un tema controvertido que se deriva de este razonamiento es el de la conciencia humana. Una manera de superextender nuestros procesos cognitivos es integrarnos con la inteligencia artificial, alcanzando así una memoria mucho mayor, rapidez computacional de nuestras representaciones cognitivas, mejores capacidades perceptivas y razonamientos. Autores como Kurzweil (2012) aseguran que cada vez estamos más cerca de que un robot posea conciencia, es decir, de que sea capaz de fundamentar sus experiencias subjetivas y tener una perspectiva única del mundo. Sin duda, existen (como en la ontología positivista de la salud) múltiples objeciones a esta postura, tanto éticas, políticas, económicas como sociales.

Si un robot tiene conciencia ¿será del mismo tipo que la humana? Según la tesis de los matemáticos y filósofos Alan Turing (1950) y Alonzo Church (1937) no serán iguales, pero sí parecidas, de manera que podemos llegar a un estadio donde sea difícil diferenciar una de otra. Si nos sintetizamos como ciborgs, ¿perderemos nuestra naturaleza humana y predominará la robótica? Por otra parte, ¿tendremos que escribir nuevos derechos humanos que consideren seres sintéticos? Estos interrogantes no dejan de ser complejos en tanto no hay un consenso académico acerca de qué considerar como conciencia. Existen filósofos como John Searle (1997) que plantean que una mente robótica (si podemos definirla así) nunca podrá confundirse con la humana, porque esta última cuenta con la intencionalidad y la significación creativa de las cosas; es decir, un punto de vista privado de las cosas que puede ser compartido a través de un lenguaje. Las actitudes proposicionales de nuestros estados mentales, como creencias y deseos, que se despliegan en la comunicación de ideas, son

mucho más que la operacionalización sintáctica de un lenguaje, y es lo que marca la diferencia entre un robot que cumple las órdenes de un algoritmo y un individuo capaz de racionalizar su conducta y acción.

Otras objeciones están relacionadas con los graves efectos de la fabricación de robots conscientes para la guerra y de la sustitución del hombre en todas sus funciones sociales: un mundo sin trabajo. Para Marx (1965), por ejemplo, el trabajo es fuente de riqueza en tanto es la transformación material y espiritual de la sociedad. Solo en procesos creativos, donde este predomina, puede el hombre conformar una sociedad humanizada, donde todos tienen espacio para desplegar sus capacidades individuales y colectivas.

Por tanto, si nuestra actividad más importante queda abolida por máquinas inteligentes, ¿qué destino le aguardaría a una humanidad que ha perdido su esencia creadora? El modelo del sujeto ecológico afirma que la tecnología es importante para demostrar que nuestros procesos cognitivos no pueden analizarse solo como procesos neuronales, sino en relación dialéctica con el cuerpo y el medioambiente, y es la razón por la que nuestra mente se extiende más allá de nuestro cerebro. Pero entender una mente superextendida significa dejar que únicamente elementos no biológicos definan nuestros procesos cognitivos y de manera radical los sustituyan. No obstante, queda la pregunta de si podemos incorporar a nuestro cuerpo un chip que permita aprender cinco idiomas y ayude a dominar en unos días los temas más complejos de la mecánica cuántica (la tesis de que todos los hombres podemos ser genios con capacidades aumentadas), algo que no debe ser negativo para la sociedad.

Al pregonar un bienestar falsamente ecológico, los transhumanistas afirman que llegaremos a una sociedad donde todos tengamos acceso a la tecnología que nos liberará tanto de penurias corporales y mentales como económicas y sociales. El discurso neoliberal transhumanista está marcado por un individualismo que en apariencia abre las puertas a todo el mundo, da libertad a las decisiones individuales por encima de los saberes compartidos y tradicionales, y proclama que la brecha entre ricos y pobres terminará cuando todos podamos tener igual acceso a los avances de la tecnociencia. Asimismo, defienden posiciones medioambientalistas, pues las investigaciones científicas

cas en las que se basan para justificar sus posiciones se dirigen a acabar con la contaminación, la polución y defienden el respeto por la vida animal y vegetal del planeta.

El pensamiento filosófico y crítico más progresista, desde la segunda mitad del siglo XIX hasta la actualidad, ha planteado su sospecha acerca de la neutralidad de la ciencia. En las obras de Marx (uno de los primeros pensadores en plantearse el tema) se puede evidenciar la idea que la tecnología no es un área autónoma de la realidad, que existe de manera paralela a las problemáticas de la producción social; antes bien, tiene relación con lo que se produce, con quién lo produce y con los contextos históricos y culturales. Según el autor, la tecnología no puede ser neutral tampoco frente al trabajo ni a las interacciones sociales. Ahora bien, en un sistema capitalista donde las relaciones de producción son desiguales, el uso, la inversión y fines de la tecnología responden a intereses de las empresas privadas.

La tecnología no se pone en función de la construcción de una sociedad nueva, sino que se convierten en mercancía tanto ella como los objetos de su investigación (desde células madre, viajes interestelares, hasta videojuegos). Un sistema como el capitalista que pone énfasis en el individuo más que en la colectividad tiene por consecuencia abrir paso a posiciones radicales como la transhumanista, que llega a repudiar nuestra naturaleza humana, pero que está atenta a aceptar fuertes sumas de dinero para financiar sus investigaciones y permitir que sean los multimillonarios y los políticos los primeros en acceder a estas. Si los más poderosos se adueñan de los resultados de laboratorios y universidades, ¿no se abrirá rápidamente una brecha entre transhumanos y humanos sin capacidades aumentadas y entre regiones que puedan costear estos avances y las que no?

En el texto *La muerte de la muerte* (Cordeiro & Wood, 2018) se hace público que

Grandes compañías como Amazon, Apple, Facebook, Google, IBM y Microsoft, por citar algunas, han entrado en el mundo de la medicina y la biología [y de manera escalofriante afirman que] Microsoft ha anunciado que piensa curar en una década el cáncer tratándolo como un virus informático. (p. 25)



¿Esas modificaciones genéticas tendrán patentes y códigos de barra que serán una nueva forma de dominación, esta vez el Gran Hermano nos vigilará desde nuestro interior? ¿Podrán insertarnos virus informáticos en nuestros nanorobots?

No es ciencia ficción. Como afirman los bien informados Cordeiro y Wood (2018) en su volumen:

Gracias a los importantes avances científicos de los últimos años, hay grandes y pequeñas empresas que apuestan miles y millones de dólares por el rejuvenecimiento científico en humanos (...), multimillonarios como Peter Thiel famoso desde PayPal, Jeff Bezos de Amazon, Serguéi Brin y Larry Page de Alphabet/Google, Mark Zuckerberg de Facebook, Larry Ellison de Oracle están invirtiendo en biotecnología contra el envejecimiento y cómo revertirlo. (p. 34)

Sin dudas, a pesar de lo que puedan decir otros transhumanistas, en este proyecto de mejoramiento humano no pueden participar todos.

El supuesto estado de bienestar mundial está centrado en países ricos del primer mundo que pueden financiar y utilizar estos avances tecnológicos. Es engañosa la romántica idea de miles de centros de investigación en todo el mundo brindándoles de manera altruista mejoras biológicas a las personas. Hay evidencia para pensar que estas tecnologías (si llegan a existir) serán dominadas por el capital para marcar la diferencia entre naciones e individuos.

## Conclusiones

Aunque podríamos afirmar que en una sociedad humanizada, como quería Marx, podría la tecnología ser empleada con fines positivos y éticos universales para el desarrollo de la humanidad, seremos precavidos, pues existen diferentes variables que puedan marcar el giro de la humanidad en diversos sentidos. Sin duda, nuestro planteamiento del sujeto ecológico tiene su máxima expresión en una sociedad nueva, con seres comprometidos individual y socialmente con su entorno.

Sin embargo, no podemos olvidar la paradoja que emana del sujeto ecológico: si bien entender a los seres vivos de manera ecológica, en sus dinámicas de organización y cognición a partir de las investigaciones científicas que nos permiten profundizar en la complejidad de la naturaleza, es uno de los logros más importantes del pensamiento humano, puede ser un arma de doble filo puesto que podemos llegar a posturas radicales, como las transhumanistas, donde tienen cabida posiciones en las que la pérdida de la naturaleza humana (por intentar mejorarla de manera tecnocrática) puede conllevar a la extinción de la especie o a una transformación indeseada e irreversible en el futuro.

No es pesimismo, sino todo lo contrario, es nuestro desafío: en tanto seamos capaces de reflexionar críticamente sobre temáticas controvertidas como las modificaciones genéticas, así seremos capaces (o no) de construir una nueva sociedad inclusiva y participativa. Pero no podemos ignorar que, incluso si llegásemos a romper con el sistema capitalista actual y las investigaciones científicas no fueran financiadas por multimillonarios y políticos, sino a partir de los intereses ciudadanos, se nos aparece la siguiente interrogante: ¿Cuáles serían los límites para la tecnociencia? Se ha trazado, desde ya, el camino para convertirnos en seres inmortales, sintetizados, y eugenésicos, mas esas investigaciones por sí mismas no son negativas, pues ayudarían a nuestra salud, nuestras capacidades cognitivas, nuestra alimentación, tendríamos nuevas percepciones de nosotros mismos. Además, en la actualidad convivimos con robots, con alimentos modificados genéticamente, con nanorobots en las operaciones médicas y no creemos que sean logros de los que tengamos que avergonzarnos, sino todo lo contrario.

Tenemos que estar preparados para un futuro complejo, lleno de senderos que se bifurcan, y con un conocimiento humano que cada vez que profundiza en la naturaleza encuentra que la puede rediseñar, modelar y transformar. Sin duda, hay que luchar para evitar que suceda esta subasta “democrática” tecnológica, donde unos pocos comprarían y venderían capacidades biológicas aumentadas que podrían definir el destino de nuestro planeta Tierra. Una última idea es que los científicos no deben desestimar el debate público de sus investigaciones, pues sus resultados afectan por igual a cada uno de nosotros. Tampoco pueden pensar que esta necesaria discusión deslegitima a la ciencia, sino todo lo contrario, el futuro que construyamos depende de todos.

## Conflicto de intereses

El autor declara la inexistencia de conflicto de intereses con institución o asociación de cualquier índole.

## Referencias

- Ballard, D., Hayhoe, M., & Rao, P. P. (1997). Deictic Codes for the Embodiment of Cognition. *Behavioral and Brain Sciences*, 20(4), 723-767.
- Bateson, G. (1972). *Steps to an Ecology of mind. Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. Chandler Publishing Company.
- Beer, R. D. (1995). A dynamical systems perspective on agent-environment interaction. *Artificial Intelligence*, 72(1-2), 173-215.
- Blake, C., Molloy, C., & Shakespeare, S. (Eds.). (2012). *Beyond Human. From Animality to Transhumanism*. Continuum International Publishing Group.
- Bostrom, N. (2007). In Defense of Posthuman Dignity. *Bioethics*, 19(3), 202-214.
- Bostrom, N., & Savulescu, J. (2017). *Mejoramiento humano*. Teell Editorial.
- Braidotti, R. (2013). *Lo posthumano*. Editorial Gedisa S.A.
- Brooks, R. (1997). Intelligence without Representation. En J. Haugeland (Ed.), *Mind Design II. Philosophy, Psychology, Artificial Intelligence* (pp. 395-420). MIT Press.
- Chalmers, D. (2012). A Computational Foundation for the Study of Cognition. *Journal of Cognitive Science*, 12(4), 323-357.
- Church, A. (1937). Review of Turing 1936. *Journal of Symbolic Logic*, 2, 42-43.
- Clark, A. (2008). *Supersizing the Mind. Embodiment, Action, and Cognitive Extension*. Oxford University Press.

- Clark, A., & Chalmers, D. (1998). The Extended Mind. *Analysis*, 58(1), 7-19.
- Clark, A., & Grush, R. (1999). Towards a Cognitive Robotics. *Adaptive Behaviour*, 7(1), 5-16. <http://wexler.free.fr/library/files/clark%20%281999%29%20towards%20a%20cognitive%20robotics.pdf>
- Constant, A., Clark, A., & Friston, K. J. (2021). Representation Wars: Enacting an Armistice Through Active Inference. *Frontiers in Psychology*, 11.
- Cordeiro, J. L., & Wood, D. (2018). *La muerte de la muerte*. Centro Libros PAPP.
- De Grey, A. (2013). *El fin del envejecimiento*. Lola Books.
- Delgado, C. (1999). El cambio de racionalidad y la matematización del saber. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia.*, 1(1), 63-83.
- Delgado, C. J. (2007). *Hacia un nuevo saber. La bioética en la revolución contemporánea*. Editorial Publicaciones Acuario.
- Drexler, E. (1986). *Engines of Creation. The Coming Era of Nanotechnology*. Anchor Books.
- Fernández, G. (2018). *La metáfora como proceso cognitivo* [Tesis doctoral]. Universidad de La Habana, La Habana, Cuba.
- Ferry, L. (2017). *La Revolución Transhumanista. Como la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*. Alianza Editorial.
- Fodor, J. (1987). *Psychosemantics*. MIT Press.
- Fodor, J., & Pylyshyn, Z. W. (1988). Connectionism and Cognitive Architecture. A Critical Analysis. *Cognition*, 28(1-2), 3-71.
- Fukuyama, F. (1989). ¿El fin de la historia? *The National Interest*, (16), 3-18.
- Fukuyama, F. (2002). *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica*. Editorial B.

- Habermas, J. (2001). *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Editorial Paidós.
- Hottois, G. (2016). *¿El Transhumanismo es un humanismo?* Universidad El Bosque.
- Kurzweil, R. (2012). *La Singularidad está cerca. Cuando los humanos trascendamos la biología.* Lola Books.
- Lee, N. (2019). *The Transhumanism Handbook.* Springer.
- Lida, F., & Pfeiffer, R. (2006). Sensing through body dynamics. *Robotics and Autonomous Systems*, 54(7), 631–640.
- Lilley, S. (2013). *Transhumanism and Society: The Social Debate Over Human Enhancement.* Springer.
- Lungarella, M., & Sporns, O. (2006). Mapping information flow in sensorimotor networks. *PLoS Computational Biology*, 2(10), 1301-1312.
- Manzocco, R. (2019). *Transhumanism—Engineering the Human Condition: History, Philosophy and Current Status.* Springer Praxis Books.
- Marcos, A. (2018). Bases filosóficas para una crítica al transhumanismo. *ArtefactoS. Revista de estudios de la ciencia y la tecnología*, 7(2), 107-125.
- Marcuse, H. (1966). *El Hombre Unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada.* Editorial Instituto del Libro.
- Marx, C. (1965). *Manuscritos Económicos Filosóficos de 1844.* Editorial Política.
- Maturana, H., & Varela, F. (1984). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano.* Lumen; Editorial Universitaria.
- Milner, D., & Goodale, M. (1995). *The Visual Brain in Action.* Oxford University Press.
- Neisser, U. (1993). *The Perceived Self.* Cambridge University Press.

- Pilsch, A. (2017). *Transhumanism. Evolutionary Futurism and the Human Technologies of Utopia*. University of Minnesota Press.
- Putnam, H. (1975). The nature of mental states. En H. Putnam (Ed.), *Mind, Language and reality: Philosophical Papers* (vol. 2, pp. 429-440). Cambridge University Press.
- Ranisch, R., & Lorenz, S. (2014). *Post- and Transhumanism. An Introduction*. Frankfurt am Main; Peter Lang Edition.
- Sandel, M. (2007). *The case against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Harvard University Press.
- Savalescu, J. (2012). *¿Decisiones peligrosas? Una bioética desafiante*. Tecnos.
- Searle, J. R. (1997). Minds, Brains, and Programs. En J. Haugeland (Ed.), *Mind Design II. Philosophy, Psychology, Artificial Intelligence* (pp. 183-204). MIT Press.
- Terrones, A. L. (2019). Una aproximación general al transhumanismo y su problematización. *Análisis*, 51(95), 319-345.
- Tirosh-Samuelson, H., & Mossman, K. (2012). *Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism*. Frankfurt; Peter Lang.
- Turing, A. (1950). Computing Machinery and Intelligence, *Mind*, 59, 433-460.
- Valdés, C. (2005). La educación ambiental y la ética ambiental: Reflexiones desde Cuba. En C. Valdés Menocal (Comp.), *Selección de Lecturas Ecológica y Sociedad*, pp. 180-197. Editorial Félix Varela.
- Van Gelder, T. (1995). What Might Cognition Be, If Not Computation? *Journal of Philosophy*, 92(7), 345-381.
- Velázquez, H. (2009). Transhumanismo, libertad e identidad humana. *Thémata. Revista de Filosofía*, (41), 577-590. <https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/article/view/594>
- Wilson, R. (2004). *Boundaries of the mind: The individual in the fragile sciences—Cognition*. Cambridge University Press.

# LA JUVENTUD: UNA PREOCUPACIÓN EN EL PENSAMIENTO DE ERNST BLOCH Y JULIÁN MARÍAS<sup>a</sup>

Youth: a concern in the thought of Ernst Bloch and Julián  
Marías

Artículo de reflexión no derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3972>

Recibido: noviembre 3 de 2020. Aceptado: mayo 6 de 2021. Publicado: mayo 24 de 2021

*Manuel Andrés Lázaro Quintero\**

<sup>a</sup> El artículo es producto del curso Producción y Publicación Científica en Revistas Nacionales e Internacionales Indexadas, realizado por la Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia.

\* Magister en Humanidades, Universidad Católica de Oriente, Rionegro, Colombia. Profesor en la Universidad Santo Tomás, Centro de Atención Universitaria (CAU), Ocaña, Colombia. Contacto: [vitaetnova@gmail.com](mailto:vitaetnova@gmail.com), ORCID <https://orcid.org/0000-0003-3314-1822>

## Resumen

El siguiente artículo de reflexión es el resultado de un análisis y contrastación entre el pensamiento de Julián Marías, filósofo español, y Ernst Bloch, filósofo alemán, sobre el tema del joven como lugar común en el desarrollo de la reflexión de ambos pensadores. ¿Qué han pensado y dicho cada uno de estos autores? ¿Cuáles son los lugares comunes o puntos de encuentro sobre esta etapa de la vida humana para estos filósofos tan divergentes en sus posturas? Al contrastar estos filósofos tan dispares podremos encontrar en la reflexión sobre el joven interesantes coincidencias.

## Palabras clave

Joven; Ilusión, Utopía; Instalación; Edad; Persona.

## Abstract

The following reflection article is the result of an analysis and contrast between the thinking of Julián Marías, a Spanish philosopher and Ernst Bloch, a German philosopher, on the subject of young people as a common place in the development of the reflection of both thinkers. What have each of these authors thought and said? What are the commonalities on this stage of human life for these philosophers so divergent in their positions? By contrasting these disparate philosophers we can find interesting coincidences in the reflection on the young.

## Keywords

Young; Illusion; Utopia; Installation; Age; Person.



## Introducción

La juventud como punto de partida de esta reflexión es un tema apasionante, transversal a todas las reflexiones: sociales, históricas, literarias y dinámicas de la sociedad. Tanto en el pensamiento alemán como en español, a comienzos del siglo XX, existe una constante preocupación por entender al joven. Obras como *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler (1918) dejan entrever una relación entre juventud y futuro.

Pero en estos ensayos seniles se extingue por completo el sentimiento del sino, y con él la audacia juvenil, que, henchida de futuro y olvidada de sí misma, se entrega íntegramente a una oscura decisión. Pues solo la Juventud tiene futuro, es futuro. El misterioso sonido de esta palabra equivale a dirección del tiempo y a sino. *El sino es siempre joven*. El que pone en su lugar una serie de efectos y causas, ese considera lo no realizado aún como algo ya viejo y pasado. (1966, p. 152)

Lo anterior también puede apreciarse en la *Psicología de la edad juvenil* (1924) de Eduard Spranger, y en *El principio esperanza*, en su primer volumen (1977a), de Ernst Bloch.

En España las referencias al tema también son frecuentes. Por mencionar algunas: *Misión de la Universidad* (1930/2015), *El tema de nuestro tiempo* (1955), ambas obras de José Ortega y Gasset. En *La rebelión de las masas* (1935) Ortega se inquieta por la forma en cómo, entrado el siglo XX, hay un predominio de la juventud en contraste con otras épocas, por eso escribe:

Ha habido en la historia otras épocas en que han predominado los jóvenes, pero nunca, entre las bien conocidas, el predominio ha sido tan extremado y exclusive. En los siglos clásicos de Grecia la vida toda se organiza en torno al efebo, pero junto a él, y como potencia compensatoria, está el hombre maduro que le educa y dirige. La pareja Sócrates-Alcibíades simboliza muy bien la ecuación dinámica de juventud y madurez desde el siglo V al tiempo de Alejandro. El joven Alcibíades triunfa sobre la sociedad, pero es a condición de servir al espíritu que Sócrates representa. De este modo, la gracia y el vigor juveniles son puestos al servicio de algo más allá de ellos que les sirve de norma, de incitación y de freno. (Ortega y Gasset, 2004, p. 147)

## El concepto de joven

El concepto de joven va de la mano con el desarrollo histórico y social de Occidente. No es por tanto un concepto fácil de definir dada su condición dinámica; sin embargo, el origen usual de la palabra joven se rastrea en la literatura de la época moderna relacionándose siempre con el futuro, principalmente en el romanticismo y, desde luego, al interior de una clase social en particular: la burguesía. De acuerdo con Juan Guillermo Gómez (2013, min 8) el concepto de joven nace en la sociedad moderna, cuyo símbolo literario es el joven *Werther* (1774/2005) de Goethe, el joven que padece pero que también es rebelde (Universidad de Antioquia, 2013, 8m,34s). La obra narra la historia de un joven artista. Escrita a manera de epistolario, deja ver la personalidad de un joven profundamente sensible. *Werther* es un joven apasionado, enamorado de Carlota, quien está comprometida con Alberto. En toda la obra de Goethe son comunes las referencias a la juventud bajo algunos matices: el momento donde se da el enamoramiento, el tiempo de las fiestas, locura y superficialidad, pero también la capacidad de compromiso y la bondad.

En la pintura, las referencias en relación con la juventud también son variadas y expresivas. La obra *La Libertad guiando al pueblo*, conocida como *La barricada* (1831), de Delacroix (1798-1863), presenta a una joven con el pecho desnudo, una mujer vigorosa; incluso en el movimiento de la tela, la joven sonrosada, es decir, de buen color y lozanía, guía a los hombres hacia adelante, una referencia claramente hacia el futuro. Aunque en el cuadro hay un niño y personas de todas las edades y clases sociales, el protagonismo de la obra recae sobre la joven libertad, mezcla de sensualidad y vigor como virtudes propias de la juventud. Esta joven es una encarnación de Francia con su triple ideal.

Otra referencia interesante sobre los rasgos del joven se encuentra en *La educación sentimental* de Gustave Flaubert, donde magistralmente se describe la vida de un guapo y joven colegial, provinciano, Frederic Moreau, que tiene 18 años y ha sido enviado por su madre a París para hacerse doctor. Frederic conoce al matrimonio Arnoux, enamorándose profundamente de Marie Arnoux, así lo constata cuando afirma:

Deseaba conocer los muebles de su habitación, todos los vestidos que ella se había puesto, las personas que frecuentaba; y hasta el deseo de la posesión física desaparecía en un anhelo más profundo, en una curiosidad dolorosa que no tenía límites. (Flaubert, 2013, p. 3)

Frédéric experimentará un amor platónico, puro, intenso e inalcanzable. Como estudiante parisino, el joven Frédéric comienza a fantasear sobre cómo conquistar su amor, sueña con amasar grandes fortunas para la conquista; sin embargo, es el típico joven mantenido, no trabaja, por el contrario, se ha convertido en una carga económica para su madre, incluso, abandona sus estudios de derecho, lleva una vida superficial de apariencias sociales con pretensiones de hacer parte de la gran burguesía parisina. Frédéric es el típico chico que no tiene claridad en su vocación profesional, no se siente a gusto en su instalación social, parece ser un arquetipo del pequeño burgués del que se ocupará Bloch.

Frederich busca ser escritor, pintor y, finalmente, se vuelca de nuevo al derecho, donde, en el contexto de la revolución de 1848, se convierte en una especie de testigo o cronista. Es amigo de muchos de estos jóvenes revolucionarios y escribe sobre sus aspiraciones, deseos juveniles, ilusiones y sueños de cambio, permitiéndose hacerse una idea de las aspiraciones de una generación juvenil.

La juventud es, de acuerdo con lo anterior, un estado de tránsito entre la niñez y la adultez, una instalación con cierta estabilidad temporal prologada. En su origen, ha sido la literatura quien le ha dado un lugar preferencial o protagónico. En el devenir histórico de occidente, luego de su aparición como categoría social, existen o coexisten varias formas de ser joven, que hablan de una población que es diversa, cambiante, sensible a todo lo nuevo o vigente.

Son un sector poblacional con una mayor capacidad de respuesta y de reacción debido a que tienen mayores expectativas para sí y para los otros. Si bien no todos los jóvenes tienen las mismas capacidades y posibilidades de reaccionar ante lo que les es negativo, es una característica propia. (Paz-Calderón, 2020, párr. 30)

## El joven en *El principio esperanza* (1977a) de Ernst Bloch

El joven es aquel no niño, no adulto, que juega con ese rechazo de la vida que es suya y no lo es al mismo tiempo. Bloch (1977a) percibe como

El joven se ve zarandeado, por eso, entre la máxima depresión (hasta preguntarse, si merece la pena incluso estar en el mundo) y el equilibrio arrogante. Azoramiento y descaro se hallan aquí íntimamente unidos; el joven que no pertenece al término medio, o que lo odia, se siente como un pequeño dios, y como los demás no se molestan en probárselo, se lo prueba él a sí mismo. Quiere ser el primero en la meta, quiere destacar; el objetivo puede ser algo puramente externo, pero desempeña la función de lo desconocido". (p. 19)

Es claro, pues, en la visión de Bloch, la doble tensión que experimenta el joven de su tiempo, que la psicología se ha preocupado ampliamente de estudiar, estableciendo sus etapas y desarrollos. Sin embargo, desde un punto de vista filosófico, es interesante la percepción del joven, sobre todo, por las repercusiones que estas dobles tensiones le pueden sugerir. Por un lado, se identifica el freno miedoso de sentirse limitado, contingente hasta el paroxismo de cuestionar su existencia, del temor pueril de enfrentar solo el mundo. Lo que le puede llevar a la experiencia gregaria, de colectivos donde pueda mitigar su contingencia y de algún modo afianzarse en el otro, en su colega que acaso padece lo mismo. El joven visto desde esta perspectiva es un niño encerrado en un cuerpo fisiológicamente ya adulto. El carácter gregario le permitirá buscar siempre al grupo juvenil. Es vulnerable, necesita afianzarse en el otro, solicita la comprensión de su igual. Esto, desde luego, le hace frágil ante fenómenos colectivos: subculturas, tribus urbanas, pero, principalmente, en el caso del joven alemán del primer tercio del siglo XX, a las juventudes hitlerianas.

Por otro lado, está la arrogancia juvenil, el ímpetu de su cuerpo fresco que se va transformando hacia formas cada vez más angulares y agrestes, se siente dueño y señor del mundo. Su energía le alcanza para desafiar al resto del orbe, sobre todo si se encuentra congregado, desafía los órdenes antiguos, critica las estructuras vigentes, aunque cuando siente miedo vuelve a ellas y se aferra con una inusitada reverencia.

Esta misma tendencia retadora hace que sobre él se pose la idea del culto al vigor viril, tomando riesgos casi siempre de carácter físico, desafiando la altura, la gravedad, la velocidad, admirando el músculo, el porte masculino, la gimnasia, los deportes, los uniformes.

“El joven se atormenta con el gusto anticipado de ese futuro, quiere provocarlo de una vez en su totalidad, incluso con tormentas, dolores, tempestades, siempre que sea vida, vida real y por hacer” (Bloch, 1977a, p. 19).

El joven es, ante todo, anticipación. Es la forma encarnada de la ilusión y el deseo del porvenir, aun a pesar de su miedo a enfrentarse con él; lo desea, lo llama y lo provoca. El futuro, por tanto, es para él una conquista mediante la cual está dispuesto a enfrentarse con lo venidero y sacrificarse. Aquí reside el germen de la utopía juvenil.

Muchos jóvenes, por ejemplo, quieren ser artistas de cine, y casi todos los jóvenes llevan un gran proyecto en la cabeza que no se cotiza en el mercado de las profesiones corrientes. Sin embargo, se trata, más bien, de deseos y tendencias generales (...). Más aún, incluso allí donde se manifiesta un impulso-frecuente en estos años a la expresión creadora, a la pintura, a la música, a la literatura, es sorprendente ver cómo, al tratar de poner en práctica el impulso, todo se viene abajo. (Bloch, 1977a, p. 20)

Algo muy similar se encuentra en los versos de José María Pemán en su obra *El Divino Impaciente* (1933), en una escena donde Ignacio de Loyola y Francisco Javier tienen una discusión. Entonces Javier le grita a Ignacio:

–Pero ¿quién te manda ser mi guardador?

Ignacio le responde:

–El dolor de tu alma ardiente, Javier; / me da pena verla arder/ sin que dé luz ni calor. / Eres arroyo baldío/ que, por la peña desierta/, va desatado y bravío. ¡Mientras se despeña el río, / se está secando la huerta! (Pemán, 1933, p. 111)

Es decir, retrata al joven que se despilfarra, se distrae, se derrocha en sus energías y sueños, se deja arrastrar por las vigencias, las modas; al joven que no sabe qué hacer con su energía creadora. De aquí proviene el término tan

empleado en el cine: el joven “rebelde sin causa”, el chico desafortunado del que habla Luis Antonio de Villena (2011) en su obra *Mártires de la belleza*, refiriéndose al típico mozalbetes sobre el cual los padres se preguntan:

¿Qué le ocurre a este chico? Tiene lo que necesita, estudia, sale, no carece de ciertos caprichos, las chicas le miran... ¿Entonces? El tal chico vagabundea sin rumbo, busca emociones fuertes (aunque queden algo al margen de la ley), prueba la marihuana o alguna otra droga, desea romper con lo establecido, aunque no en función de ningún canon ideológico opuesto, es llanamente la necesidad de otro mundo. (p. 71)

El joven se halla en discordia con el mundo cotidiano y lo combate, dice Bloch (1977a); es un inconforme con la realidad, al parecer no le cabe en el pecho la fuerza de su impulso vital, la avidez de lo esperado, la tensión del futuro. Sabe que algo se mueve dentro de sí. En este sentido el joven es pretencioso:

Cree tener alas y que todo lo justo y cierto espera su llegada tempestuosa, va a ser conformado por ella o, al menos, va a ser liberado por ella (...). La buena juventud persigue siempre las melodías de sus sueños y de sus libros, espera encontrarlas, conoce el deambular ardiente y sin sentido por los campos y la ciudad, espera la libertad que se encuentra ante ella. La juventud es un anhelo, una mirada hacia fuera de la cárcel de la coacción externa. (p. 87)

A esta pretensión va unido un sentimiento de ingenuidad. Debido a la visión altruista y romántica del joven, poco a nada se detiene este a pensar en los riesgos de sus búsquedas. Casi siempre está acompañado de un sobreestimado optimismo que le empuja a sus empresas con la seguridad de que todo va a salir bien. El joven, osado por naturaleza, no se mide en riesgos, vive su vida con el impulso y la vitalidad del presente, cuyo futuro será siempre benéfico. No se detiene en los detalles, sino que busca el “grueso” de la vida, el desarrollo de sus deseos, el alcance de sus sueños. Esta vulnerabilidad consiste en la incapacidad de pronosticar el desenlace de su aventura. En la mentalidad juvenil nunca está contemplado el fracaso.

Hacia 1900, empero, se extendió en gran medida entre los jóvenes la voluntad de no pertenecer a nadie más que a sí mismo. La juventud se sentía como inicio, llevaba trajes propios, gustaba de los viajes, de hacerse el rancho: era conscientemente ingenua. Deseaba una vida nueva y propia, una vida distinta de los mayores y mejor en todo, a saber, libre y sincera. (Bloch, 2007, p. 154)

Es propiamente el ideal de retar el orden establecido, del que, sin saberlo o tenerlo presente, el joven es heredero. No obstante, pese a esta conciencia, el joven da un paso atrás hacia los ideales de antaño; pues, aunque está ávido de novedad, de futuro, lleva por dentro un caballero medieval, una especie de Quijote simbólico, de quien el mismo Bloch (2007) afirmó: “Don Quijote ha reestablecido de este modo para sí la relación más insostenible, la relación entre anticipación y pasado, entre la fuerza sin par de la esperanza y el sordo cielo de un mundo estamental muerto” (p. 136). El riesgo del joven, por tanto, está en dar el paso hacia atrás y dejarse seducir por los órdenes establecidos vestidos de glorias anteriores que son las trampas del fascismo.

Es importante observar que en los últimos siglos el concepto de juventud ha venido evolucionando hacia matices cada vez más específicos, entre los que se destacan: la participación política, el rango de edad donde se puede ubicar la juventud, el género. De hecho, como puede observarse en las citas de Bloch, la referencia que se tiene del joven a comienzos y mediados del siglo XX son concernientes al varón. La mujer a finales del siglo XIX y comienzos del XX transitaba entre la infancia y la adultez con una inusitada instantaneidad, por tanto, la inserción colectiva de la mujer a la juventud, es decir, la joven, la chica, surge a cuentagotas en el siglo XX. Según Bloch, hay un despertar histórico, cuya fecha de nacimiento el filósofo data hacia el 1900, cuando aparecen con impulso los movimientos femeninos, donde “la mujer nueva tenía entonces su utopía de nenúfares y girasoles junto con el hombre del ‘estilo juvenil’: una utopía literario-bohemia, pero, justamente por ello, no una utopía domesticada” (Bloch, 2007, p. 159).

En el segundo volumen de *El principio esperanza*, Bloch describe con detenimiento la condición femenina, con una crudeza particular que podría resultar ofensiva a simple vista:

La mujer está abajo; desde hace tiempo está organizada para ello. La mujer está siempre a mano, siempre presta a ser utilizada; es la más débil y siempre atada a la casa [...] el servir y la obligación de agradar, porque el agradar hace también estar al servicio. (Bloch, 2007, p. 156)

Reconociendo al mismo tiempo que en las jóvenes existe una necesidad también de “escapar del propio sexo, alcanzar la superioridad masculina. Un innegable odio al hombre se manifestaba aquí en una extraña mezcla de odio de las oprimidas y, a la vez, de acatamiento” (Bloch, 2007, p. 158). Sin embargo, cuando tiene que describir a la joven mujer, Bloch acude a figuras metafóricas para interpretar la fuerza y belleza de la mujer, en este caso, militante, joven obrera de su tiempo, mujer socialista

En la mujer hay dulzura y salvajismo, elementos destructores y conmisericordiosos, es la flor, la bruja, el bronce arrogante y el alma misma del negocio. Es la bacante y la Demetria organizadora, Juno la madura, la fría Artemisa, la inspirada Minerva, y quién sabe cuántas cosas más. Es el *capriccioso* musical (el solo de violín en la Vida heroica de Strauss), y el modelo primario del «lento», de la serenidad. Es, finalmente, con un arco que ningún hombre conoce, la tensión entre Venus y María. Todo ello es incompatible, pero no es posible corregirlo, ni menos eliminarlo, por un simple plumazo a través del problema de la sustancia femenina. ¡Y cuánto menos lo que todavía no se ha manifestado en la mujer, aquel algo utópico-indeterminado que ha producido la gran diferencia de las determinaciones prudentes! ¡Como si se tratara de meros ensayos y de experimentos nominales, en los que lo principal no ha sido mentado ni puesto de manifiesto! (Bloch, 2007, p. 165)

Sin pretender teologizar el pensamiento de Bloch, pareciera ser que la escatología comunista alcanzará también a la mujer, poniendo en ella de manifiesto aquello que todavía no ha podido ser, el algo utópico-indeterminado, en donde aquellos logros que ella ha conseguido con sus luchas, las conquistas de libertad de las chicas, no son nada comparados con lo que ellas lograrán ser.

## El Joven en Julián Marías

Julián Marías va a emplear dos categorías, heredadas de su maestro Ortega y Gasset, para hablar de la persona, que en su obra *Antropología metafísica* (1970) se encuentran claramente distinguidas: instalación y vector. Por lo pronto la reflexión se va a centrar en la categoría de instalación.

La instalación es una palabra de uso común, se aplica en el sentido de “estar”. La instalación tiene una relación directa con el verbo estar, alude a un estado, indica que algo es real, que está, aunque sea pasajero. Estar hace refe-



rencia a un ámbito, a un dónde, a una circunstancia; también a un grado de permanencia o relativa estabilidad. La instalación, por tanto, cuando está referida a la vida humana tiene carácter biográfico y no meramente espacial. Marías en la *Antropología metafísica* dirá: “no es que yo esté ‘entre las cosas’ como una cosa más; es que estoy viviendo” (1998, p. 98). Para desarrollar el concepto de vector o estructura vectorial, Marías emplea una metáfora, la del arco y la fecha. La flecha puede entenderse como un vector que será lanzado a realizar un recorrido, sí, pero requiere del arco, con su tensión hacia atrás y al mismo tiempo de la diana o blanco donde será lanzada la flecha, como prefiguración del futuro. “Solo desde una instalación pueden lanzarse las flechas proyectivas de la vida humana” (Marías, 1998, p. 91).

Por tanto, la instalación es una estructura biográfica de la vida humana; en ese contexto, la juventud y en general toda edad es una instalación proyectiva por el hecho de que viene de una edad y se proyecta hacia la siguiente. Es un estar abierto y futurizo. Para Marías la persona es una realidad que al mismo tiempo es irreal, a ello se debe el carácter futurizo; el filósofo la define como “proyectada hacia el futuro, intrínsecamente referida a él en la forma de la anticipación y la proyección” (Marías, 1984, p. 28). La persona es una realidad futuriza, está orientada hacia el futuro, no es futuro, es actualidad, presente, pero con tensión hacia lo venidero. Por tanto, “la vida humana es imaginativa, no es real –es real, pero es también irreal: la irrealidad forma parte de la realidad de la persona” (Marías, 2000, párr. 19).

Marías reconoce el estado natural del joven, marcado por el ímpetu entusiasta, razón por la cual afirma que

la juventud estaba definida por el poder, la energía, a veces exuberante. Por ejemplo, una expresión que está en la literatura de largos siglos: se decía “la loca juventud”. Evidentemente, luego esta especie de pasiones e impulsos juveniles se iban serenando y después había la madurez. (Marías, 1999, párr. 7)

También, en su obra *El método histórico de las generaciones* (1949), un libro donde desarrolla y amplía la teoría de las generaciones de Ortega y Gasset; preguntándose por las edades, define a la juventud en conexión con la generación como una instalación de participación colectiva que no necesariamente está determinada por la edad biológica, dice al respecto:

Todos los jóvenes viven del mismo modo un acontecimiento, porque este se produce en una misma etapa de su vida, esto es, tiene la misma significación funcional dentro de sus biografías. Por esto es indiferente tener un año más o dos años menos. La edad biológica es una componente abstracta de nuestra vida, y de las generaciones, necesaria, pero incapaz de explicar ella de por sí nada. (Marías, 1949, p. 103)

Por ello, no se puede hablar del joven aislado, del joven de 14, 15 o 17 años, sino de los jóvenes de 1990 o del 2021. Aunque, acudiendo también a la edad juvenil, Marías va a ubicar al joven en los siguientes términos, estableciendo un margen amplio de edad:

De los quince a los treinta: *juventud*. Se recibe del contorno; se ve, se oye, se lee, se aprende; el hombre se deja penetrar por el mundo ya existente y que él no ha hecho; época de información y pasividad. (Marías, 1949, p. 97)

Identificando los elementos de acción juvenil, pero también del proceso de formación y consolidación de lo que será la vida adulta, Marías reconoce que estos elementos apuntan a esa realidad potencial, o si se quiere, posibilidad virtual que constituye al joven. Julián Marías lo va a describir de la siguiente manera:

El joven está definido por su mínimo de realidades y su máximo de posibilidades reales, las del niño son abstractas, no son todavía posibilidades "suyas"; por eso la juventud consiste muy principalmente en la absorción de realidad y la exploración de sus posibilidades. (Marías, 1998, pp. 252-253)

Esto indica que la juventud contiene en sí el germen del drama de la vida, la zozobra de que la vida del hombre y de la mujer muy jóvenes no tiene todavía forma, sino que es pura indeterminación y posibilidad, que se va disminuyendo en la medida en que se comienzan a hacer elecciones, pero que marcan o indican el carácter futurizo o fontanal de la vida humana.

### Para Marías (1955):

el lugar natural en que se engendran las amistades es la adolescencia y la primera juventud, los años de estudio o aprendizaje; entonces, el individuo está ya «hecho» como persona, pero aún fresco, poroso, sin cortezas, sin cautelas; como cada uno es todavía muy poca cosa, como no tiene apenas recuerdos ni pasado, no puede vivir desde sí mismo y vive con los demás, en espontánea y fácil compañía. (p. 276)

Por tanto, en la juventud aparece a veces tímidamente la intimidad, a ello se deben los cambios en el lenguaje de la relación del joven con sus padres o con los adultos, la distancia de ellos y, en cambio, el acercamiento a sus colegas o congéneres.

Solamente en la adolescencia y primera juventud se descubre esa zona de la vida y se adquieren amistades que lleguen a ella. A veces las infantiles se “revalidan” y adquieren intimidad, pero son nuevas amistades, aunque no lo sean los amigos. (Marías, 2008, p. 91)

Para Marías la juventud es la instalación donde el joven toma distancia de lo que él llama la “placenta familiar” (1999, párr. 21), que también tiene que ver con la escuela, la parroquia o cualesquiera otras formas de unidades sociales con las que ha tenido que vérselas durante su vida hasta ese momento. Sin embargo, este acto de independencia es más un trasplante; pasa de la placenta familiar para instalarse al grupo juvenil que por lo general resulta ser más dominante, impositivo tanto en códigos como en estéticas, lo que le hace inquietantemente uniformizador y, en muchos casos, más rígido en sus normas. El joven que se considera así mismo rebelde respecto a sus padres, la familia, el Estado, las vigencias, es completamente sumiso al grupo juvenil, a las fuerzas grupales y a las formas indumentarias y estéticas de la colectividad.

En la juventud aparece también, junto con la amistad, el descubrimiento del sexo, principalmente del otro sexo, sin embargo, este descubrimiento es mucho más complejo; se trata de la condición sexuada.

En la *Antropología metafísica*, Marías dedicará un capítulo a explicar esta condición humana que merece especial atención. Para ello el filósofo realiza una diferenciación entre los adjetivos sexual y sexuado. La sexualidad como

actividad es una estancia pequeña de la vida humana con un grado de permanencia que aparece con la pubertad y la adolescencia y suele menguar en la ancianidad, “fundada en la condición sexuada de la vida humana en general, que afecta a la integridad de ella, en todo tiempo y en todas sus dimensiones” (Marías, 1998, p. 160). La condición sexuada es permanente, consiste en ser varón o mujer.

La existencia de los dos sexos, varón y mujer, y su campo magnético es lo que para Marías se convierte en la fuente del lirismo, que consiste en “esa tensión entre varón y mujer, que no es precisamente sexual sino sexuada; esa condición sexuada, es decir, la condición de ser varón o mujer, ser dos formas de instalación en la vida, dos formas de persona humana” (Marías, 1999/2000, párr. 2). Sin embargo, lo que le inquieta al filósofo es la oleada de prosaísmo, a saber:

ausencia de imaginación, reducción al mínimo de los sentimientos, sustituidos en el mejor de los casos por las sensaciones, que son contenidos no intencionales de los actos psíquicos, lo cual significa la eliminación de todo psiquismo superior y propiamente humano. (Marías, 1992, p. 256)

Es decir, la preocupante oleada de tosquedad y primitivismo de las relaciones humanas. Este empobrecimiento de las relaciones entre el hombre y la mujer se ve incluso identificado en los movimientos feministas y en la urgente necesidad de profundizar en una auténtica razón femenina, dado que “la historia se ha escrito como si no hubiera más que hombres, con una nota al pie de página que nos dice que también hay mujeres” (Marías, 1990, p. 18). Es por tanto necesaria una reflexión sobre la juventud femenina que no sea un mero apéndice de la juventud masculina, sino que dé razón de las únicas formas de ser persona, a saber, hombre y mujer.

El interés por su otro-otra, aparece en la juventud. Incluso cuando Marías reflexiona sobre el inquietante pansexualismo presente en los tiempos actuales, le preocupa justamente la tendencia a reducir considerablemente la importancia del otro-otra en la vida de las personas.

Es evidente que durante mucho tiempo los jóvenes y las chicas han pensado en el otro sexo incomparablemente más que ahora y ha tenido una importancia incomparablemente mayor. Eso se puede estudiar con todo detalle a lo largo de la cultura de siglos o hasta milenios. Se ha distendido enormemente el interés que tiene el varón por la mujer y la mujer por el varón, indiscutiblemente. Lo cual, es una pérdida difícilmente reparable. (Marías, 1999, párr. 28)

La juventud es el lugar donde se ponen en validación todos los aspectos hasta ahora relevantes de la vida juvenil, tales como las relaciones, principalmente de amistad, los enamoramientos, la autoridad proveniente de la escuela, la familia, la iglesia. Es una edad donde se revalidan las creencias recibidas en la infancia en el hogar. La crisis de fe que experimenta el joven se debe justamente a lo que Marías llamó “la dilatación de su horizonte mental” y esto se debe en parte al contacto con libros, con las vigencias, las opiniones de los nuevos círculos de amigos, los maestros del colegio, pero, sobre todo, porque el “joven es otro que el niño que empezó a creer, y tiene que empezar de nuevo, tiene que revisar y aceptar desde sí mismo” (Marías, 1998, p. 184).

Esto señala que no existe tal crisis de fe, sino que, en el proceso de conocimiento del mundo con sus propios ojos, el joven descubre que se encuentra en el mundo, en un momento histórico determinado. Comienza a conocer sus circunstancias, descubre por tanto que puede ser todo, porque no es nada todavía. Se encuentra de frente con el carácter futurizo de su persona, por ello, la ilusión y el proyecto aparecen en esta etapa de la vida, aunque también el drama de vivir. Marías (2008) en sus memorias lo dice magistralmente:

Cuando se llega a la adolescencia empieza a independizarse, por un lado, a entrelazarse, por el otro: son claramente varias, pero van formando intrincados nudos que aumentan el dramatismo que siempre acompaña a la vida, que es su sustancia. Por eso, cada vez es más difícil “contar” la vida sin falsearla; y, sobre todo, cada vez es más difícil vivirla, llevando de frente todas sus trayectorias simultáneas y conservando las huellas de las que han ido quedando a la espalda. (p. 79).

Ante esta visión antropológica de los años mozos, Marías intuye una amenaza, una forma solapada de exaltación de la juventud que desplaza poco a poco a las otras edades: el juvenilismo, que “suele ser una valoración particular de la juventud, una insistente acentuación en la juventud” (Marías, 1975, 6m,18s), cuyas consecuencias inmediatas son fácilmente identificables. Al enfatizar

en la sustantividad de la juventud, es decir, de proporcionar una estimación o sobrestimación de la juventud por la juventud, se pierde el carácter de etapa histórica, o sea, el carácter de ser joven en una circunstancia determinada. Además, el hombre o la mujer que se sienten valiosos o se estiman por el hecho de ser jóvenes, tendrían solo esta estimación o valor por la sustantivación de una fase de la vida: la juventud, cuya fecha de caducidad es próxima y fugaz.

El juvenilismo ha permitido que los jóvenes sean objetos de manipulación mediática por parte de adultos interesados en definirlos u orientarlos hacia fines netamente comerciales, dictándoles cómo deben ser, cómo deben comportarse, qué carreras elegir, la manera en que deben vestirse, incluso. Se les ha manipulado, señalado qué es lo mejor que deben leer o aprender, reduciendo así su horizonte, sin el estímulo que supone el que sean ellos mismos quienes elijan y se expliquen desde sí mismos.

A los jóvenes los amenaza la posibilidad de dejar de serlo, porque se han perdido en varias generaciones, distraídos en cosas y situaciones; lo más interesante de la juventud, en cambio, consiste en la apertura, la sensibilidad frente a los problemas, la actitud creadora, que no tiene por qué desaparecer con el paso a la adultez. La disminución de experiencias vitales en el joven, donde predomina lo social y lo público por encima de la vida privada, por un lado, y la crisis sentimental o merma del lirismo, producto de la eliminación de la misteriosidad, por otro, son algunas de las consecuencias del juvenilismo.

## Conclusiones

Es notoria, tanto en el pensamiento de Ernst Bloch como en el de Marías, una gran preocupación y variadas reflexiones en torno al tema de la juventud. Las razones pueden aludir al grado de vulnerabilidad en que se encuentran los jóvenes, debido a la posibilidad de manipulación o de fascinación que tendencias, vigencias, poderes, pueden ejercer sobre ellos. Tanto Bloch como Marías fueron testigos de los totalitarismos que azotaron a Europa durante los primeros decenios del siglo XX. Bloch fue testigo del ascenso

y caída del nazismo, así como de la ocupación y régimen soviético; Julián Marías vivió la guerra civil española y la España de Franco y contempló cómo las juventudes fueron seducidas y manipuladas por los regímenes, porque “la niebla asociativa-emocional en la que luchó en principio la juventud, sin ver el verdadero adversario, pudo aliarse con la niebla ebria del fascismo” (Bloch, 2007, p. 155). El peligro está latente y al asecho.

Ambos autores coinciden en el potencial que se encuentra en la juventud: de utopía, de capacidad creadora, de libertad, de movimiento; pues para ellos el joven es, ante todo, anticipación. Es la forma encarnada de la ilusión y el deseo del porvenir, aun a pesar de su miedo de enfrentarse a él; lo desea, lo llama y lo provoca. El futuro, por tanto, es para él una conquista donde dispuesto a enfrentarse con lo venidero. En el joven reside el germen de la utopía.

El joven también corre el riesgo de perderse entre el ideal utópico y la realidad abrumadora que comienza a ver. En este encuentro con la realidad puede dar un paso atrás y comprometer así no solo la utopía, sino la libertad. Se podría deducir que para ambos autores los jóvenes de su tiempo han tenido mayor libertad que los anteriores; pero, puede ser, que se les haya amañado a través de los medios y de ciertas vigencias para el desaliento que se disfraza de indiferencia.

Marías reflexiona sobre las relaciones de las dos formas de razón vital: hombre y mujer, y de su campo magnético, metáfora a la acude en la *Antropología metafísica* (1970) para ilustrar la tensión entre los sexos que más que un equilibrio o comunidad existente entre ambos, no significa igualdad, pues el filósofo reconoce que es la polaridad aquello que refiere al hombre hacia la mujer y viceversa. La mujer joven intelectual y feminista de hoy tiene el imperativo de aplicar la razón propia o femenina (que debería explorar mucho más), en vez de imitar la razón masculina, no igualando al hombre, sino, haciéndolo desde sí misma, desde su condición de mujer. En este aspecto, Marías tiene una profunda coincidencia con Bloch (2007) cuando este último dice que la mujer en su afán de reivindicación terminó por “escapar del propio sexo y alcanzar la

superioridad masculina” (p. 159), esto evidentemente hace necesario ir mucho más allá de “la liberación del corsé y el derecho a fumar, a votar y a estudiar” (p. 159).

Los dos filósofos coinciden en señalar esa actual divinización de la juventud o juvenilismo, como le solía llamar Ortega y Gasset y luego Marías. Bloch considera que “los dos deseos favoritos más extendidos entre los hombres son el de permanecer joven y el de vivir largo tiempo. Y un tercer deseo es lograr ambos” (Bloch, 2007, p. 5). De ahí proviene el culto a la juventud que ha sugerido con gran frecuencia, del que se desprende la adulación por parte de los mayores, una exagerada admiración y mimos con los jóvenes y, en la mayoría de los casos, un mínimo de exigencia hacia ellos en lo que tiene que ver con el deber.

En la realidad social y política de América Latina en el siglo XXI, han sido los jóvenes quienes han protagonizado la pugna contra políticas que los jóvenes consideran excluyentes y desiguales mediante protestas sociales a lo largo y ancho del continente americano. Para el caso de Colombia, la falta de implementación del acuerdo de paz entre el gobierno y, las FARC-EP, una profunda crisis sanitaria, social y económica, producida por la pandemia, han originado las últimas movilizaciones, paros y protestas que han sido realizados por jóvenes, quienes cada vez más están levantando sus diversas voces para alcanzar un espacio de participación social. El joven, por tanto, debe reivindicar su sueño diurno, debe volver a creer que la realidad no es como es, sino como podría ser; pues es él, el joven de a pie, quien lleva dentro de sí el sueño del futuro.

## Conflicto de intereses

El autor declara la inexistencia de conflicto de intereses con institución o asociación de cualquier índole.



## Referencias

- Bloch, E. (2007). *El principio esperanza* (Vol. 3). F. Serra (Ed.). Trotta. <https://kehuelga.net/IMG/pdf/bloch-e-el-principio-esperanza-vol-iii-1938-1947.pdf>
- Bloch, E. (1977a). *El principio esperanza* (Vol. 1). Aguilar. <https://kehuelga.net/IMG/pdf/bloch-e-el-principio-esperanza-vol-i-1938-1947.pdf>
- Flaubert, G. (2013). *La educación sentimental*. Losada S. A.
- Leccardi, C., & Feixa, C. (2011). El concepto de generación en las teorías sobre la juventud. *Ultima década*, 19(34), 11-32. <https://scielo.conicyt.cl/pdf/udecada/v19n34/art02.pdf>
- Marías, J. (1949). El método histórico de las generaciones. *Revista de Occidente*. <http://www.cervantesvirtual.com/downloadPdf/el-metodo-historico-de-las-generaciones/>
- Marías, J. (1955). *La estructura social*. Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Marías, J. (1970). Antropología metafísica: la estructura empírica de la vida humana. *Revista de Occidente*. <http://www.cervantesvirtual.com/downloadPdf/antropologia-metafisica-la-estructura-empirica-de-la-vida-humana/>
- Marías, J. (1975). Inseguridad y orientación en el joven [Conferencia]. Fundación Juan March, Madrid, España. <https://www.march.es/conferencias/anteriores/voz.aspx?p1=2223&l=1>
- Marías, J. (1984). *Breve tratado de la ilusión*. Alianza Editorial.
- Marías, J. (1985). Reflexiones sobre la cultura en un decenio de vida española. *Cuenta y Razón*, (19), pp. 9-14.
- Marías, J. (1990). *La mujer en el siglo XX*. Alianza Editorial.
- Marías, J. (1992). *La educación sentimental*. Alianza Editorial.

- Marías, J. (1998). *Antropología metafísica*. Alianza Editorial.
- Marías, J. (1999/2000). *La Mujer* [Conferencia]. Madrid, España. <http://www.hottopos.com/mirand12/jms6mujer.htm>
- Marías, J. (2000). *La Persona* [Conferencia]. Madrid, España. <http://www.hottopos.com/mp2/mariaspers.htm>
- Marías, J. (1999). *Las Edades de la Vida* [Conferencia]. Madrid, España. <https://solidaridad.net/las-edades-de-la-vida-conferencia-de-julian-marias3087/>
- Marías, J. (2008). *Una vida presente. Memorias*. Páginas de Espuma.
- Paz-Calderón, Y. (2020). Aportaciones metodológicas a la investigación de temas de juventud. *Revista Cubana de Educación Superior*, 39(2). [http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0257-43142020000200020&lng=es&lng=es](http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0257-43142020000200020&lng=es&lng=es).
- Pemán, J. M. (1933). *El divino impaciente*. Ediciones Palabras. [https://kupdf.net/download/peman-jose-maria-el-divino-impaciente\\_5a234a3ce2b6f51f7e325fbd\\_pdf](https://kupdf.net/download/peman-jose-maria-el-divino-impaciente_5a234a3ce2b6f51f7e325fbd_pdf)
- Spengler, O. (1966). *La decadencia de Occidente* (Vol. 1). M. G. Morente (Trad.). ESPASA – CALPE, S. A. (Trabajo original publicado en 1918).
- Villena, L. A. (2011). *Mártires de la belleza*. Cabaret Voltaire.
- Universidad de Antioquia. (24 de octubre de 2013). *La Fuerza de los Argumentos-Juventud, virtualidad y contestación* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=PHi8lclXqs>
- Spengler, O. (1966). *La decadencia de Occidente: bosquejo de una morfología de la Historia Universal*, tomo 1. Espasa-Calpe.
- Eduard, S. (1973). *Psicología de la edad juvenil*. Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (2015). *Misión de la Universidad*. Cátedra. Letras hispánicas. (Obra publicada originalmente en 1930).

# LA ÉTICA EN LA UNIVERSIDAD: PARALELISMOS ENTRE LA UNIVERSIDAD TRADICIONAL Y LA UNIVERSIDAD POPULAR EN EL ROL DOCENTE<sup>a</sup>

Ethics at the university: parallels between the traditional university and the popular university in the teaching role

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3827>

Recibido: febrero 23 de 2021. Aceptado: abril 22 de 2021. Publicado: mayo 19 de 2021

*Cristian Estiven Camargo Escobar\**, *Juan Daniel Causil Orrego\*\**

<sup>a</sup> Artículo escrito bajo la modalidad de investigación basada en la construcción de un estado del arte, fruto de las investigaciones adelantadas en la Especialización en Docencia Universitaria de la Universidad Católica Luis Amigó, asociada a la línea de investigación *Contextos*, perteneciente al grupo de investigación Educación, Infancia y Lenguas Extranjeras de la misma universidad, dirigido por la asesora de este trabajo, la magíster Mónica María Álvarez Gallego.

\* Profesional en Filosofía de la Universidad Católica Luis Amigó. Docente y gestor del colectivo Enigma, en la ciudad de Medellín, Colombia. Correo electrónico: [cristian.camargo@amigo.edu.co](mailto:cristian.camargo@amigo.edu.co), ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0369-9366>

\*\* Profesional en Filosofía de la Universidad Católica Luis Amigó en Medellín, Colombia. Docente. Correo electrónico: [juan.causilor@amigo.edu.co](mailto:juan.causilor@amigo.edu.co), ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2538-6563>

## Resumen

El presente texto tiene como propósito analizar teórico-conceptualmente las prácticas pedagógicas de la ética implementadas por los docentes en la universidad tradicional y en la universidad popular en los años 2010-2020, teniendo en cuenta primero las características inherentes de la universidad tradicional tanto en sus orígenes como en principios fundamentales; segundo, las prácticas pedagógicas de la ética en el rol docente; y tercero, el advenimiento, desarrollo y propuesta de la universidad popular. Mediante este análisis fue posible develar los paralelismos entre sus divergencias y puntos de encuentro con base en la ética-práctica del rol docente para el mejoramiento continuo tanto de esta área del conocimiento como de los demás saberes en general.

## Palabras clave

Educación universitaria; Pedagogía de la ética; Rol docente; Universidad tradicional; Universidad popular.

## Abstract

The purpose of this text is to analyze theoretically-conceptually the pedagogical practices of ethics implemented by teachers in the traditional university and the popular university in the years 2010 – 2020. Taking into account, first, the inherent characteristics of the traditional university both in its origins and fundamental principles; second, the pedagogical practices of ethics in the teaching role; and third, the advent, development and proposal of the Popular University. Through this analysis it was possible to reveal the parallels between their differences and points of encounter based on the ethics-practice of the teaching role, for the continuous improvement of both this area of knowledge and of other knowledge in general.

## Keywords

University Education; Ethics Pedagogy; Teaching Role; Traditional University; Popular University.

## Introducción

La ética es sin lugar a dudas una de las áreas más importantes en el aprendizaje de cualquier tipo de conocimiento porque transversaliza toda práctica humana. Es decir, en los cimientos de la ética es donde nace toda sociedad. Ahora bien, al definir la ética nos encontramos con dos problemas fundamentales<sup>1</sup>: el primero consiste en la confusión que existe con su traducción latina *Mor*, *Moris*, que refiere a las costumbres y acciones cultivadas por un pueblo; el segundo tiene que ver con que a esta área del conocimiento solamente se le relacione con el ámbito exclusivo de la filosofía. Sin embargo, a través de las llamadas “prácticas pedagógicas sobre la ética” (Guerrero & Gómez, 2013, p. 132), se ha establecido, según Derrida, que la academia tradicional, y “entendamos por esta, la idea de “Universidad moderna’ aquella cuyo modelo europeo, tras una rica y compleja historia medieval, se ha tornado predominante, es decir ‘clásico” (Derrida, 2002, p. 9), a saber, es destacada por su sentido holístico. Por lo tanto, es preciso admitir que dadas estas tensiones en torno a la ética, se puede apreciar que no es lo mismo que la moral ni mucho menos un área anclada al ámbito exclusivista de la filosofía tradicional. Se puede subrayar, además, que existe una enorme discusión entre la forma tradicional de impartir esta área y la cercanía desde la práctica docente con las grandes problemáticas vivas y emergentes de la sociedad.

De modo que se concibe a la ética, por un lado, como un conocimiento delimitado, teórico y transmisible a partir de un conjunto de definiciones, teorías y costumbres, y por el otro, se comprende la ética desde la óptica de la universidad popular, cuyo principal objetivo es dar un tratamiento filosófico a todas aquellas problemáticas éticas de la realidad que se palpan día a día, inclusive a las que no lo parecen. Cabe señalar que la universidad popular surge de una iniciativa en la Francia del siglo XIX, donde algunas de las figuras influyentes de la época ofrecían de manera gratuita, clases a los obreros con el fin de convertirlos en “sujetos de sí mismos y de su destino” (Onfray, 2008, p. 30), además de ser capaces de elegir a sus políticos y defenderse de ideologías

<sup>1</sup> Para adentrarse más en esta definición: sostiene Schopenhauer que los dos problemas fundamentales de la ética son el de la “moral” y el de la “libertad”, dado su sentido *a priori* tradicional, más allá de su similitud práctica o contraposición mutua. Véase la introducción de Pilar López De Santa María a la obra *Los dos problemas fundamentales de la ética* (Schopenhauer, 2002).

peligrosas. Aquí hay un matiz completamente ético de la universidad popular, pues su lucha consistía en nutrir al obrero de pensamiento crítico para “no defender ideologías peligrosas”: el patriotismo, el nacionalismo, el racismo, el antisemitismo, entre otras como lo afirma Onfray (2018, p. 561) en *Decadencia*. El legado de Paul Valery, Charles Péguy, Henri Bergson –todos ellos figuras claves de su época, que ofrecían su conocimiento tanto de manera privada como pública– es la base de la universidad popular, aquella microresistencia como la denomina Onfray.

Es por lo mencionado anteriormente que resulta necesario y pertinente este proyecto, pues busca dar una luz sobre el estado teórico-conceptual de las prácticas pedagógicas de la ética en torno a la grave crisis de valores por la que atraviesa la sociedad desde tiempos inmemoriales a través de la figura y el rol docente y de sus alcances con el aprendizaje en la Universidad. Se busca, desde este paralelismo entre el poder que ostenta la universidad tradicional y lo que propone la universidad popular, establecer un diálogo entre las dos posturas educativas mencionadas que permita develar una mejor interacción con esta área del conocimiento. Por lo tanto, la presente investigación se configura a partir de la siguiente pregunta: ¿cuáles son las concepciones teórico-conceptuales de las prácticas pedagógicas de la ética implementadas por los docentes en la universidad tradicional y en la universidad popular en los años 2010–2020? Pregunta que se realiza con miras a la convergencia de ambas prácticas para el mejoramiento continuo del ejercicio de la ética en el ámbito educativo y su aporte a la sociedad.

Dado que este texto emplea la “metodología cualitativa” (Taylor & Bogdan, 1994, p. 20) y es de estructura “histórico-hermenéutica” (Galeano & Vélez, 2002, p. 49), se dispondrá de la siguiente manera: primero, definir y caracterizar la universidad tradicional a partir de su desarrollo teórico-histórico y estamental actual; segundo, reconocer la pedagogía de la ética utilizada por los docentes dentro de este lapso de tiempo, para hacer de hilo conductor entre ambas propuestas; tercero, se abordará la universidad popular, y también se dará a conocer su construcción teórico-histórica y estamental actual (que se hará igualmente con la universidad tradicional), en conformidad con el nudo que compone la pedagogía de la ética como tema capital de este texto. Por

último, con el fin de develar las divergencias y los puntos de encuentro entre la universidad tradicional y la popular, estos se enunciarán en forma de conclusiones con base en lo expuesto en la totalidad del trabajo. Todo esto tiene la finalidad de dar a conocer “el estado del arte” (Galeano, 2012, p. 142) de esta problemática en la educación para el mejoramiento continuo de esta área tan significativa para la vida y la sociedad.

## **Origen, concepto y principios fundamentales de la universidad tradicional**

La universidad es considerada como uno de los estamentos más importantes que existen en cualquier civilización humana. Sin lugar a duda, la importancia de su concepción, similitud equivalente o relativa en cada cultura, contempla la creación, desarrollo y efectos civilizatorios donde confluyen todas “las bases diversas de conocimientos y saberes” (Saldaña, 2017, p. 224). Por eso es importante afirmar que la concepción clásica e histórica de sus principios y conceptos radica en una realidad compleja de devenires históricos que han condicionado todas las estructuras de las sociedades. Es así como desde su creación en occidente se empiezan a develar unas formas ancladas al ideal del progreso y al modo de ser occidental, esto desde su concepción clásica hasta su visión moderna y contemporánea como “sociedad del conocimiento” (Santos, 2016, p. 13). Es decir, un modo de ser basado, generalmente, en la innovación y el desarrollo lineal. Por ello, es de principal importancia mostrar los cimientos y las diversas estructuras que la fundamentan desde esta base histórica; por tanto, para dar inicio a su estudio es necesario definir conceptualmente sus bases etimológicas; en lo que se refiere a su acepción latina, Borrero (2008) afirma:

Universitas es un término latino derivado de unus, la unidad, y de verito que conlleva el sentido de volver. Conjugados estos elementos semánticos, universitas significó la unidad de cosas diversas o unidad en la diversidad, y también la unidad de personas congregadas, por ejemplo, en un gremio social, (...) sin que en ninguno de estos casos la unidad significara uniformidad. (p. 24)

Hay que aclarar con lo mencionado anteriormente que este término no connota un sentido de uniformidad “entre iguales”, sino que se refiere en todas sus desambiguaciones a la unidad en la plena diversidad, como dice Borrero (2008), es decir, unidad en la confluencia a través de puentes discursivos de conocimientos y saberes que se encuentran en un mismo espacio, de modo que esta visión integral sirve para enriquecer las diversas concepciones de los unos con los otros “a partir de sus diferencias” (Gewerc, 2014, p. 124). Tan es así que desde sus antecedentes clásicos como las escuelas de la Academia o el Liceo (entre los siglos IV y I a. C.), entre otras, fueron precursoras de una consolidación de discursos y prácticas basadas en las estructuras lógicas formales como la “adecuación” y la “discusión”, a lo que se puede afirmar que, desde allí, se recogen los cimientos de los que se alimenta y nace la primera universidad tradicional occidental, estamos hablando de la Universidad de Bolonia en 1088 d. C., aquella consecución cesaropapisa e imperial (romano-germánica) donde el latín como lengua oficial era el idioma principal de las cuestiones más álgidas de la época, tanto en el orden teológico como filosófico. Explica Carañaña (2012) sobre el ambiente de estas tensiones:

La universidad nace en la Europa bajo-medieval en un contexto de luchas por el poder entre el papado, el Sacro Imperio Romano Germánico, las monarquías y las ciudades [...]. Estos poderes sociales empujaron a la universidad a implicarse de lleno en asuntos mundanos que afectaban a la vida religiosa y política. (p. 3)

Desde luego que las estructuras universitarias clásicas medievales como las de Oxford (1096 d.c.), París (1150 d.c.), Salamanca (1252 d.c.), entre otras, desde los siglos XII y XIII refrendarían la Europa medieval dentro de los profundos conflictos e intereses de poder, pasando por las escuelas de traducciones de Bagdad y Toledo, por el renacimiento (siglos XV y XVI) hasta la ilustración (siglo XVII-XVIII). Aquellos conocimientos filosóficos civilizatorios y educativos que hasta hoy confluyen continuamente fusionan un nuevo despertar de la razón y el sentimiento mismo de un lento y lastrado desarrollo muy rico en saberes y conocimientos diversos que se llevó a cabo en Europa y que se expandió a través del mundo entero, es el mismo espíritu desde sus formas básicamente europeas hasta el mundo globalizado de hoy el que se propaga. Advierte Kant (1999), siguiendo la discusión sobre las tensiones entre las instituciones colegiadas tradicionales de su contexto, que todo esto “no es una guerra”, es



decir, “un diferendo originario de la oposición de intenciones finales en lo que concierne lo mío y lo tuyo científicos, quienes, como todo en política, se componen de libertad y propiedad” (p. 20).

Aquellos cuerpos colegiados, los de filosofía y teología, han sostenido renillas tradicionalmente ideológicas basadas en sustancialidades dogmáticas, fundamentadas en las influencias directas de la lógica tanto platónica como aristotélica y todas sus derivaciones ancladas en el cristianismo monoteísta tanto católico como reformista, que como explica Kant, tienen fines similares porque pertenecen a un grupo común de colegiados que han permitido sostener ese juego de poderes que permiten la dinámica entre las facultades jerárquicas; también, se puede apreciar su dominio en la universidad desde su fundación, por ejemplo, desde la medicina y el derecho (jerarquía inferior) hasta la misma filosofía y teología (jerarquía superior); vemos ya aquí, un contexto reformista-contrareformista (siglos XVII-XVIII) de poder institucional, además de quizá el punto de inflexión más importante de la historia moderna: la revolución francesa (1789-1799) en consecución del gran aporte a la educación universal por parte de los llamados enciclopedistas como d´Alembert, Voltaire, Diderot, Rousseau, entre otros, ambiente donde también está anclado el filósofo prusiano. Todo esto, nos da una mirada global del poder que ostenta la universidad clásica hasta el cambio del paradigma teológico-científico que se vivió en la universidad moderna con los avances proporcionados en las posteriores revoluciones industriales.

No obstante, teniendo en cuenta el ámbito histórico anterior, hay que mencionar lo vivido entre el periodo denominado romanticismo (siglos XVIII-XIX) y las primeras revoluciones industriales; aquí encontramos otra inclinación de aparente oposición o de índole dicotómica que desde siempre se ha posicionado en el álgido desarrollo de la universidad, estamos hablando de las tensiones entre *Bildung* y *Kultur*. El primer concepto supone la involucración propia y autónoma del sujeto en su formación como expresión universal y el segundo refiere a aquellas creaciones externas que son cultivadas por la sociedad que condicionan esta formación, para también llevarla a esa universalidad de saberes racionales, sentimentales, estéticos; dos conceptos alemanes desarrollados por el Romanticismo. Al respecto, Brunner et al. (2019) mencionan acerca

del *Bildung* que “este asigna especial importancia a la capacidad de desarrollar las cualidades de cada individuo siguiendo sus propios intereses y motivaciones, representa, en este sentido, la expresión de lo universal en cada individuo” (p. 125).

Precisamente aquella idea de retornar a los romanos y sobre todo a sus predecesores los griegos es el punto neurálgico donde se unen ambas posturas. Tal como lo afirman diversos autores, la constante inclinación hacia la expresión individual trasluce el sentir propio de esa época permeada esencialmente por este regreso. De la misma forma, este espíritu romántico que se ha consolidado en las estructuras del pensamiento y el sentimiento muestra esas particularidades que impulsan hacia la universalidad de riqueza unívoca; en todo caso, un espíritu sublime y excelso, pero a la vez crítico y contradictorio, tal vez extrañado de sí mismo extrañado de sí mismo y enloquecido hasta el extremo. En fin, cosas que identifican y distinguen la identidad occidental en la que todos estamos cultivados, así lo afirma Safranski (2012):

el espíritu romántico no se mantiene idéntico; se transforma y es contradictorio, es añorante y cínico, alocado hasta lo incomprensible y popular, irónico y exaltado, enamorado de sí mismo y sociable, al mismo tiempo consciente y disolvente de la forma. (p. 15)

Dentro de este orden de ideas, aquellos principios encontraron espacio expresamente en las nuevas formas y visiones de la educación y la universidad en América Latina, un ejemplo mencionado<sup>2</sup> en *Subjetividades políticas en movimiento(s)* de (Aguilera, 2014, p. 7). Especialmente, a partir del siglo XIX en adelante, lentamente se empezó a construir una nueva concepción ilustrada y humanista que permearía todos los impulsos y gestas independentistas. Desde el siglo XVI las universidades fundadas en América fueron el bastión de poder y prestigio de los poderes tanto de los imperios coloniales como de la iglesia católica; esta última sigue permeando con su legado. Acerca de esto es importante destacar que actualmente el paradigma económico que se ha establecido en los principios filosóficos de la universidad católica “la lleva a dar un

<sup>2</sup> Acerca de su normatividad, “son universidades las reconocidas actualmente como tales y las instituciones que acrediten su desempeño con criterio de universalidad en las siguientes actividades: la investigación científica o tecnológica; la formación académica en profesiones o disciplinas y la producción, desarrollo y transmisión del conocimiento y de la cultura universal y nacional” (Ley 30, 1992, art. 19). Véase, además la introducción a (Mora, 2016).

viraje de su acción hacía la formación de un sujeto altamente competitivo que responda al mercado global, mermándole espacio a su formación humanística” (Rodríguez & Tovar, 2018, p. 399).

Es claro que los paradigmas económicos, políticos y sociales desde comienzos del siglo XX hasta la actualidad han marcado la historia de lo que conocemos hoy, además de las formas más elementales de la universidad. En efecto, la educación de origen religioso ha sido históricamente predominante en la región y en la constitución laica de los estados emergentes, un ejemplo sobre este aspecto se puede apreciar en cómo esta se ha desarrollado a lo largo de los años en las fauces legales de la universidad en Colombia. Todo esto ha generado una nueva cantidad de tensiones que han suscitado grandes reformas y conflictos, en los cuales el papel de la universidad ha sido fundamental. Basta con nombrar dos guerras mundiales, miles de revoluciones y transformaciones desde la invención de la dinamita, pasando por Mayo del 68, hasta la revolución tecnológica en el modelo de la inteligencia artificial, el modelo neoliberal y la debacle de la pandemia actual, solo por citar algunos ejemplos; mientras siga rodando el reloj de la historia se va mostrando más la importancia de aquel estamento en donde confluyen conocimientos y saberes, porque como lo marca Julca (2016) sobre la universidad, esta sigue representando los devenires perpetuos de la historia, y la vida misma señala, además, que “ella se representa como institución creadora de cultura, ciencia y tecnología, pues, para los profesores y estudiantes, es el espacio por excelencia dedicado a la preservación, transmisión y recreación de las tradiciones y conocimientos” (p. 38). Al recapitular las consideraciones anteriores, la universidad representa un poder casi inconmensurable en las sociedades, porque precisamente en aquel estamento se centralizan todos los conocimientos, saberes y prácticas (Garza, 2017, p. 9). A partir de esto, su principio rector es el de ser el lugar donde se legitiman o decaen todos los posibles proyectos que pretendan definir el destino de la humanidad.

## La pedagogía de la ética en el rol del docente universitario

El papel de la ética en la práctica docente se considera como una de las bases fundamentales de esta profesión. Ante todo, porque es imposible considerar algún tipo de proceso de formación humana real sin disposiciones y finalidades éticas, es decir, la educación y la ética mantienen una relación simbiótica donde el acto formativo es a la vez un acto ético (Kant, 2009, p. 45). Por tal motivo, es muy importante recalcar que la educación es esencialmente ética si cumple con el propósito de cultivar no solo los conocimientos conceptuales y empíricos de diversos saberes y ciencias, sino el valor real de lo que significa ser y pensar por sí mismos en sociedad, esto por cuanto la ética y la educación son conceptos que se unen en torno al ser humano, ya que este es esencialmente personal y comunitario, es decir, que “la educación significa conducir, guiar y también sacar hacia fuera, desarrollar lo que está implícito” (Rodríguez et al., 2015, p. 22).

De modo idéntico, el deber de la educación es explícitamente ético y está necesariamente en cualquier práctica pedagógica, porque brinda todas las herramientas y conceptos que permitan conocer las realidades a las que las sociedades se enfrentan todos los días. Su sentido es reflejar desde el espíritu de la historia los deberes como ciudadanos libres y autónomos en sus propias decisiones para el fortalecimiento de las democracias; es en esta línea especialmente que las prácticas pedagógicas, como lo menciona Moreno (2015) “suponen una serie de criterios y estrategias” (p. 514) que hacen posible esta formación, con la finalidad de construir y consolidar cimentaciones humanas que permitan conocer más ese sentimiento entre la razón moral y la práctica cotidiana, así se debe garantizar en la pervivencia de las sociedades libres. Siguiendo estas ideas, para referirse a las prácticas pedagógicas, también es necesario tener en cuenta la ética, pues las concepciones sobre esta determinan un criterio respecto a la actuación general y la posibilidad de enfrentar situaciones a partir de mediaciones racionales en determinados contextos.

Al profundizar más en el ámbito filosófico, estas prácticas suponen:

una participación efectiva de la persona en desarrollo en su autoactividad y no de algo inmediato directamente anticipado o introducido, ni menos de una exigencia social que simplemente pasa por encima de los principios pedagógicos constitutivos. (Paredes, 2013, p. 160)

Es decir, hay que vivir para poder reflexionar; naturalmente, el hacer cotidiano no es un simple quehacer sin más, es algo que nos define como seres en un mundo vivo, ya que el papel entre el docente y el estudiante se engrana en una develación intersubjetiva de vivencias y experiencias que permiten emprender un tejido de nuevas significaciones a partir del carácter autónomo de los individuos y de las personas que nos rodean, mejor dicho, hay en esta relación un aprendizaje continuo y recíproco entre estos dos actores que siempre buscan el conocimiento de sí mismos teniendo en cuenta la “preocupación por los otros” (Valdiviezo, 2010, p. 139), a través de aquella singularidad ética de la voluntad y de la formación en constante movimiento. Así pues, Casanueva (2019) desde el ámbito histórico sugiere que “los ejemplos abundan, y varían dependiendo de la tradición filosófica a la que se adhiera. Empero, cualesquiera que sean las formas que estas disposiciones tomen, deben estar unidas a la significación de autonomía” (p. 283), al ser la autonomía de capital importancia para todos estos procesos.

Es notablemente evidente que el ejercicio mismo de la ética en el rol docente es el núcleo central de esta disertación, no solo en el carácter universitario, sino de la educación en general. Sin embargo, el énfasis abordado es el ejercicio del docente en la enseñanza universitaria, por ello se debe mencionar que uno de los papeles diferenciadores de la universidad con cualquier otro estamento de formación básica o media es que esta, reforzando lo dicho anteriormente, promueve y fortalece “la autonomía ética de todos los integrantes de su comunidad” (Olmedo, 2018, p. 73). En palabras más simples, no hay ningún tipo de obligación o imposición por parte de ella para estar allí, se está porque se quiere estar. Por consiguiente, el docente es el primer portador de esta convicción base; sin importar qué se enseñe, es el primer agente que muestra la importancia de la propia obligación tanto por la toma de intereses y decisiones como por las consecuencias de los actos, esto es, que su primera práctica pedagógica es “profesar” (Velásquez, 2016, p. 72) que todos estamos condenados a ser libres (Sartre como se citó en Onfray, 2008, p. 47), dando por

sentado que la autonomía es el valor esencial que permite asumir la obligación de las propias responsabilidades, una base sustancial en el devenir propio y de la sociedad.

De lo dicho anteriormente se asume que la pedagogía de la ética implica tener en cuenta tres factores importantes: primero, la sensibilidad para abarcar temáticas y experiencias en los dilemas éticos de diversa índole; segundo, la generosidad con mensajes asertivos que permita abordar las discusiones que nacen del primer factor; y por último, mostrar una esperanza propositiva que permita generar cambios que enriquezcan los modos de pensamiento y reflexión constante, (Ortega, 2016, p. 243). De modo similar, la educabilidad le permite a un sujeto profesor hacer todo lo que esté a su alcance para que el aprendizaje de los estudiantes sea interiorizado. No cabe duda de que para la interiorización de la preparación dicho principio es fundamental, puesto que impide que todos los programas de formación de maestros se limiten simplemente a “organizar los dispositivos” (Zambrano & Meirieu, 2013, p. 59) de reproducción del saber. Evidentemente, se debe agregar a lo pedagógico el componente reflexivo de la ética, ya que le permite redimensionar los alcances y el papel de lo formativo en cada rol que se represente, de igual modo, este es un debate abierto que debe seguirse profundizando con el único fin de evidenciar los nuevos referentes actitudinales del proceso del “enseñar a aprender” (Castaño, 2013, p. 223). En efecto, el examen crítico de sí mismo es imperativo, ser capaz de interactuar con los demás y de reconocer al otro como parte del mundo exige conocerlo, pues así se da el cultivo de la comprensión de las diferentes narrativas e imaginarios que a todos nos componen.

No obstante, la universidad como principio incondicional debe cultivar sujetos con la disposición de razonar por sí mismos (hermenéutica); además, con capacidad de argumentar correctamente (ética), de igual modo, formar para entender las diferencias entre un razonamiento lógico fuerte y un razonamiento lógico débil, en resumen, “con capacidad de distinguir la estructura lógica de un discurso y la verdad de las premisas a clarificar” (Gil, 2018, p. 46), para que la complejidad en el campo del conocimiento de todas las variables que hay en juego en el proceso de enseñanza-aprendizaje puedan posibilitar un cambio significativo en la concepción de la formación, tanto de los futuros

educadores como de los educadores en ejercicio, (Filloux, 2016, p. 15). En definitiva, para recapitular los hilos conductores anteriores, y al considerar lo comentado por Galindo et al., “el docente debe ser formado en alteridad desde una visión filosófica y pedagógica en su praxis profesional” (p. 625), o sea, formar desde el enfoque de la alteridad no como un mandato, sino como una opción para la vida de forma “inclusiva y de calidad” (Suárez et al., 2016, p. 30).

## Advenimiento, desarrollo y propuesta de la universidad popular

Los fundamentos teóricos de la universidad popular (UP) se remontan a la Francia del siglo XVIII, con la aparición de figuras como Voltaire y Condorcet. Este último sería quien con la publicación del *Informe para la Organización General de la Instrucción* sentaría las bases de la llamada educación popular. Allí, el filósofo francés proponía una política educativa con rigor científico e independiente de la religión, abogando por una democratización de la enseñanza con el fin de “formar ciudadanos autónomos, [e] instrucción para todas las edades” (Montes, 2016, p. 17). La propuesta de Condorcet será la fuente de inspiración para que Nikolaj F. S. Grundtvig (1783–1872), un pastor luterano de origen danés, formulara lo que hoy se suele llamar UP al arraigar de manera definitiva al nuevo término la intención de educar al pueblo, lo cual trajo como consecuencia la habilidad de “intervenir en las cuestiones centrales del país” (Santos, 2006, p. 59). Además, Grundtvig se preocupó por formar un fuerte vínculo entre el educador y el educando, insistiendo en la condición humana y en la comprensión de la propia existencia, sin revestir el tema de la condición humana de un matiz teológico; es así como desde sus inicios la UP se caracterizó por ser democrática, también lo hizo por su “carácter laico” (Díaz, 2015, p. 275). Es por esto, que la UP de Dinamarca no ofrecía en sus encuentros ninguna clase de contenido teológico, pues este era un tema que correspondía únicamente a la iglesia impartir y no a las universidades populares (UJPP). Sin embargo, sí era central generar fraternidad y autonomía, así como reforzar el espíritu de compañerismo y contribuir a que prevaleciera la condición común de los seres humanos sobre las creencias políticas y religiosas.

De modo que este primer modelo de UP se caracterizó por ser, en efecto, una iniciativa del Estado, el cual, mediante el acompañamiento de intelectuales buscaba alfabetizar al pueblo. Este apoyo es una particularidad que no se repetiría con frecuencia en los futuros modelos de UP (Pérez, 2007, p. 202). Igualmente, lo sería su carácter meramente rural, a diferencia de la UP francesa que tendría como centro la capital parisina; esta UP tendrá gran relevancia en el desarrollo conceptual de la educación popular, ya que supo atraer a militantes obreros y a intelectuales (escritores, científicos, profesores y artistas) a la dinámica educativa. Otra razón de su importancia es el momento histórico en el que surgió, ejemplo de ello es el *affaire Dreyfus* (1896-1906), el cual consistió en la condena por alta traición a Alfred Dreyfus, un capitán del ejército francés de origen judío-alsaciano, acusado de transmitir información al imperio Alemán, esto, basado en su origen alsaciano, supuestamente reafirmaba una presunta relación con el imperio alemán, debido a la anexión que hizo este de Alsacia y Lorena durante la guerra franco-prusiana (1870-1871); y, por otro lado, su origen judío, fuertemente rechazado por la sociedad de la época. Sin embargo, Dreyfus era inocente de los cargos que se le imputaban, lo que reflejaba cómo el país estaba plagado de corrupción y antisemitismo. En una situación como esa se vuelve indispensable educar al pueblo, ya que de lo contrario podría repetirse una acusación igual, basada en viejos resentimientos y actitudes hostiles hacia determinados pueblos, comunidades o religiones: “el *Affaire* pone de relieve las amenazas en contra de la República, (...) el espectro de la decadencia, evidenciando el oscurantismo, precisando urgentemente el desarrollo del espíritu crítico (...). La respuesta a la desunión social es la educación” (Mercier, 2001, p. 120).

Posteriormente, el imperativo pedagógico encontró auxilio en un obrero sindicalista quien sería el primero en poner en marcha el proyecto de la UP en Francia, George Deherme (1867-1937), quien propuso organizar la educación sindical, política y social del pueblo al formar a administradores honrados e ilustrados de las cooperativas y de los sindicatos que serían una potente élite proletaria, núcleo vivo de la “futura sociedad” (Elvias, 2005, p. 103). Su proyecto se concretó en marzo de 1899 con la creación de la Sociedad de las UUPP; a partir de ese momento comenzó la colaboración con los intelectuales de la época. Para estos, la UP significó un encuentro con el pueblo, pues la educación



debía difundir el espíritu crítico y la UP resultaba una clase de militancia donde la ciencia tomaba un “compromiso político” (García, 2005, p. 113). El proyecto fue, entonces, viento en popa, con el apoyo de los intelectuales y los obreros las iniciativas se multiplicaron, y no solo en la capital sino también en las provincias que, a pesar de marchar lento, fueron muy significativas. En la ciudad los intelectuales también procuraron crear nuevas iniciativas con el apoyo de las grandes universidades. Sin embargo, ese crecimiento exponencial lo acompañó una fuerte tensión entre las personas implicadas, debido a la diversidad de iniciativas; esto transformaba a la UP en un campo de enfrentamiento entre dos tendencias: la primera era sostenida por Deherme, que se esforzó por promover la educación como forma de aliviar las tensiones sociales, se mostró en favor del diálogo e integración de la clase obrera con el resto de la nación; y la segunda, sostenida por el espíritu sindicalista y de lucha de clases, la cual buscaba que “la educación fuera un instrumento de emancipación” (Moreno & Berrocal, 2009, p. 47). Este problema entre tendencias fue agravado por otro: la presencia del intelectual, si antes era bien visto, ahora solo representaba una suerte de “conferencista” (Vila, 2004, p. 48).

Sin embargo, a pesar de su fracaso, la UP sigue sirviendo de modelo para repensar la educación y las prácticas pedagógicas. Es por esto que filósofos como Onfray (2008) afirman la vigencia de la UP por cuanto sigue produciendo una sociabilidad popular alrededor de los intercambios del saber. En la visión de Onfray se encuentra una de las caracterizaciones más frescas de la UP, relacionándola con el contexto actual, así como con las dinámicas filosóficas, académicas, interpersonales, e incluso políticas. Por su parte Restrepo (2015) advierte, además, una resistencia al sistema económico actual y a la universidad tradicional, orientada hacia el mismo orden social y económico capitalista. Ambos autores ofrecen una metáfora enriquecedora sobre este tema: ni el liberalismo ni el capitalismo existen de manera platónica, es decir, no son ideas como una suerte de verdad eterna e indiscutible, antes bien, solo hay agentes liberales e hipercapitalistas que siguen reproduciéndose por el hecho de que a los individuos no se les enseña cómo detener la circulación de esos flujos. En ese sentido, cabe pensar la UP como crítica al poder imperante, al escudriñarlo bajo una mirada ética que funciona como un laboratorio para este trabajo: “ver,

identificar los flujos negativos y mortíferos en una sociedad, no convertirse en agente de propagación, cortar los circuitos, resistir, no ser el conductor en el sentido eléctrico de la palabra” (Onfray, 2008, p. 153).

Asimismo, señala Onfray (2008) que la UP no resiste de una manera marxista, sino que se interesa por el individuo y por su liberación personal, ya que solo la construcción de un individuo radiante, soberano y libertario es realmente “revolucionaria” (González, 2016, p. 3). Dicho enfoque individual también es una resistencia a la universidad clásica, ya que erradica el método catedrático de la relación entre educador y educando, y habilita el diálogo e interacción entre ambas partes. En la UP se debe tratar de examinar juntos el contenido de una clase sin reducir a los estudiantes a meros oyentes, sino personas capacitados para “debatir y compartir” (Zapata, 2017, p. 45). También, Restrepo (2015) acusa a la universidad tradicional de capitalista, individualizadora y alienante, según el filósofo antioqueño, la universidad vive hoy en una tiranía de la episteme moderna, lo que supone, a su vez, una apropiación capitalista del conocimiento; como lo dice él mismo:

La universidad sobrevive sin lo universitario, más bien comandada por el apremio tecnocientífico, con todo lo que este implica de antagónico para la reflexión pensante degradada de tal suerte a una inmensa diáspora de pseudo-saberes cuyos dinamis-mos se hunden, de un lado, en el mercenarismo de la eficacia, y de otro, en las mane-ras y lenguajes del régimen de opinión con sus efectos absolutamente trivializantes. (p. 30)

Presenciamos con esto el malestar de la universidad tradicional; entre sus características están: un carácter tecnocientífico, la instalación de una sobreburocracia académica, las relaciones de poder-saber propias de la contemporaneidad, y sobre todo una imposibilidad de reflexionar. El hecho de que la investigación se haya convertido en mera investigación dirigida, sin la oportunidad de reflexionar, demuestra la urgencia de nuevos espacios. Por lo tanto, su objetivo es, entonces, además de frenar ese “capitalismo cognitivo”, como lo bautiza Restrepo (2015, p. 21), reivindicar el derecho a la libre investigación y promover una “universidad nómada” procurando ser una universidad que se relanza más allá de su decadencia presente, en un movimiento que tiende a su “deslocalización, desterritorialización o nomadización” (Díaz, 2016, p. 267). Es

decir, esta “nomadización” afirma la posibilidad de una proliferación de universidades alternativas que, entre las prácticas de resistencia contemporáneas, son las que más se aproximan a la reapropiación del conocimiento por parte del campo social. Cabe aclarar que la UP es vista tanto en el manifiesto de Onfray como en el de Restrepo desde una óptica práctica; esta afirmación parece ser innecesaria, pero lo cierto es que pocas veces se recuerdan los proyectos que se han llevado a cabo a lo largo de la historia siguiendo el modelo de la UP, como por ejemplo el de las UUPP de Polonia, Bélgica, Italia y, desde nuestro continente, Argentina y México, (Torres, 2009, p. 196). Todas estas se enmarcan en el modelo parisino ofrecido por Deherme, pues guardan distancia e independencia de las universidades y los poderes oficiales. No obstante, también hay UUPP que prefirieron seguir a la UP inglesa, pensándola como “extensión universitaria” (López & Lorenzo, 2009, p. 154), estas UUPP son las de Viena, Turín, Oviedo, etc., todas adscritas a la figura y los recursos de una universidad tradicional: realizan actividades en las instalaciones de esta y disponen asimismo de sus “propios profesores y sus métodos” (Piquer & Obarrio, 2015, p. 325). En definitiva, y teniendo en cuenta las diferencias, todas estas UUPP abogan por un proceso de aprendizaje crítico y un reconocimiento del otro, es decir, tienen un fuerte interés en derrumbar los estigmas, prejuicios, etc., que se han “heredado a lo largo de la historia” (Rodríguez, 2018, p. 35), es por esto que se busca implementar diversas prácticas pedagógicas de la ética para generar un intercambio, una interculturalidad, y una visión crítica de la sociedad. Con todo esto, se busca una nueva universidad capaz de hacerle frente a este sistema inequitativo, que piense el cambio social y que, sobre todo, sea un espacio de interlocución entre saberes y seres; para algunos investigadores es quizá la mejor alternativa para nuestra región.

## Conclusiones

La universidad es el bastión por excelencia de los conocimientos y saberes de toda sociedad. Se pudo analizar que la universidad es precisamente el lugar donde se reúne toda la diversidad de formas y maneras de ser de infinitos conocimientos, saberes, prácticas y costumbres, puesto que su devenir

histórico ayudó a establecer sus orígenes, desarrollos y aportes para las diferentes sociedades, inclusive dentro de las mismas tensiones holísticas que esta produce.

La universidad tradicional tiene en el presente una inmensa serie de desafíos y problemáticas complejas que superar. Si bien sigue ostentando el poder y prestigio que desde hace siglos la caracteriza, no puede perder su horizonte de innovación y pensamiento crítico por la banalidad del sistema económico actual que trivializa y monetiza en extremo sus fundamentos. Por el contrario, debe mantenerse fiel éticamente en su más grande deber de abordar crítica e integralmente todos los designios de dichas problemáticas perennes en las sociedades humanas.

La pedagogía de la ética consiste teórico-conceptualmente en una serie de directrices y estrategias que permiten desarrollar de manera integral y responsable los dilemas y problemas éticos que aquejan diariamente a la sociedad. Es muy importante esta consideración porque atraviesa cualquier práctica o contemplación teórica que se quiera abordar, dada esta consideración, las prácticas pedagógicas de la ética definen en sí mismas la óptima transmisión de saberes y conocimientos para que pervivan en las sociedades.

El rol docente supone no solo una simple transmisión de experiencias y conocimientos vinculados al mismo ejercicio; siempre significará que desde la autonomía del profesar éticamente es quien, sin importar qué se enseñe, introduce la propia obligación de asumir las disposiciones concordantes a todas las buenas o malas decisiones. Ahí está el primer cimiento ético y moral de lo que presume este vínculo pedagógico, ético y docente, pues es este último quien debe señalarlo y practicarlo con el fin de ser el guía participe en la construcción con el educando de un lazo fuerte de confianza, proactividad y reciprocidad en las aulas universitarias.

Por su parte, las UUPP han sido desde su advenimiento una crítica y redirección de la misma idea de Universidad. Ciertamente esta última, en su formato tradicional, se basa en las formas de la educación superior tanto formal como informal hipercondicionadas económicamente por la iniciativa pública,

privada o solidaria. Por el contrario, las UUPP son una invitación a reflexionar sobre la realidad que acontece con un espíritu crítico, colectivo, comunitario y despojado de prejuicios, pues logra, no solo un enriquecimiento del conocimiento, sino una verdadera transformación. Es este el fin último de las UUPP: transformar a la sociedad, volverla más equitativa y crítica, ofreciendo y fomentando la interlocución entre saberes y seres. En conclusión, su tarea es profundizar los dilemas cotidianos de la ética y pretender siempre educar desde la inclusión y la alteridad; es decir, volver pedagógicamente al jardín de Epicuro.

## Conflicto de intereses

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole.

## Referencias

- Aguilera, A. (2014). *Subjetividades políticas en movimiento(s). La defensa de la universidad pública en Colombia y México*. Magisterio Editorial. <http://editorial.pedagogica.edu.co/docs/files/libro%20subjetividades.pdf>
- Borrero, A. (2008). *La Universidad. Estudios sobre sus orígenes, dinámicas y tendencias*. (Vols. I-II). Universidad Pontificia Javeriana. <https://www.digitaliapublishing.com/visorepub/38521>
- Brunner, J., Labraña, R., Ganga, F., & Rodríguez, E. (2019). Idea moderna de universidad: de la torre de marfil al capitalismo académico. *Educación XX1*, 22(2), pp. 119-140. <http://revistas.uned.es/index.php/educacionXX1/article/download/22480/19273>

- Carañaña, J. (2012). La misión de la universidad en la Edad Media: servir a los altos estamentos y contribuir al desarrollo de las ciudades. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 34(2), pp. 325-355. <https://revistas.ucm.es/index.php/NOMA/article/view/40743/39062>
- Casanueva, A. (2019). Paideia y pedagogía: reflexiones sobre el imaginario educativo. *Xipe Totek*, 28(112), pp. 261-286. <https://xipetotek.iteso.mx/wp-content/uploads/sites/91/2020/01/PDF-Xipe-totek-112.pdf>
- Castaño, R. (2013). Ética y pedagogía: una postura de reflexividad. *Revista Brasileira de Educação de Jovens e Adultos*, 1(1), pp. 223-232. <https://www.revistas.uneb.br/index.php/educajovenseadultos/article/view/254>
- Derrida, J. (2002). *La universidad sin condición*. Trotta. <https://www.ses.unam.mx/curso2010/pdf/M3S1-DerridaJacques.pdf>
- Díaz, J. (2016). La educación en la época de la esclavitud neoliberal: imagen para pensar la institucionalidad pedagógica latinoamericana. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 37(115), pp. 265-283. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5821042>
- Díaz, K. (2015). Universidad popular: una propuesta de educación popular para la universidad colombiana. *Revista controversias*, (205), pp. 275-299. [https://revistacontroversia.com/index.php?journal=controversia&page=article&op=view&path%5B%5D=397&path%5B%5D=pdf\\_181](https://revistacontroversia.com/index.php?journal=controversia&page=article&op=view&path%5B%5D=397&path%5B%5D=pdf_181)
- Elvias, S. (2005). La Universidad Popular como espacio de encuentro y participación Festival intercultural Leganés ciudad abierta. *Tabanque: Revista pedagógica*, (19), pp. 103-112. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2010158>
- Filloux, J. (2016). *Epistemología, Ética y Ciencias de la Educación*. Editorial Brujas. <http://pdfhumanidades.com/sites/default/files/apuntes/Epistemologia%2C%20etica%20y%20ciencias.%20Filloux..pdf>
- Galdino J., Valdez, R., & Alvarado, L. (2020). Alteridad educativa un enfoque ético al 2030. *Cienciamatria*, 6(10), pp. 614-628. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7389083>

- Galeano, M. (2012). *Estrategias de investigación social cualitativa*. La Carreta Editores. <https://docer.com.ar/doc/xnnnx>
- Galeano, M., & Vélez, O. (2002). Estado del arte sobre fuentes documentales en Investigación cualitativa. Universidad de Antioquia.
- García, A. (2005). La participación en la Universidad Popular de Alcorcón. *Tabanque: Revista pedagógica*, (19), pp. 113-124. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2010163>
- Garza, H. (2017). *Senderos en la niebla: Repensar el papel de la educación y la tarea de la universidad*. ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara. <https://www.digitaliapublishing.com/a/59550/senderos-en-la-niebla—repensar-el-papel-de-la-educacion-y-la-tarea-de-la-universidad>
- Gewerc, A. (2014). *Universidad y sociedad del conocimiento*. Universidad de Santiago de Compostela. <https://elibro.net/es/lc/funlam/titulos/44288>
- Gil, M. (2018). Educación y ética para una ciudadanía mundial. *Revista Boletín Redipe*, 7(2), pp. 43-52. <https://revista.redipe.org/index.php/1/article/view/427/424>
- González, D. (2016). *La universidad investigadora y el capitalismo académico*. CLACSO. [https://www.researchgate.net/publication/316461434\\_La\\_universidad\\_investigadora\\_y\\_el\\_capitalismo\\_academico](https://www.researchgate.net/publication/316461434_La_universidad_investigadora_y_el_capitalismo_academico)
- Guerrero, M., & Gómez, D. (2013). Enseñanza de la ética y la educación moral, ¿permanecen ausentes de los programas universitarios? *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, 15(1), pp. 122-135. <https://www.redalyc.org/pdf/155/15528262010.pdf>
- Julca, E. (2016). *Conceptos básicos de la educación universitaria*. *Cultura: Revista de La Asociación de Docentes de La USMP*, (30), pp. 31-64. [http://www.revistacultura.com.pe/revistas/RCU\\_30\\_conceptos-basicos-de-la-educacion-universitaria.pdf](http://www.revistacultura.com.pe/revistas/RCU_30_conceptos-basicos-de-la-educacion-universitaria.pdf)

- Kant, I. (1999). *El conflicto de las facultades*. Fondo de Cultura Económica. [https://rdu.unc.edu.ar/bitstream/handle/11086/1152/Sobre%20pedagogia\\_Kant.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://rdu.unc.edu.ar/bitstream/handle/11086/1152/Sobre%20pedagogia_Kant.pdf?sequence=1&isAllowed=y)
- Kant, I. (2009). *Sobre Pedagogía*. Editorial Universidad Nacional de Córdoba; Encuentro Grupo Editor. [https://rdu.unc.edu.ar/bitstream/handle/11086/1152/Sobre%20pedagogia\\_Kant.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://rdu.unc.edu.ar/bitstream/handle/11086/1152/Sobre%20pedagogia_Kant.pdf?sequence=1&isAllowed=y) (Obra publicada originalmente en 1803).
- Ley 30 de 1992. (1992, 28 de diciembre). Congreso de la República. Diario oficial No. 40700. <http://www.suin-juriscal.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Leyes/1586969>
- López, J., & Lorenzo, M. (2009). Universidades populares en España y su relación con la universidad suramericana. *Educación y Educadores*, 12(1), pp. 153-167. <http://www.scielo.org.co/pdf/eded/v12n1/v12n1a11.pdf>
- Mercier, L. (2001). La educación popular a través de la Universidad Popular en la Francia del primer siglo XX. *Historia de la educación: Revista interuniversitaria*, (20), pp. 117-135. <https://revistas.usal.es/index.php/0212-0267/article/view/10948/11336>
- Montes, V. (2016). Origen de las universidades populares. *Revista Española de Educación Comparada*, (27), pp. 215-236. [https://www.researchgate.net/publication/303607600\\_Origen\\_de\\_las\\_Universidades\\_Populares](https://www.researchgate.net/publication/303607600_Origen_de_las_Universidades_Populares)
- Mora, A. (2016). *La seudorrevolución educativa: desigualdades, capitalismo y control en la educación superior en Colombia*. Universidad Javeriana. <https://www.digitaliublishing.com/a/46992/la-seudorrevolucion-educativa—desigualdades—capitalismo-y-control-en—la-educacion-superior-en-colombia>
- Moreno, A. (2015). Enfoques en la formación docente. *Ra Ximhai*, 11(4), pp. 511-518. <https://www.redalyc.org/pdf/461/46142596037.pdf>



- Moreno, J., & Berrocal, Q. (2009). Identidad e interculturalidad. La experiencia de la universidad de Zafra. *Tabanque: Revista pedagógica*, (22), pp. 47-55. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3290541>
- Olmedo, J. (2018). *Microfísica del poder y pedagogía universitaria*. Universitat Oberta de Catalunya. <https://www.digitaliapublishing.com/visor/61697>
- Onfray, M. (2008). *La comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad popular*. Gedisa. <https://aprendizajesparalelos.files.wordpress.com/2016/09/michel-onfray-manifiesto-por-una-universidad-popular.pdf>
- Onfray, M. (2018). *Decadencia*. Paidós. [https://www.marcialpons.es/media/pdf/38365\\_Decadencia.pdf](https://www.marcialpons.es/media/pdf/38365_Decadencia.pdf)
- Ortega, P. (2016). *La ética de la compasión en la pedagogía de la alteridad*. Revista Española de Pedagogía, 74(264), pp. 243-264. <https://revistade-pedagogia.org/wp-content/uploads/2016/04/La-%C3%A9tica-de-la-compasi%C3%B3n-en-la-pedagog%C3%ADa-1.pdf>
- Paredes, D. (2013). *Los filósofos y la educación: formación didáctica y filosofía de la educación*. Universidad Pedagógica Nacional. <http://editorial.pedagogica.edu.co/docs/files/los%20filosofos.pdf>
- Pérez, A. (2007). Calidad de la educación popular. *Educere: Revista Venezolana de Educación*, (37), pp. 201-208. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3155388>
- Piquer, J., & Obarrio, J. (2015). *Repensar la universidad: Reflexión histórica de un problema actual*. Dykinson.
- Restrepo, C. (2015). *Manifiesto por la Universidad Nómada*. (Vol. 11). Colección Asoprudea. [https://issuu.com/asoprudea/docs/coleccion\\_11](https://issuu.com/asoprudea/docs/coleccion_11)

- Rodríguez, J., & Tovar, C. (2018). La Educación Católica y la Universidad Contemporánea: Resignificación de las Humanidades en la Formación Universitaria. *Journal of Alternative Perspectives in the Social Sciences*, 9(3), pp. 386-402. <https://www.japss.org/upload/10.%20Ruiz.pdf>
- Rodríguez, R. (2018). El valor de la teoría. El intelectual como productor. *Acta Poética*, 39(1), pp. 17-43. <https://revistas-filologicas.unam.mx/acta-poetica/index.php/ap/article/view/813/884>
- Rodríguez, R., Batista, N., & Ortiz, A. (2015). Principios y objetivos de la ética, un reto en la educación superior. *Did@scalia: Didáctica y Educación*, 6(6), pp. 13-24. <http://revistas.ult.edu.cu/index.php/didascalia/article/view/432/431>
- Safranski, R. (2012). *Romanticismo, una odisea del espíritu alemán*. Tusquets. [https://kupdf.net/download/219485385-safranski-rudiger-romanticismo-una-odisea-del-espiritu-aleman\\_59a25a9bdc0d601807568ee7\\_pdf](https://kupdf.net/download/219485385-safranski-rudiger-romanticismo-una-odisea-del-espiritu-aleman_59a25a9bdc0d601807568ee7_pdf)
- Saldaña, L. (2017). La Universidad como institución pertinente en el avance de la sociedad. *Revista Cubana de Educación Médica Superior*, 31(3), pp. 222-231. [http://scielo.sld.cu/pdf/ems/v31n3/a22\\_ems\\_982.pdf](http://scielo.sld.cu/pdf/ems/v31n3/a22_ems_982.pdf)
- Santos, Á. (2016). *Sociedad del conocimiento: Aprendizaje e Innovación en la Universidad*. Biblioteca de la nueva educación. <https://www.digitalia-publishing.com/visor/40928>
- Santos, B. (2006). *La universidad popular del siglo XXI*. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales. [http://www.documentos.una.ac.cr/bitstream/handle/unadocs/8131/La%20universidad%20popular%20en%20el%20siglo%20XXI\\_Boaventura%20de%20Sousa%20Santos.pdf?sequence=11&isAllowed=y](http://www.documentos.una.ac.cr/bitstream/handle/unadocs/8131/La%20universidad%20popular%20en%20el%20siglo%20XXI_Boaventura%20de%20Sousa%20Santos.pdf?sequence=11&isAllowed=y).
- Schopenhauer, A. (2002). *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Siglo XXI. <https://josefranciscoescribanomaenza.files.wordpress.com/2016/01/aquc3ad9.pdf>

- Suárez, J., Martín, J., Mejía, D., & Acuña, E. (2016). *Ética y práctica docente*. Universidad del Norte. <https://www.digitaliapublishing.com/a/46681/etica-y-practica-docente>
- Taylor, S., & Bogdan, R. (1994). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Paidós. <http://mastor.cl/blog/wp-content/uploads/2011/12/Introduccion-a-metodos-cualitativos-de-investigaci%C3%B3n-Taylor-y-Bogdan.-344-pags-pdf.pdf>
- Torres, M. (2009). *Extensión universitaria y universidades populares: el modelo de educación libre en la universidad popular mexicana (1912-1920)*. *Rhela*, (12), pp. 196-219. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3180035>
- Valdiviezo, R. (2010). La dimensión ética en la formación docente fundada en una pedagogía de preocupación por los “otros”. *Integra Educativa*, 3(3), pp. 139-163. <http://www.scielo.org.bo/pdf/rieiii/v3n3/n03a10.pdf>
- Velásquez, J. (2016). *Pensar la Universidad*. El profesar como acto formativo. *Revista Kavilando*, 8(1), pp. 72-76. <https://www.kavilando.org/revista/index.php/kavilando/article/view/165/140>
- Vila, E. (2004). *Pedagogía de la ética: de la responsabilidad a la alteridad*. *Athenea Digital*, (6), pp. 47-55. <https://atheneadigital.net/article/view/n6-vila/147-pdf-es>
- Zambrano, A., & Meirieu, P. (2013). *Filosofía de la educación y pedagogía*. Editorial Brujas. <https://www.digitaliapublishing.com/a/35375/filosofia-de-la-educacion-y-pedagogia>
- Zapata, C. (2017). La ética en la educación colombiana: reflexiones desde la categoría “maestro como intelectual transformativo”. *Revista Senderos Pedagógicos*, (8), pp. 45-60. <https://ojs.tdea.edu.co/index.php/senderos/article/view/529/689>

# EXPERIENCIAS CORPORALES DE MUJERES EXCOMBATIENTES DE LAS FARC-EP. UN ANÁLISIS DE GÉNERO<sup>a</sup>

## Corporal experiences of female ex-combatants of FARC-EP. A gender analysis

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3969>

Recibido: 23 de febrero de 2021. Aceptado: 22 de abril de 2021. Publicado: 18 de mayo de 2021

*Jenny Marcela Acevedo Valencia\**, *Stefani Castaño Torres\*\**,  
*Ángela María Velásquez Velásquez\*\*\**

<sup>a</sup> Artículo derivado de la investigación “Ciudadanía femenina desde la insurgencia: una mirada desde el enfoque de género”. Este producto se inscribe en la Línea de investigación Sujeto, Desarrollo y Contextos de Exclusión del grupo Laboratorio Universitario de Estudios Sociales reconocido por Colciencias, adscrito a la Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad Católica Luis Amigó. Financiado en 2018-2019 por la Universidad Católica Luis Amigó, sede Medellín, y la Universidad Surcolombiana, de Neiva.

\* Magíster en Estudios Políticos. Docente de la Universidad Católica Luis Amigó, integrante del grupo Laboratorio Universitario de Estudios Sociales (LUES), adscrito a la Facultad de Educación y Humanidades. Medellín, Colombia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8971-9975>. Correo electrónico: [jenny.acevedova@amigo.edu.co](mailto:jenny.acevedova@amigo.edu.co)

\*\* Magíster en Educación con énfasis en Ciencias Sociales y Ciudadanía. Docente Investigadora del Grupo de Investigación en Prácticas Educativas y Sociales, adscrito a la Facultad de Educación de la Universidad Surcolombiana de Neiva. Neiva, Colombia. Correo electrónico: [stefani.castano@usco.edu.co](mailto:stefani.castano@usco.edu.co)

\*\*\* Doctora en Antropología Social. Docente del Tecnológico de Antioquia Institución Universitaria (TdeA), integrante del grupo de investigación Observatorio del TdeA. Medellín, Colombia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4583-5709>, Correo electrónico: [angelamariavelasquezvelasquez@gmail.com](mailto:angelamariavelasquezvelasquez@gmail.com)

## Resumen

El artículo analiza experiencias de corporeidad de mujeres excombatientes de las FARC-EP, a partir de una investigación sociocrítica, fenomenológica y feminista que implementó estrategias dialógicas, participativas, contextualizadas y problematizadoras. Los resultados describen los órdenes discursivos insurgentes en torno a la igualdad, los procesos de socialización que moldean cuerpos militantes y a la vez los controlan desde lo normativo; frente a estos últimos se vislumbran prácticas de fuga que evidencian las tensiones entre el orden insurgente y el de la vida civil. Se concluye que el grupo armado moldea una subjetividad que combina elementos de las construcciones de género del contexto campesino de origen y referentes ideológicos y prácticos del contexto bélico que se esfuerzan por configurar cuerpos fuertes y disciplinados.

## Palabras clave

Género; Cuerpo; Mujeres excombatientes; Conflicto Armado; Feminismo.

## Abstract

The article analyzes corporeality experiences of former FARC-EP women, based on socio critical, phenomenological and feminist research, which implemented dialogical, participatory, contextualized and problematizing strategies. The results describe the discursive insurgent orders around equality, the socialization processes that shape militant bodies while controlling them from the normative; in the face of the latter, there are escape practices that demonstrate the tensions between the insurgent order and that of civil life. It is concluded that the armed group shapes a subjectivity that combines elements of the gender constructions of the peasant context of origin and ideological and practical references of the war context that strives to form strong and disciplined bodies.

## Keywords

Gender; Body; Women ex-combatants; Armed conflict; Feminism.

## Introducción

Por más de 50 años, las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC-EP)<sup>1</sup>, otras agrupaciones guerrilleras, además de actores paraestatales y estatales tuvieron incidencia y responsabilidad en el conflicto armado interno colombiano, lo que dejó un balance de 4.282 masacres entre 1980 y 2012, alrededor de 267.565 víctimas mortales entre civiles y combatientes entre 1958 y 2021 (Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH], 2021) y 8.127.019 personas en situación de desplazamiento (Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas [UARIV], 2021). Las dimensiones del conflicto armado y las consecuencias incalculables en la población civil presionaron para que el gobierno nacional y la guerrilla de las FARC-EP establecieran contacto e iniciaran un proceso de paz que se logró concretar en 2016 con la firma del Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera.

Producto de estas negociaciones, un total de 10.015 personas pertenecientes a las FARC-EP dejaron las armas, de las cuales 77% (7.711) son hombres y 23% (2.303) mujeres (Universidad Nacional de Colombia, 2017). En este contexto y como resultado del proyecto de investigación “Ciudadanías femeninas desde la insurgencia: una mirada desde el enfoque de género” se hace un acercamiento a experiencias corporales de 8 mujeres excombatientes que ingresaron a la guerrilla de las FARC-EP entre los 10 y 15 años y que en la actualidad, después de permanecer entre 4 y 30 años militando, realizan su proceso de reincorporación en el Espacio Territorial de Reincorporación y Capacitación (ETCR) de Agua Bonita (Caquetá) y La Carmelita (Putumayo).

Este análisis se hace desde las categorías de género, cuerpo y conflicto armado. Son varios los estudios académicos que abordan dichos conceptos, la mayoría de ellos a partir de la tajante separación entre sexo y género, en la que se asume el sexo como una realidad biológica y el género como una

<sup>1</sup> Esta guerrilla se orientó a una línea ideológica prosoviética, fundamentada en el marxismo-leninismo, pero como parte de la búsqueda de su ideología propia incluyó el pensamiento del prócer Simón Bolívar, concretando sus tres corrientes centrales e identificándose entonces como una organización político-militar de corte marxista-leninista-bolivariana, cuyos propósitos, además de la toma del poder por las armas, eran alcanzar de “una reforma agraria, lograr una redistribución de la tierra entre las personas que la cultivan, al igual que créditos para estas” (Mojica, 2011, p. 301).

construcción social, siendo esta última objeto de análisis y problematización en contextos de conflicto armado, teniendo en cuenta que el género imprime orientaciones particulares en el cuerpo de las mujeres.

Desde esta perspectiva, dichas investigaciones parten del cuerpo sexuado de las mujeres para dar cuenta de los arreglos de género que la confrontación armada les imprime. Así, en el contexto latinoamericano, Oberti (2006) al analizar la compleja relación con el cuerpo, concluye que para las mujeres que hicieron parte de organizaciones político-militares en los 70 su experiencia representa una masculinización, al tratarse de cuerpos e identidades femeninas. En la misma línea, Vidaurrázaga (2015) destaca las guerras y guerrillas como espacios históricamente masculinos, en los cuales las mujeres militantes asumen posturas masculinas en el combate, pero posteriormente en la vida civil reproducen la construcción hegemónica sexo-genérica.

En esta misma vía, pero retomando elementos del contexto nacional, las investigaciones de Meertens (1995), Dietrich (2014) y Mejía y Anctil-Avoine (2017) señalan en las experiencias de mujeres combatientes, tensiones frente a los arreglos de género al interior de los grupos armados. Destacan que si bien las mujeres amplían sus libertades y trato igualitario en los grupos insurgentes (Dietrich, 2014), también se ven sometidas a una rígida normatividad en torno a los roles asumidos (Meertens, 1995), por lo cual se ven obligadas a obedecer decisiones sobre su corporeidad (Mejía & Anctil-Avoine, 2017). Estas investigaciones asumen como natural y dado el hecho de ser mujeres, como si fuese una determinación biológica, por lo cual el análisis de la relación cuerpo-conflicto armado se concentra en las pérdidas y esfuerzos asociados a los cuerpos de mujeres para acondicionarse a un escenario pensado para cuerpos masculinos.

En una línea similar, la investigación de Sepúlveda (2015) problematiza las ideas de feminidad y masculinidad asignadas de manera dicotómica a hombres y mujeres y plantea que hay una intención de resistencia frente a las figuras femeninas estereotipadas de la sociedad en mujeres militantes de grupos armados en América Latina, posterior a la Revolución cubana y a la instauración de dictaduras militares. Por tanto, transgreden dichos preceptos, espe-

cíficamente en las formas de asumir las relaciones de pareja, la maternidad y la participación política al interior de las organizaciones armadas. Esta investigación, al igual que la de Wills (2005), destaca que las mujeres al ingresar a las filas de grupos armados no traicionan su naturaleza femenina, sino que infringen barreras construidas por una mirada masculina que les asigna imperativamente el ámbito doméstico como el terreno de su realización. Podría plantearse, entonces, que estas investigaciones trascienden aquellas miradas que clasifican sexual o biológicamente a las mujeres, para dar paso a la comprensión de que los órdenes de género construidos son utilizados estratégicamente para la confrontación bélica.

Uno de los pocos estudios orientados a trascender la idea de género y sexo como un par dicotómico, es el de Butler (1998). Esta autora plantea que el género es una identidad débilmente constituida en el tiempo, que se configura a través de la repetición estilizada de actos que van moldeando el cuerpo y dan como resultado una serie de gestos, movimientos y normas que constituyen “la ilusión de un yo generalizado” (Butler, 1998; p. 297). La norma de género puede considerarse como un artificio, pues el género no es una esencia, sino el resultado de una serie de actos performativos en los cuales el cuerpo nunca pertenece completamente al sujeto (Butler, 1998, 2009), por cuanto las personas no nacen con un género establecido, sino que, más bien, van conformando una identidad de sexo y género en coherencia con los procesos de socialización y según piensan que deben asumirlo (Butler, 1998).

En correspondencia con lo anterior, el género como un acto performativo producto de la cultura tiene fuerte relación con el cuerpo, pues la forma como se estiliza y se moldea no es solo un asunto asociado al sexo, ni depende exclusivamente del orden de género prevaleciente; de ahí que se proponga el concepto de corporeidad para dar cuenta de “las técnicas a través de las cuales performamos, representamos y ‘hacemos’ género” (Nayak & Kehily, 2006, p. 467). Butler sostiene que la performatividad de género presupone que las normas están actuando sobre las personas antes de que se den cuenta y puedan actuar, por ello, cuando se plantea una acción; se remarcan las normas que



actúan sobre dichas personas, “tal vez de una manera nueva o de maneras no esperadas, pero de cualquier forma en relación con las normas que nos preceden y que nos exceden” (Butler, 2009, p. 333).

Lo anterior quiere decir que el cuerpo no está “pasivamente escrito con códigos culturales, como si fuera el recipiente sin vida de un conjunto de relaciones culturales previas” (Butler, 1998, p. 308), es decir no es una materia estable y definida, sino un constructo del discurso y de la ley (Padilla, 2016), asociado a las relaciones de poder. El cuerpo termina portando significados culturales (Butler, 1998) que dan cuenta de una estructura institucional determinada y a la vez encarna la capacidad de agencia, subversión y resistencia del sujeto, que en medio de las tensiones en las relaciones de poder configura identidad como posibilidad de ser enunciado como un yo inteligible para los otros (Butler, 1998).

Esta perspectiva teórica representa un reto importante para comprender los procesos de corporeidad de los sujetos, puesto que permite develar la performatividad corporal que el orden insurgente encubre, para así establecer algunas semejanzas y diferencias con la vida no armada, esto teniendo en cuenta que podría asumirse la guerrilla de las FARC-EP como una forma de orden social extraño a la vida civil o, en palabras de Dietrich (2014), un régimen de género específico, por lo cual se considera necesario desnaturalizar las relaciones y formas de configuración de las vivencias de las mujeres excombatientes, las cuales exponen sus cuerpos a procesos de adaptación física pero también de vulnerabilidad ante las inclemencias del tiempo y el espacio como más adelante en los resultados se verá.

En este sentido, el presente artículo busca comprender, desde la experiencia y participación directa de las mujeres en la guerra, la manera como se configuran sus cuerpos en un contexto bélico como la guerrilla; así, la centralidad analítica la conforman los cuerpos como escenario de la performatividad, siendo las categorías género y conflicto armado respectivamente los mecanismos performativos y el contexto en el que se materializan dichos cuerpos.

## Diseño metodológico

A nivel metodológico, se asumió una postura crítica, sustentada en perspectivas fenomenológicas y feministas. La perspectiva crítica se concibe como práctica investigativa y educativa desde la cual se problematizan las relaciones de poder y se asume “una pedagogía que parte de los cuerpos para pronunciar palabras, recuperando el valor de la subjetividad en la creación histórica y criticando, una y otra vez, las certezas del punto de partida” (Korol, 2007, p. 18).

En cuanto a la perspectiva fenomenológica, esta investigación recupera desde el diálogo de saberes las experiencias vitales de mujeres excombatientes, profundiza sobre sus realidades, sobre sus experiencias de corporalidad a nivel personal y colectivo y sobre las identidades y subjetividades construidas, aspecto metodológico que desafía, como plantea Korol (2007), el orden individualista “organizado desde la dominación” (p. 18). Así, también se retoman varias pistas metodológicas propuestas por Korol (2007) desde una postura feminista: 1. la radicalidad en la denuncia de los ordenamientos que disciplinan desde la subordinación, 2. la búsqueda de horizontalidad y de autonomía y 3. la mirada diferencial y situada en las problemáticas sociales que afectan el modo de vida, en este caso, de mujeres en contextos rurales y militarizados.

El proceso de recuperación de las vivencias corporales, previo consentimiento informado, se realizó con 8 mujeres excombatientes de zonas rurales de los departamentos de Caquetá, Putumayo y Huila, con edades entre los 19 y 44 años y con una permanencia en el grupo armado que oscila entre 4 y 30 años. Lo que da cuenta de que algunas de ellas ingresaron al grupo armado cuando eran menores de edad; al respecto, ninguna de ellas manifiesta haber sido reclutada de manera forzada. Estas mujeres desarrollan su proceso de reincorporación en los mismos departamentos, algunas de manera comunitaria en los ETCR y otras de manera individual en sus territorios de origen. Durante este proceso todas finalizaron la educación secundaria y cinco de ellas tienen hijos.

En la investigación se exploraron tres momentos específicos de la vida de las mujeres: la historia personal y colectiva antes de ingresar al grupo armado, durante la permanencia en este y en el actual proceso de reincorporación<sup>2</sup>. Entre las técnicas y estrategias empleadas están: 1) “la cartografía social”, comprendida como una técnica que permitió la reconstrucción de espacios y relaciones sociales en los lugares de asentamiento guerrillero. A partir de ella se recuperó de manera gráfica y simbólica la cotidianidad al interior del grupo guerrillero y las diferencias de roles entre hombres y mujeres; 2) “la silueta”, a través de ella se recuperó, desde una mirada personal, las identidades y significados del cuerpo en la guerra y en la vida civil; 3) la “entrevista semiestructurada” permitió dar cuenta de aspectos narrativos-biográficos, profundizando en las trayectorias de vida, los significados de ser mujer y las transformaciones corporales; 4) por último, y de manera transversal, se elaboraron “dibujos, amuletos y altares” que de manera simbólica daban cuenta de sentidos y significados respecto del ser mujer, además de propiciar un ambiente de confianza mutua entre las investigadoras y excombatientes, dando lugar a otro tipo de lenguajes contruidos desde las anécdotas, los chistes y las historias personales.

Para el momento de análisis, se apeló a la codificación abierta y axial sugerida por Strauss y Corbin (2002) y se utilizó como herramienta el software Atlas ti, versión 7.0. En este procedimiento reflexivo se dio cuenta de categorías de análisis tales como género, ciudadanía, espacio público y privado, cuerpo político, las cuales fueron contrastadas desde aspectos teóricos y experienciales que dieron como resultado tres apartados.

## El cuerpo en los discursos y posturas ideológicas de las FARC-EP

La guerrilla de las FARC-EP se posiciona desde sus inicios a nivel ideológico, bajo la bandera de la lucha revolucionaria del Programa Agrario Nacional (Ferro & Uribe, 2002), y ha sostenido que su lucha política es por la defensa, cultivo y tenencia de la tierra por parte del campesinado. En la ideología de este grupo

<sup>2</sup> La información analizada en el presente artículo se concentra en la permanencia en el grupo armado, dando algunas pistas sobre la reincorporación.

guerrillero es posible rastrear un cuestionamiento al dominio de un sector de la sociedad sobre la mayoría, al considerar que genera condiciones de pobreza y exclusión social.

Esta forma de pensar está respaldada e influenciada por el Partido Comunista de Colombia (PCC), que tiene como sustento unos principios marxistas-leninistas-bolivarianos, centrados en la implementación del comunismo y el reclamo por la injerencia imperialista extranjera, y en el proyecto independentista de Bolívar, “dirigido a la consolidación de una patria libertada de la colonización” (Olave, 2013, p. 162), que tiene como sustento las ideas de libertad e igualdad (Dietrich, 2014). Aspectos sobre los que enfatiza Iván Ríos cuando pone de ejemplo “la actitud de la gente de marquetalia”, por considerar que “fue una actitud de dignidad, de asumir lo que se está haciendo y no someterse a las condiciones del otro en una inferioridad de condiciones totales” (Ferro & Uribe, 2002, p. 35).

De los anteriores aspectos promulgados por el grupo armado, para el caso del presente artículo, se retoma el principio de igualdad, desde el cual se moldea no solo la estructura militar guerrillera, sino también el cuerpo de cada miembro del colectivo armado, mediando en sus prácticas, aspiraciones, sentires e incluso subjetividades. En la vida cotidiana, el principio de igualdad dentro de la guerrilla, se materializa en la práctica y en el discurso de los derechos y deberes, considerados iguales para todos sus integrantes y que, según las mujeres, se ofrecen e imponen al colectivo de manera general. Así lo describe Carolina, una mujer de 34 años, excombatiente de esta guerrilla que permaneció durante 21 años en el colectivo:

En la selva, era normal (...) o sea allá no había [diferencias], que porque usted era mujer y que delicada, no. Allá era parejo. Si había un régimen de levantarse a las 4 de la mañana, a las 4 de la mañana todo el mundo se paraba, fuera mujer o fuera hombre, allá era igual, (...) por eso te digo que allá era la única parte donde no existía el machismo porque todos podíamos hacer todo. (Carolina, comunicación personal, junio 19 de 2018)

Lo “normal” para Carolina, es que no hubiera “diferencias” en el trato dentro del colectivo armado, esta práctica de “igualdad” no surge de manera espontánea, al contrario, es una práctica construida a partir de reglamentos y estructuras de funcionamiento que se materializan a través de acciones cotidianas y procesos de formación ideológica que ofrecen un discurso que no siempre es familiar para ellas, pues como se reflejó en la técnica de cartografía social, no siempre las mujeres tenían claridad del porqué de lucha de la guerrilla: “eso es decirles yo mentiras: no yo me fui porque la lucha de los pobres y los humildes (...) no, yo allá fui adquiriendo conocimiento y fue allá que yo entendí la lucha guerrillera” (Cartografía social, comunicación personal, junio 19 de 2018).

Este testimonio permite vislumbrar que la búsqueda de igualdad para el campesinado y demás poblaciones oprimidas es un discurso que hace parte de la experiencia directa de sus integrantes y que se afianza a través de los reglamentos que promulgan el trato igual para todos los cuerpos. Aspecto que en la experiencia de Carolina es nombrada como ausencia de machismo. Este proceso de asumir la homogeneización en el trato es narrado por las mujeres como “periodo de adaptabilidad” (Beatriz, comunicación personal, junio 18 de 2018), etapa de importantes esfuerzos físicos en la que se procura neutralizar las diferencias entre los cuerpos, lo que implica acciones de performatividad en las que el discurso hegemónico, en este caso guerrillero, produce los cuerpos que posteriormente regula (Butler, 2002), y que dado el contexto de guerra se igualan bajo el precepto de tenacidad y fuerza. Al respecto, Nidia, mujer de 47 años, plantea lo siguiente:

Si en alguna parte aprendimos a trabajar y bien trabajado fue en las FARC, porque no era lo que uno quisiera, es como lo ordenaban, mucha gente se equivocó al pensar que iban de vacaciones y pues como íbamos a trabajar se regresaban porque no era fácil, pues había que aguantar mucho. (Nidia, comunicación personal, junio 19 de 2018)

En este relato, Nidia, excombatiente con más de 33 años en la guerrilla, destaca la laboriosidad de los cuerpos al interior de las FARC. Ella señala como característica positiva el “aguantar mucho”, refiriéndose al esfuerzo físico de los cuerpos. El anterior relato brinda pistas respecto del proceso de artesanía

corporal, que tiene como principal estrategia, y a la vez requisito, la resistencia física equiparable para todos. Esta característica performativa de los cuerpos en la guerra evidencia que el orden discursivo que moldea las corporalidades responde a las necesidades e intereses del orden insurgente (Dietrich, 2014). El cual reproduce órdenes patriarcales al favorecer dentro de la guerra la fuerza física como estrategia de supervivencia en medio de condiciones agresivas propias de la selva. Esta homogeneización de los cuerpos oscurece la idea de igualdad que se promulga en el movimiento guerrillero.

Esta resistencia no solo es evidente en las actitudes de fuerza y tenacidad de los cuerpos dispuestos a cooperar con el sostenimiento de los miembros del grupo armado, sino también en el compromiso subjetivo de demostrar que eran capaces de enfrentar aquellos episodios de debilidad corporal y de enfermedad en momentos de combate, en los que como dice Carolina:

“Ojalá nunca lo vaya a vivir, porque usted es en la montaña y de repente usted siente el estruendo tan hijuemadre de helicópteros, porque no es uno solo, son como cinco y ese estruendo pareciera que se fuera a acabar el mundo”. (Carolina, comunicación personal, junio 19 de 2018)

Es así que ante ese sentimiento de temor e impotencia al ser un cuerpo vulnerable frente a artefactos tecnológicos que superan el cuerpo en fuerza y potencia se suma la vulnerabilidad asociada al hecho de estar enferma y que se evidencia en la expresión: “Que si me mataban que me mataran, que me cayera una bomba porque yo no me podía parar del dolor” (Carolina, comunicación personal, junio 19 de 2018). Lo impactante de este relato es que a pesar de que Carolina sintiera que se iba a “acabar el mundo” o su vida por el impacto de un artefacto, ella pensaba que era preferible morir en combate antes que tener que aguantar un dolor y exponer su condición de enfermedad y vulnerabilidad, una situación negada para las combatientes, por cuanto el escenario bélico está reservado únicamente para cuerpos rudos, resistentes y preparados para la guerra.

De acuerdo con Blair y Londoño (2003), las mujeres combatientes intentan demostrarse a ellas mismas que son capaces de desenvolverse en escenarios bélicos, a partir de la adopción de actitudes y prácticas tradicionalmente

asociadas a los cuerpos masculinos, asunto que las autoras denominan “asimilación masculina” (p. 112), postura que refuerza el binarismo de género y que se queda corta al momento de comprender la configuración de los cuerpos en dichos escenarios. Para avanzar en esta comprensión, es importante traer a colación a Butler (2002), quien a partir del concepto de performatividad cuestiona la idea del sexo “como un dato corporal dado sobre el cual se impone artificialmente la construcción del género” (p. 19), y abre paso a entender que es la “norma cultural que gobierna la materialización de los cuerpos” (p. 19) y que en el caso del orden insurgente produce “cuerpos militantes” que, de acuerdo con Oberti (2006), se asocian a la “neutralidad” (p. 47) de las diferencias entre los cuerpos.

En escenarios de guerra, las mujeres combatientes desafían los pronósticos y posturas convencionales sobre el género y la feminidad, y luchan por mantener un cuerpo apto para la guerra, lo acondicionan a partir de largos entrenamientos, recorridos constantes portando el fusil y el equipaje o cumpliendo labores de trabajo pesado, según les fueran asignadas. A través del cumplimiento a cabalidad de estas actividades, ellas se resisten a ser expulsadas o sancionadas, a la vez que desde la adaptación y la resistencia física trastocan los estereotipos de la sociedad tradicional.

Sin embargo, todo cuerpo tiene límites al esfuerzo físico, y en la reflexión actual de la vivencia, algunas mujeres plantean que una dificultad del proceso de acondicionamiento al colectivo armado tiene que ver con características diferenciales aprendidas en la socialización campesina como mujeres y que devela inequidades históricas entre hombres y mujeres. Así lo plantea Beatriz, mujer de 41 años que permaneció durante 25 años en el grupo armado:

Entonces para nosotros era muy difícil, porque eso es un machismo extremo que había por la situación de la “igualdad”. Que sí, uno luchaba como un igual. Pero hay cosas que no se podían pasar [como igualdad]. Porque la mujer por más guapa que sea, uno en el monte recoge mucho frío y ese frío le produce cólicos, dolores de cabeza y por más guapo que uno sea y tenga la cabeza bien puesta a uno le empieza a [doler]. (Beatriz, comunicación personal, junio 18 de 2018)

Beatriz en su relato evidencia que tras la búsqueda de la igualdad se da un “machismo extremo”, que anula los ritmos, diferencias y necesidades particulares de los cuerpos al interior de la guerrilla. Lo cual le exige a las mujeres desaprender costumbres, asumir formas diferentes de vivir la enfermedad y de afrontar el reacondicionamiento de sus cuerpos ante las inclemencias del ambiente y de las rutinas que exigen una alta resistencia física. Es así que Beatriz en su relato, da cuenta de situaciones que trastocan el discurso de igualdad al interior del colectivo y se debate entre reproducir los binarismos de la sociedad tradicional que reconoce condiciones diferenciales para la mujer o validar las particularidades asignadas a los cuerpos militantes en la guerrilla.

De igual manera llama la atención que Beatriz utilice la expresión “machismo extremo” para referirse a la forma como se moldean los cuerpos militantes y se neutralizan las diferencias, asunto que evidencia aprendizajes propios del contexto de reincorporación y del proceso de paz con las FARC-EP, en el que el enfoque de género fue un asunto central, aproximando a los y las excombatientes a las discusiones propuestas desde los movimientos feministas y de mujeres. Este acercamiento ha posibilitado la reflexión y la problematización de prácticas y discursos promovidos al interior del orden guerrillero que son la base para la configuración, control y performatividad de los cuerpos.

Sin embargo, esta performatividad no es absoluta y permanente, puesto que en la reincorporación, al exponerse a discursos y órdenes sociales diferentes al insurgente, se configuran esfuerzos por deconstruir y cuestionar las jerarquías que controlaron los cuerpos y que a pesar de promulgar formalmente la igualdad, terminan negando aquellos cuerpos que no dan cuenta de la misma rudeza, tenacidad y resistencia; asunto que, en palabras de Butler (2002), evidencia cómo todo orden discursivo a la vez que configura identidades debe construir lo otro, abyecto e indeseable, y que para este caso son cuerpos débiles y diferenciales.



## Narrativas sobre el cuidado del cuerpo y los procesos de socialización

En este apartado se resaltan algunas viñetas etnográficas que muestran la percepción que las mujeres entrevistadas tienen sobre algunos procesos de socialización en el escenario guerrillero, el cual como todo orden social posee unos patrones de regulación de la vida social, política y de la “vida personal”. De esta manera, independiente del ingreso temprano o no a la guerrilla, sus miembros llegan con aprendizajes previos sobre el cuerpo aprendidos en el orden social campesino y que deben ser transformados o desaprendidos para apropiarse del nuevo orden.

Una de estas nociones aprendidas y reflexionadas tiene que ver con el significado que ellas tienen de vida íntima, el cual se ve trastocado a partir de la manera como se configura el espacio público-privado durante su permanencia en el grupo armado (Acevedo & Castaño, 2020), puesto que temas como el cuidado del cuerpo, el manejo de la higiene, la anatomía corporal, la reproducción sexual y las prácticas anticonceptivas son manejadas públicamente al interior de la guerrilla y orientadas por mujeres y hombres con trayectoria dentro de la organización, quienes brindan lineamientos a los recién ingresados, para que vayan “adoptando costumbres propias de la vida armada” (Acevedo & Castaño, 2020, p. 149). En el siguiente relato, Paulina, una exguerrillera de 32 años, 16 de ellos en el grupo armado, da cuenta de las características de esas iniciativas de socialización y formación: “Entonces se enseña parejo a hombres y mujeres; porque como organización nuestro lineamiento político ha sido la igualdad para hombres y mujeres, entonces si se le va a dar una charla de reproducción sexual es juntos” (Paulina, comunicación personal, junio 18 de 2018).

En la difusa separación de lo público y lo privado, la salud sexual y reproductiva se posiciona también como un asunto público, del cual se habla abiertamente al interior del grupo armado. Aspecto que contrasta con la manera privada como muchas mujeres han asumido este tema en las comunidades campesinas o indígenas de donde provienen. Esta forma de enseñar “parejo

a hombres y mujeres”, habla de una determinada manera de configurar lo socioespacial y de organizar la vida dentro del grupo armado, reflejo de una normatividad que adiestra al cuerpo y rompe con las dinámicas de la vida civil, a la vez que da continuidad al orden heterosexual hegemónico, que como dice Butler (1998) centra la sexualidad en los procesos reproductivos, sea para inhibirlos o alentarlos.

Estos procesos de introducción a las maneras de socialización, cuidado y artesanía de los cuerpos dentro de la vida armada se reproducen a través de hombres o mujeres que desde roles impositivos, paternales o desde acciones educativas y preventivas se apropian de un saber con miras a moldear los cuerpos en el campo de la guerra, hacerlos más eficientes y resistentes a las inclemencias del tiempo y las rutinas diarias. Al respecto, Beatriz, excombatiente de 41 años, plantea que una ocasión ese rol lo cumplió un hombre, y dice: “Yo siempre lo sentí como un padre. Él nos peinaba, nos daba charlas de mujeres, de aseo, de cuidado. Yo pienso que él era como un líder, cuidador y a uno lo trataba como uno de ellos” (Beatriz, comunicación personal, junio 18 de 2018).

Otras veces, continúa la excombatiente, era una mujer la que estaba a cargo de explicar:

“¡Qué tal! dibujaban el canal vaginal, el cuello uterino, que aquí se tienen las relaciones, cómo limpiarse la cola, y a uno le daba pena que le explicaran eso. Sentía como que penetraban y entraban mucho en la vida personal”. (Beatriz, comunicación personal, 18 de junio de 2018)

Esta última expresión da cuenta de sentimientos de vergüenza e incomodidad frente al hecho de que temas y actividades asociadas al aseo personal y a las relaciones sexuales fueran expuestas públicamente en el colectivo. Un aspecto que resulta efectivo para el control de la sexualidad y que reproduce el orden de género heterosexual.

Otro aspecto que da cuenta del trato igualitario a los cuerpos militantes es el acto de bañarse en público. Este es narrado de la siguiente manera por Sindy, una mujer de 22 años:

De principio, uno no está enseñado. Cuando uno está recién ingresado por tardar le dan 5 minutos para bañarse (...) y para afuera, y si no cumple, una sanción. Y uno va allá pues sin nada de pena y (...) se baña, si tiene cachetero se baña en cachetero, si tiene tanga, se baña en tanga, brasieres y ya. Ya uno se acostumbra a que se tiene que bañar así. (Sindy, comunicación personal, junio 18 de 2018)

Para las investigadoras Mejía y Anctil-Avoine (2017), el hecho de bañarse en público refiere una ruptura con lo socializado en los lugares de origen de las mujeres, donde la intimidad está relacionada con la salvaguarda del cuerpo desnudo de las miradas ajenas. Pero, en este caso, la corporalidad es expuesta durante el baño a la mirada curiosa de otros cuerpos, que generan sentimientos de incomodidad. Pues como narra Sindy: “[Durante el baño] no faltan los hombres que empiezan a cansarlo a uno [a mirarnos], como que a darle vergüenza” (Sindy, comunicación personal, junio 18 de 2018).

Las anteriores viñetas dan cuenta del desdibujamiento de las fronteras entre lo público y lo privado en el campo bélico, orientado a la igualación corporal. Lo que da lugar como plantea Tapias (2005, p. 74), siguiendo a Arendt, a que se elimine o desdibuje la “esfera privada, la identidad, las diferencias y la pluralidad”, asunto central en la artesanía corporal al interior del colectivo armado, pero que a la vez se presenta como una búsqueda siempre inacabada, puesto que los sentimientos de vergüenza e incomodidad enseñados a unas y de erotismo enseñados a otros evidencian la construcción corporal desigual heredada de la vida civil; las militantes se siguen identificando como mujeres diferentes de los hombres y, a pesar del trato igual en el grupo armado, continúan teniendo sentimientos diferenciados en los cuerpos de hombres y mujeres.

Otro asunto trascendental en las narrativas de las mujeres es el de la menstruación y la salud sexual y reproductiva, puesto que marcaba diferencias corporales que no desaparecían.

Fue tan marcada que cuando nosotros teníamos el período y teníamos una enfermedad, para nosotros no era porque era una mujer y le llegó el ciclo menstrual y tiene cólicos y tiene dolor de cadera. En ese momento nosotros maldecíamos y decíamos: pero por qué. Entonces uno condenaba eso, eso era muy condenatorio porque a nosotros nunca nos tuvieron exclusividad en nada. Seguimos mujeres y seguimos verracas hombro a hombro con los hombres. (Beatriz, comunicación personal, junio 18 de 2018)

Para entender el testimonio de Beatriz, es necesario retomar a Irigaray (1998), quien señala que la igualdad implica comparación, en este caso una comparación, o más bien igualación, de la mujer respecto al hombre desde la repartición igualitaria de tareas. Que, para el caso del conflicto armado, implica una capacidad física determinada que debe ser cumplida tanto por hombres como por mujeres. Así, la construcción que se hace de los cuerpos en la guerra anula e invisibiliza vulnerabilidades de algunos de ellos, puesto que en el caso del periodo menstrual implicaría aceptar la construcción diferencial del cuerpo propia de la vida civil, por lo que la fuerza del orden insurgente se impone.

El hecho de que la entrevistada señale que el ciclo menstrual se constituye en una “maldición” evidencia cierta efectividad del proceso performativo, representado en la negación que ellas mismas hacían de las particularidades de sus cuerpos, para adaptarlo al escenario de la guerra. Al respecto, como lo plantea Londoño (2005), las mujeres en la guerra experimentan modificaciones en el cuerpo, tanto para la adaptación física al combate como también cambios en sus identidades, que les lleva a resignificar el sentido que se le da a la exposición del cuerpo en el escenario público:

Esas prácticas guerreras, dirigidas a moldear y reconfigurar el cuerpo, a tallarlo para la guerra, dejan una impronta que lleva a las combatientes a redefinir su relación con él (...), a modificar su imagen de sí mismas y a recomponer sus identidades. (pp. 69-70)

La siguiente viñeta descrita por Beatriz devela que en el proceso performativo de los cuerpos en la guerra, la debilidad es considerada un obstáculo a evitar, por el demérito o por la desaprobación que recibían.

Había muchas veces mujeres comandantes y no tenían ese entendimiento de que usted es una mujer, que también lo vive y también lo tiene. Cómo no va entender otra [mujer] que tiene lo mismo. Había mujeres que se pasaban, tan machistas (...) Entonces había muchas mujeres que se arrepentían [de contar que tenían muchos cólicos]. Y muchas veces no se tenía en cuenta eso, cuando se daban cuenta era que uno se estaba reventando por todos lados (...) o sea se le ponía cuidado muchas veces cuando uno ya estaba bien avanzado. A pesar de que suplicaba. (Beatriz, comunicación personal, junio 18 de 2018)

En este relato se deja ver que, además de la socialización por la vía educativa y de la seducción, también los niveles de mando superiores se encargaban de controlar y exigir a los cuerpos subalternos actitudes de fortaleza y “aguante” que invisibilizan la vulnerabilidad, la enfermedad expresada en el cuerpo, al que se le exige fortaleza. Para Beatriz, la reflexión actual sobre esas mujeres al mando, que tenían tal insensatez, les merece el título de machistas, en un intento por problematizar el trato igual que se le da a los cuerpos de hombres y de mujeres. En la actualidad, con la reincorporación, las mujeres en procura de salvaguardar su individualidad, cuestionan el traspaso de aquella zona limítrofe asociada a su intimidad y subjetividad, develando que el proceso de performatividad corporal siempre es constante, susceptible de nuevas construcciones o vueltas al pasado.

## Gobierno de los cuerpos a través de la estructura militar

Teniendo en cuenta que los procesos de socialización al interior de la guerrilla no logran la igualación total de los cuerpos militantes, el colectivo armado naturaliza algunas diferencias entre sus miembros e incluso las utiliza estratégicamente para el fortalecimiento de la lucha armada (Dietrich, 2014), este es el caso de los procesos reproductivos y la maternidad que, como se presenta a continuación, no solo moldean el cuerpo a partir de la socialización, sino que también son controlados por la fuerza de la norma que establece el orden insurgente y dependiendo del contexto de la confrontación, pero que a su vez no están exentos de prácticas de fuga por parte de sus militantes.

La socialización inacabada y el precepto de que los cuerpos militantes son delineados para atender las necesidades y demandas de la guerra, posibilitan la adopción de una serie de posturas y creencias que controlan, median y sancionan el comportamiento humano, dando paso a lo que se conoce como una institución o subcultura (Dietrich, 2014). Este último aspecto ayuda a entender que las FARC-EP opera desde las lógicas de una institución o subcultura y como tal construye un régimen de género particular como mecanismo para hacer la guerra (Dietrich, 2014). De ahí que en las experiencias de las excombatientes se logre entrever un conjunto de mandatos que buscan gobernar el cuerpo y

construir nociones frente al género, es decir, esta normatividad precede a los cuerpos y los hace actuar conforme a esta performatividad que demarca dicho género (Butler, 2009).

La maternidad en el contexto armado, como bien lo indica Anctil-Avoine (2017) aparece como inútil, inoportuna y un obstáculo político, por lo cual desde el ingreso de las mujeres a la guerrilla se hace un control de su salud sexual y reproductiva, por ello se establecen de manera permanente métodos anticonceptivos de uso exclusivo para las militantes, que además de tener implícita la idea de heterosexualidad, procuran controlar los procesos reproductivos a partir de un cuerpo diferente, el de las mujeres.

En relación con el uso de estos métodos, llama la atención la experiencia de Sindy, quien narra cómo por órdenes de una comandante le cambiaron el método anticonceptivo, asunto que trastoca sus fechas habituales de planificación y genera luego una situación que impactaría de manera crucial su cuerpo, así lo describe:

Estamos en el monte todavía y siempre había planificado con la inyección. Y llegó una comandante a la unidad donde estábamos, entonces ella nos cambió las fechas de planificación. Yo le dije a ella: yo no puedo cambiar la fecha de planificación porque a mí no me ha llegado el período y me da miedo, le dije. Entonces ella me dijo: es que es una orden que le estoy dando que se cambien las fechas. Pero esa vez no me había llegado el período. Yo dije: bueno. Me daba miedo porque, pues el papá de la niña siempre había planeado un hijo, pero yo no, no quería. (Sindy, comunicación personal, junio 18 de 2018)

La narrativa de Sindy permite evidenciar que como parte de la organización del cuerpo en la vida militar, otros toman decisiones que, en este caso, según Sindy, fueron nefastas, puesto que este cambio abrupto en los métodos de anticoncepción propició su embarazo. Asunto que señala a continuación:

A los 3 meses yo me sentía como rara, me sentía el estómago raro y me dolían los senos. Entonces yo le dije al enfermero que, si me podía hacer el favor de conseguirme una prueba (...). Entonces él me consiguió la prueba. Me hice [la prueba y me] salió positiva ¡aayyy no! Entonces yo le informé al comandante y le dije pues que yo me había hecho una prueba de embarazo y parecía que estaba en embarazo. (Sindy, comunicación personal, junio 18 de 2018)

Este apartado logra entrever los pasos que se deben seguir en el orden insurgente ante una manifestación del cuerpo que anuncia cambios hormonales, primero se recurre a niveles de mando menores y paulatinamente se escala la información a los superiores. De acuerdo con Lagarde (2014), esta experiencia que también pudo haberle sucedido a otras mujeres combatientes de la guerrilla puede leerse en clave de la relación cuerpo-para-sí misma o cuerpo-para-otros, en este caso, los mandatos del sistema al interior del grupo armado exploran una construcción social del cuerpo que pasa por el sometimiento voluntario que se hace a un poder, que establece una relación de dependencia y de control del cuerpo que es entrenado para la guerra, como diría Butler (2009), el cuerpo no le pertenece del todo al sujeto.

No obstante, como parte de la agencia del sujeto, no siempre el cuerpo es obediente ante el poder militar y en algunos casos intenta resistir y autogobernarse; es así como Sindy ante la situación de exponer su cuerpo a un embarazo decide, antes de hacerlo público, intentar abortar, sin tener el éxito esperado. Así lo relata: “Me tomé 3 pastillas con limón, pero no me hizo nada. Y me decían que tomara limón en ayunas que con pastillas y como por 4 veces tomé, y nada” (Sindy, comunicación personal, junio 18 de 2018).

Ante esta situación Sindy se ve obligada a recurrir a la estructura militar y menciona al comandante de su bloque que quiere “que se lo saquen”, haciendo alusión a la interrupción del embarazo; sin embargo, la decisión de abortar o no, no depende de ella, sino que como se espera en dicha estructura militar, depende de otros. Así lo cuenta ella:

Yo le planteé al jefe que “me lo sacaran” porque yo no quería tener hijos y él dijo: pues yo lo voy a plantear a los superiores (porque había unos más superiores que él), y a lo que ellos me digan yo le digo a usted qué le vamos a hacer. Entonces pasaron los 3, 4 meses e iba a cumplir 5 meses, me dijeron que habían mandado a decir que ya no me lo sacaban porque estaban en el proceso de paz y que ya eran los hijos de la paz ¡y no, no! fue muy duro para mí que me dieran esa noticia. (Sindy, comunicación personal, junio 18 de 2018)

La anterior experiencia da cuenta del uso estratégico que el orden insurgente da a las diferencias corporales de los cuerpos militantes, a partir de amoldar, por la fuerza del orden jerárquico, las particularidades corporales

más convenientes a sus intereses, en este caso al contexto de la negociación de paz; asunto que permite evidenciar cómo el cuerpo es manipulado políticamente para fines colectivos, sin tener en cuenta las necesidades, intereses y demandas individuales: el cuerpo como portador de significados culturales en tensión con la capacidad de agencia de los sujetos (Butler, 1998).

Otro ejemplo de fisuras y tensiones en el gobierno de los cuerpos militantes es la experiencia de Tamara, una excombatiente de 19 años, con tan solo 5 de ellos en la guerrilla, quien cuenta que teniendo conocimiento de su embarazo opta por quedarse en silencio para poder tener a su bebé, asunto que puede interpretarse como una desobediencia a las disposiciones del grupo guerrillero. Así lo narra:

Yo tuve que salir a un tratamiento médico y yo me di cuenta que estaba en embarazo y yo pues tuve a mi hijo. ¿Pero tú compañero sabía que estabas embarazada? No, él no sabía. Y tampoco le dije nada, para poder tener al bebé. Hasta que yo pudiera volver otra vez. (Tamara, comunicación personal, junio 28 de 2018)

Si bien esta experiencia no describe los controles y restricciones adoptados por el colectivo armado respecto de los embarazos, la expresión “tampoco le dije nada, para poder tener al bebé” deja implícita la existencia de los mismos y devela que los cuerpos militantes con menor tiempo de socialización en la guerrilla tienden a controvertir y cuestionar el orden insurgente, al tiempo que reproducen el mandato de género del orden campesino del que provienen, en el cual la maternidad es una cuestión deseada para los cuerpos de mujeres.

Como ya se ha notado, en el escenario bélico los cuerpos de las participantes del estudio transcurren en una performatividad que va entre el modelo tradicional de lo que implica ser mujer y un adiestramiento frente a las lógicas de igualdad-igualación masculina, que termina afirmando el vaivén masculino-femenino propuesto por Oberti (2006). Este tira y afloje puede conducir tanto al mantenimiento de estructuras de control como al surgimiento de algunas fugas en el sistema, al respecto Cabra y Escobar (2014) señalan que “los ejercicios de poder que sobre [el cuerpo] plantean posibilidades de dominación de los sujetos, tanto como de resistencia desde la corporalidad misma [que] se relaciona entonces con la batalla de fuerzas que producen a los sujetos” (p.



55). Así se logra vislumbrar en el intento de aborto de Sindy y en el hecho de que Tamara decidiera no comunicar el estado de embarazo a sus superiores. Sin embargo, estas experiencias de fuga y contradicciones ante las normas del régimen establecido en ningún momento significan la transformación del régimen de género fariano (Esguerra, 2013).

Este apartado de análisis presenta entonces una lectura sobre el control de la sexualidad como una manera de extender lo privado al plano de lo colectivo, así, como bien lo describe Dietrich (2014), las organizaciones insurgentes moldean su propio régimen de género e instalan valoraciones y prácticas en las relaciones sociales que se construyen en la cotidianidad. Aspectos que posteriormente, en la reincorporación, suelen ser problemáticos, puesto que en la vida civil se evidencian otras concepciones de cuerpo-género que, particularmente en el caso de las mujeres, pueden conflictuar las elaboraciones construidas en el ambiente guerrillero. Lo anterior depende de las condiciones del proceso de reincorporación, puesto que las particularidades culturales y las relaciones de control y orden social no serán iguales en el contexto de la reincorporación colectiva en un ETCR que en las condiciones de la reincorporación individual, por fuera de este.

## Conclusiones

El cuerpo como toda entidad social y discursiva incorpora, en el caso de las mujeres excombatientes, un conjunto de significados que dan lugar a la performatividad y ritualización de prácticas en la cotidianidad de la vida militar. Así, la ideología fariana que promulga como principio la libertad y la igualdad de los sujetos se materializa en medio de relaciones jerárquicas que moldean la corporalidad militante privilegiando cuerpos fuertes, dispuestos a sobrepasar los límites de la enfermedad e incluso la muerte. Este proceso performativo se da a través de prácticas de socialización que procuran seducir y naturalizar entre los militantes estilos y particularidades corporales que no solo se inscriben en sus cuerpos sino también en sus subjetividades.

A su vez, dentro del orden social insurgente la configuración de los cuerpos está permeada por la procedencia y trayectoria de vida de cada sujeto, en este caso por la vida rural y campesina de las excombatientes antes de ingresar a la guerrilla, que genera tensiones y contradicciones en su intento de incorporar un particular régimen de género (Dietrich, 2014) que, además de diferencial y heterosexual, indica cómo se debe actuar en asuntos referentes a la salud sexual y reproductiva, a partir del control del uso de métodos anticonceptivos, la maternidad, el cuidado de sí mismo, el aborto y la tenencia de hijos al interior del grupo armado.

Un aspecto interesante en este abordaje fue la idea de performatividad corporal propuesta por Butler, postura de análisis que interpela a diferentes corrientes del feminismo que abogan por políticas de identidad, que toman como punto de partida “natural” y “material” la condición de mujeres. Casos como el descrito develan que los procesos performativos están cargados de complejidad y contradicciones que permiten plantear el relacionamiento y complementariedad de ambas posturas, es decir, el cuerpo como un lienzo sin una forma predefinida a priori, pero que a su vez, a través de las múltiples experiencias siempre tiende a la identificación, diferenciación o materialización. Dicho de otra manera, las diferencias corporales de las mujeres pueden ser suprimidas y asumidas subjetivamente como una igualación que en algunos casos ellas consideran que les beneficia, sin embargo, se devela también la tendencia humana a los procesos identitarios en los que hay una necesidad de nombrarse y diferenciarse, de ahí que el proceso performativo sea inacabado, constante y no esté exento de contradicciones.

Con la reincorporación, las construcciones corporales de estas mujeres, elaboradas desde el régimen de género militar, se ponen en tensión, puesto que nuevamente son ubicadas en roles tradicionales reproductivos y de género, en los que son subordinadas a labores del ámbito doméstico (cuidado y maternidad) (Boutron & Gómez, 2017). En este caso, las mujeres se incorporan a una lógica centrada en reproducir y mantener la vida, en garantizar el sustento económico de sus familias y en participar de las dinámicas políticas

del partido. Sus cuerpos se adaptan pero a la vez se resisten a una cultura que les impone un modelo de ser mujer y al mismo tiempo las estigmatiza por su participación en la guerra.

El cuerpo en el proceso de reincorporación, como una construcción social y cultural, continúa siendo expuesto al gobierno y ejercicio del poder, asunto que se considera un tema para la profundización en futuras investigaciones, puesto que queda abierta la pregunta por las implicaciones corporales, subjetivas y políticas de los llamados “hijos de la paz”, el control de la natalidad y la vida sexual al interior de los ETCR, asuntos que evidencian continuidades en el control de los cuerpos en la comunidad fariana, que aunque amparados en la legalidad de la vida civil, dan cuenta de particularidades en la comprensión y construcción de regímenes de género.

En términos metodológicos, la postura feminista adoptada en la investigación permitió el cuestionamiento constante de investigadoras y excombatientes, problematizar prácticas y discursos naturalizados para develar lo performativo de cada orden social. En este proceso se identifica que un aspecto susceptible de ser profundizado es el de las vivencias que las mujeres tienen en relación con su cuerpo en el proceso de reincorporación. Escenario donde se evidencia, como plantea Korol (2007), la potencia de la crítica y la autocrítica como posibilidad para el diálogo y transformación colectiva.

## **Conflicto de intereses**

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de intereses con institución o asociación de cualquier índole.

## Referencias

- Acevedo, J., & Castaño, S. (2020). Mujeres excombatientes de las FARC-EP: experiencias y significados del espacio público-privado. *Hegemonía*, (30), 134-169. [http://www.unieuro.edu.br/sitenovo/revistas/revista\\_hegemonia\\_30/Jenny%20Acevedo%20\(7\).pdf](http://www.unieuro.edu.br/sitenovo/revistas/revista_hegemonia_30/Jenny%20Acevedo%20(7).pdf)
- Anctil-Avoine, P. (2017). *Cuerpos vulnerados, cuerpos violentos: Narrativas de mujeres en proceso de reintegración en Bucaramanga, Santander*. Editorial Corporación Descontamina.
- Blair, E., y Londoño, L. M. (2003). Experiencias de guerra desde la voz de las mujeres. *Nómadas*, (19), 106-115.
- Boutron, C., & Gómez, D. (2017). *Retos de la reincorporación civil de mujeres*. Centro Interdisciplinario de Estudios sobre Desarrollo (Cider).
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Editorial Paidós.
- Butler, J. (2009). Performatividad, precariedad y políticas sexuales. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 4(3), 321-336.
- Butler, J., y Lourties, M. (1998). Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate Feminista*, (18), 296-314.
- Cabra, N., y Escobar, M. (2014). *El cuerpo en Colombia. Estado del arte cuerpo y subjetividad*. Universidad Central; Instituto para la Investigación Educativa y el Desarrollo Pedagógico (IDEP).
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2021). *Sistema de Información de Eventos de Violencia del Conflicto Armado (SIEVAC). Observatorio de Memoria y Conflicto*. Recuperado el 07 de mayo de 2021, de <http://micrositios.centrodememoriahistorica.gov.co/observatorio/portal-de-datos/el-conflicto-en-cifras>

- Dietrich, L. M. (2014). La “compañera política”: mujeres militantes y espacios de “agencia” en insurgencias latinoamericanas. *Colombia Internacional*, 80(272), 83-133.
- Esguerra, J. (2013). Desarmando las manos y el corazón: Transformaciones en las identidades de género de excombatientes (2004-2010). En A. Villarraga (Ed.), *Desafíos para la reintegración. Enfoques de género, edad y etnia* (pp. 135-211). Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Ferro, J. G., & Uribe, G. (2002). *El orden de la guerra. Las FARC-EP entre la organización y la política*. Centro Editorial Javeriano.
- Irigaray, L. (1998). *Yo, tú, nosotras*. Ediciones Cátedra.
- Korol, C. (2007). *Hacia una pedagogía feminista: géneros y educación popular*. Editorial El Colectivo.
- Lagarde, M. (2014). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Londoño, L. M. (2005). La corporalidad de las guerreras: una mirada sobre las mujeres combatientes desde el cuerpo y el lenguaje. *Revista de Estudios Sociales*, (21), 67-74.
- Meertens, D. (1995). Mujer y violencia en los conflictos rurales. *Análisis político*, (24), 36-49.
- Mejía, Y., & Anctil-Avoine, P. (2017). Corporalidades y subjetividades sexuales: el caso de las mujeres excombatientes de las guerrillas colombianas. *Prospectiva*, (23), 97-122.
- Mojica Noreña, M. (2011). Las FARC-EP, ¿degradación de la lucha? *El Ágora USB*, 11(2), 297-319.
- Nayak, A., & Kehily, M. J. (2006). Gender undone: subversion, regulation and embodiment in the work of Judith Butler. *British Journal of Sociology of Education*, 27(4), 459- 472.

- Oberti, A. (2006). Contarse a sí mismas. La dimensión biográfica en los relatos de mujeres que participaron en las organizaciones político-militares de los '70. En V. Carnovale, F. Lorenz y R. Pittaluga (Comps.), *Historia, memoria y fuentes orales* (pp. 38-51). CeDInCI Editores.
- Olave, G. (2013). El eterno retorno de Marquetalia: sobre el mito fundacional de las FARC-EP. *Folios*, (37), 149-166.
- Padilla, M. (2016). La noción de cuerpo en Judith Butler: una estructura imaginada, producto del deseo. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (5), 713-718.
- Poder Legislativo, Colombia: Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera. Junio de 2016, 26 Junio 2016. <https://www.refworld.org/es/docid/5a8744d54.html> [Accesado el 18 Mayo 2021].
- Sepúlveda, P. G. (2015). *Mujeres insurrectas: condición femenina y militancia en los 70*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Strauss, A., & Corbin, J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa: técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Universidad de Antioquia.
- Tapias, N. (2005). Lo privado y lo público en el pensamiento de Hannah Arendt. *Universitas Philosophica*, (44-45), 71-86.
- Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas. (2021). *Red Nacional de información*. Recuperado el 7 de mayo de 2021, de <https://www.unidadvictimas.gov.co/es/registro-unico-de-victimas-ruv/37394>
- Universidad Nacional de Colombia. (2017). *Caracterización comunidad FARC-EP*. Consejo Nacional de Reincorporación (CNR).
- Vidaurrázaga, T. (2015). Subjetividades sexo genéricas en mujeres militantes de organizaciones político-militares de izquierda en el Cono Sur. *La ventana. Revista de estudios de género*, 5(41), 7-34.
- Wills, M. E. (2005). Mujeres en armas: ¿avance ciudadano o subyugación femenina? *Análisis político*, 18(54), 63-80.

# PESADILLAS POSHUMANISTAS: FRANKENSTEIN COMO CASO DE ESTUDIO<sup>a</sup>

Poshumanist nightmares: Frankenstein as a case study

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4086>

Recibido: marzo 2 de 2021. Aceptado: junio 3 de 2021. Publicado: junio 17 de 2021

*Juan Sebastián Hernández Valencia\**

<sup>a</sup> El artículo hace parte de la línea de investigación Método Teológico de la Facultad de Filosofía y Teología de la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia.

\* Magister en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente del programa de Teología, en la Universidad Católica Luis Amigó (Medellín, Colombia). Miembro del grupo de investigación Teología, Religión y Cultura (TRyC), Universidad Pontificia Bolivariana, del grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica (Universidad Católica Luis Amigó), de la red de teólogos del CEBITEPAL-CELAM y de la Sociedad Iberoamericana de Antropología Filosófica (SIAF). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9567-4205>. Correo electrónico: [juan.hernandezva@amigo.edu.co](mailto:juan.hernandezva@amigo.edu.co)

## Resumen

Los textos publicados sobre el poshumanismo han ido creciendo en los últimos años, asimismo, la recepción del fenómeno se ha hecho cada vez más matizada y los análisis diversos. Tampoco han faltado las metáforas usadas para acercar el fenómeno, un tanto nuevo y desconocido, a otros más familiares. Entre estas metáforas, una de las primeras y, a nuestro juicio, más interesantes es la de Frankenstein. No obstante, su amplio uso, consideramos que falta un análisis más detallado de los motivos antropológicos y las estrategias narrativas que encierra el uso de esta metáfora como crítica al poshumanismo. El artículo busca desarrollar dicho análisis.

## Palabras clave

Poshumanismo; Crítica narrativa; Análisis antropológico; Novela Frankenstein.

## Abstract

The number of texts published on poshumanism has been growing in recent years. Likewise, the reception of the phenomenon has become increasingly nuanced and the analyses diverse. Nor has there been a lack of metaphors used to bring the somewhat new and unfamiliar phenomenon closer to more familiar ones. Among these metaphors, one of the first and, in our opinion, most interesting, is that of Frankenstein. Notwithstanding its wide use, we consider that a more detailed analysis of the anthropological motives and narrative strategies involved in the use of this metaphor as a critique of poshumanism is lacking. The article seeks to develop such an analysis.

## Keywords

Poshumanism; Narrative critique; Anthropological analysis; Novel Frankenstein.



Entre los estudios especializados sobre el poshumanismo es frecuente encontrar citada como ejemplo de crítica la obra de Mary Wollstonecraft Shelley (2013), *Frankenstein, o el moderno Prometeo*. Con razón una especialista en la literatura del romanticismo como Anne K. Mellor (2009, pp. 38-51; 2003, p. 9) ha podido señalar el profundo impacto que la historia y el personaje han creado en el imaginario del Occidente contemporáneo y sus pensadores. Para verificar la precisión de una afirmación tan generosa bastará con realizar unas observaciones contrastadas entre Yuval Noah Harari y Francisco Rodríguez Valls, cuyas opiniones son representativas en el campo de la revisión histórica y antropológica del poshumanismo.

Rodríguez Valls (2019, p. 110; 2017, p. 182) ha usado varias veces la figura de *Frankenstein* en sus análisis sobre los riesgos implícitos en el desarrollo de la antropología poshumanista. Afirma que la obra de Shelley hace parte de la mitología popular, aun con mayor capacidad referencial que los mitos griegos, latinos o incluso judeocristianos (Rodríguez Valls, 2001, p. 7). Agregando tintes apocalípticos, Harari (2018, pp. 451-454) se refiere a *Frankenstein* como un pilar fundamental de la nueva mitología científica. A su juicio, el siglo XXI será el escenario de la sustitución del *Homo sapiens* por los cyborgs.

Fácilmente se podrían multiplicar las referencias a posiciones similares entre pensadores que se pueden ubicarse en los dos extremos del espectro crítico ejemplificado con Rodríguez Valls (2001) y Harari (2018)<sup>1</sup>.

Estos dos ejemplos permiten observar el impacto de la obra de Shelley y hacer la pregunta: ¿qué validez objetiva tiene el uso de esta obra para una crítica al poshumanismo? Precisando más la pregunta: no hay duda de que Mary Shelley presenta una crítica en su obra, pero ¿comparte el mismo campo crítico que las objeciones al poshumanismo? En este artículo voy a argumentar a favor de una respuesta afirmativa, pero matizada, ya que las posibilidades

<sup>1</sup> Así por ejemplo, el estudio más positivo de Ortega (2016, pp. 227-240) contrasta la visión apocalíptica de Harari, aunque mantiene el aspecto de irreversibilidad del cambio antropológico efectuado por la revolución de los robots, que ve como un gran peligro que se puede y debe controlar. Este análisis se puede hacer con las posiciones de Habermas, Sloterdijk, Žižek y Fukuyama, entre otros. Para ver dicho análisis, remito a un estudio previamente publicado: Hernández Valencia (2019, pp. 184-189).

técnicas y teóricas de la búsqueda de la perfección antropológica, así como las situaciones políticas y sociales de inicios del siglo XXI, obviamente son diferentes a aquellas de principios del siglo XIX<sup>2</sup>.

Como el propósito de este estudio es sopesar la precisión del uso del personaje de *Frankenstein* como modelo de crítica a los pilares del poshumanismo, será útil iniciar con el análisis de la estructura literaria y las estrategias narrativas utilizadas en la obra de Shelley. Luego estudiaremos su crítica y su visión antropológica.

## Estructura y estrategias narrativas

La obra se presenta como un epistolario entre los hermanos Margaret Saville y Robert Walton. Este diálogo epistolar se desarrolla en cuatro cartas introductorias y veinticuatro capítulos, en los cuales se intercalan constantemente las voces del narrador.

En el caso de las novelas, así como otros textos escritos para audiencias amplias, las voces de la narración funcionan como estrategias comunicativas, creando capas de enunciación que dan la sensación de ser relatos dentro de relatos, llamados a veces narraciones enmarcadas (*framed narratives*). En estos casos, tanto el autor (emisor) como el lector modelo y el real (destinatarios) están presentes en la narración por medio de una compleja relación entre la enunciación, el papel actancial de los diferentes personajes y la identificación psicológica entre personas (autor, lectores) y los personajes. En *Frankenstein*

<sup>2</sup> Un ejemplo de contraste con una obra contemporánea se podría realizar con la novela de Cline (2011), en la cual se hace una crítica a la ontología cibernética. En la obra de Cline, el OASIS (*The Ontologically Anthropocentric Sensory Immersive Simulation*) es el espacio, ontológicamente configurado para controlar tanto la percepción de la realidad como el destino de los personajes. Resulta interesante notar como, por medio del juego de voces narrativas, se presenta la superposición de grados epistemológicos de percepción y comprensión de la realidad. Esta superposición de grados epistemológicos presentados con este recurso narrativo se desarrolla durante toda la novela. En esta superposición epistemológica se puede observar una crítica a la deformación de los grados de inclusión en la estructura ontológica de la realidad, una crítica posideológica a la ilusión de encontrar en una simulación virtual una realidad más profunda, “más real”, más perfecta (mejor diseñada) y “más feliz” (más satisfactoria en un plano estético y social) que la realidad.

se presenta una compleja trama narrativa con al menos tres niveles de enmarcación, creada por el sofisticado juego entre tres voces narrativas: la de Walton, la de Víctor y la del demonio<sup>3</sup>.

Walton tiene la voz principal de la narración. En primera persona del singular, en muchos casos omnisciente, ella enuncia las voces del doctor Víctor Frankenstein y la del “demonio”<sup>4</sup> por medio del recurso narrativo del recuerdo de conversaciones, notas personales y reproducción de crónicas<sup>5</sup>. La principal función narrativa de Walton se presenta desde el inicio, manteniéndose a lo largo de la novela: ayuda al lector a establecer un lazo de empatía crítica con Víctor<sup>6</sup>. Sus otras dos funciones narrativas consisten en permitir la ficción epistolar y la construcción del mundo y la perspectiva narrativa de los lectores.

Si bien el personaje de Víctor aparece durante casi toda la novela, el núcleo de su personalidad es revelado en el segundo capítulo. Allí es presentado como un estudiante interesado en descubrir y poseer los secretos físicos del mundo por medio de la filosofía natural. Pero Shelley lo revela como un alquimista moderno, exhibiendo y descalificando su biblioteca formativa compuesta por las obras de Cornelius Agrippa, Paracelso y Alberto Magno<sup>7</sup>, y exponiendo el objetivo que lo impulsa: la búsqueda del elixir de la vida que le permitirá destruir los enemigos de la humanidad, a saber, las enfermedades y la muerte. Esta faceta del personaje está pensada en la narración para generar en los lectores sentimientos de apatía y rechazo. Casi parece que Shelley construye dos personajes: uno, el del alquimista y científico obsesionado con crear vida

<sup>3</sup>Sobre la comprensión del autor y lector modelo como estrategias textuales, véase a Eco (1993, pp. 87-89). Para un estudio detallado de la estructura literaria de *Frankenstein*, véase a Rodríguez Valls (2001, pp. 41-78).

<sup>4</sup> En adelante, todas las referencias a este personaje se harán con esta palabra, que es usada en toda la obra. El uso del apellido del creador para referirse al monstruo es externo a la novela misma, producido por la historia de la recepción de la obra y la cultura pop. No deja de tener su ironía el que se haya terminado por nombrar al personaje, que no tiene nombre, con el de su antítesis dialéctica (personaje espejo). Sobre esto, véase a Clair (2000, pp. 38-63), Smith (1992, pp. 227-262) y Levine (1979, pp. 3-30).

<sup>5</sup>En los veinticuatro capítulos que constituyen el cuerpo de la novela, Shelley desarrolla una narración casi estenográfica de Walton, quien reproduce los monólogos de Víctor y, en ellos, los del demonio. La presentación de las motivaciones y el desarrollo del demonio como personaje tienen un lugar central y se desarrollan en paralelo con el drama familiar de Víctor. Sigo el texto de la novela a partir de la edición de MacDonald y Scherf (1999).

<sup>6</sup>Luego de presentar su situación personal y la motivación de su viaje, Walton no solo introduce a Víctor y su historia, sino que manifiesta constantemente ser consciente de la coincidencia de sus cosmovisiones e intereses científicos y filosóficos, así como los de sus propios viajes.

<sup>7</sup>Más adelante se tratará con detalle la importancia que estos autores tienen para entender la crítica de Shelley a las ciencias modernas usando y descalificando las figuras icónicas de la alquimia y la cabalística.

humana perfecta, inmortal y, el otro, una víctima, asechada y perseguida por el demonio, que busca la expiación de su culpa. El primero generaría odio en los lectores, el segundo compasión. Pero la relación entre estos dos es tan fluida que solo se puede hablar de dos facetas muy contrastadas del mismo personaje, antagónicas incluso.

Los otros dos componentes de su papel y psicología (el antagonismo con el demonio y la expiación de su culpa) son desarrollados en diferentes momentos durante el resto del relato. Este crecimiento psicopatológico del personaje, que pasa del alquimista orgulloso al hombre que busca expiar sus pecados, crea en los lectores sentimientos de compasión. La psicología de este personaje es una estrategia narrativa que busca que los lectores compartan la crítica del romanticismo sobre la razón instrumentalizada de la Ilustración, viéndola como un enfermizo y vano sueño de control de la naturaleza que solo terminará en una monstruosa pesadilla<sup>8</sup>.

La estructura narrativa general de todo el relato se expresa en el viaje que emprende Víctor. Este periplo introduce al lector en una visión del mundo que le invita a pasar de una fascinación con el racionalismo tecnificado a su rechazo<sup>9</sup>. Asimismo, el final de dicho viaje y la muerte de Víctor advierten al lector sobre el peligro desatado en el mundo: ¡el demonio de la razón instrumentalizada anda suelto!

La personalidad del demonio es presentada en un extenso monólogo, expuesto en una tercera enmarcación narrativa. En simetría narrativa con la formación de Víctor, aparece el motivo del aprendizaje por medio de su biblioteca de formación, compuesta por autores como (Volney) de Chasseboeuf (1791/1978) (*Las ruinas de Palmira*), Milton (1667/1966) (*El paraíso perdido*), Plutarco (ca. siglo I/1985) (primer tomo de sus *Vidas paralelas*) y Goethe

<sup>8</sup>Es sabido que gran parte de la inspiración de Shelley tiene que ver con su experiencia personal de una pesadilla, fechada en junio 16 de 1816, producto de una conversación que sostuvieron Percy Bysshe Shelley (su esposo), Lord Byron y William Polidori (doctor de este último) sobre experimentos relacionados con el principio de la vida. Según su propio relato, en la pesadilla vio: "the pale student of unhallowed arts kneeling beside the thing he had put together". Sobre esto, véase a Mellor (2003, p. 10).

<sup>9</sup> Los personajes de los doctores Krempe y Waldman ayudan en la construcción de esta perspectiva narrativa. Krempe, profesor de filosofía natural en la Universidad de Ingolstadt es opositor, mientras que Waldman, profesor de química en la misma universidad, es favorable a las ideas filosóficas y científicas de Víctor. Probablemente, la inspiración para crear a Krempe las deba Shelley a la lectura de la obra de Carl Moritz: *Reisen eines Deutschen in England im Jahr 1782*. Sobre Krempe, véase a Morrison y Stone (2003, p. 232).

(1774/1945) (*Las desventuras del joven Werther*)<sup>10</sup>. Con los textos de Volney, Milton y Plutarco el demonio se hace consciente de la grandeza y de la miseria del hombre y su historia, mientras que la referencia a la novela de Goethe recrea la experiencia que vive el demonio con la familia De Lacey, texto y vivencia que le enseñan la grandeza de la vida rural, sencilla y natural, en contraposición con la compleja y decadente sociedad que emerge de la revolución burguesa<sup>11</sup>. Por medio de estas referencias se expondría la crítica antropológica, social, política y económica del romanticismo contra el racionalismo y sus ejercicios de poder que, a su juicio, destruyen la naturaleza humana y su inocencia.

En simetría narrativa con su creador, el demonio hace su propio viaje de descenso al infierno en el que pasa de un estado natural inocente, abierto a lo otro, consciente de los elementos de su diferencia y buscando la complementariedad (positividad dialéctica), a otro estado de extrañamiento y vacío (negatividad dialéctica); viviendo su proceso de transformación en monstruo<sup>12</sup>. La psicología del personaje no busca la simpatía del lector, quien puede mantener una distante perspectiva objetiva. Es una estrategia narrativa que busca el juicio de los lectores hacia proyecto racionalista como la construcción del vacío deshumanizante. Igual que ocurre con Víctor, el lector siente una mezcla de compasión y terror por el demonio, a quien ve como una víctima, al tiempo que un peligro en potencia.

## La crítica y su antropología

En *Frankenstein* se observa una crítica dirigida contra la deformación social, cultural y antropológica causada por la Ilustración<sup>13</sup>. En ella se cuestiona tanto la teoría como la praxis pedagógica y política, así como la estructura social de

<sup>10</sup> Sobre el tema de la formación de Víctor y el demonio, véase los apéndices B y C de MacDonald y Scherf (1999, pp. 264-299).

<sup>11</sup> Sobre la crítica conservadora de Shelley a las innovaciones sociales y políticas de la revolución francesa que subyace en el texto, véase a Žižek (2011, pp. 79-87).

<sup>12</sup> Sobre esta simetría, véase a Oates (2006, p. 37).

<sup>13</sup> Si bien en los análisis poscoloniales de la obra de Shelley se ha rescatado su dimensión crítica, este aspecto de su obra sigue siendo en parte ignorado por el resto de la investigación. Sobre esto, véase a Meyers (2000, pp. 160-172). Para una presentación del tema en el conjunto de las obras de Shelley, además de *Frankenstein*, véase a Morton (2003, pp. 259-273) y Bahar (2002).

las élites económicas y culturales del siglo XIX. También en ella tiene un papel central el cuestionamiento de la ciencia moderna, llamada “filosofía natural”, y su tanatofóbica obsesión por liberar a la humanidad de la muerte.

Voy a describir los aspectos de esta crítica sin detenerme mucho en ellos. Me interesa reconstruir, por medio de esta crítica, la visión del hombre que, a juicio de Shelley, está en riesgo y que es el origen de tales críticas.

Usando la visión del mundo del demonio se critica la estructura social. En sus experiencias de frío y hambre, de placer y seguridad que experimenta en su periplo por los bosques donde lucha, busca y encuentra alimento, refugio y fuego, se presenta el estado perfecto logrado por una vida simple que satisface las necesidades primarias sin tener que acudir al desarrollo de una sofisticada estructura productivista, de división de oficios y relaciones de poder (Ellis, 1979, pp. 123-142). Esta experiencia se intensifica al ser contrastada con la observación de las penurias y dolor causados por el sistema social, político y jurídico moderno al colectivo humano que, en la visión del demonio, representa el ideal social: la familia De Lacey.

Desde la visión del mundo que recobra Víctor después de la creación del demonio, se desarrolla una crítica estética a la complejidad de la estructura antropológica que, en su estado natural, es simple y perfecta. Para Shelley la sociedad burguesa ha atrofiado el afecto e impulso natural humano y su capacidad de relacionarse con y en el mundo.

La crítica a la obsesión de la ciencia por controlar la naturaleza humana aparece en la fijación de Víctor por la filosofía natural<sup>14</sup>. Esta es performada por el juicio negativo que Shelley proyecta en la biblioteca formativa de Víctor.

<sup>14</sup>Esta obsesión se objetiva en la búsqueda del mecanismo de vivificación que, en el fondo, es el intento por adueñarse de la ley, los patrones e instrumentos de la creación. En el cuarto capítulo se presenta el galvanismo: la doctrina que Luigi Galvani expuso en 1791 en su *De Viribus electricitatis in motu musculari*, y en la cual sugería el funcionamiento del sistema de locomoción básico por medio de un complejo aparato de acumulación y transferencia de energía desde el cerebro a los músculos usando el sistema nervioso. Los experimentos de galvanización que en 1818 se realizaron en la universidad de Glasgow muy probablemente le dieron la visibilización social suficiente como para ser uno de los temas que interesaba a los círculos intelectuales de la época y el entorno social de Shelley.

Esta descalificación académica se concentra en el autor de cabecera de Víctor: Cornelius Agrippa<sup>15</sup>. En esta crítica a la ciencia se esconde un juicio a la educación como fuerza cultural y social.

La educación como *locus* literario (*Bildungsroman*) fue objeto de gran preocupación por parte del romanticismo. Shelley consideraba la educación de la era de la razón como una fuerza engañosa, que promete el automejoramiento, o al menos cree en él, pero que termina conduciendo a la autodestrucción. Usando categorías derridianas, se podría decir que la educación es vista como un *pharmakon* (Derrida, 1997, pp. 140-175); una fuerza ambigua de un pretendido efecto medicinal que, en este caso, enferma. Un veneno con el que se pretende curar (Chao, 2010, pp. 223-226). Tanto Víctor como el demonio son víctimas de este *pharmakon*. Ambos terminan siendo víctimas de la razón instrumental, tecnificada, que promete mejorar y perfeccionar la naturaleza humana, pero que termina por envenenarlos.

Ambos viven procesos educativos, muy amplia y detalladamente narrados en la obra, con los que, en el caso de Víctor, se busca perfeccionar lo humano por medio de la filosofía natural, la física y la química, derrotando los enemigos de la humanidad: la muerte y la enfermedad; o adaptarse y recibir la aceptación social por medio de la filosofía, la historia y la lingüística, en el caso del demonio. Pero en ambos casos el camino conduce al fracaso.

La crítica de Shelley está dirigida contra la educación burguesa e ilustrada, presentada como un *pharmakon* que envenena el alma humana. Pero en esta crítica no agota su visión crítica, y tampoco es su centro. Este yace en otro lugar. En el fondo, *Frankenstein* da expresión a la voz opositora de Shelley a la antropología de la razón razonante, instrumentalizada y tecnificada. Esta se representa narrativamente en la naturaleza monstruosa del demonio, por medio de la categoría antropológica de "lo siniestro" (*das Unheimliche*).

<sup>15</sup> Junto con Pico della Mirandola, Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim Eucalipto Sapiens fue una figura descollante del humanismo renacentista y un reconocido profesor neoplatonista y cabalista, muy influenciado por Marsilio Ficino. También está relacionado con el temprano feminismo por su obra *De nobilitate et praeccellentia faemini sexus*, publicada en 1529. Pero fue más conocido como alquimista y profesor de la cábala, temas de los cuales escribe varias obras, de las cuales la más conocida es su *De occulta Philosophia, libri tres*, en 1533. En ella trata sobre la magia natural, la magia celeste y la magia ceremonial. Sobre esto, véase a Lehrich (2003).

Para el romanticismo el concepto de lo siniestro se entendía como aquello que fascina, atrae, pero a la vez se teme y se rechaza. Este concepto es heredero de la estética kantiana de “lo sublime” (*das Erhabenen*), pero aplicándolo más directamente al origen de las fuerzas psíquicas que emergen en los comportamientos sociales del hombre. Esta ampliación del concepto la continuará el psicoanálisis de Freud<sup>16</sup>.

Lo esencial del concepto lo propone la definición de Schelling (1861, como se citó en Klimkiewicz, 2018), quien define lo *Unheimliche* como todo lo que, debiendo permanecer secreto, oculto y latente, se ha manifestado<sup>17</sup>. En la monstruosidad del demonio se combina el concepto estético romántico de lo siniestro con el kantiano de lo sublime. Esta monstruosidad no solo es aquello secreto y latente que se manifiesta, también expresa esa lucha entre lo sublime noble interior que lucha contra lo sublime terrorífico y magnificente exterior.

En su tratado *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, así como en su *Crítica del juicio*, Kant presenta lo sublime como la presencia de lo divino-infinito en el dato sensible y la imaginación (Doran, 2015, pp. 173-184). En el primer capítulo de las *Observaciones*, Kant ya diferenciaba, por su origen, tres conceptos, dos de ellos exteriores, como lo sublime terrorífico (la experiencia de una tempestad) y lo sublime de magnificencia (la experiencia de las grandes obras arquitectónicas), y uno interior: lo sublime noble (la bondad).

Así como ocurre con la educación, el concepto de monstruosidad es una fuerza ambigua; al menos en sus consecuencias. Para Víctor la contingencia humana es un monstruo que aterra, subyuga y humilla la condición humana. Por ello él ve el *pharmakon* de tal monstruo en la creación de su par dialéctico. Pero este antimonstruo resulta ser, en realidad, la verdadera monstruosidad. En su ambigüedad se expresa una terrible ironía: buscando vencer lo sublime terrible de la contingencia, Víctor ha soltado en el mundo lo siniestro.

<sup>16</sup> Para Freud lo siniestro sería el punto de encuentro del arte, la religión y la ciencia, vistas como sistemas simbólicos capaces de tratar el vacío psíquico. Sobre esto, véase a Klimkiewicz (2018, pp. 28-31; 2015).

<sup>17</sup> En su *Filosofía de la mitología*, Schelling señalaba: “*Unheimliche* significa todo aquello que debiendo permanecer en el secreto, en lo oculto, en estado latente (*im geheimnis, im verborgenen, in der latenz bleiben sollte*), no obstante, ha salido a la luz”. Cito el texto alemán y su traducción ofrecida por Klimkiewicz (2018, pp. 189-190).



La crítica antropológica de *Frankenstein* denuncia como un terrible error el enfrentar la contingencia humana como un enemigo al cual vencer. La muerte no debería ser entendida como el monstruo máximo, como lo siniestro que emerge desde lo secreto y oculto de la vida para, como lo sublime terrorífico, subyugarla por medio de su magnificente fuerza. Al contrario, la muerte hace parte de la condición contingente del cuerpo humano; es parte constitutiva de su sublimidad.

### La imitación de *lo virtual* y su fuerza negantrópica

El temor a la muerte se ha objetivado en el rechazo a la sede de la contingencia. Al rechazar el cuerpo humano se fracasa al no entenderle como el instrumento ontológico y epistemológico de apertura al mundo e inhabitación en él. De hecho, en la tradición judeocristiana el cuerpo humano ha sido entendido no sólo como instrumento o vía de conocimiento del mundo, también de inhabitación en y por el cual se alcanza la autorrealización y el autoperfeccionamiento<sup>18</sup>.

¿Se puede ver en *Frankenstein* una crítica contra el rechazo de la alteridad y, con ella, de la importancia del cuerpo en la condición de lo humano? Podría responder afirmativamente. La antropología Occidental entiende que la diada dialéctica que se da entre lo uno y lo múltiple se expresa en la alteridad humana como contingencia. Y el cuerpo es su instrumento. En y por medio del cuerpo humano lo uno que habita al hombre se abre a la diversidad del mundo contingente<sup>19</sup>. Víctor crea al demonio como *pharmakon* contra ella, pero es su monstruosidad lo que se esconde tras su apariencia de medicina, amenazando con destruir lo verdaderamente sublime de la condición humana; precisamente su contingencia.

<sup>18</sup> A pesar de su compleja historia, escuelas y contradicciones, precisamente la antropología de esta tradición señala la unidad integral entre el cuerpo y la razón, definiendo al hombre como un alma encarnada. Sobre esto, además de Dussel (2012), véase también a Cortez (2008).

<sup>19</sup> Braidotti (2015) plantea unos cuestionamientos que van por un sendero paralelo al que presentamos en el texto principal. Una de sus tesis centrales afirma que cada era de la historia humana produce sus propias formas inhumanas, y se pregunta: ¿cuáles son las formas inhumanas del poshumanismo? En su tesis, también define a la cultura (con su *continuum* entre naturaleza y cultura) como un sistema de dispositivos de construcción de subjetividades, y también se pregunta: ¿qué nuevas formas de subjetividades están emergiendo en el poshumanismo?

¿Se puede ver en *Frankenstein* un ejemplo temprano de crítica a la antropología poshumanista? La respuesta también es afirmativa, aunque matizada. Si bien se incurriría en un obvio anacronismo al suscribir tal afirmación, sí podría afirmar que la postura de Shelley está en el mismo campo crítico. Ella comparte las objeciones del romanticismo a la razón razonante instrumentalizada y tecnificada de la sociedad burguesa ilustrada.

Esta antropología racionalista buscaba mejorar la condición humana por tres medios: el desplazamiento de la sede de la vida cognitiva del cuerpo a la máquina, el aumento del rendimiento de la máquina humana por medio de prótesis tecnológicas, así como con el sueño de habitar en cuerpos no contingentes. Las dos primeras las desarrolló la ciencia y la tecnología del siglo XIX, la última solo tuvo expresión en los relatos fantásticos y la literatura de ciencia ficción. Estos proyectos fueron heredados por el poshumanismo en el siglo XX, la ideología donde la ciencia, la tecnología y la ciencia ficción se han mezclado (Hernández Valencia, 2019, pp. 169-192).

Habiendo preguntado cómo se puede mejorar lo humano sin saber qué es el hombre, tanto la crítica del romanticismo como aquella dirigida contra el poshumanismo denuncian que los proyectos de la razón razonante ilustrada y de la razón fantástica del poshumanismo siguen sin fundamento. Ambos se han conformado con la solución de la imitación. Žižek (2006) ha señalado esta deficiencia del proyecto poshumanista.

Él diferencia entre la “realidad virtual”, que es simple reproducción de lo real en un medio artificial, y la realidad de “lo virtual”, que es aquello “Uno” que se actualiza en la contingencia<sup>20</sup>. Siguiendo a Žižek, podríamos denunciar al poshumanismo como un *pharmakon* antropológico que envenenará la humanidad confundiendo el proceso de exteriorización progresiva de las facultades humanas en instrumentos objetivos, que se ha desarrollado en la historia de las prótesis culturales desde el neolítico, con la fantasía de la imitación tecnológica como medio de mejoramiento de los procesos antropológicos.

<sup>20</sup> Según mi forma de ver, el planteamiento esencial de Žižek (2006) se presenta en la siguiente afirmación: “el verdadero problema no es el de cómo pueden las máquinas imitar la mente humana de alguna manera, sino el de cómo la verdadera identidad de la mente humana depende de elementos mecánicos externos. ¿Cómo incorpora la mente a las máquinas?” (p. 33).

Pero el poshumanismo no solo es *pharmakon*, también es una teratología negantrópica. Recordando a Bergson, Michel Onfray (2018) ha ilustrado sus objeciones contra el poshumanismo definiéndolo como “lo mecánico plantado en lo vivo” (pp. 560-563). En esto mecánico yace la fuerza elemental absoluta que Onfray denomina “Potencia”: la entropía que impulsa todo el reposo destructivo. En esta visión, el poshumanismo es otra actualización más de la fuerza dialéctica negativa que surge de la entropía misma, oponiéndosele. Onfray la llama “negantrópía”. Él arriesga una revelación futuroológica: en el siglo XXI esta fuerza negatrópica reemplazará las ficciones mesiánicas liberal y comunista del siglo XX, haciendo surgir la civilización que se ocupará de abolir toda civilización.

Al finalizar suscribo la denuncia de Onfray, no su predicción, desenmascarando la monstruosidad del poshumanismo, que esconde tras un pretendido y publicitado proyecto mesiánico de salvación tecnológica (¡literalmente: un *deus ex machina!*) su deseo siniestro de jugar a ser Dios, destruyendo una civilización para crear su modelo perfecto, anticontingente, como Víctor Frankenstein, dando a luz a un demonio.

## Conflicto de interés

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o con asociación de cualquier índole.

## Referencias

Agrippae ab Nettesheym, H. C. (1533). *De occulta Philosophia, libri tres*. Coloniensis.

Bahar, S. (2002). *Mary Wollstonecraft's Social and Aesthetic Philosophy: An Eve to Please Me*. Palgrave Macmillan.

- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Gedisa.
- Chao, S-L. (2010). Education as a Pharmakon in Mary Shelley's Frankenstein. *The Explicator*, (68), 223-226.
- Clair, W. (2000). The Impact of *Frankenstein*. En B. T. Bennett, & S. Curran (Eds.), *Mary Shelley in Her Times* (pp. 38-63). John Hopkins University Press.
- Cline, E. (2011). *Ready Player One*. Broadway Books.
- Cortez, M. (2008). *Embodied Souls, Ensouled Bodies*. T. & T. Clark.
- de Chasseboeuf, C. F. (1978). *Las ruinas de Palmira* (J. Ribera, Trad.). Petronio. (Obra publicada originalmente en 1791).
- Derrida, J. (1997). *La diseminación*. Editorial Fundamentos.
- Doran, R. (2015). *The Theory of the Sublime from Longinus to Kant*. Cambridge University Press.
- Dussel, E. (2012). *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. Editorial Do-cencia.
- Eco, U. (1993). *Lector in Fabula: La Cooperación Interpretativa en el Texto Narrativo* (3ra ed.). Lumen.
- Ellis, K. (1979). Monsters in the Garden: Mary Shelley and the bourgeois family. En G. Levine, & U. C. Knoepfmacher (Eds.), *The Endurance of Frankenstein: essays on Mary Shelley's novel* (pp. 123-142). University of California Press.
- Galvani, L. (1791). *De viribus electricitatis in motu musculari commentarius*. Ex typographia Instituti Scientiarum.
- Goethe, J. W. von. (1945). *Las desventuras del joven Werther* (M.A. Cassañes, Trad.). Horta. (Obra publicada originalmente en 1774).

- Harari, Y. N. (2018). *De animales a dioses: breve historia de la humanidad*. Debate.
- Hernández Valencia, J. (2019). ¿*Vinum novum in utres novos*? El posthumanismo y la ideología de los androides que sueñan con ovejas eléctricas. En J. D. Cifuentes Yarce, & J. Carvajal Godoy (Eds.), *Humanismo y cultura ciudadana* (pp. 169-193). Editorial UPB.
- Klimkiewicz, L. F. (2015). *Sigmund Freud, Das Unheimliche*. Manuscrito inédito. Edición Bilingüe. Mármol Izquierdo.
- Klimkiewicz, L. F. (2018). *Das Unheimliche* y el más allá del principio de placer *Revista Litura*, (1), 28-31.
- Lehrich, C. I. (2003). *The Language of Demons and Angels: Cornelius Agrippa's Occult Philosophy* (Brill's Studies in Intellectual History 119). Brill.
- Levine, G. (1979). The Ambiguous Heritage of *Frankenstein*. En G. Levine, & U. C. Knoepfelmacher (Eds.), *The Endurance of Frankenstein: essays on Mary Shelley's novel* (pp. 3-30). University of California Press.
- MacDonald, D. L., & Scherf, K. (Eds.). (1999). *Frankenstein; or the Modern Prometheus. Mary Wollstonecraft Shelley* (2nd ed.). Broadview Literary Texts. (Original work published in 1818).
- Mellor, A. K. (2003). Making a "Monster": an Introduction to *Frankenstein*. En E. Schor (Ed.), *The Cambridge Companion to Mary Shelley* (pp. 9-25). Cambridge University Press.
- Mellor, A. K. (2009). *Mary Shelley: Her Life, Her Fiction, Her Monsters*. Routledge.
- Meyers, M. (2000). Mary Wollstonecraft Godwin Shelley: the Female Author between Public and Private Spheres. En B. T. Bennett, & S. Curran (Eds.), *Mary Shelley in Her Times* (pp. 160-172). John Hopkins Press.
- Milton, J. (1966). *El paraíso perdido*. Espasa. (Obra publicada originalmente en 1667).

- Moritz, C. P. (1903). *Reisen eines Deutschen in England im Jahr 1782*. Behr.
- Morrison, L., & Stone, S. L. (2003). *A Mary Shelley Encyclopedia*. Greenwood Press.
- Morton, T. (2003). Mary Shelley as a Cultural Critic. En E. Schor (Ed.), *The Cambridge Companion to Mary Shelley* (pp. 259-273). Cambridge University Press.
- Oates, J.C. (2006). Frankenstein's Fallen Angel. En H. Bloom (Ed.), *Mary Shelley's Frankenstein* (pp. 29-41). Chelsea House.
- Onfray, M. (2018). *Decadencia: vida y muerte de Occidente*. Paidós.
- Ortega, A. (2016). *La imparable marcha de los robots*. Alianza Editorial.
- Plutarco. (1985). *Vidas paralelas. Tomo 1: Teseo y Rómulo, Licurgo y Numa* (A. Pérez Jiménez, Trad.). Gredos. (Obra publicada originalmente ca. siglo I).
- Rodríguez Valls, F. (2001). *La mirada en el espejo: ensayo antropológico sobre Frankenstein de Mary Shelley*. Septem Ediciones.
- Rodríguez Valls, F. (2017). *Orígenes del hombre: la singularidad del ser humano*. Biblioteca Nueva.
- Rodríguez Valls, F. (2019). Humanismo, antropotécnicas y transhumanismo. *Revista Universidad Pontificia Bolivariana*, 58(158), 99-115.
- Shelley, M. W. (2013). *Frankenstein, o el moderno Prometeo*. Penguin Clásicos.
- Smith, J. M. (1992). *A Critical History of "Frankenstein"* (1308682). ISFDB. <http://www.isfdb.org/cgi-bin/title.cgi?1308682>
- Žižek, S. (2006). *Órganos sin cuerpo: sobre Deleuze y consecuencias*. Editorial Pre-textos.
- Žižek, S. (2011). *En defensa de las causas perdidas*. Ediciones Akal.

# "EL PROTOCOLO EN EL QUE SEREMOS JUZGADOS": UN ESTUDIO DE MATEO 25: 31-46<sup>a</sup>

"The protocol in which we shall be judged." A study of Matthew 25: 31-46

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3998>

Recibido: diciembre 3 de 2020. Aceptado: junio 3 de 2021. Publicado: junio 10 de 2021

*Leandro Ariel Verdini\**

<sup>a</sup> Artículo derivado del grupo de investigación del concurso ININTE 2018-2020: "Los vulnerables y marginales en las Sagradas Escrituras, en los orígenes del cristianismo y en el magisterio del Papa Francisco" perteneciente a la Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología, Buenos Aires, Argentina.

\* Doctor en Teología Bíblica. Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología. Témperley, Argentina. Miembro del grupo de investigación "Los marginales y vulnerables" (línea de investigación teológica de la misma Facultad). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6405-2817>. Correo electrónico: [lav@uca.edu.ar](mailto:lav@uca.edu.ar)

## Resumen

El estudio se propone el análisis de la última de las parábolas del evangelio de Mateo, examinando su lenguaje y elementos teológicos fundamentales, así como también su forma y composición en la obra. El trabajo es motivado por la designación que el Papa Francisco dio al texto, comprendiéndolo como recapitulación esencial del camino cristiano fundamental que debe emprender el discípulo que desea vivir las huellas del Maestro.

## Palabras clave

Mateo 25:31-46; Relato parabólico; Juicio; Obras de misericordia; Plan de salvación; Gaudete et Exsultate.

## Abstract

The study proposes the analysis of the last of the parables of Matthew's gospel, examining their fundamental language and theological elements, as well as their form and composition in the work. The work is motivated by the designation that Pope Francis gave to the text, understanding it as an essential recapitulation of the fundamental Christian path that must be undertaken by the disciple who wishes to live the traces of the Master.

## Keywords

Matthew 25: 31-46; Parabolic story; Judgment; Works of mercy; Plan of salvation; Gaudete et Exsultate.



En una homilía en Santa Marta, el 9 de junio de 2014, se escuchaba al Papa Francisco decir públicamente: “Jesús nos da también otras indicaciones, ese ‘protocolo sobre el cual seremos juzgados’, en el capítulo 25 del Evangelio de Mateo” (Francisco, 2014, párr. 9). Luego insistió en llamar de esa manera el texto de Mateo 25: 31-46, incorporando formalmente en la Exhortación Apostólica *Gaudete et Exsultate* ese modo de comprender el pasaje y junto a las bienaventuranzas (Mateo 5:1-12) presentó los dos textos como camino sintético para la santidad (cf. Francisco, 2018, *Gaudete et exsultate*, nos. 63, 95-99).

En este estudio nos proponemos analizar ese fragmento del evangelio de Mateo, primero aisladamente, su forma y lenguaje; para luego en una segunda instancia comprenderlo en el proyecto compositivo del evangelista. El análisis nos permitirá volver luego con una breve síntesis sobre el final a las intuiciones y presentación que el Papa hace del pasaje, para percibir mejor su aporte de lectura y los matices que acentúa.

Cuando nos acercamos a esta perícopa con una lectura crítica nos encontramos con diversos elementos que la componen: la forma parábola, rasgos y matices apocalípticos, y la culminación del proyecto teológico mateano, no solo por sus contenidos éticos y soteriológicos; sino también por su lugar redaccional en la obra. Finalmente, sobresale una trama en la que todos estos tópicos se encuentran desarrollados a partir de un juicio, tema frecuente en este evangelio, pero que aquí parece ser el elemento recapitulador:

Lejos de ser una parábola, esta grandiosa escena de juicio es la profecía final del Jesús mateano que cierra el quinto discurso y todo el ministerio público del primer evangelio. En Mateo 25:31-46 Jesús el Hijo del hombre y profeta escatológico describe, en términos nada vagos, lo que ocurrirá concretamente en el juicio final. Lejos de ser una parábola escatológica alusiva, es la realidad a la que apuntan todas las parábolas y similitudes en el discurso escatológico de Mateo. (Meier, 2017, p. 204, nota 8)

## Elementos teológicos reunidos en Mateo 25: 31-46

A continuación, se desarrollan los diferentes elementos que componen este relato, siguiendo su orden progresivo de aparición:

### **Formulación del profeta escatológico**

Este tipo de formulaciones las encontramos en Mt 25:31-32a: "Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria y todos sus ángeles con él, entonces se sentará sobre su trono de gloria. Y serán congregados delante de él todos los pueblos"<sup>1</sup>.

Como se puede presuponer, las proposiciones que anuncian la venida del Hijo del Hombre se inspiran en la aplicación de la profecía de Daniel a Jesús Mesías (cf. Marcos 14:62). La comunidad primitiva entendió la gloria de Jesús recibida en su resurrección a partir de esta figura veterotestamentaria. La identificación del destino escatológico de Jesús resucitado con Daniel 7:13 se encuentra presente en dos antiguas tradiciones, "tanto Marcos como Q identifican a Jesús con el Hijo del Hombre" (Sim, 2005, p. 127).

En el evangelio de Mateo encontramos que la venida en gloria del Hijo del Hombre se enriquece con el propósito de especificar su retorno: él vendrá para congregar a toda la humanidad y juzgarla. El evangelista parece enriquecerse para explicitar dicha finalidad con la tradición judía que se encuentra reflejada en las parábolas de Enoc (cf. 1Enoc 90:20-38; 95:3; 96:1).

Mateo multiplicó en su obra la utilización de la frase de Mt 25: 31-32a. Se puede observar, por comparación con Marcos, la mayor cantidad de alusiones a la misma: Marcos 8:38; 13:26; 14:62; y Mateo 10:23; 13:41; 16:27-28; 19:28; 24:27, 30-31, 37, 39, 44; 25:31-32a; 26:64. Esta frecuente utilización nos muestra la importancia que tenía la cuestión en su programa teológico. A continuación (ver Tabla 1), nos detenemos en el estudio de los elementos que componen 25:31-32a mediante la comparación con otros tres textos que también formulan los mismos:

<sup>1</sup> Las traducciones de los textos originales griegos, tanto del NT como de la Septuaginta, son realizadas por el autor a partir de *Novum Testamentum Graece* (Nestle, 1898/2012) y *Septuaginta* (Rahlfs, 1935/2006).

**Tabla 1. Formulación del “profeta escatológico” en Mt**

Mateo 16:27	Mateo 19:28	Mateo 24:30-31	Mateo 25:31-32a
Porque	Jesús les dijo: en verdad les digo que ustedes los que me han seguido, en la regeneración, cuando <u>se sienten</u>	Entonces aparecerá la señal del Hijo del hombre en el cielo; y entonces se lamentarán todas las tribus de la tierra y verán	Cuando
el Hijo del hombre va a venir	el Hijo del hombre	al Hijo del hombre viniendo	el Hijo del hombre venga
en la gloria de su Padre,	<u>sobre el trono de gloria,</u>	sobre las nubes del cielo con gran poder y mucha gloria.	en su gloria
con sus ángeles,	se sentarán también ustedes sobre doce tronos, para juzgar a	Y enviará a sus ángeles con una gran trompeta,	y todos sus ángeles con él,
y entonces pagará	las doce tribus de Israel.	Y congregarán a sus elegidos de los cuatro vientos, desde un extremo de los cielos hasta el otro.	entonces <u>se sentará sobre su trono de gloria.</u> Y serán congregados delante de él todos los pueblos
a cada uno según su conducta.			

La expresión “Hijo del Hombre” aparece por primera vez en este evangelio en 8:20. El evangelista pone frecuentemente en boca de Jesús esta designación. Se conocen de la misma tres tipos de usos: (1) como dichos sobre el ministerio actual de un hombre que sirve a Dios (Mateo presenta siete casos); (2) como dichos sobre su sufrimiento (Mateo presenta 10 casos); y (3) dichos sobre su papel al final, o dichos apocalípticos (Mateo tiene 13 dichos). Este último sentido se ofrece como título del profeta escatológico según Daniel 7:13 (cf. 1Enoc 37:71; 4Esdras 13). La “gloria” de Dios se manifiesta en este Hijo de Hombre, pues viene lleno de la irradiación divina y acompañado de los ángeles que rodeaban y asistían a *Yhwh* (cf. 1Reyes 22:19; Zacarías 14:5), pero en su venida lo acompañarán a Él.

El verbo “venir” (*érjōmai*) “funciona en este contexto en sentido técnico para indicar la aparición definitiva del Hijo del Hombre” (Pikaza 2017, p. 810). En Daniel 7:13 se advertía que “el Hijo del Hombre viene”, en el sentido de aparecer en el tiempo final. En Mateo el verbo con este sentido es muy frecuente, lo encontramos en ¿3:11?; 10:23; 16:27; 21:40; ¿23:39?; 24:30, 39, 42-44, 46; 25:10, 19, 31; 26:64.

El signo de "sentarse en el trono" es una posición usada en el evangelio para indicar el ejercicio soberano del poder (cf. 5:1; 19:28; 20:21, 23; 25:31 y 23:2 en discrepancia con las anteriores). Respecto a la congregación de gentes reunidas frente al Hijo del Hombre se debe pensar en las escenas escatológicas tan frecuentes en la literatura profética (cf. Isaías 24; 66; Joel 4; Zacarías 14). En 25:32 encontramos la frase *pánta tà éthnē* (todos los pueblos), la misma se encuentra repetida en 28:19 en el envío apostólico universal que finaliza el evangelio. Como es evidente, se refiere a la humanidad que habita toda la tierra. Por eso el envío universal a todo este mundo, al que se le debe ofrecer el mensaje de Jesús, precede en el orden temporal al juicio final anunciado, para que todas las gentes se hagan discípulas y discípulos del Hijo del Hombre y alcancen la salvación en el juicio.

El parecido encontrado entre los cuatro fragmentos mateanos nos permite reconstruir los contenidos declarados de la fe. Se trataría de una "formulación comunitaria", en la que se confesaba a Jesús como Hijo del Hombre escatológico (Mesías de Israel). Esto implicaba que afirmaban que Él consumaría el mundo (viniendo o manifestándose), para juzgar a todos con justicia. Esta fe confesada era, como vimos, más antigua que la comunidad mateana; pues la encontramos formulada en Q y en Marcos. Lo importante en este caso es que Mateo la enmarca y relaciona con otra idea teológica que no debemos perder de vista: la congregación de todas las naciones en un juicio.

### ***Idea del juicio***

En la teología mateana, la venida del Hijo del Hombre será para juzgar a todos los pueblos. El motivo teológico del juicio se halla en la fuente Q que, como se sabe, Mateo cita igual que Lucas (Luz, 2003, pp. 698-699).

Si nos remitimos a analizar Q y su estructura, como se puede verificar en Mateo y Lucas, los dos evangelistas colocan en el mismo orden esta fuente, aunque no siempre lo hacen en el mismo punto del esquema básico que siguen de Marcos (Guijarro, 2004a, pp. 28-29). El documento Q fue organizado por varios autores, la estructura más difundida es la de Kloppenberg. El autor esquematiza el documento en 14 secciones. Importa destacar en este caso

que el itinerario que traza todo Q comienza con la predicación del Bautista (Q 3,7-9.16-17) y finaliza el documento con el discurso escatológico (Q 17,23-37; 19,12-27; 22,28-30) (Kloppenber, 1987, p. 92). Esto nos indica que el anuncio del juicio marca el comienzo y el final de Q, es un elemento transversal que va reapareciendo a lo largo de todas las secciones. Mateo debe en gran medida a Q todos sus dichos sobre el juicio. A pesar de ello, no se debe perder de vista que el evangelista recibe Q realizando una “modulación teológica decisiva” (Luz, 2003, p. 698) debido al orden compositivo de esos mismos dichos y a la adaptación que hace de los *logia* para sus destinatarios.

En las parábolas propiamente mateanas nunca se utiliza el verbo *krínō* ni el sustantivo *krisis*. A pesar de ello, en muchas de sus parábolas se sugiere el “día del juicio” del que habla Q (Mateo 10:15; 11:22, 24; 12:36). En las parábolas de juicio del primer evangelio (13:24-30; 13:47-50; 22:1-14; 25:14-30; 25:31-46) encontramos temas típicos de su teología: la separación definitiva en el juicio final de los buenos y los malos, la severidad de ese juicio como motivación para un buen comportamiento en la vida presente, y el enfático llamado a vivir una moralidad estricta, que implique una entrega vigilante, que se resume en cumplir la voluntad de Dios evitando el riesgo de la hipocresía.

El desarrollo del juicio sigue en la perícopa un modelo forense, lo cual implica que el “juez no emplea las armas, sino que revisa los libros de las acciones de los hombres (Apocalipsis 3:5; 1Enoc 47: 3; Jubileos 19:9; 4Esdras 6: 20), con la balanza que pesa las conductas (1Enoc 41: 1; 61: 8)” (Pikaza, 2017, p. 814). El procedimiento se continúa con la separación (cf. Mt 13:49) en dos grupos (13:30; 24:40-41; 25:1-13), tal como un pastor separa ovejas de cabras, una imagen frecuente en toda Judea. La acción de separar a unos de otros es símbolo de que no todo será lo mismo para el Señor. Se explicitan finalmente en el evangelio todas las advertencias que se venían realizando a los discípulos sobre una vida ética adecuada (5:48; 6:1, 16, 19; 7:2, 12; 15:16-20; 18:15-17). El pastor debe separar con un criterio que desvelará más adelante. El símbolo del pastor aplicado a Jesús ya había sido utilizado en el evangelio (cf. 9:36; también como alusión en 18:12-14). La imagen sugiere en el contexto de la parábola el conocimiento y el trato personal que el pastor tiene con cada res de su ganado.

Las ovejas que son puestas a su derecha (25:33) representarán al grupo de salvados, quizás se quiera evocar al pueblo de Israel, rebaño del Señor (cf. Números 27:17; Salmos 77:21; 78:52; 79:13; 80:2, etc.).

### ***El Hijo del Hombre como rey***

En la tradición sinóptica la descripción de Jesús como rey está atenuada y generalmente limitada al relato de la pasión (en el caso de Mateo 27:11, 29, 37, 42). A pesar de ello, Mateo es quien más hace uso del motivo real, sobre todo en los relatos de la infancia (cf. 1:1-17; 2:2, 13-14). Durante el ministerio del anuncio de la buena nueva, usa la expresión "evangelio del reino" (4:23; 9:35; 24:14) continuando así aspectos de las ideas veterotestamentarias de la realeza (cf. Isaías 9:5-6; 11:3-5; Jeremías 22:15-17; Salmos 72: 12-15; Salmos 82: 1-4). En el contexto propio de la parábola, el título de rey es coherente con la herencia que se otorgará: "el reino preparado".

En la parábola se yuxtaponen el título real y el título de Hijo de Hombre en su sentido escatológico (cf. 25:31, 34; también 12:8.40; 13:41; 16:27; 17:9, 22; 19:28; 20:28):

La mención del Hijo del Hombre viniendo en las nubes del cielo probablemente no sea una referencia a la segunda venida de Jesús y que denote, más bien, su entronización junto a Dios como virrey del Todopoderoso. Esto resulta plausible por dos motivos: En primer lugar, las versiones paralelas de Mateo y Lucas incluyen la frase calificativa "de ahora en adelante" (*ap árti* [Mateo 26: 64]; *apò tou nun* [Lucas 22: 69]) verán al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poderoso. ¿Cómo puede ser "desde ahora"? Muy probablemente la ejecución de Jesús es el medio mismo que conduce a su entronización junto a Dios y logra su elevación al estatus real gracias a los propios esfuerzos de Caifás y sus secuaces de librarse de él. Segundo, el cuadro que presenta Jesús concuerda con la tradición rabínica, supuestamente afirmada por Rabí Akiba y denunciada por Rabí Yose, de que los múltiples tronos a los que se hace referencia en Daniel 7:9 incluían uno para Dios y uno para el Hijo de David. La audacia de Jesús al realizar tal afirmación no es mayor que la declaración que se hace en el texto de Qumrán 11Q13 sobre una entronización celestial y deificación de Melquisedec". (Bird, 2016, p. 199)

Durante el ministerio de Jesús estas dos descripciones se habían considerado aparte. Más allá de este detalle, en la parábola se combinan, por eso "como Hijo del Hombre, Jesús es el que sufrió y fue exaltado; como rey, es el Mesías que juzgará y reivindicará a aquellos que estaban indefensos". (Donahue, 1997, p. 157)

## La herencia del rey

La narración incorporará un diálogo que comienza en 25:34 con un discurso directo puesto en boca del rey: “Vengan, benditos de mi Padre, hereden el reino preparado para ustedes desde la creación del mundo” (25:34b). El rey invita a un grupo a que venga a recibir una herencia. Esta proclama (*deŭte*) se pone en boca de Jesús en otras oportunidades, cuando Él llama hacia sí (cf. 4:19; 11:28; 22:4), o cuando otros convocan hacia algún aspecto de su pascua (cf. 21:38; 28:6). Los invitados son llamados “benditos de mi Padre”. El aspecto resaltado de bendecidos no solo destaca el beneficio de ser favorecidos con la recepción de una herencia, sino que también recuerda a los lectores la bendición del Creador en el origen del mundo (cf. Génesis 1:28), pues de hecho se aclara que la herencia fue preparada en el comienzo. Esta advertencia se especifica con la frase *katabolēs kósmou* (la creación del mundo), la misma expresión se encuentra también en el discurso de las parábolas en 13:35: “Abriré con parábolas mi boca, publicaré cosas escondidas (*kekrumména*) desde la creación *del mundo*”<sup>2</sup>.

Esta última frase de 13:35 es una cita del Salmo 78 (77):2 que sirve como justificación acerca de por qué Jesús habla en parábolas: para develar y explicar con mayor facilidad aquello que todos deben comprender (cf. 13:10-13, 34) y que se encuentra oculto desde “la creación del mundo”. Esta teología del entendimiento (cf. 13:51) de los “misterios del reino” (*tà mystēria tēs basileías*, 13:11) implica el desarrollo de un designio que se encuentra oculto en la historia, al igual que un tesoro (*thēsauros*) pero que permanece en el misterio (velado) y debe ser hallado (cf. 13:44) o revelado (cf. 11: 25, 27), para luego sacar de él las cosas “nuevas” y “viejas” (cf. 13:52) a fin de comprender.

Esta “teología del entendimiento” nos hace volver sobre Mateo 25:34. El Padre dispuso para el ser humano, que Él mismo bendijo en la creación, una herencia (cf. 5:5; 19:29). Un reino de bienaventuranza, preparado para todos –puesto que Dios bendijo a la humanidad toda– sin distinguir sexo, etnia, nación

<sup>2</sup> Varios manuscritos no poseen *kósmou*, debido a ello se propone optar por la lectura más breve, omitiendo “del mundo” y justificando que los copistas enmendaron con *kósmou* debido a que copiaron a Mt 25,34. La discusión textual no invalida lo afirmado por el versículo, debido a que con el sustantivo *katabolēs* ya es suficiente para remitir al lector a la creación, momento a partir del cual “las cosas” que se deben comprender se encuentran “ocultas”. Es de hecho debido a lo dificultoso de su comprensión la razón por la que Jesús habla en parábolas.

o clase. Todos los bendecidos fueron predestinados desde el comienzo a heredar su reino, porque Él mismo lo preparó para todos. Incluso aquellos puestos a la izquierda, que más adelante en el relato son repudiados, son obligados por el rey a alejarse de él y van al fuego que se preparó para el diablo: "Aléjense de mí malditos, al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles" (25:41). Así se da a entender que estas personas terminan en un lugar que no fue el que para ellas se preparó. Alejarse del rey es la consecuencia eterna de haber vivido alejado de los pequeños, es vivir para siempre en la metáfora apocalíptica del fuego eterno. Los de la izquierda son llamados "malditos" y se les quita el genitivo "de mi Padre", porque su destino rompe su bendición:

a los malditos (se les habla) de un fuego eterno preparado 'para el diablo y sus ángeles' (v. 41). Es decir, este destino no estaba preparado para ellos. O lo que es lo mismo, no estaban 'predestinados' a ir al fuego eterno. La separación está marcada por una opción suya. (Fernández, 2015, p. 385)

Esta parábola nos abre a la comprensión de la soteriología mateana, es decir, un plan que se despliega a partir del designio que el Padre instauro con su bendición en la creación y que se culminará con la herencia de un reino preparado por Él mismo, al que se accede por la cristificación ética. El Creador realiza un llamado al ser humano para que su vida se identifique de tal modo con la de Cristo, que Él debe ser misteriosamente visto en los otros, sobre todo en los marginales y sufrientes.

### **Las obras**

Las acciones descritas son seis y se reiteran cuatro veces en la narración. La referencia a la realización o no de las mismas se repite dos veces en cada caso; es decir, algunos son puestos a la derecha por haber realizado las seis obras y luego ellos mismos consultan al rey en qué momento hicieron esas obras con él. Lo mismo ocurre con los que son puestos a la izquierda. Esta repetición se representa junto con la afirmación de que el rey está presente en los "más pequeños" cuando estos son o no auxiliados. Así se evidencia a los lectores la frecuencia con que este misterioso ocultamiento se repite en la historia.



Las acciones reclamadas por el rey a las naciones se encuentran en la misma perspectiva teológica que las afirmaciones mateanas de “los frutos” (cf. 3:8, 10; 7:16-20; 12:33; 13:8, 22-23, 26; 21:34, 41, 43). El verbo *poiéō* se hace presente con relación a los frutos y a las seis acciones con el mismo sentido (cf. 25:40.45). Para Mateo lo decisivo no es escuchar la Palabra, sino cumplirla (cf. 7:24-27). La metáfora del “vestido de boda” remite también a las obras/frutos. El “aceite de la lámpara” (cf. 25:1-13) o la “ganancia” obtenida con los talentos repartidos (cf. 25:14-30) son el punto esencial en el momento del juicio. En el caso de la parábola estudiada, Mateo recapitula en un juicio escatológico universal un interrogatorio que pide cuentas por las acciones más decisivas e importantes de la historia.

La clave de bóveda para comprender el espíritu con el que han de hacerse las acciones en favor de los necesitados parece estar dada por la expresión que Mateo ofrece en 25:44, allí, en la última de las cuatro veces que se enumeran las acciones se afirma: *kai oû diēkonēsamén soi* (y no te servimos). Como sabemos, la larga tradición eclesial ha llamado a estas acciones “obras de misericordia”<sup>3</sup>. Mateo, como podemos reconocer en su evangelio, “conoce muy bien la palabra misericordia (*eléein*), pero prefiere utilizar aquí otro término: “servicio o diaconías” (Pikaza, 1984, p. 205). No caben dudas de que “la misericordia” (cf. 9:13; 12:7; 23:23) o el acto de “ser misericordioso” (cf. 5:7; 9:27; 15:22; 17:15; 18:33; 20:30-31) interesan profundamente al evangelista. A pesar de ello, en el texto las obras parecen estar configuradas como un acto de servicio a los “hermanos más pequeños”. Esta diferencia en el planteamiento refleja con el servicio la “reciprocidad” con los pequeños, la misericordia parece acentuar un acto de piedad que pone al que lo realiza por encima del otro (cf. 9:12-13). Es coherente con la teología mateana que el parámetro del juicio “para los muchos” (o naciones) requiera lo mismo que realizó el Hijo del hombre: que “no vino para ser servido, sino para servir y dar la vida suya como rescate *por muchos* [cursivas añadidas]” (20: 28).

<sup>3</sup> La lista clásica de las siete obras procede de Lactancio (cf. *Epit.* 65), quien a la luz de Tobías 1:17-18 complementó la lista de Mateo 25:35s con el entierro de los muertos.

Las obras las podemos agrupar en 3 binas o parejas, así lo testimonia el mismo texto: "¿Cuándo te vimos hambriento o sediento, o forastero o desnudo, o enfermo o en la cárcel y no te servimos?" (25: 44) (Pikaza, 1984, p. 204)<sup>4</sup>. Más allá de cómo se las presenta, las mismas habían aparecido ya a lo largo del libro. Tres de ellas se refieren a necesidades primordiales. El Padre del cielo es garante de estas. En relación con el vestido, Mateo lo presenta en la perícopa sobre la providencia como una necesidad básica junto con el alimento y la bebida (cf. 6:31). El Padre viste y alimenta su creación, cuida la vida y el cuerpo de sus hijos (cf. 6:25, 31-32). Da "cada día el pan" necesario (6:11) y recompensa a todo aquel que comparta con un "pequeño un vaso de agua fresca" (10:42).

A propósito del trato con los forasteros o extraños, en el evangelio se puede comprobar una evolución o apertura que se evidencia en la misión de Jesús y sus apóstoles. Primero los envía "a las ovejas perdidas de la casa de Israel" (10:6) y él mismo se confesará luego consciente del mismo envío (cf. 15:24). En una segunda instancia, después de su Pascua, el Resucitado reformulará el objetivo enviándolos a "todas las gentes" (28:19). Más allá de esta progresión, en las parábolas se puede observar una visión universalista donde la salvación es ofrecida gratuitamente a toda la humanidad, no solo a los judíos (cf. 13:38, 47; 20:16; 21:43; 22:10); esta apertura marca el talante del trato con los forasteros.

Respecto a la prisión y debido a sus variadas alusiones, se deja entrever que está presente en el horizonte de la comunidad. El autor menciona la cárcel como consecuencia posible de variadas situaciones en las que un sujeto puede ser conducido al presidio debido a sus caprichos, dado que no dar lugar al perdón hace inevitable la prisión (cf. 5: 25-26; 18:30). En el evangelio también se menciona que los profetas (cf. 14:3; 10:17-18) o el mismo Rey Mesías (cf. 27:15-18) padecieron la cárcel sin razones justas.

<sup>4</sup> Allí Pikaza se propone razones antropológicas para pensar el agrupamiento de las obras, también: "Leído en perspectiva social, Mt 25,31-46 estructura las necesidades del hombre en un nivel material (hambre y sed), social (exilio y desnudez) y de pérdida suprema (enfermedad y cárcel)" (Pikaza & Pagola, 2016, p. 123).

Finalmente, los enfermos por causa de diversos males son recibidos por Jesús (cf. 8:16-17; 9:27-34) o también buscados y visitados por Él mismo (cf. 4:23; 8:14-15; 9:23-26) para que recobren su salud. Sus apóstoles, además, son enviados a visitar y sanar toda enfermedad (cf. 10: 8).

### ***Identidad de “los pequeños”***

Si prestamos atención a la historia de la interpretación del texto, una cuestión muy debatida es la identidad de los pequeños. Algunos entienden que se trata de cualquier marginado, es decir realizan una lectura con una “visión universalista”, el llamado a socorrer a todos los necesitados de cualquier condición o situación (Rodríguez, 2006, p. 216; Bonnard, 1963, p. 366; Grilli & Langner, 2012, p. 666; Jeremias, 2009, pp. 152-153; Pikaza, 1984, p. 316; Pikaza, 2017, p. 832). Hay otra lectura que se desarrolla a partir de la aclaración que el rey escatológico realiza en la parábola, a propósito de que cada gesto realizado fue hecho “a uno de estos mis hermanos más pequeños” (25:40.45). Estos autores vieron en los marginados a los miembros más frágiles de la comunidad cristiana (cf. 10:40; 12:46-50), por eso proponen una “visión comunitaria” (Carter, 2007, p. 697; Donahue, 1997, pp. 159-160; France, 2007, IV. e. 42-45; Kupp, 1996, p. 198; Luz, 2003, pp. 661-670).

Hay un aporte que considera la determinación de la orientación mateana como universal, pero su juicio no lo realiza a partir del vocablo pequeños (*elássōn*), sino con el análisis del vocablo hermanos (*adelphoî*):

Suele debatirse intensamente sobre si el término “hermanos” se refiere únicamente a los cristianos o a cualquier persona necesitada. Notemos que en el v. 45 no aparece la palabra “hermanos”. Una mirada al uso mateano del término en contextos no fraternales muestra dos sentidos: en una serie (12:48-50; 18: 15.21.35; 23: 8; 28: 10), *adelphos* se refiere a un miembro de la comunidad cristiana; en la otra (5: 22.23.24.47; 7: 3.4.5) se refiere a cualquier ser humano como objeto del deber ético. El v. 40 debería entenderse en este sentido ético más amplio. (Viviano, 2004, p. 125)

Este juicio parece muy razonable, se podría agregar una razón lingüística. Cuando Mateo habla de los miembros "frágiles" de la comunidad los llama *mikrōn toútōn* (estos pequeños, cf. 10:42; 18:6, 10, 14)<sup>5</sup>. Es Mateo quien más utiliza esta designación, aunque también tiene antecedentes en la tradición de Marcos (9:42) y en Q (Lucas 17:2). En la parábola que analizamos, el autor utiliza otra expresión sinónima (*elássōn*, cf. 2:6; 5:19). Si hubiese querido hablar de los miembros pequeños de la comunidad, probablemente hubiese utilizado, como ya lo había hecho, los mismos términos: *mikrōn toútōn*. Esto nos conduce a presuponer que el cambio no es casual y que, por lo tanto, Mateo habla de los hermanos menores o pequeños de Jesús en referencia a una fraternidad que los une, esencialmente, por la fragilidad.

¿Pero según qué medida serán juzgados los gentiles, a los cuales tú no has encontrado? ¿Están perdidos, como pensaba la opinión dominante de los contemporáneos? La respuesta de Jesús suena así: (...) quien les muestre amor, lo muestra a mí, el Salvador de los pobres. Por eso los gentiles serán interrogados en el juicio final sobre el amor activo que me han mostrado en la figura de los oprimidos, y recibirán el don de la gracia de la participación en el reino, si han cumplido el mandamiento del amor, la Ley del Mesías (Santiago 2:8). Tiene lugar en ellos, por consiguiente, una justificación a partir del amor; también por ellos, sin embargo, se ha pagado el rescate (Marcos 10:45). (Jeremias, 2009, p. 153)

### **Rasgos apocalípticos**

El Jesús mateano invita al lector a orientar su existencia en la perspectiva de la revelación que se hará de su pasado, para también desde allí captar la promesa que se encuentra unida a esta (25:40). El pensamiento apocalíptico descubre mediante escenas de juicio valores trascendentes que hubiese sido necesario practicar antes del juicio.

Las características propias de este pensamiento y de la implementación de su género en toda su literatura "trasciende los límites de la historia ordinaria debido el alcance cósmico del juicio y a la retribución de los muertos, generalmente a través de la resurrección" (Collins, 1999, p. 12). En las obras reali-

<sup>5</sup> El dicho de Marcos 9:41 (pues quien les diera a beber a ustedes un vaso de agua a causa de que son de Cristo, de veras les digo que no perderá su recompensa) es elaborado por Mateo (y quien diera a beber a uno de estos pequeños un vaso de agua fresca por ser discípulo, de veras les digo, que no perderá su recompensa) con la identificación de "(los) que son de Cristo" marcana, con "ser discípulos" y el agregado de "uno de estos pequeños".

zadas con este género se suelen encontrar muchos de los rasgos encontrados en esta perícopa mateana. Por ejemplo, la descripción de misterios celestes concernientes a Dios (su morada, su trono, sus ángeles); la retribución con el reino heredado (25:34) o el fuego o castigo eterno (25: 41.46); o la orientación de la historia, desde su comienzo a su final (25: 34) como expresión de la soberanía de Dios.

Para comprender la utilización de la mentalidad apocalíptica y de sus elementos literarios, se debe prestar atención a la situación histórica de la comunidad mateana, puesto que muchas de las funciones escatológico-apocalípticas Mateo las relaciona directamente con las dificultades que enfrentó su comunidad después de la guerra judía. La destrucción de la ciudad de Jerusalén había sumido a Israel en una profunda crisis. Se había suscitado desde Jamnia un proceso de recomposición y unificación del judaísmo llevado adelante por el fariseísmo. El movimiento procuraba imponer uniformidad en la vida judía, en su liturgia, devoción, disciplina e interpretación de las Escrituras. Esta corriente se opondrá a los grupos judíos marginales, entre los que se encuentran las comunidades cristianas. Rabí Gamaliel II insertó a este grupo en la oración judía de las 18 bendiciones (*Shemoné Esré*) el *birkat ha minim*:

Que los apóstatas no tengan esperanza y que el reino de la maldad sea desarraigado en nuestros días. Que los *notsrim* (nazarenos) y los *minim* (judeo-cristianos) desaparezcan en un abrir y cerrar de ojos. Que sean borrados del libro de los vivos y no sean inscritos con los justos. Bendito seas tú, Adonai, que abates a los orgullosos. (Ber, 28b-29a como se citó en La voz de César Vidal, 2015, párr. 6)

Así se procuraba que los judeocristianos no tuvieran acceso a las sinagogas y a sus liturgias<sup>6</sup>, y a la vez se desacreditaba la predicación cristiana y la interpretación que realizaban de las Escrituras. La solidaridad del grupo será fundamental para la supervivencia de la comunidad, si no serán castigados de la misma manera que sus oponentes (23:15.33). El mensaje apocalíptico de Mateo 25: 31-46 enfatiza el valor de la historia y brinda así esperanza para el futuro a los miembros de la *ekklesía*. No tiene un valor informativo, sino más

<sup>6</sup> Mateo polemiza con este judaísmo fariseo y “sus sinagogas” (cf. 4:23; 9:35; 10:17; 12:9; 13:54; 23:13s).

bien de tipo profético; puesto que no es un cálculo estadístico sobre el porcentaje de los salvados y de los condenados, sino que busca sacudir a los oyentes y sacarlos de cualquier indolencia natural y peligrosa.

El juicio del Hijo del Hombre hará ver la vindicación de los justos y el terrible castigo en el fuego de Gehenna de los malvados que son responsables de su sufrimiento. Estos dos lados del juicio ofrecen esperanza y consuelo por un lado y satisfacen la necesidad de venganza por el otro. (Sim, 2005, p. 241)

La apocalíptica, en definitiva, afirma que la vida presente debe ser modelada no únicamente por el mal presente, sino por las promesas futuras hechas por Dios a los suyos.

### ***Enmarcado en una parábola***

A pesar de que importantes comentaristas afirman que la perícopa no es una parábola (Luz, 2003, p. 662), o simplemente, le restan valor debido a que la misma quedó desdibujada por todo el trabajo posterior que se realizó sobre esta (Pikaza, 1984, pp. 19-20); no parece ser la opción mateana, según nuestra mirada.

El autor ubicó la perícopa a continuación de dos parábolas con temáticas afines en las que se desarrolla el mismo asunto del juicio final con la venida del Cristo glorificado (25:1-13; 25:14-30). Estos temas ya habían sido abordados por parábolas anteriores en el libro (cf. 13:24-30; 13:47-50; 22:11-14). Los elementos apocalípticos están presentes en todos estos textos en mayor o en menor medida. No son estos, por lo tanto, los elementos definitorios para reconocer o no una parábola.

De hecho, en el contexto del discurso que aglutina las parábolas del reino, con un pequeño resumen (13:34) en la mitad del discurso, se introduce a continuación una cita de cumplimiento: "Abriré con parábolas mi boca, publicaré cosas escondidas desde la creación del mundo" (13:35). La referencia pertenece al Salmo 78 (77):2; de algún modo anuncia que las parábolas son legítimas interpretaciones de la voluntad de Dios desplegada para interpretar la historia salvífica desde el comienzo de la creación. Este parece ser el criterio y la razón:

El discurso en parábolas cumple la voluntad de Dios, porque posibilita revelar y anunciar los misterios del Reino de los Cielos. Estos misterios están ocultos desde la creación del mundo (13:35), es decir, que hace ya mucho tiempo que el Reino de los Cielos ha comenzado a desplegarse lentamente. (Grilli & Langner, 2012, p. 361) (Grilli & Langner, 2012, p. 361)

Si nos detenemos en el análisis más estricto de la forma literaria de Mateo 25:31-46, se puede observar que en realidad se trata de un *relato parabólico*<sup>7</sup>. Una forma específica dentro de la tipología de las parábolas. Este tipo suele presentar algún elemento exagerado o extraordinario que lo hace fantástico o irreal, y que rompe los procesos regulares o circunstancias típicas; debido a eso se vuelve atrayente para los oyentes. La “lógica fantástica” es la que cautiva y fija la narración en la memoria. En este caso, el elemento característico que rompe el proceso regular es la presencia de Jesús. Él, sin haber sido advertido nunca por nadie, estuvo presente siempre en las personas dolientes más allá de que hayan sido asistidas o no, eso será indistinto.

Este mensaje de tono ético-salvífico es ubicado en una circunstancia clave, el juicio (*crisis*), y en un tiempo específico, el *ésjatos* (lo postrero). Esta contextualización le aporta al relato un mensaje interpelante supremo y perenne. Supremo por lo esencial que resulta; perenne porque intima poderosamente a los oyentes y lectores de todo tiempo y lugar.

Las parábolas, cuando nos hablan del final de la historia, nos permiten mirarla desde un punto de vista diverso. Al describirnos elementos propios del juicio final, los lectores podemos participar también de un juicio distinto sobre la misma. Una historia comprendida desde los “débiles del mundo”; una “contrahistoria”, no la de los acontecimientos de los poderosos, que suele ser la que contamos y enlatamos en manuales y discursos para enseñar, publicar e instituir como única y verdadera. Este relato parabólico, configurado también por una visión apocalíptica, es una mirada de la historia, pero desde otro lado, el de Dios; y así se revelan a los lectores “cosas escondidas desde la creación del mundo” (13:35). El misterio de Jesucristo presente en los sufrientes, hambrientos, sedientos, exiliados o refugiados, pobres, enfermos y presos

<sup>7</sup> Vale aclarar que esta forma literaria no es estrictamente hablando una parábola, son dos formas emparentadas, pero distintas. Seguimos la descripción genérica de Jeremias (2009, pp. 68-83); Jülicher, 1910; Lona, 2014, pp. 65-68; Vielhauer, 1991, p. 314).

exalta de forma singular la "biografía" de dichos padecimientos. La historia de las víctimas –de todos los tiempos– es también historia de Jesús, por eso la compasión realizada en favor de ellos será el verdadero relato del tiempo, lo único que verdaderamente cuenta para Dios para redimir la historia. El relato desarrolla un juicio necesario para salvar a sus protagonistas, les reconoce su coraje vivido y les dona la herencia preparada por el Padre Creador. Aquellos que vivieron como Cristo la compasión y el servicio a los demás, aunque incluso no hayan hecho las cosas por Él, recibirán en herencia el reino preparado.

## Lugar redaccional de Mateo 25:31-46

El evangelio posee una estructura en la cual coinciden casi todos los grandes comentaristas. Entre el bloque inicial sobre el origen de Jesús (1-2) y el bloque final del relato de la pasión (26-27) con el complemento de los textos de resurrección (28), se encuentran cinco discursos programáticos (5-7; 10; 13; 18; 24-25) que jalonan los diferentes episodios de la vida pública (Rivas, 2001, pp. 35-37) que Mateo toma de Marcos, a quien sigue como fuente principal para el desarrollo de su trama (Guijarro, 2004b, 293).

El "relato parabólico" que estudiamos (25:31-46) finaliza el quinto discurso (24-25). Es muy posible afirmar que allí se recapitula el mensaje ético-salvífico del reino de los cielos anunciado por Jesús. El primer discurso, conocido como sermón de la montaña, es la proclama más referida del evangelio. El texto estudiado evoca algunos de sus aspectos esenciales:

El criterio invocado por el Hijo del hombre que regresa en su gloria es el mismo que había sido definido programáticamente en Mateo 5:17b, 20: *el cumplimiento de la justicia como ejercicio de una misericordia gratuita* (el subrayado es del autor). La insistencia en "los más pequeños" de mis hermanos se corresponde con la importancia concedida "al más pequeño mandamiento" (Mateo 5:19): es el indicio del reconocimiento de cada uno y la piedra de toque de la distinción entre la persona y sus cualidades. No hay casos excepcionales, porque cada *persona es reconocida como subjetividad individual* (el subrayado es del autor) y, por tanto, como ser excepcional. (Vouga, 2002, pp. 53-54)



## **La justicia nace de la misericordia**

La justicia y la misericordia son dos elementos que atraviesan todo el evangelio de Mateo y que están profundamente vinculados en el relato. Son los *dikaioi* quienes heredan la vida eterna (25:46). La justicia (*dikaíosýnē*) es una conducta fundamental en el plan del libro (Przybylski, 1980, p. 116-123). Los justos (1:19; 10:41; 13:43,49; 23:28; 25:37; 27:19) son alabados en toda la obra; sobre todo, son enaltecidos en las bienaventuranzas los que tienen “sed de justicia” (5:6) y los que son “perseguidos por buscar la justicia” (5:10). El “evangelio del reino” que Jesús proclama (cf. 4:23; 9:35; 24:14) es la forma mediante la cual se hace al mundo justo.

Hay dos parábolas en las que vemos cómo el reino que llega por el evangelio realiza esta justicia. La primera es la de Mateo 18:23-35, allí vemos cómo la justicia procede de una experiencia de perdón gratuito. Un siervo que podemos suponer debe ser muy hábil en su oficio, pues “la responsabilidad que se le ha confiado lo señala como capacitado para actuar desde los más altos niveles de la administración financiera, como un hombre de gran habilidad e influencia política” (Carter, 2007, p. 537). El docto esclavo es insolvente, debe “diez mil talentos” (18:24) lo que representa una suma exorbitante<sup>8</sup>. Él tenía la conciencia de que la deuda era impagable, imposible para cualquiera. El rey lo perdonó (*apēken*) y lo liberó (*apélusen*) de su deuda; el texto lo explica con una expresión maravillosa: “habiéndose conmovido desde las entrañas” (*splagvistheis*, cf. 18:27). En la escena siguiente que despliega la trama, el siervo, por una deuda escandalosamente menor, no hizo lo mismo con su compañero y, a pesar de los mismos pedidos de paciencia (cf. 18:26.29), lo denunció y lo entregó a un proceso de justicia mundana, donde cayó preso. Al final de la parábola, con una pregunta retórica que el relato realiza también a los lectores, el rey deja entrever la “voluntad de Dios”: “¿No era necesario también tener misericordia de tu compañero de servicio (*syndoulón*) como yo también tuve misericordia de ti?” (18:33). La justicia debe nacer de un acto de misericordia por el cual todo

<sup>8</sup> *Myriōn* es en griego el número máximo y *talántōn* la unidad monetaria máxima. Flavio Josefo cuenta en *Antigüedades*, a propósito de cuando Craso robó los tesoros de Siria: “Él robó los tesoros del templo, los 2000 talentos de oro y un mobiliario de oro que valía 8000 talentos más, para proseguir una guerra contra los partos” (XIV, VII, 1).

hombre debe saberse perdonado y, a partir de allí, buscar realizar la justicia de Dios, que nacida del perdón se realiza en el ajuste igualitario. Perdonamos porque Él nos perdonó primero y nos perdona cada día (cf. 6:12).

Algo parecido, en lo que a la justicia respecta, sucede en la parábola de Mateo 20:1-16. Los obreros de las primeras horas, después de ver el pago a los últimos en un denario, esperaban ser recompensados con más. Esta expectativa se funda en los mismos sentimientos que podemos suponer en el joven rico que "se fue triste porque tenía muchas propiedades" (19:22). Ellos ven la riqueza de modo elitista y egoísta; repartirla solidariamente significa la "privación" de sus propias posibilidades, al contrario de cómo la ve Jesús, como un máximo beneficio para otros (cf. 19:21). "Promoción" de aquellos que están privados de posibilidades y que, a la larga, hará crecer la comunión social, porque es lo justo (cf. 20:4).

Están indignados porque el propietario no ha mostrado lo que ellos consideran un proceder normal. Los ha sorprendido actuando de manera muy diferente. En vez de mantener entre los trabajadores las distinciones basadas en el rendimiento, en vez de destacar la superioridad de unos en perjuicio del resto (cf. cap. 19;20: 20-28), ha efectuado una *igualación solidaria*. (Carter, 2007, p. 574)

El propietario iguala solidariamente y a eso lo considera "justo". En definitiva, los primeros obreros contratados no deben olvidar nunca la generosidad del contratista que salió a buscarlos cuando estaban desocupados y los contrató para su viña. La parábola nos introduce en un ámbito en el que las coordenadas son otras muy distintas a las del mundo (cf. 9:30; 20:16). Los postergados serán primeros, porque lo considerado "justo" por el dueño de la viña es que los últimos logren emparejarse con los que tienen más posibilidades. Este acto de justicia entraña en su raíz un acto de misericordia reparadora.

Mateo enseña a sus discípulos que la prosecución de la justicia del Reino dimana de la experiencia del perdón gratuito de Dios. Y tienen que manifestarlo a otros con la verificación de que la justicia de Dios está siempre unida a la misericordia y a la sorpresiva benevolencia. (Donahue, 1997, p. 101)

En el relato parabólico del juicio final (25:31-46), un grupo es llamado justo porque ha puesto en práctica actos misericordiosos con los que por diferentes razones se encuentran en el último lugar, el otro grupo es expulsado porque descuidó estas obras. Las injusticias que deterioran este mundo son soportables porque en definitiva el orden de la “verdadera justicia” será restaurado, la bondad será premiada. Así se revelan las acciones que deben ser normativas en este mundo. Se revela la verdad de cada existencia, el hombre mismo fue el agente de su propio juicio a lo largo de su vida, sus actos benevolentes o indiferentes lo determinan. “Lo que ocurre en el juicio final es la proclamación de la sentencia definitiva que cada uno ha ido elaborando en el tiempo de vivir” (Lona, 2014, p. 96). La más alta forma de justicia se expresó en obras concretas de amor y el verdadero orden de la justicia será realizado. El Hijo del Hombre escatológico, escondido en la pequeñez de los hermanos desgraciados, así como también hecho presente en “las obras buenas” (6:4; 12:33-35) realizadas a lo largo de la historia por los que fueron llamados “benditos”, expresan de modo acabado la “cristificación” del mundo que el Creador ha dispuesto desde el comienzo (cf. 28:18). En el evangelio de Mateo, el Hijo revela la voluntad del Padre (cf. 11:26-27), por eso tiene autoridad absoluta para convocar a todos hacia sí, especialmente a los agobiados (cf. 11:28). Él es el único que comprendió lo que Dios quiere (cf. 12:7), por eso es el Siervo de Dios (cf. 12:18) que da esperanza a todos los hombres (cf. 12:21). Él convoca a los discípulos a vivir en la perfección del Padre (cf. 5:48), a poner arriba en los cielos todos los tesoros que ocupan el corazón (cf. 6:19-21; 19:21). De esa manera los discípulos dilatan su conducta con un alcance trascendente. Solo buscan, ante todo, “el reino de Dios y su justicia” (6:33). Este proyecto del Padre para los discípulos (cf. 6:10) debe llegar a toda la humanidad. Dios desea para todos los hombres la vida de hijos y hermanos; por eso el evangelio finaliza con la misión de “hacer discípulos a todos los pueblos, bautizándolos (...) y enseñándoles a guardar todo lo mandado” (28:20a).

### ***La comunidad de Mateo***

La hipótesis más frecuente entre los investigadores es que el evangelio de Mateo fue compuesto después de la destrucción de Jerusalén, alrededor del año 80 (Guijarro, 2004b, pp. 335-338; Rivas, 2001, p. 32; Theissen, 2002, p. 53).

En el evangelio se manifiesta con notoriedad una comunidad integrada por varios grupos, entre los que encontramos uno de judeocristianos que introdujo en la obra la fuerte polémica con el judaísmo. El templo había sido un punto de referencia para los diversos grupos judíos, su destrucción propició el apogeo de los grupos de fariseos y maestros de la ley por encima de todos los otros, entre los que se encontraban también los judeocristianos. Los fariseos repensaron el judaísmo, colocando en el centro de la devoción judía la observancia de la ley y poniendo la casa como centro de la piedad. Su manera de comprender la tradición fijó la nueva ortodoxia y esto llevó al grupo a fijar fronteras entre los de dentro y los de fuera, sobre todo con los judeocristianos expulsados de "sus sinagogas" (10:16-25). La comunidad cristiana, expulsada de sus antiguas referencias e instituciones y a la vez conformada por nuevos miembros gentiles, también se vio obligada a regular las relaciones comunitarias. Este fue un desafío de toda la segunda generación de cristianos (cf. Efesios 2; Hechos 10; 11:19-26a). ¿Cuáles eran los valores que había vivido Jesús que permitían fijar las normas de comportamiento de los "cristianos" (Hechos 11: 26) y que, a la vez, definían la identidad de la nueva comunidad? Este relato parabólico de Mateo 25:31-46 debemos comprenderlo como una declaración de identidad del liderazgo cristiano, tal como fue entendido por la comunidad mateana. El grupo era poseedor de una misión de alcance universal, que los diferenciaba del judaísmo marcado por la etnicidad (cf. 28:19; 5:13-15). Su comprensión y vivencia de la justicia no se limitaba por las fronteras étnicas (cf. 5:20) sino por la vivencia de una "justicia mayor" (5:20):

Constituyen un pueblo, no en virtud de criterios étnicos, sino éticos: quienquiera que da el fruto de la *basileia* forma parte de este pueblo; quienquiera que hace realidad la justicia mejor forma parte de él. Sin embargo, la cuestión de quién pertenece al número de los justos queda abierta hasta el juicio final (Mateo 25:31ss). (Theissen, 2002, p. 78)

Otro dato en el que coinciden la mayoría de los especialistas es que la obra fue compuesta en la ciudad de Antioquía (Aguirre, 1988, pp. 47-53). La antigua ciudad siria era una de las tres grandes metrópolis del imperio junto a Roma y Alejandría. Su tamaño durante la segunda mitad del siglo I d.C. era bastante pequeño. Sus muros fueron construidos en tiempos de su fundador Seleuco Nicanor I, alrededor del 300 a.C. y la superficie delimitada era solo de 2 km<sup>2</sup>. Ya

levantados sus tabiques, era muy costoso expandirla o agrandarla. La ciudad contaba a fines del siglo I d. C. con una población de 150 000 habitantes (se cuentan los que vivían dentro de los muros y colindantes a ellos, no los parajes rurales cercanos). Dada esta población y extensión se determina una densidad poblacional de 234 personas por hectárea (60 000 por km<sup>2</sup>). Si tenemos en cuenta que el 40% de las edificaciones eran construcciones públicas, la densidad en la superficie dedicada a viviendas llega a 400 personas por hectáreas. Todos estos datos son tomados de Stark (2009, pp. 139-140). Si tenemos en cuenta que la densidad en la Bombay moderna es de 380 personas por hectárea, o en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (según el Censo 2010) es de 144 personas por hectárea; podemos comprobar el gran nivel de hacinamiento que vivían los antioqueños. El mensaje de Mateo 25:31-46 se proclamaba a una comunidad que vivía en una metrópoli superpoblada, con pocos espacios individuales, donde se veían cotidianamente personas marginales, personas sufrientes, existían a la vista de todos muchas desigualdades en una sociedad plural y multiétnica. La buena noticia radica en el llamado a vivir la “justicia mayor”, que son acciones concretas de “misericordia, compasión y servicio” en favor de los más pequeños, es decir, de estos inmensos grupos de personas sufrientes:

El cristianismo revitalizó la vida en las urbes grecorromanas proporcionando nuevas normas y nuevos tipos de relaciones sociales capaces de lidiar con muchos, y urgentes, problemas urbanos. En ciudades llenas de vagabundos y desposeídos, el cristianismo ofreció tanto caridad como esperanza. En ciudades abarrotadas de forasteros y extraños, ofreció una base inmediata para establecer lazos y adhesiones personales. En ciudades llenas de huérfanos y viudas, el cristianismo ofreció un sentido de familia más amplio. En ciudades desgarradas por la violencia y las disputas étnicas, el cristianismo ofreció una nueva base para la solidaridad social. (Stark, 2009, p. 149)

## Consideración y lectura del Papa Francisco

Francisco, recogiendo de su predecesor en *Novo Millennio Ineunte*, recuerda que “el texto de *Mateo 25:35-36* ‘no es una simple invitación a la caridad: es una página de cristología, que ilumina el misterio de Cristo’ (*NMI*, no. 49). En este llamado a reconocerlo en los pobres y sufrientes se revela el mismo corazón

de Cristo, sus sentimientos y opciones más profundas, con las cuales todo santo intenta configurarse" (Francisco, 2018, *GE*, no. 96). Por ello Francisco elige presentar este relato parabólico como un camino de santidad, incluso reconoce que es su "deber, rogar a los cristianos que lo acepten y reciban con sincera apertura, '*sine glossa*', es decir, sin comentario, sin elucubraciones y excusas que les quiten fuerza" (Francisco, 2018, *GE*, n° 97).

En nuestro estudio vimos que la composición del evangelio de Mateo ubica este relato parabólico como punto de llegada de todo un proceso de cristificación que había comenzado "antes de la creación del mundo" (25:34) y que el Creador y Padre había planificado para todos sus hijos. Debido a ello, el evangelista lo presenta como un motivo de juicio al que son convocadas todas las naciones y lo establece como punto final de toda la vida pública de Jesús (cf. Mateo 3:1-25, 30), antes de que comiencen los acontecimientos de su pasión y misterio pascual (cf. Mateo 26-28).

Francisco ha percibido el "sentido" exegético desplegado por Mateo, que pudimos verificar en la exégesis realizada, apropiándose de la "significación" del relato. La hermenéutica existencial acentúa el momento de decisión frente a un texto; en esa circunstancia cada texto habla ante todo a la imaginación, "proponiéndole las figuraciones de la propia liberación" (Ricoeur, 2019, p. 114). El Papa parece intuir el texto como un momento definitivo y recapitulador en la vida de todo ser humano en la que se desplegará un "protocolo" con el que todo varón y toda mujer serán juzgados. Esto implica el reconocimiento de la dignidad de toda persona, pero desde las categorías de Jesucristo y en vistas a su encarnación. No porque los actos esenciales prescritos en el protocolo hayan sido hechos por Él y para Él (cf. 25:37); sino porque vivieron igual que Él, reconociendo la dignidad y el valor de todo hombre, y por ello socorrieron a aquellos que, encontrándose en la marginalidad y la extrema vulnerabilidad, fueron tenidos en cuenta. Mateo prescribe las actitudes desde la reciprocidad del servicio a los demás (cf. 25:44), a imagen de Jesús, el siervo de todos (cf. 20:18). Francisco no pone el acento en este aspecto, propone las acciones no como actos de servicio, sino como actos de misericordia, eje programático de su pontificado:

No podemos escapar a las palabras del Señor y en base a ellas seremos juzgados: si dimos de comer al hambriento y de beber al sediento. Si acogimos al extranjero y vestimos al desnudo. Si dedicamos tiempo para acompañar al que estaba enfermo o prisionero (cf. Mateo 25:31-45). (Francisco, 2015, *Misericordiae Vultus*, no. 15)

Esto lo ubica en la tradición de lectura más difundida de este pasaje<sup>9</sup>, la “universalidad de los destinatarios” y la raíz de las “obras de misericordia” corporales que pertenecen a la tradición cristiana.

## Conflicto de intereses

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole.

## Referencias

- Aguirre, R. (1988). *La iglesia de Antioquía*. Desclée De Brouwer.
- Bird, M. (2016). Cristo. En J. B. Green, J. K. Brown & N. Perrin (Eds.), *Diccionario de Jesús y los evangelios* (pp. 193-204). Editorial Clie.
- Bonnard, P. (1963). *L'Évangile selon Saint Matthieu*. Éditions Delachaux & Niestlé.
- Carter, W. (2007). *Mateo y los márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa*. Editorial Verbo Divino.
- Collins, J. (1999). *Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature*. Eerdmans.
- Donahue, J. (1997). *El Evangelio como parábola. Metáfora, narrativa y teología en los Evangelios sinópticos*. Mensajero.

<sup>9</sup> Cf. Luz, 2003, pp. 667-680. El autor desarrolla una muy completa historia de la interpretación e influencia del pasaje.

- France, R. (2007). *The Gospel of Matthew*. Eerdmans.
- Francisco. (2015). *Bula Misericordiae AAS 107*. [http://www.vatican.va/content/francesco/es/bulls/documents/papa-francesco\\_bolla\\_20150411\\_misericordiae-vultus.html](http://www.vatican.va/content/francesco/es/bulls/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html)
- Francisco. (2018). *Exhortacion Apostolica Gaudete et Exsultate*. AAS 110. [http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20180319\\_gaudete-et-exsultate.html](http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html)
- Francisco. (9 de junio de 2014). *Francisco en Santa Marta: Bienaventuranzas y Mateo 25, el programa para la santidad*. Zenit. <https://es.zenit.org/2014/06/09/francisco-en-sta-marta-bienaventuranzas-y-mateo-25-el-programa-para-la-santidad/>
- Grilli, M., & Cordula, L. (2012). *Comentario al evangelio de Mateo*. Editorial Verbo Divino.
- Guijarro, S. (2004a). *Dichos primitivos de Jesús*. Ediciones Sígueme.
- Guijarro, S. (2004b). *Los cuatro evangelios*. Ediciones Sígueme.
- Jeremias, J. (2009). *Interpretación de las Parábolas*. Editorial Verbo Divino.
- Juan Pablo II. (2001). *Novo Millennio Ineunte AAS 93*. <https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-93-2001-ocr.pdf>
- Jülicher, A. (1910). *Die Gleichnisse Jesu*. 2 Bände.
- Kloppenber, J. (1987). *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections*. Fortress Press.
- Kupp, D. (1996). *Matthew's Emmanuelle*. Cambridge University Press.
- Lona, H. (2014). *Evangelios Sinópticos*. Editorial Claretiana.
- Luz, U. (2003). *El evangelio según san Mateo (Vol. 3)*. Ediciones Sígueme.



- Maier, P. (1992). *Josefo. Los escritos esenciales. Edición de Antigüedades de los judíos y Las guerras de los judíos*. Grand Rapids, Editorial Portavoz.
- Meier, J. (2017). *Un judío marginal: La autenticidad de las parábolas a examen* (Vol. 5). Editorial Verbo Divino.
- Nestle, E. (2012). *Novum Testamentum Graece* (B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, & B. M. Metzger, Eds.). Deutsche Bibelgesellschaft. (Original work published in 1898).
- Pikaza, X. (1984). *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños* (Mt 25,31-46). Ediciones Sígueme.
- Pikaza, X. (2017). *Evangelio de Mateo. De Jesús a la Iglesia*. Editorial Verbo Divino.
- Pikaza, X., & Pagola, A. (2016). *Entrañable Dios*. Editorial Verbo Divino.
- Przybylski, B. (1980). *Righteousness in Matthew and His World of Thought*. Cambridge University Press.
- Rahlfs, A. (2006). *Septuaginta* (R. Hanhart, Ed.). Deutsche Bibelgesellschaft. (Original work published in 1935).
- Ricoeur, P. (2019). *Exégesis y hermenéutica*. Docencia.
- Rivas, L. (2001). *¿Qué es un evangelio?* Editorial Claretiana.
- Rodríguez, A. (2006). *Evangelio de Mateo*. Desclée De Brouwer.
- Sim, D. (2005). *Apocalyptic eschatology in the gospel of Matthew*. Cambridge University Press.
- Stark, R. (2009). *La expansión del cristianismo*. Editorial Trotta.
- Theissen, G. (2002). *La redacción de los evangelios y la política eclesial*. Editorial Verbo Divino.

Vielhauer, P. (1991). *Introducción al Nuevo Testamento, los apócrifos y los padres apostólicos*. Ediciones Sígueme.

Viviano, B. (2004). Evangelio de Mateo. En R. Brown, J. Fitzmeyer & R. Murphy (Eds.), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo* (pp. 66-132). Editorial Verbo Divino.

Vouga, F. (2002). *Una teología del Nuevo Testamento*. Editorial Verbo Divino.

# HACIA UNA REPOLITIZACIÓN DEL VIH-SIDA<sup>a</sup>

## Toward a repolitization of HIV-AIDS

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3776>

Recibido: noviembre 3 de 2020. Aceptado: noviembre 10 de 2020. Publicado: julio 19 de 2021

*Ismael José González-Guzmán\**

### Resumen

Este artículo presenta una reflexión política acerca del VIH-sida, estructurada en cuatro momentos: primero, una aproximación a las políticas de la vida donde se devela el actuar de la necropolítica, el biopoder, la biopolítica y biolegitimidad en relación con el VIH-sida; segundo, se aborda una antropología política del cuerpo, la cual advierte las distintas formas de poder, violencia y verdad que experimentan las personas que viven con VIH-sida; tercero, un acercamiento al modo en que se reproduce una economía moral del castigo, donde se articulan elementos normativos, médico-sanitarios, de la vida, el cuerpo y la sociedad; cuarto, se propone repolitizar el VIH-sida a fin de brindar insumos que permitan construir un orden social diferente para las personas que viven con dicha realidad.

<sup>a</sup> Este artículo surge de la reflexión suscitada a partir de la tesis doctoral *El VIH-sida en Bogotá: entre determinación social y razón humanitaria*, que el autor presentó en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, y la investigación posdoctoral: *Bioética, razón humanitaria y VIH-sida*, que el mismo autor adelanta en la Universidad El Bosque de Bogotá.

\* Doctor en Ciencias Sociales y Humanas, Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá; docente del Departamento de Humanidades y Formación Integral, Universidad Santo Tomás de Bogotá; miembro del grupo de investigación Bioética, del Instituto de Bioética de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia; miembro de la Red para la Formación Ética y Ciudadana. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1869-4712>  
Correo electrónico: [ismaelgonzalez.com@gmail.com](mailto:ismaelgonzalez.com@gmail.com)

## Palabras clave

Repolitizar; VIH-sida, Vida; Cuerpo; Castigo.

## Abstract

This article presents a political reflection on HIV-aids, structured in four moments: First, an approach to life policies where the action of necropolitics, bio power, biopolitics and bio privacy in relation to HIV-aids is revealed; second, it addresses a political anthropology of the body, which warns of the different forms of power, violence and truth experienced by people living with HIV-AIDS; third, an approach to the way in which a moral economy of punishment is reproduced, where normative, medical-sanitary, elements of life, body and society are articulated; Fourth, it is proposed to repoliticize HIV-aids, in order to provide inputs to build a different social order for people living with that reality.

## Keywords

Repoliticizing; HIV-aids; Life, Body; Punishment.

## Aproximación a las políticas de la vida

La política ha estado relacionada históricamente con el arte de gobernar, las formas de poder, las normas que regulan la vida, el comportamiento en sociedad, la búsqueda del bien común, la justicia y la verdad, entre otras relaciones. Para Hannah Arendt (1997), la idea política se sustenta desde la pluralidad humana, en el hecho de que los seres humanos son distintos y se necesitan las relaciones de poder (estructuras de medios-fines) para lograr los objetivos establecidos. En ese sentido, la política “trata del estar juntos y los unos con los otros” (p. 45). Se puede decir que la política es una construcción social, una actividad humana que yace filosóficamente en el principio de la acción.

Vale aclarar que no siempre en la vida pública (en lo social) se alcanza la política, en especial cuando no existen las condiciones para la plena libertad. Por consiguiente, el *zoon politikon* aristotélico resulta ser un prejuicio, según Arendt (1997), pues la capacidad política del hombre no está dentro de él; “nace en el entre-los-hombres, por lo tanto, completamente fuera del hombre (...) La política surge en el entre y se establece como relación” (p. 46). En suma, la política no emerge del ejercicio individual, pues es una condición social producto de la libertad de los seres humanos.

Para el antropólogo, sociólogo y médico francés Didier Fassin (2018b), la política tiene como centro la vida “como sustancia, materia, contenido de la política más que como la forma que asume” (p. 7)<sup>1</sup>. Esta comprensión se expresa en el gobierno de los cuerpos a través de decisiones morales, las cuales llegan a generar vida y/o muerte. Así pues, plantear en este artículo una reflexión en relación con la política es referirse a las cosas fundamentales al momento de gobernar la vida, al poder que se ejerce sobre la conducta humana para controlarla. Por tanto, cuando una disposición política va en contra de la vida de aquellos que viven con VIH-sida, no se trata de un hecho fortuito del destino, es consecuencia de quienes planifican y diseñan tales políticas, puesto que, desde

<sup>1</sup> “En esta versión la vida como tal anuda *zoé* y *bíos*, a la vez en sentido biológico y social, cuerpo y sociedad, la materia [*vivant*] y lo vivido [*vécu*]. Y en plural -vidas-, se incluye en un análisis sobre la manera en que la vida se materializa en historias, situaciones, condiciones, experiencias, cuerpos que son necesariamente múltiples pero sobre todo desiguales” (Fassin, 2018b, p. 8).

la lógica biopolítica, ellos deciden quien vive y la clase de vida que pueden vivir. Esto refuerza la injusticia y fragilidad que experimentan las poblaciones clave expuestas al VIH-sida porque sus vidas, sin aparente valor, son arrebatadas con facilidad<sup>2</sup>.

Como muestra la Constitución Política colombiana (Asamblea Nacional Constituyente, 1991) concibe la vida como un derecho inviolable (art. 11), pero asume la salud como un servicio público a cargo del Estado que debe ser garantizado a todas las personas (art. 49). En efecto,

cuando se establece la salud como un servicio-negocio y no como un derecho, las garantías para proteger la vida de las personas dependen de sus recursos económicos; al final, el Estado no soluciona las necesidades insatisfechas de salud que él mismo ha generado. (González-Guzmán, 2020, p. 115)

Por otro lado, la Ley 100 (Congreso de la Republica de Colombia, 1993) tiene por objeto “garantizar los derechos irrenunciables de la persona y la comunidad para obtener la calidad de vida acorde con la dignidad humana” (art. 1). Sin embargo, entre 1999 y 2019 los colombianos interpusieron 2 251 239 tutelas para salvaguardar su derecho a la salud y por ende a la vida (Defensoría del Pueblo, 2020)<sup>3</sup>; en la ciudad de Bogotá, entre 2010 y 2020 se registraron 25 803 casos de VIH y 3 333 muertes asociadas al sida (SaluData, 2021); estos ejemplos constituyen a nivel social una forma de poder que regula la vida y el tipo de vida que se puede vivir.

En Giorgio Agamben, la regulación política sobre la vida (biopoder) es abordada desde la experiencia del holocausto, en la cual se materializaron situaciones de barbarie relacionadas con el estado de excepción<sup>4</sup>. Es decir,

<sup>2</sup> Vale decir que “las leyes están hechas por gente a la cual no están destinadas, pero para ser aplicadas a los que no las han hecho” (Fassin, 2018a, p. 149).

<sup>3</sup> La acción de tutela es un mecanismo previsto en el artículo 86 de la Constitución Política de Colombia (Asamblea Nacional Constituyente, 1991) para “reclamar ante los jueces, en todo momento y lugar, mediante un procedimiento preferente y sumario, por sí misma o por quien actúe a su nombre, la protección inmediata de sus derechos constitucionales fundamentales, cuando quiera que éstos resulten vulnerados o amenazados por la acción o la omisión de cualquier autoridad pública”.

<sup>4</sup> “La tesis de Agamben señala que en el estado de excepción el derecho entra en un umbral indecible entre interno y externo, en el que la nuda vida como tal queda incluida a través de su exclusión y expuesta sin mediaciones al poder de vida y muerte del soberano, estando, en consecuencia, todos virtualmente expuestos a la muerte, sujetos al establecimiento de cesuras biopolíticas. Y en la medida en que el estado de excepción se vuelve la regla de la política moderna y en especial contemporánea, todos somos, potencialmente, *homines sacri*” (Saidel, 2013, p. 97).

así como en los campos de exterminio se escogía un momento para que el poder opresor acabara con las vidas vulnerables, en el VIH-sida, los estados de excepción se concretizan cuando se les niega a las personas que viven con VIH el acceso a su derecho a la salud y por ende a la vida<sup>5</sup>. De esta manera, como el holocausto representa el biopoder, una realidad como el VIH-sida permite al poder:

subdividir una población en subespecies, designarlas en términos de un sustrato biológico e iniciar y mantener una serie de relaciones dinámicas en las que la exclusión, el encarcelamiento o la muerte de aquellos que son inferiores puede verse como algo que hará que la vida en general sea más saludable y más pura. (Rabinow & Rose, 2006, p. 201)

Decididamente, el biopoder representa una mezcla entre las políticas de la vida y las políticas sobre la muerte (necropolítica), entendida en Foucault (1991) como “el derecho de hacer morir o de dejar vivir” (p. 164). Empero, Fassin (2018b) al hablar de la vida manifiesta que el biopoder “no es tanto un poder sobre la vida (...) como un poder sobre la conducta humana: el ‘gobierno de los vivos’ se refiere principalmente a la normalización de los individuos por medio de tecnologías políticas” (p. 27), dando paso con ello a la reflexión biopolítica, la cual, en Fassin “no es una mera política de la población, sino que se refiere a la vida y más específicamente a las desigualdades que podemos llamar biodesigualdades” (p. 32).

En ese sentido, “lo que está en juego aquí no es tanto el poder sobre la vida como el poder de la vida como tal” (Fassin, 2018b, p. 35); Fassin (2016) denomina esto último biolegitimidad, es decir, el “reconocimiento de la vida como valor superior a todos los otros, una vida que es necesario entender en el sentido de estar vivo” (p. 367).

Con todo, las personas que viven con VIH-sida se debaten entre una política de vida y muerte<sup>6</sup>, comprendiendo la primera como aquellas acciones humanitarias que se despliegan para salvaguardar la vida, en especial la de

<sup>5</sup> Según Rabinow y Rose, para Agamben, “todo poder descansa en última instancia en la capacidad de uno de quitarle la vida a otro: es un poder sobre la vida basado en la posibilidad de forzar la muerte” (2006, p. 200).

<sup>6</sup> “Nuestro sentido de lo que es o no vida, vivir o estar vivo suele ser, exactamente, lo que está en juego en la política del presente” (Rose, 2012, p. 117).

los desposeídos (acceso a tamizaje, medicamentos, exámenes de laboratorio, citas médicas, asesorías, comida, vivienda, empleo, etc.); y la segunda, el accionar imperceptible e inmisericorde de un Estado que no respeta la *zoé* (vida biológica)–*bíos* (vida sociopolítica), cuando, por ejemplo, mercantiliza la salud e impide un goce efectivo de este derecho a quienes viven con VIH-sida.

Estas dos perspectivas (vida y muerte) enfrentan en Bogotá a instituciones de salud pública y organizaciones sociales que trabajan a favor de quienes viven con VIH-sida, dado que, las primeras se apoyan en un sistema que asume los procesos de salud-enfermedad desde un enfoque epidemiológico convencional, y las segundas, desde la perspectiva de vulnerabilidad (González-Guzmán, 2020); el enfoque epidemiológico convencional identifica los factores (sociales, culturales, económicos, educativos, geográficos, nutricionales, ambientales, entre otros) que determinan enfermedades y elaboran cuadros que permiten, bajo la estrategia del autocuidado, responsabilizar a las personas por su estado de salud y el cuidado de los demás<sup>7</sup>.

En la perspectiva de vulnerabilidad, los factores que determinan socialmente los procesos de salud-enfermedad obedecen a distintas formas de poder y políticas de muerte (necropolítica) que impiden a las personas acceder a sus derechos fundamentales.

Esto ha convertido a quienes viven con VIH-sida en supervivientes, ya que, por más que han intentado silenciarlos y excluirlos al desconocer sus derechos y dignidad, ellos se aferran a la vida. En eso consiste la supervivencia: “procede de una afirmación incondicional de la vida (...), es la afirmación de un ser vivo que prefiere la vida y, por lo tanto, (...) es la vida más intensa posible” (Fassin, 2018b, p. 49).

<sup>7</sup> En Colombia, el Decreto 559 de 1991 expresa: “Los miembros de la comunidad tienen el deber de velar, mediante el autocuidado, por la conservación de su salud a fin de evitar la infección por el VIH; a su vez, el de concurrir a la protección de las demás personas poniendo en práctica las medidas de prevención (Presidencia de la República de Colombia, 1991). Por su parte, el artículo 10 de la Ley Estatutaria 1751 de 2015 señala: “Son deberes de las personas relacionados con el servicio de salud (...) propender por su autocuidado, el de su familia y el de su comunidad” (Congreso de la República de Colombia, 2015). Bajo esta lógica, quienes viven con VIH-sida son responsables de su estado serológico y la no propagación del virus. Para Castro y Farmer (2003) “con frecuencia, se acusa a las personas que tienen VIH/sida de padecer la enfermedad, cuando en la gran mayoría de casos la enfermedad está causada por las fuerzas de una violencia estructural frente a las cuales resulta difícil desarrollar y llevar a la práctica una mínima autonomía individual o colectiva (p. 31).



Así pues, cada vez que las personas que viven con VIH-sida logran interponer una acción de tutela para salvaguardar su derecho a la salud, están deseando vivir; cuando hacen un esfuerzo económico al recorrer distancias considerables para ir a una cita médica, recibir asesoría o reclamar medicamentos, están prefiriendo la vida; en el momento que deciden organizarse socialmente para exigir sus derechos, confirman que anhelan vivir sin importar los sufrimientos producidos por los nuevos modos de *apartheid* (estigma, exclusión y discriminación) que los constituyen en víctimas de todo tipo de violencia. Entonces, “que la vida humana sea el bien supremo es para nosotros un principio intangible que consideramos como una conquista decisiva de nuestra modernidad” (Fassin, 2016, p. 366).

Por consiguiente, la praxis política tiene como imperativo moral dignificar la existencia de quienes padecen a causa del VIH-sida, asumiendo que sus vidas tienen valor y sus cuerpos sufrientes hacen parte también de una vida social, política y comunitaria, pues, “hablar de biogitimidad en vez de biopoder es hacer hincapié en la construcción del significado y los valores de la vida en lugar de insistir en la aplicación de fuerzas y estrategias para controlarla” (Fassin, 2018b, p. 36).

## Antropología política del cuerpo

Para la reflexión política sobre la vida, el cuerpo guarda huellas de dominación, castigo, luchas, verdad, sufrimiento y violencia. En palabras de Judith Butler (2002), “los cuerpos no solo tienden a indicar un mundo que está más allá de ellos mismos; ese movimiento que supera sus propios límites, un movimiento fronterizo en sí mismo, parece ser imprescindible para establecer lo que los cuerpos son” (p. 11).

Desde la perspectiva de Fassin (2018b), el cuerpo “se expone para suscitar compasión y hacer valer derechos (...) es aquello que conserva la huella de la violencia sufrida: violencia estructural que afecta a los enfermos (...) es,

a la vez, lo que se exhibe y lo que revela” (p. 20). En efecto, quienes viven con VIH-sida se han valido de sus cuerpos, sufrimientos y adversidades para salvaguardar su vulnerable existencia<sup>8</sup>.

Por otro lado, al estudiar las políticas que regulan los cuerpos, el trabajo de Foucault brinda aportes significativos, entre ellos, las formas de control que se ejercen sobre los cuerpos; el poder médico y la medicalización. Según Foucault (1996):

la medicina puede ser analizada desde el punto de vista de su funcionamiento social, y dicho análisis no concierne exclusivamente a la persona del médico –con su poder, sus secretos, sus amenazas, sus prescripciones y toda la fuerza inquietante que posee– sino también a las formas que adopta su práctica y a los objetos que pueden ser medicalizados. (p. 21)

Desde esta perspectiva, la medicina como saber-poder ejerce un control social sobre los cuerpos al clasificarlos como “sanos” o “enfermos”, pues, “es al médico a quien se pide servir de árbitro y decidir si un cuadro particular de signos refleja o no la existencia de enfermedad” (De la Cuesta, 1999, p. 8). A esto se le denomina actividad de control social.

En este sentido, los grupos de población clave expuesta al VIH-sida, según el aparato médico-sanitario colombiano, son los “hombres que tienen relaciones sexuales con hombres, mujeres transgénero, mujeres trabajadoras sexuales, usuarios de drogas intravenosas, personas privadas de la libertad, personas en situación de calle, mujeres y jóvenes en contextos de vulnerabilidad y víctimas de violencia” (Ministerio de Salud y Protección Social, 2014, pp.16-17). Estos cuerpos, algunos enfermos y sufrientes, adquieren un reconocimiento negativo a nivel político, económico y sociocultural: *político*, cuando el marco legal concibe el VIH-sida como una enfermedad ruinosa, catastrófica y de alto costo. Por ejemplo, la Ley 972 de 2005 en Colombia; *económico*, cuando la salud deja de ser un derecho y se convierte en un servicio público administrado por un sistema con ánimo de lucro (mercantilización), donde las personas que viven

<sup>8</sup> A esto precisamente se refiere Mary Douglas (1973) en su libro *Pureza y peligro* cuando manifiesta que “los ritos de pureza y de impureza crean la unidad en la experiencia” (p. 15). A quienes viven con VIH-sida en Colombia les ha tocado unirse como colectivo para emprender una lucha histórica por el reconocimiento de sus derechos y dignidad; en medio de esta tarea, han experimentado muchas veces una manera en que socialmente se les califica de “impuros” o son rotulados como “riesgo” y “amenaza”.

con VIH-sida y pertenecen a un régimen subsidiado (sin capacidad de pago) desconocen muchas veces su diagnóstico y fallecen por causas asociadas al sida; *sociocultural*, por la construcción social del VIH-sida, la cual suscita el estigma, exclusión y discriminación al considerar los cuerpos enfermos un riesgo y una amenaza<sup>9</sup>. Como diría Butler (2010), “el cuerpo es un fenómeno social (...) que está expuesto a los demás, que es vulnerable por definición” (p. 57).

Con todo, hablar de una antropología política del cuerpo significa identificar la relación de poder y verdad, donde está en juego la vida de los más vulnerables que viven con VIH-sida<sup>10</sup>. No obstante, el cuerpo como condición de verdad manifiesta que, en un sistema de salud acumulador de riquezas, difícilmente las personas vulnerables accederán a medicamentos, citas, asesorías o diagnósticos oportunos cuando no tienen que comer, donde vivir o como trabajar (González-Guzmán, 2020). Definitivamente, “la pobreza y la irregularidad suscitan privaciones, producen trastornos, ponen un obstáculo a los tratamientos; en suma, impiden el buen funcionamiento del cuerpo” (Fassin, 2018b, p. 90).

En consecuencia, es necesario construir un orden social diferente para esos cuerpos vulnerables, donde la empatía, compasión y solidaridad pragmática<sup>11</sup> susciten una indignación moral para actuar a favor de ellos, tal como obró el samaritano del Evangelio (Biblia de Jerusalén, Lucas 10, 29-37), quien se hizo cargo de la realidad del hombre medio muerto, cargó con ella y se encargó de ella (Ellacuría, 2000). Esto significa que el samaritano estuvo presente en la realidad de los hechos, no dio un rodeo como el sacerdote y el levita, sino que actuó movido por la compasión (Biblia de Jerusalén, Lucas 10, 33-35). Luego,

<sup>9</sup> “A pesar de la diversidad cultural de las conceptualizaciones del cuerpo y de la enfermedad, el primero es mayoritariamente considerado como la sede de la segunda. Es en el cuerpo que la enfermedad se expresa, es sobre el cuerpo que la sociedad juzga deber intervenir para restablecer el equilibrio momentáneamente perdido” (Pereira, 1995, p. 371).

<sup>10</sup> “Si queremos ampliar las reivindicaciones sociales y políticas respecto a los derechos a la protección, la persistencia y la prosperidad, antes tenemos que apoyarnos en una nueva ontología corporal que implique repensar la precariedad, la vulnerabilidad, la dañabilidad, la interdependencia, la exposición, la persistencia corporal, el deseo, el trabajo y las reivindicaciones respecto al lenguaje y a la pertenencia social” (Butler, 2010, p. 15).

<sup>11</sup> Entiéndase como “el rápido despliegue de nuestras herramientas y recursos para mejorar la salud y el bienestar de quienes sufren” (Farmer, 2005, p. 220).

no evadió el compromiso ético que demandaba la situación; por el contrario, “acercándose, vendó sus heridas, echándole en ellas aceite y vino” (v. 34). Finalmente, cumplió con lo que debía hacer:

montándole sobre su propia cabalgadura, le llevó a una posada y cuidó de él. Al día siguiente, sacando dos denarios, se los dio al posadero y dijo: cuida de él y, si gastas algo más, te lo pagaré cuando vuelva. (Biblia de Jerusalén, Lucas 10, 34-35)

Para el teólogo de la liberación Jon Sobrino (1992),

el ser humano cabal es, pues, el que interioriza en sus entrañas el sufrimiento ajeno –en el caso de la parábola, el sufrimiento injustamente infligido– de tal modo que ese sufrimiento interiorizado se hace parte de él y se convierte en principio interno, primero y último, de su actuación. La misericordia –como re-acción– se torna la acción fundamental del hombre cabal. (p. 34)

## Economía moral del castigo

Plantear una reflexión sobre la moral y el castigo en el marco de este artículo significa hablar de política, vida, cuerpo y sociedad, dado que “la política es lo que transforma las vidas, actúa sobre los cuerpos, pone en movimiento la moral” (Fassin, 2018b, p. 21) y legitima el castigo a nivel social. En este sentido, la economía moral “apunta a asir la producción, la circulación y la apropiación de los valores y los afectos en torno de una cuestión de sociedad” (p. 21); para este caso, la cuestión es el VIH-sida, una realidad que constantemente se margina, invisibiliza, desconoce y castiga.

Al respecto, “el castigo, en tanto que es una institución social, se revela en efecto como un notable parámetro de análisis de las sociedades, de los afectos que las atraviesan y de los valores de los que son portadoras” (Fassin, 2018a, p. 44). Para el filósofo y jurista inglés Herbert Hart (1959, como se citó en Fassin, 2018a), el castigo

debe implicar un sufrimiento u otras consecuencias normalmente consideradas como desagradables; debe responder a una infracción contra reglas legales; debe aplicarse al autor real o supuesto de esta infracción; debe ser administrado intencio-

nalmente por seres humanos distintos del delincuente; debe ser impuesto por una autoridad instituida por el sistema legal contra el cual la infracción ha sido cometida. (p. 51)

De acuerdo con Díaz (2007), ya *Émile Durkheim* había definido el castigo como “una institución relacionada con el corazón mismo de la sociedad, a través de la cual se podría obtener una perspectiva sobre el núcleo de la vida moral alrededor del que se conforma la comunidad y la solidaridad social” (p. 143). Con lo anterior, el acto delictivo o criminal por el cual se impone el castigo es aquel que va en contra de la conciencia colectiva de una sociedad y del orden moral que la fundamenta, dado que ataca directamente sus valores, identidad, creencias, sentimientos y emociones, esto hace que aquellos sujetos “sanos” a nivel social (o sea, los que no van en contra de la conciencia colectiva y orden moral) reaccionen de manera violenta y pasional contra los infractores.

Desde otra perspectiva, según Campos (2010), Foucault aborda el tema del castigo a partir de las disciplinas que fungen como una técnica por la cual se regula, controla y alinea la conducta de las personas que viven en sociedad: “los castigos públicos eran una forma en que los gobernantes demostraban simbólicamente su autoridad sobre la población, no siendo el resultado de una aplicación sistemática de la ley” (pp. 148-149). Dichos castigos, como estrategias de poder, debían provocar públicamente dolor y sufrimiento sobre los cuerpos para evitar que otros intentaran cometer una falta, pues esta “deja de ser una ofensa entre individuos y se convierte en una infracción contra el poder público” (p. 632).

Es oportuno recordar que, para el caso colombiano, el VIH-sida fue considerado durante muchos años como un delito contra la salud pública; con ello, “las ideas de contaminación fortalecen la exigencia de un castigo humano” (Douglas, 1973, p. 181). Solo hasta 2019 la Corte Constitucional a través de la Sentencia C-248/19 declaró inexecutable el delito de propagación del VIH (contemplado en el artículo 370 del código penal), por violar el principio de igualdad y libre desarrollo de la personalidad.

La determinación de la Corte generó un ambiente de incertidumbre y malestar en algunos sectores sociales porque se interpretó como una desprotección que incentivó, paradójicamente, la prevención, el miedo, el estigma y rechazo hacia las personas que viven con VIH-sida. En todo caso, esta situación develó cómo tras la atribución de culpabilidad hacia quienes viven con VIH-sida yace la idea de “deuda”, una conexión que ya Nietzsche (1887/2011) había registrado en su *Genealogía de la moral*. Así lo explica Fassin (2018a):

El deudor, para infundir confianza en su promesa de restitución, para dar una garantía de la seriedad y la santidad de su promesa, para imponer a su propia conciencia la restitución como un deber, como una obligación, empeña al acreedor, en virtud de un contrato, para el caso de que no pague, otra cosa que todavía “posee”, otra cosa sobre la que todavía tiene poder, por ejemplo, su cuerpo, o su mujer, o su libertad, o también su vida. (p. 74)

Según lo anterior, a quienes viven con VIH-sida se les castiga por considerarlos culpables de su estado serológico; su deuda ha sido precisamente faltar al “autocuidado” que promulgan las políticas públicas y demás estrategias para contrarrestar el virus<sup>12</sup>. Por consiguiente, el acreedor (en este caso serían los sistemas políticos, sociales, culturales, económicos y religiosos) toma como suyo el cuerpo, la libertad y vida de quienes representan un riesgo y amenaza social por la enfermedad para vigilarlos, controlarlos y castigarlos a modo de restitución.

Luego, el castigo por la deuda derivada de la falta de “autocuidado” será despreciarlos, silenciarlos y excluirlos. Ello rompe la regla de un trato ciudadano basado en la reciprocidad, pues, “es el reconocimiento recíproco el que nos constituye básicamente como seres humanos, el que hace que podamos llevar nuestra vida adelante desde el reconocimiento compasivo que pone los cimientos de una sociedad inclusiva” (Cortina, 2017, pp. 100-101).

Por otro lado, al quedar sin fundamento jurídico la propagación del VIH-sida como delito contra la salud pública, surgen otras formas de castigo que no provienen precisamente del quebrantamiento de la ley. Por ejemplo, todavía en Colombia se ve la desaprobación que imponen algunos sectores conservado-

<sup>12</sup> “La violación de la norma moral y del orden social creaba una deuda que el grupo debía pagar y no una culpa que el individuo debía expiar” (Fassin, 2018a, p. 79).

res-cristianos, como forma de sanción moral, a los estilos de vida de las personas que viven con VIH-sida, porque relacionan el aumento de los casos de sida con la “desnaturalización de la dimensión integral de la sexualidad humana (...) permisividad y promiscuidad sexual” (CELAM, 2014, pp. 629-630).

Desde esta perspectiva, llama la atención como se juzga contundentemente las causas del sida, pero sigue en deuda, por lo menos en Colombia, el acoger, proteger, promover e integrar la existencia sufriente de quienes viven con VIH-sida. Es oportuno recordar que, desde el Magisterio de la Iglesia Latinoamericana y del Caribe, los obispos católicos solo se han pronunciado puntualmente sobre el tema dos veces en estos años de historia de la epidemia: la primera, en 1992 con la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Santo Domingo; la segunda, en 2007 con la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, celebrada en Aparecida y donde consideraron:

fomentar una pastoral con personas que viven con el VIH Sida, en su amplio contexto y en sus significaciones pastorales: que promueva el acompañamiento comprensivo, misericordioso y la defensa de los derechos de las personas infectadas; que implemente la información, promueva la educación y la prevención, con criterios éticos, principalmente entre las nuevas generaciones, para que despierte la conciencia de todos a contener esta pandemia. Desde esta V Conferencia, pedimos a los gobiernos el acceso gratuito y universal de los medicamentos para el Sida y las dosis oportunas. (CELAM, 2014, p. 826)

Tal parece que esta iniciativa se ha convertido en simple formalismo, dado que aún está pendiente concretar dicha pastoral y, sobre todo, una férrea intervención ante los gobiernos de turno en el país para que se garanticen los mínimos vitales de subsistencia y así quienes padecen a causa del VIH-sida puedan tener una vida digna.

Otra forma de castigo son los delitos de odio, los cuales, según Cortina (2017), tienen que ver con

todas aquellas infracciones penales y administrativas, cometidas contra las personas o la propiedad por cuestiones de raza, etnia, religión o práctica religiosa, edad, discapacidad, orientación o identidad sexual, situación de pobreza y exclusión social, o cualquier otro factor similar como las diferencias ideológicas». Desde una pers-

pectiva sociológica se pueden entender como «actos de violencia, hostilidad e intimidación, dirigidos hacia personas seleccionadas por su identidad, que es percibida como “diferente” por quienes actúan de esa forma» (...) Los incidentes de odio se producen cuando hay constancia de un comportamiento de desprecio y maltrato a personas por pertenecer a un determinado colectivo, pero ese comportamiento no cumple el requisito de estar tipificado como delito. Obviamente, el hecho de que no puedan considerarse delitos no les resta importancia, y no solo porque pueden degenerar en conductas delictivas, sino, sobre todo, porque el ámbito de lo moral es más amplio que el del derecho, y tanto la actitud de desprecio a otros como las actuaciones en que se plasma son expresión de un carácter mal forjado, de una situación degradada. (p. 32)

**Es oportuno mencionar que, de la mano con los delitos de odio, también están los discursos de odio, entendidos como**

cualquier forma de expresión cuya finalidad consista en propagar, incitar, promover o justificar el odio hacia determinados grupos sociales, desde una posición de intolerancia. Con este tipo de discursos se pretende estigmatizar a determinados grupos y abrir la veda para que puedan ser tratados con hostilidad. (Cortina, 2017, p. 32)

Los discursos de odio surgen por el distintivo que poseen algunas personas, el cual los relaciona o vincula con un grupo en particular. Para el caso de este artículo, dicho grupo está relacionado con enfermedad, género, pobreza, vulnerabilidad, etc. Luego, los delitos de odio instan a la sociedad a reforzar el miedo, el riesgo y amenaza que representan estos grupos, lo cual termina justificando el estigma, exclusión y discriminación hacia ellos (González-Guzmán, 2020).

## **A modo de conclusión: hacia una repolitización del VIH-sida**

Después de todo el recorrido en el que se ha reflexionado sobre el VIH-sida desde lo político, la vida, el cuerpo, lo moral, el castigo y lo social, resulta oportuno brindar algunos elementos que permitan construir un orden social diferente para quienes viven con VIH-sida. En ese sentido, las diferencias y desigualdades que suscita el VIH-sida, por las cuales la vida de los más vulnerables puede ser arrebatada con fragilidad, son las que justifican que se hable y reflexione sobre la repolitización.



Así pues, para Fassin (2018b) repolitizar consiste en entender que la política, “lejos de definir una forma institucional, de gobierno (sobre todo, la democracia como sistema), es el resultado de la acción humana, aquello que en nuestra práctica cotidiana producimos en el juego de relaciones de fuerza y pruebas de verdad” (p. 9). Por consiguiente, si la política es el resultado de la acción humana, significa entonces que es posible reformar algunos marcos normativos y legales para mejorar la calidad de vida de las personas que viven con VIH-sida. Ahora bien, para reconstruir la política es necesario deconstruir su quehacer.

Resulta una tarea tan delicada como urgente en un contexto en el que la desigualdad parece constituirse día a día en un rasgo –no solo creciente, sino naturalizado– que requiere el despliegue de formas de violencia cada vez más descarnadas (sobre todo aquellas que se ejercen “desde arriba”). Cuestiones como la justicia social o la igualdad de oportunidades, siempre amenazadas, pero a mano para batallar por ellas, parecen estar seriamente en peligro. (Fassin, 2018b, p. 11)

En ese sentido, repolitizar es sinónimo de restituir la razón de ser de la política, la cual debería tener como imperativo el buen vivir de las personas y la sociedad en general. Sin embargo, no es un secreto la dicotomía que existe entre las disposiciones normativas y la realidad de quienes viven con VIH-sida. A este respecto, los diseñadores y operarios de la política pública ostentan una debilidad moral que refleja su falta de humanidad, pues sus sentimientos morales han caído en un estado absoluto de corrupción que justifica el mal radical hacia los desposeídos, es decir, “la tendencia natural de las personas a optar por el egoísmo frente al deber moral” (Cortina, 2017, p. 66). El deber moral es asegurar políticamente el derecho a la salud, la vida y condiciones dignas a quienes viven con VIH-sida, no instrumentalizarlos para favorecer a aquellos sistemas de salud acumuladores de riquezas.

Con todo, es posible entender por qué los discursos políticos se refieren a la igualdad en dignidad entre las personas, pero en la realidad, los enfermos, los habitantes de calle, las mujeres trans y trabajadoras sexuales, así como los hombres que tienen relaciones sexuales con hombres y otras minorías, quedan excluidos. Entonces, repolitizar el VIH-sida es “replantear la cuestión de la política y sus fundamentos: la vida, el cuerpo, la moral” (Fassin, 2018b, p. 17).

Repolitizar implica una honesta conversión política, es decir, lograr que las personas responsables de crear y sancionar los marcos normativos-legales respecto al VIH-sida puedan sentir indignación por la existencia muchas veces miserable de quienes padecen esta realidad, para que ello les impulse a garantizarles una vida digna. Ahora bien, esto supone transformar aquellos sistemas de salud mercantilistas, pese a los intereses políticos y económicos que hay detrás de ellos, de lo contrario, no mejorarán las condiciones de vida de los más vulnerables. En efecto, se necesita un marco normativo y legal para responder a la realidad del VIH-sida que sea biolegítimo, bioseguro, equitativo y justo; capaz de deconstruir esa lógica de dominación asistencial enfocada en eliminar síntomas mas no prevenirlos, y que sea competente para asumir la sociedad como un todo, comprendiendo que los procesos de salud-enfermedad están determinados igualmente por dinámicas de poder que producen y reproducen las desigualdades. A continuación, se presentan algunos elementos para repolitizar la vida, el cuerpo, la moral y el castigo.

### ***Repolitización de la vida***

En primer lugar, urge realmente un marco normativo y legal que rechace la biodesigualdad, y desde la biolegitimidad (la vida como un valor sagrado), sea compatible con la existencia de quienes sufren a causa del VIH-sida, evitando que estén expuestos a numerosas formas de violencia, injusticia y exclusión.

Repolitizar la vida también implica repensar y replantear el enfoque epidemiológico convencional que sustenta a algunos sistemas de salud, donde solo se identifican los factores que determinan las enfermedades y se responsabiliza a las personas por su estado de salud y por el cuidado de los demás. En consecuencia, resulta pertinente develar las causas estructurales por las cuales se justifican los factores que determinan los procesos de salud-enfermedad, es decir, los determinantes sociales de salud que obedecen a dinámicas de poder que impiden a las personas acceder a su derecho a la salud y vida digna.

Repolitizar la vida es, además, un imperativo moral que reclama humanidad compartida con esas alteridades sin voz y sin derechos: tratar con dignidad las vidas sin aparente valor social por el VIH-sida es reconocer que toda vida humana tiene el mismo valor, y por tanto, esos cuerpos vigilados, regulados y rotulados hacen parte también de una vida social, política y comunitaria.

### ***Repolitización del cuerpo***

Repolitizar implica que el cuerpo no siga albergando las huellas de poder, dominación, luchas, sufrimientos y toda forma de violencia a la que históricamente ha estado sometido. Repolitizar es sinónimo de que las personas enfermas no tienen que valerse de sus cuerpos para salvaguardar su vulnerable existencia; aquí la medicina como saber-poder tiene mucho que ver, pues el control social que ejerce sobre estos cuerpos determina no solo los rótulos de riesgo y amenaza sobre el VIH-sida, sino también su reconocimiento negativo a nivel político, económico y sociocultural. Asimismo, repolitizar el cuerpo es identificar las relaciones de poder y verdad donde está en juego la vida de los más vulnerables que viven con VIH-sida.

Repolitizar el cuerpo es asumirlo como condición de verdad y garantizar a las personas vulnerables su acceso a medicamentos, citas, asesorías, diagnósticos oportunos, comida, vivienda y trabajo, en fin, todo lo necesario para llevar una vida digna en medio de la enfermedad y desvalidez. Esto sin duda establece las bases para un orden social diferente a favor de esos cuerpos que viven con VIH-sida; en suma, repolitizar el cuerpo es apelar a una política compatible con la vida que denuncie y rechace la violencia estructural que se ejerce sobre ellos.

### ***Repolitización moral del castigo***

Repolitizar moralmente el castigo significa deconstruir en el imaginario colectivo la visión punitiva del VIH, dejar de culpar a las personas por su estado serológico y comprender que no deben nada por faltar a la estrategia del “autocuidado” que han promulgado para contrarrestar el virus. Por consiguiente, no es justo que el acreedor (en este caso serían los sistemas

políticos, sociales, culturales, económicos y religiosos) siga tomando como suyo, a modo de restitución, el cuerpo, la libertad y vida de quienes representan un aparente riesgo y amenaza social por la enfermedad; la verdadera restitución no sería vigilarlos, controlarlos y castigarlos, sino, más bien, brindar las garantías necesarias para evitar que aumenten los casos de infección o muertes asociadas al sida.

Repolitizar el castigo es ponerle punto final a las sanciones morales por las cuales se desaprueban los estilos de vida de las personas que viven con VIH-sida; esto legitima los delitos y discursos de odio que victimizan a quienes viven con VIH-sida. En síntesis, repolitizar moralmente el castigo es replantear la lógica punitiva, puritana y biomédica que impide conocer realmente la historia de quienes viven con VIH-sida, pues, mientras se ignore el mundo social de estas personas, no debería recaer toda la responsabilidad del estado de salud sobre ellas.

Para ir concluyendo, vale decir que repolitizar la vida, el cuerpo, la moral, el castigo y el VIH-sida implica asumir de manera personal y comunitaria una honesta conversión representada en los siguientes aspectos: 1) acabar con “cualquier forma de expresión cuya finalidad consista en propagar, incitar, promover o justificar el odio hacia determinados grupos sociales (personas que viven con VIH-sida), desde una posición de intolerancia” (Cortina, 2017, p. 32); esto lo único que fomenta es el estigma, la exclusión y un trato hostil; 2) erradicar el miedo hacia el VIH-sida; 3) avivar realmente los sentimientos morales para favorecer la existencia de quienes viven con VIH-sida, pues, la compasión, la solidaridad pragmática y empatía “que se siente frente al infortunio del prójimo [es] la que produce la indignación moral susceptible de generar una acción que busque hacerlo cesar” (Fassin, 2016, p. 9); 4) devolver a las personas que viven con VIH-sida su libertad, pues son esclavos de sus necesidades, no son dueños de sus vidas y están supeditados a la voluntad política y social responsable muchas veces de su miserable existencia.

En suma, caminar hacia una verdadera repolitización del VIH-sida requiere acciones concretas que mejoren la existencia sufriente de quienes viven con virus. No es un “llamado a una acción de ayuda generosa (asistencialismo),

sino una exigencia de que vayamos y construyamos un orden social diferente” (Gutiérrez, 1983, p. 45). Un nuevo orden que resignifique de manera ontológica, epistemológica y praxeológica la respuesta política al VIH-sida, donde se visibilicen las muy diversas realidades que acompañan la vida e historia de las personas y no sean expuestas al riesgo de infección o muerte. Especialmente porque

el sistema se ha especializado en evadir o ponerles trabas a los procedimientos médicos más costosos, casos que suelen ser en los que más se compromete la vida. La razón: el sistema está anclado al mercado de los servicios y a la lógica financiera; por ello la constante crisis, pues la lógica financiera no es compatible con la lógica de la vida y de la salud. (Clavijo-Poveda, 2017, p. 45)

## Conflicto de intereses

El autor declara la inexistencia de conflicto de intereses con institución o asociación de cualquier índole

## Referencias

- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Ediciones Paidós.
- Asamblea Nacional Constituyente. (1991). *Constitución Política de Colombia*. [http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/constitucion\\_politica\\_1991.html](http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/constitucion_politica_1991.html)
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Ediciones Paidós.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Ediciones Paidós.
- Campos, F. (2010). Pensar el castigo. Evolución de las formas penales en Michel Foucault. *DOXA: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, (33), 625-638.

- Castro, A., & Farmer, P. (2003). El sida y la violencia estructural: la culpabilización de la víctima. *Cuadernos de Antropología Social*, (17), 29-47.
- CELAM. (2014). *Las cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*. CELAM.
- Clavijo-Poveda, J. (2017). Humanización de la salud, cosificación y significados de la vida y de lo viviente en el sistema de salud colombiano. En E. Díaz-Amado (Ed.), *La humanización de la salud: conceptos, críticas y perspectivas* (pp. 45-59). Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Congreso de la República de Colombia. (16 de febrero de 2015). Artículo 10. *Por medio de la cual se regula el derecho fundamental a la salud y se dictan otras disposiciones*. Ley Estatutaria 1751 de 2015. DO: No. 49.427. [http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/ley\\_1751\\_2015.html](http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/ley_1751_2015.html)
- Congreso de la República de Colombia. (23 de diciembre de 1993). Artículo 1. *Por la cual se crea el sistema de seguridad social integral y se dictan otras disposiciones*. [Ley 100 de 1993]. DO: No. 41.148. [http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/ley\\_0100\\_1993.html](http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/ley_0100_1993.html)
- Corte Constitucional, Sala Plena. (5 de junio de 2019). Sentencia C-248/19 (M.P. Cristina Pardo Schlesinger). <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2019/C-248-19.htm>
- Cortina, A. (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre: un desafío para la democracia*. Ediciones Paidós.
- De la Cuesta, C. (1999). *Salud y enfermedad: lecturas básicas en sociología de la medicina*. Universidad de Antioquia.
- Defensoría del Pueblo. (2020). *La tutela y los derechos a la salud y a la seguridad social 2019* (14<sup>a</sup> ed.). Defensoría del Pueblo.
- Díaz, L. (2007). Algunas consideraciones sobre el castigo. Una perspectiva desde la sociología. *Derecho Penal y Criminología*, 28(83), 141-176.

- Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI Editores.
- Ellacuría, I. (2000). *Escritos teológicos (Vol. I)*. UCA Editores.
- Farmer, P. (2005). *Pathologies of power health, human rights, and the new war on the poor*. University of California Press.
- Fassin, D. (2016). *La razón humanitaria: una historia moral del tiempo presente*. Prometeo.
- Fassin, D. (2018a). *Castigar: una pasión contemporánea*. Adriana Hidalgo editora.
- Fassin, D. (2018b). *Por una repolitización del mundo: las vidas descartables como desafío del siglo XXI*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1991). *Historia de la sexualidad (Vol. I)*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1996). *La vida de los hombres infames*. Editorial Altamira.
- González-Guzmán, I. J. (2020). *El VIH-sida en Bogotá: entre determinación social y razón humanitaria*. [Tesis doctoral, Pontificia Universidad Javeriana]. Repositorio Institucional, Pontificia Universidad Javeriana.
- Gutiérrez, G. (1983). *The Power of the Poor in History*. Orbis Books.
- Ministerio de Salud y Protección Social. (2014). *Informe GARPR*. [http://www.unaids.org/sites/default/files/country/documents//COL\\_narrative\\_report\\_2014.pdf](http://www.unaids.org/sites/default/files/country/documents//COL_narrative_report_2014.pdf)
- Nietzsche, F. (2011). *La genealogía de la moral*. Alianza. (Obra publicada originalmente en 1887).
- Pereira, L. (1995). *Antropología de la Enfermedad: Teoría, Práctica y Aportes para el Debate Antropológico [Ponencia]*. II Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile. Valdivia, Chile. <https://www.aacademica.org/ii.congreso.chileno.de.antropologia/53.pdf>

- Presidencia de la República de Colombia. (22 de febrero de 1991). Decreto 559 de 1991. *Por el cual se reglamentan parcialmente las Leyes 09 de 1979 y 10 de 1990, en cuanto a la prevención, control y vigilancia de las enfermedades transmisibles, especialmente lo relacionado con la infección por el Virus de Inmunodeficiencia Humana, HIV, y el Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida, sida, y se dictan otras disposiciones sobre la materia.* DO: No. 39.699. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=76935>
- Rabinow, P., & Rose, N. (2006). Biopower Today. *BioSocieties*, 1(2), 195–217.
- Rose, N. (2012). *Las políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI.* UNIFE Editorial Universitaria.
- Saidel, M. (2013). Lecturas de la biopolítica: Foucault, Agamben, Espósito. *Opción*, 33(177), 88-107. [https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/6430/CONICET\\_Digital\\_Nro.8757\\_X.pdf?sequence=5&isAllowed=y](https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/6430/CONICET_Digital_Nro.8757_X.pdf?sequence=5&isAllowed=y)
- SaluData. (2021). *Tasa de notificación VIH/sida y tasa de mortalidad asociada a SIDA en Bogotá.* <https://saludata.saludcapital.gov.co/osb/index.php/datos-de-salud/enfermedades-trasmisibles/incidenciaymortalidad-vih-sida/>
- Sobrino, J. (1992). *El principio-misericordia: bajar de la cruz a los pueblos crucificados.* Sal Terrae.



# LA ESCUCHA CHAMÁNICA DE LA TIERRA COMO CURACIÓN DEL ALMA<sup>a</sup>

Shamanic listening to the earth as healing of the soul

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4115>

Recibido: noviembre 25 de 2020. Aceptado: junio 15 de 2021. Publicado: junio 23 de 2021

*Paola Andrea Pérez Gil\**, *Sandy Salgado Soto\*\**,  
*Carolina Juyar\*\*\**, *Luis Eduardo León Romero\*\*\*\**

## Resumen

Ante una ciencia mal-tratada desde su interior, un ojo enajenado y confundido en su visión, un ser humano cansado y desconfiado de la misma explicación, un mundo necesitado de comprensión y cuidado, ante unos cuantos insistentes de vivir en unos tiempos y espacios fragmentados, aparece la necesidad de escuchar de nuevo a lo propio, a lo primero y fundante como fuerza de transformación. Así, las siguientes letras reconocen un camino fenomenológico y contemplativo en la gran madre, la Hytcha Guaia, la Pachamama, el primer gran útero, matriz sagrada que alimenta y nutre lo humano en toda su manifestación.

<sup>a</sup> El presente artículo proviene del proyecto de investigación “Huytaqa Psy Majui: orígenes, prolegómenos y fundamentos radicales y telúricos (teoría de la Tierra) de una psicología ancestral indígena”. Financiado por la Universidad Cooperativa de Colombia y FH Consult. Línea de investigación en Psicología Ancestral Indígena, Universidad Cooperativa de Colombia, Bogotá, Colombia.

\* Magíster en Desarrollo Educativo y Social de CINDE y Universidad Pedagógica Nacional. Docente investigadora de la línea investigativa en Psicología Ancestral Indígena, grupo de investigación Boulomai, Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Universidad Cooperativa de Colombia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1920-9352>. Correo electrónico: [paola.perez@campusucc.edu.co](mailto:paola.perez@campusucc.edu.co); [muisca.2012@gmail.com](mailto:muisca.2012@gmail.com)

\*\* Psicóloga de la Universidad Cooperativa de Colombia, investigadora en Psicología Ancestral Indígena, gestora de acompañamiento psicosocial a población indígena migrante en Bogotá, Colombia en Corporación Tiguaia, comunidad de saberes y ciencias ancestrales. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5850-703X>. Correo electrónico: [sandysalgado.a@gmail.com](mailto:sandysalgado.a@gmail.com); [sandy.salgados@campusucc.edu.co](mailto:sandy.salgados@campusucc.edu.co)

\*\*\* Especialista en Desarrollo Humano con Énfasis en Procesos Afectivos y Creatividad, Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Psicóloga de la Universidad Cooperativa de Colombia, investigadora en saberes ancestrales. Fundación de Investigación Agroambiental, ICBF. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9763-8603> Correo electrónico: [caritojuyar@gmail.com](mailto:caritojuyar@gmail.com)

\*\*\*\* Magíster en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás. Docente investigador del grupo de investigación Boulomai, Facultad de Psicología, Universidad Cooperativa de Colombia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1363-5673> Correo electrónico: [luis.leon@campusucc.edu.co](mailto:luis.leon@campusucc.edu.co); [solancestral@gmail.com](mailto:solancestral@gmail.com)

Para la psicología, saber de psyche, de alma, su tarea también está en mirarse, recuperarse y a través de un logos trascendente, integrativo, volver a la sensible y sentida escucha de lo divino como curación, por ello su afirmación a lo mágico, chamánico, potente y sagrado del conocimiento telúrico (de tierra), a la medicina que en ella habita y su sanación. La propuesta es el gran camino de andar la tierra, de sentir, escuchar y estar en conciencia de raíz, un camino de cuidado que constata en cada ritual y experiencia la fuerza espiritual de nuestro saber ancestral indígena como primera y perenne ciencia.

## Palabras clave

Escucha; Madre Tierra; Ancestralidad; Curación; Cuidado; Psicología Ancestral; Espiritualidad.

## Abstract

Before a science badly treated from within, an eye alienated and confused in its vision, a human being tired and distrustful of the same explanation, a world in need of understanding and care, before a few insistent to live in fragmented times and spaces, appears the need to listen again to one's own, to the first and founding as a force of transformation. Thus, the following lyrics recognize a phenomenological and contemplative path in the Great Mother, the Hytcha Guaia, the Pachamama, the first great womb, sacred womb that feeds and nourishes the human in all its manifestation.

For psychology, knowledge of the psyche, of the soul, its task is also to look at itself, to recover and through a transcendent, integrative logos, to return to the sensitive and heartfelt listening of the divine as healing, hence its affirmation to the magical, shamanic, powerful and sacred of the telluric knowledge (of the earth), to the medicine that dwells in it and its healing. The proposal is the great path of walking the earth, of feeling, listening and being in root consciousness, a path of care that confirms in each ritual and experience the spiritual force of our indigenous ancestral knowledge as the first and perennial science.

## Keywords

Listening; Mother Earth; Ancestry Listening; Ancestry; Healing; Care; Ancestral Psychology; Spirituality.

## La dificultad antropocéntrica para escuchar el misterio chamánico de la Tierra

Las letras que se recogen en la siguiente reflexión provienen de la conciencia de un camino de investigación en su sentido esencial y sensible (*investigare*, en pos de la huella, en busca de), una búsqueda originada y acompañada de enraizamiento, vitalidad y trascendencia, dejando como siembra almas caminantes (*meta-odos*, método) de montañas, lagunas, ríos, plantas, piedras, arenas, mares y bosques, es decir, de tierra. Por lo tanto, diríamos que estos sonidos hechos palabra, provienen de la tierra origen como fuerza de espíritu, lenguaje mítico, mágico y sagrado del cuidado curativo como cualidad del logos propio que yace en territorios en donde se ha sido y se ha estado como gente original. Principio de cerros sagrados y místicos de Muequeta (Bacata-Bogotá), Tamsacá (Monserrate) y Chiguachia (Guadalupe), la comunión de tierra ancestral que es el territorio de gente mhuytsqa (Hunza, Iza, Tota, Iguaque, Fuquene, Suamox, Gamza, Chiquiza, Ubaque, Cota, Sesquilé, Chía), el regalo nutricional del territorio Karmatarua de la comunidad Embera Chamí (Cristianía, Antioquia), la majestuosa e inimaginable Sierra Nevada con sus cuatro pueblos (arauacos, cancuamos, koguis y wiwas) y toda la fuerza de Aluna (madre agua) para sus nietos, el profundo Tolima guardando el misterio pijao y el panamazónico mundo de pastos, ingas, kamentsas, cofanes con toda su fuerza andina de frío, selva y montaña, diálogo que se teje en el misterio selvático de la ayahuasca, que viaja al sagrado valle con toda su vitalidad solar de *apus*<sup>1</sup>, *ayllu*<sup>2</sup> y *pacha*<sup>3</sup>, sin dejar de aprender de los guardianes del espacio-tiempo en el calendario sagrado natural<sup>4</sup>.

Así pues, para comprender la escucha, y en este sentido su relación profunda y necesaria con la psicología, es propio acercarse al origen epistémico, social, ético y sensible de nuestros tiempos, sociedades y ciencias latinoamericanas. El modelo de mundo que dejó de lado el saber de la Tierra y depositó su confianza solo en el hombre, hoy vive los efectos de gran parte de su pervers-

<sup>1</sup> Montañas o cerros sagrados para el pueblo inca en Perú.

<sup>2</sup> Comunidad en quechua.

<sup>3</sup> Madre en quechua.

<sup>4</sup> Aquí haciendo alusión al pueblo maya en Centroamérica.

sidad, gente muriendo de hambre, hombres y mujeres matándose entre ellos, sociedades oprimidas, individualizadas, competitivas, personas esclavizadas en sus trabajos, acabando con su propia vida, desconectadas de su raíz, enfermas y con muy pocas ganas de vivir. Si esto ha pasado al hombre en su invención de un mundo mejor para él, qué decir de lo que ha hecho con la Tierra, extraída, destruida, desforestada, quemada, sobreexplotada, profanada y, en el fondo, descuidada, abandonada y no escuchada.

### Dice Carl Jung (1995)

Nuestro intelecto ha creado un mundo nuevo que domina a la naturaleza, y lo ha poblado con máquinas monstruosas. Estas son de una utilidad tan indudable que no podemos ver ni aun la posibilidad de librarnos de ellas o de nuestro servilismo hacia ellas. El hombre está sujeto a seguir las incitaciones aventureras de su mente científica e inventiva y a admirarse de sus espléndidas hazañas. Al mismo tiempo, su genio muestra la siniestra tendencia al inventar cosas que van resultando más y más peligrosas porque representan medios cada vez mejores de suicidio al por mayor. (p. 101)

El limitado y reducido pensamiento de los tiempos modernos, entiéndase estos tiempos no solo desde la visión europea de sus siglos, especialmente el XIX, sino desde la afligida y constante invasión a nuestra *Amerrique*<sup>5</sup> de antes y de ahora, sigue encontrando en las ciencias sus aliadas como referentes en exclusión, colonialismo, homogeneidad, dominación, jerarquía, desigualdad, pues, como dice Boaventura de Sousa Santos (2010): “el conocimiento científico no es socialmente distribuido de un modo equitativo; no podría serlo; fue diseñado originariamente para convertir este lado de la línea en un sujeto de conocimiento, y el otro lado en un objeto de conocimiento” (p. 52), con implicaciones que hasta el momento siguen mostrando las “líneas abismales” entre el conocimiento de la mano derecha y el de la mano izquierda<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> América proviene de verdad de *Amerrique*, voz de un dialecto nativo de las cordilleras centrales de Nicaragua, perteneciente al tronco lingüístico lenca-maya. En esa lengua, la palabra quiere decir “la tierra donde sopla el viento”. Es la denominación ancestral de una comarca montañosa en chontales, actual República de Nicaragua (Antón, 1997, p. 4).

<sup>6</sup> Para el filósofo Ken Wilber (1998, p. 95) existen diversos conocimientos, una de estas posibilidades de comprensión se encuentra en afirmar que el lado derecho del conocimiento estuvo basado en la ciencia y sus postulados, dando fuerza al mundo objetivo y externo; por su parte, el lado izquierdo es el mundo interno y sus manifestaciones (como por ejemplo el arte, lo ético o lo espiritual). La distancia entre estos dos grandes conocimientos se genera, para Wilber (1998), cuando la ciencia decide negar todo conocimiento que no provenga de ella y sus lógicas de comprensión.

De esto la psicología no se ha visto exenta, con respeto y distancia amorosa reconocemos que ha estado permeada por la visión de una ciencia positivista, materialista, racionalista, empirista que, a pesar de honrarla, no es suficiente en la comprensión de lo humano a través de miradas que desconocen el origen íntimo del hombre en relación con la Tierra y consigo mismo; esto tal vez porque en su pretensión de dominio depende de presupuestos como un *ego cogito* y un *logos* de control predictivo racional y técnico, su misma homogeneidad, tan importante para su lugar de episteme como ideación de única ciencia, le ha imposibilitado desde su propio encierro las comprensiones de lo diverso hasta lo más total.

Esta dificultad se manifiesta, entre tanto, en pasar de ser una ciencia que se acerca al ser humano y su psiquismo a través de sus paradigmas, técnicas y creencias sustanciales, sin quizás permitirse la pregunta por lo esencial. Años, décadas, teóricos y postulados de un lado y de otro que presentan hoy nuevamente la pregunta epistemológica y ontológica, tal vez porque no ha sido atendida, por el cómo y el qué de este conocimiento. Ante esto, lo que hemos encontrado es que

la visión científica del mundo nos ofreció un universo enteramente compuesto de procesos objetivos, descritos, todos ellos, no en el lenguaje del "yo" ni en el lenguaje del "nosotros", sino en el lenguaje del "ello", carentes de conciencia, interioridad, valor, significado, profundidad y, obviamente, de Divinidad. (Wilber, 1998, p. 77)

Esta obediencia humildemente nos hace parar, abandonar y dar vuelta a lo esencial: la raíz almífica de lo humano.

Claro está, no podemos obviar el insistente intento de querer explicar todos los fenómenos, hasta los psíquicos y espirituales, desde el mundo material, desde el sustrato físico. "Hoy no es la fuerza del alma la que construye un cuerpo, sino la inversa; es decir, la materia genera con su 'quimismo' un alma" (Jung, 1995, p. 9), arbitraria arrogancia que se mantiene en la actualidad. Así, la pobreza espiritual con la que nos hemos querido relacionar en nuestros tiempos, sociedades y ciencias, nos ha hecho salir a buscar y recordar donde

están nuestras fuerzas, nuestros saberes, nuestro pensamiento. Movilizados, reconocemos, incluimos, tomamos y empezamos de nuevo a aprender del camino dulce y generoso del cuidado y la escucha propia.

Ante la aglutinada sensación de amor, me hallo en el corazón de la madre, ante el ombligo de la maternidad. Ella, sutil y sensible, me acoge en un amor profundo que me hace llorar. Sobre su canto, recargo el dolor, la angustia y mi ego. Ella, en medio de su verde esplendor y amigable sonrisa de montaña da soplos y soplos de universo, me va limpiando. El amor es infinito, tanto que mi ser se funde en el soplo y crean una sinergia, un tejido, el Todo. (S. Salgado, comunicación personal, abril 14 de 2018)

Entonces, la gran posibilidad que se abre es dialogar, como ciencias, humanos, como hijos, nietos; hacerlo con oídos amorosos, palabras dulces y ojos luminosos, hermosas ventanas del alma, para así poder escuchar y caminar la gran tarea: la curación propia, la de nuestro pueblo y la de la misma Tierra. Y tal vez en ella encontrarse con el miedo a sentir, a mirar, a hallar, a perdernos, a ser, para entender que la positividad del mundo necesita de alteridad para que la ciencia y su verdad alcancen totalidad, el saber y su certeza, el hombre y su esencia. Ya no es tiempo para discursos hegemónicos o monistas, tampoco para la fragmentación o deformación, ya no es tiempo de la patología que disocia y desemboca en represión y enajenación. Los mundos claman y tienen sed de integralidad, de magia como realidad fundante y sustancia naturalista, las soluciones no se dan en el juego de lo bueno o lo malo dependiendo de quién mira; hoy el asunto se trata de develar, aceptar, incluir y conscientemente trascender, es el tiempo de dar lugar y permitir al ojo de la contemplación “sus referentes inmediatos, las experiencias directas, las aprehensiones y los datos procedentes del dominio espiritual” (Wilber, 1998, p. 209), es tiempo de recordar que el camino evolutivo incluye al alma y al corazón.

La foto de la positividad no es posible sin su negativo, el principio holográfico de la experiencia humana implica integrar ambos, lo integrado permite lo entero y de allí lo total es posible, el filósofo Aldous Huxley (2000) lo recuerda para las diferentes tradiciones místicas:

En la concepción china, se percibe el universo como el ying y el yang, los principios negativo y positivo, que son igualmente válidos en el mundo. También encontramos la misma percepción en la filosofía hindú: la diosa de la creación es, además, la diosa de la destrucción; lo negativo es correlativo a lo positivo; pero entonces se reconcilian los dos en este principio fundamental, el Tao. (p. 64)

El universo se hace externo como reflejo del mundo interno, arriba y abajo como devenir de totalidad, padre cosmos y madre tierra como principios de realidad total, entonces, la propuesta de esta psicología ancestral indígena puede ser negativa para el positivo<sup>7</sup>, pero por lo mismo, es hermosa una antítesis suramericana como psiquismo humano del hombre mundial.

## Escuchar al otro, lo otro, para escuchar el corazón de la Hytcha Guaia<sup>8</sup>

Para esta siembra es fundamental sentir, escuchar, y solo después pensar una psicología que transgreda (ojalá crítica y amorosamente) las formas en cómo se ha constituido este saber en ciencia y ejercicio práxico. Jung (1995) lo va a reiterar a lo largo de su obra:

Por tanto, es muy natural que la gente que no ha tenido la experiencia médica del psicólogo encuentre difícil entender lo que ocurre cuando la psicología deja de ser un estudio tranquilo del científico en su laboratorio y se convierte en una parte activa de la aventura real de la vida. (p. 91)

Tarea transformadora y radical (de raíz) la de volver a sentir el cuerpo en su más sensible expresión de movimiento, cosquilleo, contacto, vibración y potencia de curación, el alma como centro evolutivo e indisoluble, y el corazón como fuerza que integra, movimiento energético y simiente que se permite crecer poco a poco y entregarse a la experiencia humana de vivir.

Para ello, es necesario dar un vuelco de nuevo a la psicología como espiritual ciencia del alma, ontológica, epistémica, fenomenológica y telúrica, capaz de abordar la sabiduría popular y ancestral como una herramienta de des-

<sup>7</sup> Principios indígenas de potencia integrativa que refieren energías complementarias de propósito vital.

<sup>8</sup> Madre Tierra en lengua mhuytsqa.

colonización propia. ¿Qué disciplina si no la propia psicología para liberarse de su ausencia filosófica, ética y humana?, ¿quién más si no la psicología para comprenderse a sí misma y reformular sus fríos, a veces perversos, y eurocéntricos postulados?, ¿quién más sino la psicología para intentar comprender el misterio y sabiduría del alma? Este planteamiento es una problemática realidad de sentido epistemológico, pues el cómo se conoce desde la psicología se ha basado en un ver objetivo que ha dejado a un lado la intuición, la afectividad y el tan necesario diálogo con el corazón.

El enredo platónico, y posteriormente alemán, del dualismo antropológico que privilegia el solo pensar colonial y patriarcal sobre el aparente cavernícola cuerpo, olvidó que en este (el cuerpo) se encuentra la manifestación más tangible de la escucha del alma, es con los pies en la tierra que podemos asentarnos en ella, caminarla y poco a poco comprenderla; es a través de la respiración que el aire se vuelve curación, es a través del contacto que la vida se manifiesta, es la confianza en los sentidos la que permite una visión más clara, un olor más profundo, una escucha más cuidadosa.

Por ello, el cuerpo es manifestación del ser, movimiento, expresión y revelación de lo propio y lo divino, manifestación de lo infinito en lo finito, Lowen (1993) lo expone de la siguiente manera: “La vida de un individuo es la vida de su cuerpo. Como el cuerpo viviente incluye la mente, el espíritu y el alma, vivir plenamente la vida del cuerpo es ser mental, espiritual y anímico” (p. 41). Así, la fuerza misteriosa del cuerpo permite participar de los procesos más sublimes de la vida y de la muerte, el cuerpo tiene la sabiduría para expandirse a sí mismo, expandirse hacia los demás, a lo esencial, al amor. Es a través del cuerpo que se puede experimentar lo divino, que puede haber entrega a lo total, es el cuerpo en su sabiduría el que posee la inteligencia para curar, es el cuerpo siendo medicina y más allá.

Asimismo, en este rescatar de psicología propia está la tierra como conciencia corpórea, como centro de donde procede la vida, vientre que conecta el horizonte terrestre y la expansión hacia arriba, que vincula el cosmos y la gwaia (tierra), el mundo de arriba y de abajo, el *hanan pacha*, el *kai pacha* y



el *uju pacha*<sup>9</sup>, conciencia telúrica y mágica, esencialidad de Chy y aprendizaje del Gua<sup>10</sup>. De allí la importancia de rescatar la psicología enraizada en el saber ancestral, fundamentada en el reconocimiento del sentir, el estar y el asentar chamánico como forma de sabiduría científica, perenne y amorosamente urgente. Ya no es chamanismo, cosmogonía y sabiduría solo para el indígena; es mito, cosmos, sacralidad, plantas medicinales, curación y tierra para el nieto campesino, el nieto mestizo, andino, el humano en el mundo. Esto es, la contemplación de un estar de reencuentro y reconexión con lo sagrado que evoca la connotación psíquica de la vivencia en relación con el otro, una forma de conocer profunda y mística, que permite escuchar el lenguaje del alma y de la tierra, convirtiéndose en saber curativo expresado como poesía hermenéutica de femineidad de sensible escucha:

Como es que me quiero entregar a la planta para acoger la vida. Pintas y chumas de la epifanía divina. Que magia de telúrica naturaleza teje mi paso por esta conciencia ¿Por qué no entiendo que lo que respiro en vida es un regalo mágico de mi hermano el árbol y nuestra madre y padre común? Que mi alma es de magias y energías de ancestros. Que pensar está bien y no hacerlo me deja ver. Que lo invisible del espíritu es el real principio de todo. Soy alma de infinitas máscaras y cuerpos. Sentir es también conocer, amar es curar. (L. León, comunicación personal, septiembre 18 de 2018)

Así, abordar las narrativas del espíritu a través de la expresión ancestral como saber telúrico posiciona la vida almífica no como yoico sujeto alienado de su relación íntima con lo otro, o como inexistente realidad para el ojo objetivista y cosificador, sino como una dimensión de puente entre la materia y el espíritu, trans-lógica, cósmica y creadora que deja de manifiesto la propia experiencia fenomenológica y trascendente de ser humano, de ser alma, fuerza vital, aliento divino que conecta a la vida. Para Jung (1957), uno de los importantes pensadores del psiquismo en el mundo occidental:

El alma era esencialmente vida del cuerpo, el aliento vital, una especie de energía vital, que durante el embarazo o el nacimiento penetraba en la physis, es decir en el espacio, abandonando el cuerpo que fallece con el postrer aliento. El alma es de por sí un ente no espacial y, por existir antes y después de la vida corporal, es también extratemporal, ósea prácticamente inmortal (...). Por eso tenemos que volver, nos agrade o no, a la teoría de nuestros antepasados sobre el alma, ya que fueron ellos

<sup>9</sup> Concepciones andinas incaicas para referir la vida espiritual, la vida material y la vida a transformar.

<sup>10</sup> Chyminigagua como creador y divinidad, como camino de ancestralidad mhuyusqa que une e integra lo esencial a lo material.

quienes establecieron tales supuestos (...). Los nombres con que el hombre suele designar sus experiencias son, muchas veces, muy instructivos. ¿De dónde procede la palabra alma? *Seele* (en alemán) y *soul* (en inglés) proceden del gótico *saiwalá* y del germánico primitivo *saiwaló*, que etimológicamente se asocia al griego *aiolos* que significa movible, abigarrado, brillante. Según es sabido, la palabra griega *psyque* significa también mariposa. Por otra parte, la palabra *saiwaló* tiene relaciones también con el antiguo eslavo *sila*, que significa fuerza. Estas relaciones explican el sentido primitivo de la palabra *seele* (alma), que sería, pues, la fuerza móvil ósea, la fuerza vital. (p. 14)

Se comprende entonces que la magia del alma hace parte de la tarea curativa de armonización y equilibrio no sólo para el ser humano, sino también para la tierra, quien en su inmensa sabiduría espiritual nos permite comprender que en ella también hay ese aliento de vida, que permite ser crisálida y convertirse en mariposa, que es aire transformado en frío, fuego transformado en calorcito, agua en movimiento y tierra hecha raíz. De esta forma, el saber que se adquiere a través de la contemplación de lo sagrado, de estar en la tierra, transforma el lenguaje como escucha mística de la palabra que se convierte en la expresión de arraigo a una cosmogonía pletórica de mitos fundantes. León (2016) recordando las palabras del abuelo Fernando de la comunidad Mhuysqa de Cota, afirma que “la respuesta a la propia sabiduría que ya no se ve, claramente está en el mito... el mito está en mí, pues yo soy el mi-todo, yo soy la totalidad, el mito y el espíritu” (p. 119). Por lo tanto, si el mito ya no está afuera (aunque ahí está, está en las plantas, runas, calendarios, malocas, chagras, en la tierra), habrá que recuperarlo adentro y en el devenir mismo de la vida:

Siento que no solamente el tejido carga el pensamiento y sentir, sino que también es el vacío que forma la mochila, el que contiene y carga el espíritu de la mujer. Cuando se mira dentro de la misma, se siente un espacio para habitar de forma poética. Tejer significó construir una representación del universo, sembrando en este: amor, pensamiento bonito y sanación dulce. (S. Salgado, comunicación personal, febrero 21 de 2017)

### Tal vez es por todo esto que para Gadamer (1993)

el mito se convierte en portador de una verdad propia, inalcanzable para la explicación racional del mundo. En vez de ser ridiculizado como mentira de curas o como cuento de viejas, el mito tiene, en relación con la verdad, el valor de ser la voz de un tiempo originario más sabio... Nietzsche solo dio un pequeño paso hacia adelante

cuando, en la segunda consideración intempestiva, vio en el mito la condición vital de cualquier cultura. Una cultura (psiquismo y espíritu) sólo podría florecer en un horizonte rodeado de mito. (p. 133)

Por esto, en el andar chamánico indígena, como escucha de los saberes de la tierra, se trasciende e integra la división entre el “yo” y el “otro”, proponiéndose un sentido de mismidad; en este, el mito puede ser otro y puedo ser yo, se es a través del otro y el otro es a través de lo que se es; y aunque para América esto resulte en la pregunta constante de qué somos, ¿a qué nos parecemos?, solo puede ser mirando a ese otro que lo mismo puede ser. Para el filósofo Enrique Dussel (1994):

El “Yo” cuyo “señorío” (el “Señor-de-este-Mundo”) estaba fundado en Dios. El “conquistador” participa igualmente de ese “Yo”, pero tenía sobre el Rey en España la experiencia existencial de enfrentar su “Yo- Señor” al Otro negado en su dignidad: el indio como “lo Mismo”, como instrumento, dócil, oprimido. La “Conquista” (que nunca escuchó ni escucha) es afirmación práctica del “Yo conquisto” y “negación del Otro” como otro. (p. 47)

Sabiamente, ese Otro es mismidad y otredad de tierra, de común-unidad (comunidad), de *logos* mítico, de cosmos, es sentir y escuchar en mismidad y otredad, yo y tú, como tierra y cosmos, relación *al todo* como universo fundante de lo que se es en sí mismo. Todo se halla trascendido por el otro, “entendiendo al otro no como sujeto individual, sino como un psiquismo que se des-encubre, que es en relación con la tierra, los elementales, el universo y lo divino” (Comunidad Tiguaia, 2018).

Volver a nacer es decirte, dulce madre, que abandono tu tierra húmeda y oscura, tu aire caliente y fortalecedor, tu vapor de vida, tu fuego musical y sabio, todo como un supuesto porque siempre estás en mí. Salgo de tu útero creyendo que mis células son partículas de tierra que nadan en el agua de mis venas que se calientan por el fuego del corazón, que es soplado constantemente por el aire de la vida. Me despojo de tu manto para abrir unos ojos espirituales a la vida, al salir de tu vientre, mi cuerpo desnudo de miedo es golpeado por el aire frío con la intención de que mi alma llore y respire la esencia del amor, tímida en cada paso que doy pero sintiendo siempre la tierra, me dirijo hacia el agua fría, el contacto de mi cuerpo con este elemental de vida me quita el aire para de nuevo tomar fuerza y honrar la vida con cada exhalación, luego de sentir como el frío cobija mi cuerpo, busco el fuego para seguir calentando mi espíritu y recordar con dulzura tu vientre. Me siento a admirar las montañas y siento que son mis abuelas, pienso que no solo he nacido yo, sino que conmigo ha

vuelto a nacer una generación de antepasados. Me dedico a contemplar cada detalle de tu creación, para memorar en la luz de la vida la oscuridad de la que nació. (C. Juyar, comunicación personal, septiembre 23 de 2017)

Dentro de este ritmo mágico, la psique es atravesada internamente por lo otro, está habitada del otro telúrico y maternal, universal y paternal, el otro no es una relación de exterioridad, sino que es algo propio e interno. Estamos conectados por hilos sutiles que crean relaciones; entonces una escucha chamánica también es una escucha relacional, es estar desbordado por el otro, es hacernos tejido con el otro, pero el otro no es solo el semejante, sino el no semejante al ojo material (el animal, la planta, la montaña, la cascada, el fuego...), como dice el investigador nariñense Boris Delgado:

Las relaciones que se tejen se convierten en sabiduría, se dice que el sabio no es el individuo sino el hilo que teje con el otro, estas relaciones son intuitivas. Este pensamiento rompe con el poder que se cree tener en las relaciones, pues bien, se crea un sentido de lo comunal en donde no se alinea al sí mismo fuera de sí. (Comunicación personal, agosto 23 de 2017)

De esta forma se reafirma que el tejido en América lleva como hilo la magia de la gran Mama, de la Pacha, de la Hytcha Guaia, de la serpiente, el águila, el quetzacoatl<sup>11</sup>, del cóndor, del jaguar, la rana, la araña, la huytaqa<sup>12</sup>. Y a la vez, es confiar que el humano es un hilo que trasciende como tejedor de relaciones internas y externas, reafirmar el sentido comunitario transhumano del mismo hombre al estar enraizado a un territorio que se concibe como parte de sí. Un humano que tiene la necesidad de escuchar la tierra que camina para sentirse vivo, que limpia, entrega, danza, canta, mambea<sup>13</sup>, poporea<sup>14</sup>, siembra, gesta y cuida, para sanarse en un encuentro con el espíritu de la tierra, dicen los sabios mamos de la Sierra Nevada de Santa Marta: "sanar la tierra para

<sup>11</sup> Ave sagrada en la cosmovisión maya que representa el principio espiritual, el alma.

<sup>12</sup> Animal (lechuza) sagrado para el pueblo Mhuysqa que representa la sabiduría espiritual de la tierra.

<sup>13</sup> Ritual sagrado de mascar la hoja sagrada de coca mientras se dialoga en círculo alrededor del fuego.

<sup>14</sup> Ritual sagrado Kogui de evolución espiritual y conocimiento en los hombres de la comunidad. Implica el contacto con la herramienta sagrada del poporo, el cual en su interior aguarda cal, esta cal es llevada a la boca y al encuentro con la hoja de coca, y en su exterior es frotada con un palo de madera. La forma circular del poporo va creciendo a medida que se va frotando, a medida que se va dialogando e intercambiando.

sanarse uno mismo y sanarse uno mismo para sanar la tierra” (comunicación personal, diciembre 12 de 2016), trabajo de honra, orden y reconocimiento por la espiral de origen y fundamento, por el pensamiento y la memoria de Aluna<sup>15</sup>.

## El poder transformador de la escucha trascendental

Se comprende entonces que hay una relación íntima y vital entre la comunidad, el ser humano y la tierra, es posible que por esto para Arturo Escobar (2016) “todo ser es ser tierra”; existe un pensamiento de la tierra al cual refiere como

aquella dimensión que toda comunidad que habita un territorio sabe que es vital para su existencia: su conexión indisoluble con la Tierra y con todos los seres vivos. Más que en conocimientos teóricos, esta dimensión se encuentra elocuentemente expresada en el arte (tejidos), los mitos, las prácticas económicas y culturales del lugar, y en las luchas territoriales y por la defensa de la Pacha Mama. (párr. 4)

Desde esta comprensión, la tierra es elemento fundamental, es lugar sagrado donde se gesta lo más profundo del ser humano, centro integrador de la vida de la comunidad; es madre que alimenta a sus hijos, sostiene todo, es base para el establecimiento de lo comunal y lo relacional a través de una conexión. “La Tierra no contiene la vida, ella es vida (...), somos hijos e hijas de la Tierra, somos la misma Tierra que se hace autoconsciente” (Boff, 2006, p. 154); es importante mencionar que, desde el saber de abuelos, taitas, filósofos y psicólogos ancestrales, es una conexión espiritual, que trasciende las comprensiones racionales de la misma. Un vínculo sentido de semilla y fertilidad, de masculino y femenino, cielo y tierra, de tiempo y espacio, de luz y sombra, que conecta con la propia naturaleza de lo humano; una energía espiral, trascendental e integrativa como horizonte evolutivo de chacana<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Para el pueblo Kogui en la Sierra Nevada de Santa Marta significa la gran madre, el origen, es espíritu de vida.

<sup>16</sup> Símbolo inca, representado por la cruz andina, que en sus cuatro direcciones, diferentes escalones y peldaños, comunica y representa la cosmogonía incaica donde, entre tanto, se refleja la concepción de los tres mundos (uju, kai y hanan pacha: mundo de abajo, mundo de ahora, mundo de arriba), los elementos sagrados “apus” (montañas), “runas”, deidades como inty (el Dios sol), wirachocha (Dios creador), lugares como el Tihuantinsuyo (ciudad sagrada del Cusco), que permiten comprender que la vida humana está constituida, rodeada y atravesada por el plano espiritual.

Ahí radica la importancia de aprender a escuchar, para la Real Academia Española, escuchar “es prestar atención a lo que se oye” (Real Academia Española, s.f., definición 1), para Carlos Lenkersdorf (2008), recuperando su propia tarea de escuchar a través del saber maya tojolabal, escuchar implica percibir realidades escondidas (por lo menos para el mundo occidental). Para nuestros abuelos y abuelas indígenas este percibir es atender el silbido del pájaro, el fluir del río, el aleteo de la mariposa, al árbol de la vida y sus raíces; es atender el llamado de la madre desde el centro y palpitar del universo. Escuchar ha sido estar en disposición para percibir, comprender y vivir el mundo desde la Madre Tierra, desde la salida del padre sol hasta la presencia constante de la madre luna, ha sido sembrar y transformar desde el mito, los rituales, las medicinas, el cuidado, los ancestros; ha sido aprender a escuchar la palabra silenciada. En un mundo de sordos, escuchar la Tierra se vuelve un acto emancipatorio para nuestros pueblos y tradiciones, implica profundizar nuestra realidad y reconocer el poder metafórmico<sup>17</sup> que viene en sí mismo.

Igualmente, escuchar permite el diálogo y dignificarnos a través de él, su tarea es sacarnos del yo centro para poder trasladarnos a un nosotros más integral, Lenkersdorf (2008) va diferenciar los dos posibles diálogos que se abren e interconectan con el proceso de escucha:

El diálogo interior es un escuchar a nosotros mismos. Parece que ese monólogo no descansa, sin cesar lo escuchamos, sin interrupción nos habla o hablamos con nosotros mismos. Es la reflexión nunca interrumpida de nosotros. Sabemos y queremos escucharla, pero escuchamos a nosotros mismos. Este diálogo interior nos aísla y nos obstaculiza escuchar tanto al corazón como a los demás. A veces el corazón nos sacude y nos despierta, pero solo a veces. Es uno de los aspectos más delicados de nuestra humanidad. A la vez es un bastón en el cual nos podemos apoyar para encaminarnos hacia lo humano del cual nos olvidamos con tanta facilidad.

Dicho de otro modo, hay dos voces interiores que nos hablan. El corazón nos quiere despertar como miembros del *nosotros* cósmico y decirnos que formamos una humanidad. El diálogo interior, en cambio, nos confirma, en lo que sabemos y queremos. No nos despierta, sino todo lo contrario. Sin interrupción nos habla, es difícil callarlo para escuchar al corazón y a los dialogantes que nos hablan. Tenemos que

<sup>17</sup> Concepto empleado aquí como camino evolutivo de lo humano en el sentido de los aprehendizajes del alma, supone la perspectiva mítica pluricultural de un hombre en dinámica de crecimiento desde holones básicos de prehumanidad o estados homínidos hasta niveles superiores de conciencia en la holoarquía del tejido místico del ser. El paso del estado de crisálida al ser alado en la metamórfica griega o el camino de la rana mhuytsqa pluri elemental desde la condición de renacuajo ponen en evidencia un ciclo de lo vital al místico transhumano, los estadios emergentes de la conciencia de la forma.

aprender cómo silenciarlo para poder escuchar. Su hablar es muy insistente y nos cuesta apagar su voz. Para poder hacerlo tenemos que aprender también cuál es la voz de él y cuál es la voz de nuestro corazón. Es un indicador que nos hace buscar lo humano, la solidaridad con hermanos y hermanas y la que no nos confirma en el ego-centrismo, el etnocentrismo y la patriotería. Dicho de otro modo, la voz del corazón es, a menudo, la voz del *nosotros* y viceversa. (p. 48)

Ahora bien, escuchar la espiritualidad de la tierra, supone palpitar en armonía con el universo, entregarse humilde y amorosamente a la maravillosa y profunda sensación de la vida; consiste en sintonizarse con las vibraciones que produce el palpitar del corazón, con el ritmo que compone la respiración y con el silencio de la corta pausa que se produce entre cada inhalación y exhalación, con el movimiento inseparable al flujo permanente de las aguas de un río, con los sutiles susurros que producen las irrefrenables y fuertes corrientes de aire entre las montañas; con el imperceptible alimento psíquico que emana interna y externamente del pecho de una madre que acalla el llanto de su hijo con aquello que la naturaleza le ha otorgado asombrosa, sabia y efímeramente; con las vibraciones de la voz que acompañó la primera conciencia de la vida, mientras se reposa en el regazo al hincar el oído sobre su pecho y ondear como en las profundidades del vientre, y con todo aquello que agitan las entrañas y se produce esa intensa y real conexión con lo que se es en esencia, que regocija cuerpo, alma y espíritu (León & Pérez, 2020).

Escuchar lo otro que es vivo o incluso aún muerto también presente, porque bajo este logos, no solo el humano está dotado de consciencia y sabiduría, todo lo existente posee sus propias formas de estar, de ser, de pensar y de sentir, la planta también piensa y tiene inteligencia, abre el camino, la montaña es creadora de vida, lugar de tranquilidad, el agua es fertilidad, el aire nos habla, nuestros muertos también nos hablan, están a nuestro lado, en nuestros sueños, en cada mensaje pueden recordarnos nuestro lugar en el mundo y quizá este sea el camino para comprender la sabiduría del amor como tejido de relacionamiento con el todo, como esencia espiritual primera de posterior y evolutiva sustancialidad humana.

Madre, quiero verme, quiero mirarme, tengo miedo, no sé quién soy, no sé porque no puedo quitarme esta venda. Madre, Madre, abrázame, acógeme y hazme ver, aunque me duela la vista y el llanto brote, aunque las piernas me tiemblen y el juicio se pierda,

aunque un día te diga; ¡basta!, continua, quiero sanarme, volver a amar, quiero perdonar y perdonarme, quiero aceptar la irreductible realidad y mirarme en el reflejo de las aguas puras, en el espejo del alma y en los ojos de los niños que miran con esperanza. Madre, mírame, soy tan pequeña, tan vulnerable y tan perdida. Aférrame a tu compañía tu bondad desmedida y tu grandeza. (Comunicación personal, septiembre 10 de 2016)

Ante esta comprensión de lo universal, del todo como materia, como energía, como saber, como linaje, se rescata e insiste en el sentido del nosotros, de un nos-otros compuesto por lo mismo. Un entender que convoca un sentido de pertenencia e identidad con lo que se comparte, para los wayúu, pueblo indígena de la Guajira colombo-venezolana, es *ayaawataa*, que en su lengua significa “verse, mirarse, reconocerse en lo colectivo, reencontrarse y tomar conciencia (aya=yo, waa=nosotros, marca que determina lo colectivo, taa=terminación verbal)” (Fucai, 2015, p. 50), en territorio mhuytsqa es permitirse estar en *qyca*, en común-unidad, estar vinculado a lo divino y ser lo divino. De aquí, que surja para la psicología ancestral la necesidad de comprender la cosmogonía y la cosmovisión de la comunidad, vivenciando las relaciones que tejen a nivel físico, mental, espiritual, sagrado y místico con el territorio, el universo, el mito y su ley de origen, un andar de tierra que retorna a la escucha y cuidado de lo propio.

En el establecimiento de un nosotros, resulta indispensable preguntarse sobre lo que define al humano, que en su traducción humilde implica ser *humus*, y este a su vez, ser tierra, hombre que viene de la tierra, hombre que se enraíza en un sentido espiritual y entabla desde su significado un tejido de complementariedad con lo universal. Por ende, lo humano es una integralidad, es holismo en sí mismo, es yo, ello y nosotros, verdad, bondad y belleza, es totalidad de sentido conformada por alma, espíritu, energía y materia, la confusión ha estado en aquello que plantea Wilber (1998):

Fue el materialismo científico el que no tardó en decretar la inutilidad del resto de las esferas de valor, acusándolas de “no científicas”, ilusorias o cosas todavía peores. Y fue esta misma imputación la que alegó el materialismo científico para terminar decretando la inexistencia de la Gran Cadena del Ser. Desde el punto de vista del materialismo científico, la Gran Red de materia, cuerpo, mente, alma y Espíritu puede ser reducida a sistemas exclusivamente materiales, ya que la materia –ya sea el cerebro material o los sistemas de procesos materiales– puede dar cuenta de toda la reali-



dad. Desaparecida la mente, desaparecida el alma y desaparecido el Espíritu –desaparecida, en suma, la totalidad de la Gran Cadena excepto su peldaño inferior–, en su lugar solo quedó el conocido lamento de Whitehead, la realidad “un asunto aburrido, mudo, inodoro, incoloro, el simple despliegue interminable y absurdo de lo material”. (p. 27)

Ante este desastre, solo queda el movimiento de libertad que es curarse, ampliar el sentido, la experiencia, el conocimiento, el camino, el ritmo, la vida misma, es encontrarse con lo negado (consciente o inconscientemente), mirarlo y en la apertura del corazón renacer en la memoria de la energía y la magia, como dice el profesor tukano Antonio Guzmán (2004):

La magia para nosotros es el arte de cambiar, de transformar este estado por otro estado. Es el arte de cambiar las esencias con las palabras mágicas. Lo que hace cambiar es la fuerza, la energía (...), todo tiene su magia. (p. 80)

Por eso, este humano de tierra sabe que se cura a través del reconocimiento de sus linajes (ancestros), como una forma vital de recrearse en lo espiritual común, aquí, lo mágico es lo ancestral como fuente esencial en lo sustancial o como canal fenoménico generacional por el cual interactúan los mundos que son semejantes y no semejantes. Curar se vuelve la tarea de escuchar el mito de origen que proviene de un lenguaje sagrado de abuelos y abuelas, escuchar las raíces de las relaciones que definen al ser, escuchar la sabiduría de cada ritual transformador.

Manipular el barro permitía sentir cómo se deslizaba la tierra en las manos y contemplar cómo se formaba una figura que resultaba ser la expresión más íntima del psiquismo. Recordar hacer y ser arte, es volver a encontrar en el detalle más mínimo la belleza de la creación y dar permiso a la escucha del alma para que manifieste su memoria. Sentir también que somos barro con corazón de tierra, sangre de agua, palabra de aire, fuego de espíritu y alma de amor. (Comunicación personal, febrero 10 de 2017)

Así, lo ancestral se convierte en fuerza que impulsa al humano a un mirar telúrico y chamánico hacia adentro y le brinda la posibilidad de un camino para recorrer y volver a ese núcleo esencial. Es un tejido que, como lo expresa el

filósofo Soren Kierkegaard (s.f., como se citó en Comunidad Tiguaia, 2018), se entiende bajo la premisa de que “la vida solo se puede entender mirando hacia atrás, pero solo se puede vivir mirando hacia adelante”. En reflexión de nuestro saber indígena, “los mayores, los abuelos (espirituales, materiales, elementales) no son nuestro pasado, ni el pasado de nuestros hijos o nuestros nietos, son el futuro” (P. Pérez, comunicación personal, septiembre 19 de 2019); desde este movimiento se recuerda lo vivido antes, se recuerda el lugar nutricio, se acepta, se abraza y se suelta, se toma la fuerza y se recuerda que en ella se puede ser, se puede sanar.

## La curación del alma como camino de libertad

Sembrada e iluminada la vida, esta permite que la esencia del humano se contemple como una conciencia sutil y vital que proviene de lo uni-versal y divino. Un conjunto de hilos intangibles pero “sentibles” que interactúan con el todo y se mueven con delicadeza en relación con esa naturaleza. Esencia sagrada almifica como elemento de totalidad en relación y movimiento hacia una mayor totalidad energética; el alma como una llave compuesta de polvo de estrellas, fuego, carbón, cuarzo, cascada, aire; para los budistas es la puerta del alma en el corazón, un soplo hecho luz que reside en el corazón como energía que habita lo corpóreo, una luz que brilla al reconocer y escuchar la raíz de los abuelos, para el taita Javier Lasso es de la siguiente manera:

El corazón no palpita porque si, allí reside una luz, llamémoslo el espíritu del alma, la totalidad de nosotros en ese espíritu, somos energía total, el alma vendría a ser como esa lucecita. Somos espíritu o somos energía habitando esta forma corpórea, en el alma está el linaje, la genética, lo ancestral, ¿quién sos vos? Somos también papá y mamá, abuela y abuelo y todo el linaje. (Comunicación personal, agosto 20 de 2017)

El alma total es inteligencia inconmensurable de ancestros y origen, que se hace visible cuando se escucha desde la conciencia sensible y energética de las posibilidades epistémicas contemplativas, es puente de sanación y a la

vez es lo sanado, es tan real e integral, mística y alquímica, tan maestra como aprendiz, su escucha silenciosa de lo espiritual no es más que la oportunidad de curar.

La Noche se posa sobre mis sentires, mientras silenciosa y amorosa la madre me habla a través de las estrellas. Son sus palabras las que dictaron mi trasegar, son sus palabras las que llenaron de canto y salvia mi alma; esa que una vez creí perdida, abarrotada por el ego, hoy se funde en tu abrazo como manantial. Las cadenas que dejaron ciegos mis sentires, hoy se despojan y se despiden de la oscuridad. ¡Ah!, madre, fue la oscuridad la que me llevó hasta ti, porque, en otras palabras, se necesita de ella para que en esta noche seamos tú y yo. (C. Juyar, comunicación personal, octubre 12 de 2018)

Dentro de esta experiencia y significado para nuestro saber ancestral mhuysqa, el alma se comprende como un *óntos* del psiquismo que en comprensión de un alma interna y humana manifiesta siete esencias.

A partir de las vivencias fenoménicas del saber indígena, que implica siete logos en el orden superior de un gran logos sagrado del sentido holístico de la unidad espiritual primera y última, comprendida como Chyminigagua en mhuysqa, el pensamiento sagrado de la divinidad. Entonces, un alma de naturaleza de vida material corpórea substancial no contraria a ella, su nivel más exterior (alma Bio), de naturaleza transracional (alma de pensamiento bonito), de naturaleza emocional, lo corazonante como maestro de curación (alma de *puyky* y *pathos*), de naturaleza comunal como tejido humano del cuidado colectivo como identidad de ancestros (alma comunal-*qyca*), de naturaleza espiritual de sí mismo (alma de *gua-chy*, el sabedor interno espiritual), de naturaleza telúrica fundando su origen de la vida y de la consciencia psíquica en lo femenino (alma telúrica), de naturaleza cósmica al complementar con la consciencia originaria y psíquica de lo masculino (alma cósmica), y todas una misma, divina (no dividida) e integral alma. (León & Pérez, 2020)

Este camino de *nuna*, *a-e*, *fyhisqa* o *jauri*<sup>18</sup> en territorio sagrado, vuelve a escuchar y a conectar con la sabiduría indígena, con el mito, el cosmos, la gran madre, no sin antes dar cuenta y humildemente develar tanta enfermedad, tanta incapacidad para escucharse, disociarse y perderse, por ratos, de ella misma. Por esto, es necesario comprender la enfermedad como el camino al reconocimiento del sí mismo, es desde el amor como potencia psíquica y a par-

<sup>18</sup> Expresiones incas, tikuna, mhuysqa y embera para referirse al alma respectivamente.

tir de la enfermedad como maestría que el humano evoluciona; psicoterapia ancestral de reconocer, aceptar, escuchar y estar en el bloqueo energético que deviene negativo<sup>19</sup> como potencial de evolución humana.

En este sentido, el psicoanalista e investigador del chamanismo peruano Pio Vucetich va a encontrar que

el ser humano enferma por circunstancias energéticas de bloqueo en las dimensiones física, mental o psíquica, espiritual y circunstancial y en el mismo sentido va a proponer que toda curación es un caminar hacia el núcleo del ser como ordenador armonizante de la vida psíquica. (Comunicación personal, octubre 21 de 2015)

En ese sentido, para nosotros, camino de ver y escuchar, de sentir y aceptar, que en coherencia y terapéutica sencilla se apoya en plantas y rituales del ordenamiento en los principios, un movimiento del amor y del espíritu que limpia y armoniza el caos del maestro negativo.

Cabe aclarar que desde nuestro saber indígena el llamado *negativo*, es decir, pensamiento resentido de ego como rabia, culpa, tristeza (pena), envidia, miedo y dolor, es fuerza capaz de alejar de la realidad, haciendo habitar y vivir mundos y realidades que no pertenecen a la identidad más profunda y al ser en su interior. Es el mal vivir físico y mental, es aquello que ha apartado al hombre de la Madre Tierra, trampa de lo peor del pensamiento, el *ego cogito* enfermado de absolutismo. Sin embargo, aunque el negativo se interprete a primera vista como destructivo, se comprende en coherente y totalizante ironía que el mismo negativo es propósito de positivo como potencia de curación, pues en su esencia muchas veces funda y contiene la fuerza de conciencia curativa.

Afirma el taita Lasso:

La enfermedad nace de un desequilibrio que comienza en la emoción, lo psicológico y lo energético, para manifestarse luego en el cuerpo. En el cuerpo está grabado lo que está en el pensamiento y el lenguaje. El pensamiento es todo lo creado desde el gran misterio que se conecta con la sensación y la emoción. La enfermedad mueve parámetros y los manifiesta a través del síntoma físico. La enfermedad es un camino

<sup>19</sup> No olvidar que en la cosmovisión indígena Mhuysqa y Kogui el negativo es energía de aprendizaje, de él también vienen experiencias para evolucionar trascendentalmente como humanos. En el mundo indígena amerindio el negativo es una fuerza a la que se le permite ser y estar, tiene sus lugares sagrados donde se realizan los diferentes rituales para agradecerle y entregarle por lo mostrado, enseñado o curado.

para también descubrir lo que se es, de dónde se viene y por qué. Entonces el trabajo de curación se hace a partir de sí mismo, las enfermedades se deben buscar en uno mismo, comenzando con la aceptación, pues si se hace resistencia se enferma aún más. (Comunicación personal, agosto 19 de 2017)

Bajo esta comprensión es necesario hacer conciencia de la propia enfermedad, de la génesis del negativo, también origen, para consolidar un ejercicio sintiente (aquí la escucha ancestral) que conecta con lo corpóreo, lo emocional y lo espiritual en una manifestación integral del Ser como todo. En este conocimiento de sanación se requiere de paciencia para llevar la vida, hablar, escuchar, ser y estar en conciencia con ella y su enseñanza de amor; un amor que proviene según lo mhuytsqa de un corazón *puyky* y tiende hacia un amor universal, *thyzy*, recordando que para sanar se necesita también de un amor que siempre vive cantando, un quinto amor denominado “ushesiasuk” que proviene de aquel amor universal, un amor que aún con dolor, canta y lucha (G. Chingate, comunicación personal, junio 11 de 2017).

Se afirma entonces el amor como potencia de curación, como quinto elemental del universo que yace en el espíritu y que trasgrede toda dimensión física, temporal y espacial. El amor es elemental de vida que se une a la tierra, a la planta, a la montaña, al ritual, para sanar con su fuerza, que trae consigo a la fe y su intención bonita, sensible de unión y aceptación. Es la fe en sinergia con el amor o la fe en el amor la que permite cantarle a la tierra y ser canto de tierra. Es la fe el regalo de la tierra para curarnos y curarla, es a través de esta que escuchamos y nos hacemos estudiosos de la tierra, es a través de la fe que podemos crecer en humildad, honestidad, dignidad y respeto, a través de la fe se puede ser y sentir con la tierra.

Sin embargo, el trabajo de aquietarse y silenciarse en racionalidad, en cuanto a las interpretaciones meramente conceptuales que suelen aparecer de manera casi automática en el pensamiento y que buscan emparejarse lógicamente con los sistemas de referencia instaurados previamente, implica tomar de la mano el miedo grande que da no tener el control o el miedo que da reconocer que nos podemos relacionar con la vida acercándonos a su esencialidad.

Así, la fe es la fuerza que aparece en lo humano y en todo lo vivo para creer en lo espiritual, no como creencia cognitiva, sino como impulso vital que posibilita y mantiene la intención divina y substancial por el ser y el estar. Por lo que se precisa a la fe como aquel principio originante de la vida, lo que invita y reclama por su creación y que, a su vez, gesta la confianza para entregarse y dejarse orientar por el propósito que anida, propósito que deviene en lo sagrado que yace en lo interno y externo, y que confluye permanentemente con la energía universal. (León & Pérez, 2020)

### Se recuerda en este mismo sentido:

La fe como camino, como el sendero a recorrer, pero también como el punto de partida. Una parte del todo y el todo a la vez, mostrando que a través de ella se puede llegar al sí mismo, al conocimiento perenne, siendo el puente que conecta el holismo de lo humano, conectando el nivel mágico y el ser humano, un tambor vibrando en el alma, un puente que no necesita verificación, sostenido por su misma lucidez, por su misma esencia. (Pérez, 2016, p. 74)

También, este camino evolutivo a la curación, se propone en la medicina de la consciencia y el amor; permite una comprensión de la enfermedad en relación con lo telúrico, por tanto, una cura para cada enfermedad, una planta integralmente medicinal, que trata al negativo como a ese nieto al que hay que ponerle más atención, desbloqueándolo en sí mismo y permitiéndole su evolución. Esta curación va desde lo físico hasta lo espiritual, por ende, desde lo físico los elementales (plantas medicinales, mágicas, de poder) intervienen en la sensación física para despertar, movilizar, hacer consciencia y expulsar el malestar a través de la limpieza. La medicina tradicional comprende que cada quien se cura a sí mismo, cada uno sabe cómo sanarse, se tienen todos los archivos para activar la memoria y el bien-estar, el alma aguarda la sabiduría, es capaz de conectar con la tierra, y a través de las plantas, contactar con la fuente de curación.

Así, las prácticas del origen como curación desde la medicina o psicología tradicional o ancestral indígena conservan sus propios principios, calor, frío, dulzura, amargura, seco, fresco, soplado, tomado, respirado, fundamentadas en relaciones de fe e intuitiva confianza; dichas prácticas solo requieren que aprendamos a escuchar (con oídos, ojos, boca y manos internos, con el timo,

el vientre o el riñón, pero escuchar), pues cada sabedor, incluyendo y reconociendo a la tierra como primera y fundamental sabedora y curadora, cuenta con la inteligencia para armonizar, equilibrar y profundamente sanar.

Se entiende luego que en esta danza cósmica existe un equilibrio entre lo femenino y lo masculino, entre frío y caliente, entre padre y madre, amor y desamor, universo y tierra; una armonía nuclear entre dualidades. Por lo tanto, el ejercicio de la curación va a estar enfocado en encontrar la palabra, el silencio, el pensamiento, el sentimiento, la acción de conciencia corpórea, de cuerpo como tierra, que permita develar la conexión que hay entre lo negativo, el alma, lo humano y lo universal, en un sentido metempsicótico<sup>20</sup> (evolutivo) de arraigo, confianza y libertad en que la curación va a permitir abrir un ojo de contemplación a las relaciones trascendentes que hay en el humano físico, emocional, espiritual y planetario.

Para terminar, se reafirma que el caminar no se encuentra solo afuera, que investigar, buscar, pensar, crear, yace en recorrer el camino más largo y primordial de la vida, el cual como afirman las comunidades indígenas, se encuentra en el trayecto que hay de la cabeza al corazón y del corazón a la cabeza, para así endulzar la palabra y recuperar el pensamiento bonito. El asunto relacional hombre-tierra-cosmos de pensar bonito con corazón dulce. De esta manera, la psicología ancestral indígena propone una re-evolución del alma como emancipación de la mirada moderna que la cuestiona y limita. Una psicología que constata que el saber de curación puede provenir de las prácticas espirituales y del cuidado que se establece con la tierra, reconociendo el saber popular que yace en los ancestros, la relación espiritual con los elementales, las fuerzas sensitivas del amor, del padre y la madre, el perdón, la aceptación y la fe, como potencias que halan hacia un proceso curativo.

### Una psicología que desde los planteamientos de León:

Comprende que se es alma para estar en la vida, y se viene a vivir para ser alma, acogiendo una cosmogonía de la psique repleta de usos y costumbres como camino de evolución. Una psicología que propone un sentido práctico del camino, o un camino de prácticas, mitos, botánica y ritos de consciencia y humanización. Todas las prác-

<sup>20</sup> Término que hace referencia aquí a la experiencia evolutiva del alma, su transmigración y sentido energético para caminar hacia una totalidad en sentido espiritual.

ticas posibles para la evolución del alma son la potencia del método (camino) y su telos, un cultivo de la tierra, del cuerpo, de la mente, del alma y del espíritu importan en este sentido, en este camino de la tierra vida. (2016, p. 290)

La psicología indígena siendo ancestral es una propuesta eterna (sin tiempo) de sentido pluritemporal que recupera como desde sus nietos el saber del linaje indígena como conciencia trascendente de evolución. Reconociendo y reafirmando la importancia de construir y retomar un saber original enraizado, coherente con la tierra y cultura suramericana como fuerza y comprensión que también sabe voltearse para ver con conciencia a la vida presente y su propósito futuro. Un resurgir de la ciencia en consciencia que naturalmente (mágicamente) ubica y diluye las prácticas hegemónicas y coloniales de la ciencia positivista en ella misma y en América, para darle sentido epistémico de origen a las cosmogonías y cosmovisiones que integran lo humano, el conocimiento y la sabiduría. Así, se integran y trascienden las miradas antropocéntricas, egoicas, materialistas e individualizantes para volver a lo común integral, la alienación de lo otro no es posible en propuestas como estas, pues se vuelcan a la otredad como alteridad cósmica de respuesta psíquica.

En este espeso e intenso sentir, la boca se haya seca y silenciosa, el cuerpo se desgonza en un olvido fraternal y tu mano con la mía se desbordan en canción. ¿Es acaso mi vida una canción? No, no la tararees, que es este son. El vaivén de tu solapa verde sobre el viento azul. No, no la tararees, es mi canción. Una oración a este amor. A ti tan nombrado y negado. A ti, tan clamado y juzgado. Al padre. Al cósmico, al que es, al que fue, al que será. Todo mi amor. (S. Salgado, comunicación personal, junio 21 de 2018)

Espiritualidad es entonces para la psicología ancestral indígena un entramado de vitalidad, complejo que dota de sentido, fe, confianza y recuerdo profundo del propósito interno de un alma caminante de vidas, para que se entregue al gran misterio, a la experiencia que yace en el puro sentir del estar en la vida, la sensación imperante y gratificante de estar en un recinto acogedor, cálido, suave e intangible que permite el encuentro interno con lo que se es, siguiendo la intuición para alcanzar la curación y la evolución de la esencia divina que yace en el corazón. Por tanto, se precisa un humano que deje de temerle a lo espiritual para volver a mirar la transcendencia como una perpetuación de la existencia, y como una posibilidad de encuentro, entrega



y curación de sí mismo, como un elemento de comprensión de su lugar en el mundo y como respuesta a las preguntas de sentido que se hace; recuperando precisamente ahí su sentido vital (León & Pérez, 2020).

Queda la invitación a despertar del sueño de la ilusión, a danzar otros ritmos, a experimentar que se es sol, luna, estrellas, semilla, fruto, árbol, día, noche, femenino, masculino, a confiar en la vida, en la tierra, a sentir su amor, escuchar su canción y alrededor del fuego comprender que uno fue, es y será raíz espiritual; que se es mamá, papá, abuelos, linajes, ancestralidad, en conclusión, hay necesidad de volver a escuchar a la madrecita sagrada y su profunda enseñanza almífica de curación.

## Conflicto de intereses

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de intereses con institución o asociación de cualquier índole.

## Referencias

- Antón, D. J. (1997). *Amerrique: Los huérfanos del paraíso*. Piriguazú Ediciones.
- Boff, L. (2006). *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*. Editorial Trotta.
- Comunidad Tiguaia. (23 de Julio de 2018). *Huytaqa Psy Majui, la psicología ancestral indígena*. [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=bbcImHaYRvk&t=2102s>
- De Sousa, B. (2010). *Descolonizar el saber, Reinventar el poder*. Ediciones Trilce.
- Dussel, E. (1994). 1942. *El encubrimiento del otro: hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. Plural Editores; Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>

- Guzman, A. (2004). El chamán, el jaguar, la selva. En A. J. James, & D. A. Jiménez (Eds.), *Chamanismo: el otro hombre, la otra selva, el otro mundo* (pp. 69-82). Instituto Colombiano de Antropología e Historia
- Escobar, A. (17 de enero de 2016). Desde abajo, por la izquierda y con la Tierra. *El País*. [https://elpais.com/elpais/2016/01/17/contrapuntos/1453037037\\_145303.html](https://elpais.com/elpais/2016/01/17/contrapuntos/1453037037_145303.html)
- Fundación caminos de identidad. (2015). *Comunidades indígenas tejedoras de vida*. Editorial Kimpres S.A.S
- Gadamer, G. (1993). *Mito y Razón*. Paidós Ibérica S.A.
- Huxley, A. (1999). *Sobre la divinidad*. Kairós.
- Jung, C. (1957). *Realidad del alma*. Editorial Losada.
- Jung, C. (1995). *El hombre y sus símbolos*. Paidós.
- Lenkersdorf, C. (2008). *Aprender a escuchar. Enseñanzas mayas-tojolabales*. Plaza y Valdés.
- León, L. & Pérez, P. (2020). *Huytaqa Psy Majui* [manuscrito no publicado]. Universidad Cooperativa de Colombia
- León, L. E. (2016). *El Camino de Bochica, la ruta del sol. Una cosmogonía de la psique. Preludios filosóficos para una psicología ancestral indígena*. Ediciones Cátedra Libre.
- Lowen, A. (1993). *Bioenergética*. Editorial Diana.
- Pérez, P. (2016). La fuerza del espíritu (fe) en el camino (ancestral) indígena. *Revista Perseitas*, 4(1), pp. 62-78.
- Real Academia Española. (s.f.). Escuchar. En Diccionario de la lengua española. <https://dle.rae.es/escuchar>
- Wilber, K. (1998). *Ciencia y religión, el matrimonio entre el alma y los sentidos*. Editorial Paidós.