

REVISTA PASOS

Una publicación del Departamento
Ecuménico de Investigaciones (DEI)
SAN JOSE - COSTA RICA

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Francisco Cruz
Elsa Tamez
Arnoldo Mora
Wim Dierckxsens

Colaboradores

Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán
• Julio de Santa Ana • Jorge Pixley
• Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff
• José Francisco Gómez • Jung Mo Sung
• Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga • Otto Maduro
• Giulio Girardi • Frei Betto

Corrección

Guillermo Meléndez

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos
en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen
2 ejemplares de la reproducción

CONTENIDO

- Palabra de Dios, fuente de vida
□□□y esperanza para el nuevo milenio..... 1
Pablo Richard
- Cuerpos curtidos por el viento:
□□□miradas intensas de mujeres múltiples..... 10
Roxana Hidalgo
- Alternativas, contrahegemonía
□□□y sociedad civil..... 20
Francisco Hidalgo F.
- Dios es Joven. Otra mirada desde
□□□las posibilidades que lo juvenil aporta
□□□a la esperanza. Lecturas populares de historias
□□□bíblicas juveniles. Apuntes de sistematización28
Klaudio Duarte Quapper

Palabra de Dios, fuente de vida y esperanza para el nuevo milenio *

Pablo Richard

*Todo cuanto fue escrito en el pasado,
se escribió para enseñanza nuestra,
para que con la resistencia y el consuelo que dan
las Escrituras, mantengamos la esperanza (Rm. 15, 4).*

*Ustedes están en un error, por no entender las Escrituras y el
Poder de Dios (Mt. 22,29)*

* Este artículo fue presentado en la reunión del Comité Ejecutivo de FEBIC-LA (Federación Bíblica Católica Latinoamericana) en San José, el 18 de junio de 1998.

SAN JOSE COSTA RICA
SEGUNDA EPOCA 1998

Nº 78

JULIO
AGOSTO

1. La Palabra de Dios

□□□□ entre la vida y la muerte

1.1. El espíritu idolátrico

□ en la globalización neo-liberal

Vivimos un proceso fantástico de globalización, un perfeccionamiento impresionante de las comunicaciones, un progreso económico, técnico y científico nunca antes alcanzado, pero al mismo tiempo constatamos que los invitados a la fiesta de la modernidad son una minoría de la humanidad y, además, este progreso no es armónico con la naturaleza y el cosmos. Hay un problema creciente de exclusión y de destrucción del ambiente, que cuestiona de manera radical el sentido mismo del progreso y de la civilización humana. El problema no es, sin embargo, la globalización en sí misma, ni el avance técnico y científico, sino el *espíritu* del sistema: su racionalidad, su lógica, su ética, su ideología, su cultura y su espiritualidad, contrarias al universalismo humano y a la armonía con la naturaleza. Este espíritu del sistema es identificado normalmente con el nombre genérico de *neo-liberalismo*. El neo-liberalismo, como *ideología*, oculta la realidad de muerte que crece con la globalización y justifica el sistema como el mejor y único posible. En términos teológicos, el neo-liberalismo es la *idolatría* que permite al sistema seguir destruyendo y matando de modo ilimitado y con buena conciencia.

Es posible pensar una globalización sin neo-liberalismo, no obstante esta globalización es pensable y realmente posible mediante un cuestionamiento económico y político radical de la globalización, al igual que un cuestionamiento ético, cultural y teológico del mismo sistema. Este cuestionamiento es posible únicamente dentro de una práctica de defensa de la vida y de resistencia al propio sistema.

1.2. La Palabra de Dios

□ en la resistencia al espíritu □ del sistema

Si el problema fundamental no es el *sistema*, sino el *espíritu* del sistema, entonces se plantea para los cristianos la resistencia cultural, ética y espiritual dentro del sistema de globalización. Esta resistencia no es teórica o ideológica, sino que se identifica con la lucha por la vida humana y por la integridad del cosmos, con la lucha por la construcción de una sociedad donde quepan todos y todas, por la reconstrucción de la sociedad civil y del Estado y por una cultura y ética de la vida, en contra de la ideología de muerte del neo-liberalismo. Son éstas la resistencia y la lucha que nos permiten pensar y construir alternativas al actual sistema de globalización neo-liberal.

El movimiento de Jesús en los orígenes del cristianismo se vio enfrentado a una situación semejante. El Imperio Romano aparecía también como el mejor sistema posible, y los cristianos no tenían ninguna posibilidad de pensar o construir un sistema alternativo. El propio sistema, con su "pax et securitas" y sus vías de comunicación, más bien favorecía la misión cristiana. El problema, como hoy, no era el sistema mismo, sino el espíritu idolátrico del sistema. Los cristianos no se enfrentaron directamente con el sistema, pero sí vivieron una resistencia cultural, ética y espiritual a éste, que a largo plazo terminó destruyendo la legitimidad y el alma misma del sistema. Los cristianos vivían *en* el Imperio Romano, sin embargo no eran *del* Imperio. Estaban en el mundo, sin ser del mundo. Así lo expresa el Evangelio de Juan:

Yo les he dado tu *Palabra*, y el mundo los ha odiado, porque no son del mundo como yo no soy del mundo. No te pido que los saques del mundo, sino que los guardes del mal. Ellos no son del mundo, como yo no soy del mundo (Jn. 17, 14-16).

Toda la tradición apocalíptica inspira esta misma actitud: el problema no es el sistema mismo con sus autoridades constituidas (defendidas por Pablo en Romanos 13), sino el sistema espiritual e idolátrico que está por detrás del sistema y lo sostiene: la bestia y el falso profeta (Apocalipsis 13).

Hay dos textos bíblicos de carácter apocalíptico, de finales del siglo primero, que pueden ayudarnos a definir la resistencia de la comunidad cristiana en un sistema globalmente pervertido. El primer texto dice así:

...háganse fuertes en el Señor, en la fuerza de su poder. Utilicen todas las armas de Dios y así podrán resistir con éxito las estratagemas del Diablo. Porque nuestra lucha no es contra la carne y la sangre, sino contra las potencias invisibles que dominan este mundo de tinieblas y contra las fuerzas sobrenaturales del mal (Ef. 6, 10-12).

El mismo texto continúa recomendando las armas que deben usarse en este combate: la verdad, la justicia, la paz, la fe, la oración y la vigilancia permanentes, y especialmente "la espada del Espíritu que es la Palabra de Dios" (Ef. 6, 13-20).

El otro texto apocalíptico lo tenemos en 2 Tes. 2, 1-12. Lo esencial del texto dice así:

...[antes de la segunda venida de Cristo] tiene primero que venir *la apostasía* y manifestarse el Hombre impío, el Hijo de la perdición, el Adversario que se eleva sobre todo lo que lleva el nombre de Dios o es objeto de culto, hasta el extremo de sentarse el mismo en el Santuario de Dios y proclamar que él mismo es Dios... Ustedes saben qué es *lo que ahora le detiene*, para que se manifieste en su momento oportuno. Porque el *misterio de la iniquidad* ya está actuando. Tan sólo con que sea quitado de en medio *el que ahora le detiene*, entonces se manifestará el impío... cuya venida está señalada

por el influjo de Satanás, con toda clase de milagros, señales, prodigios engañosos y todo tipo de maldades, que seducirán a los que se han de condenar por no haber aceptado el amor a la verdad que les hubiera salvado. Por eso Dios le envía el poder del error que les hace creer en la mentira, para que sean condenados todos los que no creyeron en la verdad y se complacen en la iniquidad (2 Tes. 2, 3-12).

La idolatría del mercado es hoy ese misterio de la iniquidad, que ya está actuando en el mundo. La idolatría del mercado es esa fuerza del error que nos hace creer en la mentira y no creer en la verdad. Frente a este misterio de la iniquidad es posible la apostasía o la práctica de la verdad. La apostasía es la claudicación total a la idolatría del mercado. La otra posibilidad es la práctica de la verdad, lo que en realidad detiene (*katéjon*) al misterio de la iniquidad. El texto bíblico abre justamente esta alternativa: es posible una resistencia al misterio de la iniquidad. Lo que detiene al misterio de la iniquidad es la resistencia cultural, ética y espiritual dentro del sistema idólatrico de globalización neo-liberal. El que detiene el misterio de la iniquidad es también la comunidad cristiana, la Iglesia que resiste a la idolatría del mercado y que cree en el Dios de la vida. El *katéjon* que detiene el anticristo es asimismo la teología de la vida, como teología crítica de la idolatría del mercado y como teología creyente en el Dios de la vida. El *katéjon* es la fuerza del Espíritu, de la Palabra y de la solidaridad que se opone a la idolatría y al misterio de la iniquidad. El *katéjon* es lo que impide la apostasía total de la humanidad ante la idolatría del mercado, la claudicación total de la humanidad ante el misterio de la iniquidad.

El cristianismo, en esta reconstrucción de la vida, del espíritu y de la esperanza, tiene en sus manos toda la fuerza histórica de la Palabra de Dios: toda la fuerza que se nos reveló en el éxodo y en las tradiciones históricas y proféticas de Israel, toda la tradición liberadora de sus libros de sabiduría y la fuerza orante y mística de los salmos. Finalmente y de forma definitiva, la fuerza de la Palabra que se nos reveló en Jesús, en el movimiento de Jesús y en todos los escritos inspirados que ahí nacieron. Si la Iglesia fuese capaz de reconstruir la identidad de sus orígenes y recuperar la fuerza de la Palabra de sus primeras comunidades, entonces la Palabra de Dios sería hoy vida y esperanza para la mayoría de la humanidad excluida de toda vida y esperanza, como también para el cosmos que gime agobiado por el "progreso" de los humanos.

1.3. Los desafíos históricos de la Palabra de Dios en la actualidad

Hay cuatro realidades de vida o muerte en el actual sistema de globalización que desafían con urgencia hermenéutica a la Palabra de Dios como Palabra de vida y esperanza, especialmente para los pobres y excluidos.

1. *La vida humana*: trabajo, tierra, casa, salud, educación, participación, subjetividad y fiesta. El desafío fundamental es la vida amenazada de los pobres y excluidos. La vida humana es una realidad económica y política, antropológica y psicológica, pero también una realidad cultural, ética y espiritual. La vida, la tierra, el trabajo, la salud... son imperativos éticos, espirituales y hermenéuticos para interpretar la Biblia. Haciendo una paráfrasis de Ireneo podríamos decir: "Verbum Dei, vivens pauper, gloria autem pauperis Verbum Dei" (La Palabra de Dios es el pobre con vida; la gloria del pobre es la Palabra de Dios)¹. La vida o la muerte masiva del pobre es el contexto para leer e interpretar la Palabra de Dios.

2. *La igualdad de género mujer-hombre*. La dimensión de género es otra categoría hermenéutica ineludible, si no queremos arriesgar la credibilidad misma de nuestra interpretación de la Biblia. Es urgente quebrar la interpretación patriarcal que se ha hecho durante siglos de la Biblia. Esta interpretación androcéntrica ha sido tan sistemática y profunda, que ha llegado a deformar y retorcer los textos de la Biblia, y con mayor razón sus traducciones e interpretaciones. La hermenéutica patriarcal ha invisibilizado y destruido a la mujer en la Biblia; igualmente el varón ha sido sobredeterminado con una naturaleza que le es ajena y alienante. La liberación humana, como liberación del hombre y la mujer, es también el contexto de nuestra interpretación de la Palabra de Dios.

3. *La cultura y la religión*, principalmente las culturas y religiones oprimidas y marginadas por la cultura occidental dominante. La Biblia nació en un ámbito cultural semita y más tarde helenista. Muy pronto asumió la cultura latino-romana, en ruptura con las culturas orientales. En veinte siglos la interpretación bíblica ha debido enfrentar múltiples culturas, sobre todo en la misión universal de la Iglesia. El cristianismo llegó a Asia, Africa y América Latina con la expansión del colonialismo europeo; la inculturación del Evangelio desde el Sur exige múltiples rupturas hermenéuticas para ser creíble y liberadora. Es urgente superar el eurocentrismo cultural y religioso, en el cual la Biblia está cautiva, para poder dialogar con las culturas y religiones del Tercer Mundo.

4. *La naturaleza y el cosmos*. La hermenéutica siempre ha dejado de lado a la naturaleza, como si ésta no participara en la Historia de la Salvación. El "grito de la tierra", hoy amenazada por la globalización neo-liberal, debe orientar igualmente nuestra interpretación de la Biblia. La Palabra de Dios debe ser también vida y esperanza para el cosmos, el cual gime por una nueva creación.

¹ La frase original es: "Gloria Dei, vivens homo; gloria autem hominis vita Dei". Ireneo de Lyon, siglo II.

2. La Palabra de Dios como vida y esperanza en la Iglesia

2.1. El Dios de Vida, uno y trino, vive en el Pueblo de Dios

Hay tres fuerzas que hoy estremecen a la Iglesia: la fuerza de la *Palabra* (en el movimiento bíblico), la fuerza del *Espíritu* (en los movimientos de espiritualidad) y la fuerza de la *solidaridad* (en la opción preferencial por los pobres). Estas tres fuerzas son la manifestación misma de Dios uno y trino en la Iglesia: Jesús, la Palabra hecha carne (*Logos*); el Espíritu Santo (*Pneuma*) y Dios Padre que es amor (*Agape*).

Las tres fuerzas en la Iglesia son interdependientes, al igual que las tres divinas personas en la misma Trinidad. La Palabra es eficaz en el Espíritu y en la solidaridad. La espiritualidad y la solidaridad no pueden prescindir de la Palabra. La Palabra es la que orienta la espiritualidad y la solidaridad en la Iglesia. La Biblia es el canon, la gramática de la fe, la que define la identidad de la Iglesia. El magisterio y la exégesis están al servicio de la Palabra de Dios, que es la máxima autoridad en la Iglesia (*Dei Verbum* No. 10).

Estas tres fuerzas (Palabra-Espíritu-solidaridad) nacen libremente en la Iglesia como Pueblo de Dios. Son fuerzas que están en las manos de todos los bautizados y de todas las comunidades, cuya comunión es constitutiva del Pueblo de Dios. Los movimientos bíblicos y los movimientos de espiritualidad y de solidaridad nacen directamente de la fuerza del Dios vivo, uno y trino, presente en el Pueblo de Dios. La Iglesia, con sus estructuras y ministerios, se pone al servicio de esta fuerza divina de la Palabra, del Espíritu y de la solidaridad ya presente y eficaz en el Pueblo de Dios.

2.2. La Palabra: ¿letra que mata o Espíritu que da vida?

La Palabra de Dios, sometida al régimen de la ley, es letra que actúa según la carne y nos lleva a la muerte. Por el contrario, la Palabra vivida e interpretada en el régimen de la fe, actúa según el Espíritu y es Palabra que da vida. La Palabra de Dios es por lo tanto Palabra de vida y esperanza, en la medida que es vivida e interpretada en el Espíritu, el cual nos libera del pecado y de la muerte (cf. Gálatas 5/2 Cor. 3, 4-18/Rm. 8, 1-13).

Esquemáticamente:

Ley — pecado — carne ————— muerte

Palabra de Dios

Fe — Espíritu — espíritu ————— vida

La *carne* es la tendencia hacia la *muerte*. El *espíritu* (con minúscula) es la tendencia hacia la *vida*. El *pecado* fortalece la carne en su tendencia hacia la muerte. El *Espíritu Santo* fortalece el espíritu en su tendencia hacia la vida. Si uno busca la salvación en el cumplimiento de la ley o si somete la vida humana a la primacía de la ley, entonces está en el régimen del pecado, la carne y la muerte. Si nos abrimos por la fe al amor de Dios, en el cual ponemos la esperanza de salvación, entonces estamos en el régimen del Espíritu y la vida, que nos libera del régimen del pecado y de la muerte. La ley es necesaria, pero no salva. La ley es útil únicamente si está al servicio de la vida.

La Palabra de Dios está entre la muerte y la vida. Si interpretamos la Palabra como letra muerta o la sometemos al imperativo de la ley, de la institución o del poder, entonces la situamos en el régimen de la muerte. Al contrario, si interpretamos la Palabra con fe y con Espíritu, y la ponemos por encima de la ley, del poder o de la institución, entonces y sólo entonces, la Palabra de Dios es vida y esperanza. El magisterio está al servicio de la Palabra. Si ponemos la Palabra al servicio del magisterio, entonces transformamos a éste en ley absoluta y a la Palabra en letra muerta e instrumento de muerte. Debemos liberar a la Palabra de Dios de toda *primacía absoluta* de la ley, y de toda primacía absoluta del poder o de la institución, para transformarla en instrumento del Espíritu al servicio de la vida. La ley y la letra matan; la Palabra, liberada de todo dominio de la ley y del poder, es Espíritu y es vida.

3. Liberar la Palabra de Dios, para que sea vida y esperanza

3.1. Un nuevo espacio hermenéutico para la Palabra de Dios

El espacio hermenéutico es *un lugar* institucional donde se identifica *un sujeto* intérprete específico, propio de ese lugar y diferente de otros sujetos, que hace *una interpretación* determinada de la Biblia, que es propia de ese lugar y diferente de la que se hace en otros lugares hermenéuticos. Nuestra interpretación de la Biblia depende del *lugar* donde ponemos nuestros pies.

Existen dos espacios hermenéuticos ya tradicionales, plenamente legitimados y siempre útiles y necesarios. El primero es el *espacio académico*. Se trata de las facultades de teología, de los seminarios y centros de estudio. Aquí la Biblia es interpretada de modo científico según los cánones del método histórico-crítico, de los métodos literarios clásicos y de los nuevos métodos donde la exégesis utiliza ciencias humanas como la economía, la sociología, la antropología,

logía cultural o la psicología. En este espacio el sujeto de la interpretación bíblica es el perito, el exegeta, el profesor de Biblia, el graduado en ciencias bíblicas y ciencias humanas afines. La interpretación académica de la Biblia funda su legitimidad en el uso correcto de los instrumentos científicos y en la autoridad de los autores citados.

Otro espacio hermenéutico tradicional es el *espacio litúrgico-institucional* de la Iglesia. Se trata de la lectura e interpretación de la Biblia en el contexto de la liturgia y del ejercicio ordinario de la enseñanza y del magisterio de la Iglesia. Aquí la Biblia es interpretada según las normas litúrgicas y los cánones magisteriales de la propia Iglesia. Este espacio recibe el apoyo del trabajo exegético académico, aunque ahora transformado según los cánones de la liturgia y de la educación de la fe, en el contexto de la Iglesia. En el espacio litúrgico también la celebración de la Palabra se hace en comunidad, no obstante esta comunidad sigue la lógica hermenéutica dictada por el ordenamiento litúrgico, con su calendario, sus cánones y normas litúrgicas. El sujeto en este espacio hermenéutico es el ministro ordenado o el laico autorizado para ejercer su cargo.

Los dos espacios mencionados son indiscutiblemente legítimos y necesarios, sin embargo la Lectura Comunitaria de la Biblia está creando un espacio nuevo, un tercer espacio, también legítimo y necesario para una vivencia y correcta interpretación de la Palabra de Dios. Este nuevo espacio lo llamamos de manera provisional *espacio comunitario*. Se trata de la lectura e interpretación de la Biblia hecha en comunidad, sea en las comunidades eclesiales de base o en otras instituciones o movimientos eclesiales comunitarios.

La interpretación de la Biblia hecha en comunidad tiene características diferentes a la interpretación académica o a la litúrgico-institucional. La comunidad es, en primer lugar, un espacio de participación, en particular de aquellos que no pueden participar en la sociedad (los pobres, los excluidos, los jóvenes, las mujeres, los indígenas) y participación asimismo de la propia comunidad en lugares donde por lo normal no llega la gran institución. Es además un espacio de solidaridad y de espiritualidad, de compromiso liberador y de misión evangelizadora. La comunidad de base logra asumir con más facilidad la cultura y la religiosidad del pueblo. La comunidad, en cuanto expresión directa y representativa de la Iglesia como Pueblo de Dios, es también el espacio por excelencia de la creatividad espiritual y mística, profética y apocalíptica, en la Iglesia. Es, por último, un espacio ecuménico donde se puede ir reconstruyendo de forma más fácil la comunión con otras tradiciones religiosas y eclesiales, conservando cada cual su propia identidad, pero participando todos de una misma Palabra, Espíritu y solidaridad. En este espacio comunitario *el sujeto* de la interpretación bíblica no es ni el exegeta ni el ministro ordenado, sino la misma comunidad. Esta comunidad actúa como sujeto intérprete de un sujeto mayor que es el Pueblo de Dios.

El espacio hermenéutico comunitario, es el espacio privilegiado de la participación y creatividad de los pobres y excluidos en la interpretación de la Biblia. Esta creatividad difícilmente puede darse en el espacio académico y en el espacio litúrgico-institucional. Los pobres crean así su propio espacio hermenéutico y esto es una riqueza también para los espacios tradicionales.

Numerosas "comunidades de base" centran sobre la Biblia sus reuniones y se proponen un triple objetivo: conocer la Biblia, construir la comunidad y servir al pueblo. También aquí la ayuda de los exegetas es útil, para evitar actualizaciones mal fundadas. Pero hay que alegrarse de ver que gente humilde y pobre toma la Biblia en sus manos y puede aportar a su interpretación y actualización una luz más penetrante, desde el punto de vista espiritual y existencial, que la que viene de una ciencia segura de sí misma (cfr. Mt. 11, 25)².

Toda la tradición bíblica, y de un modo más particular, la enseñanza de Jesús en los Evangelios, indican como oyentes privilegiados de la Palabra de Dios a aquellos que el mundo considera gente de humilde condición.

...[los pobres] tienen una capacidad de escuchar y de interpretar la Palabra de Dios, que debe ser tomada en cuenta por el conjunto de la Iglesia y exige también una respuesta a nivel social³.

Estos son los pobres que con su fuerza espiritual, profética y mística, están creando un nuevo espacio hermenéutico para la Palabra de Dios en la Iglesia. Este espacio es necesario para liberar la Palabra de Dios como Palabra de vida y esperanza para toda la Iglesia y la humanidad.

Es muy importante la interacción de los tres espacios hermenéuticos. El espacio comunitario necesita el apoyo del espacio académico (el apoyo de la ciencia bíblica) y el apoyo del espacio litúrgico-institucional (el apoyo del magisterio). El espacio comunitario no puede desarrollarse de manera espontánea, necesita del apoyo de la ciencia y del magisterio. Pero también el espacio académico y el litúrgico-institucional necesitan del espacio comunitario. La interpretación científica y la litúrgica necesitan de la comunidad, donde se da el encuentro entre la Palabra y la vida, la Palabra y la cultura, la Palabra y la religión popular, la Palabra y la subjetividad de cada persona que vive en comunidad. Los tres espacios hermenéuticos se dan *dentro* de la Iglesia y eventualmente los tres pueden físicamente identificarse, de modo total o parcial. En todo caso no se deben *oponer* como si fueran espacios simplemente *físicos*, sino *distinguirlos* apenas como espacios *hermenéuticos*.

² Pontificia Comisión Bíblica. *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Madrid, PPC 1994, pág. 123.

³ *Ibid.*, pág. 97.

En los tres espacios que hemos mencionado, pero sobre todo en el espacio comunitario, debemos descubrir en profundidad *el espacio personal y subjetivo*. En la academia, en la liturgia y en la comunidad de base, es finalmente la persona, con toda su subjetividad y profundidad espiritual y mística, la que acoge, interpreta, medita y contempla la Palabra. Esta interiorización se está logrando con el método llamado *Lectio Divina* o Lectura Orante de la Biblia.

En este espacio que hemos llamado comunitario, es importante *multiplicar los sujetos* que asumen el ministerio de la Palabra de Dios. El espacio comunitario, con el apoyo de la ciencia bíblica y del magisterio eclesial, crecerá y se fortalecerá con el número y calidad de sus propios ministros de la Palabra. Es importante que estos ministros actúen con autoridad, legitimidad, seguridad, eficiencia y una relativa autonomía. Esta calidad la lograrán en la medida de su sabiduría y de su capacidad espiritual para interpretar y proclamar la Palabra de Dios. Todo ministro de la Palabra, que puede decir con Espíritu y en comunidad, guiado por la ciencia y el magisterio, "esto es Palabra de Dios", lo hace con autoridad, legitimidad, seguridad, eficiencia y autonomía. La autonomía del ministro no significa independencia del magisterio o de la Iglesia, sino "autonomía de vuelo", que le da su capacidad espiritual de escuchar y de permanecer en la Palabra. El espacio hermenéutico comunitario debe reconocer, respetar y desarrollar esta capacidad espiritual de los ministros de la Palabra, especialmente cuando son pobres y excluidos, y de modo muy especial cuando estos servidores o delegados de la Palabra son campesinos, jóvenes, mujeres, indígenas o negros, despreciados por el espíritu del sistema dominante.

En este tercer espacio hermenéutico comunitario es asimismo útil y necesario distinguir *niveles*. El nivel fundamental es ciertamente la misma comunidad. Por "encima" de la comunidad podemos identificar el nivel de los ministros de la Palabra o el de los "biblistas populares", que se dedican de forma más profesional al trabajo bíblico; por "debajo" de la comunidad podemos proyectar el trabajo bíblico masivo, sea por los medios de comunicación social o por el trabajo de evangelización masiva mediante volantes, literatura popular, rayados murales, afiches, etc.

3.2. Liberar el sentido espiritual □ de la Palabra de Dios

La importancia del Espíritu Santo en la hermenéutica la podemos presentar con un texto del Patriarca Atenágoras, quien desde su perspectiva oriental nos dice:

Sin el Espíritu Santo,
Dios está lejos,
Cristo se queda en el pasado,

el Evangelio resulta letra muerta,
la Iglesia es una mera organización,
la autoridad un poder,
la misión una propaganda,
el culto un arcaísmo,
y el obrar moral una obrar de esclavos ⁴.

San Pablo se refiere al Espíritu en términos de vida-muerte:

Nuestra capacidad viene de Dios,
el cual nos capacitó para ser ministros de una
nueva Alianza,
no de la letra, sino del Espíritu.
Pues la letra mata mas el Espíritu da vida (1 Cor. 3,
5-6).

La exégesis de los últimos cien años en verdad ha producido obras de gran trascendencia y utilidad; muchos exegetas, mujeres y hombres, han sido auténticos maestros de la fe y profetas. Sin embargo el espíritu dominante de la exégesis ha estado marcado, en su forma última de modernidad, por el positivismo, el racionalismo, el liberalismo, el individualismo y el existencialismo. En el Tercer Mundo no tenemos problema con los *métodos* exegeticos, sino con el *espíritu* de estos métodos. Los métodos son útiles y eficaces, no obstante el espíritu de estos métodos sigue siendo el espíritu etnocéntrico, patriarcal y autoritario del mundo occidental, antiguo y moderno. Hay miles de obras exegeticas que no tienen Espíritu.

En la hermenéutica es fundamental el *rescate del Espíritu*. La hermenéutica debe ser siempre una Hermenéutica del Espíritu y con Espíritu. No se trata de cualquier espíritu, sino del Espíritu del Dios de vida que se revela en los pobres, en los oprimidos, en las tradiciones culturales y religiosas de los pueblos, en la mujer y en la naturaleza. Es el mismo Espíritu con el cual la Biblia fue escrita. Como dice bellamente la Constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II: "la Sagrada Escritura hay que leerla e interpretarla con el mismo Espíritu con que se escribió" (DV 12). Esto ha hecho posible una *convergencia entre exégesis y Espíritu* en el seno de la *comunidad*.

Es conocida la clásica distinción de tres sentidos bíblicos: el *sentido literal* (el sentido del texto como texto, en su alteridad, totalidad y personalidad), el *sentido histórico* (el sentido del texto interpretado a partir de la historia detrás del texto, de la historia del texto y de la historia hecha por el texto) y el *sentido espiritual*, que es el sentido que adquiere el texto bíblico cuando es leído con fe como Palabra de Dios, y cuando con el texto discernimos la revelación de Dios en nuestra historia actual. El texto bíblico nos revela la Palabra de Dios, pero también el texto nos revela dónde y cómo Dios se revela hoy en nuestra historia. Descubrimos el sentido literal y el histórico de la Biblia cuando leemos el mismo texto bíblico; no

⁴ Citado por Valerio Mannucci. *La Biblia como Palabra de Dios*. Bilbao, Desclée, 1988, pág. 318.

obstante descubrimos su sentido espiritual cuando el texto bíblico nos lee a nosotros o cuando el texto bíblico lee nuestra realidad histórica actual. El texto —en su sentido literal y en el histórico— tiene ciertamente en sí mismo la capacidad de revelar la Palabra de Dios, sin embargo el texto tiene asimismo la capacidad de discernir la Palabra de Dios en nuestra historia actual. Cuando el texto realiza este discernimiento hay una producción de sentido en el propio texto: esto es lo que llamamos el sentido espiritual del texto bíblico. Se opone de manera radical al fundamentalismo bíblico, que reduce la Palabra de Dios al sentido puramente literal de la Biblia, o al historicismo bíblico, que la reduce a su sentido puramente histórico.

Hay un texto de San Agustín que ilustra muy bien este sentido espiritual de la Biblia:

La Biblia, el segundo libro de Dios, fue escrito para ayudarnos a descifrar el mundo, para devolvernos la mirada de la fe y de la contemplación, y para transformar toda la realidad en una gran revelación de Dios⁵.

3.3. No anular o sofocar,

□ sino liberar,

□ la Palabra de Dios

En muchos lugares y de muchas maneras aplastamos y sofocamos la Palabra de Dios, o simplemente la sustituimos por nuestras tradiciones humanas. Jesús podría recriminar hoy a la Iglesia, tal como lo hizo con los fariseos y escribas:

Ustedes han anulado la Palabra de Dios por su tradición. Hipócritas, bien profetizó de ustedes Isaías cuando dijo: “Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí. En vano me rinden culto, ya que enseñan doctrinas que son preceptos humanos” (Mt. 15, 6-9).

O cuando recrimina a los saduceos en Jerusalén: “Ustedes están en un error, por no entender las Escrituras y el Poder de Dios” (Mt. 22, 29).

Específicamente hay tres maneras concretas de anular la Palabra de Dios. En *primer lugar*, anulamos la Palabra de Dios por el *autoritarismo canónico*, es decir, cuando reducimos el canon bíblico a un solo criterio, único y absoluto. Hoy la exégesis está rescatando la pluralidad del canon bíblico. En la vida del pueblo hebreo y en los orígenes del cristianismo existió una pluralidad de teologías y movimientos religiosos, lo mismo que una variedad de contextos históricos y culturales. Cuando se institucionalizó el canon bíblico,

se canonizó esta pluralidad histórica, y la propia Biblia amplió la pluralidad originaria con nuevas corrientes teológicas y eclesiales⁶. Lo original y ortodoxo es la pluralidad; las herejías comenzaron cuando una interpretación se absolutizó por encima de las otras. Una forma muy común de destruir esta pluralidad de la tradición y del texto bíblico, es la creación de un canon dentro del canon. Se toma un texto bíblico, se lo absolutiza y se reduce toda la Biblia a este único criterio. A menudo ese canon dentro del canon busca imponer una ortodoxia autoritaria, patriarcal y etnocéntrica, ajena a la pluralidad espiritual de la Biblia. Algunos ejemplos. Se toma el texto de 1 Tim. 2, 9-15, se lo transforma en un criterio único y absoluto y se interpreta la Biblia entera a partir de este texto. El texto citado, no cabe duda, es androcéntrico y patriarcal. Y no podemos transformarlo en un canon dentro del canon, esto es, en un criterio único y absoluto y hacer una interpretación bíblica patriarcal y androcéntrica de toda la Biblia. El texto citado existe, sin embargo junto a él existen muchos otros textos bíblicos diferentes que son liberadores de la mujer. Otro ejemplo: se cita Mt. 16, 18: “Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia”. Si se toma este texto como un texto único y absoluto, como un canon dentro del canon, y a partir de ahí interpretamos toda la tradición sinóptica y el Nuevo Testamento, entonces estamos anulando la Palabra de Dios. Debemos siempre situar los textos en la complejidad y pluralidad de la tradición bíblica, reconstruyendo de forma crítica las diferentes corrientes teológicas, para recuperar el canon bíblico también en toda su complejidad y pluralidad. Nunca absolutizar versículos sueltos, por encima de la revelación como totalidad.

En *segundo lugar*, anulamos la Palabra de Dios por el *fundamentalismo de la letra*, cuando el sentido literal mata el sentido espiritual del texto. No cabe duda de que el sentido literal del texto es importantísimo e imprescindible, pero no debe impedir que leamos el texto como Palabra de Dios, o impedir que leamos la Palabra de Dios en nuestra historia actual a la luz del texto. El texto como texto debe estar al servicio del Espíritu. Muchos autores dan tanta importancia al sentido literal, que caen en un *fundamentalismo exegético*, donde la letra termina matando al Espíritu. Lo contrario es igual de dañino, cuando descuidamos el sentido literal del texto y caemos en un espiritualismo ajeno al Espíritu con el cual la Biblia fue escrita. Todo fundamentalismo, que reduce la Palabra de Dios únicamente al texto bíblico, absolutiza de tal manera el texto, que anula a final de cuentas la Palabra de Dios. El fundamentalismo teológico nos impide, sobre todo, descubrir la Palabra de Dios en el libro de la vida a la luz del texto bíblico.

En *tercer lugar*, podemos anular el texto por el *autoritarismo científico y magisterial*. Es evidente que la

⁵ Citado por Carlos Mesters. *Flor sin defensa*. Bogotá, Ediciones CLAR (No. 16), 1984, pág. 28.

⁶ Véase el excelente libro de Raymond E. Brown. *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron*. Bilbao, Desclée, 1986.

ciencia bíblica y el magisterio de la Iglesia son dos ayudas *imprescindibles* para interpretar la Biblia. No obstante, desde un punto de vista metodológico y hermenéutico, desde la misma fe y desde el sentido eclesial de nuestra interpretación bíblica, es fundamental que tanto la ciencia como el magisterio estén *al servicio de* la Palabra de Dios y no por encima de ella. Como dice la *Dei Verbum*: “el Magisterio no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio” (No. 10). Hay espacios académicos cerrados, dominados por un cientificismo bíblico que ahoga la Palabra de Dios; igualmente espacios eclesiales donde el magisterio se presenta de forma autoritaria y absoluta como la máxima autoridad en la Iglesia, subordinando y finalmente sofocando y aplastando la Palabra de Dios, hasta incluso substituyendo la propia Palabra de Dios por tradiciones humanas.

La máxima profundidad del trabajo hermenéutico liberador se da cuando la Palabra de Dios nos interpela y nos libera, sin embargo la profundidad es aún mayor cuando el proceso hermenéutico libera a la misma Palabra de Dios de toda opresión autoritaria y fundamentalista. La Palabra de Dios recupera la fuerza del Espíritu, al recuperar su libertad y autoridad en el mundo y en la Iglesia. La Palabra de Dios, ciertamente viva y eficaz (cf. Hb. 4, 12-13), recupera su lugar como máxima autoridad en la Iglesia. La espada del Espíritu, que es la Palabra de Dios (cf. Ef. 6, 17), nos permite seguir adelante en este proceso de una hermenéutica liberadora y espiritual.

4. Una pastoral al servicio □□□□ de la Palabra de Dios

Todo lo anterior queda en el papel y es pura teoría si no desarrollamos, como Iglesia, una pastoral bíblica organizada y eficiente. Aquí simplemente enumeraremos y comentaremos de forma breve algunos capítulos de esta pastoral bíblica.

a) Orientar el *trabajo bíblico académico* hacia los espacios litúrgico-institucional y el comunitario de base. Hay dos realidades trágicas: la riqueza de la exégesis científica no llega a la Iglesia, y en la Iglesia más institucionalizada todavía sigue habiendo un gran vacío de la Palabra de Dios. Debemos articular mejor la exégesis y el Espíritu, y orientar los métodos exegéticos hacia la reflexión pastoral y eclesial. Revisar los métodos que se utilizan en la formación bíblica de los presbíteros, religiosos y agentes de pastoral en general. Darle también mayor espacio a la Palabra de Dios en la Iglesia institucional. El Derecho canónico y el Catecismo católico tienen, hoy y a veces, mayor espacio y autoridad en la Iglesia que la propia Biblia. Las dos obras, el Derecho y el Catecismo, son *ciertamente* necesarias y útiles, pero deben estar *al servicio de* la Palabra de Dios; de lo contrario, el Derecho canónico

y el Catecismo perderían el Espíritu y se transformarían en letra que mata.

b) *Entregar la Biblia al Pueblo de Dios*, creando un espacio hermenéutico comunitario, con el debido apoyo de la ciencia bíblica y del magisterio. Para ello formar ministros de la Palabra en todas las comunidades y movimientos de base de la Iglesia, por medio de talleres y retiros bíblicos. Crear un movimiento bíblico comunitario en el seno del Pueblo de Dios que renueve a la Iglesia en sus estructuras. Buscar una transformación espiritual de la Iglesia a largo plazo, no mediante la confrontación institucional, sino mediante la confrontación directa de la Iglesia con la Palabra de Dios.

c) Reconstruir la *dimensión kerigmática de la Iglesia*, a partir de una interpretación global de la Historia de la Salvación y de los orígenes del cristianismo y de la Iglesia. Crear una nueva escuela con nuevos métodos de predicación, enraizados en la Biblia y en la Tradición de la Iglesia. Renovar los estudios exegéticos y académicos desde una perspectiva kerigmática y pastoral, que no deja de ser científica por el hecho de estar al servicio del anuncio de la Palabra de Dios y de la edificación de la Iglesia.

d) Reconstruir una *catequesis* profundamente bíblica en su espíritu, estructura y método. La catequesis debe permitir un contacto vivo y directo con la Palabra de Dios, e introducir a los creyentes en los caminos de la Historia de la Salvación y de los orígenes de la Iglesia.

e) Fomentar *una espiritualidad y una mística* de fuerte inspiración bíblica, y transformar la Biblia en espiritualidad y mística por medio del método de la Lectura Orante de la Biblia.

f) Revisar la *teología dogmática* a partir de la Biblia y la Tradición. Revisar los métodos de enseñanza teológica a partir de los métodos exegéticos y de teología bíblica. Rescatar la primacía de la Palabra de Dios y del Espíritu en los estudios teológicos.

g) Recrear la *ética cristiana* a partir del sentido espiritual de la Biblia: no una ética de la ley, sino una ética de la vida donde la ley esté al servicio de la vida, y no la vida al servicio de la ley. Liberar el cristianismo de la primacía absoluta de la ley y crear una ética que reconozca la primacía absoluta de la Palabra, del Espíritu y de la solidaridad.

h) Reconstruir las raíces bíblicas de la *pastoral social de la Iglesia*. Unir la pastoral de la solidaridad con la dimensión del Espíritu y de la Palabra. n

REVISTA PASOS

Departamento Ecuménico
de Investigaciones
San José, Costa Rica

SUSCRIPCION 6 NUMEROS AL AÑO
CON CORREO INCLUIDO

- AMERICA LATINA: □□□\$□□18,00
- OTROS PAISES: □□□□\$□□□24,00
- COSTA RICA: □□□¢□□1.380

Favor enviar cheque en US\$
a nombre de:

DISTRIBUCIONES DEI, Lta.

Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229□□ • □□253-9124
Fax (506) 253-1541

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES (DEI)

INFORMA A SUS
POSIBLES BECARIOS

CAMBIO DE FECHA
DESDE EL AÑO 1997

EL TALLER
SOCIO-TEOLOGICO
Y PASTORAL SE
IMPARTIRA EN EL
PRIMER SEMESTRE
DEL AÑO

(MARZO-ABRIL)

CUERPOS CURTIDOS POR EL VIENTO: MIRADAS INTENSAS DE MUJERES MÚLTIPLES *

Roxana Hidalgo **

Cuando en setiembre de 1992 realizamos un viaje a la bahía de Pavones, en la zona sur de Costa Rica, no sabíamos realmente qué posibilidades de trabajo con los pobladores se podrían desarrollar, cómo acercar nuestras experiencias ligadas a la academia y al conocimiento intelectual y la realidad de un grupo de campesinos que habían tomado esas tierras costaneras en 1985. Fue a partir de esta primera conversación con los campesinos que surgió la posibilidad de un trabajo conjunto, donde el diálogo y la convergencia de nuestras diferencias se convirtió en el motor por medio del cual nos hemos podido reflejar en el espejo del otro. Esta ha sido una experiencia diversa en la que se ha producido un encuentro entre voces que pertenecen a mundos remotos, pero a la vez asombrosamente próximos, como si compartieran una contigüedad que trasciende la distancia que los aleja. Por un lado, la vida moderna, acelerada y encementada, propia de la ciudad y la realidad relativamente 'acomodada' de estudiantes y profesores universitarios, y por otro lado, un mundo todavía enraizado en la tierra y la naturaleza, lejano a los ruidos de la modernidad y ligado a la pobreza del campesino que produce fundamentalmente para su sobrevivencia ¹.

* Este escrito se basa en la experiencia colectiva, producto de un trabajo conjunto realizado durante los años 1992-1995, entre un equipo de psicólogos de la Escuela de Psicología y el Instituto de Investigaciones Psicológicas de la Universidad de Costa Rica, la Comisión Costarricense de Derechos Humanos (CODEHU) y los campesinos que habitan la bahía de Pavones.

** Investigadora invitada del DEI, en 1994.

¹ Darcy Ribeiro, en su libro *Indianidades y venutopías*, hace referencia a esa realidad particular de los campesinos alrededor del mundo: "El campesinado es una condición humana de bases socioecológicas, aunque en general sólo lo consideramos una carencia. Frecuentemente se habla de los campesinos como los que no son nada, los que no viven en las ciudades, los que no saben, los que no usan zapatos, los analfabetos, los carentes, etc.

Distancias profundas en las que sin embargo, nos reconocemos en la mirada del otro, en las angustias y deseos compartidos, en los temores comunes y las ilusiones cotidianas. Hay momentos en los que logramos descubrir la cercanía que nos enlaza como sujetos carentes, más allá de las diferencias que tejen nuestras historias.

Esta ha sido una experiencia en la que han estado involucrados no sólo los hombres y las mujeres, sino también los jóvenes e incluso los niños de la comunidad. No obstante, a pesar de la complejidad de la experiencia, o más bien por ella, vamos a limitar nuestra reflexión al encuentro con las mujeres, a sus formas de expresión y participación en tanto personajes silenciados y a menudo 'invisibles'. Trataremos de escuchar sus voces intercaladas con las nuestras. Intentaremos comprender cómo viven y sienten la cotidianidad, cómo han participado en la lucha comunitaria, cómo han sobrevivido al dominio legendario de la feminidad y cómo hemos compartido estas experiencias con ellas. Nos interesa acercarnos al lugar desde donde ellas hablan, al lenguaje que utilizan, a las expresiones de su goce, al dolor que las habita, al conocimiento que han desarrollado desde sus experiencias cotidianas y al encuentro con nuestras historias.

Ahora sabemos que el campesino es alguien que tiene algo en común, algo vetusto, como una tradición mutable pero continuada. Un género propio de vida, largamente conservado, un estilo peculiar de cultura que lo torna identificable con cualquier otro campesino del mundo —a pesar de todas las diferencias de carácter étnico-cultural—, que lo opone a los no campesinos ya sean urbanos, pastores o guerreros de cualquier lugar y de cualquier época... Aquel que sigue siendo campesino conserva su capacidad de leer en las fases de la luna, en el color de las hierbas, con una sabiduría profunda y antigua, llena de detalles y solamente equiparable al saber de los sabios más sabios". Ribeiro 1992, págs. 17-20.

Vamos a narrar una historia en la que los rostros de mujeres múltiples se han entretreído a partir de miradas que se palpan desde distancias imposibles de borrar, de conversaciones en las que se escuchan voces ancestrales emergiendo desde el silencio milenario y de experiencias compartidas al lado del fogón, la luz de la luna y la brisa del mar.

1. Pavones, escenario de tierras quemadas por el sol

Las tierras que estos campesinos habitan, fueron utilizadas desde finales de la década de los setenta como puente clandestino para el tráfico ilegal de drogas desde Colombia hacia los Estados Unidos. El estadounidense Danny Fowlie, dueño de la mayoría de los terrenos en Pavones, fue detenido en 1987 por las autoridades mexicanas y luego extraditado a los Estados Unidos, donde era investigado desde hacía varios años por el departamento de control de drogas de ese país (DEA). En la actualidad cumple una larga condena por tráfico y procesamiento ilegal de drogas. Posteriormente su hijo fue también detenido y condenado en los Estados Unidos por las mismas razones².

Durante parte de los años setenta y ochenta se denunciaron a las autoridades respectivas y en la prensa costarricense, movimientos 'extraños' de avionetas y yates en los dos aeropuertos y en las playas de la finca "Rancho del Mar", propiedad en ese momento de Fowlie. Sin embargo, las autoridades policiales y judiciales, encargadas de investigar las denuncias, alegaron "no contar con los recursos necesarios para llevar a cabo las investigaciones respectivas", y estas se vieron obstaculizadas de forma sistemática³. Fue hasta la detención de Fowlie en México, que se logró comprobar sus actividades ilícitas con drogas. Pese a esto las tierras de Pavones no fueron expropiadas, sino hasta 1993. Desde 1985 hasta la actualidad, se ha vivido una permanente tensión entre los campesinos que tomaron las tierras y los grupos cercanos al negocio de las drogas, quienes incluso después de la captura del jefe principal han seguido ligados a las tierras de Pavones. Esto ha provocado un difícil encuentro entre el desempleo, el hambre y la ausencia de tierras como huellas de la pobreza, por un lado, y la búsqueda insaciable de seguridad, dinero y poder, como posible 'salida' ante la desesperanza, por otro.

El escenario de este encuentro, marcado por la necesidad de sobrevivencia, el miedo, la intolerancia y el odio entre grupos humanos diferentes, y por la violencia como recurso para ejercer el poder, lo constituye una bahía de veinte kilómetros de costa,

bañada por enormes olas, un sol ardiente e intensas lluvias durante una buena parte del año. La playa y el mar se fusionan con el bosque y la montaña, parcialmente deforestados, creando un paisaje con una extraordinaria belleza y una gran riqueza natural. Los campesinos con los que hemos trabajado habitan zonas rurales lejanas, donde el 'progreso de la modernidad' apenas ha empezado a asomarse con sus fortalezas y sus debilidades. La luz y el agua no han sido domesticadas, la tierra apenas se trabaja para la sobrevivencia cotidiana, el comercio todavía no se ha hecho presente como realidad palpable, el dinero sigue siendo un bien lejano que pocas veces es acariciado. El conocimiento de la escritura, la lectura y los números, es una experiencia reciente, que sólo los niños la están asumiendo cotidianamente.

Más que la palabra, el cuerpo es el medio vital para acercarse al mundo. La naturaleza, con sus pasiones y su violencia impredecibles, seduce y aterra, no obstante siempre se impone su presencia como fuente de vida. La amenaza constante de las condiciones de vida precarias, de las dificultades para acceder a los servicios de salud, para poder contar con los recursos mínimos para el aprendizaje escolar y movilizarse a través de largas distancias, se entrelaza con la posibilidad de entregarse a la pasión por los secretos ocultos que la naturaleza ofrece. Los sonidos de las hojas, los cantos de los animales, las corrientes que fluyen sin detenerse, los colores infinitos de un atardecer o de un espeso bosque, la sinuosidad de las olas y las hojas del maíz movidas por el viento, son algunos de los gestos que abrazan la cotidianidad de estas personas, y también de nuestro trabajo. Nuestra propia historia urbana, más cercana al progreso técnico de la sociedad moderna, a la racionalidad de la ciencia positiva y de las leyes del mercado como criterio central de organización en las relaciones humanas, nos aleja de manera aterradora, tanto de esta naturaleza exterior que hemos nombrado medio ambiente, como de la naturaleza interior que llamamos pasiones, necesidades o pulsiones vitales. Sin embargo, son estas tensiones en las que nos hallamos inmersos, tanto nosotros en la ciudad, como ellos en el campo, lo que le ha ofrecido vitalidad a nuestro encuentro.

Nuestro acercamiento con los pobladores ha sido por medio de la organización campesina que ha dirigido la lucha por las tierras desde hace diez años. El trabajo ha estado orientado a complementar el apoyo legal que la CODEHU les ha venido ofreciendo en el proceso de lucha desde 1985. Para tratar de caracterizar el trabajo conjunto que hemos venido realizando, utilizaremos el concepto de 'investigación participativa', el cual ha surgido en América Latina como producto de las experiencias de educación de adultos, educación popular e investigación comunitaria que se han venido desarrollando a partir de los años cincuenta⁴. Experiencias que han estado ligadas de

² Revista Aportes 1988 y 1989; The Tico Times 1989.

³ La Nación 1991a y 1991b.

⁴ De Schutter y Yopo la definen de la siguiente manera: "La investigación participativa busca reconocer y sistematizar el

diversas formas con las luchas y movimientos populares que diferentes sectores sociales han llevado a cabo, como respuesta a las condiciones de sujeción y explotación vividas.

Específicamente, hemos trabajado mediante la investigación participativa en el fortalecimiento de los procesos intersubjetivos de comunicación, la expresión de vivencias afectivas que han surgido de las experiencias comunitarias, y la reconstrucción de la historia de lucha y conformación de la comunidad. Estos objetivos se han tratado de alcanzar a partir de la reflexión sobre la experiencia organizativa en torno a la lucha comunitaria, las experiencias de violencia vividas hasta ahora y la complejidad de la identidad campesina que se ve amenazada cotidianamente⁵. Cuando hablamos de experiencia organizativa nos referimos al trabajo grupal que los pobladores han desarrollado a partir de la toma de tierras, con el fin de obtenerlas de modo legal y de esta forma poder establecer una comunidad a largo plazo. Esta experiencia involucra desde reuniones y asambleas comunitarias para la toma de decisiones, actividades comunales en función del desarrollo de la comunidad, enfrenta-

conocimiento popular para facilitar la participación real de la población en la programación y ejecución de las acciones que competen al desarrollo... Para identificar los factores que condicionan el desarrollo no se puede partir solamente del análisis del crecimiento económico, sino que es necesario integrar las determinantes culturales, económicas, políticas y sociales, entendidas éstas en su más amplio aspecto... Por otra parte se hace necesario considerar que el desarrollo no es equivalente al crecimiento de la acción sectorial en aspectos de educación, salud, vivienda y otros, sino que incluye un sistema social que adjudique una clara prioridad a la igualdad y a la dignidad de los hombres, respetando y promoviendo la expresión de la población... La investigación participativa propone una estrategia enfocada a fomentar la participación y a disminuir las contradicciones sociales y la desigualdad. Esta estrategia se visualiza también en los programas del desarrollo integral... Todo este proceso de investigación participativa es, en esencia, un proceso educativo y de auto-formación, donde los participantes (la comunidad y los investigadores) van descubriendo su propia realidad, las características de sus problemas inmediatos y proponiendo soluciones alternativas para solucionarlos". De Schutter y Yopo 1983, págs. 58 y 80s.

⁵ Con respecto a la alternativa histórica entre la vida en la ciudad y la realidad del campesino, Ribeiro afirma lo siguiente: "Fue sobre estas bases como a lo largo de milenios se desarrollaron paralelamente la condición campesina y la ciudadina, como la esencia de todas las civilizaciones que concentraba en una lo tradicional y lo folklórico y en otra lo erudito y lo técnico... lo que resalta —desde el punto de vista de la integración étnica— es que la condición campesina, que permitía a los hombres conservar por largos períodos sus tradiciones, preservaba sus características étnicas originales. Al contrario, en las ciudades los conquistadores se suceden, las novedades se difunden rápidamente, como todo cambia, no es raro que también cambie la propia identificación étnica de la población. De hecho esto no es muy importante. Los señores de las ciudades pueden cambiar porque existen los campesinos para preservar las normas de vida con sus modos de ser y, con ellas, las prácticas que son fundamentales para la sobrevivencia de todos. Los ciudadinos pueden, inclusive, fracasar —como fracasan tan frecuentemente, con las ciudades incendiadas, saqueadas— porque los campesinos, productores de alimentos, continúan siendo el sustento de la vida y las matrices donde las ciudades nacen van a buscar nuevos contigentes humanos". Ribeiro 1992, pág. 18.

mientos con la policía y los grupos 'contrarios'⁶, búsqueda de apoyo con organizaciones no gubernamentales y con las universidades públicas, hasta los viajes a San José y las negociaciones con funcionarios estatales para presionar y tratar de encontrar una solución frente a su situación carencial, como campesinos despojados de un proyecto de vida.

Como producto de esta lucha por la tierra, los campesinos han sufrido distintas formas de violencia por parte de la policía, algunos funcionarios judiciales y los 'grupos contrarios', como una manera de presión para obligarlos a dejar las tierras. Estas acciones han implicado desde los desalojos masivos, la quema de sus ranchos y el robo de sus pertenencias, los encarcelamientos y juicios contra los pobladores, hasta el maltrato y la tortura hacia algunos campesinos del asentamiento, e incluso el asesinato de uno de ellos en 1991. Cuando hablamos de violencia nos referimos también a las experiencias producto de la precariedad socioeconómica y cultural vivida, como consecuencia del despojo de sus tierras, del desempleo y subempleo, de la pobreza, del desarraigo cultural y de su condición actual como precaristas⁷.

El trabajo con los campesinos se ha realizado por medio de actividades diferentes, que han buscado la incorporación de los distintos sectores de la población. Hemos participado en las asambleas de la comunidad como facilitadores del diálogo, en talleres participativos promoviendo la reflexión de los ejes antes anotados, en entrevistas individuales tratando de entender las experiencias subjetivas desde cada historia particular, y mediante múltiples encuentros cotidianos con los campesinos. Los talleres han sido con grupos diversos —hombres y mujeres, jóvenes y niños o pobladores de los distintos sectores de la comunidad—, para poder acercarnos a las particularidades de las experiencias propias que se han vivido a partir de un mismo proceso de lucha. Acercamiento que no es posible por las discusiones en plenario de las asambleas comunitarias, en las que las voces de muchos hombres, de la mayoría de las mujeres, de los jóvenes y los niños, están ausentes, silenciadas. No porque no participen de diferentes formas, sino porque el acceso a la palabra y a la toma de decisiones en el proceso organizativo es muy variable.

Sabemos que históricamente las mujeres y los campesinos han sido excluidos en diversos grados del acceso al poder, a la palabra y al conocimiento ligado con la racionalidad dominante. Durante este siglo, y en particular en las últimas décadas en América Latina, se ha desarrollado un acelerado proceso de exclusión de múltiples sectores sociales producto de la asimetría social⁸. Entre estos se encuentran funda-

⁶ Dueños de las tierras ligados al negocio del narcotráfico y pobladores aliados.

⁷ El precarismo, fenómeno común en América Latina, es la invasión de terrenos privados o estatales por parte de pobladores pobres, quienes no poseen tierra, vivienda, ni empleo, con el fin de establecerse para la sobrevivencia.

⁸ Ver Gallardo 1992 y Hinkelammert 1992.

mentalmente los pequeños campesinos, despojados de sus tierras por la modernidad y el mercado, y los sectores informales de la economía, que se convierten en la única salida para enormes contingentes humanos que no tienen acceso al trabajo o a la tierra, y por lo tanto, terminan huyendo a las ciudades en busca de posibilidades de sobrevivencia y mejores condiciones de vida. Encontrándose, por el contrario, con la pobreza extrema y la precariedad social y cultural de los enormes anillos de miseria en los grandes centros urbanos.

La experiencia de los campesinos de Pavones es un intento por encontrar una alternativa ante esta desesperanza propia del desarraigo cultural y la pobreza producto del despojo de las tierras, el desempleo o la explotación como jornaleros o peones agrícolas. Es un grito de protesta ante el sacrificio de sus propias vidas como campesinos, un gesto de resistencia ante el destino de la miseria urbana, que ya incluso algunos de ellos han conocido como experiencia propia.

El sistema capitalista patriarcal que predomina en nuestras sociedades está basado, siguiendo a Franz Hinkelammert⁹, en un 'circuito sacrificial' que domina desde el surgimiento de la cultura occidental. El mercado y el progreso —como sustitutos del Dios de la Edad Media—, aparecen en la actualidad como condiciones únicas para alcanzar una 'sociedad libre' que pueda enfrentarse con el caos: todo aquello que se resista a la 'ley absoluta del mercado'. Hinkelammert analiza mediante el concepto de 'mercado total', la irracionalidad que acompaña la racionalidad actual de la economía, del cálculo como criterio dominante en la organización de la sociedad. Las leyes del mercado se convierten en la respuesta absoluta frente a todas las carencias humanas y, el criterio de 'eficiencia formal' —como maximización de las ganancias y del crecimiento económico—, se transforma en el único valor que tiene legitimidad ética. Sin embargo, como producto de este criterio de 'eficiencia formal' se terminan negando las fuentes fundamentales de la riqueza: el ser humano y la naturaleza. Se legitima la eficiencia en la producción de mercancías, aunque ésta implique la destrucción sistemática de la naturaleza y la pobreza extrema de millones de seres humanos¹⁰.

En América Latina, desde finales de la década de los setenta el mercado se ha convertido en este 'absoluto' dentro del cual todo es válido. Este se presenta como el único camino viable de la modernidad; cualquier resistencia, oposición o crítica son consideradas como enemigos sociales, como destructividad y muerte. Justificándose de esta forma la represión y la persecución de las luchas de resistencia. La existencia de grupos humanos excluidos del 'progreso' se justifica como una necesidad para alcanzar aquella sociedad del futuro, donde ya no hallan sacrificios. No obstante, son estos mismos grupos, marginados de

las ventajas del 'desarrollo', los que se encargan de recordar insistentemente que la sociedad no puede avanzar hacia ese mundo futuro, sin tomarlos en cuenta.

Este 'circuito sacrificial' ha determinado además, una relación profunda entre la explotación de clase y la dominación entre los géneros. Existe un lazo íntimo entre la pobreza, las carencias socioeconómicas y culturales, por un lado, y la separación entre el mundo privado de la familia, ligado con la feminidad, y el mundo público, asociado con lo masculino, por otro lado. En concreto, nos interesa acercarnos a esta intimidad que ha producido la invisibilidad de lo femenino y el silenciamiento de los campesinos como actores sociales¹¹ a través de la historia. Nos interesa aproximarnos a la cotidianidad producto de la fusión entre la realidad de las mujeres y la vida vinculada al trabajo directo con la naturaleza, engarzada en la tierra.

2. Palabras de humo que nacen □□□□ desde un silencio legendario

A pesar de que nuestro trabajo ha sido con una multiplicidad de grupos en la comunidad, vamos a referirnos específicamente al encuentro entre la mirada nuestra como mujeres ciudadinas y la mirada de estas mujeres campesinas. Encuentro de voces diversas, de cuerpos plurales y de rostros curtidos por otros tiempos. Queremos acercarnos a las articulaciones entre el conocimiento, el goce y el lenguaje entre mujeres que nos miramos desde lugares tan lejanos, y al mismo tiempo tan próximos. Este encuentro de multiplicidades nos ha enfrentado con oposiciones que se expresan como abismos celosos de sí mismos, vacíos o distancias endurecidas entre las mujeres y los hombres, entre la ciudad y el campo, entre el bienestar económico y la pobreza cotidiana.

Separación de la que somos cómplices, acompañantes inseparables que habitamos espacios compartidos.

La separación entre el mundo privado de la domesticidad y la maternidad asumidas en esencia por las mujeres, y el mundo público de la organización comunitaria y el trabajo agrícola asumidos sobre todo por los hombres en cuanto a toma de decisiones, así como sus 'salidas' durante el tiempo libre a fiestas, bares o partidos de fútbol, son algunas de las manifestaciones concretas que asumen las formas de sujeción entre los géneros en la cotidianidad de esta comunidad. Sin duda, nosotras también compartimos esta sujeción en nuestra propia cotidianidad urbana, sólo que desde lugares diferentes. La invisibilidad milenaria de la mujer ante el poder, el saber y el gozar como derechos prioritarios de los hombres, la vivimos

⁹ Hinkelammert 1991a.

¹⁰ Ver Hinkelammert 1991b y 1992.

¹¹ Ver Gallardo 1992.

corporalmente desde nuestra subjetividad y sexualidad femeninas al lado de estas mujeres campesinas. Somos al mismo tiempo, testigos de las transformaciones que se han comenzado a desarrollar en este sentido, con el nacimiento del siglo veinte. La salida de la mujer al mundo público ha marcado un hito en la historia, cuyos alcances hasta ahora se nos presentan como impredecibles. El abismo cultural entre la realidad de los grandes centros urbanos y los poblados rurales alejados, y, las diferencias de clase, constituyen el escenario en el que se desarrollan estos cambios profundos en las relaciones entre los géneros. Son estos espacios de lejanías y proximidades los que nos han permitido conocernos a partir de nuestra propia pluralidad como mujeres.

En las asambleas de la comunidad, nuestra participación como mujeres, asumiendo una posición de poder mediante la palabra, la discusión e incluso la coordinación de actividades de reflexión, contrasta con la participación abundante de las mujeres campesinas a partir del silencio durante las asambleas o por medio de las tareas domésticas en la cocina y en el cuidado de los niños pequeños. Es importante anotar que el grupo de nueve investigadores lo constituimos en su mayoría mujeres, sólo participan dos hombres. De manera que nuestro papel como facilitadoras de los talleres, solas o en coordinación con los compañeros de la junta directiva —en su mayoría hombres, con excepción de una mujer—, así como nuestra presencia activa en las reuniones de planificación y evaluación con los líderes de la comunidad, en las entrevistas y en general en las actividades realizadas, constituyen una ruptura con las experiencias de género prevalentes en la comunidad. Una de las experiencias en las que se manifestó esta ruptura se presentó durante una actividad de apoyo en salud comunitaria, coordinada por una compañera del equipo, quien tenía a su cargo treinta estudiantes y la dirección de las actividades a realizar durante quince días de convivencia en la comunidad. Esto provocó dificultades en la coordinación con los líderes comunales, a raíz de la desconfianza para compartir con ella algunos conflictos que se estaban presentando entre ellos, vividos como ‘problemas propios de los hombres’. Se presentaron reclamos por la ausencia de los compañeros hombres en esta experiencia, manifestándose recelos hacia ella. Posiblemente, el hecho de que una mujer coordinara la experiencia fue difícil de asumir para los líderes de la comunidad, quienes estaban acostumbrados a lidiar con hombres en estos asuntos.

Si bien este acercamiento a partir del trabajo organizativo ha implicado una mayor coordinación con los hombres, esto no significa una ausencia de relación con las mujeres de la comunidad. En especial en los talleres que se han realizado con mujeres y hombres en grupos separados —que luego comparten sus experiencias en una sesión plenaria—, al igual que en las entrevistas y conversaciones íntimas e incluso compartiendo actividades domésticas, hemos podido acercarnos a las particularidades de las vivencias, representaciones y formas de interacción de cada grupo.

En esos momentos, las mujeres se permiten expresar con más apertura, mediante la palabra o la gestualidad de sus rostros y cuerpos, sus propias experiencias subjetivas y su propio imaginario social. Pero, es al compartir con ellas, cuando nos alojamos en sus casas y conversamos mil y un detalles sobre sus vidas, cuando la confianza permite un acercamiento a un mundo de intimidades profundamente escondidas entre las paredes de sus hogares.

En el trabajo con las mujeres, la reevaluación de las experiencias vividas ha sido muy importante. Cuando iniciamos la reconstrucción de la historia de la comunidad fue emergiendo el papel de las mujeres en la lucha. No es fácil comprender las formas específicas de participación de la mujer en la organización comunitaria. Si nos quedamos apenas en lo manifiesto, podríamos concluir que su participación es marginal o que no tiene gran importancia. Las mujeres de Pavones muchas veces no asisten a las asambleas, algunas de ellas permanecen en los hogares y las que asisten, por lo general no opinan, no hablan, se quedan calladas, escuchan a los otros, atienden a los niños o participan en la cocina preparando los alimentos para los asambleístas. A excepción de dos mujeres, una de ellas cuya extracción no es campesina, y otra mujer mayor que incluso ha sido miembro de la junta directiva, las otras no tienen palabra en las asambleas. No obstante, la historia está plagada de la participación activa de la mujer, enfrentando a la policía, discutiendo y planteando sus derechos a un ministro, organizando comités de comida y salud en las visitas a San José, visitando escuelas o universidades y explicando la situación de Pavones en busca de apoyo y solidaridad.

Su participación ha sido fundamental, no sólo en el trabajo de la cocina y el cuidado de los niños, sino también durante los desalojos, las quemaduras de sus ranchos y los encarcelamientos, demandando respeto, comida, abrigo, o hasta enfrentándose con los policías abiertamente. De igual forma, durante los viajes a San José participan en las marchas, piquetes o tomas de edificios gubernamentales; exigen, demandan, y muchas veces se ofrecen como barreras, junto con sus hijos, para proteger a los hombres, quienes son agredidos con más facilidad por la policía. Las mujeres también han sido encarceladas durante semanas o meses, separadas de sus compañeros e hijos, e inclusive a algunas las han amenazado con quitárselos. Una de ellas perdió su bebé estando embarazada como consecuencia de un desalojo.

Como vemos, tanto los hombres como las mujeres han tenido una participación activa en la lucha comunitaria, pese a que los lugares desde los cuales se participa son distintos. El acceso a la palabra y a la toma de decisiones en el proceso organizativo son desiguales, las mujeres están a la sombra, cubiertas por el silencio, como siluetas detrás del humo de los fogones. En los talleres específicos con mujeres, éstas han podido externar algunas de las razones por las cuales no hablan. El temor a hablar acerca de cosas que no tengan valor para los otros o a ser reprimidas luego por sus compañeros, ha sido planteado en estos

espacios. Han hablado del machismo, el alcoholismo, el maltrato en el hogar, el aislamiento y la falta de proyectos propios para las mujeres, lo mismo que de la necesidad de que los hombres reconozcan su papel en la lucha y les den más espacios en la organización. Una mujer líder y con años de luchar por la comunidad, manifiesta:

El problema es que nosotras tenemos boca pero no tenemos lengua, queremos hablar pero no nos escuchan, a veces se nos ocurren cosas importantes, pero no nos atrevemos a decírlas porque nos da vergüenza.

Otra mujer, durante una discusión sobre el sentido de los talleres, nos pide:

...yo creo que lo que yo más les agradecería a ustedes es que nos ayuden a nosotras las mujeres, a quitarnos un poquito de esta vergüenza para hablar, de esta timidez que tenemos.

Otra de ellas nos relata:

...yo vengo con mi marido a las asambleas, pero él no me deja hablar, se enoja porque dice que esas no son cosas de mujeres, además a mí me parece que lo que yo voy a decir es una tontera.

El hablar y el saber parecen ser vividos como algo propio de los hombres; ellos son los que conocen sobre la organización, sobre el espacio público, sobre los cultivos y sobre las principales decisiones familiares. A pesar de que también ellos en su cotidianidad privilegian el cuerpo como medio de estar en el mundo, son ellos quienes tienen mayor derecho a utilizar la palabra como un recurso de comunicación e intercambio simbólico. Para las mujeres, la palabra del 'otro' debe ser 'respetada', o más bien obedecida; ellas sienten que sus compañeros tienen el derecho a imponerse porque son hombres, son los 'jefes de familia', aquellos que deben 'dirigir el barco'. Una de ellas nos relata en una entrevista:

...entonces caí con él, pero no voluntariamente. Bueno, ahí últimamente me quedé, me duele decirlo pero así fue, porque no fue voluntariamente. Fue algo que no era correcto, era un cuñado... Entonces él me agarró, y la cosa es que tuve cuatro hijos con él. Pues viera usted, a esta güila me la trataba mal, a los varones me los trataba mal, las pasé duras con él. Pero ¡diay!, yo aguantaba, hasta que vino un tío y me sacó. Estaba mal, yo no podía caminar, era un dolor en la cintura, yo no comía, viera, los pasitos míos eran así, pequeñitos, yo no aguantaba... Le cogió un odio a mi tío, dijo que lo mataba. El hombre, dijo que él había sido el causante de que me separara de él. Y entonces mi tío tuvo que irse para Panamá... Se fue y yo me quedé aquí. Yo tenía que andarme escondiendo, durmiendo hoy aquí y mañana tenía que dormir allá, porque llegaba a buscarme.

La cotidianidad, con todas sus posibilidades, se les presenta como natural, como un destino que está dado de antemano y al cual pertenecen, la mayoría de las veces, sin cuestionarse. Este es el destino aprendido desde pequeñas, cuando los papeles se diferencian para dar paso a la separación entre la feminidad y la masculinidad. Si bien estas condiciones son vividas como normales, como condiciones naturales, en los espacios de confianza brotan la inconformidad, la protesta, y hasta el deseo de cambiar, de buscar alternativas de vida en las que ellas puedan expresarse con más libertad. Ellas mismas empiezan a permitirse compartir en grupo sus propias experiencias diarias, sus conflictos familiares, la cotidianidad de la pobreza, los problemas de salud o las dificultades en la crianza de los hijos. Surge la necesidad de ser respetadas y valoradas no solamente como madres y cocineras, sino también como mujeres; a la vez, desean ser escuchadas acerca de sus opiniones, conflictos y sufrimientos. De pronto, en estos espacios grupales se comienzan a escuchar voces nuevas que salen de esos mismos rostros y bocas acostumbradas al silencio prolongado entre las paredes de guarumo, los gritos de los niños y el olor de la comida. Voces nuevas que hablan más bien de sueños viejos, de deseos y anhelos milenarios.

3. Habitantes solitarias □□□□ de la domesticidad

Las necesidades, angustias y esperanzas de estas mujeres son diversas, vienen de otro lugar, surgen más directamente de sus cuerpos y del mundo privado de la domesticidad que ellas asumen. Una preocupación constante por la familia, la salud, la alimentación y los cultivos, expresa en gran medida las múltiples responsabilidades que recaen sobre ellas:

¡Diay!, cierto que la agricultura es como una lotería, todo es como una lotería. Por que yo voy a sembrar todo eso de arroz y usted dice: "...que arrozal más lindo —en abril esos arrozales se ven lindísimos— esa gente va a coger arroceras". Pero al llegar las cuentas, al sumar todo, es poquísimo lo que da. El arroz se ve lindísimo, pero a veces se va y uno no puede comprar el abono, el hueso para "chanear el arroz"¹², entonces cómo va a producir... claro, cuesta demasiado. Y además nosotros tenemos esos diez sacos de arroz porque realmente yo estuve aquí metiendo la mano. Porque yo me quede aquí sola veintidós días sin ir a San José, ahorita que fueron a San José. Yo duré solitica sosteniendo el arroz. Yo realmente no quise ir, yo tenía aquel bebé muy chiquitito, tenía dos meses y me daba lástima, nosotros no tenemos aquí una buena cobija, digamos gruesa, para llevar a San José.

¹² "El dinero para cuidar el arroz, para comprar el abono".

El mantenimiento del rancho, los quehaceres domésticos, el velar por los hijos, el atender al compañero, el cuidado de los animales e incluso el ocuparse de los cultivos, constituyen las experiencias que van tiñendo sus vidas de esa realidad que históricamente ha conformado la feminidad. Su trabajo no acaba al caer la tarde, como el del hombre. Este se inicia antes del amanecer preparando los comienzos del día, con la sola luz del fogón alumbrando la madrugada, y termina cuando la familia duerme y ellas finalizan sus últimas labores pendientes. La domesticidad es un complejo mundo de saberes, de conocimientos que se van aprendiendo desde que son muy niñas: traer el agua; prender el fogón; preparar una variedad de platos con lo poco que haya; bañar, cuidar y educar a los hermanos, y luego a los hijos; ordeñar las vacas, alimentar los animales y, además, trabajar la tierra. También son las mujeres quienes aprenden y desarrollan un conocimiento sobre hierbas y brebajes naturales que tienen funciones curativas y les permiten enfrentarse, relativamente, con las serias limitaciones para acceder a otros servicios de salud.

Salen pocas veces de los ranchos, hablan poco con personas que no sean de la familia, casi no tienen amigas y mucho menos amigos; en fin, el hablar es una experiencia lejana de su cotidianidad. Su conocimiento está más bien ligado a los olores, sabores y flujos del cuerpo humano, a las necesidades de los animales y las propiedades de las plantas, a los ritmos de la naturaleza y a los ciclos de la procreación. Esta profunda preocupación por sus hijos y la familia está presente en todas sus narraciones: cómo alimentarlos, criarlos y protegerlos de la violencia de la pobreza, de la violencia intrafamiliar, y de la violencia producto de los enfrentamientos por las tierras. ¿Qué significa para una mujer campesina que le quemen su rancho y todas las pertenencias, le maten los animales domésticos y se pierda la cosecha, cuando el hogar es el espacio donde cobra sentido la existencia? Una mujer nos relata cómo estas experiencias han marcado su vida:

De repente estoy sola en el rancho y me agarra como un desasosiego, meto todos los chunches en bolsas y los escondo en el monte, me agarra la lloradera, quisiera como salir en carrera, buscarlo a él y a los güilas, tenerlos a todos conmigo. Me siento como si estuviera loca. ¿Por qué me pasa esto, si hace tiempo no hay desalojos?

Otra campesina nos habla sobre sus miedos cotidianos, ante las amenazas constantes que los vecinos les hacen:

Cuando él sale para Cocal, yo dejo lo que estoy haciendo y me voy detrás de él, porque me da miedo que haya problemas y me lo vayan a matar.

Acerca de las experiencias de desalojos y persecución policial, otra de ellas nos dice:

Ya él había estado, a ese pobrecito lo habían tenido veintidós días encerrado en la cárcel... Yo iba a verlo allá, yo le llevaba el chiquito para que lo viera, porque eso era lo que le mataba, me decía: "tráigalo"... Y una vez llega ese muchacho y nos dice: "¡está la guardia en Pilón!". No habíamos desayunado, era de mañanítica, yo había ido al mar, había ido a traer camarones, había traído pescado y según yo iba a hacer café. Yo de la misma congoja no supe ni cómo yo boté todo, nadie desayunó porque todos se pusieron muy nerviosos. Más Ana, que es muy nerviosa, casi se me muere, ella ha sufrido mucho... Nosotros salimos huyendo por la Loba, pero ya estaba atrapado... Yo llevaba a la chiquitita a rastras por el barreal, Ana ayudaba a jalar chunches, ¡viera que injusticia!... Ibamos por ese placillo cuando los agarraron. ¡Ay que susto!, yo solté el llanto, me da vergüenza, pero yo solté el llanto... El llanto de la chiquita nos delató.

El miedo a la muerte, las ganas de llorar o el temor a la locura, el sentirse encerradas y vulnerables frente a condiciones que las amenazan cotidianamente, constituyen vivencias que tiñen las narraciones de estas mujeres. Estas son condiciones que también han sufrido los hombres, aunque en sus discursos los miedos estén más ocultos. Las experiencias de desalojos, la cárcel, el acoso constante de los propietarios y la policía, los juicios legales, la incertidumbre sobre las tierras, han provocado un estado de tensión que aún hoy se mantiene. La desconfianza, la ansiedad y el miedo son vivencias cotidianas para los pobladores, si bien son vividas desde lugares diferentes. Para las mujeres, son el espacio doméstico y la soledad del mundo privado el refugio donde estas experiencias cobran sentido. Estos miedos concretos, externos, posiblemente se mezclan con sus temores internos, ligados al lugar de subordinación y aislamiento en que se encuentran, donde la feminidad queda tejida sobre todo por la maternidad y la domesticidad. Cuidar, acariciar, alimentar, acercarse a los otros desde su rol materno o conyugal, constituyen el eje vincular principal, no sólo de estas mujeres, sino de todas en general. Marcela Lagarde utiliza el concepto de "madresposa" para referirse a esta realidad histórica que desde hace siglos caracteriza a las mujeres:

La maternidad y la conyugalidad son las esferas vitales que organizan y conforman los modos de vida femeninos, independientemente de la edad, la clase social, la definición nacional, religiosa o política de las mujeres... Ser madre y ser esposa consiste para las mujeres, en vivir de acuerdo con las normas que expresan su ser para y de otros, realizar actividades de reproducción y tener relaciones de servidumbre voluntaria, tanto con el deber encarrilado en los otros, como con el poder en sus más variadas manifestaciones... La categoría que abarca el hecho global constitutivo de la condición de la mujer en la sociedad y en la cultura es madresposa. En el mundo patriarcal se especializa a las mujeres en la maternidad: en la reproducción de la sociedad (los sujetos, las identidades, las relaciones, las instituciones) y de la

cultura (la lengua, las concepciones de mundo y de la vida, las normas, las mentalidades, el pensamiento simbólico, los afectos y el poder)¹³.

Para la mujer campesina, esta situación es determinante de forma global; es el espacio de lo doméstico, de lo materno y de la naturaleza, el que conforma sus experiencias subjetivas y su visión del mundo. Estas mujeres muchas veces están confinadas al espacio doméstico, no pueden salir del hogar prácticamente del todo o apenas con permiso del compañero o padre. Para muchas de ellas, su presencia en las asambleas está condicionada al mantenimiento del silencio, sin derecho a usar la palabra como medio de comunicación. En otros casos, su participación se limita a cooperar en la cocina, sin posibilidad de participar en las asambleas o talleres, porque inclusive en algunos casos les está prohibido. Igualmente, experiencias de maltrato y abuso sexual son comunes en muchas familias, aunque difícilmente son habladas. Sólo son narradas en los espacios más íntimos de las conversaciones. Una de ellas nos habla sobre su infancia, después de relatarnos su llegada al asentamiento:

Me imagino que mi papá era muy celoso, porque mi mamá salía a Golfito a traer las compras, mi papá la mandaba y si ella no venía con la marea que él le decía, entonces estaban peleando en la noche. Una vez le pegó en la cara, viera, la corría por la casa con un machete, que hasta que blanqueaba el filo, yo pegada de mi mamá. Y yo y mi hermanillo, el menor, llorando, hasta que él se aburría, seguro, y como nos vio llorando la dejó queditita y se fue a trabajar. Ya en la noche ya se sabía que él la quería a mi mamá, pero yo le decía que si él la levantaba, me llamara.

En otro momento de la entrevista, relata con profundo dolor los recuerdos confusos de una escena que marcó la separación definitiva de su madre:

Llegó y le dijo a mi mamá: "vamos", y la llamó. Y por la orilla del pozo había un palo de guaba así de grande, se soltó el cinturero —que le daba tres vueltas a un mecate que usaban antes—, lo soltó, hizo una gaza y la pasó por una rama; la mandó a quitarse la ropa y la guindó del pescuezo. Y cuando ya estaba sacando la lengua, la soltaba. Se fue a traer unas lianas y le pegó con ellas; ¡mire, así era el grueso del bejuco! Y tenía las grandes heridas. Cuando llegó, la soltó, y mi mamá cayó al suelo. Le decía: "¡paráte, ponete la ropa!", para que los hijos no le viéramos la sangre... Y en esa salida, porque tenía que salir cada quince, porque sacaban piña y papaya... La mandaba a Golfito a vender. Entonces salió y no volvió... Ella se fue y no volvió más.

Para esta mujer, la única salida para enfrentarse con esta violencia cotidiana fue la huida y la pérdida de sus hijos, aceptar ese destino que no dependía de ella, que la arrastraba por la vida sin poder controlarlo.

Posteriormente a su hija, la mujer que nos narra la escena, le toca vivir experiencias semejantes con sus diversos compañeros, sin comprender las condiciones de su existencia y sin poder preguntarse sobre otras posibilidades de vida. Esta realidad vivida como natural, como evidencia, como normalidad, favorece las condiciones que hacen posible el surgimiento de la violencia dentro de los vínculos familiares y el desencuentro entre los hombres y las mujeres. Bajo estas circunstancias, el abismo entre la feminidad y la masculinidad se convierte en un detonante de destrucción de las relaciones de pareja, donde el dolor, el miedo, el desprecio y el silencio, conforman las experiencias que hacen de la familiaridad de lo cotidiano algo siniestro.

El cuerpo se convierte en la alacena de los múltiples dolores, temores y experiencias de soledad que llenan la realidad del mundo doméstico. Estos se instauran en los cuerpos de estas mujeres como padecimientos cotidianos, que hablan calladamente de las carencias y angustias que se viven, muchas veces, desde el silencio más profundo. En los relatos de las campesinas son muy comunes las referencias a las enfermedades psicosomáticas, como los dolores de cabeza, de espalda o de piernas, las úlceras, los problemas menstruales, las depresiones o lo que ellas llaman los 'nervios': temores incomprensibles, tristeza sin motivos claros, angustia confusa o no poder dormir. En el embarazo aparecen los achaques, la presión alta y las complicaciones del parto, asimismo las enfermedades previas se agudizan. Estos padecimientos se viven como condiciones naturales frente a las cuales no se puede hacer prácticamente nada, son parte de ese destino de la mujer ligado al sacrificio. Cuando son muy molestos se acude a la medicina natural y ya en casos extremos, si es posible, a la medicina convencional.

El goce queda ligado al cuerpo, pero de modo particular, a la sujeción de éste a la satisfacción de las necesidades de los otros, a la negación de sus propias carencias y deseos, y al dolor ligado al sacrificio exigido en la maternidad. El goce de la maternidad se experimenta desde el sacrificio, aparece como el hilo que teje la cotidianidad de estas mujeres, quienes además del analfabetismo vivido como campesinas, sufren una especie de mordaza de su propia palabra como mujeres. El ser mujeres queda reducido a la maternidad como condición determinante de la feminidad, por lo tanto, el lenguaje se construye como acompañante de este 'mundo privado', como espejo de las experiencias corporales de la domesticidad y la maternidad. Esta, es para la mujer, al mismo tiempo, el acceso al goce y la negación del goce. El goce materno de la gestación se avergüenza de sí mismo, como consecuencia de la prohibición del erotismo femenino. La presencia de un nuevo ser se trastoca con el silencio y la ausencia impuesta sobre la heterogeneidad de lo femenino. Mientras su hijo se constituye en su posibilidad de ser, se convierte a la vez en su imposibilidad de ser mujer, no puede ser más que a través de él. La mujer queda convertida en un medio para la pro-

¹³ Lagarde 1990, págs. 349-351.

creación y la reproducción de la sociedad. El placer intenso por la creación de vida, por engendrarla, se combina con el sacrificio y el silenciamiento de la feminidad que este implica. La maternidad es vivida como una experiencia envuelta por una intensa ambivalencia, donde el placer se vuelve una vivencia melancólica ¹⁴.

El sufrimiento ha sido históricamente como una especie de purificación de la condición de la mujer: entre más suframos, más nos redimimos frente a la mirada de los otros. Entre más dediquemos la vida a la satisfacción de las necesidades de los otros, más satisfechas nos sentimos con nosotras mismas, con nuestro 'destino', aun cuando esto implique la negación de las propias necesidades y sueños ocultos.

4. Encuentro

□□□□ de voces múltiples

Las mujeres hemos sido excluidas históricamente de lo simbólico, del conocimiento y de las estructuras de poder ¹⁵. Nuestra realidad había estado confinada al mundo privado de la domesticidad. El mundo de lo público, de la política, las guerras, la ciencia, la religión, habían sido, en lo fundamental, propiedad de los hombres. Este siglo veinte marca una ruptura histórica con este destino. Al fin hemos salido al mundo público y buscamos apropiarnos de nuestro propio lenguaje, de nuestro cuerpo y de nuestros poderes. Hasta hoy llevamos este destino milenario pegado a la piel, el cual brota como una vivencia de transgresión al tratar de acceder a la palabra y al goce en nuestro propio cuerpo ¹⁶. Trascender la domesticidad y la maternidad, constituye una violación de este interdicto de "madresposas" que llevamos instalado en el cuerpo. Nosotras hemos sido señaladas por rebelarnos ante este destino cultural de la feminidad. Hablar, gozar, escribir, son actividades adscritas a lo largo de la historia a la masculinidad, son posibilidades recientes para las mujeres, hace apenas cien años nos eran prohibidas de forma abierta, pública e incluso legal.

Este desgarramiento lo vivimos tanto las mujeres como los hombres desde nuestros propios encuentros y desencuentros. Es un abismo que nos separa y nos fusiona como seres humanos carentes, en los que la integración de la masculinidad y la feminidad construidas de manera histórica, constituye una amenaza de desilusión de las fronteras corporales. Un peligro que es vivido internamente, en muchos momentos con horror, cuando los esquemas previos de los papeles y símbolos sexuales se empiezan a desdibujar y se hace necesario un replanteamiento de los mismos. Un peligro que nos amenaza desde lo

más profundo de nuestro cuerpo, en tanto reservorio legendario de las significaciones psíquicas y culturales de las experiencias de género.

Es este abismo común, esta tradición histórica, compartida con estas mujeres campesinas, lo que nos ha permitido un encuentro comunicativo más allá de las distancias culturales y de clase que nos separan. Sin embargo, nos preguntamos: ¿cómo pueden valorar estas mujeres, quienes en una asamblea no tienen palabra, el hecho de que un grupo de mujeres participen de forma activa en la discusión de los problemas organizativos? ¿Qué produce el intercambio de experiencias cuando nos sentamos con una mujer campesina alrededor del fogón o en la cocina de nuestra casa cuando alguna de ellas nos visita y hablamos sobre los esposos, los hijos, el costo de la vida o las recetas de cocina? ¿Qué significa para ellas sentarse bajo la sombra de un árbol con otras mujeres y conversar en grupo, muchas veces por primera vez, acerca de sus problemas cotidianos sin la presencia de sus compañeros? ¹⁷. Estas son algunas de las preguntas que han quedado abiertas a partir de nuestro encuentro y que nos hablan de nuestras diferencias intensas, pero también de ese código común como seres humanos carentes, buscando espacios de comunicación que trasciendan el temor a la diversidad y el deseo de dominación sobre el otro.

El encuentro entre las propias formas de resistencia frente a la opresión de género de estas mujeres campesinas, y de nosotras como mujeres pertenecientes al mundo urbano, no puede pasar por una negación de las diferencias culturales y de clase que nos rodean. No obstante, es posible acercarnos a partir de nuestra lucha por acceder a la palabra, al conocimiento o al placer sexual, y las luchas de estas mujeres por encontrar espacios en los que sea posible compartir el dolor, el goce y el miedo acumulados a partir de sus experiencias cotidianas como campesinas. Tanto ellas como nosotras nos hallamos en una tensión entre el quedarnos dentro del mundo privado de la domesticidad, y el salir al afuera y compartir en el espacio público con otros grupos más allá de la familia. No renunciando a la maternidad, a la conyugalidad y al dolor/goce incrustado en la feminidad, pero sí acercándonos a espacios en los que los conflictos, los sueños, los miedos y la desconfianza vivida puedan ser compartidos con otros más allá de los muros solitarios de sus propios ranchos, y más allá de nuestra propia soledad como mujeres.

Para estas mujeres, la domesticidad es el centro de su existencia; la comida para alimentar a los otros y la preocupación por el destino de la familia, por sus hijos, compañeros, padres, hermanos, son el eje principal de sus vidas. Al mismo tiempo, la soledad, el

¹⁴ Kristeva 1986.

¹⁵ Ver Kristeva 1992, y Cixous y Clément 1988.

¹⁶ Ver Cixous y Clément, 1988.

¹⁷ Sobre estas preguntas y otros aspectos fundamentales en la realidad de estas mujeres y en nuestra relación con ellas, discutí en varias ocasiones con Lorena Sáenz, una compañera del equipo. Estas discusiones aportaron elementos muy valiosos para las reflexiones presentes en este trabajo, por lo cual quiero agradecerle muy especialmente.

silencio y el dolor, producto de la reclusión dentro de los muros de sus hogares, son condiciones ante las cuales han surgido gritos acallados de protesta, deseos de hablar lo que se había mantenido impronunciado por siglos. De pronto, la violencia doméstica vivida como natural se presenta como dolor, como queja; las dificultades en la crianza de los hijos ligadas al mundo familiar o escolar, aparecen como tensión cotidiana; el no poder hablar en las asambleas y no poder participar en la toma de decisiones se vuelve problemático; el no tener proyectos organizativos o productivos para mujeres, en los que ellas puedan participar activamente, se convierte en un anhelo. De los talleres y conversaciones con estas mujeres han surgido necesidades y prioridades diferentes, propias de sus experiencias ligadas a una feminidad envuelta por lo doméstico. Es desde estas quejas y sueños, que la participación de la mujer en la organización campesina puede tomar caminos diversos en los que su palabra se vuelva voz y no sólo grito silenciado.

Bibliografía

- Cixous, Hélène and Catherine Clément 1988 (1975). *The Newly Born Woman*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- De Schutter, Anton y Boris Yopo 1983. "Desarrollo y perspectivas de la investigación participativa", en *La investigación participativa en América Latina*. Michoacán (México), Editorial Crepal.
- Gallardo, Helio 1992. "Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina", en *Pasos Número Especial 3*, págs. 27-42.
- Hinkelammert, Franz J. 1991a. *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la Bestia*. San José, DEI.
- Hinkelammert, Franz J. 1991b. ¿Capitalismo sin alternativas? Sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativas para ella", en *Pasos No. 37* (Setiembre-octubre), págs. 11-24.
- Hinkelammert, Franz J. 1992. "La lógica de la expulsión del mercado capitalista mundial y el proyecto de liberación", en *Pasos Número Especial 3*, págs. 3-21.
- Kristeva, Julia 1986 (1974). *About chinese women*. New York, Marion Boyars Publishers Ltd.
- Kristeva, Julia 1992. "Womens Time", en Warhol Robyn y Diane Price Herndl, *Feminism and Anthology of Literary Theory and Criticism*. New York, Rutgers State University.
- Lagarde, Marcela 1990. *Cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México.
- La Nación 1991a. *Futura comisión vería caso Pavones*, San José, 14 de diciembre.
- La Nación 1991b. *Denuncias de narcotráfico: trabas para investigar Pavones*, 15 de diciembre.
- Revista Aportes 1988. *Campesinos de Pavón: injusticia y desamparo oficial*, San José, No. 45 (Junio).
- Revista Aportes 1989. *Narcotráfico y grupos armados: la verdadera historia de Pavones*, No. 53 (Marzo).
- Ribeiro, Darcy 1992. *Indianidades y venutopías*. Argentina, Editorial Sol.
- The Tico Times 1989. *Landowner's son faces drug charges in U.S.*, San José, 24 de febrero. n

RIBLA Nº 27

EL EVANGELIO DE MATEO

La Iglesia de Jesús, utopía de una Iglesia nueva

PABLO RICHARD

PAULO LOCKMANN

RICARDO FOULKES

PAULO NOGUEIRA

PEDRO LIMA VASCONCELLOS

JOSE CARDENAS PALLARES

FRANCISCO REYES ARCHILA

IVONI RICHTER REIMER

GUSTAVO GUTIERREZ

JORGE PIXLEY

LEIF VAAGE

ALTERNATIVAS, CONTRAHEGEMONIA Y SOCIEDAD CIVIL

Francisco Hidalgo F. *

...lo firme no es firme
todo no seguirá igual.
Cuando hayan hablado los que dominan
hablarán los dominados

Bertolt Brecht

El debate sobre propuestas alternativas se extiende cada vez más, eventos y acciones se realizan en varios países del continente sobre esta temática. En Ecuador, a partir del año 1993 se efectúan foros, mesas redondas y publicaciones que aportan en esta discusión; entre ellas cabe destacar: *El regreso de los runas, la potencialidad del proyecto indio en el Ecuador*, de Galo Ramón; *Repensando el desarrollo, hacia una concepción alternativa para los países andinos*, de Jurgen Schuldt; y el ensayo *Democracia profunda, mirada militante de una construcción política alternativa*, de Jaime Breilh. En Colombia, México, Argentina, también se registran eventos y esfuerzos similares. A un nivel de mayor alcance, en mayo de 1997 intelectuales como Samir Amin, Pablo González Casanova y François Houtart conformaron el "Foro Mundial de Alternativas", cuyo manifiesto fundante plantea que "es tiempo de revertir el curso de la historia".

Esta fluidez en el debate sobre propuestas alternativas va cubriendo también a organizaciones populares y movimientos sociales, luego de una década tremenda donde la caída de los regímenes del llamado socialismo real fue convertida por la ideología oficial en la partida de defunción para cualquier propuesta o acción anticapitalista. Hoy, a las puertas del siglo XXI, cada vez con mayor frecuencia gremios de trabajadores, agrupamientos de indígenas u organizaciones ecologistas incluyen en su agenda de discusión el tema de propuestas alternativas que se articulen a sus demandas de resistencia al neoliberalismo hegemónico.

* Ecuatoriano, sociólogo, participó en el Seminario de Investigadores Invitados del DEI correspondiente al año 1997.

En el escenario latinoamericano, uno de los investigadores que ha trabajado esta temática es Franz Hinkelammert, particularmente en su texto: *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, en el cual analiza varios aspectos de la temática y entre ellos ubica el debate de la siguiente manera:

...se requiere una alternativa. La razón de la necesidad de una alternativa emerge como una necesidad en el momento en el que nos decidimos a asegurar la vida futura de nuestros propios hijos¹.

Propone un debate sobre propuestas alternativas directamente articulado a las condiciones de vida presentes y futuras de los seres humanos y su entorno, las cuales se encuentran amenazadas por la totalización de la lógica del mercado en todos los órdenes de la vida humana y de la naturaleza.

El neoliberalismo, en su camino de imposición global, busca eliminar todos aquellos elementos que se presentan como distorsiones al libre movimiento del capital y de las mercancías. En primer lugar fueron las trabas aduaneras y arancelarias, luego las legislaciones laborales y los subsidios al precio de los artículos de consumo masivo, más tarde la propiedad estatal sobre empresas en las áreas energéticas y de telecomunicaciones, poco a poco los obstáculos que van quedando a vencer son precisamente aquellos que garantizan las condiciones de reproducción de la vida humana, como la seguridad social, la educación y

¹ Hinkelammert, Franz. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José, DEI, 1995, pág. 149.

salud públicas, la preservación de los recursos naturales y del medio ambiente.

En su trayecto el neoliberalismo pone en grave riesgo la vida de regiones, pueblos, naciones e incluso continentes enteros, en beneficio de unos pocos enclaves transnacionales con alta tecnología y concentración financiera.

En los países latinoamericanos los puntos medulares de la política neoliberal se mantienen en torno al pago de la deuda externa, la reducción de los salarios, la eliminación de los presupuestos en áreas sociales, la privatización de las empresas estatales.

En el caso ecuatoriano, las "huellas" de quince años de programas de ajuste y de neoliberalismo se muestran en datos como los siguientes: durante la última década, el 40% del presupuesto general del Estado fue destinado al servicio de la deuda externa, el peso de los sueldos y salarios respecto del total del producto interno bruto bajó del 30 al 14%, y el gasto estatal destinado a la salud se redujo del 6 al 3%. Todo esto en el marco de un sistema estructural marcadamente inequitativo, donde el 20% más rico de la población obtiene ingresos cuarenta veces mayores que el 20% más bajo; y donde los niveles de pobreza cubren al 60% de la población, y en zonas rurales alcanzan el 80%².

Es sintomático que el cuestionamiento y la impugnación al modelo neoliberal, en el caso ecuatoriano, hayan provenido con mayor fuerza desde sectores indígenas, campesinos, y de trabajadores de áreas estatales con bajos ingresos, como el magisterio; y que el tema angular del debate sea la seguridad social, llegando incluso a determinar movilizaciones de carácter nacional, sea el de la defensa del Instituto Ecuatoriano de Seguridad Social³ como un sistema único, obligatorio, solidario, en confrontación de las tesis neoliberales de la privatización de los fondos de pensiones y la "libertad de elección" de los asegurados.

Es el debate que toca en lo más íntimo las condiciones de vida presentes y futuras de los oprimidos.

La necesidad del cuestionamiento al neoliberalismo, a su discurso sobre la globalización, y la de abrir un debate acerca de alternativas de largo aliento, surgen desde los sectores de los excluidos y explotados por el capital y por su modelo de civilización; emergen desde seres humanos concretos que día a día confrontan los efectos de un sistema que sacrifica a las mayorías en beneficio del interés de unos pocos.

En el Ecuador se destaca la presencia de sectores campesinos y de pueblos indígenas y campesinos. En México, igualmente, la consolidación de actores sociales indígenas en zonas como Chiapas a favor de las

autonomías regionales y de transformaciones democráticas en el sistema político. En Argentina, se tiene noticias de las acciones trascendentes de sectores como los profesores, de los defensores de derechos humanos, entre ellas las Madres de Plaza de Mayo. En Brasil, del Movimiento de los Sin Tierra y de los movimientos ecologistas radicales; situación similar se observa en Centroamérica. Desde lo profundo de las sociedades latinoamericanas emergen los actores colectivos que contradicen y desdican el discurso de que la única opción, es el libre mercado y la globalización de las transnacionales.

Un paso prioritario es identificar los elementos cardinales para ganar el reconocimiento de que frente a la situación actual que sufren los pueblos sí hay alternativas desde la orilla de los intereses populares:

¿Hay alternativas? Desde el punto de vista de una sociedad que sostiene de sí misma que no hay alternativas para ella, y que tiene el poder para destruir todas las alternativas, ésta es una simple cuestión metafísica. ¿De qué sirve una discusión sobre la posibilidad de alternativas, si no se las puede realizar porque aquel que afirma que no existen alternativas tiene el poder de destruirlas?... Desde el siglo XIX, el socialismo revolucionario concluyó que era necesario plantear la cuestión del poder para realizar alguna alternativa⁴.

Para el neoliberalismo la lógica del mercado lo es todo, allí se resuelven los problemas del bienestar colectivo. Esta corriente, surgida a mediados de los años cuarenta, sólo cobra fuerza cuando es asumida como programa e ideología del poder occidental por los regímenes de Margaret Thatcher, en Inglaterra, y de Ronald Reagan, en los Estados Unidos, a inicios del decenio de los ochenta. Sin embargo, la legitimidad hegemónica realmente la alcanza a raíz de los acontecimientos de 1989, cuando instancias del poder mundial, como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, presentan el derrocamiento de los regímenes de Europa del Este como la derrota definitiva, no sólo del socialismo, sino de cualquier forma de regulación desde el Estado, e imponen para todo el planeta un programa de eliminar las barreras al libre juego de las fuerzas del mercado. Las sociedades neoliberales se proclaman como la única opción y emprenden la cruzada para acabar con los pocos focos que se resisten a su embrujo, así pretenden reforzar el bloque contra Cuba, y califican de "perfectos idiotas"⁵ a todo aquel que propone tesis de equidad social o de desarrollo nacional.

A la hegemonía neoliberal le resultan especialmente valiosos los aportes de ideólogos, como Francis Fukuyama, que se apresuraron a proclamar, junto al triunfo del capital, el fin de la historia. Es un dominio

² Datos obtenidos del Instituto de Economía de la Universidad Central, *Boletín Economía* (Ecuador), Junio 1997.

³ Un área especialmente sensible se refiere al Seguro Social Campesino, que cubre alrededor de quinientos mil campesinos, la mayor parte de ellos pobres, y que si se añade la cobertura de salud familiar, sobrepasa el millón de personas atendidas en las zonas rurales. Es uno de los pocos beneficios que reciben estos sectores por parte de una entidad ligada a la estructura estatal.

⁴ Hinkelammert, *op. cit.*, pág. 171.

⁵ A. Vargas Llosa, C. Montaner y P. Apuleyo publican el panegírico neoliberal *El manual del perfecto idiota latinoamericano*, en septiembre de 1996.

basado no sólo en el poder de coerción desde las transnacionales en el campo económico o militar, es también la imposición planetaria de una visión del mundo donde no existe espacio para alternativas, donde la perspectiva de futuro desaparece; en su lugar prevalece un eterno presente en el cual apenas cabe actuar con pragmatismo e individualismo, y donde los sujetos sociales están marcados por su fraccionamiento e imposibilidad de unidad.

El sistema del libre mercado es totalitario en el sentido que impone una sola opción a toda la sociedad, y superpone la institución del mercado por encima de las condiciones de la vida humana y de la naturaleza. Es un dominio basado en el monopolio del poder.

Precisamente por lo señalado el debate sobre alternativas debe abordar el tema del poder, a condición de ganar una comprensión renovada y multi-lateral acerca de esta temática.

Aquí es donde resulta valioso, para el tema planteado, recuperar las concepciones del italiano Antonio Gramsci, respecto de cómo abordar temas como dominio, poder y Estado.

Gramsci aportó una serie de conceptos y percepciones que enriquecieron las visiones sobre la acción política de las fuerzas populares, como los de hegemonía, dirección ético-cultural, sociedad civil, que contribuyeron a colocar la mirada más allá de la simple lucha por correlaciones de fuerzas políticas y el control del aparato estatal.

De ese conjunto de conceptos gramscianos, uno de particular trascendencia es el de hegemonía, que puede ser sintetizado así:

En las condiciones modernas una clase mantiene su dominio no simplemente mediante una organización especial de la fuerza, sino porque es capaz de ir más allá de sus intereses estrechos y corporativos, de ejercer un liderazgo moral e intelectual y de realizar compromisos —dentro de ciertos límites— con una variedad de aliados que se unifican en un bloque social. Este bloque representa una base de consentimiento para un cierto orden social, en el que la hegemonía es creada y recreada dentro de una red de instituciones, relaciones sociales e ideas ⁶.

Para la constitución del poder, desde una perspectiva popular, es insuficiente la organización de la fuerza; el dominio sustentado sólo en la represión es frágil. Para proyectarse socialmente debe sobrepasar los intereses corporativos para asumir los del bienestar colectivo, y constituir un bloque de clases y capas sociales afines en un proyecto tanto de revolucionarización del sistema político, como portador de un liderazgo intelectual que contenga una reforma moral y cultural, que construya nuevas visiones del mundo y cambie el “sentido común” predominante en la

población, con los elementos necesarios para organizarla ideológicamente en un proceso de transformación social. Este conjunto de elementos se concretan en un programa de cambios económicos en la estructura.

Así, el concepto de hegemonía ubica el problema del poder tanto en la dirección política, la disposición y organización de las clases y movimientos sociales en su papel frente a los aparatos estatales y para-estatales, como en la dirección ético-cultural, la construcción de sentidos de vida sociales, de discursos integrales de conciencia y de compromiso en un proyecto de cambio social.

Algunos autores y autoras han empezado a utilizar, en décadas recientes, la palabra contrahegemonía para distinguir los procesos que emergen desde los sectores explotados y oprimidos por el capital, diferenciándolos de aquellos procesos de hegemonía que vienen desde los círculos capitalistas. De este modo, la contrahegemonía queda definida como:

La posibilidad para las clases subalternas de gestar una lucha contrahegemónica, de impulsar la construcción de una nueva hegemonía que transforme la relación existente entre estructura y superestructura en el bloque dominante, y conforme un nuevo bloque histórico ⁷.

Parece válida esta precisión, recalcando el papel de la dirección ético-cultural, de la reforma intelectual y moral, con perspectiva a un bloque de clases y sectores sociales populares con un proyecto histórico renovado que involucre a todos y todas los y las explotados, oprimidos y excluidos.

Al insistir en este artículo en que la construcción de propuestas alternativas es construcción de contrahegemonía, se busca una precisión de conceptos que permita garantizar un debate a profundidad, de largo aliento, que involucre en una construcción contra la lógica del capital transnacional dominante, y abra el debate hacia ámbitos que establezcan límites claros y vincule directamente a sujetos sociales concretos de los sectores populares.

1. Puntos claves para □ □ □ □ la construcción □ □ □ □ de un discurso □ □ □ □ contrahegemónico actual

En esta parte del artículo interesa presentar un esbozo de algunas ideas claves en la construcción de un discurso contrahegemónico que dé cuenta de varios

⁶ Pizzorno, Alessandro. *Sobre el método de Gramsci*. México D. F., Pasado y Presente, 1982.

⁷ Ver el artículo de Mabel Thwaites, “La noción gramsciana en hegemonía en el convulsionado fin de siglo”, en *Gramsci mirando al sur*. Buenos Aires, Editorial Teoría Crítica, 1994.

de los puntos de debate centrales, y con los cuales sea posible fortalecer un liderazgo social, presentar un arco de alianzas con fuerzas sociales y políticas, reforzar concepciones e interpretaciones integrales sobre el mundo que vivimos y en los cuales queden evidentes las fases de crisis y debilidades del capital transnacional, así como permita proyectar liderazgos ético-intelectuales contrapuestos al discurso dominante.

En Latinoamérica existen valiosos y numerosos esfuerzos en este sentido. De lo que se trata es de mostrar algunos de los elementos que nos parecen de mayor significación para la construcción de estas propuestas alternativas contrahegemónicas:

1.1. Fragilidad y perspectiva □ de crisis de la globalización

El proceso de globalización aparece, según el discurso hegemónico, como un hecho irreversible, un fenómeno inaprensible y frente al cual solamente queda sumarse a él. Una respuesta contrahegemónica empieza por articular este fenómeno de la globalización a la lógica del capitalismo, y descubrir que uno de sus pilares es el incesante movimiento de los capitales transnacionales hacia las esferas especulativas.

La columna vertebral de la globalización está ligada al movimiento intenso de capitales en las potencias capitalistas occidentales hacia la expansión del sector financiero, en detrimento de las áreas productivas, y se expresa en el crecimiento de las transacciones en las bolsas de valores, las fusiones entre transnacionales, el incremento de las utilidades en las acciones de las áreas especulativas, la venta de las empresas estatales rentables, principalmente en los países latinoamericanos en los agresivos procesos de privatización:

...el capital no ha sido capaz de reproducirse a sí mismo mediante un vuelco a la esfera productiva; en vez de ello recurre a la expansión geométrica de los créditos, para financiar su apuesta a la futura explotación productiva. De este modo compromete más y más el plusvalor aún no producido⁸.

La publicitada agilidad de la globalización tiene su raíz en este movimiento de apuesta a la futura explotación productiva, que privilegia el capital ficticio al capital con valor real. Este "capitalismo desemplador" es la fuente de la fragilidad del proceso de expansión del capital transnacional especulativo, que hoy aparenta solidez. Son capitales improductivos en una espiral ascendente, basada en riquezas ficticias.

Pero este proceso tiene un punto de quiebra; es una espiral que se agotará, y entrará en una fase

donde se hará evidente la no convertibilidad de esas acciones especulativas, generando un crac en el sistema financiero mundial.

Las crisis financieras de esta década⁹, la latinoamericana de 1996 y la de las bolsas de valores asiáticas en octubre de 1997, son indicadores de esos procesos que desatan el pánico en los mercados de los papeles de acciones, que se vuelven incobrables, y entonces el mercado se comportará como un desquiciado tratando hacer tangible el mundo de fantasía de la especulación.

Esta visión sobre la globalización lleva a las propuestas alternativas a dar cuenta de dos fenómenos: por un lado, la perspectiva de un crac del sistema financiero transnacional, lo que tendrá evidentes repercusiones sociales y políticas; y por otro, la creciente desocupación que genera el capitalismo global, lo que provoca, en el momento presente, reacciones sociales de importancia.

1.2. Propuestas sustentadas □ en una racionalidad reproductiva

El neoliberalismo, desde la segunda mitad del siglo veinte, se fue dotando de una racionalidad instrumental que lo legitimara. Con esa racionalidad que torna valores absolutos al cálculo de utilidad y a la eficiencia del mercado, fue copando los ámbitos de las ciencias sociales, a condición de reprimir y desplazar al pensamiento crítico. Luego inundó con su racionalidad los espacios de construcción de ideología en los grandes medios de comunicación. Hoy, todo aquel que se opone al recetario neoliberal es clasificado como dinosaurio y retardado.

La construcción de propuestas alternativas debe sustentarse, a contracorriente, en una racionalidad distinta a la que tiene por motor a la ganancia y el racionalismo instrumental. Donde el ser humano es un sujeto que se refiere a un conjunto de fines posibles, y no es únicamente un actor social a expensas de las fuerzas del mercado.

Los fines que concibe el ser humano como sujeto deben garantizar, como criterio predominante, el conjunto de condiciones que le permiten reproducir y desarrollar el circuito natural de la vida. El ser humano vive en escenarios concretos que le articulan con otros

⁸ Dierckxsens, Wim. *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía. Por una mundialización sin neoliberalismo*. San José, DEL, 1997.

⁹ La Organización Mundial del Comercio organizó el 20 de mayo de 1998 los actos conmemorativos por los cincuenta años del Sistema Multilateral de Comercio, en Ginebra. Allí intervino el presidente cubano Fidel Castro, y entre varios criterios, expresó: "...en medio de tanta euforia nadie puede asegurar hasta cuándo el sistema económico de Estados Unidos, regido por las ciegas leyes de la economía de mercado, puede impedir que el globo financiero estalle. No hay milagros económicos. Está demostrado. Los precios, inflados hasta el absurdo, de las acciones en las Bolsas de Valores de esa economía, aunque es sin duda la más fuerte del mundo, no pueden sostenerse. En situaciones semejantes la historia no ha conocido excepciones. Sólo que ahora una gran crisis sería también global y tendría consecuencias impensables", en *Boletín Alai* (Ecuador) No. 273 (Mayo, 1998).

seres humanos y con la naturaleza. Con ellos construye un conjunto de relaciones que necesitan ser organizadas con una racionalidad que garantice las condiciones de vida para todos los seres humanos, que proteja ese entorno en el cual actúan, sin el cual cualquier racionalidad se torna irracional.

Es una racionalidad que garantiza la vida humana y no amenaza o atenta contra ella. La necesidad es la urgencia humana de vivir en un circuito natural de la vida. Fuera de este circuito no hay vida posible, y el propio sujeto humano se hunde. Por eso, como sujeto, tiene que asegurar que la racionalidad medio-fin sea canalizada y orientada de una manera tal que permita su inserción en el circuito natural de la vida humana; aparece así la racionalidad reproductiva como criterio fundante:

...en estos juicios de racionalidad reproductiva aparece el sujeto como la totalidad de sus acciones potenciales, y aparece la inserción del sujeto en el circuito natural de la vida humana como condición de posibilidad de esta vida. Con eso, tanto la división social del trabajo, como la naturaleza, aparecen como totalidades¹⁰.

Esta concepción del ser humano en su totalidad, que garantiza sus condiciones de vida como criterio predominante sobre otra racionalidad, donde la cobertura de las necesidades básicas, entendidas en un sentido amplio, moviliza a las estructuras económicas y políticas, conlleva que las propuestas alternativas tengan como un referente clave el bien común, y por lo tanto sean proyectos integrales y no solamente en beneficio de un segmento o una fracción de la sociedad.

1.3. Procesos económicos equitativos □ y autocentrados

El neoliberalismo ha impuesto un modelo de desarrollo que incrementa las desigualdades sociales, aumenta la tasa de explotación sobre los sectores trabajadores, promueve la exclusión de grandes segmentos de la población e incluso de naciones enteras. Para los sectores populares de los llamados "países atrasados", la globalización no ofrece futuro de dignidad. Una propuesta contrahegemónica debe incluir un modelo de desarrollo que promueva relaciones económicas de equidad entre los distintos actores del proceso productivo, tenga como objetivo la incorporación de la población a las fuentes de trabajo y la satisfacción de las necesidades humanas básicas.

En el criterio rector del proyecto social debe estar la promoción de economías no competitivas, porque en la competencia del mercado siempre hay alguien que gana y alguien que pierde, que resulta sacrificado.

¹⁰ Hinkelammert, Franz. *El mapa del emperador*. San José, DEI, 1996.

Esto implica mecanismos de control sobre el mercado. Un desarrollo generalizado únicamente es posible con estas intervenciones, de manera de garantizar ingresos básicos a la población y control sobre los procesos de acumulación.

Para el caso de una parte importante de países latinoamericanos y de otros continentes segregados, es importante la recuperación de un modelo que aplique un grado de desconexión del circuito de acumulación transnacional, para de esta forma abrir la puerta a que exista capacidad nacional de orientar la inversión interna, la constitución de un mercado nacional de masas, la centralización de excedentes y la conservación de la naturaleza, el control de las tecnologías y la constitución de mecanismos financieros autónomos.

Esto permitiría priorizar los procesos internos de acumulación y orientarlos hacia la satisfacción de las necesidades humanas. Gestar y fortalecer las bases económico-políticas internas para el desarrollo de las fuerzas productivas domésticas, la producción de bienes y servicios de consumo masivo:

...el desarrollo autocentrado constituye un proceso geográfico y políticamente descentralizado de acumulación que, partiendo de decisiones participativas a escala local-regional al interior de un país, establece paulatinamente las condiciones para suscitar una dinámica de producción sustentada en la interacción concordada de actividades dirigidas desde y para el mercado interno, de manera de configurar dinámicamente el encadenamiento de una producción heterogénea de bienes de consumo sencillos de masas y medios de producción que estén a su servicio, sobre la base de un pluralismo tecnológico, potenciando el uso de los recursos y capacidades humanas y materiales regionales en un contexto "nacional" y transnacional adverso¹¹.

Este proceso económico implica redistribuciones masivas de la propiedad, sobre todo de la tierra y del ingreso nacional, la promoción de mercados ampliados y crecientes, estimula la división del trabajo, promueve encadenamientos productivos. No deben ser procesos impuestos desde arriba, desde el Estado, sino procesos que surjan desde la organización de la sociedad, con participación y democracia.

1.4. Rescatar los proyectos de sociedad □ □ de las organizaciones populares

Desde las organizaciones de los sectores populares y los movimientos sociales se han desarrollado esfuerzos muy importantes por dibujar una propuesta de sociedad por la cual luchar, a la cual aspirar. En

¹¹ Schuldt, Jurgen. *Repensando el desarrollo: hacia una concepción alternativa para los países andinos*. Quito, Editorial Caap, 1995.

América Latina uno de los movimientos de mayor trascendencia en esta década de los noventa es el indígena, y en el caso ecuatoriano su presencia se ha expresado también en la capacidad de esbozar estas propuestas integradoras.

Es lo que algunos autores han denominado: la potencialidad del proyecto indio. Su propuesta, especifican (Ramón: 1993), no es una "utopía nativista", de retorno al pasado, excluyente, antimoderna o fundamentalista. Es una propuesta contemporánea que asume la existencia del Estado nacional ecuatoriano, la vigencia de una sociedad nacional consolidada, y la discusión de diversos proyectos, esperanzas y utopías.

Esta propuesta ha sido dirigida a todas las sociedades que conforman el Ecuador. Plantea reivindicaciones para sí mismos, como los problemas de la tierra, la salud, la educación, los precios, el empleo, la autonomía, la soberanía, el reconocimiento como nacionalidades, y considera que la resolución de esos problemas invoca una transformación profunda de la sociedad.

Busca un nuevo estilo de desarrollo, basado en principios fundamentales como la equidad social, el respeto y la armonía con la naturaleza, lograr la mayor eficiencia productiva con la potenciación de los conocimientos acumulados, la asimilación crítica de los conocimientos de la ciencia crítica, la combinación de la iniciativa individual con el beneficio comunitario y un estilo de vida sencillo, sobrio:

...plantea construir una cultura andina no dependiente, que parta de la común identidad andina, la potencie con los aportes culturales afroecuatorianos y de la sociedad blanco-mestiza; implica una revalorización de los pueblos indios. Recupera la diversidad ecuatoriana de sus etnias, regiones, clases, géneros, para construir puentes de unidad. Rescata la forma de ser andina tradicional, de sus propias categorías, desarrolladas en la experiencia comunitaria para comprender y criticar la desigualdad, así como categorías para entender los cambios y soñar con un mundo equitativo. La idea de igualdad en el mundo andino parte de la categoría de reciprocidad ¹².

Esto demanda la creación de un pensamiento pluricultural, implica un conjunto de puentes que unan las diversas modalidades de resistencia india, con las diversas modalidades de resistencia del pueblo no indio; las iniciativas y propuestas indias con las utopías ecologistas, de supresión de las diferencias de género, de supresión de las clases y el humanismo de las comunidades eclesiales; establecer nexos entre las esperanzas indias, con la crítica de los disidentes occidentales críticos al proyecto de modernidad.

¹² Ramón, Galo. *El retorno de los runas: la potencialidad del proyecto indio en el Ecuador*. Quito, Editorial Comunidec, 1993.

1.5. Surgimiento de un poder popular

□ □solidario democrático

El problema de la edificación de poder popular cabe abordarlo tratando de incorporar nuevas visiones y ampliando concepciones, pero sin abandonarlo. La construcción de contrahegemonía no puede ir separada de la disputa de poderes con los sectores hegemónicos, caso contrario caemos en un juego de planteamientos *light*, de cosmética a los esquemas de dominio capitalista.

El plantear la problemática del poder popular en el debate actual resulta a contracorriente, pues el discurso oficial pretende eliminarlo, le resulta "incómodo". Sin embargo también existen comprensivas resistencias desde la izquierda, por cuanto trae a la memoria graves errores que devinieron en la construcción de poderes autoritarios y verticalistas en las experiencias del "socialismo real" y en algunas organizaciones político-militares latinoamericanas.

Es por eso que resulta clave articular el tema del poder popular al tema de la democracia, convirtiéndola a esta segunda en un eje para volver realmente alternativos a los nuevos planteamientos ¹³. Esto implica enfrentar el tema de construir democracia a lo interno, en la vida misma de las organizaciones populares que integran el bloque popular, con una real participación de los núcleos de base en la discusión y toma de decisiones de su organización, con mecanismos efectivos de rendición de cuentas y remoción de los niveles directivos de las organizaciones, con debates francos y abiertos sobre el desenvolvimiento de la organización a nivel local y nacional. Conlleva la necesidad de volver a la democracia en un valor ético de la organización popular, que reclama una praxis real consecuente tanto en los niveles de dirección como en las bases, y en las relaciones entre las organizaciones sociales y políticas.

Implica, igualmente, convertir al tema de la democracia en un punto clave de la propuesta de una nueva sociedad. Esto incorpora procesos de desconcentración y descentralización de los aparatos de poder económico y político, para convertir en factible aquel lema de construir poder con la población, en cada localidad, en cada región, y promover formas de participación real con capacidad de decisión y de manejo de recursos. Concebido no como concesiones generosas desde arriba, sino como procesos fundamentales desde las raíces de nuestras sociedades. Incorpora perspectivas de amplitud y de respeto a la diversidad en la concepción del poder; implica la predominancia efectiva del bienestar colectivo por

¹³ Un planteamiento similar tiene la siguiente expresión de González Casanova: "...el problema central es la organización de la sociedad civil y de las democracias, no sólo 'desde abajo', sino de las democracias de los de abajo, como me parece que es urgente formularlo para replantear el problema profundo de la alternativa", en "La democracia de los de abajo y los movimientos sociales", en *Nueva Sociedad* (Venezuela) No. 136 (Abril, 1995).

encima de las instituciones, llámense estas Estado, mercado, o aparato político:

...el surgimiento del poder democrático es más bien un proceso de acumulación vivo y descentralizado, donde concurren una secuencia no mecánica de momentos de: planeación-movilización-concientización-gestión-consolidación, esto tanto en los espacios ahora llamados de sociedad civil, como en los espacios del aparato estatal. Es una espiral que necesita forjarse simultáneamente...¹⁴.

El recordar para la hora actual que la construcción de poder popular es un proceso acumulativo, contribuye a plantearlo como un tema para la agenda presente, y no como algo inaccesible que merece ser relegado para otros tiempos. Por otro lado, el reconocer varios de los momentos de esa construcción contribuye a reconocer su complejidad, pues abarca por igual la gestión en un municipio, la participación parlamentaria, la construcción de la organización social y política, las experiencias de autogestión económica, la ejecución de fiscalización y contraloría popular, de monitoreo estratégico, la difusión de las propuestas alternativas.

2. Sociedad civil popular

□□□□ con perspectiva nacional
□□□□ e internacional

Si el eje de este artículo es el concepto de contrahegemonía, el planteamiento está unido lógicamente al de sociedad civil, que Gramsci lo ubicó, (a diferencia de Marx, para quien estaba ligado a las condiciones materiales de vida y la división social del trabajo), en el nivel político-ideológico¹⁵, como una dicotomía frente a los aparatos estatales y determinada por una dirección ético-cultural.

Es necesario reconocer que durante las últimas décadas, sobre todo en Latinoamérica, el concepto sociedad civil ha sido utilizado de manera dispar, y con frecuencia contradictoria, por diversos discursos. Por ejemplo, mientras que para los neoliberales ortodoxos describe el mundo de la iniciativa individual y privada¹⁶, para algunos de los llamados nuevos movimientos sociales, en cambio, hace referencia a

¹⁴ Breilh, Jaime. "Democracia profunda: mirada militante de una construcción política alternativa", en *Espacios* (Ecuador) No. 5 (1995).

¹⁵ En una de sus reflexiones, Gramsci describe de este modo el tema: "...en política, la relación entre el Estado y la sociedad civil, o sea, intervención de la voluntad centralizada para educar al ambiente social", en *Antología*. México D. F., Siglo XXI, 1992.

¹⁶ Mario Vargas Llosa la percibe así: "...el más arduo reto que tiene la opción liberal entre nosotros es adelgazar drásticamente al Estado... devolver las empresas públicas a la sociedad civil, de la que fueron confiscadas", en *El desafío neoliberal*. Santafé de Bogotá, Editorial Norma, 1992.

las organizaciones populares no ligadas a ningún partido político o al Estado¹⁷; y pese a esta aparente confusión, es perceptible que tras este uso se encuentran esfuerzos por construir diversas clases de hegemonías¹⁸.

Lo que nos vuelve a colocar sobre el andarivel de las concepciones gramscianas, en el sentido de que un proyecto de hegemonía requiere de un conjunto de instituciones y organizaciones desde las cuales ir tejiendo las redes de influencia, en diversos planos, de la lucha política, de la interpretación ideológica, de la constitución de un proyecto ético-cultural, y eso exactamente es la sociedad civil. En torno a ella hay una disputa donde actúan los proyectos dominantes, pero también aquellos espacios desde los cuales se construye contrahegemonía.

Precisamente para marcar diferencias con aquellos usos tergiversados se plantea en este ensayo el concepto de sociedad civil popular, entendida como el espacio democrático de organizaciones e instituciones donde se construye contrahegemonía. Abarca tanto a las organizaciones populares tradicionales que se enfrentan desde reivindicaciones gremiales al modelo neoliberal, como a los movimientos sociales que interpelan al modelo de modernidad occidental como los ecologistas, feministas, indígenas; pero incorpora asimismo a los partidos e instancias claramente políticas que luchan de manera abierta por el poder político.

Considero indispensable partir de los aspectos que unifican al amplio espectro de sectores sociales afectados por el modelo neoliberal y su globalización excluyente. Entiendo que son mucho más los puntos que unen a las organizaciones tradicionales clasistas con los movimientos sociales, y a éstos con los partidos políticos de izquierda, que aquellos aspectos que los separan. Las luchas de las clases sociales oprimidas y explotadas por el capital están vigentes; los movimientos sociales aportan con un cuestionamiento integral a la modernidad, y los partidos políticos construyen la estrategia de la lucha por el poder¹⁹.

¹⁷ Elías Santana, autor venezolano, la define de esta manera: "...sociedad civil es el conjunto de expresiones, organizadas o no, de las comunidades y de los ciudadanos que, no solamente, no sean parte del Estado o del Gobierno, sino que no tengan vínculos orgánicos con los partidos", en revista *SIC* (Venezuela) No. 569 (1994).

¹⁸ Norberto Bobbio precisa así este debate: "...la teoría de la hegemonía se vincula en Gramsci no sólo a una teoría del partido y del estado... engloba la nueva y más amplia concepción de la sociedad civil contemplada en sus distintas articulaciones y considerada como momento superestructural primario", en *Gramsci y las ciencias sociales*. México D. F., Pasado y Presente, 1980.

¹⁹ Sobre el debate entre movimientos sociales y partidos políticos, es muy interesante recuperar estos conceptos de González Casanova: "En partidos y movimientos aparecen virtudes que no se pueden negar y que son fundamentales desde el punto de vista de la acción y de la teoría: la disciplina política y la disciplina intelectual de los partidos son una virtud innegable; el pluralismo ideológico de los movimientos es la fuerza que está en la base de coaliciones y bloques. Los partidos potencian la virtud o fuerza con su tendencia a lo homogéneo, y los movimientos con su tendencia a unir lo plural", en *art. cit.*

El propósito es abarcar los niveles de disputa de dirección, donde además de lo político, como lo supo ver Gramsci, un papel cardinal corresponde a lo ético-cultural. Aquí está el reto de la complejidad del proceso actual, y no en que la diversidad y complejidad fundamentalmente la dispersión del bloque popular, como pretenden algunos autores en nombre de la postmodernidad.

Si el norte es construir una contrahegemonía frente al neoliberalismo, a ello corresponde una sociedad civil popular, que es el espacio donde va a cobrar cuerpo organizativo dicho proyecto que abarque por igual a organizaciones clasistas, movimientos sociales y partidos políticos.

Pero además, los problemas actuales plantean a la sociedad civil dar cuenta de un proceso político donde instancias para-estatales transnacionales desempeñan cada vez más un papel protagónico, como son el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, o la Organización Mundial del Comercio. Esto significa que el aparato estatal ya no está sólo en el Ejecutivo o el Congreso de cada país, sino que capacidades de decisión que afectan a todas las naciones son asumidas directamente por estas instancias estatales mundiales.

La globalización del sistema capitalista torna igualmente globales problemas como la destrucción de la naturaleza, la violación de los derechos humanos, el deterioro de las condiciones de vida y los crecientes procesos de exclusión social. Hace falta, entonces, ir creando una sociedad civil popular con perspectiva internacional que construya redes en los diversos continentes, y que cobre la fuerza social necesaria para hacer frente a las transnacionales y luchar por derechos internacionales y propuestas contrahegemonías que puedan traspasar fronteras.

Cada vez se hacen más imprescindibles formas de organización que, además de dar cuenta de las problemáticas nacionales o regionales, también vayan construyendo redes de solidaridad con agendas y alcance transnacional.

A una sociedad civil con perspectiva nacional o regional le es más factible dar cuenta de los procesos concretos de opresión y exclusión, así como de las demandas actuales de los sectores populares, y sobre esta base construir organización y empoderamiento popular. Mas, quedarse apenas en ese ámbito en los momentos actuales, es tornarse muy vulnerable; es indispensable tender redes y nexos de carácter internacional, para enfrentar los problemas que son iguales en las diversas partes del globo.

Se trata de construir contrahegemonía sustentada en una red de organizaciones e instituciones que reflejen, expresen y potencien la respuesta frente a las múltiples contradicciones y conflictividades que el capitalismo mundializado exacerba. Una contrahegemonía que se construya con perspectiva nacional y con perspectiva internacional con miras a un escenario global.

3. Incentivar una perspectiva □□□□ de humanismo concreto

El debate acerca de propuestas alternativas abarca un campo más extenso que el cubierto por este artículo. Quedan muchos aspectos por desarrollar, y esos son procesos que están germinando en colectivos de intelectuales críticos y en movimientos populares contestatarios. Sin embargo, antes de concluir quiero dejar esbozado un planteamiento a desarrollar en otros trabajos: recuperar un humanismo concreto como uno de los articuladores de las alternativas.

Un humanismo pensando en sujetos sociales concretos, respondiendo a sus demandas, pero también proyectándolos en una perspectiva de bien común. Esto es, un humanismo ubicado frente a las grandes contradicciones actuales, que confronte las grandes inequidades de la modernidad occidental, la explotación de la fuerza de trabajo, la segregación por género y por pertenencia étnica. Un humanismo que mire a los sujetos sociales en roles de transformación social, incorporados en una praxis que sea a la vez concepción del mundo y compromiso ético. n

NOVEDADES DEI

EL GRITO DEL SUJETO

**Del teatro-mundo
del evangelio de Juan
al perro-mundo
de la globalización**

FRANZ HINKELAMMERT

Dios es Joven.

Otra mirada desde las posibilidades que lo juvenil aporta a la esperanza

LECTURAS POPULARES DE HISTORIAS BÍBLICAS JUVENILES APUNTES DE SISTEMATIZACION

Klaudio Duarte Quapper

1. Para entrar a los textos:

contextos a textos

1.1. Necesidad de leer

- desde lo específico
- de nuestra historia

La lectura bíblica, en su despliegue histórico, ha estado acompañada en tanto proceso, de múltiples y ricos descubrimientos. Ello porque el acercamiento desde lo popular al texto sagrado, nos ha permitido llenarnos de claves y pistas que nos permiten comprender nuestras historias y al mismo tiempo, proveernos de fórmulas de acción transformadoras en nuestros ambientes.

Esta lectura, desde la especificidad histórica de la Comunidad que camina por el mundo, nos abre a un análisis más amplio y hace de la especificidad una fuerza: *la fortaleza de la diferenciación*. Es decir, la necesidad de leer desde lo específico de nuestras historias particulares, no solamente no niega la globalidad de lo común, sino que la refuerza ya que ésta va de la mano con la particularidad de cada grupo social o comunidad. Leer la Biblia desde las mujeres, o desde el mundo campesino, no niega la existencia de una historia común, más bien ella abre a la importancia de considerar los contextos dialogantes en que las diversas historias se inscriben y articulan. Para leer la

realidad de un pueblo o un sector de él, necesitamos considerar su relación con otros y otras.

Si desde esa óptica de lectura nos disponemos para mirar el mundo de las y los jóvenes, necesitamos del mismo criterio epistemológico. Más aún, se agregan otros dos componentes que no son exclusivos, pero que sí aportan rasgos de identidad al mundo juvenil: *la diversidad existente dentro del mundo juvenil popular, y la necesidad de "salir a la calle" para aprehender esta cultura* (o contracultura como veremos). El primer rasgo hace mención a la abundancia de distinciones que se pueden realizar, si consideramos los distintos ámbitos que componen la complejidad juvenil. Además de criterios demográficos, socioeconómicos, de ubicación territorial, de participación o no en los aparatos educativos y productivos, de acceso o no al consumo, etc., precisamos considerar aquellos que son de carácter más bien cultural y que inciden también en la construcción de *identidades*. Nos referimos por ejemplo al género, a las opciones sexuales, a la adhesión religiosa o política, a las opciones de asociación (grupos musicales, deportivos, de esquina, políticos, pastorales, de educación, etc.), a las diversas producciones en sus comunidades, a los estilos discursivos, etc.

El segundo rasgo, salir a la calle para comprender lo juvenil, podría ser reducido a una cuestión sólo de método, en el sentido de que éste sería apenas un componente técnico libre de cualquier afecto, ética y sentido político. Pues bien, el trabajo cotidiano y la

vida entre jóvenes vienen planteando la imposibilidad de tal división, al mismo tiempo que instalan en el proceso de construcción de identidades la urgencia del vínculo directo, no burocrático, que rompa las distancias y prejuicios, que establezca espacios de otredad en que no se violentan las opciones individuales, sino que se trata de crecer desde la historia que la otra y el otro aportan.

Salir a la calle señala la necesidad de establecer relaciones profundas y horizontales, en las que el criterio de conocimiento es no mirar más desde el tragaluz o la ventana, sino ir a los lugares en que las y los jóvenes están. Buscarles en el mundo es condición de posibilidad para la construcción del Reino. Es en la calle (plaza, parque, salida de la escuela, la vereda, el video juego, la playa, la fabela, el estadio, la discoteca, el bar, etc.) que se van formando estilos de vida, de nuevas asociatividades juveniles que no solamente participan de modo activo de la conformación de identidades, sino que muchas veces éstas se orientan en el sentido contrario a las que se promueven desde la escuela, el entorno familiar, los medios de comunicación, las iglesias, que son considerados por el mundo adulto como los espacios de socialización privilegiados. La llegada al espacio calle, como lugar históricamente producido, requiere de una disposición a poner nuestras vidas en tensión. Surge la exigencia de hacernos parte del otro u otra que queremos conocer. No se trata así, de un mero ejercicio técnico o de conocimiento apariencial, ni tampoco de la imitación que violenta la identidad que cada uno y cada una está formando. Es el paso desde el telescopio (visión fija, lejana y parcial) al caleidoscopio (visión múltiple y diversa, rica en colores y matices), en que a cada giro y nueva luminosidad, tendremos siempre nuevas e infinitas imágenes. Intentar conocer lo juvenil requiere de un acercamiento progresivo, que nos encamine, que nos anime a avanzar, siempre avanzar. La tendencia a la generalización nos amarra a intentar formular leyes definitorias que niegan la diversidad y especificidad a que hemos aludido.

1.2. Dificultades y desafíos

- para el uso de la categoría
- jóvenes-niños en la Biblia

Para los y las creyentes, un componente de nuestras identidades está en la capacidad de leer nuestras historias, particulares y colectivas, desde la tradición bíblica, en un diálogo permanente con nuestras vidas, que permite descubrir orientaciones para nuestras opciones cotidianas. Es en la lectura comunitaria, en la oración personal, en la celebración litúrgica, en la conversación en el barrio, en la reflexión del grupo, que el texto bíblico acompaña y participa de la historia común. Ese proceso se enriquece y fortalece como un referente histórico y divino que nutre el caminar del pueblo empobrecido.

Uno de los criterios para realizar estas lecturas populares es la necesaria contextualización del texto bíblico, respecto de lo que en su tiempo está tratando de decir. Es necesario descubrir aquellos aspectos del ambiente en que la historia relatada ocurre y en que el autor o autora escribe. De esta manera, la interpretación contará con una base de diferenciación tan vital como aquella que ya planteamos en torno a reconocer la diversidad dentro del mundo juvenil. Especificidad en la lectura de nuestro tiempo y contextualización del tiempo del texto son dos aristas de este complejo y hermoso camino de leer nuestra historia y nuestra fe.

Un desafío que surge desde este criterio de interpretación, en el ámbito de la necesaria contextualización, es responder a la pregunta ¿de qué jóvenes se nos habla en la Biblia? Este interrogante no es menor si se considera que en la historia del pueblo de Israel, *la juventud*, como sector social, no existía con las características que hoy se dan en nuestras sociedades contemporáneas. Vale decir, el paso de la niñez a la adultez estaba marcado por los cambios biológicos que posibilitaban la reproducción, y por la integración total de los hombres al trabajo, la guerra u otras cuestiones de lo público, y de las mujeres a las labores domésticas de la tribu o familia. En muchas sociedades la juventud, como expresión de un sector social identificable demográficamente, económicamente, psicológicamente, surge de la mano con la industrialización capitalista y el establecimiento de la escuela, y más tarde la universidad o educación superior. Podemos afirmar que juventud, en su acepción de grupo social, no ha existido siempre.

Es así que cuando el texto bíblico menciona *la niñez*, muchas veces se está hablando de personas a las que etáreamente hoy se consideraría como *jóvenes*. Por ello, nos parece que la consideración bíblica se da en torno a *lo juvenil*, entendido como expresión de un cierto modo de ser: valores, acciones, discursos, estilos de vida, más que de *la juventud* como grupo social. Nos referiremos entonces con lo juvenil, a la producción y reproducción cultural y contracultural que este grupo social articula en sus diversidades.

Si bien trabajaremos en torno a textos de diversa autoría y con una amplia diferencia en el tiempo y el lugar en que fueron escritos, vemos que ésta es una constante que subyace en la Escritura.

La ubicación de nuestra lectura es desde lo juvenil como expresión de posibilidades de cambio. Esto vivido como tensión permanente, no como proceso lineal ni etapista, sino como avances y retrocesos en la permanente búsqueda de la felicidad. No se trata entonces de mesianizar a las y los jóvenes, como si todo lo que realizan fuera potente o articulador de vida; es claro que no respondemos a dichos parámetros. Pero con certeza afirmamos que nos proponemos leer lo juvenil en la búsqueda de los aportes que desde allí se realizan para la construcción de comunidades liberadoras. En este sentido, decimos que nos interesa leer lo juvenil en tanto contracultura, aquella que se pone en situación de resistencia (rechazo

y propuesta) contra la cultura (o anticultura) que se quiere dominadora y sin alternativas. Pasar desde la lectura de lo juvenil como un peligro social que necesita ser educado para su integración acrítica y normalizada en la sociedad, hacia una lectura que se fundamente en las capacidades y potencialidades que las y los jóvenes poseen y despliegan, es una acción vital para hacer presente el Reino en medio de nuestra historia. Si avanzamos en leer lo juvenil como *posibilidades de* y no como *carente de*, estaremos acercándonos a la calle y alejándonos del escritorio, tomando el caleidoscopio y dejando el telescopio. Nos queremos alejar de las lecturas adultocéntricas que refuerzan el ámbito del problema social en los y las jóvenes, y al mismo tiempo invisibilizan sus aportes.

Como veremos en nuestra lectura, lo juvenil en los textos bíblicos expresa toda esta contradicción, ya que a ratos aparece como sinónimo de carencia, expresada en desconfianza, temor y recelo, así como en algunos hechos encontraremos confianza y despliegue de potencialidades.

La impresión primera que deja la tradición bíblica y litúrgica es que existe ausencia de las y los jóvenes en los relatos bíblicos. No estamos en condiciones de reafirmar dicha constatación, ya que más bien nos parece que se trata de una *invisibilización de lo juvenil*, como expresión simbólica, a partir de lecturas marcadamente adultistas. Es así que casi no se conocen textos leídos en clave juvenil liberadora, no obstante hemos logrado rescatar en diversos talleres y encuentros, grupos de textos que abren estas posibilidades. Por ejemplo: en el caso del primer Isaías (Is. 1—39) se trata de un profeta de veinte años; el profeta Daniel también es escogido de un grupo de jóvenes sin defectos (Dn. 1, 4.); Rut es una joven campesina (Rt. 1,3. 2, 5); el profeta Jeremías se autodefine como un muchacho y cuenta con la confianza de Dios (Jer. 1, 4-10); Timoteo es un joven que recibe los consejos de Pablo (1 Tim. 4, 12—5, 2).

Son otros los ejes que se han utilizado en la lectura popular de la Biblia; ni hablar de la lectura conservadora o de la fundamentalista, ambas han dejado fuera la posibilidad de leer desde lo juvenil popular. Nos interesa leer desde la resistencia al adultocentrismo, recuperando textos con personajes jóvenes y con situaciones en las que aparece lo juvenil como ausencia o presencia, y también señalar textos juveniles.

Nos interesa construir estas *claves hermenéuticas juveniles* para acompañar la lectura bíblica que realizan las comunidades juveniles y otras comunidades. Esta construcción tiene dos posibilidades: la primera es realizarla desde textos explícitamente juveniles, donde a partir de las relaciones entre personajes adultos y jóvenes, los contextos y mensajes, logremos resaltar las pistas orientadoras; la segunda posibilidad es producir dichas pistas sin que se trate de textos con personajes jóvenes, que permitan leer cualquier momento del relato bíblico en clave juvenil popular.

El proceso de reflexión bíblica en diversos talleres, encuentros, campamentos y conversaciones con jó-

venes, líderes juveniles, agentes de pastoral y acompañantes de procesos grupales en Chile, Costa Rica y Ecuador, y dentro de diversas Iglesias y tipos de jóvenes, nos planteó la necesidad de partir desde la primera posibilidad y con esas claves dar cuenta de la segunda opción. Vale decir, nos proponemos a partir del descubrimiento y ofrecimiento de claves hermenéuticas juveniles, acercarnos a leer diversos textos bíblicos y distintas situaciones de nuestras vidas. También pretendemos mediante el rescate del sentido liberador de los textos bíblicos y de nuestros propios textos, mostrar y comprender la vitalidad que lo juvenil popular tiene en nuestras sociedades, y los aportes transformadores que ello puede hacer en la construcción de una tierra para habitar humanamente. Es decir, se trata de conocer y proponer nuevos estilos de relaciones, de miradas del mundo, de conocimiento social, etc., en los que lo juvenil aparezca como aporte y no como carencia ¹.

Este texto es fruto entonces de las reflexiones colectivas juveniles de sectores populares, y lo ofrecemos como sistematización del pensar la fe y la vida juvenil desde diversas formas de comunidad juvenil y de otras comunidades. Posee en su forma una orientación que mezcla la conceptualización y la perspectiva metodológica, pensando en la necesaria multiplicación de éstos y otros textos en las comunidades juveniles y en otras comunidades. Ojalá pueda ser reelaborado y mejorado cada día y cada noche de nuestras vidas.

Vamos pues, a buscar, a indagar, a leer y releer para encontrar pistas que orienten nuestras acciones en perspectiva liberadora. Primero trabajaremos en torno a la historia del joven David, tanto en su relación familia-pueblo, su relación con el rey Saúl y su lucha con Goliat, y también consideraremos el pasaje en que es defendido por el joven Jonatán ante la amenaza de muerte; en el Nuevo Testamento leeremos la tensión del joven rico, relatada por Mateo, y la valentía en la actitud de una mujer joven: María; por último, en las cartas a Timoteo encontraremos algunas propuestas hacia las y los jóvenes de las comunidades. No pretendemos agotar la reflexión de lo juvenil en nuestra historia o en las historias bíblicas, que son historias de un mismo gran cuento, sino que buscamos abrir una reflexión pocas veces hecha y que en nuestras tradiciones comunitarias ha respondido comúnmente a las visiones adultocéntricas, que sitúan lo juvenil como carente y no como potencia.

¹ Seguimos la lógica que en este sentido plantea Reyes Archila, Francisco. “‘Y al entrar en la casa vieron al niño...’. Un acercamiento al evangelio de Mateo a partir de los niños”, en *RIBLA* (San José, DEI) No. 27 (1997).

2. Los textos bíblicos

□□□□ y nuestros propios textos

2.1. Lo juvenil como novedad.

□ La historia de David

Para leer esta historia consideremos que se trata de los siglos X y XI a. C., cuando el pueblo de Israel se encontraba organizado en torno a la Confederación de Tribus. Existe una amplia discusión respecto del tipo de organización social interno de dichas tribus². Lo que nos interesa destacar para comprender el contexto de esta historia, es que se daba una distribución de tareas según la cual lo público, aquello que aparecía como lo más importante para algunos sectores del pueblo, era terreno de adultos y hombres: la guerra, la economía, etc. A los menores y a las mujeres en cambio, se les definían tareas más bien domésticas.

O sea, en el contexto social que nos interesa vemos que la trama de la historia nos presenta una sociedad que no reconoce a un joven la posibilidad de participar en los ámbitos considerados importantes por la comunidad/tribu. Esta exclusión es una primera clave de lectura: el mundo adulto margina permanentemente a las y los jóvenes de la capacidad de controlar sus vidas. Es ésta la expresión de una anticultura que margina e invisibiliza por condición de edad, y que en el mismo movimiento otorga poder (como capacidad de control) a quienes cumplieron determinado número de años.

El mundo juvenil aparecerá en la reflexión bíblica con un doble movimiento: invisibilización por discriminación impuesta y revisibilización por convicción y aporte comunitario.

Todavía un alcance para prevenirnos de una tendencia, que la lectura desde las capacidades y potencialidades del mundo juvenil abren. Corremos el riesgo de caer en una suerte de mesianismo juvenil y creer que todo lo juvenil es bueno y que será la base de cualquier cambio social, como una suerte de idealización. Se trata de reconocer asimismo las tensiones que el ser joven en sociedades de dominación plantea, por ello tenemos que considerar que en el proceso de David existe un momento en el que sus actitudes dejan el componente liberador que le reconoceremos para asumir opciones de parte del poder dominador. Es así que él ocupó el puesto de Rey de Israel, generando cambios en la organización social, económica y política del pueblo, al igual que en su cultura religiosa. David fue Rey, y en su reinado el pueblo perdió su organización tribal anterior que poseía atributos revolucionarios, para pasar a constituir una sociedad de

clases, con un Estado fuerte y que permitió la posterior opresión sobre el pueblo campesino pobre³.

El primer texto (versículos 4 al 51) tiene una estructura que subdividiremos en tres partes:

1 Sam. 17, 4-31: David, el joven que reclama su posibilidad de ser.

1 Sam. 17, 32-39: David, el joven que construye y confía en las utopías.

1 Sam. 17, 40-51: David, el joven que plantea nuevas posibilidades para la vida.

Incluiremos también el episodio de 1 Sam. 19, 1-7: el mundo adulto le teme al mundo joven.

En cada uno de los relatos aparece el cuestionamiento del mundo adulto a las identidades juveniles, y por parte de David, la reafirmación de su valor en tanto joven y en tanto creyente en Dios liberador. La subdivisión permite un análisis más específico, que de todas maneras necesita de una lectura total del texto.

2.1.1. David, el joven que reclama

□□□□ su posibilidad de ser:

□□ 1 Sam. 17, 4-31

El personaje central del texto es el joven David. Su labor es la de pastor, mientras su pueblo está en la guerra contra los filisteos. El no participa de ella, hasta que su padre le pide otra tarea definida para los *menores*: llevar y traer mensajes para sus hermanos guerreros. La presentación que de él se hace en el texto bíblico está en 1 Sam. 16, 11, donde su padre lo define como el más pequeño de sus hijos y que cuida el rebaño. En tanto que sus hermanos mayores están en la guerra, el lugar de lo público, el lugar de los adultos.

Su hermano mayor, Eliab, el primer hijo de su familia, lo encuentra en el frente de batalla participando en la discusión por las amenazas del guerrero filisteo Goliat; le reprocha su actitud desde la desconfianza y la molestia que le genera lo que considera un atrevimiento de David. Por una parte, abandona su tarea de pastor, y por otra, se involucra en un espacio destinado únicamente a los adultos. Se rechaza a David sólo por ser joven.

Jesé, padre de David, le saca de lo privado-doméstico y le 'acerca' al mundo público, que es el mundo de la guerra. Este acercamiento es un refuerzo del papel secundario, ya que solamente se trata de llevar y traer mensajes, no de participar de la situación de guerra de forma directa. Su hermano, en tanto, está molesto por lo que considera una invasión de parte del joven en lo que no le compete. La relación del mundo adulto con el mundo juvenil está marcada por la cultura adultocéntrica que confina a jóvenes, niñas,

² Para esta contextualización hemos utilizado Pixley, Jorge. *Historia sagrada, historia popular. Historia de Israel desde los pobres (1220 a. C. a 135 d. C.)*. San José, DEI-CIEETS, 1989.

³ *Idem.*

niños, ancianas y ancianos a la no participación en lo social y en lo político, salvo que esto sea dentro de los esquemas definidos con criterios adultos. La desconfianza y el menosprecio hacia las capacidades del mundo juvenil lleva a la ruptura de las relaciones jóvenes-adultos.

No se considera, por ejemplo, en este rechazo, que el joven antes de salir a cumplir lo solicitado deja encargado el rebaño, lo que para muchos jóvenes que reflexionaron este texto es signo de la responsabilidad con que se asumen las tareas asignadas. Esto no se contradice con lo discriminatorio de la tarea, sin embargo hace énfasis en el sentido positivo de la actitud de David.

David reclama su derecho a ser actor protagónico. No soporta las ofensas que el enemigo filisteo está infiriendo, y mientras los suyos retroceden asustados, él avanza cuestionando la situación. Las y los jóvenes son riesgo, atrevimiento cuando existe la convicción de que se está en lo correcto. La valentía y el presente vivido a fondo son claves en la actitud juvenil. David así lo asume, y cobijado en su fe en el Dios vivo, encara al filisteo. Se refiere a él con una ofensa que asigna identidad: "filisteo incircunciso" versus "batallón del Dios vivo". David asume la distancia y la diferencia.

Ante el peligro que plantea la dominación, el joven asume una actitud de valentía y seguridad. Ante la descalificación del mundo adulto, el joven cuestiona a partir de su capacidad y desde la exigencia de un espacio para decir lo que cree y piensa: "Acaso uno no puede hablar".

Su cuestionamiento cala hondo, lo mismo que su forma de referirse al filisteo. Esto le da al joven un sello, la capacidad de denunciar y de interrogar con fuerza, sin miramientos y ambigüedades. La actitud juvenil es directa y aguda, de ahí que los adultos y adultas tienden a descalificar y reprimir. La obligación a papeles considerados menores y las sanciones a lo que definen como atrevimiento —no cumplir las normas esperadas—, pretenden silenciar y alejarles de las cosas que "son de adultos". La no participación en las decisiones cotidianas de la familia, la no consideración de los aportes a los cambios en las leyes que les implican, el no tomar en cuenta sus opiniones en las Iglesias y en las organizaciones sociales y políticas, la ausencia de políticas sociales representativas de sus intereses, la desconfianza hacia un grupo de jóvenes únicamente por esa condición: ser jóvenes, es la manifestación permanente de la anticultura adultocéntrica.

David salta por encima de estas actitudes adultas, que no permiten ni opinar ni desempeñar un papel preponderante en la vida de su pueblo. Es importante rescatar aquí que se basa no en un rechazo a los adultos que le discriminan, sino más bien en su forma de tratarle. Vale decir, lo que se pone en cuestión es el estilo de las relaciones que el adultocentrismo promueve, y al mismo tiempo se enfatiza la necesidad de generar diálogos permanentes entre los jóvenes y adultos, como algo vital para la superación de esta

anticultura y la generación de alternativas liberadoras. David propone una posibilidad de vida que plantea la muerte del adultocentrismo como estilo de relaciones.

2.1.2. David, el joven que construye

□□□y confía en las utopías:

□□1 Sam. 17, 32-39

En el comienzo del texto, David plantea sus intenciones. Está dispuesto a pelear contra el filisteo y está preocupado por su pueblo: "que nadie pierda ánimo". Sin embargo, el coraje y la fuerza que tiene el joven son descalificados por el rey Saúl, el adulto Saúl. Desde su lógica de la guerra y desde su anticultura adultocéntrica, no considera posible que el joven, en tanto joven, tenga éxito: primero porque es joven, y segundo porque no ha sido adiestrado para la guerra.

En ambos argumentos el adulto intenta imponer una lógica que discrimina al joven, por su diferencia de edad y por su "falta" de experiencia. En muchas ocasiones las y los jóvenes pobres sufren similar discriminación, por ejemplo, al presentarse a un trabajo: por su edad se desconfía de ellas y ellos y se les pide experiencia laboral, la que no poseen si se encuentran recién ingresando a ese mercado. De este modo muchos y muchas terminan en subempleos o trabajando en un espacio distinto a la preparación académica que tienen. Otros y otras, por ser jóvenes, son subcontratados y se desenvuelven en malas condiciones.

Pero el joven tiene su experiencia, y David le muestra a Saúl que en su historia personal hay situaciones que le han dado bases para enfrentarse a la vida. En este caso concreto, se trata de que desde su experiencia de pastor sabe cómo arreglárselas para proteger su rebaño. La fuerza del joven David reside en las experiencias de vida que ha tenido y en su Dios, a quien ve como su protector y fortalecedor.

La actitud del joven David plantea un desafío para las y los que son como él, y también para el mundo adulto. La experiencia vivida y discernida no debe constituirse en un argumento de experticia ante la vida. Si así fuera, los adultos tendrían siempre algo que enseñar (y ordenar-normar) a los y las jóvenes. y tendrían poco que aprehender de ellas y ellos. No obstante, si las experiencias vividas se transforman en pilares de identidades y se ofrecen a otras y otros como alimento de vida, con independencia de la edad, se posibilitarían diálogos intergeneracionales que aporten a la superación del adultocentrismo. Esta posibilidad de superación de esta asimetría viene desde el mundo joven, desde quienes ven en lo vivido toda la fuerza de los cambios y de las novedades, contra un mundo que se instala y pierde fuerzas creativas.

Al finalizar el texto, el adulto Saúl acepta la opción de David, pero todavía intenta otra opción adultista, muestra de una cierta desconfianza hacia el joven. Viste al joven con una armadura de combate. La reflexión realizada en los múltiples talleres, que aquí

sistematizamos, es que la armadura representa la propuesta adultizante de Saúl, vale decir, pretende que el joven David entre en su lógica, que es la lógica adulta. Ella se basa en que a la guerra hay que asistir preparado y adiestrado como guerrero tradicional. La imagen actual dramatizada por jóvenes, es la del adulto entregando un traje y una corbata, pelo corto sin aretes y un maletín al joven para que se encamine por la vida consiguiendo el éxito que ese mundo adulto le propone.

Sin embargo, las y los jóvenes sienten que no necesitan de esas armaduras para ser felices, porque su felicidad no tiene que ver con el éxito adulto; se basa más en el amor, la fraternidad y el compartir, en la amistad, la libertad y la paz. No pasa por el tener y poseer. Está mucho más ligada al ser. Por ello David deja la armadura, con la cual no puede caminar, y se prepara para ir al combate, desde su propia visión del mundo, desde su experiencia y convicción.

El adulto es realista, pragmático, va dejando de soñar y se acomoda a lo que la sociedad capitalista le ofrece. Esto aparece como muestra de la madurez que se espera tenga un individuo que ya no corre riesgos, sino que todo lo calcula. El joven en cambio vive de soñar, cree que es posible vencer y no quiere entrar en la lógica adultizante de la armadura. Sueña y transforma su sueño en utopía, le da concreción histórica. Aunque ella sea imposible, la lucha por alcanzarla busca darle posibilidad. Los filisteos y su gigante, el miedo de los israelitas, su falta de fe y desconfianza, transforman en imposible la victoria y la liberación. David construye su utopía en el intento de hacer posible lo que los otros han vuelto imposible. Con esta actitud, *el joven plantea la muerte de la pretendida muerte de las utopías, reafirma así su vigencia y necesidad para construir vida en abundancia. Como joven explicita su capacidad de aportar para esta construcción.*

2.1.3. David, el joven que plantea nuevas

□□□ *posibilidades para la paz:*

□□□ *1 Sam. 17, 40-51*

David se apresta al combate con Goliat. Va con su fuerza y con el arma que el domina: la honda. El filisteo gigantón, símbolo del poder y la dominación, lo desprecia: *era un jovencito* (v. 42). El adulto se considera mayor y más fuerte que el joven, con más poder, la soberbia lo alimenta. La diferencia de edad le hace sentirse poderoso. Poseer una edad, socialmente definida como 'adulta', le confiere don de mando y capacidad de decidir sobre otros y otras.

El diálogo que se produce muestra las lógicas distintas que están en combate. Para el guerrero Goliat, David no cumple con las normas de la guerra ya que viene con un bastón, propio de quien, según él, persigue a un perro. Mientras que el guerrero sí las cumpliría ya que se presenta con su armadura (la descripción está en los vv. 5-7) y precedido por un

escudero. La lógica de David es otra: su armadura es Yavé, es su Dios el que ha sido ofendido y desafiado, y eso lo estimula a luchar. El joven está convencido de la victoria porque tiene plena convicción, desde su fe, de que la batalla está en manos de Yavé.

El Dios de David es un Dios que libera, por ello su preocupación no es si luchar o no luchar, sino luchar para dar vida. Aquí aparece nuevamente la distancia y la diferencia entre el mundo adulto y David. Al primero le interesa el triunfo como logro personal, e incluso está dispuesto a entregar a su pueblo si es derrotado. Esto muestra su confianza desmedida y también su individualismo para resolver lo que involucra a muchos. David en cambio, afirma que no se necesita lanza y espada, sino la fe en Dios para triunfar. Este triunfo liberará al pueblo de Israel. Pero ese triunfo necesita lucha. Esa fe requiere de un accionar concreto. Es su propia espiritualidad la que le anima. Desde su experiencia de vida y desde su experiencia de Dios, el joven desafía al mundo adulto de las comodidades y la seguridad.

El joven David vence al guerrero dominador. Mata para generar vida. No es el abandono de la lucha, es el combate cotidiano para generar liberación.

El joven con sus convicciones plantea la muerte de la guerra; ya no matar para aplastar, destrozarse y sentir placer, sino matar para engendrar vida en abundancia. No es tampoco la lógica de la violencia que engendra más violencia, sino la necesaria defensa ante la agresión para construir alternativa. *Ya no la guerra como carrera armamentista: siempre poseer un instrumento de mayor alcance que el del enemigo, sino hacer la guerra desde otra lógica, la guerra desde la convicción en la oferta humana y plena del Dios liberador, del Dios joven que ama y libera. La paz se construye, y las y los jóvenes pueden aportar en ello.*

2.1.4. El mundo adulto le teme

□□□ *al mundo joven. La solidaridad entre*

□□□ *semejantes. Alternativas*

□□□ *al adultocentrismo: 1 Sam. 19, 1-7*

La popularidad que el joven David va ganando en medio de su pueblo complica al rey Saúl. Este siente que las novedades planteadas por el joven, debilitan su imagen y en definitiva su seguridad, por lo que decide matar a David. Esta opción nos muestra un estilo propio de los hombres para resolver conflictos: la violencia, y en este caso, la violencia con peligro de muerte. Es que en el mundo adulto y patriarcal se supone que los conflictos se resuelven de esta forma y además, esperan no ser cuestionados por nadie. Se autodefinen como los poderosos, y por ello no soportan que se les contradiga. Por ello el mundo adulto le teme al mundo joven, porque implica el recambio, la novedad, la posibilidad de romper con lo establecido-estático y con la falta de horizontes de esperanzas.

Sin embargo, el adulto no ha considerado la solidaridad que entre los jóvenes David y Jonatán existe. Este último, hijo del rey, pone sobre aviso a David y le llama a cuidarse. Mientras tanto, en una solidaridad activa, él intercederá ante su padre para que cambie de opinión y no le mate.

Es interesante la argumentación que el joven Jonatán utiliza respecto de su padre. No recurre a ningún principio anterior a la situación, sino que busca en la historia vivida las razones para evitar la muerte de David. Al mismo tiempo los argumentos apuntan al aporte que David ha hecho a su pueblo y que en nada ha dañado a Saúl, sino que más bien les ha liberado del problema que significaban los filisteos. Es que el conflicto entre adultos y jóvenes no es un asunto de personas más o personas menos; se trata de un conflicto que se ubica en el plano de la anticultura de muerte que el adultocentrismo promueve, y que muchas veces las internalizaciones que las y los jóvenes realizamos también potencian. De manera similar, se podría pensar que el conflicto que genera el patriarcado como anticultura se resolverá cuando las mujeres decidan atacar a todos los hombres que se les crucen por delante. Más bien se trata de luchar contra las actitudes, estilos y formas de relaciones que dan vida a estas anticulturas, contra las instituciones que las promueven y resguardan.

Jonatán insiste en la muerte de la discriminación por ser joven. El ser joven no debe significar un peligro para los y las adultas en tanto sujetos. Más bien es un peligro para el mundo adultista como anticultura que promueve la muerte en vida.

Otro elemento muy potente de las relaciones presentadas en el texto es que mientras entre adulto y joven hay desconfianza, temor y envidia, entre los jóvenes aparece la relación de fraternidad y protección. Jonatán era el hijo del rey y el supuesto heredero en una monarquía que se instalaba en medio de las tribus de Israel. No obstante él no se fija en esa situación y opta por la amistad y cariño con quien es su amigo, y a quien "quería como a sí mismo" (1 Sam. 18, 1-4). Este amor, que cuestiona nuestras trabas masculinas para relacionarnos entre hombres jóvenes, nos abre a la posibilidad de fraternizar y amarnos, sin temor a que lo establecido y normado caiga como un peso que oprime y condiciona negativamente.

La solidaridad entre jóvenes, manifestada en el amor de Jonatán por David, plantea el desafío del necesario cultivo de este estilo de relaciones. Para convencer a su padre, Jonatán recurre a la experiencia vivida y a la fe que David mostró en su lucha contra los filisteos. No es solamente que merezca vivir por ser "sangre inocente", sino también porque está del lado del Dios que libera.

Saúl se deja interpelar. Es quizás esta actitud de diálogo y encuentro lo que nos desafía en el texto. Partimos desde la confianza en que es necesario y posible construir relaciones que superen los puentes rotos entre adultos-adultas y jóvenes. Se trata de profundizar en el conflicto de la anticultura que cuestionamos, y en el mismo movimiento proponernos soluciones. *Este diálogo intergeneracional surge de las*

reflexiones que muchos jóvenes van planteando como alternativas al adultocentrismo. Esto requiere de esfuerzo y gratuidad en la entrega.

2.2. Lo juvenil como compromiso

comunitario. María y el aporte

de las mujeres:

Lc. 1, 26-56

En el Nuevo Testamento son múltiples los relatos en que aparecen jóvenes, según como nosotros hoy lo comprendemos y también en que explícitamente así se les llama. En este caso la mujer escogida por Dios es María, una joven. Para muchas mujeres y hombres jóvenes esta elección no es casual, sino que responde a la confianza que Dios deposita en quienes tienen disposición para transformar y recrear el mundo. No es menor la opción de Jesús por los más pequeños como modelo si se quiere participar del Reino ⁴. La reflexión en varios talleres apuntó a que la solicitud de Dios requería para ser aceptada no sólo de una mujer, sino además de alguien dispuesto a correr el riesgo, y la joven María así lo hizo. ¿Por qué un riesgo? Porque más allá de las concepciones de su tiempo respecto de la tríada: virginidad, matrimonio y maternidad, la joven mujer está dispuesta a hacerse parte del plan de Dios.

La búsqueda permanente en nuestras comunidades de respuestas definitorias y sancionadoras (casi recetas) para los ámbitos señalados de la tríada, encierran e inmovilizan las reflexiones en torno a dogmas y no permiten caminar en pos de claves más cotidianas y cercanas a nuestras vidas. Además de que han permitido la producción sistemática de discursos opresores respecto de las mujeres y de la vivencia de la sexualidad ⁵. No se trata de desalojar dicha discusión, sino de abordarla desde los nuevos aportes que aparecen en textos como el de la anunciación-compromiso de María, para señalar pistas que aporten a mejores comprensiones de lo juvenil femenino en nuestras comunidades e Iglesias.

Un aspecto importante que se señala es que la opción de Dios no es la de María en tanto *madre* de Jesús solamente, y quizás no sea ése el ámbito principal, sino la de María en tanto *mujer-joven preocupada de la situación de su pueblo*, consciente de su situación de opresión y convencida del aporte liberador que ese Dios hace en la vida de su pueblo. A pesar de que la organización cultural de su tiempo la remitía a lo doméstico, por ser mujer y por ser joven, ella muestra conocimiento y compromiso con su realidad. Esta opción de María y su disposición al riesgo desde la

⁴ Reyes Archila, *art. cit.*

⁵ Ver Vuola, Elina. "La Virgen María como ideal femenino, su crítica feminista y nuevas interpretaciones", en *Pasos* No. 45 (Enero-febrero, 1993), págs. 11-20.

perspectiva patriarcal y adultocéntrica, que remarcan el papel maternal y la disposición sacrificial, podemos trasladarlas hacia una óptica en la que el riesgo y el compromiso fundamentado se hacen atributos de identidad. La joven María acepta la propuesta y nos muestra la posibilidad de vivir lo juvenil desde la capacidad de aportar a su pueblo y de estar comprometida en la construcción de comunidad. En la entonación del *Magnificat*, ella se muestra como una joven amante de su Dios y como una joven conocedora de los padecimientos de su pueblo. La presencia salvadora de Dios en esa historia la lleva a optar. En su opción María construye identidad, se ubica en el mundo, toma posición, hace proceso y se proyecta; los otros y las otras refuerzan su identidad en tanto pertenencia y referencia.

Cuando María corre el riesgo mencionado lo hace asimismo contra la moralidad social, que seguramente en su tiempo se expresaba en signos distintos a los actuales, además de que *los actuales* son diferentes según el tipo de comunidad social que estemos pensando. Aunque existen parámetros comunes, es distinta la moralidad (el deber ser en tanto mujer y joven) impuesta a las mujeres jóvenes de clase media urbana que la impuesta a las jóvenes campesinas o negras. Esta actitud de María —la disposición al riesgo— es mencionada por las y los jóvenes en su reflexión, como un sello que distingue las identidades juveniles populares, si bien no es excluyente de otros grupos sociales. Se reconoce la actitud de *ponerse al margen*, respecto de lo que se va normando y esperando como conductas ideales de las y los jóvenes, y *la provocación a lo social* con que el mundo juvenil va contestando al mundo adulto por medio de sus actitudes, códigos, estilos, lenguajes, vestimentas, relaciones, etc.

La actitud de María no niega su temor ni su miedo a lo desconocido, sin embargo no se paraliza por ese miedo y lo asume con la valentía de quien confía en Dios, un Dios que libera. Muchas veces en nuestras comunidades no sólo existe poca confianza hacia la juventud como grupo, sino que esa desconfianza se acentúa cuando se trata de mujeres jóvenes. En el texto Dios nos señala un camino inverso y subverso, vale decir confiar en ellas en tanto mujeres y en tanto jóvenes (sentido inverso), y al mismo tiempo crear-creernos la posibilidad de su aporte en la lucha por construir relaciones humanas justas y solidarias (sentido subverso). Para ello se requiere no reducir las invisibilizarlas en los papeles tradicionales impuestos a las mujeres, por ejemplo esposas y madres, o a las y los jóvenes: “son el futuro, por lo tanto, no existen en este presente”. Dios no la escoge en tanto su papel de madre, sino por su actitud ante el mundo, el papel queda como secundario.

En este mismo proceso es vital que las propias mujeres jóvenes hagan suyo el estilo de María y los desafíos que su actitud plantea. Es importante mencionar que para algunas jóvenes la actitud de “ser la esclava del Señor” con que María responde, complejiza la reflexión porque en nuestros días no es esa

la opción que ellas asumirían, aunque sí aceptan los desafíos de Dios en sus historias ⁶. La clave parece venir de ser capaces de asumir el compromiso sin dejar de ser persona-mujer, ir más allá de los papeles tradicionales y construir una nueva forma de estar dispuesta a dar la vida, sin que ello signifique una postura sacrificial como *amor de madre, fidelidad de esposa, amistad de compañera...* ⁷.

Dios, con su actitud de confianza y amor hacia María, plantea la muerte de la triple discriminación: mujer, pobre y joven. El reto que abre a nuestras comunidades es transformador: no únicamente de “darles” espacios y participación, sino confiar en sus propias capacidades y posibilidades de autoproveer espacios, de enseñar a otros y otras, y de construir sus propias visiones del mundo y nuevos estilos de relaciones. Por lo mismo se agrega el desafío para ellas mismas, en tanto deben reconocer sus propias necesidades y opciones, crear en ellas, exigir igualdad (de manera diferenciada) de oportunidades y desplegar alas en sus distintos espacios.

2.3. Lo juvenil como dificultad.

- El joven rico y la propuesta
- antimesiánica de lo juvenil:
- Mt. 19, 16-24

Este texto nos aporta una gran riqueza en la reflexión, ya que a diferencia de David —en el proceso de su vida en que lo estudiamos— y María, el joven rico no despliega una actitud liberadora, sino que le es imposible aceptar el reto que Jesús le plantea y se niega la posibilidad de dar un salto cualitativo.

El relato global nos habla de una tensión a la que día a día en nuestras vidas, y no apenas en la mal llamada *etapa juvenil*, tenemos que dar respuesta: *la tensión entre ser lo que queremos o ser lo que nos imponen*. Ella nos habla de un ámbito de nuestras vidas como son las decisiones, que en el mundo juvenil se vuelven particularmente conflictivas por la cantidad de presiones sociales que existen en torno a este sector social: qué estudiar, en qué trabajar, si trabajar o no, con quién te casarás, tendrás hijas-hijos o no, qué ropa usar, qué música elegir, si votar o no votar, etc. Existe un discurso social que se va configurando en torno al deber ser esperado hacia las y los jóvenes. Esa parece ser la preocupación del joven rico: *quiere ser bueno*, lo que en su sociedad y en su tiempo se reflejaba en buscar la vida eterna.

⁶ Es importante considerar la pregunta: ¿es Dios mujer también? Ante las respuestas afirmativas, el *hacerse esclava* no implica una noción de sometimiento, sino de entrega y disposición a “jugársela toda” construyendo identidad desde esa opción.

⁷ En las reflexiones realizadas no se deja de lado el contexto cultural religioso en que se ubica María. Con esos elementos presentes se hace la reflexión presentada.

Para la resolución de la tensión, siempre temporal por su dinamismo histórico, Jesús le ofrece una posibilidad en la que lo vital de su oferta, para quienes reflexionaron el texto, es *la consideración del joven en cuanto tal y no por lo que posee*. Para Jesús, la identidad de quienes le siguen y participan del Reino se muestra como radical y clara. La opción liberadora que Jesús trae con su mensaje no permite la acumulación y la posesión de riquezas mientras existen pobres, pues en sociedades como las latinoamericanas y caribeñas por ejemplo, éstos existen porque los ricos les niegan oportunidades y posibilidades de felicidad y dignidad al acumular. Es tan clara dicha imposibilidad que Jesús termina diciendo que los camellos pasarán por el ojo de una aguja con más facilidad respecto de que pueda entrar al Reino de los cielos alguien que acumula y es egoísta.

No obstante el joven tiene la libertad de la elección, porque como hemos visto, en su proceso permanente de construcción de identidad cada joven va optando y decidiendo según sus propias cosmovisiones que hacer en su vida. Esto debe siempre considerar los efectos inconscientes de las socializaciones y las imposiciones que demarcan el sentido de las opciones, pero de algún modo, cada individuo va optando en su proceso. En este caso, el joven opta y rechaza la posibilidad ofrecida por Jesús con base en su propia búsqueda; no debemos olvidar que en el relato de Mateo, es el joven quien se acerca a preguntar a Jesús. Su opción nos muestra la dificultad de vivir lo juvenil por cuanto no siempre ello aparece con las connotaciones de construcción y aporte, sino que en muchas ocasiones es definido por un proceso de internalización aguda de los antivalores promovidos por la dominación.

En esta situación vemos que dicha internalización se concretiza en una suerte de *ensimismamiento*, el joven se niega a sí mismo y siente culpa por ello: "Cuando el joven oyó esta respuesta, se fue triste, porque era muy rico", (v. 22.), y también en *egoísmo*, ya que responde a la lógica de "sálvese quien pueda". Esta internalización de los parámetros adultocéntricos de concebir el mundo, donde la seguridad que aporta el dinero es un eje vital, señala una tendencia fuerte en el mundo juvenil popular. Es tal la incertidumbre en la que se vive, la precariedad económica y la inseguridad por lo que viene, que se termina creyendo que la felicidad viene dada por poseer y ser como las modas y mensajes de los medios van señalando. Esta tensión produce profundas frustraciones en quienes realizan esta opción dado que se esfuerzan por lograr lo que se les impone, pero finalmente no logran la ansiada felicidad que en la oferta se incluía. Más bien se agudiza dicho malestar por no conseguir la felicidad y porque ser, según el modelo planteado, implica las más de las veces violentarse y negar otras posibilidades.

Muchos jóvenes hicieron semejanzas en este texto con las búsquedas que muchas veces ellos y ellas se plantean en el ámbito de qué estudiar, situación en la que sus mayores les exigen opciones que les aseguren

una participación privilegiada en el mercado y la posibilidad posterior de consumo y una buena situación económica. Por ello, si alguien se plantea estudiar arte o pedagogía por ejemplo, recibirá discursos contrarios, las más de las veces destinados a mostrarle lo inadecuado que esto resulta en perspectivas de ascenso social. De manera similar se plantea respecto de la construcción de relaciones afectivas entre jóvenes, pues se espera que ellas se den dentro de los modelos sancionados como moralmente buenos; en tanto que las muchachas jóvenes sienten las fuertes intromisiones de sus padres para decirles si le conviene o no tal muchacho con quien comparten ese momento de sus vidas, y buscan normarle el tipo ideal que deben buscar y conseguir.

En estas búsquedas de las seguridades según la ideología neoliberal, seguridad afirmada en el tener y no en el ser, el joven rico opta y se adultiza: es como el mundo adulto le señala, busca seguridad en el dinero y en la riqueza. Ello le impide la conversión a la que Jesús le convoca. La antiespiritualidad del mercado lo atrapa y nos muestra que ser joven dentro de los parámetros que el mundo adulto propone, ligados al consumo, la obediencia y el no cuestionamiento, plantean la dificultad de la opción. Ser joven es una construcción identitaria en la que son variados los caminos por escoger, y no siempre existe la certeza de que dicha opción sea en un sentido liberador. Por ello este texto nos plantea *la muerte del mesianismo juvenil: ser joven es ser bello, idealista y revolucionario*. Dichas características, muchas veces atribuidas como deber ser incluso desde los sectores populares a las y los jóvenes, no son una esencia que se posea por "naturalidad", sino que son atributos a construir y desplegar⁸. Interesa destacar que al menos dos de esas características que se quieren positivas para el mundo juvenil, están siendo entendidas en la lógica adultocéntrica desde la asociación al consumo opulento, *la belleza* y lo transitorio de los sueños y cuestionamientos juveniles, *el idealismo*. Por su parte, las acciones y discursos que cuestionan en perspectiva transformadora la sociedad y lo social (básicamente lo revolucionario), no son un efecto de la edad o del desarrollo hormonal, sino que son opciones históricamente condicionadas y que pueden estar ausentes o presentes en cualquier momento del ciclo vital.

2.4. Las identidades juveniles como

- afirmación de humanidad
- y aporte a la construcción
- de comunidad: 1 Tim. 4, 12—5, 2

"Que nadie te desprecie por ser joven", comienza proclamando-exigiendo el texto. Este constituye, a

⁸ Una discusión más amplia en este sentido en Duarte, Klaudio. *Participación comunitaria juvenil. Miradas desde las lunas y los soles en sectores populares*. Santiago de Chile, Instituto de la Mujer, 1997.

decir de muchos jóvenes, un cántico que recita la confianza en lo juvenil y muestra el amplio abanico de posibilidades que existen en los rasgos de las nuevas identidades juveniles por construir. No se trata de un recetario, sino más bien de una serie de señales e indicaciones para considerar en su proceso de responder al cargo que el joven Timoteo tiene. Ese proceso, ser responsable de la comunidad, incide en su formación de identidad, así como su identidad también tendrá implicaciones en cómo se desenvuelva en la cotidianidad comunitaria. Es necesario entonces, rescatar aquellas pistas que el autor de la carta va entregando en su propuesta.

Por una parte está, como dijimos, la reafirmación de las capacidades y la confianza en tanto joven. Ello no es algo que venga apenas “desde fuera” del mundo juvenil hacia él, sino que debe también sostenerse “desde dentro” de ese mundo. El desafío no es únicamente que los otros y otras confíen en las capacidades juveniles, sino que sobre todo ellos y ellas muestren y saquen afuera sus aportes. Este camino exige actitudes de respeto a otros y otras, dado que muchas veces la seguridad y confianza en sí mismo que algunos jóvenes muestran en sus posibilidades, les lleva a confundirse con actitudes avasalladoras. Aquí aparece la no tolerancia como un ejemplo de apuro y de pretender imponer ritmos como si todos y todas caminaran igual. Esto no es sólo parte del mundo juvenil, ni de todos los y las jóvenes, sin embargo se remarca en las reflexiones como un elemento común y un aspecto por cuidar.

Otro eje de identidad que aporta el texto, es que las y los jóvenes necesitan modelos que posibiliten la referencialidad social y el despliegue del sentido de la otredad, pero que igualmente ellos y ellas son modelos de identidad para otros y otras. En el texto se le pide al joven Timoteo que hable de cierta forma, que tenga determinadas conductas, que viva la caridad, sea fuerte en la fe y profundice en la pureza de su vida, todas ellas ámbitos o imágenes de una identidad joven al servicio de su comunidad. En ese proceso, el y la joven se transforman en el espejo en que se mirarán otros y otras, y también el cristal por medio del cual mirarán su vida. En este sentido rescatamos la capacidad de aportar a la identidad de otras y otros en tanto modelo social cultural. El mundo juvenil es también depositario de valores como la caridad, la fe, la pureza de vida, que lo reafirman en ese aporte.

Un tercer eje de identidad está dado en las capacidades intelectuales que el joven Timoteo posee o puede desplegar. Se plantea que tiene capacidad de leer, predicar y enseñar, es decir conoce-sabe, comunica y educa. Este proceso de crecimiento considera algunas exigencias hacia el joven:

- reflexionar sus experiencias, ya sea de manera personal o de forma colectiva;
- reconocer capacidades, aprender a valorarse y exigir sus espacios;

—mostrarse con todas las capacidades y limitaciones⁹.

Los medios sociales en que cada joven se mueve deben mantener actitudes de apoyo y respeto hacia ellos y ellas, para que puedan aportar desde la óptica descrita en sus comunidades.

En un ámbito más relacional de la construcción de identidades, vale decir, de los estilos de relaciones que nos caracterizan en el mundo, cuáles buscamos, etc., el texto plantea al menos tres señas importantes:

—es necesario abrir relaciones con las y los adultos. Si el mundo joven entiende que su proceso de emancipación es *desconfiando de cualquier persona mayor de treinta años*, ello no aportará nuevas lógicas relacionales, sino que más bien tenderá a fortalecer las actuales. Esto implica la promoción, por ejemplo, de diálogos intergeneracionales, donde se reflexione y desnude al adultocentrismo como matriz cultural que impone estilos de relaciones adultistas a jóvenes y adultos-adultas. Así, la lucha no es contra cada persona adulta en tanto tal, sino contra el despliegue de las actitudes, relaciones, códigos, etc., que se fundamentan en la matriz adultocéntrica.

—la solidaridad entre jóvenes, ya sea entre hombres o entre mujeres y entre géneros, es asimismo una seña de vitalidad en el aporte juvenil. Ya en el texto de Jonatán aparece como clave la solidaridad contra la competencia deshumanizante. Al joven Timoteo se le indica la importancia de que respete y establezca relaciones de pureza con sus semejantes.

—el respeto de género es considerado por los grupos de jóvenes como un eje de las identidades por construir. Como dijimos antes, dentro de cada grupo de género o entre los géneros. Esta no fácil tarea encuentra hoy a importantes grupos de jóvenes sensibles ante esta discriminación. Por una parte, las mujeres jóvenes reclaman que la discriminación no comienza en el matrimonio, y plantean alternativas para vivir también una vida infantil y juvenil con respeto. Los hombres jóvenes, con menos fuerza y más lentamente que las mujeres, plantean —considerando el contexto patriarcal— discursos nuevos de armar relaciones de horizontalidad y compañerismo, sin embargo están a *medio camino* entre ese discurso y las prácticas internalizadas en sus cotidianidades. Esto le imprime al proceso de identificación social un sello de novedad y búsqueda colectiva, necesario de considerar en el mundo juvenil. En ningún

⁹ Es necesario considerar que no es una exigencia estudiar en la Universidad para el despliegue intelectual. Este es una condición de vida de cada persona, mujer y hombre. Si pueden acompañar ello con recursos académicos tanto mejor, pero básicamente, el proceso de pensar la vida personal y colectiva, entre lo íntimo y lo global, nombrar y comunicar dichas reflexiones, es lo que aporta la capacidad intelectual a la que nos referimos.

caso, el hecho de que el texto leído esté dirigido a un hombre joven, niega o cuestiona las posibilidades que tienen las mujeres jóvenes de aportar de manera semejante.

Como se ve, la carta a Timoteo reafirma la existencia del aporte juvenil a la construcción de identidades y señala aspectos de tipo intelectual y relacional como aporte a ese proceso. En la carta se reafirma *la muerte de la no existencia de aportes juveniles y la muerte de la falta de identidades liberadoras entre las y los jóvenes*. El mundo juvenil posee la posibilidad de aportar a la construcción de comunidades humanamente habitables.

3. Saliendo, por ahora, □□□□ de los textos. Claves □□□□ Hermenéuticas para la □□□□ Lectura Juvenil de la Biblia

Cuando comenzamos este texto de sistematización, lo titulamos *Lectura Popular de Historias Bíblicas Juveniles*, en el sentido de buscar en textos con personajes o situaciones del mundo juvenil, los ejes para leerles y desde allí construir las claves hermenéuticas que nos posibiliten una apropiación del texto desde el mundo juvenil y desde otras comunidades. Este proceso requiere ahora que demos un paso hacia la señalización de *Claves Hermenéuticas para la Lectura Juvenil de la Biblia*. Este giro nos abre a la posibilidad de leer desde lo juvenil, como criterio de análisis, cualquier texto bíblico, sin importar la existencia o no de actores y situaciones juveniles. En ese sentido diremos que estamos haciendo joven la Lectura Popular de la Biblia, lo cual exige de nuestra parte hacernos jóvenes y poner todo el corazón, las ganas de cambiar, los afectos, los sueños y la razón en el proceso.

Reseñaremos entonces las claves que surgen desde el ejercicio colectivo-comunitario, y que aquí se sistematizan:

—En nuestra búsqueda desde el mundo juvenil, nos reconocemos depositarios y continuadores de un proceso que ya empezaron a caminar las Comunidades Eclesiales de Base en los sectores empobrecidos, y dentro de éstas las mujeres, los indígenas, las comunidades negras, quienes trabajan con niños y niñas...

—Necesitamos día a día y noche a noche, romper con las actitudes y estilos adultocéntricos que remarcan lo carente en el mundo juvenil, para dar paso a una (contra) cultura en la que lo juvenil sea posibilidad de aporte y lo novedoso una de sus explicitaciones más potentes.

—Lo juvenil, como relaciones sociales y como visión del mundo, es una construcción permanente

en la que confluyen elementos económicos, culturales, psicológicos, religiosos, etc., y que nos exige, por una parte, contextualizar nuestros análisis, lo mismo que reconocer las opciones adultistas que en este sector social se asumen. Hay quienes no desean vivir como jóvenes, y no todo lo juvenil es liberador.

—Es importante descubrir desde la lectura comunitaria y personal, algunas alternativas al adultocentrismo en las que los diálogos intergeneracionales, la solidaridad entre jóvenes y la opción de vida de *hacerse joven*, son ejes de posibilidad.

—Mientras el mundo adultocéntrico se caracteriza por la pérdida de creatividad y de fuerza en las convicciones (cuida la norma y lo esperado), el mundo joven puede aportar sueños y darle concreción histórica en sus utopías, las que se fortalecerán en la medida que sean colectivas y profundas.

—No se trata de dejar de ser adulto, sino de dejar de “ser como adulto-adulta”, superando las prácticas simbólicas y antiespirituales de violencia, discriminación y cosificación de lo juvenil. Corresponde repensar el ser adulta-adulto, y una posibilidad planteada es quien ofrece su experiencia como oferta al diálogo y se dispone para aprehender de otros y otras. Esta opción le aporta una posibilidad liberadora al mundo adulto.

—Las mujeres jóvenes pueden reconstruir su participación en la historia de su pueblo desde la superación de la triple opresión por ser mujer, pobre y joven. El aporte de su propia espiritualidad y cosmovisión del mundo y el reconocimiento de ser concebidas y construirse a *imagen y semejanza de Dios*, las resitúa en un papel protagónico en la búsqueda de la fraternidad humana. Los hombres jóvenes debemos dejarnos interpelar por ese proceso para remirarnos a nosotros en tanto pobres, jóvenes y hombres, descubriendo-inventando nuevas formas de vivir nuestra masculinidad.

—*Dios es joven*. En su múltiple y plural identidad Dios acoge lo juvenil y se nos presenta en utopía, ganas, fuerza, búsqueda, colectividad, afán crítico... Nos corresponde en la reflexión comunitaria reconocer las ausencias de Dios y otras presencias que le permitimos en medio de nuestra historia. ⁿ

NOVEDADES DEI

**SACRIFICIOS HUMANOS
Y SOCIEDAD OCCIDENTAL:**

Lucifer y la bestia

FRANZ HINKELAMMERT

(3a. edición)

**CUANDO LOS HORIZONTES
SE CIERRAN**

**Relectura del libro
de Eclesiastés o Qohélet**

ELSA TAMEZ

DISCERNIMIENTO MORAL

**Una introducción
a la ética cristiana**

ROY H. MAY

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

- RIBLA N° 1: Lectura popular de la Biblia en América Latina
RIBLA N° 2: Violencia, poder y opresión
RIBLA N° 3: La opción por los pobres como criterio de interpretación
RIBLA N° 4: Reconstruyendo la historia
RIBLA N° 5-6: Perdónanos nuestras deudas
RIBLA N° 7: Apocalíptica: esperanza de los pobres
RIBLA N° 8: Militarismo y defensa del pueblo
RIBLA N° 9: Oposición y liberación
RIBLA N° 10: Misericordia quiero, no sacrificios
RIBLA N° 11: Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
RIBLA N° 12: Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
RIBLA N° 13: Espiritualidad de la resistencia
RIBLA N° 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
RIBLA N° 15: Por manos de mujer
RIBLA N° 16: Urge la solidaridad
RIBLA N° 17: La tradición del discípulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
RIBLA N° 18: Goel: solidaridad y redención
RIBLA N° 19: Mundo negro y lectura bíblica
RIBLA N° 20: Pablo de Tarso, militante de la fe
RIBLA N° 21: Toda la creación gime...
RIBLA N° 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA N° 23: Pentateuco
RIBLA N° 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA N° 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA N° 26: La palabra se hizo india
RIBLA N° 27: El Evangelio de Mateo

**CONTAMOS CON EXISTENCIA DE TODOS LOS
NUMEROS PUBLICADOS**

Pedidos a:
DISTRIBUCIONES DEI, Lta.
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

COSTO DE LA SUSCRIPCION (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMERICA LATINA: US\$ 24 • OTROS PAISES: US\$ 36 • COSTA RICA: ₡ 3.450