



**“Aprendizajes colectivos
en defensa de la justicia
y los cuidados en América Latina”**

Contenido

Presentación 3
Karoline Mora Blanco

**Preguntas y reflexiones sobre las
coyunturas político-internacional(es) y
comunitaria(s)** 5
Nery Chaves

**VIVIR SABROSO: memoria del
conocimiento antiguo resistente al
futuro** 33
Nancy Cardoso

**Bienaventurados los que guardan el
Derecho y hacen Justicia** 68
Sandro Gallazzi

**Fundamentalismo y reproducción social
en América Latina** 91
Bruno Reikdal Lima





Una publicación del
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
(DEI)

ISSN 1659-2735

CONSEJO EDITORIAL

Karoline Mora Blanco
Klaudio Duarte Quapper
Daniel Fernández Vasquez
Silvia Regina de Lima Silva

Corrección:
Maureen Estela Gonzáles Jones

Composición tipográfica:
Olman Bolaños Vargas

Presentación

Karoline Mora Blanco

El presente número de la revista PASOS congrega una serie de artículos que reúnen algunas de las reflexiones que se tuvieron en los encuentros formativos del Departamento Ecuménico de Investigaciones durante el año 2022, año durante el cual tuvimos como línea base para las temáticas de nuestros programas **“Aprendizajes colectivos en defensa de la justicia y los cuidados en América Latina”**.

Bajo esta línea tuvimos dos espacios formativos. Un taller Socio-Teológico virtual donde de manera colectiva reflexionamos y debatimos convocados por el tema *“Defensoras de Derechos Humanos en el contexto socio-político latinoamericano: Cuando los derechos, la salud y la religión se alían”*. Y el Seminario de Lectura Popular de la Biblia, espacio de encuentro virtual donde reflexionamos sobre *“¡Vivir Sabroso! ¡Vivir sin Miedo! Los derechos se defienden”*.

De estos procesos formativos, se ha recolectado para este número de la revista 3 artículos, y un cuarto artículo se desprende de las reflexiones del primer semestre del presente año 2023

En el primer artículo la compañera Nery Chaves nos presenta una serie de “consideraciones contextuales” a partir de las cuales se puede problematizar y reflexionar la realidad. La autora no pretende facilitar un típico análisis de contexto, sino que busca brindar una especie de “piso contextual” a partir del cual las personas lectoras se permitan crear sus propias construcciones de lo que pasa en la región y en sus países, y/o generar nuevas preguntas y críticas.

En el segundo artículo Nancy Cardoso nos trae la propuesta del “Vivir Sabroso” y para esto hace un recuento de los conocimientos

antiguos como el Buen Vivir, la Tierra Sin Males, el Ubuntu o el Vivir Sabroso que constituyen conocimientos antiguos que en diálogo con el socialismo raizal y el marxismo nos ayudan a comprender mejor nuestras realidades, nuestras luchas, y la vida buena y digna a la que aspiramos. Para esto Nancy hace un recorrido teórico para finalmente acercarse al “Vivir Sabroso en la Biblia”, esto a través del estudio de Levítico.

En el tercer artículo Sandro Gallazzi nos acerca a la afirmación propuesta por el DEI “los derechos se defienden”. Para esto el autor hace un recorrido a través de la biblia identificando dos concepciones/teologías sobre la justicia. Una concepción teológica que viene del templo y el palacio y que individualiza la justicia y privatiza la vida digna; por otro lado, se nos presenta la búsqueda del derecho y la justicia como una búsqueda a la que Dios nos convoca para ser protagonistas.

Finalmente se une a este número de PASOS un cuarto artículo que se desprende de las reflexiones del primer semestre del presente año. El autor Bruno Reikdal, facilitador de nuestro Taller Socio-Teológico **“Ante los fundamentalismos: existencias y resistencias para la defensa de la red de la vida”**, nos presenta un análisis a través del cual relaciona el actual orden social (crisis capitalista global) y los movimientos religiosos radicales llamados “fundamentalistas”. El autor propone una tesis que dice que “el fundamentalismo es un efecto de la crisis de la modernización capitalista y una tentativa de estabilización del orden en defensa de los privilegios de las clases medias” y desarrolla dicha tesis en este valioso artículo.

Esperamos que este número de la revista sea de utilidad para quienes se interesan en estas temáticas y reflexiones que forman parte de nuestro quehacer institucional. Que estas reflexiones nos ayuden a repensar nuestros contextos, nuestras luchas, y nuestras esperanzas.

Preguntas y reflexiones sobre las coyunturas político-internacional(es) y comunitaria(s)

Nery Chaves

1. Introducción

Un repaso reflexivo sobre la coyuntura internacional fue la solicitud expresa del Departamento Ecuménico en Investigación (DEI) para arrancar el Seminario Socio-teológico impartido por la misma entidad. Sin lugar a dudas, la solicitud era por mucho compleja y llena de una serie de obstáculos en tanto, ¿es posible discernir y determinar una explicación sobre las condiciones coyunturales y geopolíticas que se encuentran en tensión en el 2022 en el mundo?, ¿es posible determinar una especie de marco general que dé cuenta sobre cada uno de los aspectos políticos que suceden, tensan y se relacionan en este momento?, ¿cómo dar certezas sobre ello?

La respuesta a las preguntas anteriores es no, o bien, un sí desde un enfoque positivista. Enfoque que no tiene mayor participación a las siguientes páginas. Las cuales, están planteadas desde los pensamientos/postulados de las corrientes críticas de las ciencias sociales. En ese sentido, este texto pretende construir una serie de consideraciones coyunturales que den pie a preguntas reflexivas que puedan abrir camino al complejo contexto al que nos enfrentamos como pueblos, organizaciones, activistas, seres humanos, entre otros. De esta manera, el hilado argumentativo está construido hacia un horizonte transformador, hacia procesos organizativos y reflexivos que pretendan transformaciones materiales, simbólicas y, sobre todo, reales para Nuestra América y/o Abya Yala. Está dirigido a aportar, desde la batalla de las ideas, un piso contextual que

permita construir preguntas, dudas o críticas en aras de la construcción de una región que dignifique la vida más no la socave, la estrangule y tampoco la asesine.

Así, el hilado reflexivo inicia con mi lugar de enunciación como escritora. Ello en tanto, este texto, parte de la premisa sobre la inexistencia de la objetividad, así como la completa permeabilidad de los deseos, posturas políticas y preferencias de las personas al escribir/reflexionar/cuestionar. Negar el lugar de enunciación implicaría desdeñar el análisis situado.

Posteriormente, se plantean una serie de nociones teórico-políticas que construyen la base para la discusión planteada en las siguientes páginas. Para ello se repasará, de manera breve, una serie de consideraciones sobre los espacios, los entretrejos de las escalas nacional e internacional, además de una secuencia de elementos de la esfera política que influyen en la radicalización del neoliberalismo en la región. Y con el neoliberalismo, la muerte como motor del crecimiento del capital.

Por último, se plantean una cadena de tensiones políticas en Nuestra América. Tensiones que dan cuenta de la profunda batalla sobre los bienes comunes, lo público y, finalmente, por el aumento de las ganancias. Batalla en la que los Pueblos Originarios, organizaciones políticas, mujeres, estudiantes, personas jóvenes, y un largo etcétera, forman parte activa: resisten y, a la vez, construyen nuevas formas y alternativas para organizar la vida colectiva y construir la dignificación de la vida de todos los seres.

Las (in) conclusiones cierran el texto. Lo cierran no porque las discusiones planteadas no merezcan nuevos debates o porque estos engloben la totalidad de la discusión geopolítica en y de la región latinoamericana; sino porque están escritas a modo de provocación, de una insistencia y necesidad por la organización de los Pueblos y en esta como la posibilidad para la transformación-es (en plural).

- Lugar de enunciación

Las palabras planteadas en las siguientes páginas están completamente permeadas por las experiencias, consideraciones y opciones políticas de quien escribe este texto. Ello como punto de

partida, en desdén de la falsa premisa de que la ciencia/lo científico es neutral. Al contrario, este texto deja en explícito su intención detrás: la discusión(es), a profundidad, de las diferentes tensiones político-económicas que se tejen en los territorios que habitamos en la actualidad en función de su transformación en términos de justicia, accesibilidad y, sobre todo, dignificación de las vidas de los diferentes Pueblos y seres que les acompañan. Así, de entrada, este texto no debe ser leído con alguna pretensión neutral.

Así las palabras emanadas provienen de mí: una mujer cisgénero, urbana, hija de migrantes internos, nacida en Costa Rica pero que amplía su sentir de pertenencia al grueso de Centroamérica; como convicción política. Con acceso a los estudios universitarios, los cuales me permitieron la reflexión sobre una serie de disconformidades y dudas que ya venían en crecimiento sobre las desigualdades, la injusticia y los privilegios. Así, la universidad pública fue la puerta para abrir el mundo de una persona de clase media, en un barrio también de la misma clase y que pudo encerrarla a una realidad mucho más pequeña.

Esos caminos me dirigieron al encuentro con otras, otros y otros. Con un mundo de posibilidades para existir en este planeta; posibilidades que muchas veces se traducen en obstáculos, en opresiones, en exclusión y violencia desde los sistemas capitalista, colonial y patriarcal. Fue así como el trabajo organizativo se volvió central en mi vida personal y, en ocasiones, laboral: cuento con la oportunidad y privilegio de escribir, dialogar, reflexionar sobre las distintas coyunturas que aquejan Centroamérica y, en general, Nuestra América. Es sobre esta región que se encuentra centrado mi compromiso político sobre la dignificación de la vida para los Pueblos y los seres que habitan estas geografías reconocidas como Abya Yala por distintos Pueblos Originarios.

Sobre esa línea, he enfocado mis últimos trabajos reflexivos. Trabajos que si bien son de mi autoría no serían posibles sin esas relaciones que me sostienen día con día; además de las redes que he ido construyendo en mi caminar organizativo político y que cada vez más pierde su línea de diferenciación con mi caminar personal. Así, las palabras siguientes, lejos de ser reflexiones individuales

responden a una serie de reflexiones, tensiones y diálogos con diferentes personas, organizaciones y colectivos. Responden también al privilegio de reflexionar en un espacio que no cuenta con un frente de guerra abiertamente declarado y el privilegio que implican los estudios universitarios así como el acceso a la literatura crítica — cada vez más inaccesible por su alto costo económico, por más contradictorio que parezca—.

Por tanto, las reflexiones acá planteadas están llenas de privilegios pero sobre todo de *la cuerpa*. Desde mi útero hasta el corazón, la mente; desde el más profundo sentir de la política encarnada, la corporal. Escribo desde la indignación y el deseo de las transformaciones de *las cuerpas* (os, es), geografías y mundos que habitamos en algo cercano a la justicia, la igualdad, la fraternidad y sobre todo: la dignidad.

2. Breves consideraciones político-teóricas

“El espacio no es neutral”
Lefebvre (2013).

Resulta clave repasar algunas consideraciones teórico-políticas que componen la base de la discusión de carácter geopolítico que compone la siguiente sección. Para ello, se repasarán una serie de reflexiones sobre los espacios o territorios¹ así como el análisis interestelar, dialéctico y situado. Además, tomaré en cuenta una serie de hitos geopolíticos como puntos de inflexión en la concepción y ejercicio del poder hegemónico a escala internacional —y, por tanto, con efectos a lo regional y local—, tales como la declaración de la guerra contra el terrorismo y el crimen organizado.

Antes de iniciar con la discusión sobre los espacios resulta clave entender que las reflexiones acá planteadas parten del

¹En tanto, la discusión acá presentada es de carácter geopolítico.

reconocimiento de la tensión dialéctica entre lo político y lo económico, así como la interrelación de los sistemas de dominación patriarcal, colonial y capitalista. Por tanto, ninguna de las tensiones son estrictamente económicas o políticas sino que son ambas fuerzas en tensión y configurándose entre sí.

Quizás la mejor manera para comprender la profunda relación entre los sistemas patriarcal, colonial y capitalista sea la metáfora de la *trenza de las dominaciones* (Alforja, s. f.). Noción acuñada por la Red Alforja –red mesoamericana de organizaciones de educación popular–, justo para ilustrar de una forma clara y sencilla lo íntimamente relacionados que se encuentran los sistemas de dominación. Cada uno sosteniéndose entre sí y, por tanto, se constituye del otro. Por ello, no es posible entender las relaciones de poder reduciéndolas a una cuestión de clase, de género o racismo, sino que todas se encuentran en tensión constante y fortaleciéndose entre sí. Al decir la Red Alforja (s. f.; p. 40):

Los sistemas de opresión, dominación y explotación [...] están contruidos por miles de hilos, los cuales se relacionan entre sí para poder garantizar su funcionamiento y supervivencia. Esta relación semeja una trenza, formada por la relación de los hilos que la conforman. De todas las maneras imaginables que hagamos una trenza, esta es tal por la relación que se logre entre los diferentes hilos.

Por otro lado, la discusión sobre los espacios o territorios resulta clave en la coyuntura actual. Urgencia que tiene que ver con la crisis existencial que implica el deterioro ambiental y el riesgo que impone a la vida en sus más amplias dimensiones. Para Saxe Fernández, esta crisis en realidad corresponde a una *destrucción ontológica* (2006) de la vida misma, mientras que para otras significa una crisis civilizatoria (Rauber, 2012). Ello para designar un fenómeno catastrófico que ciertamente en lugar de disminuir, se agudiza y se profundiza a niveles irreversibles (Toal, 2021).

La destrucción radica en la paradoja del capitalismo, sistema que para garantizar su existencia necesita de la explotación sin límites de la naturaleza y esa misma condición que permite su reproducción es la que desembocará en su propia destrucción (Saxe, 2006).

Esta paradoja quizás sea más clara con la metáfora del filósofo Michel Serres, a partir de una pintura de Francisco Goya nombrada “Duelo a garrotazos” en la cual dos personas pelean entre sí mientras están hundidos en barro hasta las rodillas. Así:

Con cada movimiento que hacen, un agujero viscoso se los traga, de modo que van enterrando poco a poco. La rapidez depende de lo agresivos que sean: cuanto más acalorada sea la lucha, más violentos serán sus movimientos y más rápido se hundirán. Los beligerantes no se dan cuenta del abismo a que se precipitan; desde fuera, sin embargo, lo vemos claramente. (Serres, 1995, en Toal, 2021; p. 202)

El colapso ambiental viene acompañado de un agotamiento acelerado de los bienes comunes —mal llamados recursos naturales—, condición que ha generado una profunda guerra por los espacios y los bienes comunes que en ellos emergen. Para esta ha sido fundamental el avance y control sobre los espacios; estrategias que calzan perfectamente con las guerras contra el terrorismo y el crimen organizado (Calveiro, 2012). Los procesos de *securitización* de la política internacional, así como la militarización de la vida cotidiana en regiones estratégicas han sido justificados a través de retóricas antiterroristas y en contra el crimen organizado —donde el narcotráfico es el principal actor a criminalizar en Nuestra América—; discursos que alcanzaron una mayor profundidad a partir del 11 de septiembre del 2001 (Calveiro, 2012).

Los atentados contra las torres gemelas trasladaron a la seguridad al centro de la política internacional y profundizaron “el matrimonio” entre la seguridad y el desarrollo (Chaves, 2018).

La guerra y los dispositivos de seguridad históricamente han garantizado la permanencia del sistema capitalista en el tanto, protegen la explotación de los bienes comunes, la dominación sobre las personas y cuerpos y la existencia tranquila de las élites político-económicas. Con la declaración de la guerra contra el terrorismo, esta relación sería profundizada. (Chaves, 2018; p. 49)

En ese sentido, ambas guerras en realidad corresponden a guerras declaradas contra los Pueblos, las organizaciones, los

colectivos y las personas en general que se encuentran resistiendo y resguardando los bienes comunes. A esto se debe su radicalidad; Bush lo dejó claro “cualquier nación, en cualquier territorio, ahora tiene una decisión que tomar: o están con nosotros o con los terroristas” (Bush, 2011). Desde entonces, cualquier persona es potencialmente sospechosa y sujeta a un sinnúmero de violaciones graves a los Derechos Humanos (Calveiro, 2012).²

Estas guerras contra los Pueblos y la vida en general, resaltan la relevancia de la discusión sobre los espacios y las relaciones de poder inmersas en él. Ello, partiendo de que los espacios no solo no son neutrales, sino que cuentan con un rol decisivo sobre la estructuración de los sistemas de dominación y además está íntimamente relacionado con las experiencias humanas –y no humanas– que los habitan. Así, el espacio es ante todo una relación dialéctica entre el espacio vivido, el epistemológico y las prácticas sociales (Lefebvre, 2013).

El espacio, en ese sentido es una de las bases del ordenamiento capitalista. “A su manera productiva y productora, el espacio entra en las relaciones de producción: organización del trabajo productivo, transportes, flujos de materias primas y de energías, redes de distribución de los productos” (Lefebvre, 2013; p. 55). Así, sin los espacios los sistemas de dominación no contarían dónde ni cómo ejercerse, multiplicarse y, por su puesto, adaptarse o transformarse.

Pese a ello, con la globalización, se extendió una retórica peligrosa y falaz: los espacios y por tanto, la distancia ya no son importantes. Esto gracias a la movilidad del capital transnacional, así como las innovaciones tecnológicas que conectan distintas personas en diferentes espacios y zonas horarias se construyó un metarrelato que atenta contra el espacio y le desvanece. Así, la *desterritorialización* se convirtió en el núcleo de la discusión sobre los espacios pese a la coyuntura de la guerra por los recursos menguantes (Klare, 2008).

² Derechos Humanos individuales y colectivos. Estos últimos relacionados a los Pueblos Originarios y su cosmovisión sobre la tierra-territorios y bienes comunes.

A esta retórica, Doreen Massey las denomina como *globalización laxa* (1995a) en tanto reducen este fenómeno a uno de los muchos efectos que produce y eluden toda complejidad. Al final, esta retórica corresponde a una visión de mundo y de clase. Una visión falaz, reduccionista, que niega las relaciones de poder, de dominación y opresión que se producen y se multiplican en los espacios. Esta visión laxa de la globalización reduce los espacios a una condición de traslado de superficie, mas no a un constructo complejo que produce y es producido por las diferentes relaciones de dominio (Lefebvre, 2013).

Frente a ello, Bauman (2010) identifica a la *guerra de la independencia de espacio* como uno de los escenarios políticos más importantes en la actualidad; donde el motín corresponde a la movilidad, a la capacidad para huir de las consecuencias ancladas a los espacios. Un ejemplo de ello corresponde a la capacidad de las transnacionales para trasladar sus operaciones cuando un espacio ya no es suficientemente fértil por la alta contaminación o cuando otros sitios les generan más ganancias. Pese a ello, las comunidades quedan arraigadas, atrapadas las consecuencias, en la destrucción causada por la explotación transnacional.³ Así, además de los bienes comunes cada vez más menguantes, la capacidad de movilidad se convierte en uno de los bienes más preciados en esta coyuntura internacional.

Por tanto, la globalización laxa o la lógica de la desterritorialización (Haesbaert, 2012) corresponden, fundamentalmente, a discursos de clase, a una visión de mundo que desconoce las múltiples formas en que las personas y comunidades habitan los espacios. Al contrario de esta lógica, la reflexión acá planteada parte de la complejización de la noción de los espacios, en reconocimiento de su multiplicidad y la diversidad en su conformación. Los espacios van mucho más allá de una superficie, de un objeto o una mercancía. Los espacios corresponden a un sinnúmero de relaciones sociales

³ Sobre ello, Bauman establece que: "(...) quien tenga libertad para escapar de la localidad, la tiene para huir de las consecuencias. Este es el botín más importante de la victoriosa guerra por el espacio" (Bauman, 2010; p. 16).

entre seres humanos, inhumanos, así como dimensiones inmateriales.

Por ello, Bauman (2010) identifica dos fuerzas motoras y constitutivas de la globalización: la integración y la fragmentación. Esto quiere decir que al tiempo en que es posible la movilidad –sobre todo de capitales–, se da la quietud, el arraigo y la defensa de los espacios contra la explotación capitalista, patriarcal y colonial. Ambas, la fragmentación y la integración, son las dos caras de una misma moneda (Bauman, 2010).

Así, renunciar al planteamiento de la globalización laxa implica la incorporación de la lucha de clases como condición metodológica (Lefebvre, 2013) y el reconocimiento de los múltiples factores o dimensiones que intervienen en la conformación y la percepción de este. Por ello, Haesbaert (2011) propone la *multiplicación de los territorios* como efecto directo de la globalización; en detrimento de los enfoques de *desterritorialización*.⁴ Lejos de la desaparición del espacio, dice Haesbaert, la globalización acentuó el contacto *interescolar* entre los territorios, comunidades y también las tensiones políticas.

A saber,

(...) en realidad, lo que se modifica es la concepción misma de “contexto”. Cada vez más la dinámica social se lleva a cabo en relación con otros niveles espaciales, otros puntos de referencia, con frecuencia ajenos por completo a las circunstancias locales o de contacto cara a cara. (Haesbaert, 2011, p. 132)

Lejos de homogenizar los espacios, resaltaron las localidades, las diferencias, las distintas formas de concebir el mundo. Esta noción de multiplicidad de los espacios toma como base las dimensiones relacionales, sociales y subjetivas de los espacios. Es decir, no solo se multiplican los espacios en sí, sino que también se evidencian las múltiples formas en que las comunidades y personas se relacionan

⁴ Término utilizado para designar a las corrientes académicas, y no académicas, que proponen la “superación” del territorio. Es propuesto por Rogério Haesbaert (2011).

con los espacios que habitan. De esta forma, los espacios corresponden a una dimensión compleja, compuesta por condiciones materiales, sociales, comunitarias y subjetivas; las cuales además son dinámicas y se transforman constantemente.

Los espacios, por tanto, van mucho más allá de la reducción capitalista que le condiciona a su componente económico o posibilidad de explotación. Al contrario, los espacios y el territorializarse:

[...] implica siempre una relación de poder, concreta y simbólica a la vez, una relación de poder incorporada en el espacio, o sea, un control del espacio y, a través de este control, de procesos sociales, es evidente que, como toda relación de poder, la territorialización se distribuye en forma desigual entre sujetos y clases sociales, y, en consecuencia, hay también ganadores y perdedores, controladores y controlados, territorializados que desterritorializan mediante una reterritorialización bajo su mando y desterritorializados en busca de otra reterritorialización, de resistencia y, por lo tanto, diferente de la impuesta por sus desterritorializadores. (Haesbaert, 2011; 214)

En ese sentido, la noción de espacios será la que guíe las reflexiones y preguntas acá planteadas. Ello, en vista de que la noción sobre los espacios —mas no el territorio— permite un mayor abordaje entre las distintas escalas —desde el cuerpo, hasta la microescala (Sousa Santos, 2003)—. Además, en seguimiento a la noción de *espacio geopolítico* planteada por Marini, como objeto de estudio de la geopolítica (Marini, 1985) y que consiste en el “área geográfica en cuyo seno actúan recíprocamente los factores geográficos y políticos que conforman una situación geopolítica que se desea estudiar o resolver” (Marini, 1985; p. 45).

A pesar de que Marini reconoce que el espacio geopolítico no corresponde necesariamente al espacio de un Estado, su propuesta es profundamente estadocéntrica. Tal cuestión no es funcional para estas páginas, por lo que, a la noción de espacio geopolítico es profundizada con las reflexiones de Lefebvre, Massey y Haesbaert.

En ese sentido, por espacios entenderé:

- Desde la pluralidad, hablaré de espacios, mas no de espacio en singular. Ello en reconocimiento a los múltiples actores –estatales y no estatales– que intervienen. Además, estos a su vez se relacionan entre sí y también con otros espacios en diferentes escalas y geografías.
- Los espacios más que superficies, corresponden a construcciones sociales (Massey, 1995b) mediadas por relaciones de dominio (según Lefebvre) y de poder. Los espacios, además, constituyen la base para el despliegue de esas relaciones por lo que, las relaciones sociales sin espacios no podrían existir y viceversa.
- Los espacios no son discontinuos, los límites corresponden al pensamiento moderno, eurocéntrico y colonial. Las fronteras dicen poco sobre la conformación de los espacios, pero sí escenifican el ordenamiento espacial producido por la tensión política entre clases, actores, intereses, etc. Los espacios no son cerrados, se relacionan entre sí en diferentes escalas, formas y dimensiones.
- Los espacios permiten una multiplicidad de significaciones, más allá del razonamiento del capital. Massey plantea que “sin espacio, no hay multiplicidad; sin multiplicidad, no hay espacio [...]”. La multiplicidad y el espacio son co-constitutivos” (1995b; 158). Por tanto, no es posible pensar a los espacios sin sus numerosas complejidades.
- Los espacios no son uniformes, ni homogéneos. Tampoco son estáticos pues, al estar constituidos por relaciones sociales se encuentran en constante dinamismo.
- También existen desigualdades espaciales. Desigualdades que surgen en los espacios a partir del proceso de acumulación y despojo político-económico de los sistemas capitalista/colonial/patriarcal que interviene de manera directa en la conformación de los espacios y les divide en espacios dominantes y dominados (Lefebvre 1974; 224). Este punto recuerda la discusión respecto a los países desarrollados y subdesarrollados, que justo pretende difuminar la relación entre ambos: para que el desarrollo exista, debe existir necesariamente un subdesarrollo que sostenga al primero; tal y como lo plantea la teoría de la dependencia

(Osorio, 2016). Esta retórica también tiene que ver con la designación de espacios como deprimidos socialmente, empobrecidos, etc.

Así, la clave sobre este punto es el reconocimiento del ordenamiento espacial desigual que produce el sistema capitalista. Los espacios reproducen las relaciones de producción y por tanto, las desigualdades también le resultarán conocidas.

- Las dimensiones político-económicas, materiales e inmateriales deben ser consideradas como procesos dialécticos en sí mismos y no como constructos separados. Para ello, la clave es la epistemología dialéctica que identifique las tensiones, las relaciones de dominio y poder. Ello en línea de Lefebvre y no tanto la de Haesbaert (2011; p. 35) que divide al territorio en tres dimensiones: i) lo político-jurídico, para determinar el control territorial por parte del Estado u otros sujetos; ii) lo cultural, que abarca lo simbólico y subjetivo y; iii) lo económico/economicista, para referirse a los usos y a la visualización de los espacios como recurso económico. Al contrario, en estas reflexiones, partiré de la interrelación y tensión de todas esas dimensiones.
- Los espacios reflejan el ordenamiento capitalista, patriarcal y colonial. A su vez que se constituyen en productos, reproducen las relaciones de producción. La dialéctica, por tanto, aplica en distintas dimensiones de los espacios.

En conclusión, este texto se sitúa política y teóricamente en las posturas que reivindican a los espacios desde su pluralidad, inmersos en una amplia tensión política y en conflicto por estos mismos. Más allá de una superficie, los espacios se encuentran disputados por una serie de actores y visiones de mundo antagónicas. Antagonismo que llega hasta dilemas y paradojas existenciales en detrimento de la vida. Finalmente, es eso lo que está en juego en nuestra región, como en el mundo: la vida.

3. Tensiones geopolíticas en Nuestra América/ Abya Yala

En la escala internacional, el poder hegemónico se encuentra disperso y no concentrado. La metáfora del *ajedrez tridimensional*, propuesto por Joseph Nye, es quizás una de las descripciones más claras sobre el Sistema Internacional en la actualidad: en el primer nivel, que refiere a lo securitario y militar, Estados Unidos cuenta con la supremacía; el segundo nivel versa sobre lo económico, en el que Estados Unidos se encuentra acompañado de China y Rusia y; el tercer nivel, tiene que ver con los fenómenos globales –terrorismo o la crisis climática– en el que el poder se encuentra más disperso y difícil de identificar (Nye 2004 en Nolte, 2006).

Son tres los polos de poder, en la escala internacional, que pueden ser identificados: Estados Unidos en el hemisferio occidental, Rusia en la región de Eurasia y China en el Pacífico. Sin embargo, no es posible identificar una estructura clara, como lo fue en la Guerra Fría con dos polos confrontados directamente, en distintos ámbitos la balanza se inclina hacia uno u otro polo.

Aunado a ello, la guerra en Ucrania que volvió a estallar en 2022 daría mayor preponderancia a la rivalidad histórica entre Rusia y Estados Unidos. Si bien, aunque distintos analistas aludan al clásico enfrentamiento entre occidente y oriente en términos de la Guerra Fría, las condiciones actuales establecen una serie de condicionamientos que les diferencia del mundo bipolar. En el fondo, la guerra en Ucrania lo que evidencia es la importancia de los bienes comunes y los espacios en la actualidad. Sobre todos aquellos que refieren a la matriz energética⁵ y la agroindustria.⁶ Es también una disputa sobre el punto de avanzada a un espacio geoestratégico en relación con el abastecimiento de energía y materias primas; un

⁵ Rusia es el primer país exportador de gas y paladio (metal para la industria automotriz), la segunda en petróleo y carbón (Arkonada, 2022).

⁶ Rusia y Ucrania suman el 80 % de producción de aceite de girasol y trigo a nivel mundial.

punto de avanzada sobre Oriente u Occidente entre actores y bloques políticos supuestamente antagónicos.⁷ La guerra tiene que ver con cuestiones tan delicadas, como el abastecimiento de petróleo y gas ruso –en términos de su producción como su transporte– y la profunda dependencia de Europa a estos productos.⁸

Las consecuencias para América Latina están relacionadas (de momento) al aumento de precios de alimentos, del combustible, así como una de serie de minerales. Además, la guerra en Ucrania no se traduce en una disminución del rol central que juega la región de Nuestra América para la hegemonía estadounidense. Rol que ha sido claro históricamente, por ejemplo, poco tiempo después de la independencia, Estados Unidos construyó intereses de corte regional e imperiales que le dirigieron la mirada a la región para el establecimiento de rutas estratégicas para el comercio internacional y la posibilidad de movilidad de su fuerza naval. Así, resultó medular la construcción de un Canal Interoceánico para lo que fueron planteadas tres posibles rutas: 1) el Istmo de Tehuantepec; 2) sobre el Río San Juan y otros espacios en la frontera entre Nicaragua y Costa Rica y; 3) en Panamá. Donde este último es el que finalmente se estableció, tras procesos de negociación con la potencia británica, el acuerdo de Carter-Torrijos (vigente al día de hoy) y hasta ser un punto de sensible y estratégico para la intervención militar en Panamá en 1989.

El anterior es uno de los muchos ejemplos que evidencian que América Latina es clave para la garantía hegemónica estadounidense –y, por tanto, a nivel internacional– (Calveiro, 2012). Condición que hace de la región un enclave geopolítico (Serrano, 2015). Ante ello, las estrategias hegemónicas en la región son diversas y están en constante transformación. Esta, en la década de los sesenta y setenta, implicó la instalación de dictaduras y regímenes

⁷ En el sentido de que no hay distinción sobre la transformación política profunda o alguna alternativa al capitalismo.

⁸ Ver: <https://www.france24.com/es/video/20220908-mart%C3%ADn-rodr%C3%ADguez-europa-no-est%C3%A1-preparada-para-asumir-el-coste-del-bloqueo-al-gas-ruso>

presuntamente democráticos desde la Doctrina de Seguridad Nacional (DSN). Estrategia construida para que la región funcionara como un muro para el principal enemigo para la seguridad estadounidense: el comunismo internacional (Cumblin, 1989).

De la mano de los Golpes de Estado y las DSN, el neoliberalismo entró a la región; Chile era el laboratorio económico. En el caso de Centroamérica, el neoliberalismo entraría de la mano de los Programas de Ajuste Estructural (PAES) en la década de los noventa. Ello, tras el establecimiento de los Tratados de Paz en Guatemala y El Salvador que plantearían un fin a los conflictos armados entre organizaciones guerrilleras (como el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional, FMLN) y el Estado; respaldado por las élites locales y Estados Unidos. Pese a ello, la violencia e intervenciones políticas de Estados Unidos no dejaron de hacerse presentes.

Los Tratados de Libre Comercio se implementaron en la región bajo la lógica neoliberal y en detrimento de los Derechos Humanos en relación con la tenencia de la tierra, el comercio justo (inexistente) y en términos generales el detrimento del sector público y las y los pequeños productores. Pese a que las promesas de democratización y desarrollo, América Latina es al día de hoy la región más desigual del mundo: los Pueblos Originarios no son reconocidos como sujetos políticos y por tanto no son sujeto de derechos o al menos no los que irrumpen con el crecimiento económico, tampoco lo son las poblaciones afro, afroindígenas, las mujeres, la comunidad LGBTIQ+, la población con discapacidad y las personas jóvenes. Al contrario, en América Latina lo que impera son polos económicos pujantes construidos sobre la destrucción del tejido social, violencia y altos grados de exclusión y opresión.

Como fue indicado anteriormente, los atentados del 11 de septiembre y la declaración de la guerra contra el crimen organizado (narcotráfico, principalmente) provocaron que en la región se extendieran legislaciones antiterroristas que criminalizan y –en algunos países– judicializan la protesta social, a la organización colectiva y política (Calveiro, 2012). Del enemigo comunista se saltó a un enemigo difuso y poco definible; cuestión que resultó favorable para construir amplios marcos de persecución política y

posibilidades de acción. Entre estas estrategias se encuentran el establecimiento de bases militares en distintos puntos de la región, el Plan Colombia, el Plan Mérida, la Operación Martillo en Centroamérica e incluso el capitulado sobre seguridad en los TLC.

Tal es el caso del Tratado de Libre Comercio entre Estados Unidos, Centroamérica y República Dominicana (CAFTA, por sus siglas en inglés). El cual contiene un capítulo titulado “Seguridad Esencial”, que articula una violación directa a la Carta de la Organización de Naciones Unidas (ONU), además de atentar contra los principios de no intervención y la autodeterminación de los Pueblos. En términos generales, en ese articulado el CAFTA permite la agencia y posibilita la agresión de alguna de sus partes en caso de amenaza a su seguridad (González, 2008). La declaración de la guerra contra el terrorismo colocó a la guerra y al conflicto como el eje articulador de la política. Se entendió como amenaza cualquier acción que propusiera alguna alternativa política.

A falta de que las promesas del neoliberalismo y el efecto derrame, los movimientos sociales y distintos esfuerzos organizativos no han mermado sus resistencias. Pese al proceso de *oenegización* de una serie de movimientos y organizaciones persistieron formas autónomas, autogestivas y que se plantearon nuevas formas de construcción y organización política. Tales son los ejemplos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en el sureste mexicano y tantas otras organizaciones de Pueblos Originarios que trascienden su organización y labor política al razonamiento occidental; y por tanto a los sistemas capitalistas y coloniales.

Paralelo a estas nuevas formas de organización, persisten grupos organizados alrededor de la toma del Estado para, desde ahí, conducir una serie de cambios a partir de las demandas sociales de los sectores populares. La comúnmente conocida como primera ola de progresismo trató de una serie de Gobiernos que se nombran a sí mismos como izquierdas y/o adherentes a postulados socialistas. Gobiernos que, desde políticas estatales, emprendieron una serie de reformas en favor de amplias mayorías y sectores sociales históricamente excluidos. Hugo Chávez —en la República Bolivariana de Venezuela— fue la cabeza de un sector que fue ocupando el

aparato estatal en la región: Rafael Correa en Ecuador, Lula da Silva en Brasil, Cristina Fernández en Argentina y Evo Morales en Bolivia. La mayoría de gobiernos de este corte comparten una retórica antimperialista –antiestadounidense, principalmente– y supuestamente antineoliberal. Pues, no han logrado aún transformaciones estructurales o sostenibles a largo plazo. Tensiones referentes a la matriz extractivista instalada y que financió una serie de políticas sociales que sí impactaron en la mejora de material de sectores populares estuvieron presentes durante esa primera ola y se mantienen a la segunda –vigente al día de hoy–. Esta apuesta política ha generado una profunda tensión entre los Pueblos Originarios y los gobiernos progresistas.

La apuesta por el sector primario de la economía atrajo los intereses de la República Popular China (RPC) en la región. El papel del gigante asiático es cada vez más importante en la región y su presencia es eminentemente geopolítica: 1) como barrera diplomática y política para la República de China (Taiwán) en tanto la RPC impone el *principio de una sola china* para el establecimiento de relaciones diplomáticas; 2) la posibilidad de abastecimiento de alimentos y de energía para satisfacer la enorme demanda de su población y; 3) como espacios estratégicos para el establecimiento de rutas comerciales hacia el Pacífico (Chaves, 2018).

La relevancia de China en América Latina es cada vez mayor. Actor que con una retórica que le identifica con el Tercer Mundo, el subdesarrollo compartido y el principio de no agresión ha logrado colocarse en proyectos de infraestructura fundamentales para las economías latinoamericanas. Para 2007 rompió con el bloque de Centroamérica que reconocía a Taiwán, acordó un TLC con Costa Rica y se encuentra impulsando una refinería de petróleo en la región centroamericana para refinar petróleo venezolano (Chaves, 2018). En Bolivia, meses antes del Golpe, China había logrado concretar la construcción de una empresa binacional encargada de la explotación de litio. Este negocio, según distintos analistas, sería clave para el estallido del Golpe de Estado en noviembre de 2019 contra Evo Morales (Ugartece y Negrete, 2021).

Así, de cara a consolidar su posición como *hegemón* sobre el continente americano, Estados Unidos ha implementado una serie de acciones que pretenden arraigar la dependencia de los países de Nuestra América; además de garantizar su abastecimiento de materias primas y el control de rutas geoestratégicas. Estas acciones intervencionistas han ido de la mano de la cooperación internacional enmarcada en la agenda de seguridad nacional de EE. UU., con la complacencia de las élites regionales y locales –rol que no ha sido menor– y de la mano dura. En el siglo XXI han regresado los Golpes de Estado en nombre de la defensa de las normas constitucionales, el Estado de Derecho y la democracia. En el siglo XXI, los golpes se han construido con un rol disimulado de los Ejércitos, impulsado por aparatos policiales y encabezados por civiles al lado de militares. De esta manera se han instalado Gobiernos de facto a través de golpes de Estado que por el uso –en apariencia menor– de las Fuerzas Armadas han sido nombrados como en golpes blandos o suaves.

Tras varios intentos contra Chávez en 2002 y Correa en 2010, el primer golpe de estado consumado fue en Honduras el 28 de junio de 2009 cuando el presidente Manuel Zelaya –del Partido Liberal, en ese entonces– fue sacado de su casa de habitación y dejado en Costa Rica en pijamas. Así, en Honduras se consolidaría una dictadura del Partido Nacional (PNH) totalmente militarizada, autoritaria y asesina. Violencia que sería profundizada durante los dos Gobiernos de Juan Orlando Hernández (JOH), posibles por el fraude electoral en 2017; conato que también ocasionó muerte, desplazamientos y el fortalecimiento de regímenes de excepción.

Son muchas cuestiones las que desembocaron en el golpe de Estado contra Zelaya, entre las cuales resalta la cercanía entre Zelaya y el bloque del ALBA. Acercamiento que fue posibles tras una fuerte crisis energética en Honduras y que impulsó a Zelaya a innovar sobre los proveedores estatales.

Esa lógica de Golpe de Estado también sería impulsada en Paraguay en 2012 contra Fernando Lugo, en 2016 en Brasil contra Dilma Rousseff y en 2019 en Bolivia. Todos justificados por la defensa del Estado de Derecho, de la materia constitucional y en contra la corrupción. Sobre ello, señalan Ugartece y Negrete (2021, p. 167):

Los cuatro golpes (Honduras, Paraguay, Brasil y Bolivia) utilizaron a la Policía Nacional en lugar de las Fuerzas Armadas como era tradicionalmente en los golpes “duros”. Los sustantivo es que tienen a las fuerzas policiales como actores determinantes del golpe blando; en que son en “defensa de la ley y la Constitución”; que conllevan un viraje político hacia un alineamiento con Washington y con la aplicación de medidas económicas ortodoxas. Todos son golpes “en defensa de la Constitución” y para reconstituir del poder de Washington en la región.

El último aspecto señalado por los autores es fundamental. Si bien las élites regionales y locales juegan un rol que no es menor, estos se encuentran alineados y/o afines a los intereses de lo transnacional, la liberación de la economía y el enriquecimiento económico. Los golpes de estado “suaves” desplazaron gobiernos que construían una alternativa política reformista y antiimperialista, por administraciones aliadas a los intereses de Estados Unidos. Estos se constituyeron en barreras, primero, a la avanzada del bloque de la Alianza Bolivariana para los Pueblos de América (ALBA) y segundo al avance de la República Popular China sobre el litio (Ugartece y Negrete, 2021). En sí, los golpes “suaves” comparten una característica fundamental con los golpes de la DSN: son políticas intervencionistas, eminentemente geopolíticas y enmarcadas en los intereses de seguridad de Estados Unidos. Así, la diferencia entre ambas modalidades se debe a una cuestión de forma –aunque, ambas implican violencia mortífera y regímenes de excepción– mas no de fondo.

Paralelo a los Golpes de Estado fue avanzando un sector ultraconservador, neoliberal, religioso y profundamente excluyente y odiente de las mujeres y la comunidad LGBTIQA+. Junto a este, en la región se hizo presente un discurso revisionista de la historia, que niega las sistemáticas violaciones a los Derechos Humanos durante las décadas de los sesenta, setenta y ochenta en América Latina. Retórica que pretenden encubrir y postergar la impunidad.

Estos sectores han ido avanzando y han logrado ocupar distintos gobiernos de la región. Bolsonaro en Brasil, Juan Orlando Hernández en Honduras, Nayib Bukele en El Salvador, Giannmattei en

Guatemala, Iván Duque en Colombia son algunos de los gobiernos de este corte. Todos bendecidos por sectores evangélicos y que han sido nombrados como neopentecostales. Todos respaldados por el gobierno de Trump que hizo de la política un ejercicio imperialista, políticamente incorrecto y de extrema derecha neoliberal.

Ante ello, es que distintos analistas han conceptualizado la noción de trumperialismo para designar al imperialismo recargado:

Ante la decadencia de la hegemonía de EE. UU., predomina un imperialismo recargado, que necesita cada vez menos ocultarse tras la doble moral liberal o neoliberal, de los relatos sobre gobernabilidad, transparencia, eficiencia y buenas prácticas. Por el contrario, el EE. UU. de Trump recurre sin más protocolo a herramientas de poder blando y duro para “enderezar” a los gobiernos y sectores no afines, presionando sin disimulo por los cambios de régimen cuando le conviene. Descabezamientos que han implicado por lo general no solo un cambio de gobierno, sino el vaciamiento de la política, la quiebra de la economía, el debilitamiento de las instituciones y el desmantelamiento del tejido social, mediante sanciones económicas, guerra mediática, presión y extorsión económica, *lawfare*⁹, cerco diplomático. (Romano, 2020, p. 21)

La salida de Trump no se traduce en la desaparición del trumperialismo. Esta razón política continúa presente en la región, alimentada de un contexto lleno de hartazgo hacia estructuras políticas tradicionales y que les abre espacio a los procesos electorales —cada vez más desvirtuados y con escasa participación—. Sector que recobra fuerza ante la amenaza que representan movimientos sociales como los feministas, de la comunidad LGBTIQ+ y los Pueblos Originarios; movimientos que cuestionan el razonamiento patriarcal, colonial y capitalista imperante en la región. Así como avanzan las visiones más críticas respecto a las políticas de reconocimiento y redistribución, el sector ultraconservador, neoliberal y nacionalista

⁹ El *lawfare* es el anglicismo que refiere a la persecución judicial. Fenómeno que fue identificado tras la judicialización de la política, junto a campañas mediáticas, en desprestigio de actores claves en los gobiernos progresistas. Ejemplo de ello fue la privación de libertad de Lula, las más de 50 causas judiciales contra Rafael Correa y las 12 causas en contra de Cristina Fernández; entre otras.

cobra fuerza en la disputa del poder. Todo poder involucra resistencia.

La llegada de Biden a la Casa Blanca no implicó necesariamente una transformación de la política imperial y tampoco se traduce en la desaparición del sector ultraconservador; que –entre otras cosas– asaltó la Casa Blanca el 06 de enero del 2021. Por su parte, Biden ha establecido una estrategia para América Latina que pone su énfasis en la lucha contra la corrupción y por tanto en el *lawfare*, la cooperación al desarrollo y además continúa con las políticas intervencionistas de corte económico –sanciones a Venezuela, Cuba y Nicaragua– así como la guerra híbrida. Estrategias permanentes desde hace décadas en la región.

En particular, en la región centroamericana la llegada de Biden se tradujo en una ampliación de gobiernos distantes o enemigos de la administración norteamericana. Nunca antes en la historia, Estados Unidos había sostenido relaciones tan complejas en la región de Centroamérica: prácticamente solo Costa Rica y Panamá continúan con una cercanía política a la Casa Blanca. Con una retórica moderada, distintos altos mandos del gobierno estadounidense han criticado el ejercicio autoritario del poder de Nayib Bukele, las trabas a la lucha contra la corrupción de parte de Giammattei. A ello se suma la llegada de Xiomara Castro al Ejecutivo hondureño, mandataria que forma parte de la segunda ola del progresismo latinoamericano. Así, Centroamérica en este momento constituye un punto de inflexión y tensión para EE. UU. en la región.

Sobre ello, vale la pena preguntarse sobre el papel que empezarán a jugar Costa Rica y Panamá. Ambos históricos aliados estadounidenses y altamente dependientes económica y políticamente del *hegemón* del norte del continente. Sin embargo, las condiciones arrojan una nueva configuración del balance de poder regional en Centroamérica que podría influir en un rol más preponderante para Costa Rica y Panamá. A esta reconfiguración se incluye el nuevo rol que jugará Honduras en el escenario regional; la presidenta Castro declaró construir una política hacia Estados Unidos similar a la de López Obrador en México. Es decir, una relación cercana.

Estas tensiones se extienden a otros espacios de Nuestra América: una nueva oleada de progresismos logró ocupar los gobiernos de México, Perú, Chile, Honduras, Colombia y está disputando el poder en Brasil con la figura de Lula da Silva del Partido de los Trabajadores. Con el avance del progresismo se han abierto esperanzas y también muchas penas, en tanto no han sido alcanzadas transformaciones estructurales que logren la mejora de condiciones de las grandes mayorías populares a largo plazo.

Al contrario, la violencia estatal así como el cerco político impuesto por las élites político-económicas locales que entranan reformas se mantienen y se fortalecen. Esto ha resultado claro con la postura del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y el Partido Acción Nacional (PAN) de ni siquiera leer las propuestas que emanen del presidente López Obrador o Morena; también con los diversos intentos de *impeachment* (juicio político) a Pedro Castillo a poco más de un año de su gestión; entre otros casos.

El *lawfare* es el centro de la estrategia de Biden en Centroamérica, la *Lista Engels* que identifica a una serie de funcionarios públicos vinculados a casos de corrupción en los gobiernos de los estados de El Salvador, Honduras y Guatemala es una de las muchas estrategias (Chaves, Latjman y Pinza, 2021). La lista, emitida por el Senado estadounidense, cuenta con un especial ensañamiento a funcionarios del gobierno del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) de El Salvador.

Persecución que ha sido ampliada por Nayib Bukele y Nuevas Ideas, quienes se han concentrado contra el Gobierno del FMLN dirigido por Funes y, con especial ensañamiento, contra el expresidente Sánchez Cerén (Observatorio Lawfare, 2021). A ello se suman las reformas al Poder Judicial así como la campaña de desprestigio que dirige Bukele vía Twitter en contra de la oposición partidista (FMLN, ARENA en menor medida) y cualquier otra persona que sea crítica de su gobierno.

Otra tensión desde el *lawfare* tuvo lugar en Guatemala, cuando meses después de que el juez Juan Francisco Sandoval fuera reconocido con un premio al combate de corrupción por la Casa Blanca,

fue destituido por la fiscal general de la República, Consuelo Porras. Sandoval dirigía la Fiscalía Especial Contra la Impunidad (FECI) y trabajaba de la mano con la Comisión Internacional contra la Impunidad en Guatemala (CICIG) (Observatorio Lawfare, 2021). Ambos actores fueron claves en la construcción del *caso la línea* que culminaría en movilizaciones populares que lograrían la renuncia del presidente de entonces, Otto Pérez Molina y la vicepresidenta Baldetti en 2015. También fueron sujetos de persecución por parte del gobierno de Jimmy Morales, quien expulsaría a la CICIG del país; mientras que en el mandato de Giammattei sería destituido Sandoval, quien finalmente se refugiaría en Estados Unidos.

El *lawfare* alcanzaría un nuevo nivel en Argentina cuando tras la ola de denuncias penales contra Cristina Fernández —más de una docena e iniciadas durante la gestión de Macri—, en 2022 se hicieran públicas una serie de audiencias en su contra y que, por tanto, agudizaría la persecución judicial contra la vicepresidenta argentina. En noviembre de 2019, la ONU hizo llegar al gobierno un dictamen del relator especial Diego García Soyan, de la ONU, para la independencia de magistrados abogados en el que expresa:

(...) su conocimiento respecto de un plan sistemático y estructural de amedrentamiento por parte del Poder Judicial argentino. Dicho plan se estaría ejecutando por parte del Poder Ejecutivo, que ejercía actos de intimidación a los diversos órganos que conforman el sistema judicial argentino (como el Ministerio Público y el Consejo de la Magistratura, jueces y fiscales) para perseguir a dirigentes políticos opositores. Además, considera que las informaciones recibidas son suficientemente fiables para indicar que existe un asunto que justifica una atención inmediata y que la opinión pública tiene que ser informada sobre las implicaciones potenciales. (Observatorio de Lawfare, 2022, párr. 14)

El *lawfare*, además, es acompañado por campañas mediáticas que agudizan el clima de repudio y de odio favorable a la persecución judicial. Pues, a un mayor clima de rechazo, antagonismo y de confrontación política es más potable llevar a cabo la persecución judicial. El clima de odio resultó evidente cuando a principios del mes de septiembre del 2022 la vicepresidenta Fernández sufrió un

intento de magnicidio cuando se acercaba a su casa y saludaba a distintas personas que se concentraban a las afueras de su casa para acompañarla en medio de la nueva ofensiva de la guerra jurídica en su contra.

La cuestión mediática es central en la coyuntura actual. Cuestión que sería también evidente en los resultados del plebiscito sobre el apruebo o rechazo del texto constitucional elaborado por la Convención Constitucional y que sustituiría la Constitución Política de Augusto Pinochet, donde se impuso el rechazo con el 62 % –equivalente a 7.859.838 de votos– sobre el 38 % que optó por el apruebo (Servicio Electoral Chileno, en Celag, 2022). Este resultado no cuenta relación con los resultados sobre el plebiscito que decidió el sí a un nuevo texto constitucional y que posteriormente en las elecciones nacionales del 2021 eligió al progresista Boric como presidente. En esta contienda resultó clave la campaña de -des- información a favor del rechazo:

Este resultado fue aupado con una intensa agenda mediática en contra del resultado de la Convención, donde se dio amplio espacio a quienes ejercieron la vocería del Rechazo para esparcir interpretaciones extremas de los artículos propuestos. A ello se suma la fuerte inversión económica del *establishment*, la distribución de textos NO oficiales de la Nueva Constitución con tipografía y diseño similar al oficial y la narrativa de “Rechazo por Amor” (oxímoron) o “Si está mala, está mala”, sin utilizar artículos ni una crítica sustantiva al texto, entre otros factores. (Celag, 2022, párrafo 13)

Este escenario recuerda mucho la coyuntura política en Colombia durante el 2016 cuando se impuso el *no* a la paz a partir de una campaña mediática llena de *fakenews*, discursos conversadores sobre los derechos de las mujeres, de la población LGBTIQ+, el enfoque de género del proceso de paz, entre otras. El avance de los sectores progresistas en la región, ha conllevado también un reacomodo de los sectores conservadores, neoliberales y de las élites político-económicas. Los triunfos electorales no se traducen en una transformación de la cultura política, del tejido social o incluso una comprensión por parte de las mayorías populares sobre un

proyecto político de transformación a largo plazo. Al contrario, con la oposición liderada por los sectores conservadores y su contubernio con los poderes mediáticos, las reformas progresistas encuentran cada vez nuevos obstáculos por superar. Los resultados del plebiscito en Chile, el intento de magnicidio contra Cristina Fernández y las nuevas amenazas en su contra dejan muchas razones para reflexionar a los sectores progresistas que hoy gobiernan en la región. Los espacios que abre la izquierda institucionalizada y partidista necesariamente generan una respuesta agresiva de los sectores conservadores y elitistas de la región.

Estas disputas en los aparatos institucionales se trasladan a los espacios, a la cotidianidad de las personas de a pie. La política extractivista que continúa en el centro de los gobiernos progresistas así como el avance de los sectores conservadores y elitistas, arremeten contra los Pueblos Originarios que continúan sin ser considerados como sujetos políticos y, por tanto, no son sujetos de derecho. Las estrategias de los sectores conservadores se amplían: regresaron los Golpes de Estado, revestidos de defensa de la democracia y del Estado de derecho, la guerra jurídica se afianza y los discursos de odio, amplificadas por medios de comunicación, cierran los espacios para las izquierdas partidistas o no.

En medio de todo lo anterior, también los Pueblos Originarios, afro y las mujeres continúan abriendo espacios organizativos al margen de las instituciones y el aparato estatal. Estas nuevas formas organizativas no solo dan cuenta de la necesidad de organización sino también del agotamiento de la apuesta política de la izquierda histórica e institucionalizada: la toma del poder no se ha traducido en la mejora material o simbólica de sectores excluidos estructural y sistemáticamente. Acaso, ¿es hora de otros objetivos? ¿es hora de otras estrategias?

4- ¿In conclusiones?

Las tensiones geopolíticas y coyunturales en Abya Yala y/o Nuestra América están centradas en la disputa por los espacios. Con los

espacios también se disputan las posibilidades de existencia, las posibilidades de construir otras formas organizativas, de construir estructuras que posibiliten existencias más dignas, plenas y felices para todos los seres. En ello, han sido los Pueblos Originarios, campesinos, afroindígenas, mujeres y amplias comunidades las que han estado al pie de lucha en su defensa y en la construcción de alternativas a la razón neoliberal/capitalista, patriarcal y colonial.

El avance del progresismo en América Latina no se ha traducido en una disminución del rol o ataque de los sectores más conservadores y elitistas de la región. Tampoco se ha traducido en una disminución de las intromisiones extrajeras e imperiales de Estados Unidos. Pero, en lo que sí se ha traducido es el mantenimiento de la matriz extractivista y con ello en el fortalecimiento de la represión contra los Pueblos: los carabineros no han dejado de estar presentes en Wallmapu y los militares tampoco han regresado a los cuarteles en México.

La imagen del *duelo garrotizado*, comentada al inicio de este texto, es una de las claves para entender la situación de nuestra región. Mientras que el sector progresista y los sectores ultraconservadores, tradicionales y elitistas se disputan los espacios, tanto los físicos, así como los inmateriales, se hunden en un agujero viscoso que también traga a los Pueblos que a su vez luchan por salir ilesos tanto de la pelea entre los sujetos, como del agujero viscoso de la destrucción de la vida. Frente a ello, no queda nada más que construir nuevas rutas para salir del agujero, de la contienda estatal e institucional y enfocarse en la construcción de oasis de resistencia. Oasis que ojalá en un futuro cercano se multipliquen, hasta la construcción de un mar repleto nuestros sueños más anhelados: la justicia, la dignidad y la vida.

Para ello será necesario la construcción desde abajo, desde la escuela, desde la revitalización de la cotidianidad y de los espacios domésticos. La política en clave femenina, rescatada por Rita Segato, y la comunitaria impulsada por los Pueblos Originarios podrían ser pistas para el caminar. Caminar que deberá estar centrado en la reflexión política para entender las opresiones a escala internacional, regional y local que puedan construir acciones de largo alcance.

Quizás frente a las paradojas existencias a escala internacional, sea necesario volver a lo más básico, a lo local, a lo cotidiano para confrontar al agujero viscoso.

5- Referencias

- Bauman, Z. (2010). *Globalización. Consecuencias Humanas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Bush, G. (2001) Alocución del Presidente Bush ante el Congreso estadounidense del 20 de septiembre del 2001. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=7uODYQKAVDg>
- Calveiro, P. (2012). *Violencias de Estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*. Editorial Siglo XXI: Buenos Aires.
- CELAG (2022). Informe postelectoral del plebiscito chileno. Centro Estratégico Latinoamericano de Geopolítica (CELAG). Disponible en <https://www.celag.org/informe-postelectoral-del-plebiscito-chileno/>
- Chaves, N., Lajtman, T y Pinza, M. (2021). La doctrina Biden en Centroamérica. Centro Estratégico Latinoamericano de Geopolítica (CELAG). Disponible en <https://www.celag.org/la-doctrina-biden-en-centroamerica/>
- Chaves, N. (2018). Implicaciones geopolíticas, internas y externas, para Costa Rica de sus relaciones diplomáticas con la República Popular China, 2007-2016. Tesis para optar por el grado de Licenciada en Relaciones Internacionales con Énfasis en Política Exterior y Diplomacia por la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA). Heredia, Costa Rica.
- Cumblin, J. (1989). Doctrina de Seguridad Nacional II. Serie de Estudios Políticos. Editorial Nueva Década. San José, Costa Rica.
- González, B. (2009). *Más allá del libre comercio. Seguridad Esencial*. Premio Ensayo de Ciencias Sociales 2007. Heredia; EUNA.
- Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización: del fin de los territorios a la multiterritorialidad*. Ciudad de México; Siglo XXI.
- Klare, M. (2008). *Planeta Sediento, Recursos Menguantes*. La Nueva Geopolítica de la Energía. Barcelona; Ediciones Urano.
- Lefebvre, H. (1974). La producción del espacio. *Revista de Sociología* (3) 219-229.
- Marini, J. (1985). *El conocimiento geopolítico*. Buenos Aires: Círculo Militar.

- Massey, D. (1995a). *Imaginar la globalización: las geometrías de poder del tiempo-espacio*. En Doreen Massey: Un sentido Global del Lugar. Editado por Albet, A & Benac, N. Barcelona; Icaria Espacios Críticos.
- Massey, D. (1995b). *La filosofía y la política de la especialidad: algunas consideraciones*. En Doreen Massey: Un sentido Global del Lugar. Editado por Albet, A & Benac, N. Barcelona; Icaria Espacios Críticos.
- Nolte, D. (2006). Potencias regionales en la política internacional: conceptos y enfoques de análisis, GIGA Working Paper No. 30. Disponible en <https://www.econstor.eu/bitstream/10419/47835/1/605218528.pdf>
- Rauber, I. (2012). *Revoluciones desde abajo: Gobiernos populares y cambio social en Latinoamérica*. Caracas: Vadell Editorial.
- Red Alforja (s. f.) Múltiples dominaciones y múltiples luchas por la defensa y emancipación del Territorio. Red Mesoamericana de Educación Popular Alforja. Disponible en <https://redalforja.org.gt/mediateca/wp-content/uploads/2022/07/M%C3%BAltiples-dominaciones-y-m%C3%BAltiples-luchas-para-la-defensa-y-emancipaci%C3%B3n-del-territorio.pdf>
- Saxe, E. (2006). *Colapso Mundial y guerra*. San José; Editorial Amo el Sur.
- Serrano, A. (2015). América Latina en disputa. Caracas; Fundación Editorial el perro y la rana. Sousa Santos, B. (2003). Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia. Vol I. Bilbao; Editorial Desclée de Brouwer.
- Observatorio Lawfare. (2021). Boletín de Novedades. Número 2, julio-agosto 2021. Centro Estratégico Latinoamericano de Geopolítica (CELAG). Disponible en <https://www.celag.org/wp-content/uploads/2021/09/boletin-novedades-2-julio-agosto-2021-final.pdf>
- Observatorio de Lawfare, CELAG. (2022). El ataque judicial contra CFK en Argentina y las 12 causas. Centro Estratégico Latinoamericano de Geopolítica (CELAG). Disponible en <https://www.celag.org/el-ataque-judicial-contra-cfk-en-argentina-y-las-12-causas/>
- Romano, S. (2020). La era Trump en el escenario geopolítico actual: imperialismo recargado. Centro Estratégico Latinoamericano de Geopolítica (CELAG).
- Toal, G. (2021). Una reflexión sobre las críticas a la Geopolítica Crítica. Revista Geopolítica (s): revista de estudios sobre espacio y poder. Ediciones Complutense, Madrid.
- Ugarteche, O. y Negrete, A. (2021). Aproximaciones desde la geoeconomía al Golpe de Estado en Bolivia. En Bolivia y las implicaciones geopolíticas del Golpe de Estado; compilado para Lajtman, T; Romano, S; Bruckman, M; Ugarteche, O. CLACSO; UNAM, México.

VIVIR SABROSO

memoria del conocimiento antiguo resistente al futuro¹⁰

Nancy Cardoso

*Si eres una mujer fuerte
protégete con palabras y árboles
e invoca la memoria de mujeres antiguas.*

Gioconda Belli¹¹

¿Cuál teología de la liberación para este tiempo, para el siglo XXI que avanza con procesos violentos de reinención de los modos de subordinación de las culturas y la naturaleza? Los pueblos latinoamericanos son sacudidos por violentos procesos de sabotaje contra los procesos de organización de otros mundos posibles. Cada intento autóctono –con sus bellezas y contradicciones– encuentra una respuesta de muerte del sistema capitalista que no tolera ni acepta alternativas que alteren el lugar que le fue destinado a América Latina: una economía subordinada que garantiza materias primas y consume mercancías desechadas.

La Pastoral de la Tierra en Brasil organizó su IV congreso en Rondônia, julio de 2015. tema era: *¡Está oscuro, pero yo canto! Memoria, Rebeldía y Esperanza.*¹² En esa oportunidad se efectuó

¹⁰ Nancy Cardoso: Este texto refleja la investigación y el aprendizaje de dos reuniones del Seminario de Lectura Popular de la Biblia organizado por el DEI (Departamento de Investigación EcuMénica) del 21 al 28 de septiembre de 2022.

¹¹ Belli, Gioconda, Consejos para la mujer fuerte, Gramma, XXVI, 54 (2015)

¹² CPT (Comissão Pastoral da Terra), Carta da XXVII Assembleia Nacional da CPT, Luziânia 2015, <https://www.cptnacional.org.br/publicacoes/noticias/cpt?start=330> (acceso 2/12/2022)

el ejercicio de articular el pasado, el presente y el futuro, conscientes de que nuestras alternativas no surgen del vacío cultural que proyecta la historia de la colonización y la neocolonización. Rescatamos procesos de resistencia locales y regionales, hicimos de las rebeliones históricas de nuestros pueblos nuestro alimento para el futuro, donde se buscaron procesos pedagógicos que abrieran camino para las revoluciones que queremos ser.

Soñamos con una sociedad del buen vivir y de convivencia con la Tierra sin Males. Somos el pueblo de la esperanza, el pueblo de la Pascua. ¡El otro mundo posible somos nosotros! “¡La otra Iglesia posible somos nosotros!”. (Pedro Casaldáliga¹³)

El gran desafío es mantener este horizonte de místicas y prácticas ancestrales en permanente articulación creativa con las múltiples dimensiones de la lucha de clases y sus actualizaciones en los distintos escenarios de América Latina, sin pretensión alguna de reducción o jerarquización de los protagonismos y materialidades complejas. Es el escenario mundial de crisis –económica, energética, alimentaria, de la naturaleza, climática... del futuro– y las persistentes respuestas del capitalismo globalizado –guerra, depredación cultural y ecológica y rapiña económica– que crean las condiciones para una profundización y radicalización de la crítica anticapitalista y el papel de la religión también por parte de las teologías de la liberación.

En este esfuerzo colectivo, que acontece en todo el continente del que forman parte las Teologías de la Liberación, las articulaciones entre memoria-rebeldía-esperanza plantean desafíos teóricos, metodológicos, programáticos, de creatividades plenas de espiritualidades. El marxismo todavía es un factor vital para pensar América Latina y su lugar en el sistema-mundo. Pero no podemos ser, ni queremos ser *ni calco ni copia*:

Tenemos que producir un marxismo con raíces indo-afroamericanas, que retome, en una perspectiva socialista/ecológica, las

¹³ Ibid.

tradiciones colectivistas y la relación con la naturaleza de los campesinos e indígenas. Otra particularidad latinoamericana: el papel del cristianismo de liberación en los movimientos sociales e incluso en las luchas revolucionarias de los últimos cuarenta años, desde la revolución sandinista de 1979 hasta el levantamiento de Chiapas en 1994. El marxismo necesita repensar la cuestión de la religión, que puede ser a la vez "opio del pueblo" o, en ciertos casos, un espíritu profético de liberación.¹⁴

"*Ni calco ni copia*", decía Mariátegui sobre el socialismo en Perú, y también se podría decir en toda América Latina.

La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria y pariente directa de las corrientes revolucionarias en el mundo. Para que el socialismo en el Perú sea socialismo y peruano debe solidarizarse con las reivindicaciones indígenas. Pero es necesario darles a las luchas indígenas el carácter de lucha de clases.¹⁵

La pretensión de Mariátegui era doble: pensar América Latina con el marxismo y pensar un marxismo latinoamericano. Sin jerarquizar estas tareas, el pensamiento de Mariátegui confirma la importancia y necesidad del marxismo para la comprensión de América Latina en el sistema mundo¹⁶, pero sin subordinar lo que llamó *el parentesco directo de la esperanza revolucionaria de los pueblos*.

¹⁴ Lowy, Michael (entrevista), Marxismo e Emancipação na América Latina, Revista em Pauta, Revista da Faculdade de Serviço Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Número 22 – 2009, <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaempauta/article/download/56/55> (acceso em 27/11/2022)

¹⁵ Mariátegui, J., 1928 Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana, http://resistir.info/livros/mariategui_7_ensayos.pdf (acceso 26/11/2022)

¹⁶ Wallerstein, Immanuel. Análise dos sistemas mundais, in: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (Org.). Teoria social Hoje. São Paulo: Ed. UNESP, 1999, pp. 447 - 470, https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4239107/mod_resource/content/0/WALLERSTEIN%2C_I._An%C3%A1lise_dos_sistemas_mundais%20%281%29.pdf (acceso 27/11/2022)

El pensamiento de Mariátegui sobre la formación del capitalismo en España, el colonialismo capitalista de Europa y las relaciones entre la base económica y las estructuras sociales locales en ningún momento descuidó esta esperanza indígena y esta percepción de la importancia del marxismo condicionada por la autonomía y la creatividad de la vida y lucha de las corrientes revolucionarias en el mundo.

Esta comprensión de la capacidad metodológica del marxismo para ser más significativa que los contenidos y estrategias definidos en el contexto europeo explicará buena parte de los usos y costumbres del marxismo entre nosotros, así como sus contradicciones, alcances y vitalidad.

El marxismo en América Latina se vio amenazado por dos tentaciones opuestas: el excepcionalismo indoamericano y el eurocentrismo. [...] estas dos tentaciones son estrictamente antagónicas y contradictorias, pero paradójicamente llevan a una conclusión común: que el socialismo no está a la orden del día”. Pero fue el eurocentrismo el que, más que cualquier otra corriente, arrasó con el marxismo latinoamericano. (Löwy, 1991)

El marxismo como proyecto y discurso eurocéntrico, expresión de una occidentalidad no inclusiva nunca fue unánime en los procesos revolucionarios latinoamericanos. El reflejo mecánico de los partidos comunistas y los movimientos obreros siempre reveló problemas y límites que traducían el universalismo pretendido por el marxismo europeo:

Algunos de los límites podrían señalarse¹⁷:

- 1- el largo y estéril debate latinoamericano sobre el carácter feudal o capitalista de nuestras sociedades como expresión y aplicación mecánica de las etapas universales del desarrollo histórico y la sucesión de modos de producción consumió a generaciones de dirigentes e intelectuales en un proceso que resultó ser estéril y generó múltiples divisiones;

¹⁷ Lander, Edgardo, (2005) *Marxismo, eurocentrismo e colonialismo*, p. 235 ss. in: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/formacion-virtual/20100715080042/cap8.pdf> (acceso 28/11/2022)

- 2- después de esta etapa, la comprensión y las estrategias en relación con las burguesías nacionales afectaron y aún afectan los procesos políticos y los proyectos de superación del capitalismo en América Latina;
- 3- la centralidad otorgada a la clase trabajadora urbana siempre fue una imposición forjada en la falta de lectura sobre las condiciones reales de trabajo, de propiedad y de los contextos de heterogeneidad estructural de las sociedades latinoamericanas;
- 4- esta centralidad “impuesta” invisibilizó a las poblaciones indígenas, afroamericanas y otras poblaciones tradicionales que se mantuvieron fuera del capitalismo e incluso en modos de vida anticapitalistas; esta invisibilidad ha comprometido el tratamiento teórico, analítico y político del racismo estructural, histórico y siempre actualizado que explica las sociedades latinoamericanas;
- 5- la coincidencia entre el análisis marxista y el proyecto de modernización comprometió la realización y comprensión de la estructura de clases de las sociedades y las formas de resistencia, organización y protagonismo de la mayoría pobre;
- 6- la prioridad otorgada al mundo de la producción capitalista no dejó ver ni profundizó las multiformas de reproducción de la vida, pues trató como temas secundarios los temas de “género, derechos políticos y culturales de los pueblos indígenas, medio ambiente, campesinos sin tierra, cooperativas, luchas ambientales, diversidad sexual”, resistencias quilombolas, entre otras;

*¿Cuál es la relación entre la presencia del eurocentrismo, economicismo y visiones teleológicas con estas carencias en el análisis de la realidad latinoamericana?*¹⁸ Esta pregunta no invalida la capacidad del marxismo para aportar, explicar y develar el capitalismo colonialista que marca la historia latinoamericana, el cual siempre fue reconocido tanto en los procesos organizativos como en los espacios académicos y culturales. Sin ser asumido como una

¹⁸ Ibid., p. 244

respuesta exhaustiva y acabada en relación con los principales problemas filosóficos, teóricos y políticos, el marxismo fue y aún es una importante e indispensable herramienta de análisis e intervención en la realidad. La simultaneidad, la ambigüedad y el malestar con estas cuestiones del eurocentrismo del marxismo fueron los vectores que crearon y garantizaron la salud y vigencia del pensamiento de Marx entre nosotros, más el ejercicio que las respuestas. Precisamente por eso hay entre nosotros un retorno constante a los textos clásicos y sus temas, pero también un camino inverso: de la praxis a la teoría.

En los últimos años “Buen Vivir” y “Vivir Sabroso” se han ofrecido como ejes culturales y programáticos para la búsqueda de alternativas y creatividad ancestral que organizan la lucha por la liberación en América Latina haciendo memoria, rebeldía y esperanza desde los pueblos ancestrales y sus reinventiones de formas de vida y formas de lucha.

Se podrían dar muchos ejemplos sobre la continuidad del cuestionamiento de Mariátegui a un socialismo que no fuera “ni calco ni copia” en América Latina. Destaco el pensamiento de Fals Borda —entre muchos— que ayudan a ver nuestras oscilaciones y críticas, comprensiones y creaciones para entonces llegar a “vivir sabroso” y posibles interacciones con la teología y la Biblia —un diálogo difícil y necesario de ancestralidades de las escrituras y ancestralidades vividas.

El “socialismo raizal” de Fals Borda¹⁹

(...) si examinamos la estructura de nuestros valores sociales y su evolución desde sus orígenes precolombinos, podremos articular con mayor firmeza los elementos constitutivos de nuestro

¹⁹ Orlando Fals Borda foi um pesquisador e sociólogo colombiano. Um dos fundadores da pesquisa-ação participativa, foi precursor do pensamento crítico e um dos mais importantes pensadores na América Latina.

Orlando Fals Borda (verbete), Diccionario Biográfico de las Izquierdas Latinoamericanas, Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de las Izquierdas, <https://diccionario.cedinci.org/fals-borda-orlando/> (acceso 29/11/2022)

socialismo autóctono, el socialismo que pueda dar respuestas a las crisis del capitalismo actual, como antes lo hicieron en Europa. De allí nuestra preferencia a identificar nuestro socialismo como “raizal” y “ecológico”, por tomar en cuenta las raíces histórico culturales y de ambiente natural de nuestros pueblos de base. De esta forma respetamos la regla científica del papel condicionante del contexto que, a su vez, satura el ethos de los pueblos. (Fals Borda²⁰)

Lo que Fals Borda llama “raíces ancestrales” que sustentarían un socialismo raizal parte de la identificación de formatos sociales y económicos de grupos periféricos, por lo general precapitalistas, aislados de los centros y muchas veces distantes, con sus propios sistemas de formas de vida, de hacer y saber, de sentir y reproducir la vida material. Históricamente aislados de las políticas nacionales de desarrollo y modernización, son grupos de resistencia que se afirman al margen del Estado y/o contra el Estado. Este lugar no homogeneizado por el capitalismo ofrecería de modo intencional:

formas de organización social, gobierno y control, aprender de ellos y tomar lo necesario para reforzar instituciones contemporáneas en crisis, amenazadas por la globalización y por nuestro secular conflicto, y para reparar el tejido social que hemos perdido. ²¹

Desde su texto “Las Revoluciones Inconclusas en América Latina”²², escrito en 1968, Fals Borda quiso encontrar los hitos de las revoluciones que no se concluían, que fueron interrumpidas, pero que dejaron huellas de que, persistentes y actualizadas, crearon

²⁰ Fals Borda, (2008) El socialismo raizal y la Gran Colombia bolivariana - Investigación Acción Participativa, Caracas, p. 21, in: <http://memberfiles.freewebs.com/80/35/84503580/documents/65.%20El%20socialismo%20raizal%20y%20La%20Gran%20Colombia%20Bolivariana%20-%20Orlando%20Fals%20Borda.PDF> (acceso 28/11/2022)

²¹ Ibid., p. 26

²² Fals Borda, Las revoluciones inconclusas en América Latina, CLACSO, 2009, <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20160308052640/12revo.pdf> (acceso 29/11/2022)

otros procesos explicativos y organizativos de fermento revolucionario. Los principios del socialismo estructurado de Fals Borda no se limitan al estudio detallado de los clásicos del socialismo, sino que surgen del movimiento práctico de las personas y comunidades rurales e indígenas fuera del ámbito hegemónico del capitalismo que él estudió y vivió con Fals Borda, parte de la pregunta sobre nosotros mismos con todos nuestros recursos.

Si los latinoamericanos –tan sufridos en la perplejidad como yo mismo lo estoy hoy– queremos saber lo que realmente somos y adónde vamos, probablemente deberíamos continuar preparando a ciencia y paciencia y con todos nuestros recursos aquella estrategia y acción decisivas que prometan construir en nuestro medio una nueva y mejor sociedad.²³

En ese sentido, lo “raizal” sería la opción por el socialismo ya inscrita en los significados culturales, políticos, económicos y sociales de los pueblos originarios/comunales latinoamericanos y no la aplicación mecánica de formatos doctrinarios de partidos y organizaciones que intentarían imponer modelos que los pueblos no reconocerían como una creación histórica auténtica y autónoma.

Estos son ejemplos de la variedad de creaciones teóricas y prácticas del marxismo en América Latina. Los múltiples procesos revolucionarios en el continente ejercieron un diálogo crítico y creativo con el marxismo, donde se desarrollaron referentes que al mismo tiempo se reconocen en el ámbito internacionalista del comunismo y también radicalizan experiencias autóctonas.

Existen muchas otras alternativas que se expresan en la búsqueda de un socialismo comunitario, en el *Buen Vivir o Vivir Sabroso*. No se trata de una vuelta al pasado, sino de la potenciación de un diálogo complejo entre lo viejo y lo nuevo, entre un antes y un ahora en el que se encuentran las tradiciones y prácticas libertarias.

²³ Ibid., p. 417.

Ancestralidades resurgidas, reinventadas y rebeldes: sumak kawsay y vivir sabroso

La sumisión de los pueblos indígenas, de afrodescendientes, de nuestra gente de pueblo a los poderes señoriales, los poderes, no solo económicos, sino también políticos y también mediáticos, nunca se realizó completamente, no se realizó con los esclavos, no se realizó con nuestros pueblos indígenas, no pasa con nuestra gente del campo, con nuestra gente que migró a la ciudad. Hay tanto en lo sagrado como en lo profano, en lo religioso, en lo justo de fiesta y de alegría, un deseo, una libido, una voluntad, una vocación de seguir saliendo a la calle, haciendo existir lo propio, lo suyo, lo que traduce nuestra forma de ser.

Carlos Rodrigues Brandão²⁴

El Buen Vivir es una oportunidad para imaginar “otros mundos” —nos enseñó Alberto Acosta²⁵— una oportunidad animada por vivencias, prácticas y relaciones que no han sido devoradas ni dominadas por el Estado, el Mercado o la Modernidad. No se trata de un regreso a un “armonioso paraíso”, una comunidad idealizada o una “comunidad imaginada”, sino el rescate de los elementos precapitalistas que sobreviven en los estados-nación modernos, de otras relaciones con el lugar, la naturaleza y la comunidad.

Preguntar por el Buen Vivir nos coloca en diálogo con los “otros mundos” recreados en los procesos latinoamericanos y nos exige respuestas nuestras, nuevas y llenas de ancestralidad. Reconocemos en las comunidades tradicionales, campesinas e indígenas “otros mundos” vividos como resultado de la lucha y la resistencia que nos ofrecen experiencias, prácticas y relaciones vitales para el ejercicio político y espiritual de recrear un proyecto popular para

²⁴ Carlos Rodrigues Brandão (entrevista), Cultura, Culturas, Cultura Popular e Educação, <https://educacaodocampo.ufes.br/sites/educacaodocampo.ufes.br/files/field/anexo/modulo2-baixa%20resolu%C3%A7%C3%A3o.pdf> (acceso 29/11/2022)

²⁵ Acosta, Alberto, O Bem Viver, uma oportunidade para imaginar outros mundos, <https://rosalux.org.br/wp-content/uploads/2017/06/Bemviver.pdf> (acceso 28/11/2022)

América Latina con el reconocimiento de una ciudadanía dotada de derechos (colectivos y no solo individuales), con valores comunitarios y verdaderamente democráticos, donde se reconoce y reconociendo la dimensión de la ciudadanía ambiental y los derechos de la tierra.

Uno de los principios vitales del Sumak Kawsay es el Suma Manq'aña (*saber comer*)²⁶ : en la cosmovisión andina todo lo que vive necesita comer y existe un complejo e interminable sistema de intercambio de alimentos que mantiene la vida toda en todos sus aspectos. Saber comer entiende que es parte de una red de relaciones de dar y recibir de todos los seres vivos:

En la cosmovisión andina todo vive y necesita alimento, por esta razón es que a través de ofrendas se da alimento a la Madre Tierra, a las montañas y a los ríos. Esta misma provee los alimentos requeridos, por eso se deben comer los víveres de la época, del tiempo y el alimento del lugar.²⁷

El sistema económico en el que estamos inmersos impone serias limitaciones para una construcción integral de los derechos de los pueblos y de la naturaleza, a partir de una lógica racional e individualista, que prioriza la propiedad privada. A partir de esto, la preocupación ambiental, con la vida del planeta, la tierra, el agua, así como la afirmación de las mujeres en la sociedad son puestas en jaque frente a lo que ha enseñado el mito del “desarrollo”, pues relega al pasado un marco milenario de experiencias, formas de vida, construcciones teóricas y prácticas que revelan una profunda relación con la Madre Tierra, con las energías del universo y con Dios.

La densidad de las cosmovisiones indígenas, negras y europeas ya nos ha dejado como herencia un amplio repertorio de saberes,

²⁶ Martins, Antônio, Bem Viver, elemento para o Pós-Capitalismo? Dezembro de 2018, <https://outraspalavras.net/pos-capitalismo/bem-viver-elemento-para-o-pos-capitalismo/> (acceso 28/11/2022)

²⁷ Sumak Kawsay: los 13 principios del buen vivir, El Campesino, julio 2018, <https://elcampesino.co/sumak-kawsay-13-principios-del-buen-vivir/> (acceso 2/12/2022)

especialmente los expresados en mitos, leyendas, fiestas, dichos, creencias, danzas y cantos, en fin, representaciones suficientes sobre cómo vivir bien con los demás, con la tierra, con el sol, con la luna, con las aguas, con las plantas, con los animales y con los encantados.

La importancia del paradigma del Buen Vivir no está en la realización inmediata de una ruptura, sino en la reanudación de un horizonte: un futuro con justicia e igualdad. La lucha indígena por el Buen Vivir hace parte de una amplia alianza por la preservación de la vida en el planeta Tierra. Para pensar el Buen Vivir es necesario beber de la fuente ancestral, pero esto no significa hacer una lectura utópica del pasado, sino pensarlo como un tiempo que sustenta la continua producción del presente y del futuro.²⁸

El resurgimiento de las formas utópicas y revolucionarias de los pueblos originarios en América Latina coloca estos debates sobre el cuerpo y el territorio en otro lugar y desplaza el protagonismo fuera del ámbito académico, político o confesional, creando nuevos desafíos y motivaciones.

Sumak Kawsay es herencia y promesa. Son nuestras palabras nunca desaprendidas. “Buen Vivir” como relación con el pasado de los pueblos originarios y capacidad de resistencia y creatividad anticapitalista de lo que queremos ser, de cómo queremos vivir en comunidad... ieco-dependientes! ieco-socialistas! ieco-feministas! nuestras palabras más queridas... estas y otras que vamos recogiendo, puliendo e intercambiando entre nosotros como aprendizajes necesarios y ejercicio del poder compartido.

No son conceptos –*sumak kawsay, suma qamaña, quilombos, tierra sin males, vivir sabroso*– son nombres de acontecimientos de lucha y utopía de los pueblos originarios latinoamericanos que son asumidos como referente y motivación en las luchas populares

²⁸ CIMI (Conselho Indigenista Missionário), Encarte Pedagógico X, Dezembro 2015, https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2020/01/Porantim381_Dez_Encarte-2015.pdf (acceso 28/11/2022)

del continente y las muchas contribuciones, fricciones y diálogos necesarios con el marxismo y su histórico poder movilizador más allá de lo local y regional. ¡Unidos!

El gran desafío es mantener este horizonte de místicas y prácticas ancestrales en permanente articulación creativa con las múltiples dimensiones de la lucha de clases y sus actualizaciones en los distintos escenarios latinoamericanos sin pretensión alguna de reducir o jerarquizar los protagonismos y materialidades complejas.

Cuando hablamos del Buen Vivir, proponemos, en primer lugar, una reconstrucción utópica del futuro a partir de la visión andina y amazónica. Sin embargo, este enfoque no puede ser excluyente ni producir visiones dogmáticas. Debe complementarse y ampliarse, necesariamente, incorporando otros discursos y otras propuestas provenientes de distintas regiones del planeta que se relacionan espiritualmente en su lucha por una transformación civilizatoria.²⁹

Entre los Andes, la Amazonía y el Pacífico afrocolombiano, *vivir sabroso* se ofrece como nombre, cultura, prácticas, experiencias y dimensiones de la lucha de clases: una propuesta *afín* que arroja luz sobre las luchas latinoamericanas.

VIVIR SABROSO

Más que un eslogan de la campaña presidencial en Colombia encabezada por Gustavo Petro y Francia Márquez³⁰, el *vivir sabroso*

expresa un comunitarismo africano que reconoce que la identidad individual solo existe por su carácter social, fundamentado en la pertenencia a un linaje ancestral, la armonía con la naturaleza, y la liberación contra todas las injusticias. El Ubuntu sirvió de principio

²⁹ Acosta, op. cit., p. 66

³⁰ Programa de Gobierno, “Colombia, potencia mundial de la vida”. Petro Presidente 2022-2026, <https://gustavopetro.co/programa-de-gobierno/temas/> (acceso 2/12/2022)

ético-político para la constitución de Sudáfrica luego de la abolición del régimen del apartheid y ahora sirve de bandera a movimientos negros a través del mundo. En la campaña de Francia Márquez el Ubuntu se tradujo en el “vivir sabroso” una categoría del territorio-región del Choco que expresa una concepción vernácula del “buen vivir”.³¹

Vivir Sabroso forma parte del patrimonio cultural y lingüístico de las comunidades del Pacífico colombiano, principalmente del Chocó³², y hace referencia a un modelo de organización espiritual, social, económica, política y cultural de armonía entre el territorio, la naturaleza y las personas. Históricamente, las comunidades han resistido y aún resisten la exclusión impuesta por los modelos económicos desarrollistas, que siempre relegan a un segundo plano las dinámicas locales y las formas de organización de las sociedades humanas en el tiempo y el espacio.

(...) el vivir sabroso se inscribe en una larga tradición de vida que dialoga con la filosofía africana, por ejemplo, el ubuntu y el muntu. El llamado a “vivir sabroso”, tan banalizado y folclorizado en los medios corporativos, enuncia un proyecto de “buen vivir” en clave de Africanía, de cultivar armonía entre humanos y con la naturaleza... comenzando con una reforma agraria... moverse de una economía neoliberal extractivista a una economía ecológica productiva, fundamentada en el conocimiento, la soberanía alimentaria y el cuidado.³³

³¹ Laó-Montes, Agustin, Colombia vota pa` vivir sabroso: los caminos de la política del amor ial Viejo Manué, por sus lecciones prácticas en la política del amor! Empório do Direito, julho de 2022, <https://emporiiododireito.com.br/leitura/colombia-vota-pa-vivir-sabroso-los-caminos-de-la-politica-del-amor-al-viejo-manue-por-sus-lecciones-praticas-en-la-politica-del-amor> (acceso 2/12/2022)

³² Toro, Natália Quiceno, *Vivir Sabroso. Luchas y movimientos afroatrateños*, en Bojayá, Chocó, Colombia, Bogotá, Colombia, Universidad del Rosario, 2016, (introdução e 1º. capítulo), https://repository.urosario.edu.co/bitstream/handle/10336/34708/Vivir%20sabroso_preliminares_web.pdf?sequence=1 (acceso 10/12/2022)

³³ Laó-Montes, op. cit.

Dialogando con lo que Fals Borda llamó socialismo enraizado/raizal, vivir sabroso es una resistencia activa y antisistémica a partir de las prácticas cotidianas afroatratañas como arte de crear, producir y reunir cuidadosamente los elementos que generan la fuerza que los estimula a resistir, promover encuentros y dar continuidad a la defensa de la vida y del territorio. Tiene una relación directa con la contestación *al conflicto armado colombiano y a la desarticulación que genera la violencia sistémica del Estado*, pero no se reduce a eso.³⁴

La poesía, el canto, las fiestas, la comida, las relaciones con el agua, las hierbas y plantas³⁵, los seres y los animales: todo en relación servía para exorcizar el dolor del “pueblo” afrodescendiente, negro, raizal o palenquero: les gusta ser felices, insisten en *vivir sabroso*, armonizar su existencia con los seres y energías del territorio. Por eso, no es de extrañar que celebren la vida, aún con todo el sufrimiento de la esclavitud, las marcas de la colonización, las explotaciones impuestas por las élites, el olvido del Estado que derivó en muertes y desplazamientos forzados³⁶.

¿Cómo pensar la idea de lucha sin ser capturada por la lógica de una respuesta a los ataques exteriores o a los abandonos históricos?³⁷

El vivir sabroso se expresa en la corporeidad, en los modos de afecto y sexualidad, en las formas ampliadas de vivir en familia, en los intercambios y acuerdos que se hacen en comunidad, en la

³⁴ Toro, op. cit.

³⁵ Grupo Semillas, Atlas de las plantas medicinales y frutales que son parte de la cultura alimentaria de las comunidades negras del norte del Cauca: La fuerza de la curación, <https://www.biodiversidadla.org/Documentos/Atlas-de-las-plantas-medicinales-y-frutales-que-son-parte-de-la-cultura-alimentaria-de-las-comunidades-negras-del-norte-del-Cauca-La-fuerza-de-la-curacion> (acceso 12/12/2022)

³⁶ Copete; Lozano, La filosofía de Vivir Sabroso, Revista Universidad de Antioquia, 2019, <https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistaudea/article/view/340802/20795411> (acceso 28/11/2022)

³⁷ Toro, op. cit.

sabiduría curativa y las de cuidados. Francia Márquez, quien no solo valora lo ancestral, sino que se considera feminista y defensora de los derechos de las comunidades LGBTQIA+, evidencia la articulación de temáticas plurales y complejas de un proyecto político que articula cuerpo y territorio como celebración de las formas de vida de los diferentes pueblos pero que también está abierta a las demandas de clase, género, raza, orientación sexual. En este sentido, *vivir sabroso* radicaliza la comprensión de la democracia y abre alternativas y posibilidades. Promesas de vivir sin miedo.

La promesa de “vivir sin miedo” tiene un aspecto objetivo, frente a un Estado que practica la violencia contra los grupos minoritarios. Por otra parte, la promesa de “vivir sabroso” tiene una fuerte carga subjetiva, envolvente, pero abierta a la interpretación de cada votante que interviene en el discurso. De esta forma, Francia Márquez aporta a la campaña en redes sociales digitales dos fuertes elementos catalizadores que fueron centrales en las movilizaciones que tomaron las redes sociales digitales y las calles en varios continentes en la última década: la indignación y la esperanza.³⁸

Porque es más que una respuesta a los *ataques* externos, el *vivir sabroso* es memoria, rebeldía y esperanza que no puede ser captada ni por un programa de gobierno ni por una consigna publicitaria. Es el material vivo de las culturas latinoamericanas vivas que impulsa las oportunidades para imaginar “otros mundos”.

El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos.
La Patria que construimos es una donde quepan todos los pueblos

³⁸ Martins, Joyce; Silva, Joscilene, Para que serve uma vice-presidenta? Gênero, raça e disputa eleitoral digital na Colômbia de 2022, Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 46º. Encontro Nacional, 2022, <https://www.encontro2022.anpocs.com/arquivo/downloadpublic?q=YTToyOntzOjY6InBhcmFtcyI7czozNToiYToxOntzOjEwOiJFRF9BUlFVSZVPIjtzOjQ6Ijlk4MjIiO3oiO3M6MToiCI7czozMjoiZTE1Y2FiMjU1ZWQ4ZmE4MTE4Nzc2NmUxMGM5ZjI2ZTkiO3o%3D> (acceso 28/12/2022)

y sus lenguas, que todos los pasos la caminen, que todos la rían,
que la amanescan todos.
(Comité Clandestino Revolucionario Indígena,
2 de enero de 1996)³⁹

Comida, sexo y salud - vivir sabroso en la Biblia

Debemos preguntarnos si la Biblia cristiana, particularmente la tradición de Jesús en los evangelios sinópticos, tiene alguna propuesta de buen vivir que pueda entrar en diálogo con las propuestas de otras culturas originarias.⁴⁰

La sobreexposición del texto bíblico en las culturas latinoamericanas ha generado un sentido común superficial y moralizante, especialmente en los proyectos de imposición del texto bíblico como narrativas de autoridad, lo que ha venido exigiendo a las teologías feministas tanto un esfuerzo de crítica, desconfianza y deconstrucción como también para encontrar formas de recreación.

En el texto colectivo del Primer Encuentro Feminista Latinoamericano de Hermenéutica Bíblica, organizado en Bogotá, Colombia, en febrero de 1995, las mujeres afirmamos:

Como tierra que pide ser arada, así es la Biblia para las mujeres. Biblia, tierra difícil, con partes endurecidas, a veces pantanosas... pero con innumerables lugares fértiles que pueden ser trabajados. Descubrir la fecundidad liberadora del texto bíblico es la tarea de mujeres y varones que creen que es posible recrear las relaciones sociales de género. Hay que trabajar la Biblia como se trabaja la tierra: con ahínco, determinación, sabiduría y placer.⁴¹

³⁹ Ejército Zapatista de Libertação Nacional, 1996, in: Revista Chiapas 16, 2004, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No16/ch16cecena.html> (acceso 2/12/2022)

⁴⁰ Céleri, Luis Paúl Muñoz, Teología e Sumak Kawsay - o diálogo com a sabedoria andina do bem viver, Porto Alegre, RS, Editora Fi, 2019, <http://www.precog.com.br/bc-texto/obras/2019-pack-043.pdf> (acceso 12/12/2022)

⁴¹ Revista de Interpretación Bíblica Latino Americana, Presentación - Pautas para una hermenéutica feminista de la Liberación, RIBLA 25, p. 5, <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/25.pdf> (acceso 12/11/2022)

No se trata de reconfigurar el lugar normativo del texto, sino de identificar cuánta disciplina y silenciamiento de las mujeres las lecturas patriarcales y coloniales consolidaron no solo en las culturas internas de las iglesias, sino en el imaginario social, en especial en los llamados “modelos bíblicos” de familia, poder, sociedad, sexualidad. Estos imaginarios no pudieron –y no pueden– ser fácilmente superados porque se comunican directamente con los mecanismos que sustentan la teología patriarcal y los modos de explotación de la naturaleza y las culturas en el capitalismo que necesitan de la autoridad bíblica y del monoteísmo cristiano como modelo de reproducción sistémica. En palabras de Sofía Chipana Quispe:

Desde la conexión con otras formas de comprender la fuerza dinámica de lo sagrado, considerar que hay un solo texto como sagrado, es ya inadmisibles, mucho más cuando es asumido como la infalible palabra de Dios, como es considerada aun en la Biblia. Aunque los textos bíblicos son un montón de “cosas santas mezcladas de cosas humanas”, hay textos que cuesta ser leídos y escuchados, porque se les niega cualquier posible interpretación (...).⁴²

Interrogar y reimaginar el texto bíblico a partir de las realidades contextuales son tareas limitadas y provisionales que no pueden tener ninguna pretensión de autoridad normativa, superando cualquier esencialismo e idealismo: la Biblia es un texto entre otras narrativas y modos de creencia, el texto bíblico puedes participar, tal vez, en conversaciones sobre los imaginarios culturales y religiosos de la relación entre la humanidad y la naturaleza. Tal vez

nos enfrentamos con textos patriarcales y lecturas patriarcales – androcéntricas– que se han acumulado por siglos. Por eso, la hermenéutica que asume las relaciones sociales de género como lugar privilegiado de lectura debe ser atrevida, ir más allá de los cánones tradicionales de la ciencia exegética. La hermenéutica de la

⁴² Quispe, Sofia Chipana, Las existencias plurales, seguimos siendo y resistiendo, Comunidades Alternativas, Ribla 83 2021/1, Quito/São Paulo, <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/83.pdf> (acceso 16/12/2022)

sospecha ha de abarcar todas las áreas: textos, interpretaciones, tradiciones, traducciones y métodos exegéticos.⁴³

No se trata de guardar el texto, sino de atreverse a leer detrás de las palabras y desde los contextos de lectura. Preguntar por diálogos posibles entre el texto bíblico y los esfuerzos de alternativas y posibilidades para las luchas de los pueblos latinoamericanos ha sido el esfuerzo de la lectura latinoamericana de la Biblia, dentro del campo de las teologías de la liberación.

Un texto de la Revista Ribla 83 (Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana), hace una aproximación entre la dinámica de las asambleas del pueblo de la Biblia (especialmente en el Antiguo Testamento) y las asambleas del pueblo guaraní en Paraguay:

El pueblo guaraní es un buen paradigma para esa mística colectiva que se visibiliza en sus asambleas. Los participantes están motivados en sus asambleas por querer llegar a su ideal de una convivencia cósmica, el Buen Vivir, lo que llaman teko porá; y este caminar y buscar ya les hace vivirlo parcialmente... Entre la asamblea del pueblo de la Biblia y la del pueblo guaraní hay un gran paralelismo: celebrar una asamblea es celebrar la soberanía del pueblo. Manifiestan que desde un fuerte sentido comunitario es posible caminar juntos y desde una utopía en común es posible buscar comunitariamente el ideal de una convivencia en plena armonía y equilibrio.⁴⁴

Dentro de esta tradición de resituar el texto bíblico en la cultura latinoamericana sin ningún atributo de poder, pero buscando posibles aproximaciones entre imaginarios sociales y memorias de fe. El Buen Vivir y el Vivir Sabroso no necesitan Biblia... porque ya son un vocabulario de la presencia de Dios en la vida de las personas. Es el cristianismo latinoamericano el que necesita de este ejercicio como realización de su compromiso solidario de ser una religión entre otras, de tener una memoria de fe entre otras.

⁴³Ibid., p. 5

⁴⁴Bremer, Margot, Valor de la Asamblea en la Biblia y en el Mundo Guaraní, Comunidades Alternativas, Ribla 83 2021/1, Quito/São Paulo, <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/83.pdf> (acceso 17/12/2022)

Por una lectura de vivir sabroso de la Biblia

Propongo preguntar por el *vivir sabroso* en la Biblia, especialmente en el libro de Levítico⁴⁵.

Antes que un libro de leyes y códigos, Levítico tiene como tema principal la experiencia concreta de la vida humana en sus múltiples relaciones que acumula reglas, costumbres, tabúes, prohibiciones... cosas que explican el modo de vida... más que eso, ordenan la experiencia y dan continuidad a los procedimientos de la vida comunitaria, lo cual posibilita que cada generación no tenga que empezar siempre de nuevo. Es solo aprender con los ritos, con los dichos, con las prohibiciones; y aprender a moverse en la comunidad, en el propio cuerpo, en el cuerpo del mundo.

Sin embargo, estos procedimientos pueden estar vivos, pero intrínsecamente ligados a un proyecto de poder que requiere formas de coerción para garantizar lo que debe hacerse y cumplirse. Unidos a los intereses de un aparato (estado, templo, partido, mercado, familia, entre otros), ellos exigirán el apoyo de rituales y jerarquías, códigos y penas para imponerse como normas en el tejido social.

El primer objetivo del libro del Levítico sería articular varios códigos referentes a la vida civil y cultural, donde se tiene como marco el calendario festivo (capítulo 23), y centralizar definitivamente en el culto la reconstrucción de la vida nacional tras el exilio, la ley en el campo del proyecto persa para la región. Levítico explicaría así las propuestas de reforma de Esdras, tanto en lo que se refiere a la

⁴⁵ Utilizo aquí minha pesquisa sobre o Levítico e materiais que podem ser encontrados na íntegra em outras publicações; CARDOSO PEREIRA, “Comida, sexo y salud. Leyendo el Levítico en América Latina”, RIBLA 23 (1996:1) 127-152, <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/23.pdf> (acceso 27/12/2022); “Fabricación del cuerpo y la economía – Producción y reproducción del valor en el Levítico”, RIBLA 51 (2005:2) 19-26, <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/51.pdf> (acceso 27/12/2022); Corpora fluida: contaminación y peligro en el imaginario religioso. Lectura crítico-antropológica del Levítico bíblico. In: Lima, Silvia Regina; Boehler, Genilma; Lars Bedurke. (Org.). Teorías queer y teologías: estar en otro lugar. 1ed. San José: DEI Departamento Ecuánico de Investigación, 2013, v., pp. 175-190.

reforma del clero y del culto como a la adecuada organización de la vida económica del templo y del sistema de las ofrendas, para establecer la necesaria relación entre jurisdicción civil y religiosa.

Los diversos códigos articulados dan a la comunidad judía bajo dominación persa (538 a. C.) –organizada en torno al templo– indicaciones sobre todos los aspectos de la observancia de la religión en conexión con todas las dinámicas de la vida (económica, social, sexual, física, ética y territorial), con la liturgia como eje estructurador de la vida en una sociedad de culto y liderazgo clerical.

Los antiguos tabúes y prohibiciones que tenían función y legitimidad en la experiencia y costumbres de algunos grupos, pasan a formar parte de un conjunto de leyes administradas por una instancia religiosa de gobierno y pierden así su dinámica participativa en el ámbito familiar-grupal. Ellas ya no funcionan como una forma de ordenar la vida. Ahora ellas viven en el libro. Ellas necesitan, para poder funcionar, la explicación de alguien autorizado.

Para comprender el Levítico, es necesario entonces el ejercicio de percibir los lenguajes corporales superpuestos: el cuerpo jurídico y el cuerpo ritual como vestimentas sobre los cuerpos de los seres y sus relaciones. En este sentido, es necesario identificar las vestimentas de los códigos para desvestir el discurso y reencontrar el cuerpo: personal y social.

Identificado con la historia del Segundo Templo, el libro de Levítico, en América Latina, es fácilmente dejado de lado ya que –en una primera lectura– no ofrece ejes hermenéuticos y teológicos que puedan motivar a quien quiera leer la Biblia a partir de/con el pobre. En apariencia, los códigos, los sacrificios, el clero, las estructuras que marcan el libro estarían situados en un esquema jerárquico que no contribuiría a la reflexión bíblica popular, salvo como contrapunto a otros proyectos de reconstrucción postexílica.

Parte del problema del rechazo o de desinterés por la lectura del Levítico radica en que se considera expresión de una religión demasiado ritualista e incluso catalogada como primitiva, fetichista y sanguinaria en comparación con el culto cristiano y su sacrificio mediado por la palabra hecha carne.

A partir de materiales antiguos, tabúes sexuales y alimentarios, visiones de lo sagrado y lo profano que se tradujeron en diferentes experiencias corporales, se organiza un código que tiene como resultado inmediato el desplazamiento de estas dinámicas del ámbito cultural-religioso al ámbito cultico-religioso. Estas distinciones y criterios de pureza e impureza, de limpio y sucio, posibilitan mecanismos de exclusión tanto por motivos políticos y económicos como de culto (por ejemplo, en la disputa con los samaritanos y los restantes grupos de judíos en el período persa, como en Hag. 2:10-14). Este código, articulado con el código de sacrificios y sacerdotes, hace funcional el proyecto del Segundo Templo, donde se define quién puede y quién no puede ser miembro de la asamblea, lo cual regula la economía del templo y convierte así a gran parte de la población en deudores eternos.

El estudio del código de pureza no puede restringirse a la mera curiosidad acerca de las antiguas extravagancias de la cultura judía. El código de pureza es un lugar privilegiado para reflexionar sobre los sistemas de regulación y mantenimiento de los cuerpos. Puede ser un ejercicio de afrontamiento y comprensión de los mecanismos de protección y/o castigo y exclusión que aún hoy, en nombre de Dios, se experimentan y aceptan como necesarios y justos.

El diálogo con la antropología y la filosofía es necesario para un trabajo exegético que asuma el desafío de desentrañar las metáforas que se enredan en los pliegues del cuerpo, especialmente culturales y religiosas, económicas y políticas que legitiman el castigo de los cuerpos latinoamericanos en situaciones de pobreza extrema de alimentación-sexo-salud.

En cierto modo, Levítico comparte con las religiones minoritarias de Latinoamérica este estatus inferior e incivilizado por mantener sus materialidades extremas que no aceptan reducciones en fórmulas teológicas que evitan el sacrificio ritual y su despliegue en los cuerpos personales y sociales. En este sentido, existiría la posibilidad de intentar encontrar los materiales de las relaciones cuerpo-territorio que el proyecto del Segundo Templo (período de Esdras y Nehemías) quiere controlar, codificar y ordenar.

Una lectura del Levítico que privilegiara un enfoque socio-literario o crítico-redaccional mantendría la centralidad de los códigos y leyes a nivel de funcionalidad y de la edición final del material, lo cual dificultaría un abordaje eco-antropológico de los modos de organización de la vida comunitaria.

Esta lectura restringida del Levítico en América Latina muestra cierta indiferencia por los temas antropológicos, y subordina la discusión cultural a cuestiones sobre la ideología de ciertos grupos sin buscar dimensionar las leyes y los códigos en el ámbito de las culturas y comportamientos sociales.

El Levítico, para ser entendido en el ámbito de la corporeidad, necesita ser leído sin los preconceptos de la comprensión ritualista que crean una falsa antítesis entre ritual/culto como contrarios de la dinámica profética y evangélica.

De hecho, Levítico no puede ser leído a partir de esa cultura religiosa de la palabra y de actos interiores. El Levítico tiene una exterioridad y una plasticidad que no conviven con la percepción del judaísmo-cristianismo como religión del Libro y de la Palabra. En Levítico la Palabra no tiene función. Lo que está escrito no necesita ser dicho, no hay fórmulas que repetir, son los gestos y los rituales, los sacrificios y su geografía del cuerpo animal, los baños y la materialidad de los cuerpos, las ofrendas y sus olores desprendibles.

A partir de su lugar social –el ritual de ofrendas y sacrificios– el Levítico articula las dinámicas personales, familiares y sociales como cuerpos de relaciones que crean significado en relación directa con las dinámicas rituales.

El lenguaje de lo puro y lo impuro, de lo que se puede y lo que no se puede, de lo que es aceptable y lo que no, será el instrumento de la identificación de los materiales y de la comprensión de los pasajes del poder en el tejido social. Poder debe entenderse aquí como un intercambio, como una relación de reproducción de la vida en la fricción entre materiales y cuerpos de la naturaleza y las personas.

Es la palabra ritual que ordena el mundo y sus relaciones. Al distinguir los seres y sus especies, los materiales y sus propiedades, las personas y sus cuerpos, los cuerpos y sus flujos, los flujos y sus

sustancias. Las sustancias: la vida. Y en el cuerpo, la piel. Y en la piel, los poros: el cuerpo no es, el cuerpo fluye. Narices, boca, poros, vaginas, ano, ojos, oídos y todos los intercambios posibles entre los cuerpos de las personas y el cuerpo del mundo. Por estos poros pasan la vida y las posibilidades de *vivir sabroso*.

La salud y la dolencia, el hambre y la comida, el placer y el dolor son, en la biblia hebrea, paquetes complejos que se entrelazan para insertarse en el tejido social de manera tan integral que es difícil disociar la salud del cuerpo de las personas de la salud del cuerpo social. En las narraciones bíblicas, las hambrunas y los dolores, las pestes y las plagas dicen respecto al orden social, teniendo un alcance siempre comunitario y político.

Es crucial reconocer la existencia de un período de frecuentes epidemias y altas tasas de mortalidad... este factor, quizás incluso más que el hambre y la guerra (o al menos combinado con estos otros dos males), creó una situación de vida - o mejor, de la muerte - de proporciones monumentales.⁴⁶

Este comentario de Carol Meyers ayuda a comprender la importancia de intentar comprender e intervenir en situaciones de enfermedad, hambre y dolor que ponen en riesgo la sobrevivencia de todo un pueblo. Era fundamental crear modelos interpretativos y rituales que pudieran interferir en situaciones de riesgo para el sistema vital. Estas situaciones eran signos de desorden y ausencia de Dios. Tanto la técnica como la cultura desarrollan instrumentos y metáforas que controlan y/o explican/ordenan estas situaciones de riesgo.

La alimentación, la sexualidad, la salud y la tierra son dinámicas de reproducción de la vida social. En torno a estas dinámicas se crean procedimientos y rituales que garantizan o restauran el orden/la salud de todo el grupo.

Todo lo que puede sucederle a un hombre en forma de desastre debe ser catalogado de acuerdo con los principios activos

⁴⁶ Meyers, Carol, *As raízes da restrição - as mulheres no Antigo Testamento*, in: *Estudos Bíblicos, Vozes, Petrópolis*, n.20, 1988. p. 18

involucrados en el universo de su cultura particular. A veces las palabras desencadenan cataclismos, a veces actos, a veces condiciones físicas... las ideas sobre separar, purificar, demarcar y castigar las transgresiones, tienen como función principal imponer sistematización a una experiencia inherentemente desordenada. Y solo exagerando la diferencia entre adentro y afuera, arriba y abajo, femenino y masculino, con y contra, se crea una apariencia de orden.⁴⁷

En Levítico en particular y en las religiones antiguas en general, es imposible pensar en sistemas de salud-enfermedad, hambre-alimento, sexo-crianza sin tener en cuenta el “principio vital” que se hace presente de modo concreto en los fluidos corporales y los posibles mecanismos de control en ello implicado.

En el centro del libro de Levítico los sistemas comida-sexo-salud organizan la pretensión del Segundo Templo de ordenar un proyecto de sociedad. Esta centralidad es lo importante al estudiar Levítico: no tanto las respuestas y resoluciones que presenta el texto, sino el lugar que las dinámicas de reproducción de la vida material y simbólica ocupan en todos y cada uno de los proyectos de sociedad.

Una posible estructura



⁴⁷ Douglas, Mary, Pureza e Perigo, Perspectiva, São Paulo, 1998, p. 15

Comida

Una propuesta de *lectura sabrosa* de Levítico podría preguntar por las prohibiciones alimentarias, tomando el texto de Levítico 11 y tratando de comprender las formas de controlar los alimentos en su complejidad: antiguos tabúes alimentarios releídos desde el Segundo Templo.

Trate de comprender los tabúes alimentarios, su diálogo con el territorio y la vida de las comunidades en la época del texto y pregúntese por qué, a partir del Templo, se desarrolló un programa de control alimentario. El mecanismo en Levítico es el sistema puro-impuro que, a partir de una categorización de los animales y sus características –probablemente heredada de épocas anteriores– establece el patrón alimentario.

El tabú alimentario no nace en el texto, sino que es la expresión de una relación permanente de las comunidades con su territorio y sus seres. Rescatar las formas de comer y las formas de saber en relación con la naturaleza desplaza el eje del texto del control Templo-Estado y pregunta por las relaciones eco-territoriales comunitarias. Una vez hecho el ejercicio de preguntar por el Suma Manq'aña (*saber comer*)⁴⁸ –como en la cosmovisión andina– en el texto para entonces develar los intereses del discurso y el poder de control del *saber comer*.

El desafío hermenéutico sería poner estas prohibiciones y narrativas de poder en relación con las políticas de la industria alimentaria capitalista y su avance en la alimentación de los pueblos, valorando las formas culturales de resistencia: ¿qué es comer sabroso? ¿Cuáles son las formas de resistencia y recreación alimentaria de las alternativas antisistémicas?

Tradiciones y costumbres alimentarias

Todas las culturas crean una variedad de creencias y costumbres tradicionales en relación con la comida. A veces hay ciertos alimentos que la gente come en festivales especiales. Algunos alimentos

⁴⁸ Sumak Kawsay: los 13 principios del buen vivir.

pueden ser evitar en ciertos días. Los alimentos que se evitan en una cultura bien pueden ser valorados en otra. La mayoría de estas creencias tienen poco efecto sobre la nutrición. Sin embargo, a veces ciertos tabúes y costumbres pueden tener un impacto considerable en la salud.⁴⁹

Especialmente en América Latina es necesario valorar en Lévitico la centralidad de los alimentos en la organización de la vida de los pueblos y prestar atención a que, más allá de los controles estructurados de lo que comen las personas. La concentración de la riqueza se expresa en la producción de pobreza y la necesaria normalización de lo que comen las comunidades pobres, lo cual rompe sus hábitos alimentarios.

El informe -OCDE-FAO- advierte que la calidad de los alimentos consumidos por los segmentos de bajos ingresos de la población regional tiende a verse afectada por los persistentes desafíos de la pobreza, y que la inestabilidad macroeconómica y los precios de los alimentos pueden tener un impacto considerable en la seguridad alimentaria de la región en la próxima década.⁵⁰

El hambre es un elemento trágico no solo y en especial porque golpea de manera definitiva la capacidad de supervivencia de los individuos y del grupo social, sino también porque rompe con la capacidad material y simbólica de reproducción y acceso a los factores vitales de la vida y de pertenencia al cuerpo del mundo. El hambre denuncia la incapacidad e impotencia del grupo social para resolver sus problemas más fundamentales y ha sido motivo de resistencia y lucha en defensa del cuerpo y del territorio.

⁴⁹ <https://learn.tearfund.org/pt-pt/resources/series/pillars/healthy-eating--a-pillars-guide/bible-studies-from-healthy-eating--a-pillars-guide>

⁵⁰ FAO no Brasil, 30/6/2022, <https://www.fao.org/brasil/noticias/detail-events/pt/c/1585152/#:~:text=Apesar%20da%20diminui%C3%A7%C3%A3o%20do%20consumo,3%2C1%20g%2Fdia> (acceso 13/12/2022)

Sexo

Los usos y malos usos de la lectura de Levítico y otros textos bíblicos han servido de combustible para las pretensiones de reforzar el poder de la iglesia patriarcal, elitista y homófoba del Cristianismo Occidental, que reclama para sí un papel de guardiana de una supuesta heterosexualidad-normatividad y universalidad que trata de naturalizar las prohibiciones.

Levítico 15 trata de varios tipos de impurezas, tanto masculina como femenina. Esto no implica una transgresión moral, aunque puede contaminar a personas cercanas a usted o con las que tuvo contacto. Algunas de estas descargas ocurren como parte del curso natural de la vida, como una mujer que tiene su período de menstruación (v.25) o con un flujo de sangre (v.19), y el flujo seminal de un hombre durante el sueño (v.16)

Levítico 18,6-29 tiene la pretensión de definir los límites de las relaciones sexuales humanas organizándolas en tres categorías: límites internos, intermedios y externos, todos ellos referidos al protagonismo del hombre.

- los versículos 6-18 definen el “límite interior”, donde prohíben las relaciones sexuales con parientes cercanos, básicamente el incesto.
- los versículos 19 y 20 definen el “límite medio”, que limita las relaciones sexuales dentro de lo que se llama “matrimonio” (respetar el tiempo de la menstruación de la mujer) y prohíbe las relaciones “extramatrimoniales” (la mujer de tu prójimo).
- los versículos 21 a 23 definen el “límite externo” de las relaciones consideradas no naturales: “no pasar por el fuego de Moloc, profanando el nombre de Dios” (v.21), “no acostarse con varón como con mujer” (v. 22) y “no acostarse con ningún animal” (hombres y mujeres v. 23).
- los versículos 24 al 29 nos hablan del alcance de estas relaciones prohibidas (“contamina toda la tierra” v. 25) juicio para aquellos que cruzan estas fronteras (“serán cortados de su pueblo” v. 29).

Según María Douglas

En el dominio sexual, estas nociones de peligro son la expresión de una simetría o una jerarquía. Es poco probable que expresen algún aspecto de la relación real entre los sexos. En mi opinión, sería mejor interpretarlos como la expresión simbólica de las relaciones entre los diferentes elementos de la sociedad, como el reflejo de una organización jerárquica o simétrica válida para todo el sistema social.⁵¹

La sexualidad para la antropología ocupa un lugar estructurante en la vida de las culturas porque es entendida como la dinámica simultánea de pertenencia de los seres humanos al estado de naturaleza y cultura. La necesidad de establecer límites y comportamientos respondería a este lugar de humanización de la naturaleza en la simultaneidad de lo biológico y lo cultural. Por eso mismo, las prohibiciones son la intención de la cultura de imponerse a la naturaleza.⁵² Todas las culturas crean mecanismos de ordenamiento de la sexualidad que, para muchos, tienen un carácter estructurante de organización social y universal.

Porque la prohibición del incesto presenta, sin el menor error e indisolublemente unidos, los dos caracteres en los que reconocemos los atributos contradictorios de dos órdenes excluyentes, es decir, constituyen una regla, pero una regla que, única entre todas las reglas sociales, tiene al mismo tiempo carácter de universalidad. Apenas hay necesidad de demostrar que la prohibición del incesto es una regla.⁵³

⁵¹ Douglas, Mary, Pureza e Perigo - ensaio sobre a noção de poluição e tabu, Edições 70, Brasil, https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1861113/mod_resource/content/1/pureza-e-perigo-mary-douglas.pdf (acceso 28/11/2022)

⁵² Barreto, Victor, Quando a pesquisa é o problema: o tabu no estudo das práticas sexuais, cadernos de campo, São Paulo, n. 26, v.1, 2017, <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/138577/140855> (acceso 13/12/2022)

⁵³ Levi-Strauss, C. As Estruturas elementares do parentesco. Vozes, Petrópolis, 1982, p.47, <https://classicos12011.files.wordpress.com/2011/03/lc3a-gvi-strauss-claude-as-estruturas-elementares-do-parentesco.pdf>

Prohibir y controlar las relaciones sexuales puede considerarse “universal”; cómo y con qué mecanismos de control, no. Levítico expresa las formas de definir el ordenamiento de la sexualidad dentro de un contexto cultural e histórico concreto. En Levítico, el tema central es garantizar para el aparato religioso el control de estas definiciones, por eso mismo los tres versículos sobre los límites externos (vv. 21 a 23) unen vida de culto y sexualidad.

En este sentido, no importan las prohibiciones en sí mismas, sino el mecanismo social de control bajo el liderazgo de quién.

Hacer de Levítico 18 un libro de reglas para la sexualidad humana en todas partes y en cualquier lugar despoja al texto de su pertenencia cultural e histórica. Una propuesta de *lectura sabrosa* del Levítico podría preguntarse por las prohibiciones sexuales y su funcionamiento en la cohesión del grupo social (en el caso del texto bíblico claramente al servicio del protagonista masculino) y el mecanismo de poder que administra las prohibiciones (en el caso de Levítico, el clero también masculino).

¿Cuál es el lugar de la sexualidad en el proyecto de la sociedad? ¿Quién define qué de quién? —estos serían los interrogantes posibles para una actualización del texto en diálogo con otros modos de sexo de otras culturas.

Salud

El capítulo 13 de Levítico es exhaustivamente meticuloso y conoce todos los posibles colores, riesgos y sensaciones de enfermedad. Los capítulos 13 y 14 tratan la “lepra”. Una lectura más cuidadosa revela que por lepra se entiende toda mancha, marca o señal que aparece en un cuerpo. Todo lo que pica, cambia, irrita, tiñe la piel de otro color, todo lo que trastorna la apariencia, el orden visible de un cuerpo, es lepra.

Hinchazón, pústula, mancha, pelo, piel, carne, cabeza y pies, úlcera, cicatriz, quemadura, barba, pelo, calva, bigote. Pueden ser amarillos, blancos, rojos o verdes, profundos o superficiales, brillantes u opacos. Pueden aparecer en prendas de vestir, lana o lino,

costura, hilo, cuero, piel, del revés o del derecho. Merecen fuego o agua; podrá vivir o no en medio de la comunidad.

Es el sacerdote quien tiene el poder de controlar, evaluar y decidir sobre todas estas posibilidades. Es ante un sacerdote que el cuerpo marcado por cualquiera de estas cosas debe presentarse y esperar el veredicto:

Será inmundo durante los días que la plaga esté en él; inmundo, habitará solo; su morada estará fuera del campamento. (Lev. 13, 46)

Aquí los códigos tratan con materiales muy antiguos, seleccionados y recopilados a partir de temas básicos de la cosmovisión del judaísmo. La secuencia cuerpo/casa/cosmos es frecuente en muchas culturas y la creencia de que las enfermedades son coextensivas con el cuerpo de la persona, la casa y el cosmos también:

Se habita el cuerpo del mismo modo que se habita una Casa o el Cosmos que el hombre ha creado para sí mismo... Toda 'morada estable' donde el hombre se ha 'instalado' equivale, en el plano filosófico, a una situación existencial asumida.⁵⁴

Los tabúes y prohibiciones sobre la enfermedad pueden ser protectores y creativos si se viven en la ambivalencia y el conflicto del cuerpo del paciente, la casa/cosas, el cosmos. Pero, idealizados y legitimados como mecanismos de exclusión, pueden matar.

La persistencia de las prohibiciones levíticas sobre la salud llega hasta el Nuevo Testamento, pero necesita ser situada en el campo más amplio del proyecto político del judaísmo del siglo II. El Templo y sus intereses, que se remontan a la época de Jesús. Ivoni Richter Reimer al estudiar el texto de la mujer hemorrágica (Marcos 5, 24 a 34), advierte:

⁵⁴ Eliade, Mircea, O sagrado e o profano - a essência das religiões, Edição Livros do Brasil, Lisboa, pp. 184-185

Sobre el tema de interpretar estos textos con la clave de lectura de la impureza cultural-religiosa, vale decir lo siguiente: estudios más recientes sobre las leyes de la pureza y la impureza (Código de Santidad, Lev 17-26) muestran que provienen de la época del exilio y que contienen intereses e influencias sacerdotales. Principalmente quieren regular temas conflictivos de un proceso de discusión intra-judío.⁵⁵

Leer Levítico preguntando por la organización de la sociedad revela las antiguas interpretaciones del sistema enfermedad-salud y su comprensión integral, que debería ser lo que nos interesa.

Una de las formas importantes en Levítico de conectar las partes y el todo es la dinámica de la “contaminación”: puede ser una idea, una enfermedad o una culpa. Todo se comunica con todo; el concepto de contagio tiene una idea de “fuera de control”, incluso puede ocurrir sin saberlo, de manera insidiosa.

Esta percepción de que los intercambios y comunicaciones corporales tienen alcances sociales y colectivos, es decir, son capaces de tomar y traer contenidos no deseados, pone a todo el sistema y subsistemas en un lugar de vulnerabilidad, lo que puede llevar a la confusión, colocando la parte, y el todo, en una situación de perturbación de las identidades e integridad pretendidas. La propuesta de Levítico es controlar y ordenar las “confusiones” desde el Segundo Templo.

Los rituales del Levítico son respuestas conjuntas a estas situaciones personales y colectivas de enfermedad. En este sentido, son modelos interpretativos obsoletos que necesitan ser actualizados, lo que ocurre con intensidad en los relatos de Jesús sobre la curación. En el texto de Juan 9 y que Jesús va al encuentro de un hombre “ciego” y le pregunta: “¿Quién pecó?” ¿Él o sus padres? (Juan 9, 2) la respuesta es:

⁵⁵ Reimer, Ivoni Richter, Milagre das Mãos Curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural, OIKOS/PUC Goiás, São Leopoldo, 2021, <https://oikoseditora.com.br/files/Milagre%20das%20maos%20-%20E-book.pdf> (acceso 18/12/2022)

Jesús les respondió: “Ni este pecó, ni sus padres; pero fue para que las obras de Dios se revelaran en su vida”. Juan 9, 4

Lo que nos interesa en Levítico es que el cuerpo se enferma, la ropa se enferma, los muebles se enferman, la casa se enferma, todo se enferma.

43 Pero si la plaga vuelve y brota en la casa después de que se hayan quitado las piedras y la casa haya sido raspada y revocada, 44 entonces entrará el sacerdote y mirará, si la plaga se ha extendido en la casa, la lepra roedora está en la casa; asqueroso es. 45 Por tanto, la casa, sus piedras y sus vigas, y todo el barro de la casa serán derribados; y llevarán todo lo que está fuera de la ciudad a un lugar inmundo. 46 Y cualquiera que entre en esa casa, en cualquier día que esté cerrada, será inmundo hasta la tarde. 47 También lo de acostarse para dormir en tal casa lavará sus vestidos; y el que coma en tal casa lavará sus vestidos. Levítico 14

La prescripción para hacer frente a la enfermedad no nos interesa. La comprensión sistémica del cuerpo-territorio nos interesa porque sitúa la salud en clave socio-eco-antropológica que puede generar resistencias en el control de los saberes en salud exclusivamente por parte del Estado, las Farmacéuticas y los profesionales de las ciencias médicas.

Los proyectos populares de vivir sabroso conviven a lo largo del periodo colonial y neocolonial con la indiferencia hacia su conocimiento del cuerpo y del territorio. La respuesta de las comunidades es de resistencia, manteniendo sus saberes “sanadores”. No es un enfrentamiento con la ciencia médica y sus profesionales, sino la expresión de la necesidad de integrar los saberes de los pueblos y las prohibiciones salud-enfermedad porque contiene una pertenencia al territorio, a la naturaleza y al ser que es expresión de salud de todo un sistema de vida. La salud del vivir sabroso ofrece un horizonte de interacción e interacción de saberes que respeta la cultura de los pueblos y la naturaleza.

Las crisis civilizatorias se expresan en la reproducción de la precariedad y vulnerabilidad de la mayoría de los habitantes del planeta. En los tiempos de incertidumbre que nos acechan quisimos aprovechar estas páginas para pensar en la importancia de centrar el cuidado, la hospitalidad, el bienestar y el disfrute como elementos indispensables para tejer sociedades desde las que sea posible exaltar y habitar lo común, así como poner en el centro de la vida el cuidado. Ahora bien, ¿qué tensiones atraviesan estas preguntas en torno al bienestar, al goce y al cuidado?⁵⁶

En un continente marcado por la enfermedad, que padeció la pandemia del COVID y así quedaron en evidencia las debilidades de los sistemas asistenciales, que conviven con enfermedades relacionadas con la desigualdad social y la precariedad de viviendas urbanas insalubres que acogieron a poblaciones expulsadas de sus territorios, para rescatar visiones integradas e integradoras de la salud es una parte importante de *vivir sabroso*. Salud no es sobre-vivir sino vivir en todo con todos.

Un contrapunto a la “cultura de supervivencia” buscaba programas integrales, horizontales u holísticos. Esta corriente, que ha sido denominada (...) “salud en la adversidad”, promovió líderes populares, que buscaron hacer intervenciones no efímeras y resistieron la cooptación por parte de la cultura dominante en el campo de la salud. Aunque no tenía un contenido marxista, esta concepción defendía que el Estado debía promover la igualdad de oportunidades, con la salud pública como prioridad.⁵⁷

Releer el Levítico y preguntar por las formas culturales de alimentación, sexo y salud que el texto quiere controlar y ordenar abre

⁵⁶ Vivir bien, buen vivir, vivir sabroso: Bienestar amenazado y resistencias desde el cuidado, Boletina #9, Escuela de Estudios de Género, https://issuu.com/eeg_unal/docs/boletina_9_web_nov_21_4997839ce78e3b (acceso 17/12/2022)

⁵⁷ Cueto, Marcos, A “cultura da sobrevivência” e os desafios da saúde pública na América Latina, Fiocruz, https://www.coc.fiocruz.br/index.php/pt/?option=com_content&view=article&id=691:a-historia-tem-a-responsabilidade-de-se-envolver-com-o-mundo-das-politicas&catid=52:noticias&Itemid=179 (acceso 18/12/22)

posibilidades para redescubrir los modos de vida de las poblaciones en la Judá post-exílica, sus puntos de conflicto y las motivaciones de ordenación y/o condenación de los cuerpos en el diseño de Levítico.

Anotaciones para continuar

El horizonte hermenéutico del *vivir sabroso* exige un tratamiento antropológico del texto, donde se miren más las formas de vida y las luchas de poder que aparecen en el texto que un mensaje temático prefabricado.

Hay que reconocer que en las culturas (también en la Biblia):

1. Es fundamental crear **modelos interpretativos y rituales** que puedan interferir en situaciones de riesgo en el sistema vital de las comunidades y la naturaleza.
2. Estas situaciones pueden entenderse como signos de **desorden** y/o ausencia de Dios.
3. Tanto la técnica como la cultura desarrollan herramientas y metáforas para **controlar y/o explicar/ordenar** estas situaciones de riesgo; lo importante es identificar a los agentes de control y sus intereses.

Este no es un ejercicio tan fácil dado que la historia del cristianismo y su teología hegemónica evitan los cuerpos y sus relaciones como lugar de experiencia vital, experiencia de Dios.

(...) el cristianismo **arrastra una relación propia y difícil con el cuerpo**. Durante mucho tiempo, para la historia de la piedad cristiana fue fundamental la espiritualización y el control de todo lo material. El cuerpo mismo era ante todo el lugar palpable y tangible de la pecaminosidad humana, estaba a merced de sus impulsos y constituía un obstáculo en el camino de la redención⁵⁸

⁵⁸ Quinn, Regina; Tamez, Elsa, Cuerpo y Religión, Introducción, Concilium 295, abril 2002, <https://doceru.com/doc/eoneesc> (acceso em 14/12/2022)

Los espacios que el Departamento Ecuménico en Investigación (DEI) ofrece para el estudio, el compartir, la reflexión, la crítica y la creatividad son espacios liberadores en la medida en que crean oportunidades para poner nuestro libro de fe en relación con la fe que se hace viva en las culturas de nuestros pueblos. Aprender a *vivir sabroso*, repasar nuestras lecturas y mirar nuestras realidades con ojos de deleite deseosos de revolución. Eso es lo que espero que enciendan en nosotros estas conversaciones.

Bienaventurados los que guardan el Derecho y hacen Justicia

Sandro Gallazzi

*La misericordia y la verdad se han encontrado;
la justicia y la paz se han besado.
La verdad brotará de la tierra,
y la justicia mirará desde los cielos
(Sal 85,10-11).*

Quiero comenzar este artículo dejando claro que la lucha por los derechos de los más débiles, explotados y excluidos es legítima en sí misma, no necesita la bendición de la Iglesia ni apoyo bíblico: es la “historia de salvación” que continúa. Como nuestros padres y madres en la fe, como nuestro hermano Jesús de Nazaret, también nosotros hoy tenemos que luchar para que nuestra historia sea de salvación, para que todos y cada uno “tengan vida y la tengan en abundancia” (Jn. 10:10).

Es con esta certeza que acudimos también a los textos bíblicos, con el conocimiento, sin embargo, de que son productos de grupos diferentes, con intereses diferentes y, en varios casos, contradictorios entre sí.

Usaremos, como discernimiento, el criterio hermenéutico de Jesús: “Te doy gracias, Padre, Señor del cielo y de la tierra, que escondiste estas cosas de los sabios e inteligentes y las revelaste a los niños. Sí, Padre, porque así te ha parecido bien” (Mt 11, 25-26; Lc 10, 21).

En la mayoría de los textos de la Biblia hebrea encontramos escritos de reyes, escribas, doctores de la ley, sabios y, sobre todo, sacerdotes que dieron la redacción final a los textos de la Torá. De estos, el Padre, el Señor del cielo y de la tierra, escondió sus cosas

que solo podemos encontrar en las palabras de los pequeños, de los pobres, de las mujeres, de los excluidos, de los profetas y profetisas, nunca aceptados y siempre perseguidos por el poderoso. A ellos y ellas Dios les reveló sus cosas.

Todos los diferentes grupos hablarán de Dios y sobre Dios, y lo harán de maneras diferentes, contradictorias, antagónicas. El mayor enfrentamiento entre estas “teo-logías” tendrá lugar en la casa de Caifás, el sumo sacerdote, quien, con el Sanedrín, condenará a muerte a Jesús por ser “blasfemo” (Mt 26, 65-66).

Hablar de y sobre Dios significa también hablar de y sobre nosotros, de y sobre nuestra historia, de nuestra realidad. El conflicto entre estas “teo-logías” se refleja en los conflictos que vivimos en nuestra sociedad, hoy como ayer.

Volvamos al contexto de lo que dijo Jesús acerca de revelar las cosas de Dios a los pequeños. El Bautista, profeta encarcelado en las mazmorras de Herodes, envía a sus discípulos a plantear su pregunta a Jesús: “¿Eres tú el que ha de venir, o esperamos a otro?”. La respuesta de Jesús está ante nuestros ojos: “los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, los muertos son resucitados, y los pobres es anunciado el evangelio; y bienaventurado es el que no halle tropiezo –se escandalice– en mí” (Mt 11:5-6).

El Dios de Jesús es el Dios que genera vida cuando los pequeños no pueden vivir plenamente, cuando su vida está amenazada. Este es el evangelio anunciado a los pobres: no un discurso, no una doctrina, no una instrucción, no una enseñanza, sino la vida que recobra sus fuerzas, se reconstruye, resucita.

Es “vida en plenitud” o, como suele traducirse, “vida en abundancia”. Es lo mismo que significa la palabra hebrea “shalom”. Mucho más abarcador que “paz”, shalom indica lo que nuestros pueblos ancestrales llaman “buen-vivir”, “tierra sin mal”, lo que la parábola bíblica de la creación llama “jardín de las delicias – ‘Edén’, en medio del cual estaba el “árbol de la vida” (Gn 2, 8-9).

Es todo lo que la humanidad desea y que la Biblia hebrea también llama “derecho y justicia”.

La realidad histórica, sin embargo, nos dice que solo unos pocos disfrutaban de este bienestar y, casi siempre, son las personas las que provocan el dolor y el sufrimiento de la gran mayoría, olvidando los derechos y la justicia:

Empecé a envidiar a los arrogantes, viendo la prosperidad de los malvados.

Para ellos no hay sufrimiento, su cuerpo está sano y bien nutrido; no sufren las fatigas de los mortales, no son golpeados como los demás.

El orgullo los ciñe como un collar, la violencia los envuelve como un vestido;

su mirada brota de su gordura, las ambiciones de su corazón se desbordan.

Se burlan, hablan con malicia, con soberbia amenazan desde arriba. Alzan su boca al cielo y su lengua vaga por la tierra.

Por eso están sentados encima y el diluvio no los alcanza; y dicen: “¿Qué sabe Dios? ¿Se da cuenta el Altísimo?”

Así son los malos, siempre tranquilos, solo aumentan su poder (Sal 73:3-12)

Ellos, *los malvados*, son los perpetradores de la opresión, “convirtiendo el derecho en veneno y echan por tierra la justicia” (Am. 5:7; 6:12). El libro de Job describe en detalle estos abusos: “mueven los mojoneros, roban los rebaños. Se apropian del burro de los huérfanos y empeñan el buey de la viuda. Hacen la vida difícil a los pobres, mientras los pobres de la tierra se ven obligados a esconderse [...] Arrancan al huérfano del seno de la madre y empeñan las cosas de los pobres que andan desnudos, sin ropa, mientras, hambrientos cargan con las espigas”.

La conclusión es triste pero realista: “El gemido de los moribundos sube de las ciudades, los heridos piden ayuda, pero Dios no escucha su oración” (Job 24, 2-12).

La acusación se dirige a un Dios que parece no preocuparse por la vida de los oprimidos, incluso cuando todos proclaman y oran que Él es la fuente del derecho y la justicia: “Haz justicia, Yahvé, y justicia para todos los oprimidos” (Sal. 103:6). “Él ama la justicia y

el derecho; la tierra está llena de la bondad de Yahvé” (Sal 33, 5; 36, 7). “Jehová colme a Sion de justicia y de juicio” (Is 33:5). “Yo Yahvé hago misericordia, justicia y justicia en la tierra, porque estas cosas me agradan” (Jer 9, 23).

El resultado de esta acción divina debe ser la paz y la seguridad: “El derecho habitará en el desierto y la justicia se sentará en el huerto. El fruto de la justicia será la paz y el servicio de la justicia, tranquilidad y seguridad para siempre” (Is 32, 16-17).

Todo esto en teoría o, podríamos decir, por fe, en utopía. En realidad, como hemos visto y sabemos, esto no sucede para la gran mayoría de las personas, también y, sobre todo, en sociedades que se denominan de cultura judeocristiana.

¿Cuál es entonces el camino para alcanzar verdaderamente la paz, el *shalom*, la vida plena hasta el extremo?

De esto trata precisamente la confrontación, el conflicto presente en los textos de la Biblia hebrea: un conflicto tan profundo y fuerte que, venciendo la tentación de un fácil y falso fundamentalismo, nos lleva a colocar texto contra texto, la teología contra la teología y, hasta podríamos decir, dios contra dios.

Las divergencias comienzan cuando necesitamos identificar quiénes son los “destinatarios” de la acción de Dios, quiénes son el “pueblo elegido” a quien Dios quiere manifestar su justicia y su derecho.

Una lectura lineal nos lleva fácilmente a decir que el “pueblo elegido” y/o “pueblo de Dios” es Israel, “pueblo escogido por Dios entre todas las naciones y consagrado a su nombre... para que el resto de la humanidad busque el Señor” (Hch 15:14.17).

Sin embargo, la comprensión de lo que es “el pueblo de Dios” e incluso de lo que es “Israel”, cambia mucho dependiendo de quién, dónde y por qué se habla.

Los escribanos de palacio, cuando hablan del pueblo, hablan siempre de la nación que ocupa el territorio, gobernada por el rey y que paga tributo, da su trabajo a las obras del reino, asume el

servicio militar, se reúne en el templo que es “el templo del rey y la casa del reino” (Am 7:13).

Es Dios quien entrega su pueblo al rey: “Un niño nos ha nacido, un hijo nos ha sido dado. El poder de gobernar descansa sobre tus hombros. Se llamará su nombre Admirable Consejero, Dios Fuerte, Padre para siempre, Príncipe de Paz. Extenderá su dominio y a la paz no habrá límites. Sentado en el trono, con el poder real de David, fortalece y establece ese poder, con la práctica de la ley y la justicia, desde ahora y para siempre. El amor apasionado de Yahvé de los ejércitos hará todo esto” (Is 9, 5-6).

Salomón, que sucedió a David, después de eliminar a cualquier posible competidor, haciendo matar a su hermano Adonías, a Joab, general de David, a Simei, líder de la oposición y después de haber expulsado a Abiatar, sacerdote de David, de Jerusalén (1R 2), oró así a Dios:

Yahvé, Dios mío, has hecho rey a tu siervo en lugar de David mi padre. Pero solo soy un joven que no sabe nada. Tu siervo está en medio de **tu pueblo elegido**, un pueblo tan numeroso que no se puede contar ni numerar. Da, pues, a tu siervo un corazón obediente, capaz de **hacer justicia/juzgar a tu pueblo** y de discernir entre el bien y el mal, porque ¿quién podrá hacer justicia/juzgar a este gran pueblo tuyo? (1R 3:7-9).

En este contexto, el Dios del cielo da al rey la mediación de la justicia y el derecho: “Y reinó David sobre todo Israel; **y David hizo justicia y justicia a todo su pueblo**” (2Sm 8:15; 1 Cr 18:14). Así bendijo la reina de Sabá a Salomón: “Bendito sea Yahveh tu Dios, que se deleitó en ti para ponerte sobre el trono de Israel; porque Yahvé ama a Israel para siempre, **por eso te ha puesto por rey, para que hagas derecho y justicia**” (1R 10:9).

Y cuando la realidad de la opresión se extendió entre los pobres, la súplica a Dios fue que el rey pudiera manejar este mensaje: “Oh Dios, da al rey **tus derechos y tu justicia** al hijo del rey. Él juzgará a tu pueblo con **justicia**, y a tus oprimidos con **derecho**” (Sal 72:1-2).

Después de casi cinco siglos de monarquía, la injusticia y la opresión marcaron la sociedad israelí, a causa de los reyes⁵⁹ y el sistema monárquico que favoreció la concentración de la tierra y la riqueza con el apoyo explícito de magistrados corruptos, por los abusos y violencia de los jefes militares y un sacerdocio conveniente.

Aun así, continuaba el sueño entre el pueblo de que Dios finalmente levantaría un descendiente de David, un rey que **practicaría** el derecho y la rectitud: “He aquí que vienen días, dice Yahvé, en que levantaré a David renuevo justo; y, siendo rey, reinará y obrará sabiamente, y **hará derecho y justicia en la tierra**. En sus días Judá será salvo, e Israel habitará confiado; y este será su nombre con el cual Dios lo llamará: **Yahvé, nuestra Justicia**”⁶⁰ (Jer 23:5-6; 33:15).

Por el contrario, vino la destrucción de Samaria y luego la destrucción de Jerusalén. La élite agraria fue llevada al exilio y sus tierras fueron distribuidas por Babilonia. a “los pobres de la tierra”: “A los pobres del pueblo, que no tenían nada, los dejó Nabuzaradán, capitán de la guardia, en la tierra de Judá; y les dio viñas y campos aquel día” (Jeremías 39:10). Los que habían emigrado regresaron y también recibieron tierra: “Todos los judíos que estaban en Moab, y entre los hijos de Amón y en Edom, oyeron que el rey de Babilonia había dejado algunos en Judá (...) Y volvieron todos los judíos de todos los lugares a donde fueron echados, y vinieron a la tierra de Judá, a Gedalías, a Mizpa; y recogieron vino y frutas de verano en gran abundancia”⁶¹ (Jer 40:11-12).

Todos estos, sin embargo, nunca fueron considerados “*hijos de Israel*” por los herederos de la élite exiliada que quería recuperar las

⁵⁹ Solo dos reyes, además de David, fueron considerados buenos por el historiador deuteronomista: Ezequías que “*hizo lo recto ante los ojos de Yahvé*” (2 Reyes 18:3) y Josías que “**hizo derecho y justicia**” (Jeremías 22:15). Los demás fueron liquidados con un sumario: “*hizo lo malo ante los ojos de Yahvé*”.

⁶⁰ Es la traducción del nombre del rey Sedequías = Yahvé justicia. Fue el rey contemporáneo de Jeremías.

⁶¹ Es el contexto de la historia de Rut.

tierras y que los consideraba, con desprecio, “*pueblos de la tierra*” (Ez 33, 24-28).

“Pueblo de Dios” eran solo los exiliados que habían sido purificados y perdonados por la pena del exilio (Ez 16, 56-63), habían recibido el Espíritu de Dios y habían resucitado del “valle de los huesos secos” (Ez 36-63). 37). ¡Derecho y justicia solo para ellos!

Durante el exilio, la élite sacerdotal, también exiliada, elaboró una nueva teología: **cada individuo era responsable del derecho y la justicia**. Era la teología del “**hombre justo**”⁶²:

Si el hombre es justo y hace el derecho y la justicia [...] si vive según mis leyes y guarda mis ordenanzas, cumpliéndolas fielmente, tal hombre es justo y ciertamente vivirá. [...] Ustedes preguntarán: ‘¿Por qué el hijo no paga la culpa del padre?’ Es que el hijo hizo lo recto y lo justo, guardó todas mis leyes y las puso en práctica; sin duda vivirá. El que peca debe morir. El hijo no pagará la culpa del padre, ni el padre pagará la culpa del hijo. **La justicia será contada a los justos y la maldad será imputada a los impíos.** Pero si el impío se arrepiente de todos los pecados cometidos, guarda todas mis leyes y hace lo que es **recto y justo**, ciertamente vivirá y no morirá. Ninguno de los crímenes cometidos será recordado en su contra. Vivirá por **la justicia que ha practicado** [...] Cuando un justo se desvía de la justicia, practica la injusticia y muere, es por su injusticia que muere. Cuando un hombre malo se arrepiente del mal que ha hecho y hace el bien y la justicia, conservará su vida. Arrepintiéndose de todos los crímenes que ha cometido, seguramente vivirá, no morirá”. (Ez 18)

Poco a poco, el “*hacer justicia*” de los profetas será sustituido por el “*ser justo*” de los sabios. Esto conducirá luego a la teología apocalíptica, cuando “hacer justicia” será iniciativa y responsabilidad exclusiva de Dios y de su ungido/mesías quien, al instaurar el reino, lo entregará a los “elegidos” que permanecieron “justos”, fieles observadores de la Ley y de todos sus mandamientos. Fuerte será el desprecio por “esta multitud maldita que no conoce la ley”

⁶² Esta teología, que fue importante para alimentar la esperanza en tiempos del exilio, se convertirá en la teología del israelita en la diáspora y será uno de los cimientos sobre los que se levantará el movimiento popular farisaico.

(Jn 7,49) y que, por ello, retrasa la intervención salvadora de Dios.

La “individualización” de la justicia condujo a la “privatización” de la “recompensa/shalom”: los justos podían reclamar la bendición de la prosperidad, mientras que los impíos serían castigados. Recordemos la parábola del publicano y el fariseo (Lc 18,10-14).

Sobre esta “individualización de la justicia” se basará todo el sistema sacerdotal sadoquita del Segundo Templo.

Para los sacerdotes que llegaron al poder en Judea en el siglo V a. C., el “pueblo elegido de Dios” eran los “hijos de Israel”, la “santidad santa” que debía separarse de los “pueblos de la tierra”, para congregarse en torno a la Ley (la Torá que recibió su redacción final de ellos) y del Altar, con todos sus ritos y sacrificios (Ne 10:28-38).

Entre los sacrificios, el “sacrificio por el pecado”⁶³ adquirió una importancia primordial, hecho para la purificación individual del eventual infractor que vería así perdonado su pecado (Lev 4-5). Se multiplicaron las ocasiones y situaciones de “impureza” (sangre, espermatozoides, enfermedades de la piel, animales, cadáveres) que requirieron ritos de purificación, con el fin de recuperar la pureza y facilitar la interacción social.

Fueron los “pecados cometidos sin saberlo” los que hicieron que todas las personas, todas las familias y, sobre todo, todas las mujeres, vivieran en total dependencia del sistema teocrático-sacerdotal por su necesidad permanente de purificación, elemento necesario para lograr “la justicia” (Sal 51).

La “Justicia” pertenece a Shaddai, al Dios Altísimo, poderoso y justo, que aplica inexorablemente la Ley. Estas son las últimas palabras del sabio Eliú que dirige un larguísimo discurso a un Job desesperado que está enojado con Dios, porque, a pesar de ser “justo”, vive en la miseria y la enfermedad, despreciado por todos:

⁶³ Este sacrificio, con su riguroso ritualismo, sirvió también para legitimar la pirámide social que existió en la Judea posterior al exilio, hasta los días de Jesús de Nazaret. Toda la sociedad fue leída desde el dualismo “puro/impuro, profano/santo”: los sacerdotes “enseñarán a mi pueblo a distinguir entre santo y profano y le harán discernir entre inmundo y limpio” (Ez 44,23).

“No podemos llegar a Shaddai, inmensamente fuerte y con el **derecho y la plena justicia de no oprimir**. Por tanto, los mortales le temen, pero todos los sabios de corazón no deben temerle” (Job 37:23-24).

Lo que Dios hace es derecho y justicia, no oprime a nadie. No podemos juzgarlo, necesitamos aceptar todo lo que viene de él y averiguar si no estamos, eventualmente, pagando por nuestros errores o si no somos probados por él. En todo caso, la sabiduría es no querer “alcanzar” a Dios.

Esto es lo que nos repetirán los “sabios” en sus palabras recogidas en los libros de Proverbios, Eclesiástico y en muchos salmos. Así dice la Sabiduría: “Las riquezas y el honor están conmigo; así como los bienes duraderos y la justicia [...] os hago andar por la senda de la justicia, en medio de las sendas del derecho” (Pr 8, 18-21).

Necesitaremos, pues, de los “intermediarios”, “ungidos/mesías”, que tienen el control del altar y del libro, para saber cómo debemos actuar para alcanzar la paz, el buen vivir.

El Dios Altísimo y Todopoderoso es “controlado” por ellos que invocan sobre nosotros sus bendiciones, cancelan nuestros pecados y nos garantizan la vida.

Grande es Yahvé en Sion, y más alto que todos los pueblos.

Alabado sea tu nombre, grande y tremendo, porque es santo.

Es un **Rey fuerte que ama lo justo** estableces la equidad, **haces derecho y justicia en Jacob**.

Exaltad al Yahvé nuestro Dios y postraos ante el estrado de sus pies, porque él es santo.

Moisés y Aarón entre sus sacerdotes, y Samuel entre los que invocan su nombre, **clamaron a Yahvé y él les respondió**.

En la columna de nube les hablé; y ellos guardaron sus testimonios y los estatutos que él les había dado.

Los escuchaste, Yahvé, Dios nuestro: fuiste un Dios que **los perdonó**, aunque te vengaste de sus obras (Sal 99).

Esta teo-logía, elaborada por los escribas del palacio y del templo, está presente en la mayor parte de las páginas de la Biblia

hebrea: un Dios trascendente, Altísimo, fuera de la historia, todopoderoso, juez y castigador a la vez, que hace lo que quiere con nuestra historia y cuya “sabiduría” se concreta y condensa en el libro de la ley, “el libro de la alianza del Dios Altísimo, la ley que nos mandó Moisés y que es la herencia de las sinagogas de Jacob” (Sir 24:22).

Es la privatización teológica de la justicia: lo que está a nuestro alcance es “ser justos”, practicantes de los 613 mandamientos⁶⁴ y, si no somos fieles a todos estos mandamientos, buscar, por mediación de ritos y sacrificios, que Dios sea “propicio” con nosotros, nos perdone y nos dé Shalom.

Así bendecía el sumo sacerdote al pueblo cuando, en Yom Kippur, el día del perdón (Lev 16), después de atravesar -única vez al año- el velo del templo y rociar el arca de la alianza, salía para bendecir al pueblo y -solo una vez al año- pronunciaba el sagrado tetragrámaton, el nombre inefable de Yahvé.

Era majestuoso cuando salía de detrás del velo del templo, rodeado de su pueblo [...] El pueblo oraba al Señor Altísimo, implorando su misericordia. Entonces bajaba y alzaba sus manos sobre toda la asamblea de los hijos de Israel para dar con sus labios la bendición de Yahvé teniendo el privilegio de poder pronunciar su nombre. (Sir 50:5.19-20)

Que Yahvé te bendiga y te guarde;
Yahvé haga resplandecer su rostro sobre ti y tenga misericordia de ti;
Jehová alce sobre vosotros su rostro y os dé la paz. (Nm 6:24-26)

Pero el Padre les quiso ocultar a los sabios e inteligentes las cosas que “revelaba” a los pequeños.

Necesitamos, entonces, acercarnos a estas cosas que los pequeños guardaron y nos entregaron.

⁶⁴ Es la lista elaborada, en la Edad Media, por el filósofo y teólogo judío Maimónides, llamado Ramban, por las siglas de su nombre.

Es necesario, pues, hablar de Yahvé, nuestro Dios, a quien reyes y sacerdotes siempre quisieron manipular u ocultar, cuyo nombre prohibieron pronunciar y cuyo rostro nos será revelado definitivamente por el pequeño Jesús de Nazaret.

Hemos visto lo que reyes, sacerdotes y sabios entendían cuando decían: “ipueblo mío!”. Las referencias cambian cuando es Yahvé quien habla de “mi pueblo”:

Yahvé dijo: He visto, he visto la aflicción de **mi pueblo** que está en Egipto, y he oído sus gritos a causa de sus opresores. Sí, conozco tus sufrimientos.

Y **descendí** para librarlos de mano de los egipcios y para sacarlos de Egipto a una tierra fértil y espaciosa, una tierra que mana leche y miel.

Ve, te enviaré al Faraón para sacar a **mi pueblo** de Egipto. (Éx 3,7-10)

Yo soy **Yahvé**. Me aparecí a Abraham, Isaac y Jacob como El Shaddai, pero no me di a conocer a ellos por mi nombre, **Yahvé**. [...] Di a los israelitas: Yo soy Yahvé; Os libraré del yugo de los egipcios y os libraré de su servidumbre. Extenderé mi brazo por esta liberación y **manifestaré una justicia terrible. Os tomaré por mi pueblo y seré vuestro Dios, y sabréis que yo soy Yahvé vuestro Dios, que os libré del yugo de los egipcios.** Os introduciré en la tierra que juré a Abraham, Isaac y Jacob, y yo, Yahvé, os daré la posesión de esa tierra. (Éx 6:2-8)

Es un Dios muy diferente, no solo por su nombre, sino por su acción: hace historia en nuestra historia. **Yahvé a presencia de la vida, ‘eieh asher eieh’, vivo porque yo vivo, el viviente que es vida:** la fuerza divina que entra en juego cuando la vida está amenazada o es imposible.

Una presencia que, varias veces, se materializa en el “ángel/mensajero⁶⁵ de Yahvé”. Lo encontramos, por primera vez, junto a Agar,

⁶⁵ *Male’aq Yahweh*. mensajero en el sentido de alguien que realiza, cumple, hace que suceda. La raíz mala tiene el significado de estar pleno, gratificante, pleno,

expulsada de la tienda de Abraham por los celos de Sara (Gn 16,7-14). Agar invocó el nombre de Yahvé que le hablaba: Tú eres **Dios que me ve** (16:13). Y cuando sea expulsada por segunda vez, Agar sabrá que el “ángel de Dios” **ha oído la voz** del niño desde donde ella está (Gn 21,17). Estas son las mismas palabras que el ángel de Yahvé dirá después a Moisés desde la zarza: He visto... **He oído...**

Abraham se encontrará con el “*ángel de Yahvé*” cuando este le impida sacrificar a Isaac a Elohim (Gn 22:10-18). Se le aparecerá a Gedeón cuando los israelitas tuvieron que esconderse de la violencia de los madianitas (Jue 6:11-24). Encontraremos al ángel de Yahvé animando a Elías mientras huía de la persecución de Jezabel (1R 19:7; 2R 1:3, 15). Y será el ángel de Yahvé quien salvará a Jerusalén del asedio de los asirios (2R 19,35; Is 37, 36).

El ángel de Yahvé es también, como hemos dicho, el Dios de la vida imposible: la mujer estéril de Manoa será la que dará a luz a Sansón (Jue 13,2ss). Lo mismo sucederá con Zacarías, cuya esposa Isabel era estéril (Lc 1,11) y con José ante el embarazo imposible de María (Mt 1,20-24) y cuando la vida del niño se vea amenazada por Herodes (Mt 2,13:19).

La mayor intervención del ángel del SEÑOR/Yahvé será la remoción de la piedra que cerraba la tumba de Jesús: Y he aquí hubo un gran terremoto, porque un ángel del SEÑOR, descendiendo del cielo, llegó, removió la piedra de la puerta, y se sentó sobre ella (Mt 28,2). Nada más amenazará la vida.

Al “descender” a la realidad histórica, Yahvé debe decidir de qué lado está y, necesariamente, contra qué lado, debe decidir quién es “su” pueblo y quién será “su” Dios.

En la perspectiva monárquica, “Yahvé de los ejércitos” luchará por nosotros **contra otras naciones**. Basta con mirar las páginas llenas de violencia, exterminios, prohibiciones y anatemas del libro de Josué guiado por el “comandante del ejército de Yahvé” (Jos 5,13-15).

gratificante. De la misma radical proviene la palabra varón', que es también la mujer embarazada.

En la perspectiva sacerdotal los enemigos de Dios que deben perecer y ser destruidos **son los “impíos”**, para que los “justos” puedan tener vida.

Es el estribillo que se repite, innumerables veces, en el libro de los salmos, proverbios y en boca de los sabios que increpan a Job por sus cuestionamientos; es el sustrato de la legislación levítica y deuteronomica que amenaza con severas maldiciones: “si no obedecieras la voz de Yahvé, tu Dios, para guardar y poner por obra todos sus mandamientos y sus estatutos que yo te ordeno hoy, entonces todas estas maldiciones vendrán sobre ti, y te alcanzará” (Dt 28:15).

En la perspectiva profética, sin embargo, los enemigos de “mi pueblo” contra los que se levantará “la mano fuerte y el brazo extendido de Yahvé” son “los que dictan leyes injustas, los escribas que prescriben la opresión, para apartar a los débiles de su derecho, y para arrebatar el derecho a los pobres de mi pueblo; para despojar a las viudas y robar a los huérfanos” (Is 10,1-2).

La lista es detallada: son los jefes de Jacob, los príncipes de Israel que aborrecen el bien y aman el mal que tienen horror de la justicia y tuercen todo lo que es recto, que edifican a Sion con sangre y a Jerusalén con precio de iniquidad (Miqueas 3:1.9-10); ellos son los profetas que extravían a mi pueblo, que anuncian la paz cuando tienen algo que masticar y declaran la guerra a los que no se llevan nada a la boca y predicen a precio de dinero (Mi 3:5.11); son los sacerdotes que solo enseñan por un salario que comen la ofrenda por el pecado de mi pueblo, y por su transgresión tienen deseo ardiente (Mi 3:11; Os 4:8); son los jueces que ejercen el juicio por gratificación (Miqueas 3:11) que tuercen el camino de los pobres, pisotean a los pobres, rechazan en la puerta a los necesitados (Am 2:8; 5:11-12).

Son “los terratenientes que juntan casa con casa y campo con campo hasta que no queda lugar para nadie” (Is 5,8) que “codician la tierra y se apoderan de ella, codician las casas y las roban; hacen violencia al hombre y a su familia, al dueño y a su heredad” (Miqueas 2:2); son “los usureros” (Ex 22:25); son los mercaderes que desean acabar con “los necesitados y destruir a los pobres de la

tierra, diciendo: ¿Cuándo pasará la luna nueva, para vender el grano y el día de reposo, para abrir los almacenes de trigo, disminuyendo el efa y aumentando el siclo, y repartiendo engañosamente con balanzas engañosas, para comprar a los pobres por dinero, y a los necesitados por un par de zapatos, y a vender los desperdicios del trigo” (Am 8:4-6); son “los ricos los que tienen casa de verano y casa de invierno, grandes casas de marfil, que duermen en camas de marfil, y se tienden sobre sus lechos, y comen los corderos del rebaño y los terneros en medio del establo que cantan al son de la viola, e inventan instrumentos musicales para ellos mismos, así como David; que beben vino en tazones, y se ungen con el aceite más fino, pero no se afligen por la ruina del pueblo” (Am 3:15; 6:4-6). Son las señoras, las “vacas de Basán que oprimen a los débiles, que aplastan a los necesitados” (Am 4:1) “que se enaltecen a sí mismas, andan pavoneándose, llenas de tantos adornos, lanzando miradas descaradas y andan afectadas haciendo tintinear con sus pies” (Is 3, 16-24).

Todos estos “aplantan a mi pueblo y muelen los rostros de los pobres” (Is 3:15), los que “practican la iniquidad, que devoran a mi pueblo como si comieran pan, y no invocan a Yahvé” (Sal 14:4) que “arrancan la piel de la carne y la carne de los huesos. Devoran la carne de mi pueblo, le desgarran su piel, le quiebran sus huesos; lo desmenuzan como pedazos puestos en una olla, como carne en una cazuela” (Miqueas 3:2-3).

Son los mismos, arrogantes y orgullosos, que “dicen en su corazón: Yahvé no hace ni bien ni mal” (Sof 1:12) o incluso “osan apoyarse en Yahvé, diciendo: ¿No es verdad que Yahvé esta entre nosotros? ¡La desgracia no nos alcanzará!” (Miqueas 3:11).

Comprendemos así por qué el verdadero enemigo de los profetas y profetisas es el templo con toda la religiosidad ambigua e hipócrita que este sustenta, en nombre de un Dios que se complace en los sacrificios y ritos y que da shalom a cambio de cantos y oraciones, incluso cuando el templo, “esta casa, que lleva su nombre, se convierte en cueva de ladrones”, una verdadera “cueva de ladrones” (Jer 7,11; Mt 21,13).

Lo que Yahvé quiere de nosotros está claro y tiene que ver con la defensa de los derechos.

Escuchemos la advertencia de los profetas: “si verdaderamente practicas la **justicia**; si no oprimieres al extranjero, al huérfano, a la viuda; si no esparcís sangre inocente en este lugar, y no corréis para vuestra desgracia tras otros dioses, entonces os permitiré permanecer en este lugar” (Jeremías 7:5-7). “¿De qué me sirve la multitud de vuestras víctimas? – dice Yahvé – [...] De nada sirve traer ofrendas; Estoy aterrizado por el humo de los sacrificios [...] Cuando extendéis vuestras manos, aparto de vosotros mis ojos; cuando multiplicáis vuestras oraciones, no las escucho. Vuestras manos están llenas de sangre. Lavaos, purificaos. Quitas vuestras malas obras de delante de mis ojos. Dejad de hacer el mal, aprended a hacer el bien. **Respetar el derecho, proteger a los oprimidos; hacer justicia al huérfano, defender a la viuda**” (Is 1, 11-17). “Aborrezco y desprecio vuestras fiestas, y vuestras asambleas solemnes no me huelen bien. Y aunque me ofreciereis holocaustos, ofrendas encendidas, no me agradaré de ellas; No tendré en cuenta las ofrendas de paz de vuestros animales engordados. Quita de mí el ruido de tus canticos; porque no voy a escuchar las melodías de tus violas. Pero que fluya la justicia como el agua, y la justicia como un torrente impetuoso” (Am 5:21-24). “¿Sabes cuál es el ayuno que amo? – dice Yahvé Dios: es romper las cadenas injustas, desatar las cuerdas del yugo, poner en libertad a los oprimidos, y romper toda especie de yugo. Es compartir tu comida con el hambriento, dar cobijo al desdichado sin asilo, vestir al andrajoso, en vez de apartarte del prójimo. Entonces, tu luz se levantará como el alba, y tus heridas no tardarán en sanar; **Tu justicia** andará delante de ti, y la gloria de Yahvé seguirá a tu retaguardia” (Is 58, 6-8).

A nosotros nos toca ser sujetos y protagonistas en la búsqueda del derecho y la justicia: Bienaventurados los que guardan **el derecho** y hacen **justicia** en todo tiempo (Sal 106,3). Así ha dicho Yahvé: **Haced el derecho y la justicia**, y librad lo despojado de la mano del opresor; y no oprimáis al extranjero, ni al huérfano, ni a la viuda; No hagáis violencia, ni derramáis sangre inocente en este lugar (Jr 22:3).

Este es el mayor misterio que nos concierne, ya que nos involucra en este proyecto divino de intervenir cuando la vida está amenazada.

Yahvé, que escucha el clamor del oprimido y desciende para librarlo es el mismo Yahvé que nos envía a nosotros: “El clamor de los hijos de Israel vino a mí y vi la opresión con que los oprimen los egipcios. **Ve ahora, yo te envío** al Faraón para que saques a mi pueblo de Egipto” (Ex 3, 9-10).

Podemos decir que Yahvé que desciende es Moisés que va a cumplir la misma misión por la que desciende Yahvé: “mira, yo te hago un Dios para Faraón y Aarón tu hermano será tu profeta” (Ex 7,1; 4,16).

Este cuidado de la vida amenazada es acción del Espíritu de Yahvé, de la divina Ruah que envía a sus siervos y siervas, jueces y juezas, profetas y profetisas, apóstoles: “Espíritu del Señor Yahvé está sobre mí; porque me ha ungido Yahvé, para dar buenas nuevas a los pobres; Me ha enviado a restaurar a los quebrantados de corazón, a proclamar libertad a los cautivos y a los presos apertura de la cárcel” (Is 61,1; Lc 4,18-19).

Yahvé, al enviarnos, al enviar a sus “siervos”, solo nos dice dos cosas que se repiten, como un estribillo, en muchas páginas de la Biblia: “no tengáis miedo” y “yo estoy con vosotros”. Es todo lo que necesitamos saber y creer mientras damos nuestras vidas en busca de los derechos y la justicia.

Es el cuidado de la vida amenazada lo que Jesús resume así al entregar la misión a sus apóstoles: *E hizo doce para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar y que tuvieran poder para sanar enfermedades y expulsar demonios* (Mc 3: 14-15). **Curar enfermedades**, es decir, cuidar que todos y cada uno reencuentren una vida plena; **expulsar demonios**, es decir, denunciar y combatir las causas, las fuerzas del mal que amenazan la vida.

La búsqueda de los derechos y la justicia es el signo de la presencia del Yahvé de la vida; es la verdadera evangelización, que es necesariamente para los pobres, para todos aquellos cuya vida está amenazada.

Es necesario, pues, repensar toda una teo-logía “teísta” que parte del concepto de un Dios trascendente, todo-poderoso, que trata con humanidad a quien agrada y, sobre todo, premia al justo, al puro, al creyente, al nuestro prójimo; y castiga al malvado, al impuro, al incrédulo, al otro, al diferente, al no prójimo.

Él es el Dios al comienzo de la parábola de Job; una parábola que merece un poco de nuestra atención.

Es un Dios que juega cara a cara con Satanás, solo para probar si Job es justo porque es rico o si es rico porque es justo. Por la obstinación de Satanás y con el apoyo de la corte celestial, el bienaventurado y riquísimo Job lo pierde todo: hijos, rebaños, esclavos y hasta su propia salud. Su sumisión inicial y ejemplar al Dios que hace con él lo que quiere, aceptando de él el bien o el mal, se convierte, al séptimo día, en un grito de rebelión, cuando Job finalmente sigue el consejo de su mujer: “*¿Todavía persistes en tu integridad? ¡Maldice a Dios y muere!*”⁶⁶ (Job 2:9).

Los debates subsiguientes entre Job y sus cuatro “amigos” son un conjunto de “tonterías” (42:3-8): “todos quieren que el teísmo funcione: los amigos quieren “defender a Dios” argumentando que todo lo que le sucede a Job es su propia culpa y responsabilidad. Job no acepta ningún argumento: ¿Para defender a El usarás la falsedad ya su favor diréis mentiras? ¿Quieres ponerte del lado de él o ser el abogado de Él? (Job 13:7-8). Job, por otro lado, está enojado con Dios porque la teología de la retribución no le está funcionando y no entiende por qué”.

Job y sus amigos –a quienes la LXX transformó en reyes y tiranos– hablaban de y sobre Dios, hacían teo-logía: lo llamaban El,

⁶⁶ El texto griego de la LXX es mucho más extenso y más cuestionador de esta teología: “Después de mucho tiempo, su mujer le dijo: hasta cuándo seguirás diciendo: - Esperaré un poco más esperando la esperanza de mi salvación. He aquí, tu recuerdo ha desaparecido de la tierra: los hijos y las hijas, dolor y trabajo de mi vientre, por los cuales en vano sufrí. Tú mismo estás acostado lleno de gusanos y pasas las noches a la intemperie, mientras yo, mujer sin hogar y jornalera, voy de un lugar a otro, de casa en casa, esperando que se ponga el sol para poder descansar del cansancio y el dolor que ahora me atormentan. Pero dice una palabra a/contra el Señor y muere” (2,9 LXX).

Elohim, Eloah y, sobre todo, Shaddai. Es el Dios todo-poderoso del teísmo quien interesa a los poderosos: reyes, tiranos, sacerdotes y sabios como sean. Pero quien se le aparece a Job, en medio de la tempestad, es, finalmente, Yahvé, que invita a Job a dejar de decir “tonterías” y a levantarse, “ciñe tus lomos, como un hombre” (Job 38, 3; 40: 7).

Ceñir los lomos, como en la noche de la pascua (Ex 12,11); como hizo Elías en su encuentro con el rey Acab (1 Reyes 18:46); como los profetas enviados en misión (2R 4,29; 9,1; Jer 1,17). Ceñir los lomos es signo de protagonismo, de una misión por cumplir, de una tarea por ejecutar. Yahvé no quiere gente sumisa y conformista.

Job debe recordar la acción creadora de Yahvé: él, que tiene el poder de dominar cielos, mares y tierras, transmitió su poder generando vidas indomables: la cabra montés, el asno montés y salvaje, el búfalo salvaje, el avestruz, el semental indomable, el halcón, el águila, el gigante, el leviatán que nadie puede vencer ni dominar (Job 38-40).

Dos preguntas que Yahvé le hace a Job: “¿Quieres condenarme, para justificarte a ti mismo?” (Job 40:8) y la otra: “¿Quién me dio a mí primero, para que yo le devolviera (shalam)? Porque mío es todo lo que hay debajo de los cielos” (Job 41:11).

A pesar de su insensatez, Job no cayó en la trampa teísta de los sabios y poderosos. Lo cuestionó porque no funciona, es falso e ilusorio: “Job, mi siervo, habló bien de mí” (Job 42:7s).

Job volverá a tener una vida serena y apacible, pero no por la intervención milagrosa de Shaddai, sino por la solidaridad y el compartir del pueblo, de los otros pobres, los que antes, en su arrogancia de hombre rico y justo, Job había llamado, con desprecio “chusma...populacho” (Job 38:8-12):

Entonces vinieron a él todos sus hermanos y todas sus hermanas, y todos los que antes le habían conocido, y **comieron pan con él en su casa, y se compadecieron de él, y lo consolaron** de todo el mal que Yahvé le había enviado; y cada uno de ellos le dio una moneda y un pendiente de oro. **Y así Yahvé bendijo** el último estado de Job más que el primero (Job 42:11-12).

Estas consideraciones nos ayudan a comprender que la violencia, la opresión, la injusticia que destruyen la vida y los derechos de los pobres, mujeres, indígenas, negros, LGBTIQA+, se sustentan en dos pilares teológicos que, en nuestros días, se alimentan de un fundamentalismo literal y acrítico.

El primer pilar teológico es la “**idolatría**”: la opción de quienes sitúan a la divinidad en lo más alto, muy cerca de los que están en la cúspide de la pirámide social y que, por tanto, se consideran portadores del poder divino. Templo, palacio, cuartel y mercado siempre han estado y siguen estando asociados, cómplices y corresponsables de mantener el poder teocrático que, ejercido en nombre de Dios, genera opresión, exclusión y mucha violencia.

La segunda –y que es la consecuencia deseada y producida por la primera para mantener a los pobres en sumisión– es “**mágica**”: creer que el derecho y la justicia dependen solo de la acción del cielo que decide el bien y el mal por nosotros, a cambio de oraciones, sacrificios, votos y promesas y, sobre todo, a cambio de tanta “**paciencia**” de quien sabe soportar las desgracias de la vida, en la que demostramos nuestra fe.

Dos pilares teológicos que terminan por arrojar la realización del derecho y la justicia al más allá, al más allá de la muerte, al fin de los tiempos, a la metahistoria.

Es el teísmo que provoca el ateísmo de quienes afirman que la religión es el opio del pueblo, porque aliena y conforma a los pobres que depositan la solución de sus problemas en los milagros del cielo y con esto alimentan santuarios y pastores.

El enfrentamiento entre este supremo juez todopoderoso y el Yahvé de la historia y de la libertad aparece claramente en otro libro, conservado en la LXX y más cercano a Jesús: la novela de Judit.

La ciudad, sitiada durante 34 días por los ejércitos de Holofernes, se encuentra sin agua. La sed lleva a la gente a orar así: “Hemos pecado, nosotros y nuestros padres hemos cometido injusticia e iniquidad. Tú, que eres bueno, ten piedad de nosotros, o deja que tus castigos venguen nuestras iniquidades; pero no entregues a los que

te invocan a un pueblo que no te conoce, para que no se diga entre las naciones: ¿Dónde está su Dios?” (Jdt 7:19-21).

El jefe del pueblo Ozías (Yahvé ayuda) reacciona: “¡Ánimo, hermanos míos! Esperemos cinco días más por la misericordia del Señor. Quizá se aplaque su ira y se glorifique su nombre. Sin embargo, si después de cinco días no nos llega ninguna ayuda, nos rendiremos al enemigo” (Jdt 7, 23-25).

Cuando Judit se entera de la decisión arrestada, llama a los líderes de la ciudad y los reprende por esta actitud. La teología de los jefes, sin embargo, no cambia: La gente se muere de sed [...] por tanto, ruega por nosotros, y tal vez el Señor nos responda, porque tú eres una mujer santa. El Señor enviará lluvia para llenar nuestras cisternas, y no desmayaremos más”.

La respuesta de Judit revela una teología diferente: “Escúchame: **voy a hacer algo** que llegará a los hijos de nuestro pueblo a través de las generaciones [...]. Antes del plazo que diste para entregar la ciudad a los enemigos, **el Señor visitará a Israel por mi mano**” (Jdt 8, 30-33).

Una teología teísta se contrapone a una teología de y en la historia que nos hace protagonistas en la defensa de los derechos y la justicia.

En su oración Judit no pide la conversión de Holofernes, no pide una intervención milagrosa de Dios. Lo que ella pide, desde el recuerdo de la violencia infligida a Dina, la decimotercera hija de Jacob y con fe inquebrantable en el poder soberano de Dios que *acaba con todas las guerras*, es:

Dale fuerza a la mano de esta viuda, para que haga lo que planeé. Con mis labios seductores, golpea al sirviente junto con el patrón y al patrón junto con el sirviente; aplasta su altivez **por las manos de una mujer**. Porque tu fuerza no está en la multitud, ni tu fortaleza en los fuertes, **porque tú eres el Dios de los humildes, la ayuda de los pequeños, el defensor de los débiles, el protector de los marginados, el salvador de los desesperados** (Jdt 9, 9-11).

Es la mejor definición de quién es nuestro Dios que encontré en la LXX: la pequeña Judit sabe las cosas del Padre.

La otra definición, y aún más clara, será la vida de Jesús: “a Dios nadie le ha visto jamás, el Hijo unigénito, el que vive para el seno del Padre, él lo ha explicado/revelado” (Juan 1,18); “El que me ha visto a mí, ha visto al Padre” (Jn 14:9). Jesús es la encarnación de la palabra y del Dios de Judit, el Dios de Agar, de Moisés, de Elías, de los profetas, de María.

Es el Dios que Judit revela a los ancianos, después de matar a Holofernes: “El Señor aplastó a nuestro enemigo **con mi mano**” (Jdt 13,14). Es el Dios que hasta el sumo sacerdote estará obligado a reconocer en la casa de Judit: “Todo esto lo hiciste con tu mano, hiciste bien a Israel y Dios se agradó de estas cosas” (Jdt 15,10).

Es el “Señor/Yahvé” que ella cantará mientras encabeza la procesión de mujeres que recuperarán para sí el “santuario”, la “casa de tus hijos” (Jdt 9,13): “el Señor Todopoderoso los despreció, y los avergonzó **por mano de una mujer**” (Jdt 16,5).

El poder todo-poderoso de Dios necesita de la mano de la mujer para que se restablezca la justicia y se desarrolle su reino.

Es el Espíritu quien con su poder hace a los pobres, nos hace a nosotros, los súbditos que buscan, en primer lugar, el reino de Dios y su justicia: **Bienaventurados los pobres en el Espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos** (Mt 5:3).

A causa de esta justicia seremos perseguidos y, aun así, seremos bienaventurados porque así lo hicieron con los profetas que nos precedieron, porque así lo hicieron con Jesús (Mt 5,10-12).

Jesús de Nazaret, rechazando todo tipo de teísmo, sustituyó definitivamente a la presencia divina en la historia. A los que, como los demonios, lo llamaban hijo de Dios, a los que lo llamaban Cristo de Dios, tentándolo o esperando de él una intervención teísta y milagrosa, Jesús respondió presentándose como el “hijo del hombre”, como nosotros, como nosotros, cualquiera de nosotros.

Y aclaró que el hijo del hombre, que no tiene dónde recostar la cabeza, es el Señor del sábado, tiene la capacidad de perdonar los pecados, vino a salvar lo que se había perdido, vino a servir y dar su vida. Es el hijo del hombre que sabe que su meta es Jerusalén, donde será condenado y ejecutado, para resucitar después de tres días y nos pide que lo sigamos sin miedo por este camino.

El que cree en mí, hará también **las obras que yo hago**, y hará **obras** mayores que estas (Jn 14:10. **Como yo les he lavado los pies, lávense los pies unos a otros** (Jn 13:14). Como yo los he amado, ámense unos a otros (Jn 15:12). Si el mundo los odia, sabed que **a mí me ha odiado primero** (Jn 15:18) **Como el Padre me envió a mí**, yo os envío a vosotros: recibid el Espíritu Santo (Jn 20:21-22).

En total y profunda novedad teológica, la memoria de las primeras comunidades conservaba las palabras de Jesús: “Amén, os digo que a los hijos de los hombres les serán perdonados todos los pecados, y toda clase de blasfemias con que blasfemen; pero quien **blasfeme contra el Espíritu Santo**, no obtendrá jamás el perdón, sino que estará sujeto al juicio eterno” (Mc 3, 28-29; Mt 12, 31-32; Lc 12, 10).

En todas las versiones sinópticas el contexto de estas palabras es de conflicto: Mateo y Marcos recuerdan el enfrentamiento con los escribas que decían que las acciones de Jesús eran obra del poder de Belcebú, de Satanás, el príncipe de los demonios. Lucas recuerda estas palabras de Jesús después de que nos dice: “Amigos míos, no temáis a los que matan el cuerpo y no tienen nada más que hacer” (Lc 12,4).

Jesús mismo será condenado a muerte, acusado por Caifás **de haber blasfemado al hijo del hombre** (Mc 14,61-64; Mt 26,62-66).

Blasfemar contra el Espíritu Santo significa no buscar el derecho y la justicia, cada vez que la vida esté amenazada. Salir, ya sea por razones teo-ideológicas (comunista, de izquierda, espiritista) o por miedo a la persecución.

Un ateo que lucha para que todos tengan vida será perdonado, un creyente que solo piensa en salvar su vida/alma, que se preocupa por ser justo y no se preocupa por hacer justicia, blasfema contra el Espíritu Santo y, si no se convierte, no será perdonado. Nunca.

Proverbios 21:33 Hacer justicia y juicio es más agradable al SEÑOR que un sacrificio.

Fundamentalismo y reproducción social en América Latina

*Bruno Reikdal Lima*⁶⁷

No es necesario extender una larga argumentación sobre la aguda situación de crisis del actual sistema capitalista global. La crisis ambiental global causada por el desarrollo industrial y económico moderno y capitalista —al menos en los últimos tres siglos— el exceso de desechos y la no absorción de estos en el proceso cíclico de reproducción de las condiciones de equilibrio básicas para la reproducción de la vida misma como la conocemos, la destrucción de los derechos laborales y la seguridad social, el avance del subempleo o desempleo, acompañado por el aumento de jornadas y disminución de la capacidad de consumo de la mayoría de las poblaciones en el mundo, las seguidas tensiones y amenazas de guerras regionales o mundiales, nuevas crisis reales o potenciales de endemias y pandemias, crisis institucionales y gubernamentales en el Norte y Sur global, en fin, muchos aspectos de un cuadro generalizado de problemas en el cual estamos atrapados y, ojalá, resistiendo y luchando de alguna manera.

Bajo esta crisis generalizada de un sistema-mundo moderno y hegemónicamente capitalista, nos interesa el rol desempeñado por las religiones, en especial las llamadas “fundamentalistas”. En nuestro continente latinoamericano, el Caribe y territorios de Abya Yala, hay una reciente expansión de movimientos religiosos radicalizados y reaccionarios que poco a poco empiezan a impactar la vida

⁶⁷ Doctorante en Economía Política Mundial (Universidade Federal do ABC), maestro en Filosofía (Universidade Federal do ABC), licenciado en Filosofía (Centro Universitário São Camilo) y teólogo (Instituto Cristão de Estudos Contemporâneos). Educador popular y editor en la Revista Zelota

política de nuestros países y pueblos. En Brasil eso se ha manifestado con la elección de Bolsonaro y su base de apoyo, así como con las campañas electorales mismas, donde uno de los lemas ha sido “Brasil, sobre todo, Dios sobre todos”. Pero también es visible en el Golpe de Bolivia en 2019, con los movimientos alrededor de Luis Fernando Camacho y con Jeanine Añez, quienes asumieron sin legitimidad el gobierno boliviano con una gran Biblia en las manos. Hay ejemplos en cada país del crecimiento y apoyo de sectores de las poblaciones semejantes alineados con agendas comunes.

En ese sentido, en los últimos años las discusiones al respecto del avance del llamado “fundamentalismo” (ligado a esos grupos religiosos radicalizados y reaccionarios) han aumentado gradualmente. Por otro lado, pocos son los análisis que relacionan de manera consistente la articulación entre la crisis generalizada y el surgimiento de los fundamentalismos (en especial en nuestro continente). Es evidente que hay conexión entre el gran cuadro bajo el cual estamos atrapados y estos movimientos religiosos, pero no hay una búsqueda por apuntar cuáles son sus elementos fundamentales.

De esta manera, en el presente trabajo se pretende indicar algunos de los rasgos característicos del patrón del avance de los movimientos religiosos radicalizados y reaccionarios en nuestro continente. Proponemos presentar algunas hipótesis que acompañan una tesis general: *el fundamentalismo es un efecto de la crisis de la modernización capitalista y una tentativa de estabilización del orden en defensa de los privilegios de las clases medias*⁶⁸.

La cuestión tiene múltiples posibilidades de enfoque y es de extrema complejidad, con particularidades en cada territorio y, aún más, involucrando diferentes campos de la actividad humana y del saber teórico sobre ellas. Por eso, en primer lugar, asumimos algunas definiciones básicas y la delimitación de nuestro enfoque.

⁶⁸ Las discusiones a partir de esta tesis fueron desarrolladas con mayor cuidado en los últimos años con un enfoque a partir de la realidad brasileña a partir de las elecciones del 2018. Así, es posible acompañar la maduración y desarrollo de la temática en la compilación *Fascismo como religião (2022)* con artículos de mi autoría, publicada por la Editora Pajeú, y en los artículos *Fascismo como religião nas eleições de 2022, y No vale de lágrimas entre a religião e a política*

Enseguida, observaremos los cambios históricos y económicos de nuestro continente para indicar cómo el proceso de industrialización y modernización de nuestros países en el siglo XX crea condiciones para nuevas espiritualidades (conservadoras y reaccionarias). Por fin, concluimos con algunas consideraciones sobre estrategias de lucha y resistencia a estos movimientos que están alineados con la defensa de la reproducción social capitalista y en contra de proyectos alternativos de la sociedad.

Fundamentalismo y reproducción social

El primer movimiento necesario para nuestra argumentación es definir el concepto de fundamentalismo. Como Jorge Pixley (2002) comenta, el fundamentalismo como movimiento religioso y social surge en los EE.UU. a fines del siglo XIX, y tiene sus bases presentadas en 1912, con la publicación de pequeños libros llamados *The Fundamentals*. Como apunta Pixley, el desarrollo teórico fundamentalista se presenta como una reacción a la producción teológica hija del iluminismo europeo, en especial los métodos histórico-críticos de lectura de la Biblia y las contestaciones de determinadas doctrinas a partir del avance de las ciencias modernas. Por otra parte, el movimiento se compone, en su mayoría, por pequeños propietarios de tierra que estaban perdiendo su producción de subsistencia y pequeños mercados locales; esto debido al avance del proyecto de industrialización acelerada⁶⁹ impuesto por la alianza de una burguesía nacional y el nuevo gobierno post Guerra Civil.

Una clase media “vieja” y pobres que ahora tenían el riesgo de perder sus medios de vida por causa de una nueva sociedad que emergió con las ciudades e industrias modernas. El periodo de transición y reposicionamiento de estos grupos y familias a un nuevo orden social y productivo es fértil para nuevas espiritualidades

⁶⁹ Sobre el tema, ver de Charles Sellers, *Market Revolution* (1991), en especial el primer capítulo. Con el avance de la modernización capitalista en los EE. UU., toda la estructura basada en la propiedad familiar, con una división patriarcal del trabajo familiar orientada para la subsistencia, queda amenazada y es progresivamente reemplazada por nuevas dinámicas productivas urbanas e industriales.

contradictorias en relación con los cambios promovidos por la modernización. A partir de la mitad del siglo XIX, tenemos la consolidación de grupos como los adventistas, los testigos de Jehová, los mormones, nuevos grupos menonitas estadounidenses (advenidos de conflictos entre los amish a partir de 1850) y bautistas que, en medio de los debates entre evangélicos del periodo, proponen las bases del fundamentalismo⁷⁰.

La reacción religiosa en contra de la modernización tiene como enemiga la teología moderna, pero no necesariamente el mundo moderno capitalista. De esa manera, lucha ideológicamente para sostener y mantener el orden patriarcal, valores de dominación tradicionales, pero no la producción familiar de subsistencia. Hay una aceptación y adecuación al nuevo modo de producción, una transición para las ciudades y una búsqueda por privilegios (además de la manutención de privilegios que ya existen). Es una reorganización de la clase media, ahora en adaptación a las nuevas dinámicas productivas y sociales, pero en reacción a la destrucción de los valores tradicionales que sostenían las relaciones de control en las pequeñas propiedades —y también las relaciones esclavistas, especialmente al Sur de los EE. UU.

Los conflictos ideológicos del período también se manifiestan en las discusiones que Angela Davies (2011) nos presenta con respecto a las contradicciones entre las luchas feministas blancas y negras en la transición de la producción familiar a la industrial urbana, así como entre la dominación patriarcal y los nuevos roles desempeñados por las mujeres de clase media estadounidenses entre la mitad del siglo XIX e inicios del XX⁷¹. En general, un cambio acelerado motivado por un proceso de modernización capitalista pone en crisis el orden ideológico y de dominación vigente, lo que requiere una adecuación de estos valores a las nuevas relaciones productivas, de manera que promueve una racionalidad de conservación de los valores, pero en búsqueda de la defensa de privilegios bajo una

⁷⁰ Ver Pixley (2002), pp. 6-7..

⁷¹ Es fundamental leer bajo esta perspectiva los primeros cinco capítulos de Davies en *Mulheres, raça e classe* (2016).

nueva dinámica social –riesgo característico del fundamentalismo religioso.

Contradictoriamente, por lo tanto, los fundamentalismos nacientes en los EE. UU. se oponían a valores modernos que amenazaban las justificaciones para la dominación patriarcal y racista, pero no al cambio productivo. Al revés, como estrategia, adecuaban estos valores a la reproducción social en defensa de los privilegios de clase (media) y garantizar así la inclusión productiva en el nuevo modo de producción. Su modernización conservadora también propiciaba el imaginario de una sociedad potencialmente evangélica y responsable por la salvación de todo el mundo (la ideología muy conocida del Destino Manifiesto).

En este sentido, tenemos junto a Pixley una definición estricta de fundamentalismo: “movimientos religiosos que sean a) escriturísticos, b) virulentamente antimodernistas, c) autoritarios y patriarcales, y d) tengan proyectos políticos restauracionistas” (2002, p. 11). Pero, debemos comprender que se trata de un antimodernismo limitado al ámbito ideológico y no al productivo. Al revés, hay una defensa del modo de producción que beneficia a los grupos privilegiados de clases medias y, por consiguiente, también de élites. Por otro lado, aún no se debe confundir “restauracionista” con “reestructuración de una sociedad medieval” o “feudalismo”. El restauracionismo tiene que ver con la manutención de relaciones de dominación con base en valores desarrollados bajo otras dinámicas sociales y productivas.

Así, el fundamentalismo está adecuado a la reproducción social capitalista y la defiende en la medida en que no pone necesariamente en cuestión los privilegios y las relaciones de dominación (especialmente patriarcal y racista). Opera, por lo tanto, como ideología de manutención del orden social vigente. Como indica Hinkelammert (1970), la ideología es una explicación de la totalidad de la realidad social a partir de un punto de vista ubicado y en relación con una estructura social (y productiva). De esta manera, es siempre comprometida con un proyecto de sociedad (vigente y/o futura) y puede ser conservadora, reformista o revolucionaria: “Como conservadora, afirma y estabiliza la estructura social existente tal

qual es; como reformista enfoca cambios dentro de la estabilidad de estas estructuras y como revolucionaria tiende a negar a las estructuras existentes su legitimidad [...]. En ese sentido, el pensamiento ideológico es siempre un pensamiento comprometido, aunque muchas veces no se presente como tal” (1970, p. 9).

El fundamentalismo, por lo tanto, se desarrolla históricamente como una ideología conservadora comprometida con un proyecto de sociedad en los marcos de la manutención de las relaciones de producción capitalistas, las cuales siguen en procesos de modernización. Nuestra tesis, así, trata de articular el movimiento religioso radicalizado y reaccionario actual de nuestras sociedades latinoamericanas con la crisis del orden capitalista y sus soluciones modernizantes –en el siglo XX como proyectos de industrialización, y a partir de los años 2000 bajo el neoliberalismo y sus agendas de austeridad y mercado total–.

La modernización de la América Latina y el fundamentalismo

Ya son muy conocidas las etapas de desarrollo y modernización económica y social en nuestro continente. Hay largas discusiones y diferentes posiciones y perspectivas para interpretar todo el proceso histórico, pero en términos generales, es posible indicar tres etapas de cambios productivos, sociales y desarrollo capitalista en América Latina. Después de las independencias nacionales y constitución de Estados modernos bajo marcos liberales o republicanos de tipo europeo a partir de fines del siglo XIX e inicios del XX, tenemos una primera etapa de desarrollo capitalista y de industrialización entre los años de 1930 y 1950. Nuevas maquinarias, formación de grandes latifundios y expulsión progresiva de campesinos y pequeños propietarios de tierra basados en economías familiares, de subsistencia y comercios locales, acompañan la implementación de centros industriales y expansión gradual de las regiones urbanas.

En mayor o menor grado, tal movimiento ocurre en todo el continente. Es conocido como el desarrollo industrial bajo la estrategia de sustitución de importaciones que impulsa a nuestros países

en nuevas funciones en la dinámica del mercado mundial. Todavía, esta ventana de oportunidad de cambio económico bajo la industrialización capitalista ha sido limitada y propiciada por una coyuntura muy particular, en la cual los países industrializados (y centrales en el mercado mundial) estaban en crisis económicas internas y atrapados por las grandes guerras en el territorio europeo (1918-1945). Con el fin de ese periodo, la mirada del centro vuelve a la periferia y percibe amenazas al orden centro-periferia establecido, dadas las nuevas estrategias de modernización en disputa, fuera bajo los marcos capitalistas, fuera bajo los nuevos movimientos campesinos, operarios y populares animados por los ideales y apoyados por el eje comunista.

De esta manera, a partir de 1950, una ofensiva del centro del capitalismo empieza en contra de los proyectos de desarrollo nacionales independientes en nuestro continente. Súmese a eso los límites de las estrategias elegidas por nuestras élites y tenemos el fin de la primera etapa de modernización, la cual ahora encuentra una tierra con nuevas ciudades, grandes terratenientes y familias cada vez con menos medios de manutención de su propia vida. Las industrias no son suficientes para absorber la mano de obra y la tierra está cada vez más concentrada. Además, los pequeños productores con más dificultades de competir con la industria del campo (que se vuelve para atender las necesidades de los países del centro, para exportación, y no las necesidades de nuestros pueblos).

En este cuadro general, hay una grave crisis de producción y de garantía de los medios de vida para las mayorías. A partir de 1950, por lo tanto, empiezan movimientos populares más radicalizados y en búsqueda de nuevas alternativas de desarrollo. La segunda etapa, así, será conocida por las luchas de liberación y por proyectos de desarrollo autónomo, alternativo e independiente de los centros capitalistas, y la reacción a estos (constituida por la alianza entre élites y clases medias locales y las estrategias de las élites del centro, en especial los EE. UU.). Tenemos, de esta manera, la Revolución Cubana (1959) y el inicio de la reacción radicalizada de las Dictaduras Cívico-Militares apoyadas por los EE. UU. y bajo las doctrinas de Seguridad Nacional (empezando, por ejemplo, con la Dictadura brasileña en el Cono Sur en 1964).

Esta segunda etapa de modernización capitalista en los países tomados por las dictaduras ha sido marcada por una industrialización dirigida por el Estado a servicio de las élites locales y en acuerdo con los intereses imperialistas estadounidenses, todo bajo la llamada Guerra Fría (1946-1989). Es un período violento y de enfrentamiento en el campo y las ciudades. La modernización capitalista avanza, amenaza la vida de la gente, potencializa la expulsión de los campesinos y el crecimiento desordenado de los centros urbanos. Las grandes favelas y periferias crecen exponencialmente, así como el desempleo y la incapacidad de los servicios públicos de atender las necesidades de las mayorías. Un crecimiento desordenado y desequilibrado.

En este período, la resistencia popular también es grande. Es el periodo más potente de la Teología de la Liberación y de los movimientos de religiosidad popular. Su mayor alcance ha sido en las regiones del interior de nuestros países, conectadas con la lucha por la vida en el campo y en contra de las contradicciones de la modernización. En las nuevas ciudades, la red de lucha aún no tenía raíces. Así, la gente que llegaba del campo en búsqueda de trabajo, quedaba en las periferias y sin apoyo familiar o comunitario, tradicional. Era necesaria la creación de nuevas organizaciones y espiritualidades. En esta coyuntura, crecen las tradiciones protestantes nuevas —especialmente pentecostales— adecuadas a las dinámicas de las ciudades y nacidas de las crisis de la modernización en los países del centro del mercado mundial.

Si en el campo la resistencia lucha y encuentra medios para defender la vida de la gente, en las ciudades nuevas órdenes religiosas hacen lo mismo bajo nuevas maneras de organización y organización de redes de apoyo mutuo. Los lazos sociales en las periferias urbanas. Pero, en este segundo caso, se trata de una espiritualidad adaptada a las nuevas dinámicas sociales modernas, pero conservadores en sus costumbres e ideologías. Hijas del conservadurismo fundamentalista estadounidense, estas nuevas espiritualidades operaban en el polo opuesto a la de las espiritualidades liberadoras comprometidas con la lucha popular tradicional en el continente. Nuevas configuraciones sociales y nuevas contradicciones, que impulsan el fundamentalismo oculto en la aparente lucha entre el

orden (industrial, capitalista y moderno) y la rebelión (campesina, socialista y retrasada).

Con las persecuciones y violencias internas, así como con el fin del bloque socialista en la URSS (1989), una tercera etapa de modernización capitalista se desarrolla en América Latina. Hablamos de la estrategia de mercado total implementada por medio de la apertura económica aliada a las democracias neoliberales. Ahora, el mercado mundial casi no encuentra resistencias al avance del capital sobre las relaciones sociales. De esta manera, a partir de los 1990, los grandes proyectos de privatización y ajustes estructurales entran en boga y destruyen los derechos básicos y el acceso a los medios de producción, reproducción y desarrollo de la vida de la mayoría de las poblaciones, ahora no más concentradas en el campo, sino en las ciudades (donde solamente es posible tener los medios de vida si la gente está incluida en el proceso productivo y, por lo tanto, con presupuestos mínimos para pagar por los servicios esenciales).

Este periodo contradictorio tiene avances y retrocesos desde el punto de vista de los nuevos movimientos sociales. De todas maneras, lo más interesante consiste en que se trata de una etapa en la cual el crédito para consumo aumenta para las masas. Ahora, más adaptadas a nuevas dinámicas productivas, tienen en trabajos informales o autónomos, sin cobertura de seguridad social, las posibilidades de garantizar los medios de vida. En un primer momento, esto aparece como una victoria, dado que ahora llegan a muchas casas electrodomésticos antes inaccesibles, una mejoría en la educación formal de algunas capas sociales bajas que conforman las llamadas nuevas clases medias: clases pobres con acceso a privilegios de educación y consumo.

Bajo estos marcos generales, tenemos entre los años de 1990 y 2000 el ápice del avance de las religiones pentecostales y protestantes adecuadas al nuevo orden económico, en especial entre las clases medias bajas y los pobres. Hay, por un lado, una potencialización de movimientos alineados a los fundamentalismos y tradicionalmente ligados a los intereses de los EE. UU. Por otro, emergen nuevos movimientos sociales ligados a las luchas de las minorías y nuevos

sujetos sociales. Al mismo tiempo, tenemos una ola de gobiernos progresistas y el aumento de bloques conservadores y fundamentalistas. A partir de 2010 (en especial, después de la crisis financiera mundial del 2008), una nueva ronda de movimientos reaccionarios es impulsada en nombre de la manutención del orden capitalista; y, por lo tanto, de una nueva propuesta de modernización que tendrá como apoyo los grupos conservadores, testados una vez más en su defensa contradictoria adecuada al capitalismo.

Las capas comprometidas con esta lucha son las clases medias privilegiadas y beneficiadas por el orden. Estas clases están ligadas a los centros urbanos y tienen una espiritualidad fundamentalista. Operan, por su vez, una función de estabilización del orden y utilizan su privilegio para ocupar cargos decisorios en la sociedad (sea en el poder público con frentes parlamentarios religiosos o con una estrategia misionera enfocada en empresarios), así como reciben apoyo de instituciones religiosas y políticas extranjeras (en especial, por supuesto, estadounidenses). En las iglesias, por lo tanto, tradicionalmente, los cargos decisorios y de poder son ocupados por personas de estas clases medias, y guían a sus comunidades a partir de sus intereses. Orientan, por lo tanto, las masas pobres de fieles para tomas de posición que no corresponden con los intereses propios de sus pares de grupo social.

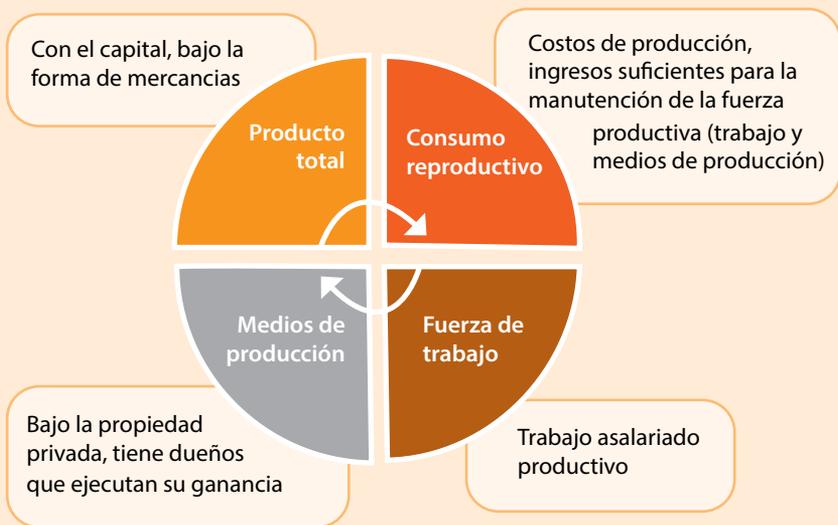
Por obvio, hacemos aquí una generalización del cuadro, que tiene sus especificidades en cada territorio y población. De todas formas, el interés está en comprender que el avance del fundamentalismo no se ubica en una capacidad de convencimiento misionero de un mensaje evangélico alienado del proceso histórico, social y económico en el cual ella se encuentra. El fundamentalismo se potencializa en las contradicciones de la modernización capitalista y actúa de manera adecuada a la reproducción social, pero en defensa de sus privilegios —de clase y, claro, ideológicamente justificados—. El fundamentalismo en América Latina puede ser observado a partir de las luchas populares, de acción y reacción, y de clases⁷².

⁷² Muchas de nuestras reflexiones aquí desarrolladas tienen como referencia el trabajo sobre la reproducción social bajo las crisis del capitalismo desarrollado por Wim Dierckxsens, en especial en *Capitalismo y población* (1979) y *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía* (1998).

Las clases sociales y el fundamentalismo

La manutención, persecución, producción o reproducción de una religiosidad o espiritualidad se da bajo las dinámicas de reproducción social. Solo es posible leer la Biblia, ir al culto, a la misa, caminar con nuestros grupos religiosos y vivenciar nuestras experiencias de fe junto a hermanas y hermanos si, ante todo, estamos vivos. Nuestras posibilidades de vida no son decididas solamente por nosotros, aisladamente, sino que en dependencia con todos los demás y con la organización de la producción social como un todo. La garantía de reproducción de las condiciones y factores de producción es un punto básico y necesario para que al día siguiente podamos volver a trabajar y realizar nuestros medios de vida⁷³.

Así, tengamos en cuenta un modelo muy sencillo, solo como ilustración ideal y genérica de cómo debería funcionar la reproducción social bajo el capitalismo. para que veamos dónde y cómo se dan las luchas alrededor del avance del fundamentalismo:



⁷³ Esta es una tesis básica de las teorías económicas que proyectan desarrollo equilibrado, en especial actualizadas críticamente en la producción teórica de Franz Hinkelammert y Henry Mora Jiménez en *Hacia una economía para la vida* (2005).

Idealmente, un producto social total es producido y utilizado para garantizar las condiciones de vida de la totalidad del orden social y productivo. Cuando es distribuido, este producto debe ser “reproductivo” a la medida que paga los costos de producción, garantiza los ingresos necesarios para la manutención de la fuerza de trabajo y de los propios medios de producción. La fuerza de trabajo necesita estar viva y disponible al día siguiente. De esta manera, presupone que hay disponibles medios de vida necesarios para su reproducción y salarios compatibles con el mínimo necesario para su vida. Los trabajadores y las trabajadoras, por lo tanto, venderían su fuerza de trabajo para tener pagos suficientes para garantizar su vida y la producción de un nuevo producto social total. Bajo el capitalismo y la forma de propiedad privada, los medios para producir este producto social total son privados y, de esta manera, la gente tiene que vender su fuerza de trabajo para los dueños de los medios de producción, que por su posición gerencian la producción total.

Este nuevo producto total es distribuido en el capitalismo bajo la forma de mercancías que son producidas no para el consumo, sino para la venta. Así, cierra el ciclo a la medida que, con la venta de las mercancías, son distribuidos los recursos necesarios para garantizar la reproducción de las condiciones y de los factores de producción. La reproducción social empezaría un nuevo ciclo.

Pero, no es así como ocurren las cosas. La forma de distribución del mercado solo garantiza el acceso a lo necesario para la reproducción social de las personas que están incluidas en el ciclo productivo. Uno que no tiene salario o presupuestos no tiene garantizado lo necesario para la reproducción de su vida y de su familia o dependientes. De esta manera, es posible que la reproducción social se ejecute a espaldas de grandes masas de la población. Y del punto de vista del sistema productivo, eso no es un problema. Si se desarrolla la producción del producto social total y al distribuirse no disminuye la ganancia efectuada por medio del mercado en un período, no aparece como necesaria la garantía de las condiciones de vida de la gente no incluida en el proceso de producción.

Por lo tanto, para los incluidos y mismos privilegiados, el sistema ofrece condiciones para su reproducción y para la reproducción

de su familia. Por otro lado, la exclusión y los desequilibrios necesitan ser justificados y legitimados para los otros que no están incluidos. Ahí entra la función ideológica: la explicación de las ventajas, de la justicia y necesidad de este sistema que no contempla a toda la gente de las condiciones de vida. Entran en juego los intereses de las clases y cómo estos disputan, se coordinan, organizan, conforman o confrontan.

Veamos, una vez más, otro modelo general que refleja la división de las clases al interior de la reproducción social:



Esta división de clases lleva en cuenta lo fundamental para la reproducción social, que es la función desempeñada por cada capa social: la posición, por lo tanto, tiene más que ver con el rol al interior de la división social del trabajo, que con la renta individual. Eso es central en un primer momento para no confundir clase con capacidad de consumo. Al mismo tiempo, no se niegan las diferencias salariales y de renta, sino que estas son comprendidas a partir de la reproducción social. De esta manera, es posible comprender, incluso, que la renta muchas veces varía entre las clases medias de tal modo que alguien con un trabajo con mayor inestabilidad o inseguridad, tenga presupuestos mayores y mejores que clases de una posición más privilegiada y estable.

Todavía, lo más importante es percibir que la diferencia cualitativa entre la clase capitalista y las demás es el control sobre los medios de producción y, por lo tanto, sobre la coordinación social del trabajo y los rumbos de la producción social. La gerencia de las finanzas y de la administración técnica de la producción en cada sector, por su vez, crea una clase media alta, que participa activa pero subordinadamente en las tomas de decisiones sobre la producción social. Serían los llamados “CEO” de las grandes corporaciones de hoy y de los grandes grupos financieros. Pero para el funcionamiento de la “máquina social”, son necesarias funciones de manutención del sistema y de sus factores. Así tenemos una capa de clases medias de profesionales liberales (como médicos, jueces, abogados, docentes, etc.) que tratan de sostener los trabajadores y el orden social mismo que garantiza los marcos para transacciones, cambios, tomas de decisiones y el funcionamiento de los servicios e industrias.

En este grupo también podríamos añadir los medios y pequeños empresarios que muchas veces son tercerizados para bajar los costos de producción de las grandes empresas, generando una competencia entre estas pequeñas empresas que acumulan trabajos administrativos y productivos –aliviando los gastos de las grandes empresas con determinados sectores y este con salarios y disputas por precios bajos. En una capa más baja, tenemos los trabajadores calificados y asalariados de obreros de la industria o en el campo. Son trabajos que exigen calificación específica, pero no de manutención del sistema productivo, sino de la producción “efectiva”. Ocupan una posición de transición entre las clases medias tradicionales y las nuevas clases medias.

La diferencia entre ese grupo y las clases bajas que a veces pueden confundirse con las nuevas clases medias por el aumento de la capacidad de consumo (especialmente mediante acceso a crédito) es la función de trabajo asalariado no calificado, muchas veces reproductivo, en servicios y trabajos de mucha exigencia de la fuerza física. De esta manera, tienen empleos inestables y muchas veces temporales. A su vez, también tienen sus posiciones en la reproducción social amenazadas por la fuerza de trabajo no absorbida y sin calificación, que, en búsqueda por incluirse en el sistema productivo, fuerzan una baja de los salarios y una situación de sustitución

de la mano de obra. Como clase baja de empobrecidos, desarrollan servicios informales, bajo subempleo o desempleo, y dependientes de programas sociales o apoyos de redes solidarias, voluntariado y mismo la marginalidad y criminalidad.

En todo caso, todo este orden social bajo clases necesita de justificación y legitimación. La religión, a veces, en tanto garantizadora de lazos sociales y redes de apoyo para las clases bajas y empobrecidas, opera como medio de comprensión de la realidad social. De esta manera, puede crecer como institución entre las clases empobrecidas y, al mismo tiempo, reproducir una ideología de defensa de la manutención de este orden a la medida en que sus liderazgos son grupos que obtuvieron una educación formal calificada, propia de las clases medias. Son organizadas, por lo tanto, jerárquicamente a partir de grupos de clases medias y sus intereses en disputa al interior de la reproducción social.

Estas clases, a su vez, al paso que desarrollan importantes funciones en la producción y en la manutención del sistema productivo, tienen un rol con menor estabilidad. Eso porque, a medida que capas más bajas acceden a servicios de educación formal mediante crédito o como efecto de la inclusión de una generación anterior en el sistema productivo, ponen en riesgo la estabilidad de las clases medias “tradicionales”. Así, desde el punto de vista de las clases medias en sus variaciones, la lucha es por posiciones privilegiadas — sea por la conquista o por la manutención de los privilegios—; esta manera, la tendencia es que asuman una posición conservadora en relación con el sistema social de producción.

Como hemos visto, se trata de un ambiente propicio para un discurso y una práctica organizacional e institucional fundamentalista y conservadora. Apoya, por un lado, el modo de producción capitalista, pero, por otro, lucha por mantener estructuras de dominación que garanticen privilegios por medio de ideologías de legitimación del dominio, control y explotación. Si enfrentan una amenaza a los privilegios, cazan a los “culpables” de la desestabilización del orden social. Así, un problema estructural de la reproducción social bajo el capitalismo mismo se convierte en una cuestión de valores sociales y religiosos, morales, y la amenaza de los cuerpos y las nuevas

“ideas” de sujetos sociales (identificados como causantes del problema y que sustituyen una crítica al orden social como una totalidad contradictoria, injusta e irracional en su manera de organizar la producción, distribución y consumo del producto social total).

Estrategias y resistencias: el fundamentalismo en el caso brasileño

Con sus diferencias y particularidades, en todo el continente tenemos un movimiento muy semejante con respecto al crecimiento del fundamentalismo entre los grupos cristianos (sean protestantes o católicos). La expansión evangélica misma tiene una curva de crecimiento general común y acompaña los cambios sociales fruto de la modernización capitalista en sus etapas. La adaptación y reacción entre católicos con nuevos movimientos carismáticos y mediáticos sigue las tendencias propiciadas por estos cambios sociales y productivos con sus contradicciones y evoluciones. El fundamentalismo no cae del cielo ni viene del infierno: es fruto de nuestra historia y en ella tenemos que enfrentarlo.

Para eso, es importante una mirada (aunque general y simplificada) como la que hemos desarrollado en el presente texto. En la reproducción social bajo una determinada división de clases son demarcadas las posibilidades de acciones y de producciones ideológicas en disputa por los rumbos de la sociedad. En cada capa social la lucha se presenta de una manera, con un determinado sentido y requiere estrategias distintas. Una cosa es el enfrentamiento entre las clases medias que protagonizan la dirigencia institucional de las iglesias y otra cosa es la disputa junto a las clases empobrecidas que ocupan la mayoría de las sillas de fieles en los cultos y misas. Una cosa es la discusión ideológica en contra del profesional de la ideología y otra es en contra del consumidor y miembro fiel de la institución orientada por los grupos de ideólogos.

En las elecciones generales de Brasil de los últimos quince años, por ejemplo, la participación de religiosos (en especial, evangélicos) fundamentalistas ha aumentado mucho y llamado la atención de los medios de comunicación tradicional y de investigadores. Lo que

les interesa es la función disruptiva de estos grupos al movilizar las clases populares en una dirección contraria a la tendencia normal de sus propios intereses o posiciones tradicionales. Eso porque entre la mayoría pobre de la población brasileña (50 % más o menos) el apoyo a los partidos de izquierda (en especial, el Partido de los Trabajadores) es hegemónico y constituye su mayor base. Entretanto, entre el 30-35 % de evangélicos de la población, la tendencia es otra. La mayoría de los fieles evangélicos son de las clases bajas y empobrecidas (como 60 %), pero el apoyo a la izquierda es en este segmento minoritario: solo 30 % de los evangélicos declaran apoyo al Partido de los Trabajadores, por ejemplo⁷⁴.

En este cuadro, la movilización popular en este grupo religioso desvía la tendencia de la sociedad en general y, por lo tanto, interesa a las clases medias y a las élites este componente religioso. El fundamentalismo históricamente constituido junto a estas bases aparece como un recurso social importante para la lucha ideológica en defensa del orden social. Reciben, así, apoyo y privilegios. Pero, no todo el grupo, sino que los liderazgos dirigentes “hijos” de las clases medias y que organizan sus instituciones bajo la defensa de sus posiciones. Reproducen en su jerarquía y en las predicaciones los valores conservadores adecuados a este tipo de lucha y aliados a la fe popular que se organiza alrededor de la sobrevivencia y lucha por inclusión en el sistema productivo —ofertando lazos sociales, redes de protección social e incluso atendiendo a la gente con servicios que no son ofertados ni por el Estado y ni por el Mercado en las periferias de las ciudades—.

La defensa de la Iglesia y de su fundamentalismo tradicional por parte de las clases bajas está conectada con la defensa de las condiciones de reproducción de su propia vida y de sus familias. Así, se convierten ideológicamente en aliadas de las clases medias en lucha por sus privilegios que, a su vez, se adecuan a los intereses de manutención de la reproducción social bajo el capitalismo orientado por las élites. En Brasil eso quedó muy claro en las elecciones de 2022 y las alianzas formadas entre los grupos religiosos y empre-

⁷⁴ Un análisis de estos datos y sus fuentes detalladas tenemos en el artículo anteriormente indicado en nota, *No vale de lágrimas entre religião e política*.

sariales junto al movimiento fascista que sostenía la figura de Jair Bolsonaro. La adhesión popular a la campaña de Lula (su principal adversario) tenía poco que ver con la lucha religiosa y la movilización de evangélicos más ligados a la izquierda. La base de apoyo popular que garantizó la derrota electoral (y no social) del fascismo ha sido la tradicional, entre los más pobres, sin interferencia de las organizaciones evangélicas que tratarán de crear grupos antifundamentalistas.

El desvío de la tendencia general en el segmento evangélico no sufrió alteraciones. Eso porque la disputa ideológica ejecutada contra el fundamentalismo que se alineaba con el fascismo bolsonarista se quedaba limitada a las clases medias y dirigentes. No se tomaba en cuenta las diferencias entre las clases sociales y sus respectivas estrategias de actuación. De esta manera, la disputa ideológica aparecía a la gente como una disputa por la fidelidad de los fieles, una disputa entre liderazgos con sus iglesias e instituciones en contra de otros liderazgos e instituciones por la fe verdadera, y no como una lucha de resistencia política, económica y social. La discusión, por lo tanto, terminaba en los límites de los grupos de clase media por visibilidad y narrativas. No estaba en cuestión el enfrentamiento en las periferias y la ausencia de las condiciones de producción y reproducción de vida de la gente —muchas veces atendida exactamente por las instituciones religiosas que ahí se desarrollaran históricamente a partir de los valores fundamentalistas bajo la dirigencia central de las clases medias—.

Lo que queda claro es que, en el fondo, la lucha en contra del fundamentalismo solo es posible si está en alianza con un proyecto alternativo de sociedad que expone las contradicciones sociales y las luchas de clases que ocurren internamente en las mismas iglesias. Eso, a su vez, aparece como un problema en la manutención del orden jerárquico de todas las instituciones religiosas, ya sean basadas en el fundamentalismo o no. Eso porque pone en cuestión la manutención de privilegios y el orden de dominación religiosa directa, el cual escapa del control de las clases medias. Exigiría, por lo tanto, un nuevo orden religioso más democrático y popular, que promueva la autonomía de los fieles para cuestionar los privilegios religiosos o sociales que siempre están alineados.

Referencias

- Davies, Angela (2011). *Mulheres, raça e classe*. Boitempo: São Paulo, Brasil.
- Dierckxsens, Wim (1979). *Capitalismo y población*. DEI: San José, Costa Rica.
- Dierckxsens, Wim (1998). *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*. 3^a d. DEI: San José, Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz (1970). *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Paidós: Buenos Aires, Argentina.
- Hinkelammert, Franz; Jiménez, Henry M (2005). *Hacia una economía para la vida*. DEI: San José, Costa Rica.
- Lima, Bruno Reikdal (2022). *Fascismo como religião*. Pajeú: São Paulo, Brasil.
- Pixley, Jorge (2002). “¿Qué es el fundamentalismo?”. En: Revista Pasos, n. 103, San José, Costa Rica, set/out 2002.
- Sellers, Charles (1991). *The Market Revolution: Jacksonian America (1815-1846)*. Oxford University Press: Oxford, EE. UU.