

Pelícano

Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba

EL VUELO DEL PELÍCANO

CUERPOS

Mariana Berlanga Gayón: Femicidio: el valor del cuerpo de las mujeres en el contexto latinoamericano actual

Cualsea / Pensamiento contemporáneo: “Experimentum corporis”

Eduardo Mattio: El derecho de los cuerpos: Dispositivo de la persona, biopolítica afirmativa y derechos sexuales y reproductivos

EL ASALTO DE LO IMPENSADO

Mónica Susana Moore: La figura de la Virgen María en la construcción discursiva del colectivo disidente *Católicas por el derecho a decidir* (CDD)

David Avilés y Lucas Leal: Religión y diversidad sexual: tensiones y disyuntivas en narraciones biográficas

Orlando Lima Rocha: Osvaldo Ardiles y las Filosofías de la Liberación. Elementos para una ubicación de su pensamiento

Javier Mercado: La Cruz: símbolo americano, símbolo universal

LAS FORMAS DE LA MEMORIA

IGNACIO ELLACURÍA... HOMENAJE A XXV AÑOS DE SU MARTIRIO

Rafael Velasco: Ellacuría testigo universitario

Héctor Samour: Ignacio Ellacuría: una vida que transforma

Carmen Elena Villacorta Zuluaga: La política como urgencia y la centralidad de la historia en dos filosofías para la liberación

María Natalia Rancaño: Ignacio Ellacuría: desde y hacia una Iglesia de los pobres

NUEVAS NARRACIONES

Francesca Gargallo Celentani: Sobre *Cuerpos, Historicidad y Religión. Reflexiones para una cultura postsecular*: intentos o balbuceos para un comentario laico y feminista

Agustina Fornero: Reseña a *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América* de Francesca Gargallo

Directora

Cecilia Padvalskis (Universidad Católica de Córdoba, Argentina).

Editor

Octavio Pedoni (Universidad Católica de Córdoba, Argentina).

Comité editorial

Carlos Martínez Ruiz (Universidad Católica de Córdoba - Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

Silvia Anderlini (Universidad Católica de Córdoba - Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

José María Bompadre (Universidad Católica de Córdoba - Universidad Nacional de Córdoba – Instituto de Culturas Aborígenes, Argentina).

Patricia Scherman (Universidad Católica de Córdoba - Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

Carlos Asselborn (Universidad Católica de Córdoba, Argentina).

Fernanda Schiavoni (Universidad Católica de Córdoba, Argentina).

Comité académico

Nancy Bedford (Garrett-Evangelical Theological Seminary, USA; e Instituto Universitario ISEDET, Argentina); Horacio Cerutti (Universidad Nacional Autónoma de México, México); Rogelio De La Mora V. (Universidad Veracruzana, México); Carlos Domínguez Morano (Facultad de Teología de Granada, España); Diego Fonti (Universidad Católica de Córdoba, Argentina); Francesca Gargallo (Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México); Noemí Girbal (CEAR. Universidad Nacional de Quilmes, Argentina); Marcelo González (Universidad Nacional de San Martín, Argentina); Francis Gonsalves (Vidyajyoti College, India); Michael Löwy (Directeur de Recherche émérite du CNRS, Francia); Eduardo Mattio (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina); Martín Morales (Pontificia Universidad Gregoriana, Italia); Beatriz Moreyra (CONICET, Universidad Nacional de Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, Argentina); Guillermo Nieva Ocampo (Universidad Nacional de Salta, Argentina); Gustavo Ortiz (Universidad Católica de Córdoba, Argentina) †; Lila Perren (Universidad Católica de Córdoba, Argentina); Germán Plasencia (Colegio de Saberes, México); Pablo Quintanilla (Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú); Eugenio Rubiolo (Universidad Católica de Córdoba, Argentina); Aaron Saal (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina); Héctor Samour (Universidad de Centroamérica José Simeón Cañas, El Salvador); Arturo Sandiano (Universidad Católica de Córdoba, Argentina); Carlos Schickendantz (Universidad Alberto Hurtado, Chile); Daniel Vera (Universidad Nacional de Córdoba. Universidad Católica de Córdoba, Argentina).



Revista Pelicano

ISSN 2469-0775

Facultad de Filosofía y Humanidades - Universidad Católica de Córdoba
Sede Centro. Obispo Trejo 323 B° Centro. X5000IYG - Córdoba - Argentina
Tel. (54) 351 4219000. **Correo:** pelicano@uccor.edu.ar - **Sitio web:** pelicano.ucc.edu.ar

Volumen 1 – 2015



Orientaciones para la presentación de trabajos

Esta revista de la Universidad Católica de Córdoba es una publicación periódica anual de artículos de investigación científica, originales y de revisión, sobre temáticas de Historia, Psicología, Filosofía, Letras y Ciencias de las Religiones, escritos por investigadores de la propia institución y externos a ella.

Pelícano es una revista plural que sólo exige calidad científica, para lo cual se vale de un sistema de arbitraje basado en dos evaluaciones con reserva de identidad de los autores y evaluadores, estos últimos integrantes del Comité Editorial de la Revista y especialistas externos convocados al efecto. El Consejo de Redacción de la Revista aceptará artículos originales e inéditos con pedido de publicación en idioma español, inglés y portugués. El envío de los artículos puede hacerse durante todo el año, más allá de las convocatorias periódicas que se efectúen y deberán ajustarse a las Instrucciones para los autores.

Las contribuciones que se recepten podrán obedecer a la siguiente estructura interna de la publicación:

- 1) **El vuelo del Pelicano.** Sección en la que se puede participar sólo por invitación o pedido expreso de la Revista Pelicano. Consiste en un Dossier con artículos (hasta siete) originales que debaten en torno a un tema o eje temático común, y que persiguen objetivos similares entre sí. Estarán supervisados por uno o dos coordinadores como máximo, quienes escribirán una “presentación general” de la propuesta, que rescate los principales aportes individuales.
- 2) **El asalto de lo impensado.** De participación libre. Consiste en artículos de revisión e investigación científica que exponen, de manera exhaustiva, los resultados originales de proyectos de investigación individuales o colectivos. Abarca también las investigaciones que analizan, sistematizan e integran los resultados de investigaciones publicadas o no publicadas, sobre un campo de las ciencias sociales, humanas y/o teorías y desarrollos conceptuales en el ámbito de la filosofía, psicología, las ciencias de las religiones, la historia y la literatura, con el fin de dar cuenta de los marcos teórico-epistemológicos, metodologías y estados de las investigaciones en cuestión. Se caracteriza por presentar una cuidadosa revisión bibliográfica y por su rigor teórico y metodológico. Además por la argumentación reflexiva y crítica sobre nuevos problemas teóricos y prácticos.
- 3) **Las formas de la memoria.** De participación libre. Ocasionalmente Pelicano publicará traducciones de documentos relevantes para el estudio de las Humanidades, como así también entrevistas a personalidades destacadas en dichas disciplinas. Como también artículos y/o trabajos en homenaje a algún autor o personalidad destacada.
- 4) **Nuevas narraciones.** De participación libre. Consiste en comentarios bibliográficos breves en la que se presentan los aportes científicos de un libro de reciente aparición en el mercado editorial (hasta cuatro años). No se atiende solamente al contenido, sino a una revisión crítica y contextual de su contenido.

El Consejo Editorial de la Revista aceptará artículos originales e inéditos con pedido de publicación en idioma español, inglés y portugués. El envío de los artículos puede hacerse durante todo el año, más allá de las convocatorias periódicas que se efectúen.

Para más información de los requisitos que deben cumplir los artículos o trabajos que se envíen: <http://pelicano.ucc.edu.ar/pdf/autores.pdf>



Índice

EL VUELO DEL PELÍCANO

CUERPOS

Presentación (5)

Mariana Berlanga Gayón: "Feminicidio: el valor del cuerpo de las mujeres en el contexto latinoamericano actual" (6-18)

Cualsea / Pensamiento contemporáneo: "Experimentum corporis" (19-24)

Eduardo Mattio: El derecho de los cuerpos: Dispositivo de la persona, biopolítica afirmativa y derechos sexuales y reproductivos (25-33)

EL ASALTO DE LO IMPENSADO

Mónica Susana Moore: La figura de la Virgen María en la construcción discursiva del colectivo disidente *Católicas por el derecho a decidir* (CDD) (34-48)

David Avilés y Lucas Leal: Religión y diversidad sexual: tensiones y disyuntivas en narraciones biográficas (49-58)

Orlando Lima Rocha: Osvaldo Ardiles y las Filosofías de la Liberación. Elementos para una ubicación de su pensamiento (59-72)

Javier Mercado: La Cruz: símbolo americano, símbolo universal (73-88)

LAS FORMAS DE LA MEMORIA

IGNACIO ELLACURÍA... HOMENAJE A XXV AÑOS DE SU MARTIRIO

Rafael Velasco: Ellacuría testigo universitario (89-93)

Héctor Samour: Ignacio Ellacuría: una vida que transforma (94-100)

Carmen Elena Villacorta Zuluaga: La política como urgencia y la centralidad de la historia en dos filosofías para la liberación (101-113)

María Natalia Rancaño: Ignacio Ellacuría: desde y hacia una Iglesia de los pobres (114-125)

NUEVAS NARRACIONES

Francesca Gargallo Celentani: Sobre *Cuerpos, Historicidad y Religión. Reflexiones para una cultura postsecular*: intentos o balbuceos para un comentario laico y feminista (126-134)

Agustina Fornero: Reseña a *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América* de Francesca Gargallo (135-137)



Cuerpos

Presentación

Los trabajos del primer Dossier de *Pelicano* abordan desde diversos lugares la *importancia* de los cuerpos. He aquí su primer *vuelo*. La pregunta sobre la importancia se dirige, ante todo, al valor que poseen o han adquirido los cuerpos en la cultura, la filosofía, la sociedad, la política, el derecho, las religiones, etc. Pero más profundamente, desde las raíces de la palabra, a indagar lo que *llevan*, lo que *traen* y también –en el mismo plano– lo que *cargan* los cuerpos. La importancia de algo es lo que lleva y lo que trae, lo que acarrea y soporta. Los cuerpos cargan palabras incrustadas, normativas, clases, registros, golpes, abrazos, vejámenes, cicatrices y rasgos de todo tipo. Llevan y traen significados, placeres, dolores, flujos, enfermedades, dispositivos, posibilidades y límites infranqueables. La *importancia*, en definitiva, es un movimiento doble, tan complejo como sutil: de transportación y de pasión. Interrogados desde su importancia, en efecto, los cuerpos, son al mismo tiempo, portadores y puertos de sentidos, de normas, de traumas, de pasiones, de modas, de violencias. Son, por decirlo en breve, el espacio real que transita la vida, esto es, el espacio que la lleva, la trae y la carga. Remontarse a los cuerpos como lugar de reflexión y de diálogo (eso pretende ser *Pelicano* en general y los *Dossiers* en particular), partir de ellos, implica hacer pie no sólo en esa compleja urdimbre siempre disponible y siempre dispuesta a la trama de ideales regulatorios, sino también en las condiciones de posibilidad de sus infinitas formas de materialización y de materialidad, en sus respectivos estatutos y, por cierto, en sus efectos políticos. Asumir tal punto de partida, finalmente, supone dar cuenta del capitalismo como sistema de producción y reproducción de cuerpos y hasta del destino ético, estético y político que asigna a los cuerpos en esta región del mundo, Nuestra América.

Qué vale el cuerpo de las mujeres en América latina se pregunta Mariana Berlanga Gayón, a la luz tremenda de los feminicidios. Su preciso y documentado análisis de la violencia

de género en América Latina, esclarece el funcionamiento y la pervivencia del inextricable círculo constituido por la lógica, la política y la estética de la asimetría para hacer valer y sostener prácticas de exclusión, descarte y exterminio. Dicho círculo hace posible, no sólo en el plano político, sino también en el lógico y en el estético, la explotación, la violencia y el asesinato.

El Grupo *Cualsea* recurre a un experimento para buscar, pensar, decir el cuerpo, habida cuenta de que el cuerpo es y deviene constantemente un experimento. Parte de dicho experimento, diría, es el *problema* de la lectura: leer muchas veces (o una y otra vez) la realidad y las posibilidades del cuerpo. Pero también aceptar el desafío de no pensar el cuerpo sino pensando en su pulso, su piel, su boca, su útero, su pelo, sus ojos, sus manchas, sus desechos y su fin; más acá y más allá de la palabra. Descubrir su peculiar forma de insistencia. Ha de decirse, además, que la de *Experimentum corporis* es una palabra rara, osada y valiosa, por colectiva: La palabra de un nosotros (¡hoy día!) que hasta permite preguntarse: ¿quién?

Eduardo Mattio, por último, sondea las posibilidades biopolíticas de un derecho *de los cuerpos* que supere las que ha ofrecido hasta hoy el derecho de las *personas*, asumiendo y ampliando las tesis de Roberto Espósito, en el ámbito específico de la plenitud sexual y la libertad reproductiva. Su trabajo muestra, en tal sentido, la viabilidad y la riqueza del intercambio entre las militancias feministas y LGTB y el trabajo académico. De modo particular explora la eficacia inclusiva del cambio de dispositivo jurídico para instituir (si no refundar) una idea de *corporalidad* capaz de ampliar esos derechos sexuales y reproductivos. La ampliación política y teórica de la agenda, sugiere Mattio, no depende de la mera adición de aspiraciones, sino de la inclusión –jurídica en este caso– de las diferencias. De este modo asume el compromiso de pensar creativa y militantemente uno de los mayores desafíos de la democracia moderna: el pluralismo.

Carlos M. Martínez Ruiz



Cuerpos

Feminicidio: el valor del cuerpo de las mujeres en el contexto latinoamericano actual

Feminicidio: The value of women's bodies in the current Latin American context

Mariana Berlanga Gayón¹

Universidad Autónoma de la Ciudad de México
berlanga_mariana@hotmail.com

Modo de citar: Berlanga Gayón, M. (2015). Feminicidio: el valor del cuerpo de las mujeres en el contexto latinoamericano actual. *Pelicano*, 1. Recuperado de <http://pelicano.ucc.edu.ar/ojs/index.php/pel/article/view/18/11>

Resumen

El feminicidio en América Latina obedece a una lógica sexista y racista que deviene en prácticas criminales que atentan contra los cuerpos de mujeres pobres, racializadas y en situación de precariedad económica. El valor de la vida está determinado por una estética, pero también por una política que jerarquiza los cuerpos y que determina cuáles son las vidas que importan. Las lógicas del sistema patriarcal-capitalista-neoliberal se basan en la idea de cuerpos explotables y desechables, cuyo resultado es un problema en expansión. Los altos índices de mujeres asesinadas en contextos latinoamericanos dan cuenta de la marginación y la exclusión de un sector de la población que es valorado solo como fuerza de trabajo o como mercancía con fines de esclavitud sexual. Las marcas de raza y sexo, en este sentido, son determinantes.

Palabras clave: feminicidio, violencia, cuerpo, estética, política.

Abstract

Feminicidio –the patterned murder of women– in Latin America occurs within a sexist and racist logic that leads to criminal practices that are leveled against the bodies of women who are

poor, racialized, and living in precarious economic conditions. The value of life is determined by an aesthetic, but also by a politics that ranks bodies and determines which lives matter. The logics of the patriarchal/capitalist/neo-liberal system are based on the idea of exploitable, throw-away bodies, the result of which is an ever-growing problem. The high murder rate for women in Latin American contexts are an indication of the margination and exclusion of a sector of the population that is valued only for cheap labor and as merchandise whose purpose is sexual gratification (for men) in conditions of enslavement (for women). The branding of race and sex, in this sense, is a determining factor.

Keywords: Violence, *feminicidio*, body, aesthetic, politics.

Cuando entré a la morgue, mi hija María Isabel estaba acostada sobre una cama de lo más rústico. Mi hija, desnuda. La habían violado, la habían estrangulado, tenía las señas de que la habían ahorcado. Tenía marcadas las señas. Tenía dos toallas alrededor de la cabeza, la habían ahorcado también con una soga, la violaron, le fracturaron la pierna izquierda, desde la ingle hasta abajo. Las uñas casi cercenadas y tenía un montón de hoyitos en las muñecas; ya no quise ver más (R. Franco, entrevista personal, 7 de agosto de 2007).

El feminicidio en América Latina da cuenta de una jerarquización de los cuerpos en nuestras sociedades que derivan en prácticas criminales. Esta jerarquía es la que configura los marcos ontológicos que determinan la vida y, por lo tanto, la muerte. La valoración de los sujetos está dada por una clasificación social que se establece a partir del género, la raza, la clase social, el estatus migratorio y la edad. El cuerpo y su apariencia son determinantes en territorios que han tenido y tienen un lugar marginal en el sistema capitalista, ahora en su fase neoliberal.

Hay una estética dominante que es la que determina qué tipos de vidas son las que importan, pero también la que marca qué sujetos son prescindibles o desechables en un sistema que se basa en la explotación de los

¹ Doctora en Estudios Latinoamericanos (UNAM). Docente-Investigadora en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Plantel San Lorenzo Tezonco.



recursos naturales, pero también de la fuerza de trabajo. La población originaria, en este sentido, suele ser la más vulnerable puesto que es la población explotable por definición. La estética es política cuando nos referimos al *derecho a la vida* en sociedades latinoamericanas.

Cuando hablamos de feminicidio en nuestra región, es importante destacar que estos asesinatos se llevan a cabo en países que tienen una historia de colonización. Este dato a veces se olvida por considerar que la violencia contra las mujeres ha existido siempre. Para entender por qué se ha normalizado el feminicidio en América Latina, tenemos que abordar la especificidad de una región que tuvo una historia de colonización, una inserción en el capitalismo como proveedora de materias primas y mano de obra, y que atravesó por procesos múltiples: evangelización, esclavitud, guerras de independencia, guerras civiles, dictaduras, etc.

La tarea aquí es definir cómo, bajo qué dispositivos culturales y materiales específicamente, contra qué tipo de cuerpos se despliega la violencia contra las mujeres, que además, es constitutiva de nuestros estados nacionales latinoamericanos. No olvidemos que el proceso de colonización se realizó también a partir de la violación masiva de mujeres, práctica con la que los hombres europeos consolidaban el proceso de dominación sobre los pueblos americanos.

El concepto de colonialidad del poder, acuñado por Aníbal Quijano, pero retomado por algunas feministas latinoamericanas como “colonialidad de género” (María Lugones, 2008), sirvió para ubicar estas dimensiones de la opresión de las mujeres en el contexto latinoamericano. Como lo explica Breny Mendoza:

La colonialidad del poder y la colonialidad de género operan a nivel interno en América Latina también. Como nos dicen los postoccidentalistas, la independencia no significó una descolonización en nuestras sociedades. Al final de cuentas, existe una alianza entre los hombres colonizados con los colonizadores que oprimen a las mujeres en las colonias, tal como lo han identificado Lugones y muchas feministas latinoamericanas.

Existe, además del pacto entre los hombres blancos y el pacto colateral entre hombres y mujeres blancas occidentales, otro pacto en el corazón de América Latina que debe ser profundamente analizado por las feministas latinoamericanas (Mendoza, 2010, p.29).

¿Cómo se manifiestan las relaciones de poder en el marco del género en espacios colonizados? En estos registros densos de inequidad, ¿Cuál es el efecto de la división internacional de trabajo en los distintos tipos de cuerpos? ¿Cuál es la estética que se privilegia? ¿Cómo se traducen esos privilegios-exclusiones en la realidad material de las personas?

Una de las aportaciones de la categoría de género tienen que ver, precisamente, con el hecho de que ahora sabemos que se trata de una identidad que es construida social y culturalmente, de ahí que Simone de Beauvoir (2008) escribiera que: “no se nace mujer”, frase que cuestionó por primera vez la esencia o naturaleza de la femineidad y la masculinidad. Por lo tanto, no se nace, “se hace” mujer.

Lo que sabemos a partir de estas pensadoras, es que la masculinidad (como la femineidad) no está dada, sino que debe conseguirse y para preservarla es necesario demostrarla reiteradamente, hacerla posible, administrarla cotidianamente.

Habría que considerar también la dimensión política de la vida. No todas las personas están igualmente expuestas a la violencia, pues no todas las vidas son igualmente valoradas. La noción de precariedad, en este caso, nos sirve para entender por qué en nuestras sociedades, algunas personas son más vulnerables que otras. Como afirma Judith Butler, la precariedad de la vida puede llevar a la muerte:

I propose to consider a dimension of political life that has to do with our exposure to violence and our complicity in it, with our vulnerability to loss and the task of mourning that follows, and with finding a basis for community in these conditions (Butler, 2006, p. 19)².

² Propongo considerar una dimensión de la vida política que tiene que ver con nuestra exposición a la violencia y nuestra complicidad con la misma, con nuestra vulnerabilidad a la pérdida y la tarea de duelo que le sigue,



Puesto que todas las vidas son interdependientes, el orden social es el que se encarga de garantizar la sobrevivencia de las personas. La existencia de los seres humanos solo es posible en comunidad, pero al mismo tiempo está definida por normas, convenciones, códigos sociales y políticos que hacen que esta precariedad sea distribuida de manera diferenciada:

The “being” of the body to which this ontology refers is one that is always given over the others, to norms, to social and political organizations that have developed historically in order to maximize precariousness for some and minimize precariousness for others. It is not possible first to define the ontology of the body and then to refer to the social significations the body assumes. Rather, to be a body is to be exposed to social crafting and form, and that is what makes the ontology of the body a social ontology (Butler, 2010, p. 3)³.

En la ontología del cuerpo está implícita toda una serie de significaciones sociales. Pero si aceptamos que la precariedad de las vidas está definida por una serie de valores, entonces podemos decir que está atravesada por el género. Simplemente, hay que pensar qué tipo de cuerpos son los más valorados en nuestras sociedades. Esta diferenciación engendra violencia, y por ende, vulnerabilidad.

Por otro lado, debe tomarse en cuenta que las identidades de género son dependientes entre sí, es decir, la femineidad depende de la masculinidad y viceversa. Una identidad se reafirma a través de la otra, puesto que son

complementarias. En este sentido, no es casual que una mujer que se desvía de lo considerado como femenino, “se pone en riesgo”, pues puede decirse que de manera casi automática los hombres que la rodean sienten que su masculinidad está amenazada. Según Rita Laura Segato, los crímenes sexuales sirven para reiterar la dominación masculina, para “forzar” el retorno a la norma. De acuerdo con ella:

El estatus masculino, como lo demuestran en un tiempo filogenético los rituales de iniciación de los hombres y las formas tradicionales de acceso a él, debe conquistarse por medio de pruebas y la superación de desafíos que, muchas veces, exigen incluso contemplar la posibilidad de la muerte. Como este estatus se adquiere, se conquista, existe el riesgo constante de perderlo y, por lo tanto, es preciso asegurarlo y restaurarlo diariamente (Segato, 2003, p. 38).

El ritual, según el diccionario de la Real Academia Española (RAE, 2015), es una costumbre o ceremonia que se repite. ¿Puede decirse, entonces, que el acto de violar y el acto de matar también son performativos? ¿Será que ambos garantizan la conservación de la norma, restituyen la autoridad y restauran el estatus? ¿En qué momento la norma se modifica para matar a otros hombres de forma espectacular?

Lo cierto es que la actuación permanente le da al feminicidio una dimensión de teatralidad, que será muy importante considerar, pues en muchos de los casos, los cadáveres de mujeres (con huellas de violencia extrema) son exhibidos públicamente. En ese momento, el teatro cotidiano se vuelve espectáculo público. Recordemos que fue, precisamente, el aspecto serial (repetición) de estos asesinatos junto con la exhibición de los mismos en lugares públicos (teatralidad), lo que comenzó a llamar la atención en el caso de Ciudad Juárez.

Puede ser que en este carácter performativo se encuentren algunas de las claves para entender el feminicidio como: actuación, repetición y norma. En su dimensión gramatical, de acuerdo con Segato (2007), se

y con la búsqueda de una base para la comunidad en estas condiciones [Traducción propia].

³ El “ser” del cuerpo al que se refiere esta ontología es el que siempre le es dado a los demás, a las normas, a las organizaciones sociales y políticas que se han desarrollado históricamente con el fin de maximizar la precariedad para algunos y minimizarla para otros. No es posible definir la ontología del cuerpo primero y luego, hacer referencia a los significados sociales que el cuerpo asume. Más bien, ser un cuerpo implica estar expuesto a la elaboración social y su forma, y eso es lo que hace la ontología del cuerpo una ontología social [Traducción propia].



relaciona directamente con la obtención y preservación del estatus masculino.

Para Segato, el feminicidio dice mucho de las relaciones de poder entre hombres y mujeres, pero sobre todo, dice mucho de la relación de los hombres con otros hombres (Segato, 2007, p.41). De acuerdo con ella, el mensaje más importante en el acto feminicida no es el que dirige el victimario a su víctima, sino el que manda el asesino a sus pares:

En ese sentido, no es a la víctima a quien dirigen su discurso los perpetradores, sino a sus pares, en una demostración de capacidad de muerte y de crueldad probada en la víctima, que los habilita a participar de la hermandad mafiosa, en la cual se da un pacto de semen, un pacto de sangre en la sangre de la víctima, que sella la lealtad de grupo y, con esto, produce impunidad (Segato, 2007, p. 39).

Segato, en un análisis previo sobre la violación callejera, ya había advertido esa dimensión expresiva que refiere a la construcción de la masculinidad en sociedades patriarcales, en donde los hombres actúan – violentando a una mujer– para ser “vistos” por otros hombres. Así lo explica Rita Segato:

En su fantasía –aquí representada de manera performativa–, el violador intenta presentarse como más seductor o más violento, pero siempre frente a otros, sean éstos sus competidores y pares en la escena bélica entre hombres que es el horizonte de sentido de la violación, o la mujer transgresora que lo emascula y lo hace sufrir (Segato, 2007, p. 34).

La performatividad de género, desde esta perspectiva, puede ser entendida como una acción–actuación de ciertos hombres, que se explayan en la búsqueda del reconocimiento de otros hombres que tienen su mismo estatus. Dicho de otra forma, estos crímenes de hombres tendrían como principales interlocutores a otros hombres que están en esa misma batalla por la consecución y manutención del poder.

En el caso de los llamados feminicidios íntimos, es decir, los que suceden al interior del hogar, esta dimensión expresiva no es tan

clara. Sin embargo, se podría argumentar que en la fantasía de los hombres feminicidas también están otros hombres. Esa necesidad de reafirmar la propia masculinidad está presente, aunque el acto comunicativo no sea tan explícito.

La propia opinión pública se hace cómplice de este mandato al poner en duda la reputación de las víctimas: “¿Qué habrá hecho para merecerlo?” “No lo obedeció” “Le era infiel” “Se lo buscó”, son algunas frases que suelen justificar el asesinato de una mujer por parte de su marido, novio o amante.

Siguiendo la línea de pensamiento de Segato, vemos que la demostración del poder cobra sentido, sobre todo, cuando la propia masculinidad se ve amenazada. Las mujeres pueden hacer que la masculinidad de un hombre se vea disminuida cuando no mantienen una actitud de subordinación, cuando lo cuestionan, cuando se salen de su control, en síntesis, cuando ejercen su autonomía.

Sin embargo, los hombres también pueden amenazar la masculinidad de otros, por ejemplo, cuando un hombre blanco hace sentir su poder frente a un hombre negro o indígena. El mismo proceso se da entre hombres de distinta clase social o entre vencedores y perdedores de una guerra. Segato lo explica así: “(...) el sujeto no viola porque *tiene* poder o para demostrar que lo tiene, sino porque debe *obtenerlo*” (Segato, 2007, p. 40).

Ser hombre significa, entonces, tener que mantener un status de poder, y hace falta llevar a cabo una serie de acciones de forma reiterada para obtenerlo o para no perderlo. Por lo tanto, no es casualidad que para los mandatos de violación y de feminicidio, la repetición y el desvío juegan un papel crucial. Las mujeres vendrían a ser la “cita” de cada uno de estos actos individuales. Dice Segato:

La violación siempre es una metáfora, una representación de una escena anterior, ya producida y a la cual se intenta infructuosamente regresar. Es una tentativa de retorno nunca consumada. Consumición que pone en escena la saciedad pero no la alcanza. De allí su serialidad característica, su ciclo habitual de repeticiones (Segato, 2003, p. 42).



En el análisis del feminicidio, es importante tener en cuenta otro elemento analizado por Rita Segato y es el de la asociación entre cuerpo femenino y territorio. Desde su punto de vista, el feminicidio se explica como una forma de dominio territorial desde una lógica patriarcal: “La significación territorial de la corporalidad femenina –equivalencia y continuidad semántica entre cuerpo de mujer y territorio– son el fundamento de una cantidad de normas que se presentan como pertenecientes al orden moral” (Segato, 2007, p. 40).

No es casualidad que en el momento actual en Latinoamérica exista una disputa de territorios por parte de las distintas mafias o cárteles del narcotráfico. El caso de México es evidente, pero también el de Guatemala, donde existen pandillas juveniles en las que se establecen rituales de paso.

El cuerpo femenino ha constituido, a lo largo de la historia, un lugar de escritura para delimitar territorio. Es, por lo tanto, el terreno material en el que tiene cabida la dimensión expresiva o, en este caso, el acto performativo.

Esta metáfora, que se recrea en el patrón de feminicidio de Ciudad Juárez, Chihuahua, y que también aparece en Centroamérica, se ha caracterizado por cadáveres expuestos en la vía pública que aparecen con firma, lo que nos indica que hay una intención comunicativa.

Según Segato:

(...) cuando no nos quedan otros, nos reducimos y remitimos al territorio de nuestro cuerpo como primer y último bastión de la identidad, por ello la violación de los cuerpos y la conquista territorial han ido y van siempre de la mano, a lo largo de las épocas más variadas, de las sociedades tribales a las más modernizadas (Segato, 2007, p. 40).

La periodista Diana Washington describió así los mensajes inscritos en los cuerpos muertos de mujeres en la frontera norte de México:

Sólo un grupo altamente organizado podría llevar a cabo crímenes a tal escala, y con una secuencia de delitos como el secuestro, violación, tortura, asesinato, así como almacenamiento y traslado de

cadáveres (...). Es posible que los homicidas sembraran los cuerpos en determinados lugares para establecer una postura política, para emitir una especie de mensaje hacia la comunidad, para avergonzar o perjudicar a terratenientes bien intencionados, o como una forma de comunicación entre ellos mediante una clave macabra (Washington, 2005, p. 70).

Fuera cual fuera el mensaje, lo interesante aquí es esa dimensión expresiva, la emisión de una señal que va destinada a un receptor que es quien, finalmente, le da sentido al acto. Los hombres, en este caso, los asesinos y sus pares, son los sujetos que se comunican mediante este tipo de crímenes.

En otras palabras, puede ser que sea así, con este tipo de códigos, como los hombres se ganan el respeto y la admiración de otros hombres. Puede que sea la forma en que refrendan y perpetúan su poder. Porque así, se hacen visibles frente a sus amigos, sus contrincantes y sus posibles víctimas. Así delimitan “su” territorio. La visibilidad, por lo tanto, estaría claramente intrincada con el poder. Para intentar profundizar en la reflexión de lo que el feminicidio significa, habría que ahondar en el concepto de cuerpo en su materialidad, pero también en sus múltiples significados.

Cuerpo

Para analizar la noción de cuerpo, se describirán primero los procesos (que van de la vida a la muerte) de cuerpos de dos mujeres con nombre y apellidos, dos casos emblemáticos del feminicidio en México y Guatemala.

El cuerpo de María Isabel Véliz Franco, joven guatemalteca, quien fuera secuestrada el 15 de diciembre de 2001 y encontrada asesinada tres días después, es la prueba tangible de la violencia desencarnada a la que puede ser sometida una mujer latinoamericana, en este caso, guatemalteca, hoy en día.

Según, el informe de la Fundación Sobrevivientes, María Isabel era una adolescente de quince años, “alta, delgada, tez blanca y pelo castaño. Acababa de terminar el tercer grado de educación básica, en la Escuela Superior de Informática en la calle 11-26 zona



1. (Este es un colegio mixto). Era una niña alegre, divertida y amigable. Le gustaba arreglarse bien” (R. Franco, entrevista personal, 7 de agosto de 2007).

Así lo cuenta Rosa Franco madre de María Isabel Véliz:

Estaba en que quería estudiar para piloto aviador. Yo le decía vos estás loca, y ella decía sí, voy a ser astronauta. Era muy activa y cuando me miraba sola me decía, mamá, ¿por qué no te hacés de un novio? Mirá, ahí está fulano de tal. Mirá, mi papá tiene otra. Cuando yo llegaba, era la única de mis hijos que me esperaba (R. Franco, entrevista personal, 7 de agosto de 2007).

Las mujeres asesinadas, tanto en México como en Guatemala, como en cualquier lugar del mundo, no son sólo cifras, como se les ha querido ver. Las mujeres asesinadas son o fueron personas en primer lugar; cuerpos de sujetos que tienen un lugar preponderante en nuestras sociedades. En el caso de María Isabel, ella era una mujer joven, trabajadora, que luchaba día con día para abrirse paso en un país en donde la pobreza y la descomposición social constituyen una regla más que una excepción.

El caso de Lilia Alejandra García Andrade, asesinada en Ciudad Juárez, Chihuahua en ese mismo año, es muy similar. Lilia Alejandra tenía diecisiete años cuando fue asesinada, en febrero de 2001. Según Diana Washington, de acuerdo a la necropsia practicada al cuerpo de la joven, “llevaba sin vida sólo unas pocas horas antes de ser descubierta por transeúntes el 20 de febrero. Fue violada tumultuariamente antes de ser estrangulada” (Washington, 2005, p. 203).

Alejandra era una joven madre de dos hijos, trabajadora de una maquila, hija de Norma Andrade, con quien vivió hasta el 14 de febrero del 2001, día en que la secuestraron. De acuerdo a la descripción de Norma, Alejandra era morena, delgada y hacía hasta lo indecible para sacar adelante a sus hijos, ella tenía muchos pasatiempos. Así lo cuenta su madre en el documental *Bajo Juárez*:

Qué no jugaba mi hija, quisiera yo saber: Jugaba basquetbol, andaba en el equipo de las porras. Dios de mi vida, en qué no andaba esa hija mía. A concursar en

poesía, en oratoria, en canto (N. Andrade, referencia documental, p. 2007).

María Isabel le había pedido permiso a su mamá, Rosa Franco, para trabajar en una boutique durante las vacaciones de diciembre, era el segundo año que lo hacía para sacar un poco de dinero y ayudar a su familia. Lilia Alejandra, en cambio, trabajaba de planta en una maquiladora, a la cual se dirigió el día en que fue secuestrada. En palabras de Norma Andrade:

Doce horas. Trabajaba de siete de la mañana a siete de la tarde. Alejandra sacaba una semana de 450 y otra de 500. Yo creo que sí, que su trabajo se le llegaba a hacer pesado. De hecho, una vez llegó con las manos llenas de callos (N. Andrade, referencia documental, 2007).

Mientras que Lilia Alejandra García Andrade era mexicana, habitante de una de las ciudades de la frontera de México, María Isabel Veliz Franco de origen guatemalteco, vivía justo en la capital de su país. A pesar de que Lilia Alejandra era madre soltera, las dos tenían en común el ser jóvenes, atractivas, y sobre todo, pobres. Las dos desaparecieron en un día normal de trabajo, como lo explica la periodista Diana Washington: “Las mujeres desaparecen en el curso de sus tareas normales. Van a la escuela o van al trabajo, salen de la escuela o salen del trabajo, en su día normal” (D. Washington, referencia documental, 2007).

Los dos cuerpos, tanto el de María Isabel como el de Lilia Alejandra, fueron encontrados en un lugar público. Los dos mostraron signos de violación y tortura. A la fecha, los dos casos permanecen impunes. Habría que preguntarse: ¿Qué significa un cuerpo violentado y muerto como el de estas dos jóvenes?

Para empezar, hay que decir que pensar el cuerpo es también pensar en un sujeto sexuado, en un sujeto corporalizado. Más aún, el cuerpo humano nos remite a un sujeto consciente. Aunque hablemos de un sujeto colectivo, también tenemos que recurrir al imaginario del cuerpo: mujeres, ancianos, niños, indígenas, afroamericanos, etc. Resulta difícil imaginar un sujeto, aun cuando éste sea colectivo, sin



recurrir al referente del cuerpo. Cuerpo y sujeto no pueden concebirse de manera separada, de ahí la importancia de ver, tocar y leer estos cuerpos asesinados.

El cuerpo de las mujeres, pensando en ellas como seres humanos y como sujetos, no deja de ser cuerpo. Aunque, como ya lo han expresado algunas feministas latinoamericanas como Ximena Bedregal, decir cuerpo no es poca cosa. En palabras de la autora:

El cuerpo es el único instrumento; él contiene nuestra energía auto consciente que traduce todas las otras energías: la espiritualidad, la sexualidad, la creatividad. Con nuestro cuerpo hilamos lo íntimo, lo privado y lo público. Siendo el cuerpo quien testimonia el maltrato, tenemos que indagar lo que pensamos de él (Bedregal, 1993, p. 13).

Habrán quienes defiendan la idea de que cuerpo es sinónimo de naturaleza. Sin embargo, esto representa una postura patriarcal, ya que por más que aludamos a la biología en un sentido estricto, el ser humano difícilmente escapa de lo impuesto por la cultura y los usos sociales. Incluso, el cuerpo que responde a la materialidad del ser humano está modelado por lo cultural, por los significados que se le atribuyen, por el ejercicio que se hace de él, pero sobre todo, por la socialización del mismo. Desde que nacemos, son otros seres humanos los que deciden los alimentos, los cuidados, la vestimenta y también los comportamientos que se van dando a lo largo de su crecimiento.

En un contexto donde prevalece la lógica del sistema patriarcal-capitalista-neoliberal, la naturaleza está concebida como objeto de dominación. Así Margarita Pisano nos alerta sobre esta trampa:

Nuestro cuerpo, al leerlo solamente como naturaleza, pasa a ser otro campo de dominio. Sin embargo, el cuerpo tiene la capacidad del sentir y del emocionar; es el único instrumento con que tomamos la vida. A través de la historia, el cuerpo ha sido y es el lugar político por excelencia, es uno de los lugares desde donde podemos retomar las pistas para transitar a otra cultura que lo contenga y no lo niegue (Pisano, 1995, pp. 17-18).

Hablar de cuerpo, sin embargo, no es fácil, pues a pesar de su materialidad, es difícil de asir, de encerrarlo en un concepto, porque como dice Rodrigo Parrini: “Si bien se destaca su materialidad última, justamente es ella la que no habla. El cuerpo limita con el silencio” (Parrini, 2007, pp. 18-19).

Tal vez se deba a ese silencio, y a su ineludible presencia, que el cuerpo sea el lugar de significación por excelencia. En todo grupo humano, en cualquier cultura, en el instante en que un ser humano se coloca frente a otro, el cuerpo se convierte en lenguaje y a la vez en texto. ¿Por qué? Porque al cuerpo se le lee a la vez que se le impregna de significación, al igual que a las palabras, que también parten del cuerpo, es decir, de la lengua. El cuerpo de las mujeres en una sociedad patriarcal es leído como fuente de vida y de placer, no para ellas mismas, sino para el sujeto masculino al que supuestamente deben entregarse, sea éste un individuo o una institución, por la simple y sencilla razón de poseer un cuerpo femenino, en palabras de Simone de Beauvoir: “Él es el Sujeto, él es lo Absoluto: ella es el Otro” (Beauvoir, 1987, p. 12).

En su libro *Sexualidades migrantes*, Diana Maffía nos recuerda que:

Afirmar que los sexos son dos, es afirmar también que todos estos elementos irán encolumnados, que el sujeto tendrá la identidad subjetiva de género de su sexo anatómico y cromosómico, lo expresará y aceptará los roles correspondientes, y hará una elección heterosexual. Lo que escape a esta disciplina se considerará perverso, desviado, enfermo, antinatural, y será combatido con la espada, con la cruz, con la pluma, con el bisturí y con la palabra (Maffía, 2003, 6).

La referencia de Maffía es pertinente porque en la mayor parte del mundo, pero sobre todo, en América Latina, el cuerpo femenino ha sido leído también como pertenencia, propiedad privada, territorio, y por lo tanto, como “el lugar” para ejercer la dominación y el poder. En ese sentido, es necesario establecer la analogía entre la colonización llevada a cabo en América Latina por imperios europeos, y la posesión y violación de sus mujeres. Como lo explica la



filósofa afrobrasileña Sueli Carneiro: “La violación colonial perpetrada por los señores blancos a mujeres indígenas y negras, y la mezcla resultante está en el origen de todas las construcciones sobre nuestra identidad nacional” (Carneiro, 2005, pp. 21-22).

Araceli Barbosa también explica el proceso de colonización a partir de la violación de cuerpos:

Una vez que el hombre europeo pudo confrontarse con el Otro y lograr vencerlo, se asume como un “ego” descubridor, colonizador, que cobraría su máxima expresión a través del soldado conquistador, poseedor de un “ego” violento y guerrero, pero también poseedor de un “ego fálico”, que impone su individualidad para someter al Otro mediante la dominación de los cuerpos (Barbosa, 1994, p. 14).

Actualmente, la situación no ha cambiado gran cosa. Al cuerpo de las mujeres latinoamericanas que son víctimas del feminicidio, se le lee en un primer momento como fuerza de trabajo, explotado en la producción y la reproducción de un sistema que sólo privilegia al gran capital, pero en un segundo momento, es visualizado como agente activo, que goza ejerciendo su autonomía y que en determinado momento, amenaza con transformar desde sus entrañas a una sociedad tradicional y machista.

Los cuerpos de mujeres jóvenes son los más resistentes, los que pueden aguantar más horas de trabajo en condiciones infrahumanas. Son estos cuerpos, los que a su vez, provocan mayor excitación sexual en una cultura en donde el sexo tiene una connotación de posesión y pertenencia.

El componente sexual sirve para entender la lógica de los llamados feminicidios, pero también, no se debe pasar por alto, para ubicarlos en su contexto, es decir, en países en donde las redes de prostitución y pederastia, y la trata de personas constituyen algunos de los negocios más redituables para fortalecer al gran capital.

El cuerpo de las mujeres entonces, no sólo es visto como fuerza de trabajo fabril, sino como *cuerpo-cosificado-para-el-placer*, y con el cual,

se pueden obtener cuantiosas ganancias. En ambos casos, el cuerpo femenino es visto como objeto, como un medio para obtener ganancias, poder, intercambio de símbolos con otros hombres, de ahí que estas mujeres que le son indispensables al funcionamiento del sistema (mujeres pobres, mujeres obreras, mujeres sin casa, mujeres prostitutas) sean las mismas con las que se acaba ensañando. El cuerpo de estas mujeres es el punto en el que se evidencia la contradicción de un sistema; un sistema que requiere de la vida, pero que en un momento dado necesita la muerte para reproducirse.

Recordemos las palabras de Lydia Cacho en la introducción de su libro *Los demonios del Edén*: “Aquí mostraremos el sustrato cultural de la misoginia y el intrincado tejido que une a un abusador sexual con el crimen organizado, bajo el cobijo de la impunidad y la corrupción policiaca” (Cacho, 2006, p. 15).

La fórmula maquila-red de pornografía-gobierno, que descubre Lydia Cacho y la cual, muestra con nombres y apellidos (Kamel Nacif-Jean Succar Kuri-Mario Marín, en este caso) es seguramente la misma que aplica para garantizar la impunidad en el caso de los llamados feminicidios: Una confabulación entre empresarios, crimen organizado y los distintos niveles de poder (desde el estatal hasta el federal) es lo único que puede garantizar que los derechos humanos de mujeres y niños sean violentados con el único fin de fortalecer económicamente a los tres poderes involucrados.

Las redes de pornografía al igual que el feminicidio, sólo son posibles en un “clima de frontera”, entendiéndolo por frontera un espacio físico-simbólico donde existe la duda sobre el poder o los poderes que gobiernan. Lydia Cacho lo describe así:

Las regiones de frontera, en este sentido, no necesariamente están en una frontera político-territorial con otro estado o país. El término se refiere a una zona que es tierra de nadie, por lo general salvaje, alejada, despoblada, no sujeta al control político; donde cada quien toma la ley en sus manos y se hace justicia a su modo; donde florece de manera natural toda clase de vicios, incluyendo, en primer lugar, por supuesto, la corrupción, seguida de la



violencia indiscriminada, la fuerza, el abuso, el engaño, el fraude, etc. (Cacho, 2006, p. 24).

La frontera aludida en *Los demonios del Edén* es Cancún, Quintana Roo, una ciudad turística sin raíces, construida ex profeso para el esparcimiento. Sin embargo, con la entrada del neoliberalismo, las fronteras resultan inconmensurables en la medida en que el sistema globalizador se ufana precisamente de derribarlas, aunque el proceso que desata las ensancha hasta “fronterizar” todos los espacios que en otrora eran contenidos por un estado-nación y sus leyes.

No todas las mujeres somos igual de susceptibles de ser asesinadas (aunque en realidad ninguna puede sentirse a salvo), pues el blanco son las mujeres más vulnerables, y la vulnerabilidad del cuerpo se remite forzosamente a la identidad.

Las mujeres asesinadas en contextos latinoamericanos suelen ser “las otras”, como las ha definido Julia Monárrez:

Afirmo que efectivamente, quienes han experimentado en la carne de su carne el dolor atroz, son ellas y ellos, las y los familiares de las mujeres asesinadas. Además, en ellas/os también se conjugan los determinantes de la estructura de la violencia: las voces que no se escuchan, la falta de dinero y la falta de poder que las excluye (Monárrez, 2007, p. 117).

Las otras vendrían a ser las que no tienen privilegios, las que están fuera de los círculos del poder, las que no cuentan, pero también las que no existen, si tomamos en consideración que están fuera de los marcos visuales y epistemológicos que enmarcan la vida que “cuenta”.

La precariedad de la vida que se expresa en los feminicidios tiene que ver con el valor que se les asigna a los cuerpos femeninos racializados, y que se traducen en circunstancias materiales muy concretas como: pobreza, explotación y marginación. La precariedad en este caso está ligada al género en su articulación a la raza y a la clase fundamentalmente, porque los marcos epistemológicos desde donde concebimos la vida, son políticos.

De tal manera que el valor simbólico del “ser mujer” y del “ser mujer de color o mujer racializada”, se materializa en la realidad económica y social de estas personas, que son vistas como fuerza de trabajo o mano de obra dócil, según la propia descripción de Norma Iglesias Prieto en el libro *El sufrimiento de las otras* de Julia Estela Monárrez Frago (Monárrez, 2007, p. 117).

Por lo tanto, habría que partir del hecho de que en nuestras sociedades latinoamericanas, atravesaron el proceso de colonización y los reiterados genocidios, han jerarquizado el valor de las vidas históricamente. Francesca Gargallo lo explica así:

Como es sabido, en todo territorio donde se realizó una colonización se ejerció una brutal represión del modo de vida (y de la misma) de la población residente. La represión es una tecnología de dominación que cimienta una disciplina pública, que se arraiga en la conciencia popular y que promueve actitudes subordinadas y de desconfianza (Gargallo, 2012, p. 59).

Constantemente en América Latina, las personas que tienen rasgos asociados a la población originaria son las que tienen vidas más precarias. Los cuerpos cuya estética corresponde al fenotipo americano son los menos valorados, los más expuestos y los más susceptibles a ser reprimidos.

De acuerdo con el Diccionario de la Real Academia Española reprimir significa: contener, refrenar, templar o moderar. Pero también quiere decir contener, detener o castigar. Por lo general desde el poder y con el uso de la violencia, actuaciones políticas y sociales (DRAE, 2012).

Los cuerpos más susceptibles a la violencia, por lo tanto, no sólo son los cuerpos femeninos sino también los cuerpos racializados. Recordemos que para Judith Butler, la ontología del cuerpo está dada por la organización social. Esto quiere decir que el cuerpo no tiene un valor en sí mismo, sino que éste está dado por ciertas normas construidas históricamente. Los cuerpos están expuestos a distintas fuerzas sociales y políticas, por lo tanto, no existen en sí mismos. Siempre están



inmersos en un contexto que los preserva o no. Dice Butler:

(...) to be a body is to be exposed to social crafting and form, and that is what makes the ontology of the body a social ontology. In other words, the body is exposed to socially and politically articulated forces as well as to claims of sociality – including language, work, and desire – that make possible the body's persisting and flourishing (Butler, 2010, p. 3).⁴

Los cuerpos de las mujeres asesinadas, en su mayoría, suelen ser cuerpos “mal vistos” en nuestras sociedades, puesto que se “ven” como inferiores, y por lo tanto, son poco valorados. Y son, por otro lado, explotados. Traigo de nuevo a cuento las reflexiones de Aníbal Quijano, quien nos recuerda el carácter funcional de la raza, desde el punto de vista de la división internacional del trabajo:

De ese modo, raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad. En otros términos, en el modo básico de clasificación social universal de la población mundial (Quijano, 2000, p. 203).

Cuando pensamos en la vulnerabilidad o precariedad desde el punto de vista de la estética, vale la pena pensar cuál es el vínculo entre el feminicidio y el genocidio, considerando que los marcos de visibilidad sirven para justificar la violencia. Según el Diccionario de la Real Academia Española el *genocidio* “implica el exterminio o la eliminación sistemática de un grupo social por motivo de raza, de etnia, de religión, de política o de nacionalidad” (DRAE, 2013).

Estos marcos, por lo tanto, se intersectan para diferenciar cuerpos masculinos y

femeninos, pero también cuerpos blancos y de color. El cuerpo de las mujeres, además, se asocia a la posibilidad de continuidad o no, de una raza y una cultura. No olvidemos que la Conquista de América se realizó en gran parte a partir del cuerpo de las mujeres. La pregunta sería: ¿Cómo trazar la frontera entre estos dos tipos de violencia?

Según Araceli Barbosa (1994), durante la Conquista solo pocas de las mujeres violadas llegaban a reproducirse, reproduciendo a la vez el acto de dominación, ya que la mayoría moría a manos de los conquistadores durante brutales violaciones individuales o colectivas, que tenían como fin demostrar a los vencidos –mujeres y hombres– que no tenían ya individualidad nacional ni derechos.

En el caso concreto de Guatemala, por ejemplo, se ha demostrado que durante el conflicto armado de los años 80, se registró un genocidio contra poblaciones indígenas acusadas de ser subversivas. No olvidemos que dicho país centroamericano, sufrió una guerra civil durante 36 años, debido a una serie de gobiernos militares impuestos a partir del golpe de Estado de 1954.

El Estado ejecutó actos que iban encaminados a exterminar a los pueblos mayas. Para ello, sin embargo, se sirvió de la violación sexual y del asesinato de mujeres. La violencia contra las mujeres en América Latina está estrechamente ligada al menosprecio por la raza. Ha sido parte del proceso de dominación, y en algunos casos, de exterminio, tomando en cuenta que las mujeres son quienes aseguran la continuidad de un pueblo o cultura.

En una investigación sobre la violación sexual contra mujeres mayas durante el conflicto armado guatemalteco, Amandine Fulchiron distingue tres tipos de violencia: la violación sexual (misma que define como tortura), el feminicidio y el genocidio, como parte del mismo proceso de represión a las comunidades indígenas por parte del Estado guatemalteco. En ese contexto, Fulchiron afirma que:

La violación sexual fue utilizada por el Estado para destruir la continuidad biológica, social y cultural del pueblo maya a través de los cuerpos de las

⁴(...) Ser un cuerpo es estar expuesto a la artesanía social y su forma, y eso es lo que hace de la ontología del cuerpo una ontología social. En otras palabras, el cuerpo está expuesto a fuerzas social y políticamente articuladas, así como a las demandas de la sociabilidad -incluyendo el lenguaje, el trabajo y el deseo- que a su vez hacen posible la persistencia del cuerpo [Traducción propia].



mujeres. Además, el uso sistemático y masivo de la violación sexual demuestra la intencionalidad política de someter y masacrar a mujeres, por el único hecho de ser mujeres, que se concatena con el hecho de que eran mayas y pobres en su gran mayoría, población considerada como “enemiga interna”. Además de genocidio, hubo feminicidio (Fulchiron, 2009, p. 142).

Hacer el vínculo entre estos tres tipos de violencia puede servir también para pensar cómo se transita del feminicidio a la violencia generalizada, como ha sucedido en el caso mexicano durante las últimas dos décadas. Los asesinatos de mujeres en Ciudad Juárez, durante los años 90, inauguraron este tipo de crímenes espectaculares, en el sentido de que las mujeres no solamente son ultimadas, sino que sus cadáveres (con marcas de extrema violencia) son expuestos en lugares públicos. Puede decirse que ahí se traspasó la frontera política entre el asesinato y la exhibición de la violencia.

Años más tarde, en el contexto de lo que se ha denominado la “guerra contra el narcotráfico”, es decir, a partir de la guerra que el gobierno mexicano declaró a los cárteles de las drogas en el 2007 –misma que cobró alrededor de 70 mil muertos en el sexenio de Felipe Calderón, según declaraciones del secretario de Gobernación, Miguel Ángel Osorio Chong, publicado en el periódico *La Jornada*, por Fabiola Martínez (Martínez, 2013, p. 6) –; Las manifestaciones de violencia se expandieron hacia los cuerpos masculinos, generalmente jóvenes y pauperizados. El caso de la desaparición de los 43 estudiantes de Ayotzinapa es un reflejo fiel de cómo la sociedad mexicana valora la vida de los jóvenes racializados y pobres.

¿Puede decirse que estos cuerpos han sido “feminizados”? Por lo menos han sido tratados con la misma indiferencia que las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez y en otros estados del país. Dichos asesinatos tampoco se investigan, pues los hombres ejecutados en plena plaza o aquellos que aparecen colgados en puentes son a su vez estigmatizados por parte del Estado, que da por hecho que forman parte del crimen organizado. El propio gobierno

mexicano ha calificado dichas muertes como “daños colaterales”, lo que quiere decir que también son muertes inevitables, es decir, que no merecen ser lloradas.

Como ha escrito Flavio Meléndez Zermeño, el término “daños colaterales” en sí mismo ya habla del menosprecio de ciertas vidas, que de hecho, no cuentan como vidas puesto que la pérdida de ellas está justificada:

Designa las vidas humanas que están a un lado de las que la guerra busca destruir, pero cuya pérdida se considera justificada en función de los objetivos que esa guerra persigue; las vidas de quienes estaban “en el lugar y en el momento equivocados”, desde la perspectiva del imperativo de una acción armada para el que esas vidas no cuentan como tales sino solo como *daños colaterales*. Al ser designadas de esta manera se pierde su especificidad de vidas humanas singulares para quedar inscritas en una estadística que justifica por sí misma su desaparición al quedar subordinadas a los *objetivos superiores* que la guerra en cuestión persigue (Meléndez, 2012).

En este caso, hay otros marcos epistemológicos trazados por la propia acción bélica, que por su propia naturaleza minimiza el valor de la vida. No obstante, el tránsito entre el feminicidio y genocidio pudiera estar en esa afinidad entre cuerpo femenino y territorio a la que alude Rita Laura Segato. Dicha analogía llega a darse en los cuerpos masculinos que, efectivamente, son “feminizados” para demostrar o hacer evidente la dominación contra determinados pueblos o grupos. Para ilustrar este proceso, da como ejemplo las violaciones por parte del Ejército estadounidense a prisioneros iraquíes en Abu Graib y otras acciones llevadas a cabo en contextos de guerra, que no hacen más que confirmar la relación colonial entre cuerpo femenino y territorio, y que puede ir más allá del sexo de los cuerpos. En palabras de Segato:

La feminización de los cuerpos de los vencidos mediante su sexualización, como en la prisión de Abu Graib, y la posesión forzada de los cuerpos de las mujeres y niñas con su consecuente inseminación,



como en las guerras occidentales y contemporáneas de la ex Yugoslavia, confirman la equivalencia permanente entre cuerpo y territorio. Sometimiento, sexualización, feminización y conquista funcionan como equivalentes simbólicos en el orden bélico patriarcal (Segato, 2007, pp. 39-40).

Cabe preguntar: ¿Cómo transita la precariedad de lo masculino a lo femenino? La sexualización de los cuerpos a la que se refiere Segato –ya sea de mujeres o de hombres– se da sobre todo en cuerpos racializados, pauperizados o subalternos, es decir, sobre cuerpos que por alguna cuestión ideológica han sido devaluados. Los cuerpos que están por fuera de los marcos de visibilidad. En ese sentido, son los más vulnerables.

Los cuerpos de las mujeres, sin embargo, significan la capacidad de reproducción, así que no es casualidad que la violencia genocida recaiga también sobre ellas. La desaparición de un pueblo o una cultura pasa necesariamente por el control de la sexualidad, la cual, como ya se mencionó, suele darse a través del feminicidio, como acto de dominación o castigo ejemplar. Por eso es que Francesca Gargallo afirma que: “(...) no hay dominación sin violencia contra las colonizadas ni hay clasificación racial y étnica de una población que no opere en el ámbito de lo sexual” (Gargallo, 2012, p. 82).

Las mujeres racializadas, como las que aparecen muertas con huellas de mutilación y tortura, son más susceptibles de ser sometidas y sexualizadas, puesto que tienen una posición específica en la clasificación universal en la distribución de valor, de posibilidad, de comunicación y capacidad de hacer sentido. Esa posición es, precisamente, de subalteridad.

Dicha clasificación no tiene que ver con una esencia, sino con una historia. En el caso de las mujeres latinoamericanas, constituye un efecto directo de la dominación colonial y del lugar que las mujeres han ocupado históricamente antes y después de la colonia.

En el contexto actual neoliberal se ha exacerbado la violencia feminicida en el sentido de que es un sistema que se sostiene en la idea de sujetos prescindibles y desechables. Algunas

mujeres son vistas como mercancías, ya que constituyen cuerpos que no importan, que tienen marcas de raza y género que las colocan en un estado de vulnerabilidad que el propio sistema refuerza. Estas mujeres que no son vistas como mujeres en el sentido amplio de la palabra, porque no cumplen con el estereotipo occidental y porque dentro de la escala social ocupan el lugar más bajo. Son vidas precarias como dice Judith Butler (2006), porque no tienen una red que las sostenga y que vele por ellas. Simplemente, porque esos cuerpos están excluidos de los marcos ontológicos en los que se inserta el concepto de vida de nuestras sociedades, o por lo menos, la vida que hay que defender.

Referencias bibliográficas

- BARBOSA, A. (1994). *Sexo y conquista*. México: CCYDEL – UNAM.
- BEDREGAL, X. (coord.) (1993). *Mujer, violencia y derechos humanos (reflexiones, desafíos y utopías)*. México: Pre-libros de La Correa Feminista.
- BUTLER, J. (2006). *Precarious life. The powers of mourning and violence*. London-New York: Verso.
- BUTLER, J. (2010). *Frames of war. When is life grievable*. London: Verso.
- CACHO, L. (2006). *Los demonios del Edén: El poder que protege a la pornografía infantil*. México: Grigalbo.
- CARNEIRO, S. (2005). Ennegrecer el feminismo. La situación de la mujer negra en América Latina desde una perspectiva de género, *Nouvelles Questions Femministes. Revue Internationale francophone*, 24 (2), 21-22.
- DE BEAUVOIR, S. (2001). *El segundo sexo. Los hechos y los mitos*. Argentina: Buenos Aires.
- DE BEAUVOIR, S. (2008) *El segundo sexo*. Buenos Aires: Debolsillo.
- GARGALLO, F. (2012). *Feminismos de Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Bogotá: Desde abajo.
- FULCHIRON, A. (2009). *Tejidos que lleva el alma. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado*. Guatemala: Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Social (ECAP) y Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas (UNAMG).
- MONÁRREZ, J. (2007). “El sufrimiento de las otras” en Julia Monárrez y Tabuenca Córdoba: *Bordeando la violencia contra las mujeres en la frontera*



norte de México. México: Miguel Ángel Porrúa y El Colegio de la Frontera Norte.

MAFFIA, D. (2003). *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*. Buenos Aires: Feminaria.

MARTINEZ, F. (16 de febrero de 2013). “Se carece de una cifra oficial de muertos en el sexenio de Calderón: Osorio Chong”. *La Jornada*. Recuperado el 16 de junio del 2013 de: <http://www.jornada.unam.mx/2013/02/16/politica/006n1pol>

MENDOZA, B. (2010). “La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano” en Espinosa Miñoso, Yuderlys (coord.): *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano. Volumen 1*. Buenos Aires: En la frontera.

MELÉNDEZ, F. (11 Febrero 2012) *Ustedes los llaman daños colaterales, nosotros los llamamos amigos. Nuestra Aparente Rendición*. [Blog] Recuperado de: http://nuestraaparenterendicion.com/index.php?option=com_k2&view=item&id=949:%E2%80%9Custedes-los-llaman-da%C3%B1os-colaterales-nosotros-los-llamamos-amigos%E2%80%9D&Itemid=132. Visita: 2/noviembre/2012.

PISANO, M. (1995). *Deseos de cambio o ¿el cambio de los deseos?* Chile: Revolucionarias.

PARRINI, R. (coord.) (2007). *Los contornos del alma, los límites del cuerpo: género, corporalidad y subjetivación*. México: PUEG-UNAM.

QUIJANO, A. (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Edgardo Lander (comp.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. (2001). *Diccionario de la lengua española* (22. Ed.). Recuperado el 14 de octubre de 2012 de: <http://lema.rae.es/drae/?val=reprimir>.

Referencia de entrevista a Norma Andrade. *Bajo Juárez: la ciudad devorando a sus hijas*. Documental realizado por Alejandra Sánchez y José Antonio Cordero. IMCINE, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, FEPROCINE, PEPA FILMS. México, 2007

Referencia de entrevista a Diana Washington. En: *Bajo Juárez: la ciudad devorando a sus hijas*. Documental realizado por Alejandra Sánchez y José Antonio Cordero. IMCINE, Universidad

Autónoma de la Ciudad de México, FEPROCINE, PEPA FILMS. México, 2007.

Referencia de entrevista con Rosa Franco. 7 de agosto de 2007. Ciudad de Guatemala.

SEGATO, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia*. “La estructura de género y el mandato de la violación”. Argentina: Universidad Nacional de Quilmes

SEGATO, R. (2007). “¿Qué es un feminicidio? Notas para un debate emergente” en Belausteguigoitia, Marisa y Melgar, Lucía. (coords.) *Fronteras, violencia, justicia: Nuevos discursos*. Nuevos discursos. México: UNAM.

WASHINGTON, D. (2005). *Cosecha de mujeres. Safari en el desierto mexicano*. México: Océano.



Cuerpos

Experimentum corporis

Cualsea / Pensamiento contemporáneo¹
cualsea.pensamientocontemp@gmail.com

Modo de citar: Cualsea / Pensamiento contemporáneo. (2015). Experimentum corporis. *Pelicano*, 1. Recuperado de <http://pelicano.ucc.edu.ar/ojs/index.php/pel/article/view/19/10>

Resumen

El cuerpo no existe, esa es la intuición sobre la que se construye el artículo. El cuerpo no comparte el rango del ser ni del acto. No es un objeto en medio de otros objetos, tampoco un sujeto al lado de otros sujetos. El cuerpo no tiene consistencia, no es: insiste. Los cuerpos, cada cuerpo, es una potencia que insiste según grados diferentes. ¿Y cómo opera esa insistencia? Por imágenes; un cuerpo es una potencia de emanación de imágenes y producción del montaje abigarrado de las mismas. Esa doble operación carece de presupuestos y se hace cada vez. Un cuerpo es la experimentación de ese cada vez. El artículo intenta, por lo tanto, escribir un cuerpo, hacer un catálogo posible de sus imágenes, de sus insistencias; en ese sentido, no se trataría de un concepto ni un saber sobre el cuerpo sino, más bien, fragmentos de cuerpos, un auténtico experimentum corporis.

Palabras clave: Cuerpos, escritura, catálogo, imágenes, experimentum.

Abstract

The body does not exist; that's the intuition in which this text is build. The body doesn't share the rank of being or act. Is not an object among objects, neither a subject between subjects. Body doesn't have a consistence: it insists. The body, each body, is a power that insists in different degrees. How does this insistence operate? By images; the body is a power of emanation of images and the process of mounting attached in it. That double operation lacks of specifications and is made each time. A body is the experimentation of that each time. The article tries, therefore, to write a body, to make a catalogue of it possible images, of it insistence; in this sense, it's not about a concept or a knowledge of the body but rather fragments of bodies; an authentic experimentum corporis.

Keywords: body, writing, catalogue, images, experimentum.

“Vine, Tiresias, porque mi cuerpo habla un lenguaje que no entiendo”
Cancha rayada, German García

Un cuerpo llega a ser por las imágenes del cuerpo. A distancia de sí mismo, sólo se alcanza momentáneamente por el puente armado con la imagería corporal, que a su vez se compone con las hilachas de un cuerpo desmembrado. Hipótesis: la carne monopoliza los materiales con los que se construye la imagería corporal. Un cuerpo llega a sí mismo carnado, o lo que es lo mismo: descarnado, descarnándose. La carne es la finitud. La carne es la putrefacción. No somos finitos porque morimos, devenimos finitos porque sólo miramos el cuerpo por la carne. Morir es un avatar del carnocentrismo. Interrumpir ese dispositivo tecnotanático implica erigir otra imagen del cuerpo desde la cual despejar el espacio lógico de otra experiencia posible del mundo y nosotros mismos.

(-¿pero quién, nosotros?-)

¹ Cualsea/Pensamiento contemporáneo. Grupo de lectura y amistad conformado en 2012, cuyas discusiones buscan indagar en los continuos cruces entre filosofía, literatura y psicología. Ha organizado un ciclo denominado Lecturalia, desde donde se propuso: “Leer para nada, en pos de nada. Ligar lo leído, repetirlo, para luego retornar a lo que siempre nos está esperando ahí y que exige un poco más de nosotros cada día”. Integrantes: Emmanuel Biset / Juan Manuel Conforte / Lorena Fioretti / Paula La Rocca / Natalia Lorio / Franca Maccioni / Javier Martínez Ramacciotti / Gabriela Milone / Ana Neuburger / Silvana Santucci.



Pulso

Hay un tiempo que atraviesa nuestro cuerpo. No sólo el tiempo inexorable y finito que se proyecta en el término de una vida, tiempo cronológico que se alberga en nuestro cuerpo e inscribe marcas en él. Además, hay otro tiempo que marca un ritmo diferente y se figura en el pulso. Ambos tiempos, solapados, conviven en nosotros. El pulso compone una temporalidad singular, una serie rítmica que yuxtapone en su movimiento tanto una presencia como una ausencia. Lo que pensamos como una continuidad no es más que un intervalo. La vida entonces estaría marcada por la interrupción. El pulso no se proyecta sobre una línea, más bien se inscribe en la cesura, en la detención. Es un tiempo heterogéneo. Y si bien cuenta de una medida, podemos sentirlo y medirlo, no se encuentra en un lugar a definir, recorre el cuerpo pero no se inscribe en un órgano determinado. Se relaciona íntimamente con el corazón, pero como resto de su trabajo, como su producto. Cada latido, en su intermitencia, se despliega como una onda expansiva que circula por el cuerpo, imprimiéndole al pulso cierta plasticidad. Su expresión es la sangre que fluye y produce ese ritmo sincopado que acompaña cada latido. Es la exposición de ese movimiento de contracción, de la dialéctica singular que componen sístole y diástole.

El pulso entonces significa fuerza, potencia. También agitación, salto, golpe, cambio de estado. Si bien su movimiento en el tiempo constituye una frecuencia que efectivamente se traduce en una vida, su ritmo no responde a una idea de continuidad. La detención de ese palpar asume aún más fuerza que el propio latir. El silencio de ese intervalo termina por configurar el tiempo del que están hechos todos los cuerpos.

Piel.- Órgano. Grafo.

Composición infinita de membranas. Película imperceptible que distancia las cosas. Superficie que envuelve el cuerpo impidiendo su descomposición. Envoltura que disemina el cuerpo en el espacio y el tiempo. Matriz de contención y dispersión de órganos, músculos, huesos, nervios, venas. No hay cuerpo: hay

pieles. Hay pieles formando y deformando cuerpos. Frontera entre el adentro vesicular y el afuera sensible. La piel constituye los seres, los habita. Mediación con el mundo, con los otros, con uno mismo. La piel de la piel: el vello. Ventanas: heridas, sudores, respiración. Posibilidad e imposibilidad del tacto. La piel cuida y vulnera. Extensión que mueve y reposa. Barrera que protege del mundo. Lugar de apertura al mundo. Intervalo que separa del mundo. La piel toca, huele, ve, escucha, saborea. Extensión rugosa: surcos, lunares, pecas, verrugas. Cada quien exuda: lo poroso.

La piel: lengua silenciosa, lenguas mudas. Infinitas capas que se pliegan unas sobre otras para hacer del sendero un lenguaje. La piel es un trazado reticular de líneas de lenta escritura. La piel escucha y anota, por partes, por sensibilidades. Tejido que abre y cierra, comunica, y dibuja un idioma. Se huele, se toca, se escucha, se saborea, se ve: no hay saber de la línea. No dice, no calla, no escribe: surca. Cada extremidad tiene su piel, cada órgano tiene su piel, cada vena tiene su piel: piel sobre piel sobre piel. Entre una y otra lo invisible, lo inexistente. El vacío: el pliegue que traza la huella. Se presume su lectura. El cuerpo no puede, no sabe, no es: hay pieles. Sólo piel, composición infinita de capas que inscriben los jeroglíficos de cada existencia, siempre destinada a borrarse. En cada parte seguir las líneas, sólo seguirlas, para descubrir la imposibilidad del cuerpo y la lengua.

Pupo

“Y desde el lugar más espeso de ese tejido se eleva luego el deseo del sueño como el hongo de su micelio.”

Freud

Una cicatriz en el vientre aloja al pasado en el centro de lo que somos. Una marca indeleble señala con su trazo bifronte hacia el origen (acuático, uterino) que se sacrifica al comienzo de la vida (atmosférica, autónoma) en la tierra. *Ombigo*: llaga que se retrae, rodete hundido que figura con su forma los trazos de una unidad perdida en el corte que anuda, liga y separa,



abre del otro a lo otro, como otro. Nudo expuesto en el que persiste algo imposible de desenredar; maraña en la que conviven lo vivido y lo no conocido, lo olvidado y lo inmemorial, lo anterior y lo porvenir. En tanto límite inexorable de la interpretación que impide la clausura, su imagen expone una única certeza: no somos, como Adán, los primeros, nuestra panza no es lisa como la suya.

Quizás por ello su extrañeza singular no ha cesado de espejarse en palabra, símbolo, figura que promete una (im)posible comunicación entre los tiempos, los dioses, los hombres y los muertos. Ombligo-origen-centro incluso de lo increado; ombligo innumerables veces refractado como monte-ombligo de la tierra, como estrella-ombligo del cielo, como piedra-ombligo sagrado. Atadura de la que, se dice, se gestan como champiñones los deseos, las imágenes, el erotismo y los sueños. Vestigio de un final, en suma, que expone al mundo y se pluraliza en él para contradecir, una vez más, al dicho popular que advierte contra los riesgos de querer ser “el ombligo del mundo”. Ni ombligo, ni mundo: en sus pliegues y repliegues se vuelve germen de los mundos y prueba de su pluralidad.

Más acá o más allá de la cultura y su legado simbólico, en el espacio-tiempo singular que compartimos y en nuestra lengua, al espesor de su extrañeza oponemos el saboreo inicial del sonido: *pu-po*; luego el gesto infantil de meter el dedo, hurgar en lo desconocido y sonreír.

Boca

Bucca, antiguamente *mejilla*, cavidad hinchada, insuflada. Aire de la boca, boca que cruza el aire para abrirse al mundo. Boca que aún no articula palabra. La boca-mejilla deberá encontrar el *os*, *oris*, y combinar el sonido consonante labial de la B (sonido obstruyente, labios sonando en el apretar de uno contra otro) para abrirse de la *baba* a la *oración*. La boca nunca habló ni habla exclusivamente. Hay boca cerrada apretando el pezón que alimenta, como así también hay boca cerrada apretando los dientes que rechinan (por furia, por frío, por sueños pesados). Hay boca abierta de sueño, boca cerrada sin moscas. Hay boca entreabierta que escupe, que entredice.

Hay boca con tierra, con palabras; boca de aire, con burbujas. Hay boca hecha agua, por el deseo, por el hambre. Hay boca de agua en la desembocadura de río y boca dura de la piedra que se agrieta en su entrada. Hay boca abierta enervando los nervios de la lengua hacia el sonido; hay lengua fuera de la boca que lame el amor y el dolor; hay lengua enrollada sobre su propio gusto en la boca cerrada. La lengua está pegada al fondo de la boca. La boca puede estar pegada al suelo, en un perder que muerde el polvo. Hay boca llena a la que se le prohíbe hablar y hay *bocca chiusa* a la que se le permite cantar, tan sólo murmurando. Hay *boquitas pintadas* y bocazas descolocadas. Hay boquillas que afinan el humo y bocados que se sacan al alimento, al cuero, al cuerpo que se ama. Hay un dios en la boca que juega al lenguaje y hay ausencia de dios en la boca que pronuncia su muerte. Hay boca limpia de higiene y boca sucia de insultos. Boca de sonido, de grito, de susurro; boca de silencio, de cerrazón, de desprecio. Boca *bucal* y boca *vocal*: boca de cavidades y boca de cuerdas, boca de aire y boca de voz. ¿Dónde comienza la boca, dónde finaliza? ¿Cómo hace la boca, aún sin la prominencia que subsiste en los animales, para guardar todo: aire, agua, tierra, fuego, deseo, rabia, terror, ternura? La boca besa y muerde, habla y calla, engulle y expulsa. Se respira por la boca, se duerme boca arriba, con la boca abierta. Se exhala el último aliento por la boca. Una boca contra un espejo puede avisar la muerte, y al morir, la boca se queda abierta: por esa cueva ya no pasa la vida, hay apertura de nada, al vacío. Una boca cerrada puede hablar (*mística*: hablar con la boca cerrada). Una boca abierta puede no decir nada (*hablar por hablar*). Una boca puede besar *con los besos de una boca* (*Cantar de los Cantares*) y puede *bacciare tutta tremante* (Dante). Una boca puede morderse los labios (*queilofagia*) o morderse la lengua (contenerse). La boca puede comerse a sí misma (antropofagia *in extremis*) o comer otra boca (deseo *in actu*). Boca enferma: amarga, seca, dulce, mojada. Boca loca lanzada a la suerte (*in bocca al lupo*). Miedo en la boca: boca de la noche, boca del lobo. ¿Quién sabe todo lo que toca una boca, todo lo que bordea, todo lo que saborea, todo lo que sabe, y al fin, todo lo que puede?



Útero

“Mi cuerpo, implacable topía”
(Foucault)

Hay el cuerpo, los cuerpos, el sexo, los sexos y el (im)posible encuentro. Y sin embargo... en ese encuentro fallido algo se (re)produce, algo se instala y abre ese pliegue que es el útero. La regla es que ese espacio permanezca plegado, cerrado, vacío. Lo excepcional es que se abra, acoja, reciba, contenga, cuide, pero también, se contraiga, expulse, suelte, aborte. Cuando se despliega, algo del orden de la hospitalidad acontece: propiedad de una experiencia pero al mismo tiempo desalojo y éxodo de cualquier mismidad. Relativa hospitalidad finita, pues ella debe concluir. Inauguración de un espacio cuya clausura está anticipada.

Parir, dejarse en el parto una parte, restos líquidos bañan el espacio y señalan su presencia: agua, sangre, mocos, sudor. Retorcer, volver a torcer o insistir en el torso, en el centro, allí donde se ubica la continuidad de la vida. Descubrir que existe una fuerza que fuerza la salida más allá del saber. La experiencia está, entonces, del lado del sabor. Dolor. Parir, “dar a luz”, salir de la oscuridad, de ese pliegue del que ya no se vuelve: deviene otra cosa. Restan heridas, cicatrices, marcas. ¿Se trata de un don en ese dar a luz? Allí donde también se juega lo real del cuerpo, se nace. Carne de otra carne. ¿Parientes? ¿Qué parimos? Se pare la vida en la palabra o la vida de las palabras en ese lugar que engendra desde el vacío para volver finalmente al vacío. Porque parir es gestar un nombre, nombrar y también llamar, demandar, hacer venir mediante el gesto de la palabra y la carne lo otro al mundo, quizás, lo otro del mundo. El útero como el espacio posible de toda utopía, pero como su anverso, como esa *topía despiadada* cuya presencia absoluta señala la certeza que dan los cuerpos en juego: pura verdad intransferible e imprevisible.

Pelo

“Debo confesar que sentí algo raro cuando vi mi cabellera tendida sobre la mesa. Me pareció como si me habían cortado una pierna”.

Josefine (*Mujercitas*)

“El pelo está ahí, agazapado en alguna parte”.

Alan Pauls

Con tallo, raíz y punta, con debilidad o fortaleza. Quebradizo, sombrío, iluminado, etéreo, imposible, seductor, rebelde, pesado, seco, sin carácter. El pelo nos educa.

Nos da un orden y una orden: hay que lavarlo, secarlo, cepillarlo, cortarlo, perfumarlo, juzgarlo o eliminarlo. Sustener una imagen que sale de adentro de la cabeza y otras tantas, menos visibles, que brotan del cuerpo. El pelo es un objeto caído, cedido, cesible y no reintegrable del cuerpo. Nunca el mismo pelo retorna al mismo lugar. El pelo se vuelve sistemáticamente una parte postiza del cuerpo y una potencia latente.

El pelo crece -nos dicen. Pero no siempre. Es común perder entre cincuenta y cien cabellos por día. Excepto las plantas y las palmas estamos impermeabilizados por una capa de pelos. El pelo se acomoda, se alisa, se tiñe, se nutre, se humedece, se barre, se impone: *stone, savage, carré*, bocha o taza.

Barba, barba candado, bigotes o patillas.

Marx, Fidel Castro, Hitler, Hendrix, Cantinflas o Charly García.

El pelo se hace presente, se acaricia, se enreda, se toca, se revisa, se tira, se arranca, se huele, se masajea, se modifica, se trenza, se oculta, se ata. Se realizan costosas pelucas cosidas de pelo natural o se lo fabrica artificialmente de plástico para muñecas. Se hacen peluches. Cada tanto se ponen de moda géneros peludos como el *plush* o el *chifón* de invierno. Y hay quienes se operan pelos con láser. Se los extirpan o injertan definitivamente. Hay pelo biológico, pelo mecánico, pelo mágico, *pelusa, pelillo, pelecho, pelambre*.

Un pelo puede hacer mucho: tirar más fuerte que bueyes, cocinarse en una sopa, confirmar una identidad, provocar un despido, tapar una cañería, atragantar a un gato, estrangular a un dedo, verse involucrado como parte de pago en un sistema de intercambios o promesas.



También puede hacer cosas por sí mismo: el pelo se aviva, se arremolina, se infla, se demora, se para, se opone, se pone *a contrapelo*, se queda enganchado a otro.

El pelo es material heredable y está sujeto cambio. Con pelo no siempre se nace, se hace. No es fácil vivir en *pelicidad*. Nuestro pelo actual puede venir de otro tiempo, ser pelo futuro de una especie extinta.

Como atributo, nos brinda certificación, desconocimiento o extrañeza. Hay pelos raciales, faciales, razas de pelos, pelos intrauterinos, pelos públicos y pelos privados. Almohadas de pelos, pelos íntimos, pelos perdidos, pelos pegados, pelos incómodos, pelos guardados. Hay, también, pelos rezagados, pelos *fuera de lugar*, pelos útiles, pelos falsos, pelos funcionales, pelos necesarios, pelos de ocasión, pelos de trabajo. Pero a veces, hay pelos que nos enamoran y allí, entonces, *como si nada supieran*, comienzan a sostener los hilos que los arrastran a los sueños.

Ojos

Potencia de un don: dar vista, ilustrar, iluminar o hacer ver. ¿Pequeño calco que duplica el *oculus mundi*?, ¿miniaturas de sol?

Globo mágico y trágico: abrir los ojos, nacer a una realidad, la de *estar dentro*; despertar en el que se desencadena el habitar el cuerpo y su peso; cerrarlos para no ver, mirar para otro lado para no temer; apretar los párpados para que el afuera no inocule su mal; videncia de lo indeseado, del desastre, del destino (imposibilidad de cerrar los párpados); pero también ojos desorbitados, defasaje del rumbo, de la mirada; ojos ciegos, imposibilidad de la visión, dislocación, baile desorbitado del globo ocular.

Clausura absoluta de la mirada en la muerte: visión que ya no ve. Los ojos son esa oscuridad desfondada, tumba circular *irisada* que promete su pupila negra, su punto sin luz, el más oscuro.

Órbita del mirar y el ver en que se juega el contacto con el afuera. Modulaciones de la atención y el tacto: clavar los ojos como parar la oreja, ambliopía voluntaria del mirar para otro lado sin querer ver. Mirada huidiza y temblorosa, pero también ojos con intención e

intención propia (“se le van los ojos”). Expectación y deseo. Forma del contacto, de la extensión: tocar con los ojos, desnudar con la mirada, dilatar en lo expuesto a la luz y en lo oculto a ella.

¿Órgano pulsional de la mirada? Abrir y cerrar, intermitencia deseante: el deseo tiene ojos que mira ojo en ojo: en el ojo de la tormenta el ojo se deja envolver por ese ciclón (ojo) del deseo, círculo deseante. ¿Golosina caníbal? Suave nervadura del núcleo de la mirada. Entornados en un estrabismo radical revelan la mirada interior que se entierra no ya en el cuerpo sino en las imágenes del deseo, abriéndose hacia el adentro de la caverna de sus imágenes.

Lunar

Inmenso, dimensión <mensura > medida < mensura < mensual = mes > menstruar < mes = mensual <men = mon> moon = Luna >Lunes < Luna >**Lunar**< Luna >Leuk < *luc-lūc* > lux, lumen < *luc-lūc* >luceo< *luc-lūc* > Luna = moon<mon = men> neomenia= plenilunio < Luna >lunático

Inmenso, como dimensión, deriva de mensura, así como medida; o como mensura de mensual, del mes. Menstruar, que viene de mes, una vez, que, a su vez, viene de men o mon, del indoeuropeo. Moon, luna en inglés y Lunes, el día de la luna. De la luna, lunar: *cuerpo en el cuerpo, objeto nocturno que forma una constelación de cuerpos opacos que sugiere distancias desde dentro. Superficies oscuras, sin luz, mancha, mácula, marca, del Cuerpo: corpus: la multitud de imágenes que es un cuerpo. Cuerpo celeste. Luna, lunar: Punto de partida.* Luna: nom. Leuk-s-no. Leuk, cuya raíz, *luc*, brillar, da origen a luz y a lucir. Bajo los efectos de las fases lunares, lucir se asemeja a lunático en cada intervalo.

Mierda

¿Y qué de esos objetos que hacen cuerpo y son sus deshechos? ¿Qué de la mierda, la menstruación, el esperma, la voz, la mirada, (sin dejar por fuera las flatulencias y eructos que serían los deshechos del alma)?



La menarca, la polución; el juego de los ciclos que espera la contingencia propicia para desatar los nacimientos, los abortos; sí, los abortos también. La mirada, esperando el contacto vertiginoso con el otro. La voz abriéndose al lenguaje. La mierda, producto primero, abriendo la relación y el comercio. Bataille decía que somos una herida abierta. Las rajaduras del cuerpo son la herida por la cual sangramos: el culo, la vagina, el meato, el ojo, la boca. Bordes por donde se deslizan esos objetos que hacen cuerpo. Que cuerpean. Objetos que no son externos, ni internos, sino que operan ese pliegue, ese entre, ese espacio otro que llamamos de lo humano.

Excremento, mierda, son palabras que podrían agrupar pero que no llegan a dar la dimensión necesaria de esos objetos. Hacen referencia a lo que el cuerpo selecciona y lo que despiden hacia su exterior. Son los restos, lo inservible, lo inútil, aquello de lo que debemos despojarnos. Pero los restos del cuerpo hacen cuerpo, sin esos restos el cuerpo se configuraría en un interior sin mundo.

La primera mierda que sale del cuerpo humano es el meconio. Meconio deriva del latín *meconium* y esta del griego *mekonion* que significa *jugo de adormidera, opio*. La asociación entre el líquido expulsado por el bebé y el opio o el jugo de adormideras se debe al color verdoso que caracteriza a ambas. El meconio es una de las primeras producciones del cuerpo; es la primera técnica que compone un producto final, es la base de la cultura.

En ese sentido, una vez salido el meconio, el cuerpo no para de devenir, de acontecer. La cultura es ese espacio que sobra de un cuerpo. Es la mierda soporífera donde lo humano no deja de advenir.

Uñas

Las uñas están ahí como una presencia anómala incrustada en la piel, en el punto exacto donde un cuerpo alcanza la barranca y podría perderse en la altura del afuera. Las uñas están ahí como un fragmento de tiempo anacrónico, laminilla mineral, garras de bestias prehistóricas, piedras pulidas de los primeros minutos del planeta. Son un enlace con una *larga duración* arcaica pero

son así también la promesa de una sobrevida: convertida la piel en volutas de nada, ahí seguirán las uñas. El cuerpo, la piel, se degradan, pierden su fuerza, se pliegan, prontamente comienzan el ritual preparatorio de su desaparición; las uñas insisten, crecen, se lanzan a lo abierto, quieren lo abierto, son lo abierto en la clausura de la carne: inquietud de las uñas, son el *apeiron* trabajando los límites de una finitud humana, demasiado humana. No Infinito, sino *infinitud*, las uñas son un suplemento prostético por el cual los cuerpos interrumpen su signatura de sello irreductible de mortalidad; algo en nosotros nos garantiza un pasado impropio y una posterioridad incalculable

Si el siglo XX comenzó confinándonos en un ser-para-la-muerte, comprendiendo la larga tarea del morir como nuestra más íntima posibilidad, ¿no anuncian las uñas algo del orden de nuestra más éxtima imposibilidad, lo que nos expropia no sólo del Ego sino de lo humano, de lo orgánico, de la vida, lanzándonos a lo arcaico, a la larga duración del tiempo? Flujo anorgánico, correntadas de materia informe, partículas elementales al borde mismo de cualquier composición: he ahí la memoria anamórfica del inconsciente material que cargamos con las uñas y que es, al mismo tiempo, su potencia de sobrevida.

¿Podemos hablar de un dios tallado en las uñas, como se habló de un dios tallado en la piedra y que es la piedra? Si lo hacemos, y no vemos por qué no hacerlo, deberíamos hablar de un dominio de lo sagrado que coincide punto por punto con la extensión infinitesimal de la materia, y cuya fe rezaría: creer en el mundo, sabiendo que el mundo no agota el mundo pero que aquello que lo excede es, también, el mundo. En las uñas están grabadas las nuevas tablas de la ley.

En la futura zona de desastre y devastación, sólo quedarán las piedras y las uñas custodiando, medidas por la aridez del viento desértico, la cifra de una sobrevida ilimitada; guardianas de la puerta de la infinitud, ésta se encuentra, como en la fábula kafkiana, mínimamente entornada para *cualsea*, para cada uno de nosotros.

-¿pero quién, nosotros?-



Cuerpos

El derecho de los cuerpos: Dispositivo de la persona, biopolítica afirmativa y derechos sexuales y reproductivos¹

The right of bodies: Dispositive of the person, affirmative biopolitics and sexual and reproductive rights

Eduardo Mattio²

Universidad Nacional de Córdoba
eduardomattio@gmail.com

Modo de citar: Mattio, E. (2015). “El derecho de los cuerpos: Dispositivo de la persona, biopolítica afirmativa y derechos sexuales y reproductivos”. *Pelicano*, 1. Recuperado de <http://pelicano.ucc.edu.ar/ojs/index.php/pel/article/view/20/9>

Resumen

Las luchas feministas y LGTB se proponen salvaguardar el pleno acceso de los cuerpos a un conjunto de derechos que garanticen una vida sexual plena y una libertad reproductiva sin restricciones. Teniendo presente ese horizonte, este artículo explora el modo en que la tradición biopolítica puede contribuir a ese propósito más amplio. En la crítica de Roberto Esposito al dispositivo de la persona, es posible encontrar algunos insumos que permiten pensar de modo más inclusivo una agenda de derechos sexuales y reproductivos. En este trabajo, (1) expongo cómo la perspectiva biopolítica de Esposito permite vincular bios y política de otros modos no reductivos; (2) atendiendo a su crítica al dispositivo de la persona, reviso el modo como Esposito

sustituye el derecho de la persona por un derecho de los cuerpos; (3) teniendo en cuenta tales cambios en el dispositivo jurídico, esbozo qué idea de corporalidad asumen tales modificaciones; (4) extendiendo las sugerencias de Esposito a la construcción de una agenda de derechos sexuales y reproductivos más inclusiva.

Palabras clave: Cuerpo, dispositivo de la persona, biopolítica afirmativa, derechos sexuales y reproductivos.

Abstract

The feminist and LGBT struggles have sought to protect the full access of the bodies to a set of rights guaranteeing a full sex life and reproductive freedom without restrictions. Considering that horizon, this paper explores how biopolitics tradition can contribute to this larger purpose. In Roberto Esposito's critique of the dispositive of the person, is possible to find some inputs to think an agenda of sexual and reproductive rights in more inclusive way. In this paper, (1) I discuss how Esposito's biopolitical perspective allows linking bios and politics in other non-reductive modes; (2) serving his criticism of the dispositive of the person, I review how Esposito replaces the right of persons for the right of bodies; (3) considering such changes in the legal dispositive, I outline what idea of corporeality involve such amendments; (4) I extend Esposito's suggestions to the construction of an more inclusive agenda of sexual and reproductive rights.

Keywords: Body, dispositive of the person, affirmative biopolitics, sexual and reproductive rights.

¹ Versiones anteriores de este trabajo fueron presentados en la Mesa Temática “Democracia, género y diversidad sexual”, XVI Jornada de Filosofía del NOA. *Situación y tareas de la filosofía en el NOA*, Facultad de Humanidades, Cs. Sociales y de la Salud, UNSE, Santiago del Estero, 14-16 de agosto de 2014 y en el Seminario “Problemas teóricos en los estudios de género” de la Maestría en Estudios de la Mujer de la Universidad Autónoma de México, Unidad Xochimilco, 13 de febrero de 2015.

² Doctor en Filosofía (UNC). Docente- Investigador en FemGeS, Centro de Investigaciones María Saleme de Burnichon, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

En la fecunda historia de las luchas feministas y LGTB, la salvaguarda del derecho de los cuerpos ha servido de motivación y de meta para diversas estrategias de empoderamiento colectivo, de articulación política y de trabajo emancipatorio. En la divisa *Este cuerpo es mío* es posible que se resuma una ontología discutible; pero también se expresa la búsqueda de una justicia más amplia, capaz de garantizar el reconocimiento de la (im)propia singularidad



corporal. Según entiendo, los saberes académicos pueden ofrecer algunas herramientas que, desde la imaginación crítica, contribuyan al logro de dicho objetivo, es decir, que nos acerquen como comunidad democrática a un genuino gobierno de sí y de los otros en el que cada cuerpo-singular-plural realice su propia potencia.

En el afán de encontrar herramientas conceptuales más apropiadas para las luchas feministas y LGTB, se puede constatar que los autores de la tradición biopolítica han examinado de manera fructífera el vínculo que cabe establecer entre cuerpo-viviente y derecho. Entre ellos no hay un consenso unánime acerca de lo que el vínculo entre norma y vida supone para la vida común. En las consideraciones de Giorgio Agamben, por ejemplo, la vida no puede menos que ser ahogada por el gobierno soberano que se expresa en el dispositivo jurídico; entre derecho y violencia hay un vínculo ineludible que es condición de toda forma de soberanía. Por tal razón, la superación de cualquier horizonte biopolítico entraña la necesaria abolición del derecho. A distancia de la perspectiva agambeniana, Roberto Esposito ha ofrecido una concepción del dispositivo jurídico que alienta su transformación en los términos de una biopolítica afirmativa. Mientras que en autores como Agamben el binomio bios/política se resuelve en la forma de una política que sofoca la vida –una política *sobre* la vida–, Esposito nos propone pensar una política *de* la vida en la que el cuerpo-viviente ponga sus propias normas como referencia constante de un derecho ajustado a las necesidades de todos y de cada uno (Esposito, 2011, pp. 51-52).

En el presente trabajo me interesa pensar las implicancias que tales consideraciones pueden tener para una agenda de derechos sexuales y (no) reproductivos verdaderamente inclusiva. Bajo la premisa de que las herramientas jurídicas que se formulan a la sombra del “dispositivo de la persona” no son suficientes para garantizar a ciertos sujetos el libre ejercicio de tales derechos, se hace preciso imaginar críticamente un horizonte biopolítico afirmativo en el que los cuerpos, y no las personas, puedan gozar *en su singularidad* de las protecciones jurídicas que necesitan.

1. Bio/política e inmunidad

En los primeros volúmenes de *Homo sacer*, Agamben propone una interpretación de la biopolítica occidental en la que hay una relación de identidad estructural entre dispositivos biopolíticos y poder soberano (Muhle, 2009, p. 152). Por definición, el gobierno soberano es biopolítico: en sus términos, no sólo tiene la capacidad de establecer el dominio de lo legal, sino que puede producir escenarios de excepción –*v.g.*, el campo– en los que cualquier vida puede ser reducida a vida desnuda, es decir, en los que todo viviente puede ser convertido en un *homo sacer* (Agamben, 2010, pp. 39-40). En el Derecho Romano arcaico, los *homines sacri* eran aquellas vidas humanas de las que se podía disponer sin cometer homicidio, *i.e.*, “sin infringir el ordenamiento jurídico, y sin sacrificarle, es decir, sin considerarla[s] desde un contexto ritual” (Quintana Porras, 2006, p. 49). Ahora bien, lo que en el contexto romano resultaba ser una figura jurídica marginal, sostiene Agamben, hoy permite ilustrar algo que se ha vuelto índice de la modernidad política, a saber, la específica capacidad que tiene el soberano no de establecer la ley, sino de suspenderla. El gobierno soberano tiene la potestad de crear “estado de excepción” y en dicho marco despojar a ciertos sujetos de aquellas cualidades que los especifican como una forma-de-vida, como una vida inseparable de su forma (Agamben, 2010, p. 13); como una vida en contexto que ética y políticamente puede realizar su propia potencia. El poder soberano, entonces, tiene la capacidad de disolver la vinculación –pretendidamente indisoluble– entre los dispositivos jurídicos del Estado, su localización territorial y las vidas que nacían en él. Es decir, el poder soberano es tal porque puede suspender la ley en un determinado espacio y así convertirlo en un campo de exterminio en el que ciertas vidas puedan ser reducidas a meros vivientes. Como apunta María Muhle, “[e]n el campo, poblado por los *homines sacri* que pueden ser matados pero no sacrificados, se aúnan la excepción soberana hecha regla y el paradigma biopolítico en la producción de vida desnuda” (2009, p. 153). En tal caso, si el soberano es aquel que *decide* acerca del estado de excepción, acerca de la vigencia o de la suspensión de la ley, el



carácter violento de todo ordenamiento jurídico no puede ser desconocido. Con lo cual, el único modo de restaurar el vínculo entre el *bíos* y la forma que supone la vida-en-común es proponer una “existencia que se sitúa por fuera del derecho” (Agamben, 2013, p. 210).

A distancia de esta perspectiva biopolítica “trágica”, en la que la vida “aparece sometida y aprisionada por un poder destinado a reducirla a simple base biológica”, Esposito propone otro modo de articular *bíos* y política (2009a, pp. 19-20). El autor de *Bios* apela a una categoría *per se* ambivalente: inmunización, y con ella establece otra mediación entre la esfera de la vida y la del derecho. Explicita un vínculo entre vida y política que evidencia tanto los rasgos productivos/afirmativos como los mortíferos/negativos que se juegan en dicho cruce. Vale recordar que en el término *immunitas* conviven un sentido biomédico y otro jurídico: según el primero, la inmunización alude a la capacidad del organismo de resistir a los ataques de un agente etiológico externo; según el segundo, con la *immunitas* se exonera a alguien de una carga que comparten el resto de los ciudadanos. Solapados ambos sentidos, Esposito ofrece otra perspectiva de nuestra vida común: es claro que si la *communitas* supone la ruptura de las barreras protectoras de la pretendida identidad individual, la *immunitas*, por el contrario, alude al intento de reconstruir tales protecciones, defensiva y ofensivamente, contra todo aquello que suponga una ofensa (Esposito, 2009a, p. 17).

Dicho esto, Esposito no deja de subrayar el carácter ambivalente del término: aunque una cuota de inmunización sea necesaria para nuestra vida, llevada a límites extremos, puede poner en peligro la propia vida. Tal como ocurre con los procesos inmunitarios en el ámbito de la biología humana, donde el exceso de inmunidad puede causar la muerte –por caso, las enfermedades autoinmunes– o donde tales procesos pueden ponerse en suspenso para alojar algo distinto –otra vida en el embarazo, o un órgano ajeno en el caso de los trasplantes–, también las dinámicas sociales pueden ser pensadas desde esta ambivalencia: aunque toda comunidad pueda defenderse de lo que efectivamente la destruye, también debe ser capaz de inhibir su tendencia inmunitaria

respecto de lo que supone diferente. En algún sentido, en la *immunitas* se juega lo que ponderan los versos de Hölderlin, “allí donde reside el peligro, reside también lo que salva”. Es decir, aquello mismo que puede ser motivo de riesgo, entraña también recursos emancipatorios por exhumar.

En tal caso, el vínculo entre *bíos* y política, entre vida y poder, entre lo viviente y lo jurídico, no puede ser leído al modo agambeniano. La vida, según Esposito, no se ve despojada *necesariamente* por el dispositivo jurídico; la articulación entre *bíos-nomos* no implica *per se* una experiencia tanatopolítica. De hecho, una biopolítica afirmativa –i.e., una política *de* la vida, y no *sobre* la vida– supone la posibilidad de operar sobre el derecho para ponerlo al servicio del cuerpo viviente. Tal afán se hace explícito en la pretensión espositiana de pasar del “derecho de la persona” a un “derecho de los cuerpos”. Veamos a continuación cómo se hace posible tal sustitución.

2. Del dispositivo de la persona al derecho de los cuerpos

En opinión de Esposito, hoy más que nunca cualquier esfuerzo por reivindicar el valor de la vida humana se asocia *per se* a la afirmación de la noción de persona: “devenir persona es el umbral, el paso crucial a través del cual una materia biológica carente de significado deviene algo de carácter intangible”. Descontada la primacía ontológica de lo personal respecto de lo que no lo es, pareciera que “sólo puede ser sagrada o apreciable desde un punto de vista cualitativo la vida que ha traspasado ese umbral simbólico, que es capaz de acreditarse como persona” (Esposito, 2009a, pp. 189-190). En el plano jurídico, por ejemplo, la defensa de los derechos subjetivos encuentra un fundamento necesario en la categoría de persona: “sólo ella es capaz de llenar el hueco que desde el origen del estado moderno se ha producido entre el concepto de hombre y el de ciudadano” (Esposito, 2009a, p. 190; 2009b, p. 12). Solo el carácter universal de la noción de persona permitiría la expansión de los derechos fundamentales a todo sujeto humano.



A esa primera constatación, Esposito agrega otra difícil de contradecir: pese a la extensión del paradigma de la persona, los derechos humanos nunca han sido conculcados como en el tiempo presente a lo largo de todo el planeta. Tal vez pueda creerse que eso es resultado de una todavía deficiente adhesión a la categoría de persona; contra ello, Esposito propone otra interpretación: “no es el alcance restringido, la parcialidad, la incompletitud de la ideología de la persona, sino, por el contrario, su invasión, su exceso lo que produce tales resultados contradictorios” (2009a, p. 192; 2009b, p. 15).

En efecto, para Esposito la noción de persona funciona como un problemático dispositivo que, heredado de la teología cristiana y del derecho romano, favorece el desdoblamiento del sujeto humano entre lo personal y lo que no es personal. Esa escisión ya está contenida en su origen etimológico: *prosopón* es la máscara que se adhiere al rostro del actor, que cubre al personaje, pero que no se identifica nunca con él: “La persona no coincide con el cuerpo en el que se inserta, así como la máscara no conforma nunca una unidad con el rostro del actor que se la coloca” (Esposito, 2011, p. 74; 2009a, p. 193). Así, la idea cristiana de persona, por una parte, supone dividir al sujeto viviente en dos instancias de diferente cualidad –un alma inmortal y un cuerpo animal–; por otra, conlleva la sujeción de la parte menos digna a la que realiza la condición de persona. En palabras de Esposito, “[el cuerpo] siempre representará nuestra parte animal, y como tal estará sometida a la guía moral y racional del alma, en la que radica el único punto de tangencia con la Persona divina” (2011, pp. 18; 64). En esa línea, Maritain entendía que toda persona sería absoluto señor de sí y de sus actos si ejercía un dominio pleno sobre su parte animal. En otros términos, lo que vuelve al hombre propiamente humano en el vocabulario cristiano es la nítida demarcación de aquella línea que lo separa de su propia dimensión animal (Esposito, 2011, pp. 19; 65-66). Ahora bien, dicho esto, es necesario insistir aquí en el carácter *subjetivante* que supone pensar a la persona como dispositivo: “la prestación específica del dispositivo de la persona” radica en “crear subjetividad a través de un procedimiento de

sometimiento”, a saber, dividir al sujeto en dos naturalezas jerárquicamente asimétricas y, a renglón seguido, *sujetar* la parte inferior a la superior que le sirve de base (Esposito, 2011, p. 65). Al precio de ese desmembramiento insalvable nos sujeta/subjetiva el dispositivo de la persona; en esa cesura se edifica nuestra dignidad personal.

Tal separación se subraya aún más en la experiencia jurídica romana: “*Persona* no solo no coincide... con *homo* (término empleado, sobre todo, para designar al esclavo), sino que constituye el dispositivo orientado hacia la división del género humano en categorías claramente diferenciadas y rígidamente subordinadas unas a otras” (Esposito, 2011, p. 19). Sólo los *patres*, es decir, aquellos sujetos en que se realiza el triple estado de hombres libres, ciudadanos romanos e individuos independientes de otros; sólo ellos son *personae* en sentido pleno. El resto (mujeres, hijos, acreedores, esclavos), ubicados en una jerarquía decreciente, se sitúan en una zona intermedia que va de la persona a la no-persona, o mejor, que va de la persona a la cosa. Más aún, para que una pequeña porción de hombres romanos goce de la condición de persona, ese mecanismo diferencial debe reducir a otros sujetos humanos –los esclavos– al estado de cosa: “es preciso tener disponibilidad no sólo sobre los propios bienes, sino también sobre algunos seres, en sí reducidos a la dimensión de objeto poseído” (Esposito, 2011, p. 21). El estatuto de persona, entonces, no es de ningún modo *natural*: “es la proyección artificial, el residuo excepcional, que se desmarca de la común condición servil. Nadie nace persona –algunos pueden convertirse en ello, pero precisamente a base de expulsar a aquellos que lo rodean a la condición de cosa” (Esposito, 2009a, p. 195). En tal caso, concluye Esposito, el proceso de personalización que supone el derecho romano es inescindible de un proceso correlativo de despersonalización o reificación al que se ven sometidos otros sujetos humanos.

Frente al doble mecanismo de separación (interna al sujeto) y de exclusión (de los sujetos entre sí) que supone el dispositivo de la persona, el autor italiano contrapone una *filosofía de lo impersonal* que permita justipreciar lo que hay de singular y de común en/entre los



cuerpos. En *Tercera persona*, justamente, Esposito intentó esbozar la condición elusiva que reviste un pensamiento de lo impersonal. Reuniendo una diversidad de nociones de distinto origen, Esposito daba cuenta de la naturaleza negativa que supone dicha categoría:

lo impersonal se sitúa fuera del horizonte de la persona, pero no en un lugar que no guarde relación con ella, sino más bien en su confín. ...se sitúa sobre las líneas de resistencia que cortan su territorio, impidiendo, o al menos contrastando, el funcionamiento de su dispositivo excluyente. Lo impersonal... es el límite móvil, el margen crítico, que separa la semántica de la persona de su natural efecto de separación. Bloquea su resultado de reificación. No es su negación frontal – como lo sería una filosofía de la antipersona–, sino su alteración, su extraversion hacia una exterioridad que pone en tela de juicio e invierte su significado prevaleciente (Esposito, 2009b, p. 27).

En otras palabras, el recurso a lo impersonal en la obra de Esposito nos sustrae de la homologación entre persona y humano, aunque no para negar los efectos valiosos que supone dicha noción. Con lo impersonal, en cambio, se hace lugar a otras figuraciones que reparan en la multiplicidad, la pluralidad, la metamorfosis que conlleva la condición de “viviente”. Atender a lo impersonal, entonces, implica explorar las fronteras de lo humano, ampliar sus límites, subvertir su cartografía: promete una reunificación entre *bíos* y *zōé* aún no experimentada (Esposito, 2009b, p. 29).

Entre otros “ámbitos semánticos” posibles, Esposito cree que el derecho es uno de los lugares privilegiados para promover ese pensamiento y esa práctica de lo impersonal. Siguiendo de cerca a Simone Weil, Esposito evidencia el carácter selectivo y privativo del derecho fundado en la noción de persona: “si la persona siempre ha constituido el paradigma normativo, la figura originaria dentro de la cual el derecho ha expresado su propio poder selectivo y excluyente, entonces el único modo de pensar una justicia universal, en el sentido de una justicia de todos y para todos, no puede

estar sino en lo impersonal” (Esposito, 2009a, p. 200). Como bien advertía Weil, el vínculo oprobioso entre derecho y persona debía ser superado por la vinculación entre lo justo y lo impersonal; solo desmontando el dispositivo de persona el ser humano puede ser pensado por lo que tiene de singular y de absolutamente general: “Lo sagrado en el hombre no es la persona, sino lo que no está cubierto por su máscara. Sólo esto podría reconstituir la relación, interrumpida por la maquinaria inmunitaria, entre humanidad y derecho, posibilitando algo al parecer contradictorio como un ‘derecho común’ o ‘en común’” (Esposito, 2009b, p. 29). Sin la deconstrucción de dicho dispositivo no será posible desarticular la relación ambigua y jerárquica entre persona y cuerpo; no se podrá inhibir la indiferencia que la ideología de lo personal reserva para las necesidades del cuerpo; no será factible, en suma, combatir la discriminación de aquellos que ya no son, que aún no son o que nunca serán declarados personas (Esposito, 2011, p. 44; 2009a, p. 200). Con lo cual, el emplazamiento tanatopolítico del derecho de la persona –que solo cubre *nominalmente*, aunque no efectivamente a todos los sujetos– debe ser sustituido por un “derecho de los cuerpos”: “sólo si los derechos... adhirieran a los cuerpos, extrayendo de ellos sus propias normas, ya no de tipo trascendental, impartidas desde arriba, sino inmanentes al movimiento infinitamente múltiple de la vida, sólo en ese caso hablarían con la voz intransigente de la justicia” (Esposito, 2011, p. 44). Es decir, para evitar que el derecho regule “desde arriba”, “por fuera” la suerte de lo viviente, se ha de imaginar aquellas torsiones que son necesarias para que el derecho se someta a las normas propias de lo vivo. Solo así se haría posible una política *de* la vida, una biopolítica *afirmativa* en la que lo viviente no se vea sujeto al derecho; en la que éste asuma como propias las necesidades de lo viviente.

3. Breve excursus: ¿de qué cuerpos estamos hablando?

Ahora bien, dada la sugerencia de pensar un “derecho en común” o una “justicia de los cuerpos”, es claro que una meta semejante no solo entraña la necesaria reelaboración –teórica



y práctica— del dispositivo jurídico. A tales transformaciones ha de preceder una reconsideración de lo que entendemos por “cuerpo”. La corporalidad ya no será cortada al talle del individualismo posesivo; asumirá la forma en que la vulnerabilidad, la interdependencia y la opacidad alteran nuestra habitual concepción del sujeto individual, autónomo y propietario.

En “Capacidad de supervivencia, vulnerabilidad, afecto”, un artículo publicado en *Marcos de guerra* (2009/2010), Judith Butler se detiene una vez más sobre la penosa situación de los prisioneros de Guantánamo³ y brinda algunas consideraciones en torno a la capacidad de resistencia en contextos de supervivencia extrema. En este texto, sugiero, Butler ofrece, como contribución a una “biopolítica afirmativa”, una serie de reflexiones acerca de la vulnerabilidad corporal que permiten pensar las condiciones de la agencia resistente. En el contexto tanatopolítico que supone la prisión de guerra, Butler advierte una contraparte que permite pensar de modo más generalizado *lo que puede un cuerpo* de cara a la violencia, en el horizonte regulativo que discrimina entre vidas que importan y vidas que han de ser desechadas.

En el trabajo que referimos, Butler revisa brevemente una colección de *Poemas de Guantánamo*, apenas veintidós poemas que sobrevivieron a la censura del Departamento de Defensa norteamericano, y que fueron compilados por un grupo de abogados y activistas pro DDHH. La justificación para

destruir y confiscar tales materiales era que, por su contenido y formato, representaban un riesgo para la seguridad norteamericana. Ahora bien, ¿qué tenían tales piezas para constituir tamaña amenaza? Inscriptos en los géneros líricos propios de la poesía coránica, algunos de ellos son testimonio de la tortura sufrida; otros exponen ásperos comentarios políticos; en conjunto, desnudan la hipocresía de una Nación que tortura y mata en nombre de la paz y de la libertad. En opinión de Butler, vehiculizan ciertas formas de afecto que desafían desde la más extrema vulnerabilidad las regulaciones que imponen los marcos represivos de la prisión de guerra: “El abrumador poder del duelo, de la pérdida y del aislamiento se convierte en un instrumento poético de insurgencia, incluso un desafío a la soberanía individual” (Butler, 2010, pp. 90).

¿Qué dicen, se pregunta Butler, estos poemas acerca de la vulnerabilidad y la capacidad de supervivencia? Las palabras fueron grabadas en pequeñas tazas de plástico o escritas en papeles que se han perdido; algunas han salido del campo y restituyen una relación social con el mundo que podría pensarse imposible. En esas pocas palabras, esos cuerpos han encontrado cierta supervivencia provisional. En la sujeción a la tortura se corrobora la vulnerabilidad del cuerpo, se mancilla la necesaria interdependencia, la precariedad del cuerpo se traduce en los términos estrictos de la dañabilidad. Sin embargo, Butler entiende que los poemas de Guantánamo también expresan que la vulnerabilidad no se reduce a la posibilidad de ser dañados:

En estos poemas, el cuerpo es también lo que sigue viviendo, respirando, tratando de esculpir su aliento en la piedra; su respiración es precaria: puede ser detenida por la fuerza de la tortura que inflige el otro. Pero si este estatus precario puede convertirse en condición de sufrimiento, *también sirve a la condición de la capacidad de respuesta, a la condición de una formulación del afecto* entendida como un acto radical de interpretación frente al sojuzgamiento indeseado (Butler, 2010, p. 93; cursivas mías).

³ Con ocasión de las escandalosas circunstancias en las que se encontraban los prisioneros en la Bahía de Guantánamo, una prisión de guerra en la que los detenidos “no son considerados ‘sujetos’ protegidos por la ley internacional, no gozan del derecho a un juicio ordinario, de abogados, de un proceso como corresponde” (Butler, 2006, p. 17), la filósofa norteamericana ofrecía una reconsideración de la noción de gubernamentalidad y en sus vínculos con otras categorías no menos significativas en la constelación conceptual foucaultea de los ’70: soberanía, disciplina, ley, Estado, sujeto de derecho. En dicho artículo —titulado “Detención indefinida” y publicado en *Vida precaria* (2006)—, Butler examinaba “aquellas concepciones normativas de lo humano que a través de un proceso de exclusión producen una multitud de ‘vidas invivibles’ cuyo estatus político y legal se encuentra suspendido” (2006, p. 17).



Es decir, en los poemas de Guantánamo se hacen patentes dos verdades distintas acerca del cuerpo: por su notoria exposición no sólo es el lugar donde se hace posible el sojuzgamiento y la tortura; también puede ser la condición del cuidado y del florecimiento moral. La socialidad es el marco en el que se hace posible nuestra supervivencia: nuestra interdependencia se vuelve promesa y amenaza a la vez. En los poemas se comunica un sentido de la mutua solidaridad que desafía las ideologías de la seguridad nacional y de la soberanía estatal. Aunque no sean capaces de modificar el curso de la guerra o el poderío militar del Estado americano, son para Butler “la prueba fehaciente de una vida tenaz, vulnerable, abrumada, la vida propia y la no propia, una vida desposeída, airada, perspicaz” (2010, pp. 94). A su modo, los poemas funcionan como “actos críticos de resistencia, interpretaciones insurgentes, actos incendiarios que... viven a través de la violencia a la que se oponen” (Butler, 2010, pp. 94).

Como puede verse, la lectura butleriana de los poemas de Guantánamo, en tanto índice de supervivencia en situaciones de extrema violencia, supone al menos dos presupuestos acerca de la corporalidad:

En primer lugar, Butler supone una *estructura del cuerpo socialmente extática*, según la cual éste aparece como un fenómeno social, en la que resulta vulnerable y expuesto a los demás; *i.e.*, una “ontología social corporal” en la que la persistencia del cuerpo depende de condiciones e instituciones sociales: “poder ‘ser’... ha de contar con lo que está propiamente fuera” (Butler, 2010, pp. 58). En tal caso, nuestra capacidad de supervivencia supone el reconocimiento del estrecho vínculo con los demás. Más allá de las ontologías que reducen los cuerpos a entidades discretas y circunscritas a determinados límites reconocibles, Butler propone pensar el cuerpo como algo que

[e]stá fuera de sí mismo, en el mundo de los demás, en un espacio y un tiempo que no controla, y no sólo existe en el vector de estas relaciones, sino también como tal vector. En este sentido, el cuerpo no se pertenece a sí mismo (2010, p. 83).

Esta exposición supone el vínculo ineludible con la alteridad; el (des)encuentro con otros anima en cada uno cierta capacidad de respuesta que es estrictamente *afectiva*: como tales respuestas afectivas son resultado de ciertos marcos interpretativos que las condicionan, o bien ocurre que nuestros afectos refieren y reproducen tales marcos; o bien cuestionan el carácter dado de tales marcos, suministrado así condiciones afectivas para la crítica social (Butler, 2010, pp. 59). En tales marcos afectivos se funda nuestra capacidad de respuesta al mundo, y por ello, nuestra responsabilidad respecto de los otros.

En segundo término, Butler supone una concepción del “nosotros” en la que nuestra responsabilidad frente a los demás está mediada por ciertas *regulaciones del afecto*. De estas últimas dependen nuestras reacciones morales respecto de lo que aborrecemos y aprobamos. En este contexto Butler refiere las inquietudes de Talal Asad respecto de la doble vara con la que medimos el atentado suicida (motivo de escándalo moral) y los crímenes perpetrados por el Estado soberano (justificados en razón de criterios de seguridad). Tales reacciones –de desaprobación o justificación– toman la forma de afectos y se hallan reguladas por marcos interpretativos que en último término determinan qué vidas nos importan y cuáles resultan irrelevantes, cuáles merecen duelo público y cuáles no. Dichas reacciones morales se hallan condicionadas por marcos interpretativos que funcionan diferenciando entre poblaciones de las que depende mi vida y otras que representan alguna amenaza directa o indirecta a mi supervivencia. En este último caso, tales cuerpos no aparecen como vidas sino como amenazas a la vida, con lo cual su pérdida resulta indolora respecto de las que guardan alguna semejanza étnica o religiosa con nuestras propias vidas (Butler, 2010, pp. 69). En tal caso, nuestra consideración de lo que vale un cuerpo, de lo que una vida merece, se ve transida por la distribución diferencial de la condición de “humano”. Bajo cierto marco hegemónico, algunas vidas son reputadas como dignas de sustento, de cuidado, de duelo; mientras que otras son invisibles, ininteligibles, inviábiles.



En la propuesta de Butler, entonces, la consideración del cuerpo supone, por una parte, una caracterización extática que lo vincula necesariamente con un contexto social que lo precede y lo excede, que lo especifica como expuesto, vulnerable e interdependiente. Por otra, tales cuerpos se hacen inteligibles en el marco de una economía discursiva que dispone –de manera contingente y diferencial– las regulaciones afectivas bajo las cuales los cuerpos resultan dignos o no de reconocimiento.

4. Biopolítica afirmativa y derechos sexuales y (no) reproductivos

¿Qué implicancias tiene lo dicho hasta aquí al momento de imaginar o evaluar una agenda de derechos sexuales y (no) reproductivos? Las consideraciones precedentes acerca del vínculo entre derecho y vida, entre justicia y cuerpos, ¿pueden contribuir a la formulación del repertorio de derechos sexuales y (no) reproductivos que supone una biopolítica afirmativa?

Revisemos algunos pocos ejemplos. En la Argentina, como en otros lugares de Latinoamérica, ciertos actores y colectivos conservadores –usualmente vinculados a determinados sectores religiosos– se valen aún de herramientas jurídicas afines al horizonte de lo personal para cercenar a ciertos sujetos el libre ejercicio de sus derechos sexuales y (no) reproductivos. En nombre de la dignidad personal del embrión o feto, y no de la de la madre que puede correr peligro de muerte o que tal vez haya sido violada, se condena y criminaliza cualquier forma de interrupción del embarazo. En algunos distritos de Argentina, incluso, se desoye lo dispuesto por la Corte Suprema de Justicia en relación a los casos de aborto no punible: pese a que el máximo estamento judicial ha dictaminado recientemente que no constituye delito alguno la interrupción del embarazo en casos de violación, algunos organismos pro-vida –v.g., la asociación civil Portal de Belén en Córdoba– interponen ante la justicia recursos para obstaculizar tales estrategias contraceptivas.

Otro tanto ocurre con el libre ejercicio del trabajo sexual: quienes se reconocen abolicionistas usualmente extienden

argumentos relativos a la trata de personas con fines de explotación sexual –situación en la que se conculca gravemente la dignidad personal de quien es tratado/a– para condenar toda iniciativa que pretenda favorecer el reconocimiento de la prostitución como actividad laboral autónoma. De este modo, pretendiendo evitar situaciones de explotación sexual, se pretende criminalizar una actividad laboral que no está consignada como delito en nuestro Derecho Penal, dejando así libradas a las trabajadoras sexuales a la especulación de los proxenetas o a la discrecionalidad policial. En uno y otro caso, se antepone cierta dignidad personal que tales mujeres no respetarían (la del feto en el caso del aborto, o la propia en el caso del trabajo sexual) a la autonomía decisional que se cifra en el *dictum* “Este cuerpo es mío”.

Algo semejante acontece en nuestro país respecto de los derechos adquiridos por el colectivo trans. De momento, el reconocimiento de su identidad de género se reduce a la gestión burocrática de los cambios registrales previstos por la Ley de Identidad de Género (sancionada en mayo de 2012), cuando dicho instrumento jurídico *también* garantiza la salud transicional de tales personas –cuestión que aún no ha sido reglamentada. Pareciera que la ficción de la identidad personal sobre la que descansa la ley, sólo alcanza a cubrir aquellas parcelas del yo relativas a la dignidad intangible de las personas trans y no a las necesidades concretas que supone la eventual modificación corporal garantizada por el Estado.

En vista de los déficits que supone pensar los derechos sexuales y (no) reproductivos a la luz del dispositivo de la persona, nuestra imaginación crítica tendría que proponer una biopolítica afirmativa en la que los cuerpos gocen *en su singularidad* del amparo jurídico que su condición de vivientes requiere. En decir, una política *de* la vida en la que se contemple la exposición diferencial de los cuerpos *per se* vulnerables a diversos mecanismos de desposesión económica, jurídica y cultural. En efecto, el derecho de las mujeres –en particular las menos aventajadas– a interrumpir el embarazo o a ejercer el trabajo sexual en condiciones laborales y sanitarias seguras; o el derecho de las personas trans a recibir la efectiva asistencia del Estado en materia de



salud transicional son vistos desde otro sesgo cuando se los vincula a una “justicia de lo impersonal” o a una ontología de la vulnerabilidad. Las necesidades del cuerpo viviente en su singularidad, las demandas inmanentes a la vida que se desarrolla en una *común heterogeneidad*, no han de ser leídas desde el dispositivo de la persona, es decir, privilegiando la hipotética dignidad personal a las concretas necesidades corporales. Es justamente este hiato o cesura el que salvaguarda la antropología política del individualismo posesivo, invocada por el reformismo liberal. Por fuera de esa gramática de los derechos, una *justicia de los cuerpos* ha de ser actuada desde lo que el mismo viviente –vulnerable e interdependiente– requiere para realizar o satisfacer su ser-singular-plural; una política de la vida ha de restaurar a todo viviente su forma, su cualificación ética y política, a fin de que pueda realizar en tanto forma-de-vida su más genuina potencia (Agamben, 2010, pp. 41-42).

En ese marco, el deslinde entre viviente y derecho operado por el dispositivo de la persona ha de ser suplantado por una articulación afirmativa entre derecho y vida, entre leyes y cuerpos que garantice la inclusión democrática a todo sujeto en su singularidad. En otras palabras, en las subversiones jurídicas que promete una biopolítica afirmativa, en las apropiaciones inapropiadas/bles que supone el derecho de los cuerpos, se hace posible imaginar una sociedad democrática en la que los desafíos sexo-genéricos y (no) reproductivos sean abordados de manera igualitaria, en la que el cuidado de lo impersonal, de lo viviente, de lo corporal, sea una prioridad inaplazable.

Referencias bibliográficas

- AGAMBEN, G. (2010). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-textos.
- AGAMBEN, G. (2013). *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- BUTLER, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.
- ESPOSITO, R. (2009a). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Barcelona: Herder.

ESPOSITO, R. (2009b). *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu.

ESPOSITO, R. (2011). *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires: Amorrortu.

MUHLE, M. (2009). Sobre la vitalidad del poder. Una genealogía de la biopolítica a partir de Foucault y Canguilhem. *Revista de Ciencia Política*, 29 (1), 143-163. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32414666008>

QUINTANA PORRAS, L. (2006). De la *nuda vida* a la ‘forma-de-vida’. Pensar la política con Agamben desde y más allá del paradigma del biopoder. *Argumentos*, 19 (52), 43-60. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59505203>



La figura de la Virgen María en la construcción discursiva del colectivo disidente *Católicas por el derecho a decidir (CDD)*

The figure of the Virgin Mary on the discursive construction the dissident group *Catholic women for the right to choose*

Mónica Susana Moore¹

Universidad Católica de Córdoba
monicasusana_moore@yahoo.com.ar

Modo de citar: Moore, M., S. (2015). La figura de la Virgen María en la construcción discursiva del colectivo disidente *Católicas por el derecho a decidir (CDD)*. *Pelícano*, 1. Recuperado de <http://pelicano.ucc.edu.ar/ojs/index.php/pel/article/view/5/3>

Resumen

Ya es un hecho que en el interior del catolicismo, múltiples personas y grupos realizan profundas modificaciones en la construcción y vivencia de sus subjetividades.

Diversos catolicismos negocian, se enfrentan y disputan espacios, develando que el declive de la hegemonía católica no se reduce a la disminución de fieles en los templos: es creciente el número de los que, declarándose católicos, afirman que pueden serlo aun sosteniendo posturas contrarias a las enseñanzas oficiales de la Iglesia.

Un colectivo que expresa esto con particular visibilidad es el movimiento de *Católicas por el derecho a decidir (CDD)*. En este artículo se analizan algunas estrategias desde las cuales se legitima su disidencia, con especial énfasis en la deconstrucción discursiva que opera sobre la imagen de la Virgen María.

Palabras clave: *Católicas por el derecho a decidir*, catolicismos disidentes, mujeres, Virgen María, género, derechos sexuales y reproductivos, aborto.

Abstract

It is already a fact that numerous individuals and groups of people make radical alterations to the Catholic Faith depending on their subjectivities.

Various catholicisms negotiate, face each other and dispute positions. This process signals the fact that the decline of the Catholic hegemony cannot be reduced to the decrease of believers at church. In fact, there is a growing number of believers that consider themselves catholic even though they uphold contrary beliefs to the official teachings of the Church.

A specific group of people who openly expresses such feelings is the movement called *Catholics for a Free Choice*. In this article, several strategies used to legitimize these women's dissident ideas are analyzed. Special emphasis is put on the discursive deconstruction that works on the image of the Virgin Mary.

Keywords: Catholics for a Free Choice, dissident catholicisms, women, Virgin Mary, genre, sexual and reproductive rights, abortion.

Católicas por el derecho a decidir en los nuevos escenarios del catolicismo

Católicas por el derecho a decidir (CDD) nace en Estados Unidos en 1973 bajo el nombre de *Catholics for a Free Choice* “con el objetivo de ser una voz para los miembros de la Iglesia que creen en un catolicismo liberador, desde el cual las mujeres pueden decidir de acuerdo a su libertad de conciencia sobre su sexualidad y salud reproductiva” (CDD Perú, 2009). En 1996 se crea la *Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir* en Caxandú, Brasil, con la redacción de una Carta de Principios (CDD Argentina, s/f); actualmente tiene presencia en varios países, incluida la Argentina, aunque con particular peso en México, sobre todo desde 2007, cuando se aprobó en la capital la despenalización del aborto.

Se trata de un movimiento que abreva en aportes de la teología de la liberación y de algunas teologías feministas (Tamayo, 2013), sosteniendo que la Iglesia no es monolítica, sino que tiene una rica tradición de pluralidad de pensamientos. Sus miembros consideran coherente y compatible con su identidad católica y feminista la lucha por el acceso a la

¹ Doctora en Semiótica (UNC). Docente en Instituto Lumen Christi, ITEC (Inst. Teológico de Córdoba), Inst. Sup. de Formación Docente Ntra. Sra. de Fátima y Universidad Católica de Córdoba.



educación sexual, la anticoncepción, la salud integral y la despenalización y legalización del aborto, debiendo darse el debate fuera de los fundamentalismos y tomando como valor central a ser rescatado el reconocimiento de la mujer como agente competente y moralmente capaz de ejercer su derecho a tomar decisiones. En síntesis, se presentan a sí mismas como

una organización sin fines de lucro integrada por personas católicas, que defiende los derechos humanos de mujeres y jóvenes, en especial sus derechos sexuales y sus derechos reproductivos, incluyendo el acceso al aborto legal, desde una perspectiva ética, católica y feminista, en el marco del estado laico (contratapa de Aldaz y Mejía, 2013).

No es el objetivo aquí analizar ni tomar posición sobre los argumentos en los que se apoya este grupo para defender la legalización y despenalización del aborto, el tema con el que mayor fuerza se identifica y lo identifican, sino visualizar las estrategias discursivas desde las cuales sostiene su legitimidad como grupo católico que, aunque en este tema tan grave y caro a la Iglesia Católica es disidente, puede seguir llamándose así, ya que la principal objeción que se le hace es que no puede autodenominarse católico.

CDD, por las ideas que difunde y por el sólido aparato comunicacional de que dispone, posee una particular visibilidad pero, en realidad, es expresión de algo que ya está dándose en el catolicismo a nivel general, esto es, el surgimiento de múltiples subjetividades y modos de vivir un catolicismo “cuentapropista” (Judd y Mallimaci, 2013, pp. 11-12), desde el cual se sostiene que se puede ser buen católico aun asumiendo posturas disidentes respecto a los postulados tradicionales de la Iglesia Católica (Esquivel et al., 2013, pp. 173-175). Es un fenómeno, por otra parte, que viene siendo advertido hace tiempo a nivel global y que se manifiesta en una creciente “desinstitucionalización” de la vivencia religiosa (Mardones, 1996, pp. 17-24).

Este nuevo escenario es asumido y analizado por *CDD*, especialmente a partir de la encuesta que llevó a cabo en México en 2009 y que arrojó como principal dato que el 60% de la

población católica no sigue las enseñanzas de la jerarquía eclesiástica sobre relaciones sexuales fuera del matrimonio, el uso de condones y otros métodos anticonceptivos artificiales, el aborto y la educación sexual. Esta encuesta reveló, además, que la feligresía católica, en un alto porcentaje, no está de acuerdo con los intentos de la Iglesia de influir en las políticas públicas ni aprueba que sus ministros de culto ocupen cargos de representación popular, o que se mezclen lo político y lo religioso (Mejía, 2013, p. 10).

CDD, en este contexto, vendría a ser una visibilización más explícita e “institucionalizada” de una pluralidad de opiniones, prácticas y posicionamientos éticos que ya son un hecho en el interior mismo del catolicismo. Considero que es de fundamental importancia esta consideración si el objetivo es analizar la producción discursiva de este colectivo, tarea que ineludiblemente nos conduce a la pregunta sobre la representatividad que posee esta entidad en el conjunto de la “catolicidad”.

El problema del aborto en la dinámica de la discursividad social. Argumentos y pasiones

La especial notoriedad que adquiere *CDD* en este nuevo contexto nos obliga a prestar atención al modo en que la temática del aborto y la disputa por la vida implican una redefinición del espacio público del catolicismo a nivel de sus actores, estrategias y discursos, dinámica que pone en evidencia que las problemáticas referidas a la sexualidad y la reproducción son una arena de alta conflictividad en la que emergen distintas percepciones de lo social y lo cultural, así como intereses y disputas de poder respecto a la resignificación de los valores tradicionales que representan a la mujer (Peñas Defagó y Campana, 2011, p. 30).²

² En la presentación que hago de la construcción discursiva de *CDD* opto por seleccionar discursos directamente producidos y difundidos por integrantes del movimiento, en articulación con los aportes de algunos académicos, convocados por *CDD*, aunque no necesariamente sean miembros de la institución. Es el caso puntual de la obra compilada por Peñas Defagó y Vaggione, *Actores y discursos conservadores en los debates sobre sexualidad y reproducción en Argentina*, bajo el sello editorial



Siendo, como se dijo, el tema del aborto la cuestión más polémica de este movimiento, podría decirse, tomando las categorías analíticas de Angenot (2010a, p. 30), que su posición discursiva contestataria adquiere el carácter de *contradiscursos* respecto del discurso *hegemónico* de la Iglesia Católica, pero con la particularidad de que se intenta construir dicho posicionamiento desde la pertenencia al catolicismo y no fuera de él disputando un lugar discursivo en su interior, es decir, resistiéndose a ocupar márgenes periféricos debido a las ideas por las que lucha.

Esta pretensión de *CDD* se advierte, sobre todo, en el recurso constante a opuestos y en el despliegue de un discurso predominantemente agónico, es decir, construido sobre una doble

de *CDD*. Considero que los esfuerzos editoriales de este tipo de colectivos, que poseen objetivos tan definidos y precisos, necesitan priorizar en sus publicaciones la visibilidad de voces que afianzan, refuerzan o fundamentan las líneas de sentido en las que militan (como es este caso). Advértase la aclaración que *CDD* hace sobre este libro en la página de sus créditos: “La presente publicación se realiza en el marco del Proyecto ‘Violencia de género y derechos sexuales y reproductivos: acciones para fortalecer el acceso a la justicia y respeto a los derechos humanos de las mujeres argentinas’ llevada adelante por la Asociación Civil por el Derecho a Decidir, Argentina en asociación con el Instituto de Género Derecho y Desarrollo de Rosario, con el financiamiento de la Unión Europea en la República Argentina. *El contenido de la misma es responsabilidad exclusiva de Católicas por el Derecho a Decidir Argentina*, y en ningún caso debe considerarse que refleja los puntos de vista de la Unión Europea” (cursiva mía). Por otra parte, en dicha convocatoria, todos los autores realizan un análisis crítico de los posicionamientos contrarios al ideario de *CDD*, a los que se engloba bajo el carácter de “conservadores”. Lo mismo ocurre con la obra encabezada por Vasallo, *En nombre de la vida*, en la que se convocan a intelectuales (entre ellos Vaggione), todos para apuntalar las proclamas de *CDD*. La breve recensión que en el sitio web de *CDD* Argentina se hace de este libro comienza diciendo: “El objetivo de *CCD* es contribuir con ‘En nombre de la vida’ a trabajar por Estados laicos para que las religiones ocupen su lugar y presten su servicio sin llegar al avasallamiento de las conciencias ni a la manipulación del poder político para conservar privilegios”. Por todo lo expuesto es que entiendo que se trata de fuentes que pueden ser tomadas como parte del entramado argumentativo de *CDD*, aunque no sin antes exponer estas aclaraciones.

estrategia: la demostración de la propia tesis junto a la refutación o descalificación de una tesis contraria, poniendo en evidencia sus supuestas insuficiencias e inconsistencias (Angenot, 1982, p. 6). En este caso, las tesis contrarias que se refutan provienen siempre de la jerarquía eclesiástica. Algunos ejemplos:

-Ante nociones hegemónicas de familia, sexualidad y reproducción que intentan, según *CDD*, limitar la capacidad de decidir de los individuos, este movimiento defiende la libertad de conciencia y el derecho a las decisiones libres de imperativos religiosos (Peñas Defagó y Campana, 2011, p. 30).

-Contra la concepción mitificada de maternidad como realidad siempre buena y garante de virtudes, *CDD* subraya que los hechos muestran que no siempre es así:

Las mujeres deseamos ser madres por varias razones, muchas de ellas positivas, pero si desmitificamos el ejercicio de la maternidad podemos reconocer que hay madres malas, madres crueles, madres locas, madres irresponsables, madres indiferentes. ¿De qué sirve entonces obligar a muchas mujeres a tener hijos que hubieran deseado abortar? Ya hay suficientes testimonios como para saber que los hijos no deseados sufren y, posteriormente, al reproducir el rechazo que vivieron, hacen sufrir (Cruz Cárdenas, 2008, p. 1).

-Ante la jerarquía eclesiástica a la que se le reprocha querer imponer un estereotipo único de mujer cuyo rol social se reduce a la maternidad, *CDD* defiende el derecho al aborto como instancia que empodera a las mujeres, en tanto les concede la posibilidad de decidir, y como una cuestión de derechos humanos que contribuye a la ampliación de los derechos de ciudadanía y a la equidad de género (Gudiño Bessone, 2012, pp. 1-2).

-Ante una Iglesia que consideran defensora del valor de la vida en abstracto y hasta “fetichizado”, que no se compromete con vidas reales y concretas, *CDD* afirma que la vida humana es un proceso cultural, situado, histórico y contextualizado que incluye la participación de las personas y sus libres decisiones (Amaro Bautista, 2013), idea que se



apuntala permanentemente con testimonios particulares.

-Frente a una Iglesia a la que atribuyen la imposición de una verdad única sobre la sexualidad y la reproducción desde una noción de maternidad ligada al sacrificio y al dolor, y que por lo tanto considera al aborto como una práctica siempre delictiva y criminal en la que se culpabiliza ante todo a la mujeres, *CDD* apuesta a una concepción de la sexualidad que incluye el goce, el placer y la libertad de decisión sobre el propio cuerpo (Alanís, 2005a, p. 3).

-En oposición al principio de que la vida humana es siempre sagrada, *CDD* advierte que la misma jerarquía eclesiástica reconoce excepciones o apreciaciones diferenciales respecto a la vida, como son la pena de muerte o la legítima defensa. Desde estas consideraciones es que *CDD* plantea que existe hostilidad hacia la mujer en la afirmación de que el feto, en toda circunstancia, tiene más derechos que ella:

En nombre de la vida la cúpula de la Iglesia católica ha instaurado una jerarquía entre las vidas humanas, según la cual la vida del embrión y del feto es superior a la de la gestante, independientemente de las circunstancias de la concepción” (Vasallo, 2005a, p. 108).

-Contra la idea de que la doctrina oficial católica sobre el aborto ha sido siempre unánime, numerosas publicaciones de *CDD* buscan demostrar que no fue así a lo largo de la historia de la Iglesia, por ejemplo: Hurst, 2004.

-En oposición a los argumentos científicos que defienden la vida humana desde la concepción -posicionamiento que se denuncia como “secularismo estratégico” para ganar espacios conservadores en el ámbito público (Vaggione, 2005, p. 153)- *CDD* plantea la necesidad de deconstruir el concepto de ciencia. Ésta, lejos de ser un saber neutro y “verdadero”, que designa “lo natural” y rotula objetos, es siempre contingente, histórico y en constante disputa (Morán Faúndes, 2011, p. 300).

Si bien *CDD* dice ser portavoz de reclamos y experiencias con los que se identifican muchas mujeres católicas, la disidencia que plantea desde una identidad asumida como católica tan

en contraposición a las enseñanzas oficiales de la jerarquía de la Iglesia, le exige un discurso con notas claramente propagandísticas, es decir, persuasivo, movilizador, audaz, tendiente a “despertar” y a sacar del letargo o la pasividad a conciencias que están paralizadas ante lo que se sostiene como evidente, sobre las cuales es preciso cumplir una función “detergente” (liberadora de prejuicios) y una función “inmunitaria” (proporcionadora de ideas que protegen de engaños) (Angenot, 2010b, p. 165).

El juego de opuestos en que se basa la construcción discursiva disidente de *CDD* no pocas veces se refiere a la Iglesia Católica de modo extremista y generalizado, identificándola con una institución absolutamente fundamentalista y retrógrada, aliada del poder económico y político de cada país (Rodigou y Alanís, 2004). Por ejemplo, en una breve publicación dominical de divulgación popular (género discursivo en el que las síntesis apuntan a cumplir con una función de corte educativo o “catequístico”), en un recuadro, se resalta con radicalidad:

Lamentablemente, nuestra institución eclesial ha visto la sexualidad como un aspecto de la vida humana intrínsecamente malo, por lo que ha reafirmado la virginidad de María para separar a la nazarena de la condición del resto de las mujeres, a quienes considera malvadas e inferiores a los hombres (Cruz Cárdenas, 2008, p. 3).

La referencia a la Iglesia Católica identificada con el más recalcitrante fundamentalismo religioso o la más oscurantista misoginia, parece ser un recurso necesario para subrayar la disidencia, la cual muestra estar muy atravesada también por lo pasional, dimensión que hoy la semiótica tiende a valorar como realidad inscripta en el discurso y que es, por tanto, productora de sentidos (Bertrand, 2000, pp. 225-226).

En el caso específico de *CDD* el sentimiento que tiende a visibilizarse en el discurso es el clamor doloroso e indignado de las mujeres, milenariamente incomprendidas y sometidas; y mediante un mecanismo enunciativo en el que las enunciatoras se apropian de esa experiencia, se enfatiza con crudeza:



En cada una de nosotras habita una pecadora y es imposible sustraerse a la malignidad de esta imagen [...] Nos educaron en creer de que gozar es cosa de putas y que sólo volviéndonos frías, sumisas y sufrientes alcanzaremos la redención de nuestros pecados” (Alanís, 2005b, p. 2).

Planteos tan contestatarios y apasionados no pueden no generar reacciones del mismo carácter. *Catholic.net*, el sitio web católico de mayor alcance después del de la Santa Sede, se hace portavoz de declaraciones que se refieren a CDD como colectivo constituido por mujeres que siguen a “corifeas feministas radicales” y a “los mercenarios de la ONU” que “promueven la homosexualidad, la pederastia, la pornografía, la trata de blancas, el turismo del sexo y con niños, la droga y las mafias”; enfatiza que no son católicas sino que dicen que lo son “para ganar adeptos entre los inocentes crédulos de sus mentiras” financiadas

por las poderosas multinacionales de la pornografía y de la Cultura de la Muerte, operación que dirige la Multinacional de la Masonería diabólica de Satanás, en un claro ataque de destrucción contra la Iglesia Católica a la que odia y para proponer el Nuevo Orden Mundial en el que no caben ni Dios, ni Alá ni Yahvé, sino solo [...] el Príncipe de este de Mundo, es decir, Satanás y su [...] estrategia global masónico diabólica” (Aciprensa, s/f).

Se afirma, sin más, que se trata de un grupo que “tiene como objetivo rechazar y distorsionar la enseñanza católica sobre la obligación de respetar y proteger la vida humana nonata e indefensa”; que es, “prácticamente hablando, un brazo del lobby proabortista de los Estados Unidos y del mundo entero”, una clara expresión de “fanatismo anticatólico” tendiente a “ridiculizar a la Iglesia”; que “es ofensivo a los católicos [...] “y a todos los que esperan honestidad y rectitud en el discurso público” y que, por tanto, no merece “ningún reconocimiento o apoyo de parte de ninguna organización

católica” (Conferencia Nacional de Obispos Católicos de los Estados Unidos, 1993).

Las afirmaciones de rechazo a CDD más encendidas apelan sobre todo a destacar que el nombre de católicas es absolutamente inapropiado y contradictorio; que se trata más bien de una autodenominación. Son por ello recurrentes expresiones como éstas: “se autodenominan católicas”, “autodenominadas católicas”, “asociación autoproclamada católica”, “ong falsamente católica”, “dicen que son católicas pero es para...”, todas tendientes a colocar en el centro de la desacreditación de este colectivo la denuncia de la usurpación de la identidad católica en un nombre que no les pertenece por derecho propio sino que confiscan para un uso malicioso e inmoral.

Pero la consideración de que no merecen llamarse católicas va más allá, puesto que se las despoja de la condición de creyentes:

Las *Católicas por el Derecho a Decidir* no tienen nada de católicas. No son mujeres de fe, como dicen ser. Solo quieren atacar a la Iglesia porque en ella ven al mayor obstáculo para despenalizar el aborto en todas partes (Aciprensa, 2010).

Queda muy claro, entonces, que para los que manifiestan abierta oposición a este grupo es incompatible con la identidad católica la defensa del aborto. Con ocasión de la elección del Papa Francisco y ante manifestaciones de rechazo al nuevo pontífice de parte de algunos exponentes de CDD, se enfatiza esa idea con absoluta nitidez:

Vale anotar que este ataque calumnioso, viniendo de un grupo que promueve el asesinato de niños en el vientre de sus madres y por ello usurpa la identidad de católico, debemos entenderlo como un elogio para nuestro Papa (Ramos, 2013).

Católicas disidentes pero ¿católicas al fin?

La crispación que suscita este movimiento en los que denuncian sus actividades como esencialmente anticatólicas no ha logrado detenerlo, y hasta podría afirmarse que oficia más bien de motor y renovada motivación para las militantes de CDD. Sin embargo, en repetidas ocasiones se vuelve necesario justificar con trabajadas reflexiones teóricas su



nombre de católicas. ¿Cuáles son los principales argumentos en los que se basan para legitimar su identidad de católicas disidentes, pero católicas al fin?

En un plano más especulativo, merece destacarse la diferencia que algunos intelectuales hacen y en la que se apoyan, entre disidencia y deserción. Ubicándose en la primera, el posicionamiento crítico que asumen necesariamente debe desarrollarse en el interior mismo de la institución en la que pretenden operar cambios:

A diferencia del desertor, que vacía el espacio de poder, el disidente reafirma su pertenencia, aún a costa de arriesgar su membresía. Pero la disidencia también implica la articulación de un antagonismo. El disidente busca romper los consensos asumidos o impuestos y construir un pluralismo interno que suspende las tradiciones religiosas como realidades homogéneas (Vaggione, 2005, p. 162).

En un plano más pragmático, de justificaciones que son más bien respuestas al contexto cultural, dos ideas emergen como centrales y que cuentan con el soporte de reflexiones del ámbito académico: la fuerza de lo religioso para activar el progresismo, y la necesidad de visibilizar y explicitar aquello que en la realidad ya es un hecho.

Con respecto a la primera afirmación, si bien se reconoce que es la religión uno de los factores más determinantes para el afianzamiento del patriarcado, se advierte que ella contiene a la vez un fuerte y muy eficaz potencial liberador, más aun en tiempos en que la religiosidad, lejos de apagarse, se ha revitalizado con la emergencia de individuos que viven su pertenencia religiosa de manera más reflexiva y con mayor independencia de las doctrinas oficiales (Vaggione, 2005, p. 156). Este factor, además de renovar el interior mismo de las instituciones religiosas, favorece el desarrollo público de espacios analíticos y normativos de crucial importancia para la democratización de problemas de género y sexualidad (Vaggione, 2005, p. 158). En esos debates se vuelve necesaria la presencia de posturas éticas alternativas con lenguaje

teológico como una manera de desarticular los fundamentalismos.

Con respecto a la segunda afirmación, *CDD* cumpliría la función de “blanquear” una disidencia ya presente en la praxis de numerosos católicos, en una operación “desenmascaradora” particularmente necesaria en regiones como la latinoamericana, caracterizadas por un doble discurso que devela la brecha que existe entre discurso público (generalmente represivo) y las acciones privadas (generalmente más permisivas), hipocresía sistémica que fortalece el *status quo*.

Las disidencias religiosas, en cambio, quiebran este sistema de doble discurso y se atreven a convertir en “decible” aquello que en la escena social es tabú (Angenot, 2010a, pp. 41-42), puesto que por un lado hacen visible la forma en que importantes sectores de la sociedad acomodan su identidad religiosa con una posición más liberalizada; y por otro lado, sacan de la esfera de lo privado estas negociaciones y las inscriben en una dimensión pública. De este modo, la disidencia religiosa ofrece discursos contra-doctrinarios que son útiles para desactivar la pretensión de la jerarquía católica de representar a todos los creyentes y de encarnar un discurso moral homogéneo (Vaggione, 2005, pp. 162-163).

Existe también un argumento de índole eclesiológica que merecería ser analizado más a fondo y que oficia de base para la “disidencia interna” de este colectivo. Es la distinción entre Iglesia jerárquica e Iglesia Pueblo de Dios como realidades incompatibles o desencontradas. Así lo expresa una integrante de *CDD* al responder a la pregunta “¿Por qué prefirió quedarse dentro de la Iglesia Católica cuando las posiciones de la jerarquía son tan conservadoras?”

Porque ser católica es parte de una identidad, de una cultura que vamos conformando desde niñas, con una identificación con el núcleo central del cristianismo, que es el amor al prójimo, que es el valor central del Evangelio de Jesús. Me quedé como católica sin sentirme parte de la Iglesia como institución jerárquica y machista. Me identifico con la iglesia pueblo de Dios, tolerante, comprensiva, inclusiva. La



mayoría de las personas son católicas por el derecho a decidir. Nosotras le pusimos nombre. En privado, la mayoría de las personas no toman en cuenta las posiciones fundamentalistas que pretende imponer la jerarquía católica (Carbajal, 2010).

Finalmente, y como síntesis, se podría decir que desde su modo particular de considerarse católicas las militantes de este movimiento dicen ser mujeres creyentes despojadas de la resignación que marcó y sigue condicionando a muchas católicas que no luchan por mejorar la sociedad porque creen que la vida es un camino al más allá, un camino que cuanto más doloroso es, más garantiza la felicidad eterna (Abella, 1965, p. 16).

La disputa por “la verdad” sobre la Virgen María

Si se tiene en cuenta que *CDD* sostiene y justifica una disidencia en el interior mismo de la “identidad católica” en cuestiones que tienen que ver, sobre todo, con la sexualidad y la reproducción, es insoslayable la pregunta sobre cómo aborda la figura de la Virgen María, qué recuperación hace de este referente clave en torno al cual se ha ido construyendo una “concepción católica” de mujer, virgen, esposa y madre.

Ante todo advierten que es significativo tener en cuenta desde qué experiencias e itinerarios formativos hablan los obispos, en general, de la mujer. Sostienen que la mayoría (sobre todo en el caso de México) se formó con un pensamiento absolutamente clerical, sin conocer otro mundo durante su formación; es por ello que cuestionan desde qué lugar y bajo qué referentes vitales los prelados analizan y discuten temas como la familia, la educación de los hijos, las relaciones de pareja o la sexualidad, cuando crecieron en un mundo masculino, con la Virgen María como referente de las mujeres y alejados de sus familias de origen y del mundo secular (Aldaz y Martínez, 2013, p. 51).

Los obispos hablan en general de las mujeres como depositarias de un encargo social: “la mujer” es “la formadora”, “el puntal de la familia”, el “complemento del hombre”, es decir, siempre es un sujeto para otros, un sujeto

de servicio, pero nunca un sujeto para sí mismo. Esto significa que su valor como sujeto depende enteramente del cumplimiento de tal encargo social, y por ello “la mujer” no existe más que en relación con la institución familiar, y por supuesto, en condiciones de subordinación ligadas a la domesticidad. “La mujer” en estos discursos está completamente diluida en “la madre” y es solo por su condición de madre y formadora que es necesario protegerla (Rodríguez, 2013, pp. 126-127), puesto que la maternidad es una bendición y una misión de vida que ennoblece, plenifica a la mujer y hace a la autenticidad misma de su identidad (Gudiño Bessone, 2011, p. 2)

Denuncian que los obispos pocas veces hablan de las mujeres como sujetos concretos, pues más bien construyen a “la mujer” como concepto abstracto y totalmente separado de las condiciones materiales de vida de las mujeres de carne y hueso. Esta figura, generalizadora y normativa, abstracta e idealizada, pretende interpelar continuamente a las mujeres valiéndose de la imagen de la Virgen María, baluarte de una cultura católica arraigada y que configura un cierto tipo de emocionalidad y de moral sexual supuestamente “femenino”, (Rodríguez, 2013, p. 126) cuya misión en la vida es existir para los otros (Aldaz y Mejía, 2013b, p. 184) y sus disposiciones más características son la escucha, la acogida, la humildad, la alabanza y la espera (Vasallo, 2005b, p. 44).

La identidad femenina que deriva de este culto mariano está atada, lógicamente, a un concepto de familia central, determinista, basado en una ley natural que se identifica con la voluntad divina misma y que se constituye en verdad absoluta. Tanto el matrimonio como la familia (nuclear, heterosexual y con hijos) responden a un plan divino y deben conformarse según el modelo de la sagrada familia, presentado como loable y digno de imitar (Melgar y Lerner, 2013, p. 144). Es en esta perspectiva que la Iglesia afirma que Cristo en el seno de María es clave hermenéutica para comprender e interpretar los derechos del niño por nacer (Vasallo, 2005b, p. 93).

Es claro, entonces, que para este movimiento feminista la jerarquía eclesiástica proyecta su imagen de la femineidad en la figura de la Virgen María y la erige como garantía de la



grandeza femenina, como mártir del dolor, la entrega y el sacrificio por la vida, y por ello la queja de *CDD*: “¿Acaso el culto a la Virgen Dolorosa, no es la apoteosis masoquista de la opresión de las mujeres?” (Alanís, 2005b, p. 2).

CDD, sin dudas, toma distancia y critica esta presentación de la imagen de la Virgen María porque reconoce en ella la construcción de mitos sobre la maternidad que son propios de la imposición de una violencia simbólica que, buscando conservar las estructuras de poder patriarcal, contribuyen a la consolidación de valores fundamentalistas en la promoción del ideal de una moral única que relega a la mujer a un estado de subordinación, sacrificio y castigo.

También cuestionan los impactos que tienen las definiciones dogmáticas referidas a la Virgen María en la posición oficial católica sobre el aborto. Particularmente fijan su atención en el culto a la Inmaculada Concepción de María, en tanto hecho que influyó en el creciente apoyo papal a la doctrina de la hominización inmediata (existe una persona humana desde la concepción y por eso es inadmisibles, en toda circunstancia, el aborto). Si María recibió la gracia santificante en el momento de la concepción significa que tenía un alma, y esto abrió la puerta a la afirmación de que todos los seres humanos tienen un alma desde la concepción. Esta doctrina que, según *CDD*, como se dijo, no siempre fue unánime en la Iglesia, es la que se fue imponiendo “tomada de la mano” de este dogma mariano (Hurts, 2004, p. 23).

Pero *CDD* no se limita a criticar estas construcciones del patriarcado sino que, como católicas que afirman ser, se apropian de la figura de la Virgen María y desde ella operan una deconstrucción de los mitos que denuncian haberse elaborado en torno a ella, a la vez que reconstruyen su imagen para justificar su postura disidente, especialmente en relación al aborto.

La idea más importante que rescatan de la vida de la Virgen María es la de la maternidad libre y voluntaria. Precisamente bajo la consigna “María fue consultada para ser Madre de Dios, elegir ya es derecho de todas. Maternidad libre, maternidad voluntaria”, nace *CDD* en México.

Desde su identidad de católicas reconocen que la devoción mariana es parte de su

espiritualidad y que ella inspira la búsqueda de un “principio divino femenino” según el cual la maternidad debe ser siempre una elección libre, amorosa, que surge del deseo y el compromiso y no una imposición divina ni un hecho natural o destino obligado. Estos presupuestos son el requerimiento de una sociedad democrática que desmitifica el tener hijos y que conlleva un reordenamiento jurídico, en el sentido de que las mujeres deben poder decidir si continuar o no con su embarazo. (*CDD* México, 2014, pp. 13-14).

En la serie de videos de dibujos animados de *CDD* de México llamada “Catolicadas” se trabaja también la idea de la elección libre de María, entre otros temas. Merecen especial atención los estereotipos que se construyen en esos cortos, protagonizados por Sor Juana (en clara alusión a Sor Juana Inés de la Cruz, baluarte de la causa feminista) y el Padre Beto, con quien continuamente la religiosa confronta. Mientras que Sor Juana es presentada como una religiosa joven, alegre, vivaz, inteligente, que dialoga directamente con Dios y es poseedora de argumentos que tienen siempre la última palabra, el Padre Beto es obeso, semipelado, gruñón, misógino, homófobo y politiquero; su iglesia está siempre vacía y oscura, y ante Juana hace siempre el ridículo.

Como todas las producciones comunicativas audaces de este movimiento, estos videos causaron reacciones de fuerte rechazo:

Se titulan ‘Catolicadas’ pero bien podrían llamarse ‘Mamarrachadas’. Una serie de videos animados producidos en México, supuestamente educativos y cuyo contenido poco tiene de católico (Beltramo, 2012).

Cualquiera sea el soporte comunicativo al que *CDD* apela, es evidente que la defensa de la autonomía sobre el propio cuerpo encuentra en la figura de la Virgen María un respaldo y esto se expresa en un eslogan que está muy presente en numerosas publicaciones o portales en la web: “Hasta María fue consultada para ser madre de Dios”. En la respuesta de María, “Yo soy la servidora del Señor; hágase en mí lo que has dicho” (Lc. 1,38), *CDD* resalta el derecho de decidir que María tuvo y que, por consiguiente, todas las mujeres tienen. La



Anunciación es, entonces, una “estampa” que busca recrearse y enriquecerse en muchas reflexiones tendientes a justificar la legitimidad del aborto como posible opción, si las circunstancias vividas por la mujer así lo requieren (Cruz Cárdenas, 2008, p. 2).

Estrechamente vinculada a este lugar simbólico que es la Anunciación es la fecha que la conmemora, el 25 de marzo, instituida como día de defensa de los derechos del niño por nacer. *CDD* de Argentina considera que es una celebración instaurada por decreto en 1998 por el ex presidente Carlos Menem para congratularse con el Vaticano y su militancia antiabortista (Carbajal, 2010). Pero no se quedan en la crítica a esta conmemoración sino que se apropian de la fecha y reformulan su significación. En una página de Facebook puede leerse:

La sexualidad no es pecado y la maternidad no es un destino ‘natural’ ni una obligación. Si Dios consultó a María y respetó su derecho a decidir, ¿debe la jerarquía católica ir en contra de la libertad de conciencia y decisión de cada mujer? 25 de marzo: decidir es derecho de todas” (*CDD* Perú).

Otra escena que contemplan de la vida de María para justificar su posicionamiento a favor del aborto es Nazaret:

María vivía en Nazaret, pueblo de Galilea. Era joven y conocía de cerca la pobreza, la huida y el exilio [...] Embarazada buscó posada pero tuvo que parir en un establo; quedó viuda y se hizo cargo de su hijo; participó en un movimiento que cuestionó el sistema político-religioso del judaísmo y el dominio del imperio romano; fue perseguida; torturaron y mataron a su unigénito. Esta estampita de María ha sido rescatada e incorporada por muchísimas mujeres a su religiosidad. Nuestras abuelas y madres supieron que María comprendía infinitamente sus partos y también sus abortos, porque sabía del disfrute, el sufrimiento, el gozo, el trabajo y la responsabilidad que conllevan los hijos (Cruz Cárdenas, 2008, p. 3).

Nótese el uso de la palabra “estampita” y la referencia a las abuelas y a las madres, todos elementos que buscan dotar a la argumentación de sentidos familiares, arraigados en tradiciones y ligados a lo afectivo.

Si se atiende más detenidamente el caso de *CDD* en México, el culto a la Virgen de Guadalupe se constituye en un verdadero espacio simbólico en el que se disputan sentidos, o más bien, “el sentido” acerca del aborto.

Al cumplirse veinte años del movimiento en ese país, se publicó un documento que recopila todas las acciones realizadas y cuya portada es precisamente un dibujo del interior de la basílica de Guadalupe con personas reunidas en torno al altar y abajo lleva la inscripción con imprenta manuscrita:

Las Católicas por el derecho a decidir damos gracias a la Virgencita de Guadalupe por habernos acompañado a lo largo de 20 años, haber trabajado juntas y porque unidas hemos tenido el privilegio de rescatar el Evangelio de Jesús y una mirada distinta de la tradición católica, que compartimos con la comunidad de creyentes, para que vivan la fe en congruencia con sus necesidades, se liberen de culpas y puedan ser más felices. Te pedimos tu bendición para seguir trabajando en la construcción de un mundo más justo, equitativo y armonioso. México, 7 de agosto de 2014 (*CDD* México, 2014, p. 1).

Como lo evidencia esa portada, que es una apretada síntesis de cómo opera el discurso de *CDD*, en la Virgencita de Guadalupe este movimiento encuentra aval y respaldo; se atribuye el ser una mirada distinta que “rescata” el Evangelio de Jesús (aparentemente perdido o deformado), y para hablar de la Iglesia más bien la denominan “comunidad de creyentes” en una inequívoca intención de diferenciarla de la Iglesia jerárquica. Las necesidades y realidades contextuales parecen ser el parámetro principal para la vivencia de la fe y asume una función discursiva “detergente” e “inmunitaria” que apunta a la liberación de las personas de prejuicios e impedimentos para la felicidad.



En ese mismo documento incorporan una gran estampa de Guadalupe y hacen una reseña de un acto llevado a cabo en el Zócalo de la Ciudad de México en 2003 en solidaridad con las miles de mujeres que han muerto debido a un aborto inseguro y por una legislación que legalice la interrupción del embarazo:

Elaboramos un estandarte y un arreglo floral con la imagen de María de Guadalupe y el mensaje ‘El amor de Dios y de María de Guadalupe es más grande. Por la vida de las mujeres, aborto legal y seguro’. Además distribuimos una estampita con la misma imagen, una oración y un fragmento del Nican Mopohua: ‘Querida María de Guadalupe. Te damos gracias porque tu amor es más grande, porque nos escuchas sin juzgar, porque conoces nuestro corazón y respetas la intimidad de nuestras decisiones’ [...] Al pie del arreglo floral y la imagen encendimos velas y depositamos flores, pan y dulces por todas aquellas mujeres que han muerto debido a un aborto inseguro, así como por quienes abortan, que en su mayoría son pobres, católicas y madres, y están en riesgo de morir mientras no sea posible realmente evitar embarazos no deseados” (CDD México, 2014, pp. 36-38).

De ese evento hace cobertura la prensa local, ante la cual la directora de CDD, María Consuelo Mejía, declara:

... a ninguna mujer le gusta abortar y ello les genera un dilema ético en el que ponen en consideración todos los factores a favor y en contra de traer una criatura al mundo. El aborto no se puede considerar bueno en sí mismo. Sin embargo tampoco puede tenerse por deseable la continuación de un embarazo indeseado, que muy probablemente representará una amenaza para la vida física y mental de la mujer, de la familia e incluso de la sociedad (Cimacnoticias, 2003).

El texto seleccionado del Nican Mopohua (el relato en náhuatl de las apariciones de la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac publicado por primera vez en 1649) dice:

mucho deseo que aquí se me construya una casa en donde quiero mostrar y manifestar todo mi amor, mi compasión, mi auxilio... porque allí escucharé su llanto, su tristeza; para remediar, para curar todas sus diferentes penas, sus miserias, sus dolores, y para realizar lo que pretende mi compasiva mirada misericordiosa (Nº 26, 27, 32 y 33).

En el año 2007, en el debate sobre el aborto en México, tuvieron, como es de imaginar, un notorio protagonismo diversos grupos y movimientos, entre ellos CDD. En esas encendidas jornadas y acalorados debates, la Virgen de Guadalupe volvió a ser un lugar simbólico que las dos posiciones antagónicas se disputaron.

La jerarquía de la Iglesia Católica profería amenazas de excomunión y salía a la calle con estandartes que representaban a la Virgen de Guadalupe cargando unos fetos y exclamando: “¡Ya me mataron un hijo, ¿me van a matar más?!”. Las fuerzas conservadoras y los movimientos “pro vida” hacían peregrinaciones y rezaban en las iglesias. En respuesta a estas manifestaciones, las feministas marchaban acompañadas de sindicalistas y estudiantes cantando “Quiten sus rosarios de mis ovarios” (Lamas, 2008: 169). Esta expresión, que clama por liberar al ámbito privado e íntimo de la genitalidad femenina de imperativos religiosos, en este caso simbolizados en el rosario como oración eminentemente mariana, fue asumido y reforzado en siguientes publicaciones. Por ejemplo, en un artículo de CDD de Colombia (2009, p. 9) aparece la foto de un rosario acomodado de modo que hace la forma de los ovarios y en el centro dice: “El derecho de decidir sobre nuestros cuerpos no es una cuestión de fe. Es una cuestión de democracia”.

Pero el culto a la Virgen de Guadalupe no es un recurso al que apela CDD de México solo para justificar su postura sobre el aborto sino también para defender los derechos de las parejas homosexuales. En la portada del libro de Aldaz y Mejía (2013) aparece un dibujo de la Virgen de Guadalupe y ante ella dos mujeres arrodilladas (una con pantalones y moño en la cabeza y tacos), la otra con vestido y tacos, y en el medio una niña que lleva flores en la mano.



Abajo, con letras en imprenta pero escritas a mano: “Paulina y Carmen agradecen a la Virgencita por haberles concedido la bendición de poder ser una familia. Ahora Margarita ya está con sus dos mamás”.

Pienso que el uso de una escritura manuscrita (como se vio también en la publicación conmemorativa de los 20 años de *CDD* de México) remite a una realidad que pertenece a las bases, a lo popular, que tiene que ver con experiencias cotidianas y domésticas, sentidas y sufridas por el común de los creyentes, alejadas de las estructuras de poder. No es un detalle menor sino un elemento que se encuentra en la esencia misma de la trama argumentativa de este colectivo, ya que dice ser el clamor de lo que muchos católicos ya piensan y viven.

La Virgen María, como pudo verse, es un punto de condensación de sentidos referidos a la mujer que *CDD* no está dispuesto a perder; muy por el contrario, se lo apropia, lo relee, lo recrea, lo encamina hacia las aseveraciones que se quieren presentar como legítimas, sin despojarlo de sus elementos más tradicionales como son las estampas, los rosarios, los estandartes, las procesiones, las ofrendas florales. La Virgencita es la mamá de todos y puede acomodarse al pensar de todos... ¿Cuál es la verdadera? ¿Existe acaso “una verdadera”? En esta disputa discursiva que muestra a la Virgen María “tironeada” por dos “bandos” no corresponde a la semiótica determinar cuál es la auténtica sino advertir que ambas maneras de rendirle culto coexisten y eso ya es en sí mismo un dato que debe ser problematizado.

Conclusiones

La construcción discursiva de *CDD* no puede suscitar indiferencia. Al tratarse de un decir contestatario y muy atravesado por las pasiones, despierta en el receptor una extraña combinación de admiración, vértigo y, en algunos, repulsión.

Más allá de los efectos emocionales que genera, que son absolutamente personales e intransferibles, este breve recorrido ofrece algunos elementos para identificar los mecanismos mediante los cuales este colectivo disidente produce los sentidos que quiere transmitir. Es en esta dimensión en la que

advierto fisuras, algunas falacias y no pocas contradicciones.

El error más evidente, a mi parecer, es la apelación a la maternidad libre de María para justificar el derecho a abortar, puesto que María es consultada antes de que Dios obrara en ella la concepción virginal de Jesús. Es un misterio que arroja luz sobre el valor de la libertad de las personas en todas las dimensiones de la existencia ante un don que puede ser aceptado o rechazado para que se realice pero no ante un hecho ya consumado sobre el que se puede disponer que siga su curso o interrumpirlo.

Apelar al plano emocional para afirmar que muchas mujeres encuentran en María consuelo y comprensión en sus abortos, requiere aceptar que muchas mujeres, también devotas de la misma Virgen, hayan encontrado en esta Madrecita consuelo y fortaleza para afrontar un embarazo no deseado. Si hay un terreno muy relativo, cambiante y difícil de aprehender es el de los sentimientos y las decisiones particulares, por lo que avalar a unos y desacreditar a otros (se da a entender que las mujeres que, a pesar de numerosas dificultades deciden tener su hijo lo hacen porque son víctimas de una religión que les impone un camino obligado de sometimiento y dolor), es delimitar un campo discursivo con muchos espacios turbios y discutibles.

Más allá de cómo sean las miradas contemplativas que se hagan de la vida de la Virgen María, hay que tener presente que siempre el abordaje de su figura fue, es y será un constructo socio-histórico, cargado de ideología, y condicionado por determinados intereses, por lo que, ninguna perspectiva o lectura que se haga de ella puede arrogarse el carácter de “verdadera” en relación a otra u otras consideradas tergiversadas. Aceptado esto, pienso que es una contradicción el hecho mismo de valerse de la Virgen María para justificar (entre otras cuestiones) la disidencia en el tema del aborto y procurar llevar el mensaje desde mecanismos notoriamente persuasivos que apuntan directamente al campo de lo afectivo, dimensión constitutiva de la devoción mariana, tan arraigada en el catolicismo. Si se denuncia que en torno a María se construyeron mitos y conceptos hegemónicos sobre la maternidad para legitimar



determinados imperativos de moral sexual, carece de honestidad intelectual hacer el mismo procedimiento pero con fines o ideas inversas. De este modo la Virgen María, así disputada, no es una figura que arroje luz al problema sino que más bien se vuelve necesario su “aislamiento” del debate, más si se pretende impactar con recursos reflexivos en el ámbito público y secular. No obstante esta dificultad argumentativa, creo que deben reconocérsele a este movimiento feminista sus sostenidos esfuerzos por producir relecturas alternativas despatriarcalizadas del culto a la Virgen María que pueden servir de base de discernimiento para las mujeres, especialmente al momento de afrontar difíciles situaciones o decisiones atravesadas por dolorosos dilemas éticos.

Urge, sin lugar a dudas, y es un reclamo más que legítimo de *CDD*, proponer y defender la libertad y dignidad de las mujeres para que puedan tener una experiencia gozosa de la maternidad, pero aspirando a que ella sea fruto también de una experiencia gozosa, libre y plena de la sexualidad. En este sentido hay mucho por hacer en materia de educación sexual, prevención y una sólida educación en valores que preserven a las mujeres de las demandas del machismo doméstico y social, de las redes del consumismo, del hedonismo, o de la exagerada exposición del propio cuerpo que termina siendo una mercancía al servicio de un sistema al que se dice combatir. Creo que hay muchas conductas que las mismas mujeres debemos cambiar y sería importante que en la totalidad discursiva de *CDD* estas preocupaciones tuvieran más espacio.

La insistencia en que la vida no es algo abstracto sino concreto, histórico y contextualizado conduce a una sobrevaloración del factor cultural, siempre relativo y contingente. Sentar las bases en este criterio es un camino que lleva a algunos precipicios, puesto que hay culturas, por ejemplo, en las que se practica el matrimonio de niñas con varones adultos (con consecuencias hasta mortales) o se considera lícita la extirpación del clítoris. El relativismo cultural tiene sus límites y es necesario visualizarlos. En esta misma línea creo que carece de consistencia el insistir en que las enseñanzas transmitidas por los obispos sobre sexualidad y familia están condicionadas

por su formación, y por tanto, merecen ser desechadas o cuestionadas. Si bien es un factor que debe ser atendido, no alcanza a ser determinante; de ser así, las ideas dignas de ser aceptadas deberían provenir únicamente de quienes tienen experiencias de los asuntos sobre los que teorizan y, de ese modo, muchas voces quedarían anuladas en el debate.

El argumento de que la doctrina sobre el aborto no fue siempre unánime en la Iglesia Católica no tiene por qué conducir a que pueda el aborto defenderse o justificarse, simplemente porque en los procesos históricos no siempre hay retrocesos sino también avances; de todas maneras creo que es pertinente que *CDD* se haya ocupado de desmentir, con sólida documentación, el hecho de que la Iglesia haya sido siempre coherente en su rechazo al aborto; visibilizar que se trata de un proceso, abre puertas a reformulaciones y reconsideraciones, o por lo menos, muestra que no tiene por qué quedar inhabilitado el debate sobre el tema en la agenda católica.

Otra fisura que advierto en las estrategias comunicativas de *CDD* es el modo como se refieren a la Iglesia Católica; si bien hay mucho aún por conquistar, se han ido dando en su estructura interna pasos importantes hacia una valoración positiva de la sexualidad y por eso, identificarla sin más con los más cerrados fundamentalismos es una apreciación injusta y que también entra en contradicción con la condición de católicas que las integrantes de *CDD* dicen poseer. Ellas también “son iglesia”, hablan “desde dentro” y no adhieren a los fundamentalismos, y a la vez cuestionan a una iglesia jerárquica con la cual no se identifican. Esas “fronteras eclesiológicas” no muy claras también provocan confusiones en el discurso que pregonan.

Una incongruencia que se suma a las ya expuestas es que, al tiempo que rechazan la idea de que toda vida humana es sagrada, parece que la vida que termina sacralizándose y que merece ser respetada ante todo y por sobre todo es la de la gestante, en desmedro de la vida gestada. Y aquí también opera desajustes el concepto de relacionalidad al que apelan para cuestionar que la mujer siempre es valorada como sujeto para los otros y no para sí misma, porque en la consideración del feto caen en la misma



relativización, en tanto es valorado siempre en relación a otro, supeditado a la voluntad libre de la madre de seguir el curso de su existencia o no, pero no se le otorga valor a su vida en sí misma. Por otra parte, es verdad también que en el decir de la Iglesia “la vida” en abstracto se fetichiza y no se invierten energías en defenderla en sujetos concretos, hoy vivos y sufrientes (en particular mujeres, cuerpos sometidos a borradura), víctimas de un sistema injusto contra el cual no se lucha lo suficiente. Si la relacionalidad es un criterio lábil, lo es para ambos “bandos”, y en esta disputa el mérito de CDD es el de trabajar por la re-visibilización de las vidas de las mujeres (sobre todo pobres), amenazadas, postergadas y hasta criminalizadas.

Si en el abordaje de un conjunto bastante amplio de discursos producidos y rubricados por CDD se colocan en una balanza las afirmaciones que predominan y las acentuaciones a las que se les otorgan espacios de preferencia, un hecho a todas luces innegable es que, si bien se admite que el aborto no es un hecho deseable en sí mismo y que elegirlo es siempre una decisión dolorosa, esta aclaración se pierde y es muy pequeña en la totalidad de la propuesta discursiva. Esta desproporción también le resta objetividad y equilibrio a la argumentación que construyen.

Más allá de las dificultades que presenta el aparato discursivo de CDD considero que no es un buen camino para abordarlo el total rechazo a lo que propone o el asociarlo, sin más, a una obra del demonio. De hecho hay muchas afirmaciones y testimonios que interpelan a la Iglesia y que merecen ser considerados con mucha atención, en aras de una vida más digna, especialmente de las mujeres. Y, sobre todo, creo que merece un reconocimiento por animarse a visibilizar lo que muchos católicos ya piensan y practican en el fuero íntimo de su privacidad sin dejar de presentarse en público como... “católicos”.

Referencias bibliográficas

ABELLA, M. (1965). ¿Es conveniente que la mujer sea creyente? *Conciencia Latinoamericana. Católicas por el derecho a decidir de Montevideo*. Volumen V, N°3, 1993, 16.
ACIPRENSA (s/f). *Las católicas por el derecho a decidir*. Catholic.net. Recuperado el 28 de

noviembre de 2014, de <http://es.catholic.net/op/articulos/12155/cat/472/las-catolicas-por-el-derecho-a-decidir.html>.
ACIPRENSA (2010). *Católicos temen agresiones de homosexuales y feministas en Nunciatura en Lima*. Aciprensa. Recuperado el 22 de abril de 2010, de <https://www.aciprensa.com/noticias/catolicos-temen-agresiones-de-homosexuales-y-feministas-en-nunciatura-en-lima/>.

ALANÍS, M. (2005). Prólogo en Vasallo, M. et al. *En nombre de la vida*. Córdoba: Católicas por el derecho a decidir.

ALANÍS, M. (2005b). *La violencia hacia las mujeres viene de lejos*. Córdoba: Católicas por el Derecho a decidir. Recuperado el 18 de octubre de 2014, de <http://www.catolicas.com.ar/portal/images/stories/DOSIERSCARPETAS/violencia%20hacia%20las%20mujeres-pdf.pdf>.

ALDAZ, E. y Martínez, H. (2013). Entre más humanos nos vean, más nos van a apreciar. Breve biografía del episcopado mexicano en Aldaz, E. y Mejía, M. C. (Coords.). *De la brecha al abismo. Los obispos católicos ante la feligresía en México*. México: Católicas por el derecho a decidir.

ALDAZ, E. y Mejía, M. C. (Coords.). (2013). *De la brecha al abismo. Los obispos católicos ante la feligresía en México*. México: Católicas por el derecho a decidir.

AMARO BAUTISTA, J. (2013). *Argumentos de la Iglesia que priorizan vida del feto no convencen a católicas: expertos*. Notiese, 22 de febrero de 2013. Recuperado el 28 de noviembre de 2014, de http://www.notiese.org/notiese.php?ctn_id=6349.

ANGENOT, M. (1982). *Polémica/panfleto/sátira/ tesis de conjunto, La parole pamphlétaire. Contribution a la typologie des discours modernes*. París: Payot. Traducción de SPP. Recuperado el 11 enero 2013, de <http://es.scribd.com/doc/64079468/Angenot-Marc-La-parole-panphletaire>.

ANGENOT, M. (2010a). *El discurso social. Los límites de lo pensable y lo decible*. Buenos Aires: Siglo XXI.

ANGENOT, M. (2010b). *Interdiscursividades. De hegemonías y disidencias*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.



- BELTRAMO, A. (2012). *Mamarrachadas*. Blog Sacro y profano. Recuperado el 24 de noviembre de 2014, de <http://infocatolica.com/blog/sacroprofano.php/1206131218-mamarrachadas>.
- BERTRAND, D. (2000). *Précis de Sémiotique Littéraire*. París: Nathan.
- CARBAJAL, M. (2010). *Hay un desacato silencioso a la Iglesia católica*. Entrevista a Marta Alanís. Página 12. 29 de marzo de 2010. Recuperado el 22 de noviembre de 2014, de <http://www.pagina12.com.ar/imprimir/diario/sociedad/3-142848-2010-03-29.html>.
- CDD ARGENTINA (s/f). *Carta de principios de la red latinoamericana de Católicas por el derecho a decidir*. Recuperado el 10 de julio de 2015, de http://www.catolicas.com.ar/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=63%3Acarta-de-principios-de-la-red-latinoamericana-de-catolicas-por-el-derecho-a-decidir&lang=es.
- CDD COLOMBIA (2009). *La derecha católica. Signos y silencios. Tejiendo saberes. Católicas por el derecho a decidir*. Bogotá, diciembre de 2009, volumen 23. Recuperado el 12 de octubre de 2014, de http://issuu.com/cddcolombia/docs/catolicas_tejiendo_saberes_derecha_catolica/1.
- CDD MÉXICO (2014). *Católicas por el derecho a decidir. 20 años*. Recuperado el 24 de noviembre de 2014, de <http://catolicasmexico.org/ns/wp-content/uploads/2014/08/20a%C3%B1oscddweb.pdf>.
- CDD PERÚ (s/f). Recuperado el 24 de noviembre de 2014, de <https://www.facebook.com/catolicasperu/photos/a.167745983274592.34694.158171460898711/611740215541831/?type=1&theater>.
- CDD Perú (2009). Recuperado el 10 de julio de 2015, de <http://www.cddperu.org/acerca-de-cdd/historia>.
- CIMACNOTICIAS (2003). *Realizan en el zócalo ceremonia por católicas que han abortado*. Cimacnoticias. Periodismo con perspectiva de género. 27 de septiembre de 2003. Recuperado el 2 de diciembre de 2014, de <http://www.cimacnoticias.com.mx/node/29831>.
- CONFERENCIA NACIONAL DE OBISPOS CATÓLICOS DE LOS ESTADOS UNIDOS (1993). *Status de la organización 'Católicas por el Derecho a Decidir*. Catholic.net. Recuperado el 28 de noviembre de 2014, de <http://es.catholic.net/op/articulos/12450/status-de-la-organizacin-catlicas-por-el-derecho-a-decidir.html>.
- CRUZ CÁRDENAS, G. (2008). *María fue consultada para ser madre de Dios. Elegir es un derecho de todas. Libertad de conciencia*. Pp. 1-4. Hoja informativa dominical. Volumen 13. México: Católicas por el derecho a decidir, 1-4. Recuperado el 10 de junio de 2014, de <http://catolicasmexico.org/ns/wp-content/uploads/2014/07/hojadom13.pdf>.
- ESQUIVEL, J. et al. (2013). *Secularización y laicidad en Mallimaci, F. (Dir.). Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- GUDIÑO BESSONE, PP. (2011). *¡Dios está con nosotras! La disputa simbólica por la sexualidad y la reproducción en el catolicismo. Prácticas de oficio. Investigación y reflexión en Ciencias Sociales*, volumen 7/8, agosto de 2011. Recuperado el 25 de noviembre de 2014, de <http://ides.org.ar/wp-content/uploads/2012/04/artic40.pdf>.
- GUDIÑO BESSONE, PP. (2012). *Experiencia, aborto y maternidad en las católicas feministas. Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Complutense de Madrid*, volumen 34, 1-14. Recuperado el 15 de septiembre de 2014, de <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/34/pablogbessone.pdf>.
- HURST, J. (2004). *La historia de las ideas sobre el aborto en la Iglesia católica. Lo que no fue contado*. Buenos Aires: Red latinoamericana de Católicas por el derecho a decidir, 6ª Ed.
- JUDD, E. y MALLIMACI, F. (2013). *Introducción en Judd, E. y Mallimaci, F. (Eds. y Comps.). Cristianismos en América Latina. Tiempo presente, historias y memorias*. Buenos Aires: Clacso. Recuperado el 17 de agosto de 2014, de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/clacsocr op/20130702023029/CristianismosenAmericaLatina.pdf>.
- LAMAS, M. (2008). *La despenalización del aborto en México. Nueva Sociedad*, 220, marzo-abril de 2009, 153-172.
- MARDONES, J. M. (1996). *¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*. Santander: Sal Terrae.



- MEJÍA, M. C. (2013). Presentación en Aldaz, E. y Mejía, M. C. (Coords.). *De la brecha al abismo. Los obispos católicos ante la feligresía en México*. México: Católicas por el derecho a decidir.
- MELGAR, L. y LERNER, S. (2013). ¿Adónde vamos a ir a dar? Los obispos mexicanos ante la familia y el matrimonio en Aldaz, E. y Mejía, M. C. (Coords.). *De la brecha al abismo. Los obispos católicos ante la feligresía en México*. México: Católicas por el derecho a decidir.
- MORÁN FAÚNDES, J. M. (2011). De patologías y terapias: el discurso científico del conservadurismo religioso sobre la sexualidad y el cuerpo en Peñas Defagó, M. A. y Vaggione, J. M. (Comps.). *Actores y discursos conservadores en los debates sobre sexualidad y reproducción en Argentina*. Católicas por el derecho a decidir. Córdoba: Ferreyra Editor.
- PEÑAS DEFAGÓ, M. A. y CAMPANA, M. (2011). Programa Nacional de salud sexual y procreación responsable. Análisis de los debates en los medios de prensa de la sanción de la Ley 25.673 en Peñas Defagó, M. A. y Vaggione, J. M. (Comps.). *Actores y discursos conservadores en los debates sobre sexualidad y reproducción en Argentina*. Católicas por el derecho a decidir. Córdoba: Ferreyra Editor.
- RODIGOU, M. y ALANÍS, M. (2004). (Eds.). *Fundamentalismos. Las mujeres latinoamericanas se organizan*. Córdoba: Católicas por el derecho a decidir.
- RAMOS, D. (2013). *Católicas por el derecho a decidir. Quien no reza a Dios, reza al diablo*. Aciprensa. 16 de marzo de 2013. Recuperado el 11 de mayo de 2014, de <https://www.aciprensa.com/blog/catolicas-por-el-derecho-a-decidir-quien-no-reza-a-dios-reza-al-diablo/#.VGCvDzSG8VY>.
- RODRÍGUEZ, G. (2013). Frenar la concupiscencia: educación sexual en el discurso eclesial en Aldaz, E. y Mejía, M. C. (Coords.). *De la brecha al abismo. Los obispos católicos ante la feligresía en México*. México: Católicas por el derecho a decidir.
- TAMAYO, J. J. (2013). *Reflexiones sobre las mujeres en las religiones y la teología feminista*. Conferencia dada en la inauguración de la Escuela de Teología feminista de la Asociación de CDD de El Salvador. Recuperado el 10 de julio de 2015, de <http://www.lupaprotestante.com/blog/reflexiones-sobre-las-mujeres-en-las-religiones-y-la-teologia-feminista/>.
- VAGGIONE, J. M. (2005). Los roles políticos de la religión. Género y sexualidad más allá del secularismo en Vasallo, M. et al. *En nombre de la vida*. Córdoba: Católicas por el Derecho a Decidir.
- VASALLO, M. (2005a). En nombre de la vida en Vasallo, M. et al. *En nombre de la vida*. Córdoba: Católicas por el derecho a decidir.
- VASALLO, M. (2005b). El regreso de las religiones en Vasallo, M. et al. *En nombre de la vida*. Córdoba: Católicas por el derecho a decidir.



Religión y diversidad sexual: tensiones y disyuntivas en narraciones biográficas¹

Religion and sexual diversity: tensions and dilemmas in biographical narrations

David Avilés²

Universidad Católica de Córdoba
Universidad Nacional de Córdoba
davidavilésaguirre@gmail.com

Lucas Leal³

Universidad Católica de Córdoba
Universidad Nacional de Córdoba
profelucasleal@gmail.com

Modo de citar: Avilés, D. y Leal, L. (2015). Religión y diversidad sexual: tensiones y disyuntivas en narraciones biográficas. *Pelicano*, 1. Recuperado de <http://pelicano.ucc.edu.ar/ojs/index.php/pel/article/view/23/6>

¹ Este artículo está en el marco de dos proyectos de investigación: “Ovejas negras. Experiencia religiosa y sexualidad en trayectorias biográficas gays” financiado por la SECyT (UNC) y ejecutado en el Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales, Fac. de Derechos y Ciencias Sociales y Centro de Investigaciones Ma. Saleme de Burnichon, FFyH, UNC. Dirigido por el Dr. Juan Marco Vaggione, y “Creencias, catolicismos y violencias en el contexto de las modernidades y secularizaciones múltiples. Hacia un rediseño de políticas y prácticas de las Iglesias” en la línea de Estudios de Género, dirigido por el Dr. Guillermo Rosolino e integrado por especialistas del área de Filosofía, Teología, Historia, Antropología, Ciencias Sociales y Ciencias Políticas radicado en la Unidad Asociada de Ciencias Humanas y Sociales del CONICET de la Universidad Católica de Córdoba.

² Doctorando en Ciencias Antropológicas (FFyH-UNC). Investigador del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y Becario e Investigador de la Secretaría de Ciencia y Tecnología (SECyT) de Córdoba. Magíster en Comunicación y Cultura Contemporánea (CEA-UNC) y Licenciado en Comunicación Social (UPS-Quito). Investigador adscripto a la Unidad Asociada de Ciencias Humanas y Sociales del CONICET de la Universidad Católica de Córdoba.

³ Doctorando en Estudios Sociales de América Latina (CEA-UNC), Especialista en Gestión Educativa (FLACSO), Lic. en Ciencias Religiosas (UCC). Docente en Nivel Medio y Superior. Investigador adscripto a la Unidad Asociada de Ciencias Humanas y Sociales del CONICET de la Universidad Católica de Córdoba.

Resumen

Este artículo pretende explicitar las tensiones y disyuntivas que emergen en la articulación de dos dimensiones que, a nuestro entender, resultan ineludibles al momento de pensar modos de subjetivación contemporáneos: la religión y la sexualidad. Por un lado los movimientos feministas y LGBTI han posicionado la sexualidad en el centro de los debates contemporáneos sobre identidad, subjetividad y sociedad y, por otro, las religiones han resistido al pretendido declive que las teorías secularistas de la modernidad habían diagnosticado. A fin de comprender las complejas articulaciones entre pertenencias religiosas e identidad sexual se ponen en diálogo dos experiencias biográficas para explicitar las tensiones y disyuntivas entre visibilidad e invisibilidad desde esta doble vertiente: ser parte activa de una comunidad religiosa (católica en un caso y evangélica en el otro) y, al mismo tiempo, experimentar/vivenciar una identidad sexual disidente.

Palabras clave: Identidad sexual, Pertenencia religiosa, Subjetividades, Gays, Armario.

Abstract

This article aims to explain the tensions and dilemmas that emerge from the articulation of two dimensions which, in our opinion, are unavoidable when thinking contemporary ways of subjectivation: religion and sexuality. On the one hand, feminist and LGBTI movements have positioned sexuality in the center of contemporary debates on identity, subjectivity and society; and on the other hand, religions have resisted the supposed decline which had been diagnosed by the secular theories of modernity. In order to understand the complex articulations between religious membership and sexual identity, two biographical experiences are compared and contrasted to make difficult decision/situation between visibility and invisibility explicit from a double point of view: being an active member of a religious community (a Catholic one and an Evangelical one), and, at the same time, experiencing a dissident sexual identity.



Keywords: Sexuality, Religion, Subjectivities, Closet.

Introducción

Los pocos estudios relacionados con religión y sexualidad en América Latina se han detenido en los usos del lenguaje y la narración permitiendo indagar la constitución de las identidades. La recuperación de la memoria y el testimonio como elementos claves han posibilitado una mejor comprensión en las historias de vida de los creyentes y sus prácticas sexuales. Algunas investigaciones relacionadas a las narrativas de los géneros y las sexualidades (Barrancos, 2007; Maffía, 2003; Balderston y Guy, 1998) indican el vínculo que existe entre represión y discriminación, exclusión y marginación a partir de los discursos y prácticas institucionales instalando un pánico moral y sexual sobre ciertos sujetos. Otros estudios que reconstruyen testimonios recogen el desprecio, el maltrato, la burla, la persecución y el exterminio como parte de la experiencia histórica de las diferencias en América Latina (Elizalde, 2005; Delfino y Rapisardi, 2007; Figari, 2007; Olivera, 1999). Recientemente los análisis se han ampliado de tal modo que la revelación pública de la homosexualidad es ahora puesto en un primer plano sobretudo en la luchas alrededor del matrimonio entre personas del mismo sexo y los derechos de la adopción, otras relacionadas a la ciudadanía homosexual y la justicia social/sexual y en términos generales a referencias que desafían la persistente autoridad del binarismo “hetero”/”homo”.

En este artículo, a partir de experiencias biográficas, nos proponemos explicitar, las tensiones y disyuntivas que emergen en la articulación de dos dimensiones que, a nuestro entender, resultan ineludibles al momento de pensar modos de subjetivación contemporáneos: la religión y la sexualidad. Si bien es cierto que la modernidad sugería la desaparición de la dimensión religiosa y su influencia en la vida social, estudios recientes afirman que los argentinos creen tanto o más que hace 50 años, sólo que de modos diferentes (Mallimaci, 2013). Esta vigencia de la dimensión religiosa en la vida de los sujetos nos hace pensar que la experiencia religiosa no puede ser

descartada para pensar la subjetividad. Así, la presencia de la sexualidad en la vida social desde el auge de los estudios de género en el mundo académico y desde la lucha política por la reivindicación de los derechos de las llamadas minorías sexuales nos permiten advertir la relevancia de la misma en la actualidad. Así, por un lado, los movimientos feministas y LGBTI han inscripto de diversos modos la sexualidad en el centro de los debates contemporáneos sobre identidad, subjetividad y sociedad, poniendo en evidencia que lo personal, lo doméstico, lo íntimo siempre es político y, por otro las religiones han resistido al pretendido declive que las teorías secularistas de la modernidad habían diagnosticado.

De lo dicho anteriormente es que creemos que sea posible seguir considerando a la dimensión religiosa como una importante articuladora de identidades en los debates sobre la sexualidad contemporánea. Con el objetivo de comprender las complejas articulaciones de experiencias y pertenencias religiosas con experiencias e identidades sexo-genéricas se pondrán en diálogo dos experiencias biográficas (Francisco y Nacho) para explicitar la tensión entre visibilidad e invisibilidad desde una doble vertiente: ser parte activa de una comunidad religiosa (católica en un caso y evangélica en el otro) desde algún tipo de compromiso concreto y, al mismo tiempo, experimentar/vivenciar una identidad sexual diversa. ¿Qué dicen, sobre sí mismos y su “salida del armario”, estos dos varones gays que pertenecen a la Iglesia Católica y a la iglesia Evangélica?; ¿qué convergencias o divergencias es posible encontrar en estas dos experiencias?

Se prestará, entonces, especial atención a la construcción autobiográfica reconstruyendo recorridos y experiencias personales relacionadas por un lado con las instituciones y prácticas religiosas y por otro con la identidad sexual examinando estrategias y adaptaciones de los sujetos en ambas tradiciones religiosas. La propuesta será un estudio comparado revisando el modo en que las concepciones religiosas han permeado las trayectorias biográficas respecto de la sexualidad, el parentesco y la afectividad. Revisaremos las formas narrativas y testimoniales que mantienen estos creyentes como características de sus prácticas religiosas



para expresar sus propios relatos que los identifican. Daremos especial atención a cada práctica narrativa como una firma individual que trae sus propias experiencias y biografía personal. Siguiendo los planteos de Michel Pollak que afirma que los “testimonios deben ser considerados como verdaderos instrumentos de reconstrucción de la identidad, y no solamente como relatos factuales, limitados a una función informativa” (Pollak, 2006: 55). Asimismo relevaremos las consecuencias a nivel discursivo intentando mostrar mediante el análisis del discurso no solamente lo que hacen los narradores con el lenguaje, sino sobre todo lo que hace el lenguaje con ellos, desde una concepción performativa y un enfoque de género (Arfuch, 2013, pp. 16-17).

Los entrevistados

Los entrevistados⁴ residen en la ciudad de Córdoba y los nombres son seudónimos elegidos por ellos para ser citados y publicados a fin de conservar la confidencialidad de su identidad.⁵

Por un lado, tenemos a Francisco (F) de 35 años cuya adscripción religiosa es la Iglesia Católica. Actualmente vive una religiosidad comprometida desde el ministerio de la música donde encontró-según sus palabras- un modo particular de servir a Dios. Cuenta que su madre y hermana mayor lo estimularon desde niño a participar de la iglesia que estaba frente a su casa. Después de la confirmación se integró a la vida pastoral desde la catequesis, grupos juveniles, grupos misioneros y el coro parroquial. Durante el año 2013 ha participado en la organización de uno de los eventos más importantes de la Iglesia de Córdoba: la beatificación del cura Brochero.

Por otro lado, tenemos a Nacho (N) de 20 años, cuya adscripción religiosa es evangélica y,

si bien no es cordobés de nacimiento, vive actualmente en esta ciudad. Desde temprana edad se vinculó a actividades dentro de la comunidad evangélica a través del teatro y la música. Se reúne sistemáticamente los días sábados con jóvenes evangélicos para trabajar guiones teatrales desde una perspectiva bíblica. De la misma manera, se reúne tres veces por semana dedicando un tiempo a estudios teológicos con amigos y a participar de reuniones en el templo.

Ambos entrevistados experimentan la conjunción de una doble articulación identitaria: por una parte una fuerte pertenencia religiosa y, por otra una sexualidad diversa.

El Armario: interior y exterior

La homofobia entendida como el rechazo a las personas o los actos que no “acuerdan” con el modelo heterosexual hegemónico normativo, o que en su actuar cotidiano revelan actitudes sexuales y/o genéricas diferentes a las establecidas para lo masculino y lo femenino. La homofobia implica prácticas de maltrato, exclusión, injuria y actos de agresión que, en algunos casos, pueden llevar hasta el asesinato.⁶ La homofobia aparece cuandoa finales del siglo XIX el homosexual comienza, en palabras de Foucault, “a ser una especie” y se asigna a las personas, además de un género, también una sexualidad homo o hetero.⁷

El armario se convierte de alguna manera en el símbolo que nombra la experiencia de la opresión homofóbica y su violencia. Todo gay atraviesa por esta experiencia que, lejos de ser una situación individual, es una experiencia colectiva de opresión. El armario, dirá Paco Vidarte, es una institución de represión, persecución, control, invisibilidad y conminación al silencio impuesto desde fuera y pensado para borrar a los gays de la sociedad, robarles la palabra y el acceso a la vida pública.⁸ Francisco, expresa de modo claro esta vivencia:

Estamos limitados por la sociedad, nuestra vida es de una puerta hacia adentro, en tu

⁴Tuvimos acceso a las dos experiencias biográficas mencionadas arriba por medio de entrevistas a profundidad realizadas en el año 2013.

⁵Las citas textuales de los entrevistados serán identificadas por las iniciales de sus seudónimos entre paréntesis. En algunos casos, agregaremos con corchetes palabras o frases a los fragmentos de las declaraciones de nuestros entrevistados con el único propósito de hacer más comprensible el/los fragmento/s para una lograr una lectura fluida.

⁶ Cf. List Reyes M., *Hablo por mi diferencia. De la identidad gay al reconocimiento de lo queer*, México, 2009, p. 155.

⁷ Sedgwick E. *Epistemología del Armario*, Barcelona, 1998, p. 12.

⁸ Cf. Llamas R.- Vidarte P. *Homografías*, 2º Ed., 1999, pp. 46-47.



casa, en donde estés (...) de ahí en más nuestros vínculos sociales se cierran. No podemos andar en la peatonal [en pareja] besándonos. No podemos andar en la calle o en el colectivo sentados y apoyar el hombro de uno en el otro porque para la sociedad queda mal (...) entonces se hace necesario mantener la reserva hacia uno mismo y hacia los demás. (F)

Para el creyente evangélico Nacho, que si bien no manifiesta una reflexión puntual respecto de lo que significa el armario, deja en claro la existencia de una sensación de “indignidad, falta, anormalidad” y su sentir es que algo “no está bien”. Ante la pregunta ¿cómo y cuándo te asumiste como gay? Nacho responde: (...) desde muy chico, desde el juego, tuve una experiencia con otro chico, un amigo (...) desde ahí, al sentir placer con eso lo identifiqué como una orientación sexual (N). Nacho, expresa que no se siente gay, que es algo con lo que “batalla” y que es su deseo, apoyado en su creencia, cambiar su deseo sexual por otros hombres:

Tengo tendencias homosexuales, pero no soy gay (...) entiendo mi identidad [sexual] lejos de eso (...) no me defino [como] gay. (...) creo que tengo una inclinación homosexual o bisexual y que está en mi (...) es con lo que batallo (...) me interesa cambiarlo. (...) es parte de la inquietud de no querer serlo, [de] acallar esas inclinaciones. En ese buscar dejar de serlo (...) empecé a conflictuarlo más, a ponerlo en tensión en mi vida (...) para empezar a hacer algo (...)

La tendencia para nuestro entrevistado no es considerada pecado porque, según su enseñanza, “puede manejarse” aunque sea, de acuerdo a lo mencionado por el magisterio evangélico, intrínsecamente desordenado. “Los actos”, sin embargo, sí son materia de juicio moral y, por lo tanto, pecaminosos. Esto último es lo que, a nuestro entender, sugiere Nacho al hablar de “ser gay” ya que, como lo dice en el párrafo que citamos, una cosa para él es vivir su sexualidad libremente y otra muy distinta es reconocer que tiene una tendencia homosexual. Además, recordemos que la homosexualidad

como término aparece en contraposición a la heterosexualidad desde una perspectiva médica. En cambio, la palabra “gay”, ha sido el término que se ha usado desde la militancia a los fines de la recuperación de derechos y la visibilización. La tensión que tiene Nacho para definirse sexualmente lo hizo acudir a una lectura de una profesional psicóloga que también es creyente evangélica recomendada desde su comunidad religiosa para intentar aclarar algunas de sus inquietudes:

Empiezo hace dos meses con una psicóloga cristiana. Ahí uno empieza a ver qué cosas están entretreídas y qué cosas hay que [te] hacen aferrarse a cierto tipos de prácticas.(...) yo desde mi voluntad quisiera no aferrarme (...) me refiero a volver a estar con otro chico o a tener esos deseos (...). Entiendo que a los ojos de la palabra [se refiere al texto bíblico] y de mi experiencia con Dios, de mi experiencia conmigo, no es lo que soy ni lo que quiero ser. Si yo de repente decidiera aceptar esta tendencia homosexual y vivirlo así abiertamente creo que no sería gay. (N)

Históricamente, la salida del armario, representa para el movimiento LGTBI un acto de liberación y visibilización pública que pretende romper con la violencia a la que conmina la permanencia en el mismo. Así Francisco describe su ascensión y salida del armario de la siguiente manera:

Mi definición fue cerca del año 2003, ahí dije basta de todo, me sentía muy deprimido por pensar que yo estaba equivocado, pensaba que todo lo que hacía estaba mal, que ver a otro chico, mirar a otros chicos con otros sentimientos estaba mal y me auto flagelaba la cabeza pensando que yo estaba mal, que estaba enfermo (...) recurrí a amigos (...) médicos que me ayudaron mucho (...). [Con] una de mis parejas con las que viví estuve 8 años, era de la iglesia, era músico como yo y nos conocimos en la iglesia y vivía casi mi misma experiencia. Teníamos una mentalidad un poco más bien cerrada porque teníamos que aparentar ante el mundo de que éramos



heterosexuales siendo que en nuestra vida privada era vivir juntos, convivir (...) esa creo que fue la mayor experiencia fuerte entre la iglesia y mi vida con mi identidad (...). Él era mi compañero de música y bueno nos enamorarnos. Yo era muy chico y me costó tratar de armar una pareja con él. Puedo llegar a decir que en ese momento, cuando yo salía con él, estaba saliendo a la par con una chica porque quería aparentar, ocultar (...). (F)

Francisco, durante casi 8 años conoció en la iglesia a su compañero, compartía los mismos ideales religiosos y parece que ésta es la razón por la cual vivió esta relación con cierto grado de culpabilidad. Advierte que la religión no posibilitó en él una vivencia positiva de su sexualidad:

Fue muy feo porque sabía lo que la iglesia pensaba de la homosexualidad. En ciertos párrafos del catecismo católico se nos marca como que somos seres enfermos, depravados, desviados y aberración de la vida. Palabras tan fuertes (...) eso está escrito en un libro en el catecismo católico. Lo sé porque cuando yo vivía dentro de la iglesia quería intentar hacer el celibato. Me hacían leer algunas lecturas como para darme con un caño como diciendo date cuenta que vos acá no entras. Me costó mucho ver que mi sexualidad encajara dentro de lo católico, dentro de la iglesia, dentro de la vida religiosa. A veces, llegue a sentirme mal o culpable cuando intimaba con mi pareja y [pensar] que estaba haciendo algo malo y al otro día tener que ir a misa por ejemplo. A veces ni siquiera comulgaba o me daba miedo confesarme porque tenía que contar verdades (...) decirse a un cura, que es el representante de una iglesia, un montón de cosas, me daba miedo y pánico. En ese tiempo deje de ir mucho a la iglesia hasta poder elaborar este proceso para saber cómo encajo, a donde entro, cómo puedo llegar a pisar. (F)

Nacho, por su parte, siente una constante culpa. Si bien comenta que tuvo la posibilidad de contarle a su líder juvenil del grupo religioso,

vía *chat*, manifiesta que entiende que el planteo de la iglesia evangélica a la que asiste, sería el de rechazarlo, ya que en su comunidad se separa a personas que tengan prácticas homosexuales. Todo esto, lo hace sentir un constante sentimiento de culpa:

Me parece que con los pensamientos que se me generan hacia otra persona del mismo sexo (...) desde mi creencia, me generan culpa. (...) cuando estudio en profundidad creo que esos pensamientos no son condenados. (...) son cosas que vienen, irrumpen en mi mente, son cosas que alimento y si las alimento (...) ¿está bien que me cause tristeza o dolor y culpa?. Particularmente con la sexualidad [silencio] y mi creencia (...) no serían dos cosas compatibles, en este momento particular. (...) en este momento, donde estoy, es algo complejo (...) me cuesta decirlo (...) es tan conflictivo en mi vida todo esto. (...) muchos deseos que a veces tengo y conductas que llevo a cabo (...) son una de las mayores tensiones que vivo. (...) lo que estoy buscando en este proceso de batalla, es que mi práctica, mi fe y mi creencia sea compatible, no por modificar mi fe, sino por modificar mis conductas o cambiar mi manera de pensar en cuanto a la sexualidad y la manera de disfrutarla y con quienes disfrutarla. Creo que a partir de cambiar eso, va a cambiar mi conducta que va a ser acorde a mi fe. Cambiar mi manera de pensar para que cambie mi modo de vivir y que eso se vuelva compatible con la fe. (N).

Es posible pensar que el discurso homofóbico con cierta “legitimidad divina”⁹ posiciona al sujeto en una visión patologizante de su sexualidad experimentándose en “falta”

⁹ Sugerimos aquí que el discurso de las iglesias acerca de la sexualidad es homofóbico en tanto conmina a los sujetos a una mirada patologizante y pecaminosa de sí mismos. Entendemos que, este discurso, tiene legitimidad divina puesto que, al utilizar textos bíblicos para fundamentar tales discursos, sitúan las enseñanzas acerca de la homosexualidad como “dichas” (simbólicamente) por el mismo Dios. De ahí que entendamos que la heterosexualidad obligatoria tiene la fuerza no sólo de un mandato social sino también, en este caso, la de un mandato religioso.



ante esa divinidad en la que cree. La norma social a la que él no se ajusta (heterosexualidad obligatoria) tiene la fuerza de un mandato religioso. Así lo expresa Nacho:

La homosexualidad en mi creencia está condenada. Es una perversión (...) es algo que hay que exterminar pero lo que no me ha enseñado es el cómo (...) también veo cómo la religión muchas veces dice: che no hagas esto, deja de hacer lo otro, cuidate de esto, pero eso no ayuda para nada contra los deseos carnales. (...) lo que me enseña es todas las cosas de las que tengo que tener cuidado, que no debo hacer, en este caso es no hacer nada con mi cuerpo sexualmente, pero lo que no me ha enseñado es cómo luchar contra ese deseo que aparece y que lo vivo, que es bastante normal, (...) ojalá en algún momento haya una mirada homosexual. (N).

Francisco, por ejemplo, nos cuenta que vivió en depresión y hasta tuvo pensamientos suicidas al sentir que su deseo no coincidía con “los planes de Dios” pues, al hablarlo con un sacerdote al que llama su “formador”, éste lo estigmatizó y fortaleció desde cierta perspectiva teológica una visión patologizante de su deseo.

Tuve una experiencia en la iglesia un poquito traumática, me cerraron un poco las puertas por causa de ser gay. Cuando yo me confesé para poder llegar a tratar de hacer un postulante,¹⁰ intentar estar dentro de la iglesia en la vida activa -quería llegar a ser sacerdote o un hermano- se me cerraron las puertas al confesar mi verdadera identidad. El cura formador que tuve no se convenció de mi vida, entonces era como flagelarme todos los días. Tenía lecturas para leer, el mismo catecismo de la Iglesia Católica dice aberraciones de nosotros. La iglesia es una comunidad muy cerrada para el homosexual. (...) en un principio me cuestioné esto de estar dentro de la iglesia y estar viviendo mi vida (...) me encerré, me encerré, me encerré, me encerré, empecé a tirarme

para adentro y caí, caí en picada mal, después de ese intento de suicidio vinieron muchas más, (...) lamentablemente he tenido que vivir mintiendo y sabemos que dentro de los mandamientos mentir no es correcto pero mi vida adentro de la iglesia tampoco hubiera podido haber seguido. Decidí mantener una identidad cerrada y seguir trabajando para la iglesia. De esa forma pude mantener mi relación de vida separada a la de la iglesia. (F).

Sin embargo, Francisco también comenta que otro sacerdote de la misma comunidad fue “más humano” y lo ayudó a aceptarse y a mantener su fe en Dios “a pesar” de su orientación sexual, contradiciéndose con el discurso patologizante del sacerdote al que lo llama “su formador”. Resulta llamativo entonces que dos sacerdotes de una misma comunidad sean contradictorios en su posición respecto de la vivencia de la diversidad sexual con un mismo sujeto.

Nunca totalmente adentro. Nunca totalmente afuera

El armario como metáfora de la opresión homofóbica abre una diada “adentro/afuera” que resulta, en palabras de Sedgwick, cuestionable. La “salida del closet” se ha identificado siempre con ese acto discursivo por medio del cual el sujeto se destapa y declara públicamente su sexualidad disidente. Pero, según Sedgwick, el armario también guarda “silencios” que, lejos de ser ignorancia, son un modo de tramitar el conocimiento/desconocimiento acerca de la sexualidad.

El hecho de permanecer en el armario es en sí mismo un comportamiento que se ha iniciado como tal por el acto discursivo del silencio, no un silencio concreto, sino un silencio que va adquiriendo su particularidad, a trancas y a barrancas, en relación con el discurso que lo envuelve y lo constituye de forma diferencial. Los actos discursivos que puede comprender, a su vez, la salida del armario son tan extrañamente específicos como los anteriores y puede que no tengan nada que ver con la obtención de una nueva información. (...) el hecho de que el

¹⁰ Aquí se hace referencia a una de las etapas de formación para la vida consagrada en una Congregación religiosa dentro de la Iglesia Católica.



silencio sea tan intencionado y transformativo como el discurso, en las relaciones en torno del armario, depende de que la ignorancia sea tan poderosa y múltiple como el conocimiento.¹¹

Siguiendo la lógica de esta autora es posible afirmar que nunca se está totalmente dentro del armario ni tampoco totalmente fuera de él por dos razones: la primera tiene que ver con lo que Sedgwick llama “armario de cristal”: el sujeto no tiene certeza de cuánta información acerca de su sexualidad poseen los interlocutores con los que interactúa y, en este caso, la sospecha y el “secreto a voces” forman parte del mismo. La segunda, es que cada vez que se enfrenta a un sujeto desconocido se levantan nuevos muros de silencio, sobreentendidos y heterosexualidad obligatoria: ante un nuevo “público” el sujeto tiene que decidir salir del armario o quedarse en él.

Así expresa esta experiencia Francisco al hablar no sólo de su experiencia sino también de la experiencia de otros gays y lesbianas que él mismo conoce dentro de su comunidad parroquial. Sólo fuera de la Iglesia puede ser él mismo porque “las paredes oyen”... Francisco, en este caso, “supone” que muchos miembros de la comunidad a los que él nunca les dijo nada

respecto de su deseo, conocen su orientación sexual, incluidos los sacerdotes de la misma. Las paredes de su armario, al parecer, son de cristal:

(...) mí compañera catequista es lesbiana. Nos llevamos muy bien, nosotros siempre decimos que hacemos la pareja perfecta (risas) no nos vamos a pelear ni por la mujer ni por el hombre del otro (risas). Me llevo muy bien, es mi amiga. Me contó lo de ella de la misma forma que yo, dando vueltas (...) En nuestras casas somos nosotros, eso seguro, o fuera del ambiente de la parroquia o fuera de algún grupo que estemos dentro de la parroquia, somos nosotros, somos libres, podemos hablar de todos nuestros temas, de decir: che, estoy con mi pareja, me pelee, estoy bien, pero dentro de la parroquia, sabemos que las paredes oyen, las paredes oyen. (F)

La visibilización, en el caso de Francisco, implicó un cierre de puertas por parte de la iglesia pues, como él mismo lo expresó anteriormente, no pudo continuar con el proceso vocacional que deseaba hacer para descubrir si “Dios lo llamaba” para ser seminarista.

En relación con la familia, Francisco lo habló explícitamente con sus hermanos y sobrinos y ellos, que no tienen una experiencia religiosa practicante fuerte, lo asumieron con serenidad. Con sus padres aún no siente la necesidad de explicitarlo. Sin embargo Francisco plantea que la visibilidad es dificultosa, no sólo en los ambientes eclesiales, sino también en ámbitos no religiosos:

Tuve muchos lugares de trabajos, no había forma de ser abierto, entonces sí o si dentro de mi ambiente laboral tenía que ser lo más discreto posible y en lo posible no ser gay o dar una expectativa que lo fuera, a pesar que conocí en el grupo de mi trabajo que habían dos o tres que si lo eran pero tuvieron también sus complicaciones. Al enterarme de algunas cosas que habían estado viviendo esos chicos dije prefiero que me vean como hetero (...). Preferí mantener mi identidad oculta y mantenerme tranquilo. (F)

¹¹ Kosofsky Sedgwick E., *Epistemología del Armario*, Barcelona, 1998, pp. 14-15. Es posible pensar, a nuestro entender, al silencio del que habla Sedgwick como complementario de la confesión desde lo que plantea Foucault en tanto dispositivos de producción de subjetividad. La confesión implica una relación de poder a través de un acto verbal en el cual el sujeto que habla debe coincidir con el sujeto del enunciado. Esta supone una relación de poder que se ejerce o la refuerza. Está práctica no estaba presente en el cristianismo de los primeros tiempos. Es posterior. Es decir que este acto no estuvo vinculado a una práctica verbal. Dice Foucault: “La confesión en el ritual de penitencia del primer siglo cristiano es una especie de manifestación simbólica de sí que tiene como característica primera el no tener objeto ni finalidad, y además, el no tener por objetivo el de descubrir en el fondo de sí mismo una verdad oculta; como característica segunda, la de no utilizar como instrumento principal de la penitencia a una expresión verbal” y más adelante agrega: “en Occidente, la sexualidad no es lo que callamos, no es lo que estamos obligados a callar, es lo que estamos obligados a confesar. pp. 157-159 (Foucault, M. en *Los Anormales*, FCE, Buenos Aires, 2007)



Parece que en el vínculo institucional con la Iglesia Católica el “secreto a voces” y/o la sospecha posibilita cierto permiso para permanecer ligado a la institución religiosa.¹² Esto es, según Sedgwick, porque la salida del armario no afecta sólo al sujeto que sale sino también a su entorno cercano que tiene que tomar una decisión ante la información recibida. En el caso de Francisco y su acompañante podemos pensar hipotéticamente la siguiente pregunta: ¿Cómo “responsabilizarse” como sacerdote ante la confesión de los deseos sexuales de Francisco en vistas a ser Sacerdote?

Francisco se siente amado por Dios y cree firmemente que Dios “lo hizo así”, que “Dios quiere que sea feliz” y que “entregue su vida a los demás”. Aprendió a aceptarse a sí mismo. Por eso descubre como algo fundamental en su vida su pertenencia a la parroquia en la cual trabaja y al ministerio de música con el que sirve a Dios. Se siente feliz “cerca de Dios” y “sirviendo en su comunidad” aun cuando esto implique mantener, como él mismo lo dice, su identidad oculta o, lo que es lo mismo, su armario cerrado.

En el caso de la visibilización de Nacho, es posible encontrar algunos guiños que resignifican la salida del armario, en este caso se puede notar que la utilización del *chat* como declaración indirecta (nos referimos a la posibilidad del cuerpo ausente que posibilita las nuevas tecnologías de información y

comunicación) visibiliza su tensión sexual. Lo relata de esta manera:

La primera vez que lo hable fue hace dos años por *chat* con un líder de jóvenes de una iglesia (...) después lo hable con otro chico de la iglesia Jesucristo Rey. (...) lo he hablado con otra chica y en un grupo de amigos que eran dos chicos con el que consideraba mi guía espiritual allá en General Pico. (...) de mi familia, nadie, absolutamente nadie sabe, es más, de hecho ni siquiera saben que voy a la psicóloga, ni tíos ni primos ni nadie, bue! excepto con el primo con el que estuve (risa) él si lo sabe [silencio]. (...) los únicos que saben son íntimos creyentes y muy creyentes.

Nacho acude a la ventana del chat como una posibilidad de una salida útil. En este sentido, el canal del chat, le permite un nuevo tipo de espacio virtual privado, donde puede tener conversaciones relacionadas a su condición. El miedo con el que Nacho ha construido su armario se repliega sobre el mundo virtual, una suerte de ciberarmario protector.

Conclusiones

En la introducción de este análisis planteamos dos cuestiones fundamentales: ¿Qué dicen, sobre sí mismos y su “salida del armario”, estos dos varones gays que pertenecen a la Iglesia Católica y a la iglesia Evangélica?; ¿qué convergencias o divergencias es posible encontrar en estas dos experiencias?

Así, una primera conclusión que es posible esbozar desde nuestra posición es que, si se quieren comprender los modos contemporáneos de subjetivación, no es posible prescindir de la dimensión religiosa. Es claro, a partir de las entrevistas, la importancia del lugar que ocupa esta dimensión en la vida de las personas, en la configuración de su identidad y, por supuesto, en la vivencia de su sexualidad.

Una segunda conclusión posible es que, tanto en el caso de Francisco, en relación con la Iglesia Católica y en el caso de Nacho desde la iglesia Evangélica, aparece la posibilidad de vivir la sexualidad y seguir practicando la vida de fe en estrecho vínculo con la institución religiosa. Sin embargo, aparentemente, la

¹² ¿Por qué la iglesia acepta el secreto a voces y/o la sospecha pero teme la visibilidad? Una cuestión es, justamente, reconocer que dentro de las iglesias hay muchos creyentes que viven una sexualidad no heterosexual. En este punto nos parece pertinente el comentario de la teóloga Nancy Bedford quien advierte a las iglesias que cuando se habla de la comunidad LGTBI no se habla de gente que está “allá afuera” en algún lado sino que dentro de la iglesia hay personas no heterosexuales y, por lo tanto, hablar del tema no es hablar de algo que “les pase” a otros. “(...) Seamos o no heterosexuales, cuando hablamos de estos temas estamos hablando de nuestra común experiencia de humanidad forjada en la corporalidad y la materialidad de la buena creación de Dios; nunca podemos hablar de ‘esa gente’ como si su realidad nos fuera ajena”. Bedford, N., “Sexualidad y género desde una perspectiva teológica”, en Mattio E. y Riba L. (Eds). *Cuerpos, historicidad y religión. Reflexiones para una cultura postsecular*. Córdoba: EDUCC, 2013, pp. 166-167.



postura y prácticas de las iglesias, más allá de posibilitar la visibilización, obligan a permanecer dentro del armario o abrirlo lo menos posible hacia los demás miembros de la comunidad. En esta misma línea los entrevistados han expresado, en el recorrido que hemos transitado, la dificultad que presenta la visibilización en otros espacios tales como la familia o el trabajo, en los parecen funcionar códigos similares a los de las iglesias. Quizá la homofobia teñida de religiosidad puede tolerar el armario de cristal y el secreto a voces pero se muestra reticente ante la visibilidad que, de alguna manera, desafía la doctrina y la moral de las iglesias. Resulta complicado explicitar el propio deseo y, aún más, visibilizarlo. “No lo digas” parece ser un mandato implícito y a veces explícito. Por eso, por ejemplo, en el caso de Nacho la visibilización se da por medio de las nuevas tecnologías que le permiten ser “reservado” respecto de su condición.

Un tercer punto que nos parece importante recuperar es que, en el caso de Nacho hay un *plus* por el que, al momento de la entrevista, Francisco ya había atravesado: sentir que su modo de habitar la sexualidad no es el que Dios quiere y por ello desear cambiar para ajustarse a la norma. Este sentimiento o sensación parece ser parte del proceso en el juego de visibilizarse o no. Sin embargo, en estos casos, la heterosexualidad como norma se posiciona desde una legitimidad divina. De ahí que el discurso homofóbico de las iglesias posicione al sujeto en una visión patologizante de su sexualidad experimentándose en “falta” ante esa divinidad en la que cree. La norma social a la que él no se ajusta (heterosexualidad obligatoria) tiene la fuerza de un mandato religioso. Los sentimientos de culpa que expresa haber tenido Francisco, acompañados de fantasías suicidas, y la batalla que Nacho expresa vivir su sexualidad, ilustran lo que afirmamos.

Las declaraciones de la identidad sexual personal tanto de Nacho como de Francisco se enmarcan a nuestro entender en el ámbito privado, aunque involucran a su comunidad de pertenencia en la medida en que participan de una comunidad religiosa. Es interesante observar que varios de los argumentos de nuestros entrevistados expresan una

negociación relacionada con su creencia que privilegia la declaración privada por sobre la revelación pública, lo que genera tensiones y problemáticas particularizadas.

Al negarse a participar en actos de revelación pública y al mantener ocultos varios detalles de su sexualidad, tanto Nacho como Francisco – uno con mayor visibilidad que otro – se mantienen a sí mismos apartados de lo visible, autoafirmando su pertenencia religiosa, lo que produciría una constante negociación entre el “adentro” y el “afuera”.

Finalmente este trabajo pretende, más allá de que los enunciados parezcan certezas, generar interrogantes y posibilitar el diálogo en torno a un tema en el que, creemos, existe un vacío en la investigación académica. Algunas preguntas que nos seguimos haciendo: ¿Quién decide, finalmente, el “adentro” o el “afuera” del armario? ¿los sujetos? ¿los contextos? ¿Por qué el sujeto se visibiliza en ciertos contextos y en otros no? ¿Qué hace que algunos decidan “sacar” a los sujetos del armario o hacerlos “permanecer” dentro? ¿Qué sentidos respecto de la sexualidad se construye desde la experiencia religiosa? ¿Posibilitan estos sentidos la vivencia de una sexualidad diversa y la pertenencia eclesial sin conflictos?... Quizá desde una perspectiva más teológica o creyente podamos preguntarnos: ¿es posible que un Dios todo bondad permita que en las iglesias se estigmaticen a las personas por su sexualidad y las obliguen a esconder una parte constitutiva de lo que son como seres humanos? ¿Es el evangelio de Jesús una buena noticia para los que caen fuera de los cánones de la heteronormatividad? Preguntas que permanecen para tensionar nuevos debates.

Referencias bibliográficas

- ARFUCH, L. (2013). *Memoria y autobiografía: exploraciones en los límites*. Buenos Aires: FCE.
- BALDERSTON, D. y GUY, D. (comp.) (1998). *Sexo y sexualidades en América Latina*. Buenos Aires: Paidós.
- BARRANCOS, D. (2007). *Mujeres en la sociedad argentina*. Buenos Aires: Sudamericana
- BEDFORD, N. (2013) “Sexualidad y género desde una perspectiva teológica”, en Mattio E. y Riba L. (Eds). *Cuerpos, historicidad y religión*.



- Reflexiones para una cultura postsecular*. Córdoba: EDUCC. Pp. 159-180.
- DELFINO, S. y RAPISARDI, F. (2007) “Discriminación y represión: la transformación de los derechos a través de las luchas políticas colectivas” en: *Tram(p)as*, 53. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- ELIZALDE, S. (2005). *La otra mitad Subjetividades peligrosas. Género y juventud en la argentina contemporánea*. Tesis de doctorado. Buenos Aires: UBA.
- FIERRO, A. (1982). *Teoría de los cristianismos*. Verbo Divino, Pamplona: Navarra.
- FIGARI, C. (2007). @s outr@s cariocas: *interpeleções, Experiências e Identidades Homoeróticas no Rio de Janeiro (séculos XVII ao XX)*. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Río de Janeiro; IUPEJ.
- FOUCAULT, M. (2007). *Los Anormales*, FCE, Buenos Aires.
- LIST REYES, M. (2009). *Hablo por mi diferencia. De la identidad gay al reconocimiento de lo queer*, México.
- LLAMAS R. y VIDARTE PP. (1999). *Homografías*. Disponible en <http://www.hartza.com/homografias.pdf> [Consultado el 27-04-2015] *On line*.
- SÁEZ, J. El Ciberarmario, Disponible en: <http://www.hartza.com/armario.htm> [Consultado el 21-02-12] *On line*.
- MAFFÍA, D. (comp.) (2003). *Sexualidades migrantes*. Buenos Aires: Feminaria.
- OLIVERA, G. (1999). “Políticas de representación homosexual en la Argentina: de las utopías de la transparencia a las disputas por la visibilidad”. En Fabricio Forastelli y Ximena Tri-quell, *Las marcas de género*. Córdoba: Centro de Estudios Avanzados-Universidad Nacional de Córdoba. Pp. 116-129.
- MALLIMACI, F. (dir.) (2013). *Atlas de las creencias en argentina*. Buenos Aires: BIBLOS.
- POLLAK, M. (2006). *Memoria, Olvido, Silencio. La producción social de las identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Ediciones Al Margen.
- SEDGWICK, E. (1998). *Epistemología del Armario*. Barcelona.



Oswaldo Ardiles y las Filosofías de la Liberación. Elementos para una ubicación de su pensamiento

Oswaldo Ardiles and Philosophies of Liberation. Elements for location of your thinking

Orlando Lima Rocha¹

Universidad Nacional Autónoma de México
lima.rocha.orlando@gmail.com

Modo de citar: Lima Rocha, O. (2015). Oswaldo Ardiles y las Filosofías de la Liberación. Elementos para una ubicación de su pensamiento. *Pelícano*, 1. Recuperado de <http://pelicano.ucc.edu.ar/ojs/index.php/pel/article/view/16/13>

Resumen

El presente escrito rastrea las diferentes lecturas que ha tenido la obra del filósofo Oswaldo Ardiles, integrante y uno de los fundadores de las filosofías de la liberación argentinas. Centrando el estudio de la obra de Ardiles en el quinquenio de 1971 a 1975, se destaca la importancia que ella ha tenido y tiene hoy para el pensamiento de la liberación, así como los influjos e influencias del filósofo de Córdoba ha tenido en su quehacer teórico. El estudio de estas imágenes del pensamiento de Ardiles permitirá consignar elementos para futuros estudios de su obra.

Palabras clave: Oswaldo Ardiles, Filosofías de la liberación, historiografía de las filosofías de la liberación, imágenes del pensamiento.

Abstract

The present paper traces the different readings that had the work of the philosopher Oswaldo Ardiles, member and one of the founders of the philosophies of Argentine liberation. Focusing the study of the work of Ardiles in the period of 1971-1975, the importance it has been and is today thought of liberation, as well as the influences and influences of the philosopher of

Córdoba has had in his theoretical endeavor stands. The study of these images allow Ardiles thought consign items for future studies of his work.

Keywords: Oswaldo Ardiles, Philosophies of liberation, historiography of the liberation philosophy, images of thought.

¿Cuál debe ser la actitud de un filósofo que se considere propugnador de la liberación latinoamericana? [...] si desea que sus ideas fructifiquen tiene que trascender las fronteras de la subjetividad, no sencillamente plasmándose en libros y manifiestos –a los cuales, por supuesto, no hay que renunciar, pero sin convertirlos en único objetivo de su actividad– sino contribuyendo con su ejemplo personal a una praxis social y política consecuente que le dignifique ante sus seguidores.

Pablo Guadarrama, *Humanismo en el pensamiento latinoamericano* (2001, p. 299).

Para la ubicación de un pensador de la liberación...

Si queremos abordar el pensamiento de nuestra América en una perspectiva del paradigma de la liberación, es menester abordar a uno de los filósofos más creativos que han tenido las llamadas “filosofías de la liberación” argentinas. Nos referimos a Oswaldo Ardiles (1942-2010), cuyas obras, editadas casi todas ellas en Córdoba (Argentina), dan muestra de un fecundo filosofar comprometido con los más necesitados de nuestra América desde la década de 1970, en el sentido consignado por el epígrafe del filósofo cubano Pablo Guadarrama.

Es cierto que no ha sido central su estudio dentro de estas filosofías, motivado, entre otros puntos quizás, por lo limitado de la circulación de su obra. Empero, ello no obsta para comenzar a reencontrarnos con un filosofar que podamos examinar en toda su profundidad y fecundidad. Un filosofar que planteaba ya elementos nodales de reflexión, como los de una estética de la liberación o una crítica de academicismos serviles y de colonialismos dependientes. Esto, muy al contrario de ponernos contra las cuerdas, nos pone en un

¹ Licenciado y maestrante en Estudios Latinoamericanos (UNAM). Profesor en el Colegio de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).



sugerente camino que esperamos andar y estimular con el presente escrito.

Un camino, por cierto, ya iniciado por otros estudiosos. En tal sentido, el objetivo es explorar cómo ha sido leído el pensamiento de Osvaldo Ardiles en su producción escrita entre los años 1971 a 1975 como parte de las llamadas “filosofías de la liberación” argentinas de esos años. Mismos que son cruciales por dos razones al menos: primero, para Osvaldo Ardiles, pues es entonces cuando confecciona un sugerente programa de investigación que llevará a cabo, con vaivenes, y que será material para una de sus obras quizá mejor logradas: *Vigilia y utopía*, editada durante el exilio mexicano, en Guadalajara hacia 1980; segundo, porque es el momento *constitutivo* en que se confeccionan las citadas “Filosofías de la liberación” en Argentina y, en tal sentido, es importante mirar tal momento también en sus particularidades del proceso a través de este pensador.

Para ello, será menester elaborar una breve semblanza bio-bibliográfica que nos permita ubicar al filósofo argentino, cuestión que nos ayudará a dimensionar mejor la importancia de estudiar su obra. Proseguiremos así consignando elementos centrales de algunos estudios decisivos que presentan estas *imágenes* del pensamiento ardilesiano. Esto nos permitirá, finalmente, constituir críticamente una ubicación más adecuada para futuros trabajos que impliquen desarrollar tópicos – como los mencionados líneas arriba, por ejemplo– a partir de, en torno a y desde su obra misma en relación con el pensamiento producido en la región.

...una breve semblanza bio-bibliográfica del filósofo Osvaldo Ardiles...

Osvaldo Ardiles fue un filósofo argentino nacido en Frías, Santiago del Estero (Argentina), el 23 de abril de 1942. Vivió en Córdoba (Argentina) gran parte de su vida, sólo interrumpida por un exilio mexicano entre 1975 y 1983 debido a motivos de persecución ideológica-política de Estado (una purga de los “subversivos”) que duraría hasta 1983. Tempranamente egresó del cordobés Colegio Nacional de Monserrat. A los 15 años se matriculó en Derecho, carrera que dejaría a los

18 años para internarse en el “ocio filosófico” en el sentido ardilesiano del término (Ardiles, 1969), pasión de vida cuyo ejercicio no abandonará nunca y producirá de forma muy creativa hasta el final de sus días. Asimismo, de acuerdo con José Antonio Torres Brizuela (2010), se desempeñó como profesor del Seminario Mayor de Córdoba y presidió el Movimiento Ecuménico Cristiano (MEC). También iniciaría su labor docente hacia 1965 por concurso en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba, además de colaborar en diversas revistas especializadas de filosofía, principalmente en Córdoba. En 1969, a los 27 años, la misma universidad publica su libro *Ingreso a la filosofía*, empleado por Ardiles para sus clases en la Escuela Superior de Comercio “Manuel Belgrano” (Ardiles, 1969) y que reeditaría en dos ocasiones (Ardiles, 1978, 1987a).

Ganó una beca de estudios de posgrado del Gobierno Federal de Alemania en 1969. Estudió así entre 1969 y 1971 en la Wolfgang Goethe-Universität de Frankfurt am Main, con el tema *El pensamiento dialéctico-marxiano en el joven Herbert Marcuse* bajo la dirección de Jürgen Habermas. Por la situación política de la Argentina de 1971, Ardiles no decidió renovar la beca, retornando a su país en el mismo año de 1971 (Ardiles, 2002c, p. 134).

Uno de los fundadores de las llamadas “Filosofías de la liberación”, gestadas en la Argentina del primer quinquenio de la década de 1970 al calor de la urgencia comprometida del pensamiento en toda nuestra América y el llamado “Tercer Mundo”, agrupándose originalmente (según versión del mismo Ardiles) con otros autores representativos como Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel (Asselborn, Cruz, Pacheco, 2009: 318-319). Incurrió en dichas filosofías dentro de obras colectivas como *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (1973, pp. 7-26), *Cultura popular y filosofía de la liberación* (1975, pp. 9-32) y el primer número de la *Revista de Filosofía Latinoamericana* (1975, pp. 5-15), además de sus posteriores escritos elaborados hasta el final de su vida. Ha sido considerado por Horacio Cerutti Guldberg (otro integrante de estas filosofías y quizá el más estudioso de las mismas, como veremos) “seguramente el más creativo e innovador de



los filósofos populistas de la liberación” (Cerutti, 2010, p. 87).

Filósofo de la crisis o de la intemperie – como él mismo solía considerarse–, en 1975 es cesanteado de la Universidad de Comahue (Neuquén, Argentina) por parte de la llamada “misión Ivanissevich” y la Triple-A (Alianza Anticomunista Argentina) del gobierno de Isabel Martínez de Perón, encargada de purgar de “infiltrados” y “subversivos” las universidades argentinas. Al año siguiente, el 30 de abril de 1976, sería igualmente cesanteado de la docencia en la Universidad Nacional de Córdoba por una denuncia de la misma institución como “elemento disociador” (Ardiles, 2002c, pp. 127-136). Situación que durará hasta 1985, siendo reconocida en noviembre de 2014 por la misma institución en un homenaje-reconocimiento a todos los profesores con actividades interrumpidas entre 1974 y 1983 (*Reconocimiento...*, 2014).

Si el proceso dictatorial militar argentino puso un punto aparte en los procesos liberacionistas políticos e intelectuales iniciados tiempo atrás, esto no minó el aliento de filósofos como Ardiles. Así, se exilia en México manteniendo una vida intelectual y académica igualmente fecunda. En ese tiempo, confeccionará algunos artículos que incluirá en su obra (1976a, 1976b, 1978b, 1981) y escritos como *La descripción fenomenológica* (1977, 1987c) y *Vigilia y utopía* (1980, Universidad de Guadalajara; reeditada después en Córdoba, 1989). Asimismo, se desempeñó como investigador y profesor universitario en el Distrito Federal (Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM), el Estado de México (Universidad Autónoma del Estado de México, UAEM), Chiapas (Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste, CIES) y Guadalajara (Universidad de Guadalajara) (Ardiles, 1987b, 2002c, pp. 137-141).

Retornó a Córdoba, Argentina en 1983 bajo el signo del exilio (tanto el externo como el interno, mantenido sobre todo en las universidades). Su producción intelectual fue igualmente gestada y fecunda dentro y (sobre todo) fuera de la academia cordobesa de entonces. Inició sus actividades académicas universitarias en 1985, previo paso por el Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos

(CEFyT) de Córdoba, como profesor titular de Ética en la Escuela de Servicio Social de la Universidad Nacional de Córdoba (Ardiles, 2002c: 135-136; Ardiles, 1987b, pp. 4).

Sus escritos, siempre críticos de academicismos serviles y ascéticos, fueron hechos de forma comprometida con los más necesitados. En la revista mendocina *Alternativa Latinoamericana*, publicó el prólogo de su libro *El desarraigo de la razón* que sería reeditado hasta el 2002 (Ardiles, 2002b), así como su colaboración en la edición del número 4 (Ardiles, 1986).

Según cuenta el mismo Ardiles (2002c, pp. 136), fue víctima de un fraude editorial con sus obras, motivo posible por el cual fundó en la Córdoba de la década de 1980 su editorial *Sils-María*, eco del nitzscheano lugar de “soledad creativa, refugio benigno, resistencia vital en la reflexión y la sabiduría” en un sentido anti-academicista (Ardiles, 1989b, pp. 415). Su objetivo era político pues buscaba la “investigación y difusión de temas proscritos, cuestiones intempestivas y problemáticas sospechosas, pertenecientes todos al *exilio de la razón*” (Ardiles, 2006 I, p. 18). Fue un proyecto gestado con el objetivo de reeditar y editar gran parte de sus obras, prácticamente desconocidas tanto en México como en Argentina (fruto, quizá, de las limitantes económicas tenidas entonces para llevar a cabo su proyecto editorial y su escasa circulación en algunas librerías de Córdoba). En ellas aportó, con gran lucidez y calidad crítica, reflexiones desde una filosofía de la liberación en torno a tópicos como la filosofía y sus fuentes socio-culturales, la cultura y su situación de dependencia, la academia y la educación, la crisis personal y generacional, la -llamada por él mismo- “historia sacrificial” y el sentido político en general del quehacer intelectual en tiempos de crisis y exilio, entre otros temas.

Entre los títulos reeditados en *Ediciones Sils-María* destacan obras tanto impresas como virtuales, estas últimas elaboradas en los últimos años de su vida y mostrando también una versatilidad en la comunicación de la filosofía (tema, también para él, muy importante). Estas son, en ediciones impresas, las de *Descripción fenomenológica* (1977, 1987c), *Ingreso en la filosofía* (1969, 1978, 1987a), *Vigilia y utopía* (1980,



1989b) que contiene escritos elaborados en Argentina y México entre 1971 y 1976, *El exilio de la razón* (1988, 2002a), *El desarraigo de la razón* (2002b) y *Socrática presentación de la Filosofía de la liberación* (2002c). Elaboró también ediciones digitales como son *Amar la sabiduría 1* y *Amar la sabiduría 2* (2006).

Fue también compilador y presentador de *Montaje temático de la obra de Bertolt Brecht* (1990), elaborada junto al filólogo y literato alemán Wolfgang Vogt (1945). Su última incursión en una obra académica se dio en el marco de un diccionario enciclopédico de filosofía latinoamericana, donde abordó el tema de la “Racionalidad” (Ardiles, 2005: 891-905), que ensaya la relación de la filosofía eurocéntrica con las filosofías de la liberación. Osvaldo Ardiles murió el 8 de junio del 2010, a la edad de 68 años en su casa de Córdoba, acompañado de su familia y amigos más cercanos.

...en las Filosofías “de” la liberación...

Nos centraremos (y como ya anticipamos al comienzo del presente escrito), en el quinquenio argentino de 1971 a 1975. Años que fueron álgidos, políticamente hablando, y fundamentales para el proceso de gestación de las llamadas “Filosofías de la liberación”. Analizaremos a continuación su proceso de constitución del término.

Si bien es cierto que podemos rastrear la construcción de lo que será la “Filosofía de la liberación” desde 1970, con las Primeras Jornadas Académicas de San Miguel (bajo el tema de “Pensamiento argentino”), será en 1971 el año en que se construyan más claramente estas filosofías, pues es entonces que se da tanto el II Congreso Nacional de Filosofía (el I Congreso data de 1949) así como las Segundas Jornadas Académicas de San Miguel (con el tema de la “Liberación latinoamericana”). Siendo además, en dicho Congreso donde, a juicio de Horacio Cerutti, se presentaron varios de los filósofos de la liberación con un discurso que tenía al “pueblo” como centro de sus planteamientos².

² Las actas de las Jornadas Académicas de San Miguel fueron editadas en *Stromata* (1970, 1972). Por otro lado, el título de la publicación del II Congreso Nacional de Filosofía (1973) tiene el subtítulo de “Actas”, no obstante, está acompañado de una nota firmada por Alberto Caturelli

Así se iría conformando teóricamente una “Filosofía de la liberación”. Pero este término parece condensarse hasta 1973, con la aparición del primer libro colectivo (único de todos estos filósofos) titulado *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. La obra es un producto de profesores universitarios y producido desde las universidades mismas. El “manifiesto” de estos filósofos, escrito por Enrique Dussel, y los “Puntos de referencia de una generación filosófica” apuntaban hacia un trabajo de conjunto, homogéneo y con un enfoque antihistoricista del “pueblo pobre oprimido” como sujeto principal sobre el que se filosofaba en tanto “exterioridad” dominada (“Tercer mundo” y, especialmente, América Latina) alterno a la “totalidad” dominante (región Nord-atlántica) (Arpini, 2010). Sin embargo, como bien lo apunta Adriana Arpini (2010), su manifiesto plantea una posición casi totalitaria en América Latina al afirmar que “Filosofía de la liberación entre nosotros es la única [sic.] filosofía latinoamericana posible, que es lo mismo que decir que es la *única filosofía posible entre nosotros*” (Varios autores, 1973). Lo cual opacará las divergencias presentes en dicho libro, al tiempo que denotará su antihistoricismo y que Horacio Cerutti, como veremos, ha caracterizado en un “sector populista” (enfoque del manifiesto y el programa de la “filosofía de la liberación”) y un “sector crítico del populismo” (conformado *a posteriori* de los planteamientos populistas “de la liberación”) (Cerutti, 2006, 2008, pp. 169-1943).

De ahí que, siguiendo a Cerutti, sea factible y más viable, en virtud de los alcances y difusiones internacionales que tendrán algunos de estos filósofos por el exilio (Horacio Cerutti mismo, Arturo Andrés Roig, Alberto Parisí, Enrique Dussel y Osvaldo Ardiles son algunos de ellos), hablar de estas filosofías como *filosofías para* (que colaboran con el proceso de) *la liberación de nuestra América*.

(Secretario Ejecutivo) y Emilio Sosa López (Secretario de Publicaciones). A la letra, afirman que “Aquí se incluyen los trabajos que por su importancia, significación y rigor responden a los temas de sus Sesiones Plenarias (vol. 1) y Simposios (vol. 2)” (*II Congreso Nacional de Filosofía*, 1973). Por ende, se trata más de una selección de las Actas que, propiamente, de las Actas en sí del congreso.



Ahora bien, en las filosofías de la liberación populistas (siguiendo lo planteado por Cerutti), si bien convergen una serie de nombres, quizá los más representativos sean los de Juan Carlos Scannone (1931) –quien presuntamente se “separaría” de estas filosofías en 1976, cuestión que no analizaremos aquí pero no deberemos perder de vista– y Enrique Dussel (1934), quizá más conocido como un “filósofo de la liberación”.

Oswaldo Ardiles, empero, parece tener más bien un lugar periférico en la difusión de su pensamiento por la región motivado, quizá, por la escasa difusión de su obra en Argentina después de 1976, en un momento poco propicio políticamente y a pesar de sus aportes a partir de la introducción de la llamada “Escuela de Frankfurt” en estas filosofías. Todos ellos se expresaron filosófico-teológicamente a partir de la categoría “exterioridad”, tomada (en gran parte) del pensamiento de Emmanuel Levinás (1906-1995), para afirmar la cuestión del “Otro como otro” en tanto “pueblo pobre oprimido” de esta región (en relación con nociones teológicas de la liberación desde la pastoral popular³) y la

³ Cerutti, como se ahondará más adelante, agrupó a Oswaldo Ardiles, Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone en un “subsector analéctico” del “sector populista” en su *Filosofía de la liberación latinoamericana* (Cerutti, 2006b, pp. 330 y ss.), cuya “opción por los pobres” implica una metodología y “sujeto del filosofar” (Cerutti, 2006b, pp. 372-388, 400-401, 410-426). En ella puede leerse también un trasfondo teológico de la pastoral popular, entendida como teología de la liberación en tanto que se comprende al “pobre” desde una perspectiva histórico-cultural y la distingue de un análisis “marxista”, como ha destacado Juan Carlos Scannone al caracterizarla como “Teología desde la praxis de los pueblos latinoamericanos” desde la “Teología de la liberación” (Scannone, 1987 [1982], pp. 61-66). Queremos indicar que los tres autores referidos comparten, además de un horizonte cristiano y una influencia del Concilio Vaticano II (Asselborn, Cruz, Pacheco, 2005, esp. pp. 31-43), esta caracterización del “pueblo”, aunque es Ardiles quien más se distancia en sus consideraciones respecto del marxismo: ya desde 1969 *distingue el “pensamiento de Marx”* frente al “marxismo”, al que entendió en un sentido dogmático como un “sistema” de la “escolástica” de los que heredaron, y comentaron y ampliaron el pensamiento de Marx hasta transformarlo en un sistema dogmático de “verdades” cristalizadas. [...] El “sistema” pretende contener todos los secretos de la realidad (o, al menos, sus elementos esenciales) y la serie completa de “verdades” de la historia; aquí no hay lugar para la crítica

ética como filosofía primera para acercarse a dicho “pueblo”. Así, ubicaron a todo pensador que esté en Europa y al norte de América Latina en una “Totalidad”. Es decir, geopolitizaban el discurso levinasiano para releerlo “desde” América Latina.

Por lo anterior, cabe preguntar ¿cómo ha sido leído el pensamiento de Oswaldo Ardiles en estas filosofías?, ¿qué elementos destacan de él, cómo y por qué?, ¿qué aportes realizan estas imágenes para avanzar en el estudio de la obra de Ardiles?

ni para el desarrollo personal del pensamiento” (Ardiles, 1969, p. 209); y lo distinguió a su vez de un “pensamiento dialéctico-marxiano en la Alemania de los años veinte” como un momento de ruptura interna dentro del marxismo” –ya aludido– y como forma más cercana a dicho “pensamiento de Marx”) (Ardiles, 1980, pp. 93-153; Ardiles, 1989^a, pp. 223-275). Cuestión esta última que reiteró años después en el 2001 (Asselborn, Cruz, Pacheco, 2009, p. 315) y que pone sobre la mesa un trabajo necesario sobre el marxismo en Ardiles (cuestión que excede los objetivos del presente trabajo). Por otro lado, cabe indicar dos cuestiones: una, que la asimilación de la “teología del pueblo” como teología de la liberación ha sido identificada por el mismo Lucio Gera (Politi, 1992, pp. 299-304), Scannone (como vimos), Gustavo Gutiérrez y Karl Lehman, así como discutida “tanto [por] propugnadores como [por] críticos de ésta” (Scannone, 1997, p. 38; González, 2005, pp. 73-124); y dos, que no hay asimilación sin más entre estos filósofos (Scannone, Dussel y Ardiles) con una teología de la liberación (y particularmente de la pastoral popular), ni se quiere sugerir tampoco mucho menos que las teologías de la liberación influyeron *linealmente* en las filosofías de la liberación –como ha destacado, entre otros, Cerutti mismo (Cerutti, 2006b, pp. 186-252). Sin embargo, sólo el caso explícito de Scannone tiene implicaciones directas con esta teología de la liberación en su vertiente de la pastoral popular (pues ha sido considerado continuador de dicha perspectiva teológica en una “segunda generación”, después de Lucio Gera) (González, 2005, pp. 125-135), si bien el mismo Scannone se ha relacionado junto a Enrique Dussel, entre otros, como parte de los desarrolladores de la “problemática filosófica conexas con la teología de la liberación” en una “segunda generación” de ésta (Scannone, 1987 [1982], pp. 66-67).



...para ubicar su pensamiento...⁴

La filosofía de Osvaldo Ardiles no ha sido considerada en varios de los estudios referidos, especial pero no únicamente, a las filosofías de la liberación, ya sea en el ámbito latinoamericano en general⁵ o el argentino en particular⁶. Es en pocos de ellos donde se menciona el pensamiento de Osvaldo Ardiles y están referidos, sobre todo aunque no especialmente, a una ubicación histórica de las filosofías “de la liberación”. Todos ellos apuntan su importancia en cuanto a sus reflexiones sobre la Escuela de Frankfurt para cultivar una versión filosófica de la liberación. Por tal motivo, analizaremos tales textos para destacar sus *imágenes elaboradas* sobre el pensamiento de Ardiles. Ello permitirá dimensionar sus convergencias y divergencias en torno a las posibilidades para una lectura crítica de su obra.

⁴ Esta serie de imágenes que se retoman de Ardiles implican un trabajo necesario sobre las imágenes mismas de las filosofías para la liberación que den cuenta de sus límites, alcances y tareas. Para ello, remitimos a nuestro estudio “Historia de las ideas sobre las filosofías para la liberación. Un acercamiento a su historiografía” (Lima Rocha, 2013).

⁵ Hay obras que sólo citan a Ardiles entre los “fundadores” de las filosofías de la liberación. Ejemplo de ello, a modo indicativo y mencionando la bibliografía más actual, está por ejemplo en Pablo Guadarrama (2001, pp. 285-308), Carlos Alberto Casali (2009, pp. 230-232), Carlos Beorlegui (2004, pp. 660-802) y Eduardo Devés Valdés (2003, pp. 181-189). Es interesante la recepción que ha tenido “la filosofía de la liberación” fuera del continente americano, como lo muestran las obras de Eduardo Demenchonok (1990) y Nikolaus Werz (1995), de quien Gustavo Cruz (2009) elabora pertinentes críticas. Por otro lado, David Sánchez Rubio (1999) recupera a Ardiles como un filósofo “marxista” siguiendo lo planteado por “la escuela cubana”, que ubica con Pablo Guadarrama González (no obstante, al menos en la obra citada de Guadarrama no se atiende a dicha caracterización).

⁶ Por ejemplo, en las obras elaboradas por Alberto Caturelli (1971, 1981, 1994, 2001), quien fuera maestro de Ardiles durante sus estudios de licenciatura. Igualmente las obras de Hugo Edgardo Biagini (1989) y Francisco Leocata (2004).

• *Un populista analéctico autocrítico*⁷

Debemos el estudio más completo que hay sobre estas filosofías a Horacio Cerutti Guldberg, uno de sus integrantes más representativos. Su tesis de doctorado, defendida en 1977, será publicada en 1983 por el Fondo de Cultura Económica de México bajo el título *Filosofía de la liberación latinoamericana* (2006)⁸. Allí afirma, desde una historia materialista de las ideas, que el término “filosofía de la liberación” emerge en 1973 con su primer libro colectivo, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (1973). Libro en el que se fueron diferenciando claramente dos sectores: el sector populista antihistoricista (desde una “vía corta” metodológica, según consignara Paul Ricoeur) y el sector crítico del populismo (desde una “vía larga” metodológica).

Por ello, no puede hablarse de *una sola* ni de *un movimiento o generación* filosófica “de la liberación”, sino más bien de *filosofías de la liberación universitariamente producidas*. Incluso un año después, en 1984, afirmará la ya citada y necesaria ubicación de estas filosofías como *filosofías para la liberación* en virtud de su fecundo crecimiento y colaboración con el proceso de liberación de nuestra América (Cerutti, 1984, 2008: 165-193). Ubicación que, consideramos, es adecuada dada la pluralidad de versiones existentes y posiciones políticas sobre estas producciones intelectuales.

Es en esta, su *Filosofía de la liberación latinoamericana*, que Cerutti primeramente ubica a Ardiles, junto a Juan Carlos Scannone (1931) y Enrique Dussel (1934), como un filósofo “populista de la ambigüedad abstracta” o del “subsector analéctico” del “sector populista”. Ellos, junto al “subsector ontologicista”, cultivaron una idea de la filosofía (fundamentalista ontologizante, originalista)⁹ e

⁷ Nos hemos ocupado de los estudios que Cerutti ha elaborado sobre estas filosofías desde 1976 hasta el 2011 en (Lima Rocha, 2014).

⁸ Puede verse una versión más sintética elaborada por Horacio Cerutti en su estudio “Filosofías para la liberación”, incluido en su obra *Doscientos años del pensamiento filosófico nuestroamericano* (2011^a, pp. 79-104). Así como también nuestra valoración de esta particular lectura en (Lima Rocha, 2013).

⁹ Esta es una caracterización no enunciada de este modo por Cerutti, sin embargo, los rasgos que apunta de este



idealista antihistoricista), del sujeto del filosofar (pueblo) y de su dimensión ideológica (antimarxista y peronista).

Centrándonos en el “subsector *analéctico*”, donde estaría Ardiles, éste se caracterizó, entre otros puntos y siguiendo a Cerutti, por su autoimagen eticista (en tanto filosofía primera) que partía del esquema levinasiano de totalidad ontológica (o Mismidad)-exterioridad metafísica (u Otro dis-tinto) y donde el acercamiento entre ambos se daría mediante la alusión bíblica del “cara-a-cara” desde la *mirada* del filósofo (dentro de la Totalidad) hacia el *rostro* del Otro dis-tinto (en la Exterioridad). Esto sería leído desde un esquema dialéctico hegeliano (opresor/ oprimido) y con límites geopolíticos, pues mientras la totalidad sería “nordatlántica” y dominadora cerrada, la exterioridad sería América Latina y resto del llamado “Tercer mundo” en tanto dominada abierta; para analizar entonces la realidad “latinoamericana” y dar cuenta de su liberación se emplearía un método contrapuesto a la dialéctica (método de la “Totalidad”) propio para la Exterioridad: la “analéctica” en el sentido de “más allá” de la “totalidad nordatlántica” hacia la “exterioridad” y que perfila hacia un “infinito” (Dios).

En este marco, Cerutti destaca que Ardiles tuvo el mérito de apuntar la necesaria “mediación” socio-política en la relación del “cara-a-cara” entre el filósofo y ese “Otro” de la Exterioridad para poder dar cuenta de la especificidad político-cultural de los sectores oprimidos (la llamada Exterioridad) y dar así un sólido abordaje de esta “opción” (vía las teologías de la liberación de la pastoral popular¹⁰) por estos sectores en tanto “pueblo pobre oprimido” (Cerutti, 2006, p. 348). Aquí cabe consignar la influencia que tiene esta lectura de Ardiles, quien afirma que “la filosofía es constitutivamente política” por “denota[r] la estructuración de las relaciones sociales y la ordenación por vía de autoridad de la convivencia humana” (Ardiles, 1973, p. 11), misma que presenta interesantes ecos en el dimensionamiento ceruttiano de la filosofía como “filosofía política nuestroamericana”

subsector analéctico convergen en afirmarse a sí mismas como “original” y “primera”, dado que son las únicas que hablan “desde” la exterioridad ontológica (lo popular).

¹⁰ Respecto de esta calificación, ver la nota 2.

(Cerutti, 1975, pp. 55 y ss., 2011b). Además, el filósofo mendocino destaca su carácter autocrítico “complementario” de esta imagen eticista, propia de estos filósofos analécticos, cuando en una ponencia de 1975 cuestiona tres elementos sustanciales a esta postura: uno, la concepción etapista del proceso de liberación desde lo nacional a lo social, cuya íntima relación sería concientizada por los filósofos “de la liberación” –siguiendo a Ardiles– desde 1973 por el curso de los acontecimientos políticos en Argentina (mientras, para Dussel (1983, pp. 48-56) por ejemplo, sería con la “misión Ivanissevich” de 1975 que sucedería esto); dos, la formulación de una “nueva racionalidad” “no sistemática”, posibilitada por dicha concientización de la liberación social y nacional, que reivindique el “Pueblo-Nación” como Exterioridad en contra de la “lógica de la dominación” con el Imperio como Totalidad¹¹; y tres, que ello ponga en cuestión la dialéctica (en tanto método con perspectiva desde adelante, desde dentro y desde la mismidad en la “totalidad totalizante y totalizada”) por medio de la analéctica (crítica “desde atrás, desde dentro y desde la novedad”) para abordar esta especificidad político-cultural de los sectores oprimidos, ubicándola a su vez en la literatura latinoamericana que muestre la “expropiación” de los elementos de la vieja racionalidad y formular así una “ruptura teórica” con el “pensar nordatlántico”.

Se trata entonces, para Cerutti, de un Osvaldo Ardiles, “seguramente el más creativo e innovador de los filósofos populistas de la liberación” (Cerutti, 2010, p. 87), analéctico y antihistoricista que afirmaba un carácter autocrítico. Asimismo, planteó la necesidad de abordar la relación “cara-a-cara” mediatamente y en pos de la especificidad político-cultural de los oprimidos de la “Exterioridad latinoamericana” en su proceso de liberación. Este *balance heterogeneizante del pensamiento ardilesiano como una “filosofía para la liberación”* será retomado por otra historiadora de las ideas (caso de Adriana Arpini) pero no será tenido en cuenta, como veremos, por otros autores y será solo analizado en virtud de su populismo (caso de Dussel) o su lectura de la “Escuela de

¹¹ Cfr. al respecto, el escrito de Osvaldo Ardiles (2005).



Frankfurt” (caso de Dussel, así como de otros varios autores) en un claro tono *homogeneizante* de estas filosofías. Veamos.

- *Un filosofar orgánico popular y político decisional*

La filósofa e historiadora de las ideas Adriana María Arpini (1952) ha elaborado estudios en torno a las filosofías de la liberación que muestran la dimensión política de la filosofía de la liberación argentina desde una contextualización del “surgimiento” de la llamada “filosofía de la liberación” ubicada por ella como “filosofía latinoamericana de la liberación”. Nos centraremos en tres de sus estudios: “La <<filosofía de la liberación>> en el lanzamiento de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*” (Arpini, 2007), “Filosofía y política en el surgimiento de la filosofía latinoamericana de la liberación” (Arpini, 2010) y “Tres cuestiones definitorias en los debates de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación” (Arpini, 2013) como son los del modo de filosofar entre nosotros, su método y la construcción de la propia genealogía de pensamiento. En ellos, la autora analiza, de Osvaldo Ardiles, dos escritos titulados “Bases para una des-trucción de la historia de la filosofía en la América Indo-Ibérica” (publicada en la citada obra colectiva de 1973 *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*) (Ardiles, 1973) y “Líneas básicas para un filosofar latinoamericano. Propositiones sueltas” (publicado en la *Revista de Filosofía Latinoamericana* de 1975) (Ardiles, 1975b). Cabe consignar, para entrar en materia, unas breves – pero necesarias– líneas en torno a su lectura de la “filosofía latinoamericana de la liberación”.

En apretada síntesis, podemos decir que su lectura implica una dimensión política del quehacer filosófico, siguiendo a su maestro Arturo Andrés Roig, y una dimensión social y transformadora de las ideas, siguiendo además también al filósofo transterrado José Gaos. Así, afirma dos elementos que persistirán a lo largo de su lectura de la “filosofía latinoamericana de la liberación”, previa consideración como un “movimiento” (noción tan discutida por Cerutti y el “sector crítico del populismo”, según vimos): una, que no es un movimiento argentino sino latinoamericano y enmarcada en

un contexto mundial; y dos, que la palabra “liberación” fue genéricamente entendida como crítica a las situaciones de dependencia experimentadas en América Latina, pero las diferencias vendrían en la forma de llevar a cabo dicho objetivo y tendrían distintos ejes diferenciadores. Por lo que “no constituyó un conjunto monolítico, orgánico y coherente de pensamiento. Antes bien, desde sus orígenes presentó importantes diferencias que alentaron un rico debate interno [...] El debate estuvo atravesado por motivaciones y praxis teóricas diversas, vinculadas a la militancia política y/o académica, distintas maneras de llevar adelante la crítica del presente y la construcción del futuro” (Arpini, 2010, p. 127). Esto último, aunado a la lectura que Cerutti elaboró al dimensionar en el peronismo un elemento nodal de diferenciación interna, mas no la única, que plantearía distintos enfoques en estas filosofías.

Una forma distintiva y destacable de la lectura que hace Arpini es el dimensionamiento no sólo argentino y latinoamericano, sino también mundial que hace de la contextualización que da sustento a “la filosofía latinoamericana de la liberación”. Afirma que “nace con peso propio, al calor de un debate en que se cuestionó el sentido y la función de la filosofía tal como venía practicándose en los ámbitos académicos” con un sentido despolitizador (Arpini, 2013, p. 2)

Por ello, “se trata de la relación entre filosofía y política para la construcción de la nación, en términos de liberación y en el contexto de América Latina”, por lo que “no constituye una novedad –en términos absolutos– en la historia de las ideas latinoamericanas [...pues] es posible rastrear su genealogía, incluyendo momentos de continuidad y ruptura, por lo menos desde el siglo XV [...aunque sí es] una etapa cualitativamente nueva de la filosofía latinoamericana” por la dimensión política mencionada en su autoconcepción y contexto de época vivido (Arpini, 2010, pp. 126, 145; Arpini, 2013).

Podemos abordar entonces la lectura que Arpini elabora de los escritos elaborados por Ardiles. Ubicándolo dentro de un grupo de filósofos que buscaron delinear un “nuevo



estilo de filosofar” (junto a Horacio Cerutti y Enrique Dussel) hacia 1975, afirma que sus reflexiones acentúan la oposición y/o contradicción entre categorías que surgen del análisis filosófico y político de la realidad, pues

Para Ardiles, la ruptura de la dependencia requiere un filosofar orgánicamente popular que permita exponer los fundamentos del Proyecto Nacional de Liberación. La dicotomía opresor – oprimido se expresa filosóficamente en la oposición entre la filosofía academicista europea y la filosofía latinoamericana de liberación, cuyos sujetos son respectivamente la razón imperial y las masas populares. Frente a estos pares contradictorios sólo cabe optar. Parece no haber una salida superadora de la contradicción, sino una decisión por la cual uno de los opuestos se sobrepone frente al otro, en sentido inverso, aunque estructuralmente semejante, al que se otorgó en el siglo XIX a la dicotomía “civilización – barbarie” (Arpini, 2010, p. 139).

Además, tal dicotomización tiene, para Arpini, una genealogía de los términos a través de la acentuación de la descripción fenomenológica e interpretación de la situación de dominación. Por ende, la filósofa destaca el *carácter orgánicamente popular y decisional de la filosofía de Osvaldo Ardiles* que “postula un proyecto –deseo– de liberación” cuyo efecto de “clausura discursiva” induce a optar por uno de los dos términos de la dicotomía y cuya genealogía tiene el fin de “legitimar la opción deseada”.

Cabe entonces considerar las lecturas de la filósofa mendocina como parte de una *visión heterogeneizante de las filosofías para la liberación*. Ello en virtud de su historización de las distintas formas y modos de producir y ejercer un proyecto filosófico de liberación de la región.

- *Ontología comprometida con la militancia popular*

Enrique Dussel, uno de los integrantes más reconocidos de las filosofías para la liberación, ha escrito algunos estudios que presentan su interpretación sobre la historia de estas

filosofías, a las que concibe como “un movimiento” generacional. Es particularmente en dos de ellos que consigna su imagen sobre la filosofía de Osvaldo Ardiles, al tiempo que confirman el tratamiento que hará reiteradamente de estas filosofías –de corte principalmente populista en este caso– como una generación.

En el primero de ellos, escrito en 1982, donde responde a críticas y cuestionamientos a su filosofía de la liberación, afirmó que

En su origen argentino, y por influencias del *populismo* peronista, la cuestión de Marx fue mal planteada por la generación de filósofos de la liberación. Esto nos valió merecidas críticas. Algunos que terminaron por volcarse a la derecha y otros a permanecer en el populismo, colocaban a la Filosofía de la Liberación como alternativa al pensamiento de Marx. Debo confesar que lo conocíamos mal; no la habíamos trabajado como a otros pensadores –excepto quizá Osvaldo Ardiles que había profundizado en la escuela de Frankfurt– (Dussel, 1983, p. 93)¹².

Curiosamente, es Ardiles, además del mismo Dussel, el único interpelado en todo el escrito, por lo que no queda claro quienes estarían en qué lado de la jugada aunque si sugiere que si no se es populista, se es de derecha. Además, acepta –y cabe retener como una hipótesis de trabajo, que fuera igualmente planteada por Horacio Cerutti (2006)– la influencia del “populismo peronista” respecto de las interpretaciones hechas sobre el pensamiento de Marx, punto que después negará el mismo Dussel (1984, pp. 55-96) en otro escrito.

De hecho, en un estudio más reciente (aparecido en Estados Unidos) sobre la filosofía latinoamericana del siglo XX, al referirse a estas filosofías, afirmará:

Algunos, tal como Osvaldo Ardiles en los setentas, quienes pertenecieron a la *corriente ontológica latinoamericanista* desarrollaron esta filosofía [de la liberación] con una conciencia política, de un análisis de la

¹² Cursivas en el original.



realidad continental como fue practicada por la naciente ciencia social crítica latinoamericana (pienso aquí en Fals Borda, *Sociología de la liberación*, publicado en 1969), e hicieron surgir un compromiso militante con los grupos populares en acción contra las dictaduras militares (Dussel, 2003, p. 32)¹³.

Podemos ver entonces que, en la primera cita, Osvaldo Ardiles es destacado como un conocedor de la llamada “Escuela de Frankfurt” sin ser marxista y con un rol no específico de alguna de las líneas que integrarían a las filosofías de la liberación (de “derecha” o del “populismo”). En la última, Ardiles aparece como un filósofo ontológico militante anti-dictatorial y pro-popular (debido, quizá, a la historicidad política Argentina de esos años¹⁴). Ontología que no caracteriza el mismo Dussel, sino que la supone a lo largo de su escrito.

Para Dussel, se trata entonces de un Osvaldo Ardiles *militante y estudioso del marxismo y la “Escuela de Frankfurt” desde un enfoque ontológico, comprometido con el pueblo y contra la dominación dictatorial argentina*.

• *Un filósofo descolonizador “de la liberación”*
Un conjunto de autores elaboraron un reciente estudio sobre las filosofías para la liberación que titularon “La filosofía de la liberación” (2009: 399-417). En el marco de una “etapa originaria (1969-1973)” de estas filosofías, se reseña el trabajo de Osvaldo Ardiles “Bases para una des-trucción de la historia de la filosofía en América indoibérica”, presentado uno de los libros colectivos de estos filósofos, titulado *Hacia una filosofía de la liberación*

¹³ Traducción propia.

¹⁴ Dussel aclara en nota a pie que se refiere a las “dictaduras militares de la dependencia” en tanto “rupturas históricas”, que se iniciaron con la de Brasil en 1964 y la Argentina de 1966, mismas que tuvieron “efectos filosóficos” de exilio. Además, en el caso histórico específicamente argentino, la experiencia de los golpes de Estado militares (si bien no con el carácter desarrollista de la de 1966) se inician en la década de 1930. De hecho, 1975 es un año que Dussel considera básico no sólo por la “misión Ivanishevich” de persecución universitaria cuasinazista que, durante el gobierno de Isabel Martínez de Perón, lo obliga a exiliarse a México.

latinoamericana editado en 1973 en Argentina. Allí, afirman que Ardiles:

desde un *punto de partida indígena* contra la visión hegeliana de la historia universal, se refiere a “la estructura de la conciencia colonizada” por la modernidad europea, articulando la reflexión filosófica *estricta* (aprendida en sus estudios en *Alemania*), con hechos de la historia y de la filosofía latinoamericana y su literatura (citando entre otros a E. Galeano). Es ya una *narrativa filosófica en claro dominio epistemológico descolonizador* –introdujo en el *grupo* la necesidad de estudiar la Escuela de Frankfurt (Solís Bello *et al.*, 2009, p. 403).

Lo anterior pone de manifiesto su tesis sobre estas filosofías como *un sólo movimiento* producto de *un grupo* de filósofos, con lo cual desvirtúa la historicidad de estas filosofías que sólo desarrollan “por etapas” de crecimiento y criterios geopolíticos externalistas. Aquí llaman la atención los siguientes puntos:

1. el pretendido “punto de partida indígena” anti-hegeliano por el tema de la conciencia (colonizadora en el caso hegeliano, colonizada), que se haría desde una reflexión filosófica “estricta” (sólo producida, paradójicamente [!], en un centro geopolítico como Alemania). Y es que el “anti” implicaría una contra-ideología hegeliana que se afirma en tanto inversión de términos, siendo también el “punto de partida” más bien una forma de interpretar la supuesta y prístina visión de “el indígena”, visión que se mantiene en una dimensión hegelina (anti o pro) quiérase o no.
2. una conexión casi forzada de las reflexiones de Ardiles *como si* fueran producto descolonizador. No es lugar aquí para explicar cabalmente todo, más consignemos ante todo que la llamada “descolonización” no tendría más de una década y que, si las reflexiones de Ardiles fueran en ese sentido, no habría motivos históricamente dados por el cual llamarlo así. Ello implicaría una lectura *a fortiori* del citado estudio ardilesiano como “de la descolonización”.

Con estos puntos planteados, podremos dar paso a un primer balance que permita tener una visión sobre estas imágenes de Ardiles.



• *Balances y avances en torno a las imágenes de Ardiles.*

Hemos visto cuatro planteamientos que dan *imágenes* sobre el pensamiento de Osvaldo Ardiles. En general, y como anticipamos en el primer apartado del presente estudio, los escritos de Ardiles empleadas por cada una de estas *imágenes* dan fehaciente cuenta de que sus escritos producidos en las obras colectivas tuvieron una mayor repercusión que las que posteriormente el mismo Ardiles confeccionaría desde Guadalajara (México) y Córdoba (Argentina).

Distinguimos dos tendencias en las formas de leer la filosofía de Osvaldo Ardiles en el marco de las filosofías de la liberación: una, denominada por nosotros como *dialéctica y heterogeneizante del filosofar* y que es llevada a cabo por Horacio Cerutti y Adriana Arpini, dos historiadores de las ideas que, desde sus perspectivas, destacan cada uno por su parte la noción de “liberación” entendida como lucha contra la dependencia y la pluralidad de posiciones y perspectivas dentro de las *filosofías de la liberación*. Si bien, encontramos ya desde 1976 los debates de Cerutti a la noción de “movimiento” para ubicar homólogamente *una sola* “filosofía de la liberación”, Arpini mantiene esta noción abordándola, no obstante, en un sentido internamente variado en las formas de llevar a cabo dicha tarea de “liberación”. No obstante, consideramos adecuado el sentido que Arpini da a las filosofías de la liberación como un “movimiento” plural que, en su momento “originario” gestado en la Argentina de 1970 a 1975, nucleó a varios filósofos en pos de la liberación de nuestra América (situación que cambiaría drásticamente con el exilio político –externo e interno– de varios de ellos).

Por otro lado, encontramos en las lecturas llevadas a cabo, primero, por Enrique Dussel y, segundo, por los autores del artículo colectivo, una lectura *homogeneizante* de las filosofías de la liberación. En ellas hay una consideración homogénea del término de “movimiento” para caracterizar a estas filosofías y un “crecimiento” en términos etapistas que dejan de lado el contexto argentino en que fueron producidas, lo que implica la desvinculación de los elementos contextuales internacionales que abordan. Son consideradas como “una filosofía

de la liberación” sin manifestaciones distintas entre sí, cuestión que impide apreciar los aportes establecidos por Ardiles dentro de ellas. Además, al no caracterizar la clasificación que establecen para su pensamiento (ya como “ontólogo”, ya como “descolonizador”), *desistorizan* la ubicación de su pensamiento. Ello implica la imposibilidad de abordar críticamente el resto de la obra del filósofo cordobés.

Con todo, los estudios coinciden en, al menos, tres puntos:

1. sus afirmaciones sobre los aportes de Ardiles al introducir el estudio de la “Escuela de Frankfurt” y, con él, de una visión alternativa al marxismo soviético en estas filosofías para la liberación (lo que no implicaría, necesariamente, que sea antimarxista),
2. su postura crítica frente al colonialismo estructural y las dictaduras “dependentistas”,
3. su postura militante filo-popular, con claras posturas peronistas (previa distinción necesaria al tipo de peronismo aludido), en tanto exterioridad ética o meta-física latinoamericana (como el “más allá” de la totalidad nordatlántica) de influencia teológico-filosófica (levinasiana principalmente).

El énfasis puesto en la *historicidad* de las nociones filosóficas “de la liberación” es un elemento de importante consideración a tener en cuenta para una lectura más fecunda de la obra de Osvaldo Ardiles en su producción intelectual. Por ello, el enfoque ofrecido por la tendencia que hemos denominado *heterogeneizante dialéctica del filosofar*, ubicando allí a Cerutti y a Arpini, podría permitir un abordaje historiográfico de la obra de Ardiles que dé cuenta de su fecundidad. Esto en virtud de su historización que estos autores elaboran del tema en general y de Ardiles en particular. Ello no implica *per se* que se deban extender sin más sus tesis, sino que tienen que ser retomadas con un sentido crítico en relación con las obras mismas de nuestro autor para un abordaje crítico y creativo.



...hacia una re-lectura de la obra ardilesiana en las filosofías de la liberación

Podemos afirmar entonces, con base en lo anterior, que si bien la filosofía liberacionista de Osvaldo Ardiles gestada entre 1971 y 1975 puede ser ubicada en una vertiente populista (como hace Cerutti) o destacando su programación de un “nuevo estilo de filosofar latinoamericano” (Adriana Arpini), no se queda solamente producida en un momento “originario” de estas filosofías (como hacen Noemí Solís y los otros autores) ni es una postura netamente ontológica (como afirma Dussel).

Por otro lado, quedan pendientes algunas cuestiones como las siguientes: ¿a qué peronismo (o peronismos) refería Ardiles y a cuál sus estudiosos?, ¿es un populismo acrítico el de Ardiles al hablar de “pueblo” y de un “filosofar orgánico” con éste?, ¿la distancia tomada por Ardiles del marxismo soviético implica necesariamente un “anti” marxismo? Esto, aunado a sus planteamientos sobre la “exterioridad” y el “pueblo” como sujeto del filosofar, compartidos con el (ceruttiano) “subsector analéctico” del “sector populista”, nos llevan a preguntarnos si ¿hablaríamos entonces de dos formas de analéctica en esos años -1971 a 1975- (una anti marxista y otra crítica de la ortodoxia marxista)? Las puertas parecen abrirse por senderos que quizá parecían ya transitados.

Lo anterior deja el camino abierto para futuros desarrollos y debates que apuntan hacia una posible –y seguramente sugerente– relectura de estas filosofías para la liberación. Esperamos, con ello, que se susciten las más variadas reflexiones en pos de las llamadas filosofías para la liberación, analizadas aquí en torno a uno de sus filósofos quizá más interesantes y creativos.

Referencias bibliográficas

ARDILES, O. (1969). *Ingreso a la filosofía. Síntesis y resumen de fichas de diversos autores, junto con un intento de interpretación para su uso en cátedras introductorias a la filosofía*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

ARDILES, O. (1973). Bases para una destrucción de la historia de la filosofía en la América indo-ibérica. *Hacia una filosofía de la*

liberación latinoamericana. Buenos Aires: Bonum, pp. 7-26.

ARDILES, O. (1975a). Ethos, cultura y liberación. *Cultura popular y filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, pp. 9-32.

ARDILES, O. (1975b). Líneas básicas para un proyecto de filosofar latinoamericano. *Revista de Filosofía Latinoamericana*. Buenos Aires: Ediciones Castañeda, pp. 5-15.

ARDILES, O. (1977). *Descripción fenomenológica*. México: ANUIES/Trillas.

ARDILES, O. (1978). *Ingreso a la filosofía*. 2a edición, Buenos Aires: Bonum.

ARDILES, O. (1980). *Vigilia y utopía. Problemas de filosofía contemporánea*. México: Universidad de Guadalajara.

ARDILES, O. (1987a). *Ingreso a la filosofía. ¿Qué es la filosofía?*. 3a edición, Córdoba: Ediciones Sils-María.

ARDILES, O. (1987b). *Curriculum vitae*. Córdoba.

ARDILES, O. (1987c). *Descripción fenomenológica*. 2a edición, Córdoba: Ediciones Sils-María.

ARDILES, O. (1989a). *El exilio de la razón. Trazos de filosofía y política*, 2a edición, corregida y aumentada, Córdoba, Ediciones Sils-María.

ARDILES, O. (1989b). *Vigilia y utopía. Cuestiones para un filosofar americanamente extemporáneo*, 2a edición corregida y aumentada, Córdoba: Ediciones Sils-María.

ARDILES, O. (1990). “Instructivo” en *idem* y Wolfgang Vogt [selec. y comps.]. *Montaje temático de la obra de Bertolt Brecht*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

ARDILES, O. (2002a). *El exilio de la razón I. Trazos de filosofía y política*. “Primera edición numerada y firmada”, Córdoba, Ediciones Sils-María.

ARDILES, O. (2002b). *El desarraigo de la razón. Papeles de cátedra. Postacadémica exposición de la Filosofía de la Liberación en los Aparatos Patológicos del Amo*. “Primera edición numerada y firmada”. Córdoba, Ediciones artesanales del sesentayocho/Sils-María.

ARDILES, O. (2002c). *Papeles de cátedra. Socrática presentación de la Filosofía de la Liberación*. Córdoba: Ediciones artesanales Del sesentayocho/Sils-María.

ARDILES, O. (2005). Racionalidad. *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, II (3



- vols.). Santiago de Chile: Universidad Católica Silva Henríquez, pp. 891-905.
- ARDILES, O. (2006). *Amar la sabiduría, e-book*, Vol. I: 219 pp., Vol. II 80 pp., edición a cargo de Axel Ardiles, incluido en CD-Rom, Córdoba: Ediciones Sils-María/Serie digital del sesentay ocho.
- Arpini, A. (2007). La <<filosofía de la liberación>> en el lanzamiento de la “*Revista de Filosofía Latinoamericana*”. *Argentina entre el optimismo y el desencanto*. Clara Alicia Jalif de Bertranou [coord.], Mendoza: IFAA-FFyL-UNCuyo. Pp. 193-230.
- ARDILES, O. (2010). Filosofía y política en el surgimiento de la filosofía latinoamericana de la liberación. Dossier sobre Filosofía Argentina. *Revista de Filosofía Iberoamericana*, 6 (6), Pp. 125-149.
- ARDILES, O. (2013). Tres cuestiones definitorias en los debates de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación. Dossier “Historia de las ideas”. *Algarrobo-MEL. Revista de la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-Universidad Nacional de Cuyo*, II, 2, Mendoza: FCPyS-UNCuyo, 1-24. Recuperado el 10 de diciembre del 2014 de revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/mel/issue/view/5.
- ASSELBORN, C., CRUZ, G. y PACHECO, Ó. (2005). Liberación: una recepción del Concilio Vaticano II en América Latina. *A 40 años del Concilio Vaticano II. Lecturas e interpretaciones*. Carlos Schickendantz [ed.], Córdoba: EDUCC. Pp. 27-43.
- ASSELBORN, C., CRUZ, G. y PACHECO, Ó. (2009). Entrevista a Osvaldo Ardiles (2001). *Liberación, estética y política. Aproximaciones filosóficas desde el Sur*. Córdoba: EDUCC, pp. 307-328.
- BEORLEGUI, C. (2004). La generación de los años setenta. Las filosofías de la liberación. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de su identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto. Pp. 660-802.
- BIAGINI, H. (1989). *Filosofía americana e identidad: el conflictivo caso argentino*. Buenos Aires: EUDEBA.
- CASALLI, C. (2009). Filosofía de la liberación. *Diccionario del pensamiento alternativo*. 2a edición, Buenos Aires: Biblos. Pp. 230-232.
- CATURELLI, A. (1971). *La filosofía en la Argentina actual*, 2 tomos. Buenos Aires: Sudamericana.
- CATURELLI, A. (1981). *Diccionario de filósofos argentinos*. Córdoba: s.e.
- CATURELLI, A. (1994). *Historia de la filosofía en Córdoba 1610-1983. Vol. 3: siglo XX*. Córdoba (Argentina): CONICET.
- CATURELLI, A. (2001). *Historia de la filosofía en la Argentina, 1600-2000*. Buenos Aires: Ciudad Argentina/Universidad del Salvador.
- CERUTTI, H. (1975). Propuesta para una filosofía política latinoamericana. *Revista de Filosofía Latinoamericana*, 1 (1), 51-59.
- CERUTTI, H. (1984). Presentación. “Filosofía de la liberación”, *Nuestra América*, México: CCyDEL-UNAM, IV, 11, mayo-agosto, pp. 9-12.
- CERUTTI, H. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana* [1983]. 3a edición, México: FCE.
- CERUTTI, H. (2008). *Filosofías de la liberación, ¿liberación del filosofar?* 2a edición, San Luis (Argentina), Universidad de San Luis.
- CERUTTI, H. (2010). Dificultades teórico-metodológicas de la propuesta intercultural. *Revista de Filosofía*, 65 (2), 77-96.
- CERUTTI, H. (2011a). *Doscientos años de pensamiento filosófico Nostroamericano*. Bogotá (Colombia): Ediciones desde abajo.
- CERUTTI, H. (2011b). *Filozofia naszymerykanska/Filosofía nuestroamericana*, edición bilingüe polaco-español. Varsovia: CESLA-Universidad de Varsovia. Pp. 7-14, 47-54.
- CRUZ, G. (2009). La filosofía para la liberación nuestroamericana ante el movimiento indígena contemporáneo. *La liberación indígena contemporánea en Bolivia. Crítica filosófica a una política-estética racializada*. Córdoba (Argentina): EDUCC. Pp. 33-74.
- DEMENCHONOK, E. (1990). *Filosofía latinoamericana. Problemas y tendencias*, Bogotá: El Búho.
- DEVÉS VALDÉS, E. (2003). Filosofía de la liberación. *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Tomo II: Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)*. Buenos Aires: Biblos. Pp. 181-189.
- DUSSEL, E. (1983). La filosofía de la liberación en Argentina. Irupción de una nueva generación argentina (1975) y Respondiendo algunas preguntas y objeciones



- sobre filosofía de la liberación (1982). Incluido en su *Práxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Colombia: Editorial Nueva América, pp. 48-56, 86-98.
- DUSSEL, E. (1994). Una década de la filosofía en Argentina y el origen de la filosofía de la liberación [1984]. *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América. Pp. 55-96.
- DUSSEL, E. (2003). "Philosophy of liberation" apartado de "On the Historiography of Latin American Philosophy". *Latin American Philosophy*. EEUU: Indiana University Press, pp. 30-33.
- GONZÁLEZ, M. (2005). *La reflexión teológica en Argentina, 1964-2004: apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*. Córdoba: EDUCC.
- GUADARRAMA, PP. (2001). Humanismo y filosofía de la liberación. *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*. La Habana (Cuba): Editorial de Ciencias Sociales, pp. 285-308.
- II Congreso Nacional de Filosofía. Actas, 2 tomos* (1973), Buenos Aires, Sudamericana.
- LEOCATA, F. (2004), *Los caminos de la filosofía en la Argentina*, Buenos Aires, Centro de Estudios Salesianos de Buenos Aires (CESBA).
- LIMA ROCHA, O. (2013), "Historia de las ideas sobre las filosofías para la liberación. Un acercamiento a su historiografía", inédito.
- LIMA ROCHA, O. (2014). Filosofías de la liberación: una autoimagen en tensión utópica. *VI Congreso Nacional de Filosofía. "Actualidad de la Filosofía: Instituciones, prácticas y resistencias"*. Guillermo Ricca et al. [editores], Río Cuarto (Córdoba, Argentina): UniRío Editora. Pp. 378-385.
- POLITI, S. (1992). La teología del pueblo y la teología latinoamericana. *Teología del pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana, 1967-1975*. San Antonio de Padua / Buenos Aires: Coedición de Ediciones Castañeda / Guadalupe. Pp. 299-304.
- Reconocimiento a los docentes de la FFyH cesanteados por motivos políticos entre 1974 y 1983* (2014), Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba. Recuperado el 10 de diciembre del 2014 de www.ffyh.unc.edu.ar/alfilo/docentes-cesanteados/.
- Sánchez Rubio, D. (1999), *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- SCANNONE, J. C. S. I. (1987). La teología de la liberación: caracterización, corrientes, etapas. *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*. Madrid / Buenos Aires: Coedición de Ediciones Cristiandad / Guadalupe. Pp. 21-80.
- SCANNONE, J. C. S. I. (1997). Perspectivas eclesiológicas de la "Teología del Pueblo" en la Argentina. *Christus*. 707, 38-46.
- SOLÍS BELLO, N. et al. (2009). La filosofía de la liberación. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas filósofos*. Carmen Bohórquez, Enrique Dussel y Eduardo Mendieta [editores], México: Siglo XXI, 399-417.
- TORRES BRIZUELA, J. (2010), El filósofo Osvaldo Adelmo Ardiles. *El independiente*, año XLIV, no. 19, 201, martes 17 de Agosto. Recuperado el 15 de diciembre de 2014 en www.elindependiente.com.ar/papel/hoy/archivo/noticias_v.asp?206330
- WERZ, N. (1995). *Pensamiento socio político moderno en América Latina*. Trad. del alemán por Gustavo Ortiz, Venezuela: Nueva Sociedad.
- VARIOS AUTORES (1970). *El pensamiento argentino, su génesis y prospectiva, Stromata*. San Miguel: Universidad del Salvador, XXVI, 3-4, julio-diciembre.
- VARIOS AUTORES (1972). *Liberación latinoamericana, Stromata*. San Miguel: Universidad del Salvador, XXVIII, 1-2, enero-junio.
- VARIOS AUTORES (1973). *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.
- VARIOS AUTORES (1975a). *Cultura popular y filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.
- VARIOS AUTORES (1975b). *Revista de Filosofía Latinoamericana*. Buenos Aires: Ediciones Castañeda.



La Cruz: símbolo americano, símbolo universal

The Cross: american symbol, universal symbol

Javier Mercado¹

Universidad Nacional de Córdoba
javimercado70@hotmail.com

Modo de citar: Mercado, J. (2015). La Cruz: símbolo americano, símbolo universal. *Pelicano*, 1. Recuperado de <http://pelicano.ucc.edu.ar/ojs/index.php/pel/article/view/15/14>

Resumen

En el presente trabajo nos proponemos reflexionar sobre un tema que, creemos, en los últimos años no ha tenido la suficiente atención: el simbolismo de la cruz en el continente americano. Dos hipótesis orientan nuestra búsqueda; la primera, que los pueblos amerindios tuvieron a la cruz como un símbolo fundamental cuyos significados no atienden solamente a la divinización de la naturaleza sino también a una reflexión metafísica y filosófica sobre el mundo a partir de lo simbólico. La segunda, que el valor de la cruz en los pueblos precolombinos puede ser puesto en consonancia con el que otras culturas del planeta le han dado al mismo símbolo, lo que podría constituir su trasfondo metafísico. Intentaremos ahondar en el contenido arquetípico que tal símbolo comporta a fin de reafirmar su alcance e importancia originarias en este continente que, con el paso de los siglos, fueron parcialmente eclipsados por la cruz latina impuesta por los conquistadores a su paso.

Palabras clave: Cruz, Símbolo, Metafísica, Arquetipo, América.

Abstract

In this paper we will reflect on a topic we believe it has not been enough attention: the symbolism of the cross in the Americas. Two

assumptions guide our search; first, that the Amerindians had the cross as a fundamental symbol whose meaning not only cater to the deification of nature but also a metaphysical and philosophical reflection on the world. The second is that the value of the cross in these cultures can be brought in line with the meaning that other cultures of the world have given the same symbol. If we will try to deepen into the archetypal content of such symbol in order to reaffirm his range and importance on this continent that, over the centuries, were partially overshadowed by the Latin cross imposed by the conquerors in their wake.

Keywords: Cross, Symbol, Metaphysics, Archetype, America.

“La cruz es el más totalizante de los símbolos...”
Jean Chevalier

A propósito de la cruz y América

Al mencionar la cruz, la imagen que más rápido nos viene a la mente es la de la *crux* latina, cruz asociada al patíbulo, al sufrimiento y a la muerte. Es curioso reparar en que los diccionarios de heráldica consignan más de cuarenta tipos de cruces (todas de origen latino-cristiano) que nos pasan relativamente inadvertidas a diario cuando las vemos en diferentes escudos, insignias o distintivos. Y el cristianismo actual, en su triste derrotero hacia el olvido de lo simbólico, parece haber perdido toda consciencia del valor de la cruz en tanto símbolo trascendente para quedarse solamente con un signo que demarca un hecho histórico puntual². Dice Jean Chevalier: “En su *Historia de Dios*, M. Didron da un perfecto ejemplo de la corrupción o de la edulcoración del símbolo que degenera en alegoría, que lo conduce en nuestra opinión a un verdadero contrasentido en sus interpretaciones” (1999, p. 364). Esta reducción del símbolo cruciforme a una sola de sus expresiones es quizás el principal escollo

¹ Doctor en Letras. Docente, Escuela de Letras, FFyH, UNC. Miembro del equipo de investigación "Heterodoxias y sincretismos en la Literatura Argentina". Becario posdoctoral del CONICET.

² Con esta última expresión queremos aclarar que la cruz católica no sólo se limita a marcar el sufrimiento humano de Jesús en el calvario, sino que se refiere también —de manera quizás un tanto más velada— a la asociación entre la Iglesia y el Imperio (el famoso *In hoc signo vinces* de Constantino) para convertirse en un signo de la religión Católica Apostólica Romana.



para afrontar su estudio, y aún más en nuestra América.

La presencia del símbolo de la cruz en América ha sido, por muchos siglos, despreciada. Cuando decimos «despreciada» hacemos referencia a un marcado menosprecio que se ha hecho del símbolo y la importancia que tuvo para las civilizaciones precolombinas, a pesar de la abundante evidencia que demuestra su presencia original en estas tierras. Posteriormente, este menosprecio se volvió olvido y, si bien en la actualidad nadie niega la presencia de este símbolo en varias culturas en todo el continente, el tema no ha tenido, salvo valientes excepciones, un amplio tratamiento o difusión.

Si dejamos en suspenso por un momento el sentido católico y occidental de la cruz podremos dar lugar a una afirmación que, aunque para algunos sea un tanto extraña, no por eso desatiende a hechos muy bien documentados: la cruz es un símbolo que encontramos en todo el continente americano, como así también en todo el globo.

este signo estaba muy difundido entre otros muchos pueblos, además de la India, habiéndosele encontrado tanto en Asia como en África, en Europa como en América. Su difusión como signo ideográfico ha sido inmensa en todos los tiempos, tanto, por lo menos, como lo es la cruz hoy, por lo que cabe más bien pensar que dicho signo ha representado el emblema de la religión y de la civilización no de una sola raza, sino de la humanidad entera durante un dilatado período histórico o aún pre-histórico (Astete, 1953, p. 36).

Y, sobre su presencia en América, Adán Quiroga llega a afirmar que al ser tal su variedad no debe haber existido pueblo que desconociese por completo este símbolo: “debe dejarse definitivamente sentado el hecho de su universalidad, del tal manera que pueda decirse que en América la Cruz ha sido una insignia religiosa empleada por los pueblos” (1901, p. 240).

La asociación que se ha hecho, y en gran medida se sigue haciendo, de la cruz con el cristianismo –y particularmente con el

catolicismo– llevó a que muchas veces se superpongan los significados propios de esta religión a la cruz americana, como así también a otras cruces que aparecen en diferentes culturas. Los religiosos llegados de Europa entre los siglos XVI y XVII se esforzaron de forma vehemente por demostrar que las cruces americanas eran fruto de oscuros y antiguos viajes de santos cristianos que vinieron a predicar. En su afán por demostrar una predicación evangélica precolombina incluso llegaron a encontrar los sepulcros de estos viajeros; fruto de estos esfuerzos, por ejemplo, es que san Bartolomé sea el apóstol del Perú. Tal vez mucho tenga que ver con esto el hecho de que Viracocha era generalmente representado con una cruz en la mano. Ahora bien, como dice Quiroga “el conquistador no vio, ni pudo ver en aquella, una combinación geométrica simbólica, sino el signo sacrosanto de su fe” (1901, p. 2), es decir, que la presencia de la cruz en América no fue tenida más que como un epifenómeno de la cruz imperial de la Iglesia.

Muy bienintencionada, aunque falta de pruebas sólidas y aval académico, la tercera teoría sobre la presencia de la cruz en el continente tiene que ver con las civilizaciones desaparecidas. Samuel Lafone Quevedo fue uno de los primeros argentinos en hablar de ella. Según él, las cruces en el mundo eran los rastros de una lengua sagrada perdida³. Esta lengua –hablada por iniciados y sacerdotes de una antigua y avanzada civilización que tuvo dimensión continental y conexiones con otros puntos del mundo– perduró a lo largo del tiempo puesto que fue inscrita mayormente en piedras como las que hoy podemos ver en los megalíticos monumentos de todo el mundo. La importancia y profusión estaría dada, entonces, en su remoto origen como lengua sagrada de una congregación de sabios que desconocemos. Esta postura no tiene en cuenta un hecho muy documentado durante la conquista: los aborígenes tenían a la cruz como símbolo sagrado. Es decir, no formaba parte de un entorno que les era ajeno, no era una grafía sin importancia, sino que tenía un valor activo

³ Cf. Quiroga, 1901. En el prólogo al libro Lafone expone detalladamente su teoría.



dentro de la vida social. Más allá de su posible origen, la cruz era un principio activo dentro de la sociedad y propiciaba el encuentro con la divinidad. Lafone, al entenderla como un vestigio de algo perdido, le quita valor activo y presente porque “la función general de los símbolos indígenas no es la de canalizar la expresión artística ni la de ocultar o distraer la atención, sino la de acercarnos de una peculiar manera al significado que en segundo lugar tienen las realidades” (Reyes, 2008, p. 293).

Otra postura, surgida siglos después al calor del naturalismo del siglo XIX y que también minimiza el problema, es la que refiere la sencilla constitución gráfica del símbolo. Siendo apenas dos líneas que se cruzan, es muy fácil encontrar un «modelo» de cruz en la naturaleza a partir del cual vehiculizar significados. La cruz se encuentra por toda América y el mundo porque es muy «fácil» verla por doquier y copiarla a modo de decoración o artificio. Evidentemente, desde esta perspectiva corremos el riesgo de suponer que lo simbólico es producto de una copia espontánea de ciertos aspectos geométricos presentes en el medio natural circundante, un dibujo no se relaciona propiamente con ningún tipo de conocimiento.

Aquí es valioso subrayar que, si bien la cruz se reduce a un modelo muy simple, la profusión de tipos cruciformes alrededor del globo es muy amplia y en la mayoría de los casos no responde a ningún modelo “natural”. Amén de esto, la griega, la chacana, la esvástica o la ansada son cruces que, a partir de los rasgos particulares que las componen, remiten a un conglomerado significativo que es en muchos casos similar o, mejor, universal.

El hecho de que la cruz aparezca en infinidad de lugares, tiempos y religiones quizás no encuentre su explicación en transmisiones, préstamos, o en la simpleza de su forma. Quizás, estas apariciones se deban a su valor arquetípico, valor que no tiene principio y que, por lo tanto, nos obliga a decir que la cruz no fue inventada en ninguna de las culturas humanas. Aunque, evidentemente, todas ellas se valieron del símbolo para expresar sentidos que, en buena medida, se muestran misteriosos.

Está fenomenológicamente constatado que existen analogías profundas que religan todos los símbolos de la humanidad. Estas analogías

no se deben al préstamo –como sucede con el contacto lingüístico– ni al hecho de que existan símbolos cuya constitución remite a la naturaleza. Por el contrario, pensamos que subyace a todas estas manifestaciones temporales y espaciales un principio rector que no forma parte de ninguna realidad concreta en particular, pero que las signa a todas en tanto existencias. Carl G. Jung, en sus denodados intentos por establecer y conceptualizar al menos algunos aspectos relacionados con esto, lo denominó *inconsciente colectivo*.

Nosotros aceptamos sus desarrollos, pero también pretendemos ir un poco más lejos y sumarle al pensamiento junguiano las propuestas de René Guénon, a fin de poder pensar al símbolo como una realidad bidireccional que apunta hacia las profundidades del inconsciente y las alturas del supraconsciente. Guénon (1987) considera suficientemente probado que la cruz es un símbolo que aparece en todas las tradiciones. Esto indicaría, según el autor, un vínculo directo de las culturas con un saber ancestral y, podríamos agregar, arquetípico que no se puede particularizar como descubrimiento de nadie, sino que hace a la especie humana como tal y su relación con el cosmos.

La cruz, entonces, guarda un profundo significado religioso y metafísico que trasciende el hecho supersticioso y pasa la discusión del plano de la creencia al de la comprensión simbólica del mundo. Siguiendo al autor francés, podemos plantear que la cruz en América porta un valor metafísico que no deja de lado los otros ni les resta valor, sino que los complementa por encontrarse en un ámbito paralelo. La cruz no es mera divinización de la naturaleza, sino captación de lo trascendente y expresión de un modo de ser del mundo en relación con lo que está más allá de él. En síntesis, entraña un profundo sentido metafísico.

Si en el aborígen hay observación de la naturaleza no es la observación “supersticiosa” que encumbraron los cronistas y luego los antropólogos, ni tampoco la mirada analítica de los científicos; es, más bien, una mirada que –a falta de término mejor– decimos “está cargada de filosofía”. En palabras de Luis Reyes: “en el pensamiento indígena los símbolos no son un



caprichoso camino indirecto de la expresión sino la manifestación adecuada, la exigencia de una realidad que generalmente, para los indígenas, tiene otro lado: es dual” (2008, p. 291). Esta observación toma como soporte simbólico la cruz, que no es creación propia ni tampoco del mundo occidental.

Desde la perspectiva guenoniana se piensa a las diferentes cruces que encontramos como partes de la multiplicidad propia del estado manifestado del universo. Es decir que las cruces en sus diferencias nos marcan distintos aspectos de un mismo principio implicado. En este sentido, el símbolo *explica* –saca hacia afuera, hacia la existencia–, en la medida de lo posible, lo no-manifestado, que permanece siempre *implicado* (vuelto hacia sí mismo sin espacio ni tiempo que lo contenga). Este principio se manifiesta a través del simbolismo de la cruz en las culturas humanas como la irrupción de lo sagrado en el mundo; la cruz es una en *origen* (*arjé*), pero no podemos establecer su *principio* (*protós*) en el mundo. Apenas podemos decir que *es* sin cópulas temporales ni espaciales; la profusión del símbolo de la cruz en las civilizaciones responde a que, en todas ellas, existe un sentido básico y primordial al que remite y sobre el cual se desarrollan las posibilidades significativas.

Sentado nuestro punto de partida filosófico para abordar el problema, nos resta aclarar que proponer “la cruz americana” como objeto de estudio es demasiado ambicioso y supera complemente nuestro objetivo. Puntualizamos que tomamos como punto de partida la cruz y su importancia en el incario; lo consideramos un interesante anclaje dados los múltiples, variados y relevantes ejemplos del uso de la cruz en esta cultura⁴. Pero no creemos que nuestro trabajo carezca de valor a la hora de estudiar la importancia de este símbolo en otras civilizaciones americanas, tales como los chimúes o los mayas, a las que nos referiremos de forma mucho más tangencial. Pretendemos exponer un enfoque particular para abordar el tema que ayude a tomar consciencia de la real

dimensión del asunto y que no lo cierre en una serie de afirmaciones monolíticas.

La cruz en el mundo amerindio

Intentar una mínima sistematización de la cruz en el mundo amerindio requiere, al menos, distinguir tres ámbitos diferenciados donde la encontramos. Se puede hablar primero de su presencia en objetos rituales, luego de su importancia arquitectónica y, finalmente, de su vertiente mitológica. Trataremos de repasar algunos de los datos más relevantes de cada uno de las citadas figuraciones.

Al decir objetos rituales nos referimos a los muchos utensilios de alfarería que se encontraron en templos, edificios de gobierno y en las cercanías *huacas* y tumbas en todo el incario como en otros pueblos de la parte sur del continente. Muchos ejemplos de este tipo tenemos en el noroeste argentino, donde la cantidad de piezas recuperadas nos da una idea bastante acabada de la importancia que el símbolo tenía para los habitantes de la zona, ya que “en ninguna otra sección geográfica como en la tucumana, y especialmente calchaquí, al noreste de Argentina, la cruz se encuentra tan reiteradamente repetida” (Quiroga, 1901, p. 247). Lafone da sobrados ejemplos de la aparición de cruces de brazos iguales entre los diaguitas. La presencia del símbolo se registra mayormente en objetos de alfarería –de uso probablemente ritual–, como así también en urnas funerarias y tejidos. Además, el arqueólogo refiere una importante cantidad de documentos coloniales donde se registra la existencia de cruces de madera o piedra realizadas por estos pueblos en sitios que se tenían por sagrados⁵.

Entre los calchaquíes, la cruz aparece en cántaros y vasos que eran enterrados junto a los cadáveres, lo que atestigua su función sagrada y ritual. Pero también tenían una función en el hogar

⁴ Haremos referencia también, cuando sea oportuno o necesario, a otras culturas indoamericanas, muchas de ellas relevadas y estudiadas por Quiroga en su trabajo *La cruz en América* (1901).

⁵ Cf. el prólogo de Samuel Lafone Quevedo al trabajo de Quiroga (1901). Allí, incluso refiere un texto del padre dominico Alonso Trueno donde el sacerdote confirma la veneración que los aborígenes profesaban por la cruz, aunque sospecha que ésta no estaba movida por un sentimiento católico.



estas cántaras, cuando se encuentran llenas de chicha, de maíz y de algarroba –y a veces conteniendo carbón, que debe representar al fuego sagrado del hogar, que el indio ni dejaría apagarse– no son pues, propiamente hablando, urnas cinerarias, sino vasos votivos o vasos ceremoniales (Quiroga, 1901, p. 127).

El tejido y el telar, tan presentes en la América incaica, también nos dan un indicio importante. Ésta aparece como motivo recurrente en los tejidos. Un tejido producido en un telar indígena es una cruz en la cual las posibilidades horizontales establecidas en torno al eje vertical cielo-tierra se acomodan paralelamente:

la urdimbre, formada por los hilos tendidos en el telar, representa el elemento inmutable y principal, mientras que los hilos de la trama, que pasan entre los de la urdimbre por el vaivén de la lanzadera, representan el elemento variable y contingente, es decir, las aplicaciones del principio a tales o cuales condiciones particulares (Guénon, 1987, p. 105).

Aparte, se da en el tejido la unión de los complementarios, de lo vertical con lo horizontal. La función ritual e iniciática del tejido y la cruz podemos inferirla a partir del uso que de ella hacía la casta gobernante del imperio: los portadores o candidatos al *llauto*⁶ vestían una camisa blanca con una cruz bordada en el pecho.

En lo que a la arquitectura respecta, la cruz no aparece en cualquier lugar, sino que –como símbolo sagrado, místico e iniciático– lo encontramos en edificios imperiales y templos religiosos. En el México antiguo, por ejemplo, se encontraron tumbas cruciformes como también cruces rematando sepulcros y lugares sagrados. Sin duda, la más famosa y llamativa de esas cruces es la de Palenque, hallada en el conjunto de ruinas que lleva el mismo nombre.

⁶ Tiara o pequeña corona de pelo de vicuña cuyo uso estaba reservado al Inca y escasos funcionarios de suma importancia en ocasiones especiales como el Inti Raymi.



Figura 1. Cruz foliada de Palenque (González, 2003, p. 240).

Esta no solamente tiene un marcado valor simbólico, sino que también se encontraba en el interior de un templo erigido en honor al sol, donde era venerada. En este caso es imposible atribuirle significados meramente meteorológicos o mágicos, su valor religioso, simbólico y metafísico es insoslayable. Y sobre el sentido de la cruz en Mesoamérica agrega Quiroga: “Desde tiempo inmemorial la Cruz aparece siendo objeto de plegarias y de sacrificios de parte de nahuas y mayas, suspendida como un emblema augusto en los templos de Popayán y Cundinamarca, significando 'Árbol de Nuestra Vida' en lengua mejicana” (1901, p. 94).

Gran importancia entrañan los muros de la ciudadela de Chanchán, capital de la cultura Chimú, decorados con cruces de tipo *san Andrés* (X). La pirámide de Akapana en Tiahuanaco, vista en planta, es una cruz *tau* (T) y muchos de los objetos encontrados en esta antigua ciudad tienen como eje de significado a la cruz y al número cuatro⁷; la más importante de estas

⁷ Mucho se ha especulado con los posibles rastros de iniciaciones místicas, enseñanzas esotéricas y de un culto heliolátrico cerca del lago Titicaca. Más allá de las sospechas que siempre han teñido esta afirmación, conviene no olvidar que en los años 20 el alemán Edmund Kiss realizó una expedición a Tiahuanaco y nunca se pudo determinar exactamente qué sustrajo ilegalmente del yacimiento arqueológico. Estudiosos bolivianos nos hablan de cruces esvásticas talladas en piedras cercanas al Kalasasaya. Llamativamente, la segunda expedición de Kiss –que nunca llegó a realizarse– estaba financiada por la Ahnenerbe, “Sociedad



piezas –una gran lápida con un rostro en el centro y cuatro brazos que se extienden– se encuentra en el museo Tiwanaku de La Paz.



Figura 2. Lápida cruciforme con rostro en el centro (Kusch, 2007, p. 55).

Asimismo, existían *huacas* en el norte de Argentina de trazado cruciforme. Incluso, muchos sitios sagrados que estaban demarcados con una piedra ritual con el tiempo fueron reemplazados por una cruz cristiana aunque sin perjuicio del culto que allí se rendía, lo que nos indica que la noción de centro sagrado está tanto en una (piedra) como en la otra (cruz) y que la percepción aborigen no realizaba grandes distinciones entre ellas.

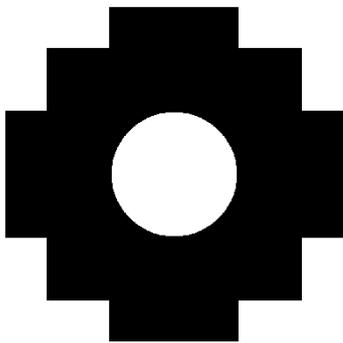


Figura 3. Cruz chacana.

La *chacana* tiene un peso uniforme a lo largo de todo el imperio incaico, y siempre aparece

relacionada con el sol y el agua. En el Templo del Sol de Ollantaytambo, por ejemplo, la encontramos –ya muy erosionada pero presente– formando un fila de tres cruces de tamaño decreciente sobre el megalito central. Y, dato importante, al igual que a la chacana, a la cruz esvástica se le realizaba un orificio en el centro en el que se insertaba un eje de madera; dos cruces con brazos opuestos (levógira – esvástica– y destrógira –sauvástica–) producían un fuego que simbolizaba el original fuego sagrado, *Agni*.

Por otro lado, la cruz aparece representada en petroglifos, en pictografías y en la alfarería. Si reparamos en que estas técnicas de representación se corresponden con diferentes etapas en la evolución de una cultura, podemos inferir que en los diferentes momentos de desarrollo de las civilizaciones americanas la cruz siempre estuvo presente, no pudiéndose datar su aparición primaria⁸.

Repasemos ahora algunos de los mitos en donde se hace presente la cruz. En la mayoría de los casos nos encontramos con un héroe divino que es portador de la cruz, aunque también se la puede relacionar con la representación que se hace del personaje o del entorno que lo rodea. Sin dudas, los personajes del panteón incaico que más se relacionan con la cruz son Pachacámac, Viracocha y Tunupa. Pachacámac, el soberano del mundo, aparece como el portador de una cruz que puede ser representación del fuego o el viento. Algo similar se dice de Viracocha, otro portador, que en este caso porta una cruz más cercana a lo acuático y lo terrestre⁹. Y, aunque la relación Pachacámac-Viracocha necesitaría un estudio aparte, es evidente la complementariedad de los dos mitos. El tercer personaje –más cercano a lo que concebimos como un héroe mitológico propiamente dicho– es Tunupa, señor y sabio, hijo del Creador que plantó una cruz en Carabuco. En este caso, Tunupa es también

⁸ Otra constante temporal en muchas cruces es que tenían un pie grabado en la parte inferior, como si fuesen los pasos del portador (Quiroga, 1901, p. 18). Constituye un misterio el por qué. ¿Quizás marcaba que allí había descendido la divinidad?

⁹ Cf. Quiroga, 1901, Cap. VII: *La cruz en los ídolos*. Allí, el autor detalla las razones por las cuales Pachacámac es una deidad aérea e ígnea en tanto Viracocha es terrestre y acuático.



mártir, particularidad que lo acerca al portador de los mitos pre-cristianos: “Tunupa elabora en los Andes una cruz, que no es la cruz cristiana sino la indígena, la que por su parte era un mandala, o sea, un signo del dominio de las cuatro zonas del mundo construido a modo de círculo mágico, dividido en cuatro partes iguales” (Kusch, 1999, p. 78)¹⁰.

Estas tres divinidades –llamémoslas así aunque no sea del todo correcto– entrañan un marcado sentido astronómico, ya que todos caminaron como el sol, siguiendo un recorrido que va de naciente a poniente.

Si nos trasladamos hacia el norte nos topamos con Quetzalcóatl, deidad que no porta consigo una cruz, pero que la encarna en su misma constitución, en la serpiente emplumada, el pájaro ofídico. La serpiente hace las veces de eje horizontal, a la vez que las alas del pájaro de eje vertical. Incluso existe lo que se llama “cruz de Quetzalcóatl” la que, como veremos luego, se conforma a partir de las características de la deidad y mucho tiene que ver con los significados de la cruz. En sintonía con él, entre los nahuas y mayas existía Wixepetoch; y entre los aztecas Xihotecutli, dios del fuego y del hogar en cuyo tocado se advierten cuatro cruces con un círculo en el centro¹¹; la representación de este dios que encontramos en el códice

Ferjervary-Mayer es harto importante ya que, en ella, las regiones cardinales de la tierra están representadas por cuatro árboles-cruz que rematan en cuatro grandes pájaros, imagen que unifica la cruz y el árbol de la vida.

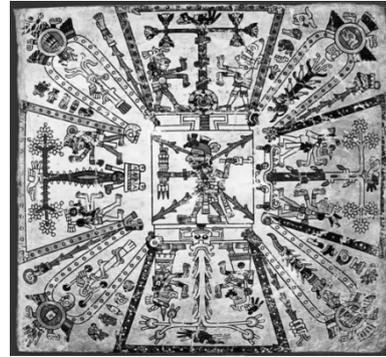


Figura 5. Representación de Xihotecutli en el códice Ferjervary-Mayer.

Y mencionamos también a Tláloc, otra divinidad azteca, que tenía por insignia la cruz florida –flor de cuatro pétalos– que fue llamada Cruz de Tláloc y figuraba a sus cuatro hijos, que vivían en los cuatro ámbitos del cielo, en tanto él mismo residía en el centro.

Una observación muy interesante que se desprende de las imágenes consignadas por los arqueólogos y cronistas es el carácter equilibrado de la cruz. Sea una *chacana* o de trazos simples, al estilo de las cruces griegas (+), en América la cruz siempre está equilibrada con cada uno de sus cuatro brazos extendidos en igual proporción en relación con el centro. Un equilibrio perfecto parece estar connotado con estos brazos iguales.

También es importante marcar que esta cruz equilibrada parece dar cuenta de una cuaternidad compuesta de dos pares complementarios. Los recorridos este-oeste y cielo-tierra que predominan nos demarcan dos pares que, espacialmente, podemos configurar como los pares *arriba-abajo* y *derecha-izquierda*. La cruz parece referir la unión de los contrarios, especialmente cuando se la considera en su esquema de dos dimensiones –vertical, activa y solar; horizontal, pasiva, lunar–; como también las dos fases de la creación, salida del principio y regreso a él. Es preciso, para comprender el pensamiento que aquí se expresa, no confundir complementarios con opuestos. Dado que oposición siempre corresponde al punto de

¹⁰ En la crónica de Guamán Poma de Ayala se dibuja a san Bartolomé en lugar de Tunupa junto a la cruz de Carabuco



Figura 4. Apóstol san Bartolomé (Poma de Ayala, 1980, p. 66).

¹¹ Cf. Chevalier, 1999, p. 369.



vista más bajo desde el que pueda ser considerado un ser, la visión complementaria indica cierto nivel de juicio más elevado para considerar el modo en que se comporta el mundo.

Quizás a nosotros nos parezca extraña esta complementariedad inscrita en la cruz dado que, a partir de su “alegorización” católica, la cruz tiene para nosotros un valor más bien unidireccional. Pero “la concepción indígena comprendía psíquicamente un mayor campo que la cristiana. Esta última, indudablemente, se había estructurado únicamente sobre una parte de lo que el hombre piensa del mundo” (Kusch, 1999, 69. Nota 41). No tener en cuenta el lado oscuro, esa otra cara que presenta la luna y que es necesaria para el equilibrio tal vez haya favorecido también el predominio de la cruz latina por sobre la griega. No debemos tampoco olvidar, dentro de nuestras consideraciones, que Viracocha era a la vez varón y mujer. En la parte superior del dibujo que Santa Cruz Pachacuti realizara del altar del Coricancha leemos la palabra *Orcoraca*, literalmente, “macho-vulva”.

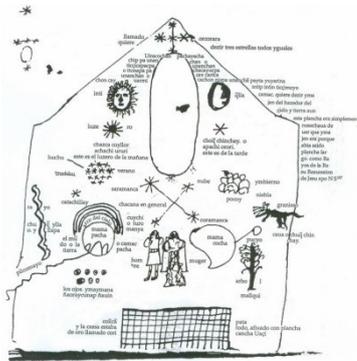


Figura 6. Altar del Coricancha (Kusch, 1999, p. 41).

La cruz, los cuatro elementos y el centro

En el apartado anterior nos aproximamos a la relación de la cruz con el número cuatro a partir de los pares complementarios. Particularizamos ahora que esta cifra religa la cuestión del símbolo cruciforme con la astronomía, el espacio y los llamados “cuatro elementos” que aparecen con variantes en diferentes culturas y tiempos.

Las divinidades portadoras de la cruz seguían un recorrido solar. Esta predilección

por el cuatro y lo solar¹² parece estar en consonancia con la importancia respectivas del Sol, la Luna, los solsticios y equinoccios, ya que “la simbólica del cuatro se liga en gran parte con la de la cruz, pero sobre todo cuando designa un cierto juego de relaciones en el interior del cuatro y del cuadrado” (Chevalier, 1999, p. 362).

Para entender este doble juego de significación debemos pensar en una cruz de tres dimensiones. El cruce de los dos trazos horizontales con respecto a la tierra (ejes norte-sur y este-oeste) se relaciona con el largo de los días y las estaciones; en tanto que el trazo perpendicular al plano terrestre (eje cielo-tierra) marca la influencia de lo divino sobre el mundo humano. Es importante ver que el conjunto portador-cruz se comporta como una unidad total en la que el portador actúa como eje vertical que vehiculiza las influencias celestes, en tanto que la cruz horizontal las esparce por los cuatro rincones del espacio.

El punto donde se cruzan las tres líneas mencionadas realiza el centro metafísico ya que representa el punto de origen de lo manifestado, el punto axial en donde irrumpe lo sagrado en el mundo, cuyo eje vertical descende del cielo y sus dos ejes demarcan el espacio terrestre. Esta concepción metafísica del símbolo de la cruz hizo que el indio, donde quiera que se encontrase, estuviese en el centro mismo, bañado de divinidad.

Asimismo, según Quiroga existen suficientes pruebas en todo el vasto territorio incaico para relacionar la cruz *chacana* con los cuatro elementos ya que se la asocia con: 1) Inti y el Rayo (fuego) aunque también se la asocia con la luz y los astros en general; 2) Viracocha y Tunupa (agua); 3) El suri y otros animales con alas y plumas (aire); 4) La fecundidad y la Pachamama (tierra). De acuerdo al peruano Pedro Astete, en concordancia con Quiroga, la cruz

expresa la condición de movimiento y, en este sentido, el signo es aplicable no únicamente a la noción de Fuego, sino a los tres elementos cósmicos que conjuntamente con el elemento 'Tierra'

¹² Que Quiroga (1901) testimonia y constata sobradamente en el capítulo V de su libro.



consideraban los antiguos: el Fuego, el Aire y el Agua” (1953, p. 35).

En este sentido, no debemos olvidar que Viracocha era designado también como «dueño de los cuatro elementos» y que, en opinión de Kusch (1999, Libro I), la constelación dibujada por el yamqui es la Cruz del Sur y estaría relacionada con una concepción del cosmos que enlaza los cuatro elementos, los cuatro puntos cardinales y la propia configuración del imperio¹³.

Existen otros significados que también se pueden relacionar con la cruz –como los cuatro Soles y las eras entre los nahuas, los cuatro tigres y los cuatro hombres del *Popol Vuh*, o el valor marcadamente acuático se le daba entre los calchaquíes– no es nuestra intención eclipsar su importancia. Pero entendemos que siempre se presenta el signo como organizador y vivificador de los procesos cósmicos que inciden finalmente en la vida cotidiana; en este sentido, todos los posibles significados –incluso los que aquí no contemplaremos– se encaminan como las ramas de un árbol hacia su tronco. Estos sentidos se van complementando en un mosaico mayor que tiene como centro fundamental a la cruz.

El centro es uno de los puntos fundamentales para comprender el simbolismo de la cruz. En el centro se da el cruce de todas las líneas (sean dos o tres) que conforman la grafía y, desde el punto de vista metafísico, representa el eje axial, el punto por donde la manifestación viene a la existencia. Notamos que esta figura del “centro irradiante” del que surge el espacio –como también su organización cardinal mediante los cuatro mencionados puntos– está plasmado en la capital del Imperio Inca, Cuzco.

El topónimo de la ciudad fue la voz quechua *Qusqu* o *Qosqo*. La tradición afirma que significa *centro, ombligo, cinturón*; esto porque, de acuerdo a su ubicación geográfica, en ella confluían el mundo de abajo (*Uku Pacha*) con el mundo visible (*Kay Pacha*) y el mundo superior (*Hanan Pacha*). De este modo, la ciudad fue llamada *el*

ombligo del mundo, en referencia al universo. Su centro –que podemos situar en el palacio del Inca Roca– era punto nodal desde donde partían las líneas que demarcaban las cuatro regiones del imperio. Mediante la división política cruciforme, el Tahuantinsuyu¹⁴ establece una geografía sagrada en torno a la cual se organiza su vida en el mundo. La geografía sagrada permite la irrupción de lo divino (a través del símbolo) en el mundo. Lo espiritual se corporaliza, el corporal se espiritualiza. Permite relacionar el hombre con lo divino.

Algo semejante encontramos en otras tradiciones. El centro y la cruz se relacionan con el árbol, en tanto la vertical de la cruz constituye su tronco y la horizontal sus ramas. Este árbol-cruz es el “Árbol de la Vida” que estaba en el centro del Paraíso y del cual brotaban los cuatro ríos que lo riegan. Obviamente, el árbol no marcaba cualquier sitio, sino el centro; y, podemos decir, constituye “el centro del mundo” en el sentido metafísico del término. Es interesante comparar este árbol más propio, en principio, de las tradiciones judeocristiana e islámica y la conformación política del Imperio Incaico. Más si tenemos en cuenta que en el centro propiamente dicho, el palacio del Inca, se encontraba una gran imagen del Sol.

El centro físico y metafísico del imperio se expandía en las cuatro direcciones cardinales como una esfera que se infla en torno a un centro, dado que el centro es también el punto donde se concilian todas las oposiciones:

Para dar la idea de totalidad, la esfera debe además, tal como ya hemos dicho, ser indefinida, como lo son los ejes que forman la cruz, que son tres diámetros rectangulares de esta esfera; en otras palabras, la esfera, constituida por la irradiación misma de su centro, nunca se cierra, al ser su irradiación indefinida y llenando el espacio por entero por medio de una serie de ondas concéntricas, cada una de las cuales reproduce las dos fases de concentración y expansión de la vibración inicial (Guénon, 1987, p. 54).

¹³ *Cata-chillay* era la palabra con que los andinos designaban a la Cruz del Sur. Según Vicente F. López, «cata» significa sagrado y «chillay» luz. Así, la cruz inscrita en el cielo sería el modelo de lo que debe ser en la tierra.

¹⁴ Que, etimológicamente, podemos entender como *Tabua* “cuatro”, *Inti* “sol” y *Suyus* “puntos cardinales”.



Nos parece que esta simbólica propia de la ciudad responde a la necesidad de instaurar un modo de vivir que tenga que ver con lo trascendente, así como también a un orden político que entendía, en principio, su modo de operar como una consecución del orden y la jerarquía suprafísica de los dioses. El Inca –que era conocido como “señor de los cuatro suyus”– y los sacerdotes y amautas que lo rodeaban estaban en el centro de la rueda cósmica, que se mueve invisiblemente. En este sentido, la ciudad de Cuzco era un altar donde se encontraban la cruz plana del terreno con la vertical tridimensional que conecta los mundos, “encarna el ombligo del mundo, el lugar donde se concentran las potencias vitales y fecundadoras de la naturaleza” (Schwarz, 2008, p. 122)¹⁵. La ciudad está hecha en correspondencia con el cosmos y el universo, es una imagen del orden trascendente que se reproduce en la tierra y posibilita el acceso a lo sagrado.

El plano cruciforme puede aplicarse no sólo a Cuzco, sino a numerosas ciudades amerindias, cuyos trazados estaban orientados según los puntos cardinales y sus templos pueden ser vistos a través del símbolo de la cruz. E incluso en lugares de menor envergadura que Cuzco se continuaba con este principio, especialmente en las *huacas* –puntos en los que se figuraba la encrucijada y el misterio del centro– donde se erigían altares, mástiles o piedras. Pero este sistema de orientación no es exclusivo de América, también fue usado para la fundación de muchas otras ciudades. De estas correspondencias entre el centro, la cruz y el plano de las ciudades dice Chevalier:

El centro, en el cual no hay ya tiempo ni cambio de ningún tipo, es un lugar de paso o de comunicación simbólica entre este mundo y el Otro Mundo. Es un omphalos un punto de ruptura del tiempo y del espacio (1999, p. 368).

¹⁵ En cierta medida, Córdoba, de acuerdo a su plano y trazados originales, trataba de seguir este modelo de cruz cuadrada con centro en la catedral principal y otras seis iglesias más orientadas hacia el este. Y Cosquín, localidad serrana que databa de la época incaica, es un pequeño Cuzco, un pequeño centro, un pequeño ombligo.

Entre las ciudades antiguas fundadas siguiendo esta planificación metafísica se destaca Roma:

En la fundación de Roma, Rómulo excava una fosa (*mundus*) en el cruce de los dos ejes cardinales de la ciudad, el *cardo* (norte-sur) y el *decumanus* (este-oeste). En ella se colocan las primeras de todas las cosas necesarias para la vida humana y de la naturaleza. Sobre la fosa se construye un altar de sacrificios, lo que constituye el *Ombelicus Mundi*, el centro del mundo (Schwarz, 2008, p. 124).

Pasemos ahora al interior de la ciudad de Cuzco. En ella existió un templo cuyo altar reviste suma importancia para nosotros y que, a pesar de haber sido destruido para erigir en su lugar un monasterio dominico, nos llega gracias a un famoso dibujo de Joan de Santa Cruz Pachacuti yamqui Salcamayhua, uno de los tres principales cronistas del incario.

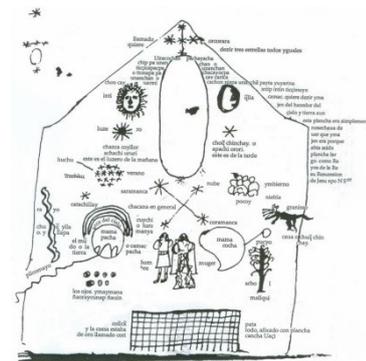


Figura 6. Altar del Coricancha (Kusch, 1999, p. 41).

El dibujo es un esquema del altar principal de Coricancha comentado por el propio yamqui, por lo que pensamos puede ser un indicio bastante exacto del pensamiento cosmológico de los amautas incaicos y de la “fe indígena que apunta algo más que al simple hombre, algo que está fuera” (Kusch, 1999, p. 33).

En él se consigna una fórmula ritual en cinco momentos. En esta interpretación que propone Kusch (1999) nos interesan particularmente el cuarto y quinto aspectos marcados por el autor: la dualidad y el círculo. Según el filósofo argentino, en el esquema –



orquestrado a partir de dos cruces estelares ubicadas una por debajo y otra por encima de un gran círculo— se conjura la necesidad de encontrar un equilibrio entre orden y caos, entre la ventura y la desventura, de quienes viven en el mundo material. Las cruces de brazos iguales aparecen como símbolo de este orden.

Las palabras que Santa Cruz coloca en el dibujo son muy interesantes. En el texto que acompaña el esquema se repite en cuatro oportunidades el término *unanchan*, cuyo significado puede acercarse al de “símbolo” o “signo”, lo que nos proporciona un claro indicio del valor y forma en que entendían la totalidad del altar: un símbolo totalizante. A su vez, a la derecha el círculo que mencionamos en el párrafo anterior encontramos un sol y a la izquierda una luna; el texto que acompaña a este círculo —que, como se ve, está en el centro de una cruz astronómica— dice *ticci muyu camac* “el creador fundamental”.

Igualmente, los cuatro elementos vuelven a aparecer en el esquema, a saber: 1) Pachamama, la tierra, se ubica en la parte inferior izquierda; 2) Illapa, el fuego, también aparece en ese cuadrante; 3) Mamacocha, el agua, en la esquina inferior derecha y 4) Chuquichinchay, el aire, junto a Mamacocha. Cuando Kusch explica los significados del esquema y nos habla de oposiciones y luchas que se establecen entre estos cuatro representantes del cielo, siempre lo hace dentro del ámbito de la complementariedad; los opuestos se necesitan, forman parte de un todo y en un punto convergen, porque, “dándose Viracocha, es natural que se dé su opuesto” (1999, p. 48).

Miremos nuevamente el esquema en su conjunto. En él encontramos dos cruces, una en la parte superior, formada por cinco estrellas (la quinta estrella está en la intersección de las dos líneas); y otra en la parte media, formada por cuatro estrellas. Junto a la cruz superior están las inscripciones *Orcoraca* —literalmente, “macho-vulva”— y debajo de ella el nombre de dios, *Uiracochan*. En la cruz del medio, cuya rotación de 45° nos recuerda a la cruz de san Andrés, la inscripción *chacana en general* acompaña una serie de dibujos que denotan las cuatro estaciones, los ciclos de siembra y cosecha, la dicha y la desdicha.

Es importante aquí señalar las posiciones y papeles diferenciados que juegan estas dos cruces en el esquema y cómo se complementan en un todo mayor. En la primera cruz, elevada y solitaria en lo alto del templo, podemos ver la presencia de un principio trascendente que, ni macho ni hembra, da lugar, origina, manifiesta, todas las alternancias posibles, todos los estados y posibilidades que conforman el mundo manifestado, el mundo “de abajo”. Igualmente, esta primera cruz está en posición recta —es decir, el eje vertical corta perpendicularmente la línea del horizonte terrestre— y una quinta estrella marca su centro. Intuimos en este primer símbolo a la cruz tridimensional de Guénon, que establece los diferentes estados múltiples del ser y sus relaciones con el “Ser Absoluto” cuyo centro invisible está marcado por la estrella del centro, “quinto elemento”. Viracocha, según el mito, era el portador de la cruz.

A su vez, en la cruz del medio Altar del Coricancha (Kusch, 1999, p. 41).cuyos ejes están desplazados y se asemejan a la constelación de Cruz del Sur Altar del Coricancha (Kusch, 1999, 41). vemos la cruz plana del metafísico francés, es decir, la cruz bidimensional que marca las posibilidades y modos de existir que tienen aquellos seres que comparten un mismo plano, en este caso la existencia física, material y terrena. A su derecha se agrupan los símbolos masculinos y a su izquierda los femeninos, ya estamos en el mundo de la dualidad. Y así como la Cruz del Sur es una constelación que gira en torno a un centro invisible¹⁶, la cruz del mundo manifestado nos remite a una cruz superior, no manifestada, que es la cruz de Viracocha.

Finalmente, en el extremo superior derecho del dibujo hay un detalle sobre el que no se ha reparado mucho: otra cruz formada por cinco estrellas y un círculo en su centro. Tal vez esto sólo se deba a un error de cálculo en el tamaño del dibujo y la cruz sea un boceto; pero también podemos pensar que este dibujo —que suponemos inacabado— quiere remitirnos a otra instancia de significación, la cual —por las

¹⁶ Recordemos que la Osa Polar marca el Norte astronómico exacto, en tanto que la Cruz del Sur gira en su viaje anual en torno a un centro no visible ni marcado por ningún punto luminoso.



mismas razones religiosas y políticas que señala Kusch— haya quedado solamente insinuada en el silencio del símbolo. Si esta segunda lectura fuese posible, nos encontraríamos frente a una cruz que está más allá de los dominios del ser y signa la cruz principal de Viracocha¹⁷.

La vía iniciática

Quiroga orienta su estudio particularmente hacia la importancia atmosférica y climática de la cruz. Según él¹⁸, en la cruz confluyen una serie de significados que se relacionan particularmente con la lluvia y su presencia en los tiempos adecuados para el crecimiento de los cultivos. Sus observaciones están sumamente probadas y, tal como se espera de un arqueólogo, basa todo su análisis en los rastros encontrados; es por esto que no es nuestra intención contradecir el estudio de Quiroga, sino realizar algunas observaciones sobre la importancia filosófica, simbólica y metafísica de la cruz en la América Precolombina. Si postulamos que las conclusiones de Quiroga son un tanto restrictivas, tal vez esto se deba a cierto —espíritu de época— que signó el cientificismo de fines del siglo XIX y principios del XX —más aún cuando se trata de estudios que tienen relación con la todavía incipiente etnografía de aquellos años—. En este sentido pretendemos, asentándonos en su trabajo y otros posteriores, profundizar en estos otros sentidos que no han sido muy explorados.

Observaciones aparte, sí creemos que el interés de Quiroga acentúa uno de los aspectos más importantes y abarcativos del símbolo; especialmente porque a partir de este vínculo con la lluvia es que se completa en la cruz la reunión de los cuatro elementos. El fenómeno de la lluvia encierra al agua, al aire (el viento, figurado en el suri que lleva la cruz en su centro), a la tierra (las representaciones de la

Pacha fecunda) y al fuego (El Sol, dios que todo lo realiza).

Pero considerar a la cruz como un elemento propiciatorio de lluvias es, al menos en parte, transformarlo en una alegoría, por no decir en un amuleto. Como hemos tratado de probar en las páginas anteriores, las funciones de la cruz en el mundo americano superan ampliamente las de un objeto de superstición. La cruz aparece como una vía de comunicación con lo trascendente que religa a los actores del mundo por lo que, pensamos, tiene un hondo valor mucho más profundo y sintético. Es claro que en todos los casos tiene que ver con un culto y una liturgia y que se la relaciona igualmente con lo sagrado. Aparte, los significados que este símbolo presenta en otras culturas del planeta en ningún caso pueden ser reducidos a una simple alegoría; siempre se ha presentado como un significante cuyos significados rebasan el contenedor. No vemos por qué en América debería ser otro el caso. Es el mismo Quiroga quien, en varias oportunidades, no puede ceñir el símbolo a los parámetros que ha establecido y se ve obligado a confesarlo:

El motivo de los cuatro palos de la cruz habrá sido la figuración de los cuatro vientos, pero la cruz no es por ello el símbolo de esos cuatro vientos, porque éstos por sí mismos poco llamarían la atención al espíritu del indio (1901, p. 120).

Como él mismo lo propone, está para simbolizar algo ubicado “más-allá”. Quizás haya que mencionar que, cuando se refiere al fuego (o a cualquier otro de los elementos primordiales), la cruz no parecería tratar simplemente del fuego físico, sino de otro tipo de fuego, muy cercano al de los alquimistas, ese fuego al que Heráclito considera el padre de todas las cosas: el Fuego Primordial, el Fuego Misterioso.

Nuestra intención es enfocarnos en ese costado metafísico del símbolo para conectarlo con las otras culturas que también han hecho uso de él. Hemos visto que, en América, los dos ejes de la cruz horizontal o plana pueden marcar solsticios y equinoccios. Y también que a éstos les podemos sumar el eje vertical cielo-tierra tenemos una cruz tridimensional que

¹⁷ Es interesante recordar que Kusch, casi al paso en una nota al pie, señala la similitud entre los dibujos de Pachacuti y los grabados alquimistas del siglo XVI que C. G. Jung recoge en *Psicología y Alquimia*. Esta observación, que queda como un comentario más bien intuitivo, puede constituir el principio de todo un espectro de estudios por realizar sobre los paralelismos entre la Alquimia y el pensamiento de los amautas incaicos.

¹⁸ Cf. especialmente el Capítulo IV.



marca las seis direcciones del espacio y el séptimo punto, el centro y cruce de todas las líneas, el origen y final de todo. El centro de la cruz aparece como el vacío central de la rueda, el punto sin materia que hace posible la existencia. Refiriéndose a la cruz hindú, dice René Guénon:

El eje vertical representa entonces el lugar metafísico de la manifestación de la 'Voluntad del Cielo' y atraviesa cada plano horizontal por su centro, es decir, por el punto donde se realiza el equilibrio en el que reside precisamente dicha manifestación o, dicho en otras palabras, la armonización completa de todos los elementos constitutivos del estado del ser correspondiente (1987, p. 150).

Ahora releamos un pasaje de Quiroga:
Los hechiceros Chipeway, iniciando a sus neófitos en los misterios de la religión, interrogábanles por un lugar de cuatro polos, de las cuatro grandes piedras que dejaban ante su fuego, recordando cuatro días, refiriendo cuatro fiestas y repitiendo durante la escena religiosa este número o sus múltiplos (1901, p. 108).

La cruz tiene un valor simbólico, religioso, metafísico y protector. ¿Tenía también un valor relativo a eso que Guénon llama “realización espiritual” y de la cual es uno de los principales símbolos sobre los cuales meditar para iniciar su camino? ¿Era la cruz símbolo del modo de ser del Ser manifestado y vía iniciática hacia el Ser Absoluto? ¿Podemos postular que existían correspondencias entre el pensamiento tradicional hindú descrito por Guénon y el pensamiento aborígen? Si bien no podemos decirlo ahora con certeza –aunque este sería el último plano de significado que necesitaríamos confirmar para hablar de una firme cercanía entre estos dos mundos– intuimos que la misma cruz es el punto de partida para estas preguntas que no respondemos; ella nos señala un camino que nos parece importante para comprender estas cuestiones.

Nos aventuramos a inferir que, dada su profusión, era parte de la vida y que, quizás, los curacas, iniciados, machis y amautas también la consideraban un símbolo esotérico. Este doble

carácter de la cruz –exotérico y esotérico– también lo encontramos en el occidente cristiano, donde muy por detrás del signo de la pasión, los iniciados veían un símbolo de la realización metafísica¹⁹. Puede que haya existido un sentido externo (religioso, exotérico) y uno interno (iniciático, esotérico) del símbolo.

Este sentido iniciático, complementario del metafísico, podría asentarse en los componentes geométricos del símbolo, más propiamente ligados a los grados en que el ser se manifiesta en el mundo o “Existencia Universal” (Guénon, 1987, p. 92). Estos grados de la existencia, que se religan a través del eje vertical que traspasa todos los mundos, establecen una serie de correspondencias entre los diferentes órdenes del cosmos, correspondencias que han percibido todas las tradiciones y que nos llega hasta hoy por frases como “lo de arriba es igual a lo de abajo”, tan cara al hermetismo.

De haber sido un símbolo fundamental en las iniciaciones místicas, la cruz pudo haber estado en consonancia con la tríada –más común en Oriente– de *Cielo-Hombre-Tierra*. El hombre parado con los brazos abiertos hace las veces de una cruz que encarna este orden. La cabeza, esférica está en el lugar del cielo; los brazos abiertos son el punto de su existencia como ente que realiza el ser, el punto medio donde se encuentra el hombre. Finalmente, los pies asentados sobre la tierra formando un rectángulo son la imagen del mundo terreno, el mundo de lo material sin más. Conjuntamente con la cruz, el punto central debe haber sido objeto de las silenciosas reflexiones, ya que el punto está, de alguna forma, fuera de lo expresable, puesto que es puramente arquetípico, es no-espacial y no-temporal.

Claro está que esto lo inferimos de todo lo expuesto anteriormente sobre la cruz y su importancia, pero no se han conservado demasiados registros fehacientes que puedan confirmarlo. Si bien no es aquí la intención

¹⁹ Recordemos el valor absolutamente diferente que tenía la cruz para los gnósticos. Según éstos, los cristianos habían confundido los misterios de antaño con la historia material y habían aceptado literalmente lo que tenía sentido místico. Remito a los interesados al estudio de Francisco García Bazán (2009) *El Gnosticismo: esencia, origen y trayectoria*. Bs. As: Guadaluquivir.



dejar flotar nuestra libre capacidad de asociación para pensar en lo que pudo haber sido, algunos pasajes misteriosos nos permiten vislumbrar esta posibilidad²⁰. Tal como lo refieren Kusch y otros autores, los testimonios que nos llegan desde aquella época no son completos ni totalmente exactos, dado que los cronistas aborígenes y los informantes mucho guardaron para sus adentros y ocultó a los invasores. Un manto de oscuridad mucho más cerrado podemos suponer para ritos y enseñanzas que, de por sí, no eran accesibles ni tan siquiera a la totalidad de la casta gobernante.

Algo semejante intuimos de las actividades del Inca a la llegada de Pizarro. Aunque generalmente se lo toma como un receso “de descanso”, la presencia del Inca en Cajamarca mucho tiene de misterioso. El gobernante está aislado, nadie puede acercársele o hablarle, al tiempo que él tampoco puede proferir palabras; no come, realiza estricto ayuno y, muy importante, sus vestimentas no son las corrientes. Como se ve, su estancia cajamarquina más tiene que ver con lo místico que con el descanso²¹.

Conclusiones

Como hemos dicho desde el comienzo, podríamos ser tentados con explicar la aparición de la cruz en las distintas culturas amerindias como una cuestión de préstamo y transmisión de zona en zona, de pueblo en pueblo, hasta abarcar todo el territorio continental. Creemos que, a través de esa vía,

²⁰ Reyes (2008, Cap. IV) no está de acuerdo con la idea de un principio metafísico que subsuma los otros dioses –que serían sus aspectos manifestados– ni tampoco con la posibilidad de enseñanzas esotéricas a partir de los símbolos, aunque sospecha de las intenciones de los tres principales cronistas de Cuzco (el Inca Garcilazo, Huamán Poma y Santa Cruz Pachacuti) y los destinatarios religiosos y europeos de sus textos. Si bien no compartimos totalmente esta postura (en lo que a religión y metafísica respecta) es muy importante tenerla en cuenta a fin de no exagerar las funciones posibles de la cruz y terminar por implantar ideas propias del pensamiento europeo. Pero la visión contraria –el relativo desorden de la religiosidad aborígen– tampoco nos parece productiva ni ajustada a la realidad.

²¹ También podríamos citar las iniciaciones realizadas en el laberinto subterráneo de la “fortaleza ceremonial” de Sacsahuaman, aunque aquí no tengamos el espacio suficiente para su desarrollo.

aquello que puede ser transmitido es una interpretación particular del símbolo –es decir, una porción o un conjunto de significados que adquieren mayor fuerza en un pueblo por influencia de otro; una “alegorización” más o menos acotada de un símbolo–. Pero el símbolo como tal no está condicionado a aparecer en tal o cual pueblo por ningún tipo de mediación política o geográfica, sino que irrumpe porque esa es su naturaleza. Salvando las distancias, podemos valerlos de Jung y de la explicación que él da para el afloramiento de símbolos arquetípicos trans-humanos en la conciencia y la cultura humana para ilustrar nuestra postura. Es así que entendemos a la cruz amerindia como símbolo general que indica la unión de dos ámbitos al tiempo que conecta una geometría terrestre con una geometría celeste, un agua terrestre con un agua celeste, un hombre físico con un hombre metafísico.

El principio de unicidad inherente a la religión –principio que tiene muy poco que ver con la calidad y el número de los dioses– significa que el hombre ha descubierto un centro en sí mismo y que concibe al universo a partir de ese centro. Es decir, que la esencia de todo sistema religioso reside en la revelación de un alma individual estrechamente ligada al alma cósmica (Séjourné citado por Reyes, 2008, p. 107).

Si bien, como decíamos al principio, el catolicismo moderno ha perdido o desechado mucho del sentido primigenio de la cruz, es importante ver que su significación en América mucho nos remite al cristianismo primitivo y a los Santos Padres:

La cruz recapitula la creación, posee un sentido cósmico. Por esta razón Ireneo puede escribir al hablar de Cristo y de su crucifixión: “Él ha venido con forma visible hacia lo que le pertenece y se ha hecho carne y ha sido clavado en la cruz para resumir de este modo en sí el Universo” (Chevalier, 1999, p. 366).

Como vemos en este ejemplo de Ireneo, el sentido de la cruz apunta más a lo trascendente y a la re-unificación del mundo en su centro



originario que al dolor físico. Algo semejante proponemos para la cruz americana.

Posiblemente, la cruz nos hable de un conocimiento

que no puede ser de ningún modo el resultado de una creación humana, sino que es, indudablemente, la expresión de leyes de un orden superior cuyo secreto el hombre ha podido sorprender mediante un asiduo estudio o concebir gracias a una poderosa intuición” (Astete, 1953, p. 22).

De ser así, su presencia no es el rastro que nos ha quedado de una superstición, ni de un pensamiento “a medio camino de su realización” como lo entendía Frazer, sino que da cuenta de un mensaje escrito para el devenir de los siglos. Este mensaje, que en cierta medida nos es inaccesible, parece contar con una honda factura metafísica y sapiencial que ha sido dejada de lado por Occidente. En todos los casos, dado el origen mítico de la cruz, nos encontramos con un símbolo religioso –y, si se quiere, esotérico– de antigüedad y creador desconocidos. No ha habido un inicio para la cruz que podamos fechar con certeza, su origen está fuera del tiempo, y es arquetípica.

La cruz es también orientación. Pero orientación en muchos sentidos que van más allá de lo espacial y atraviesa diferentes planos: es orientación temporal a partir de la rotación del mundo en el eje Norte-Sur; es orientación espacial por las salidas y puestas de sol en el eje Este-Oeste; es orientación del hombre con respecto a sí mismo, que se encuentra en el cruce de ambos ejes, y propicia la orientación total. Finalmente es orientación supra-física, trascendente, sobre el eje vertical de la cruz tridimensional, que conecta al “hombre central” con el cielo.

La cruz tiene, en consecuencia, una función de síntesis y de medida. En ella se unen el cielo y la tierra, en ella se entremezclan el tiempo y el espacio. Ella es el cordón umbilical jamás cortado del cosmos ligado al centro original. (...) Es el símbolo del intermediario, del mediador, de aquél que es por naturaleza reunión permanente del universo u comunicación cielo-tierra, de arriba abajo, y de abajo arriba (Chevalier, 1999, p. 362).

Y, en este sentido, la cruz es un verdadero *jeroglífico* o, para entender mejor a qué nos referimos, un verdadero *hieros-glyphos*²²: un signo sagrado de todos los tiempos y de todos los pueblos, que perdura a través de edades infinitas como si él encerrara la más grandiosa fórmula del ideal humano, ideal que todos los hombres han expresado, a través de siglos sin número, siempre en la misma forma concreta, sencilla y expresiva de dos simples líneas que se cruzan.

Referencias bibliográficas

- ASTETE, P. (1953). *Los signos: Develación del lenguaje de los símbolos*. México: Sol.
- ASTI VERA, A. (1977). Ciencia e historia de las religiones. *Megafón*, 2.
- CHEVALIER, J. (1999). *Diccionario de los Símbolos*. Barcelona: Herder.
- CLERMONT, M. (2008). *El sentido espiritual de los mitos*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta.
- GONZÁLEZ, F. (2003). *El simbolismo precolombino*. Buenos Aires: Kier.
- GUÉNON, R. (1976). *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*. Buenos Aires: Eudeba.
- GUÉNON, R. (1987). *El simbolismo de la Cruz*. Barcelona: Obelisco.
- GUÉNON, R. (2006). *Los estados múltiples del ser*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta.
- HANI, J. (2008). *El simbolismo del templo cristiano*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta.
- HONORÉ, P. (1972). *La leyenda de los dioses blancos*. Barcelona: Destino.
- JUNG, C. G. (2008). *Símbolos de transformación*. Barcelona: Paidós.
- KUSCH, R. (1999). *América Profunda*. Buenos Aires: Biblos.
- KUSCH, R. (2007). *Obras completas II*. Rosario: Editorial Ross.
- PATERNOSTO, C. (1989). *Piedra Abstracta*. México: FCE.
- PONCE SANGINÉS, C. (1979). *Nueva perspectiva para el estudio de la expansión de la cultura*

²² Esta particular voz combina dos términos: por un lado, el adjetivo *hierós* “sagrado, de origen divino” y, por otro, el verbo *glyphō* “tallar, grabar, cincelar”. Así, nos daría el significado de “marca, talla o grabado cuyo origen es sagrado, o que representa algo sagrado”. Es curioso que muy cerca del verbo *glyphō* nos encontremos con el verbo *graphō* “escribir, marcar, rayar” que nos da la siempre tentadora idea de «escritura sagrada”.



Timanaku. La Paz: Instituto Nacional de Arqueología.

POMA DE AYALA, F. (1980). *Nueva crónica y buen gobierno*. Edición a cargo de Franklin Pease García. Perú: Biblioteca Ayacucho.

QUIROGA, A. (1901). *La cruz en América*. Buenos Aires: La Buenos Aires.

REYES, L. (2008). *El pensamiento indígena en América*. Buenos Aires: Biblos.

SAINZ DE ROBLES, F. (1958). *Ensayo de un diccionario mitológico universal*. Madrid: Aguilar.

SCHWARZ, F. (2008). *Mitos, ritos, símbolos: antropología de lo sagrado*. 1st ed. Buenos Aires: Biblos.

SUÁREZ, O. (1986). *500 años después*. Córdoba: Del autor.



Ignacio Ellacuría... homenaje a xxv años de su martirio

Ellacuría testigo universitario

Rafael Velasco¹

Compañía de Jesús, SJ
rafavelascosj@yahoo.com.ar

Modo de citar: Velasco, R. (2015). Ellacuría testigo universitario. *Pelicano*, 1. Recuperado de <http://pelicano.ucc.edu.ar/ojs/index.php/pel/article/view/17/12>

Resumen

La figura de Ignacio Ellacuría es, sin dudas, una figura con luz propia y que convoca a la reflexión. La memoria y la celebración de los 25 años de su martirio y el de sus compañeros puede tener varios puntos de vista, ya que Ellacuría fue cristiano antes que nada, católico como modo de ser cristiano y jesuita como modo de ser católico.

Y como jesuita destacó como universitario. No solo por su cargo de Rector de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, sino porque ideó y plasmó un proyecto de Universidad. Un proyecto que fue haciéndose realidad y que finalmente en su realización histórica le costó la vida a él y a sus compañeros. Su visión y proyecto universitario es un faro que aún alumbraba y señala caminos.

Mi intención en estas reflexiones es describir –sucintamente– cómo Ellacuría concebía a la Universidad: sus fines y objetivos. Y el proceso transformador que implicaban esos objetivos. Finalmente quisiera reflexionar, también, acerca de su legado.

Palabras claves: Ignacio Ellacuría, Jesuita, Universidad, Actor social, Política.

La finalidad de la Universidad

La Universidad según Ellacuría, debe dedicarse desde su propia realidad histórica y su “tesitura universitaria, a la negación de una sociedad injusta y a la construcción de una nueva sociedad” (Ellacuría, 1999 [1975], p. 50). Por lo

tanto, “su sentido último y lo que la universidad es como realidad histórica debe mensurarse desde el criterio de su incidencia en la realidad histórica, en la que se da y a la que sirve” (Ellacuría, 1999 [1975], p. 50).

Planteado así, el fin de la Universidad es claramente político. Político, claro está, desde una perspectiva universitaria. Viene bien aquí hacer una cita un poco larga del mismo Ellacuría sobre el carácter político de la Universidad ya que él lo explica de manera clara.

Esta afirmación [del carácter político de la Universidad] puede parecer, a primera vista, que lleva a una politización desfiguradora de la auténtica labor universitaria, en lo que tiene de esfuerzo teórico por saber y por posibilitar un hacer desde ese saber. Sin embargo no tiene por qué ser así. Y para que no lo sea es necesario preguntarse muy explícitamente por la dimensión política de la universidad, porque esta dimensión es un hecho innegable y un hecho de grandísima importancia para su orientación misma. El carácter distinto de la universidad no estará, entonces, en no cumplir con su misión política, sino en cumplirla de otra manera. Esa es la cuestión. Si no se la afronta [a esta misión], además de dar pasó a constantes contradicciones internas que tensionan y acaban imposibilitando el trabajo universitario, dejan a la universidad sin norte y, lo que es peor, a merced de presiones incontroladas por ella (Ellacuría, 1999 [1975], p. 51).

Es claro que según el pensamiento de Ellacuría, la Universidad es un actor social y político de peso. No es posible entenderla de otro modo. Forma profesionales para una determinada sociedad. Investiga los problemas de esa sociedad.

De estas afirmaciones surgen entonces muchas preguntas: ¿desde qué perspectiva la Universidad ejerce su misión? Obra en una sociedad surcada por tensiones políticas, por intereses. Ella misma se ve afectada por tensiones e intereses. Entonces, ¿cuáles son sus intereses? Los de la universidad, digo. Deben

¹ Licenciado en Teología Espiritual (UPCO). Ex rector de la Universidad Católica de Córdoba. Docente en Facultad de Teología Colegio Máximo San José.



ser claramente explicitados. Sus intereses y sus opciones.

El conocimiento, lo sabemos, no es aséptico ni inocente. El conocimiento es *interesado* como afirmaba Jürgen Habermas. Todo pretendido apoliticismo universitario –caballito de batalla de los sectores dominantes para seguir haciendo lo que ellos quieren sin ser puestos en cuestión– es una excusa ingenua.

La universidad no es un monasterio aislado del mundanal ruido. Es en el mundo, está compuesta por personas que viven en un mundo en tensión y convulsión. ¿Qué tiene para decirles, para enseñarles, para ayudarles a pensar críticamente? ¿Desde qué lugar se posiciona ante los problemas de la realidad? No puede ser neutral en una realidad lacerada por la injusticia, la desigualdad, la inequidad, la corrupción y la falta de oportunidades para grandes mayorías. Debe tomar partido.

Ellacuría continúa diciendo:

Una universidad de inspiración cristiana no puede tener dudas sobre el partido que ha de tomar. No siendo posible en un determinado momento histórico, la superación anuladora de las diferencias, tiene que ponerse de parte de aquellos sectores, que no sólo son la mayoría, una mayoría tan aplastante, que ya sólo por esta razón cuantitativa puede considerarse como la auténtica representativa de los intereses generales, sino que son la mayoría injustamente deshumanizada. En este sentido, no pueden ser [los intereses de] las clases dominantes el criterio de su orientación, sino los intereses objetivos, científicamente procesados, de las mayorías oprimidas (Ellacuría, 1999 [1975], pp. 54-55).

La misión universitaria, entonces, no es aséptica y mucho menos a-política. Implica entonces, hacer opciones determinadas, que serán el norte y que marcarán los intereses de la Universidad.

Horizonte; método, actitud y fin último de la universidad

Si aceptamos este sentido último para la Universidad –continúa razonando Ellacuría–, entonces debemos plantear con claridad algunas

cosas: el horizonte que la inspira; cuál es el campo en el que se da la acción universitaria; el método de incidencia en la realidad; la actitud de la universidad ante la sociedad y –por último– la finalidad de la acción universitaria.

a. El *horizonte* de la actividad universitaria es incidir en mejorar la vida de las grandes mayorías oprimidas y sufrientes; ese es el horizonte que debe animar la formación de profesionales, la producción de conocimiento y la vinculación de ese conocimiento con la realidad. El rostro del Dios sufriente en la humanidad sufriente y expectante es el horizonte último de cada clase, cada investigación, cada *paper* publicado, cada transferencia tecnológica, cada acción de proyección social de la Universidad

b. El *campo* en el que se da la actividad universitaria es el campo de la cultura. Cultura entendida no desde el sentido clasista, sino como el modo en que los seres humanos afrontamos la vida y la muerte. La universidad – en palabras de Ellacuría– debe hacer de sus miembros “cultivadores racionales de la realidad”.

c. El *método* eficaz de la acción universitaria es la palabra. Creemos en la fuerza de las palabras. Toda reflexión filosófica, jurídica, sociológica, pedagógica, epistemológica... se construye de palabras. Las palabras evocan realidades, *por la palabra fueron hechas todas las cosas*, afirmamos los cristianos. Pero no es cualquier palabra. Es una palabra universitaria. Por lo pronto debe ser una palabra sólida y eficaz. La solidez y eficacia de esa palabra se apoya, ante todo, en que tenga racionalidad y científicidad. En nuestra cultura el saber es cada vez más un poder, sobre todo si ese saber es por su propia naturaleza, efectivo. Y el saber universitario será efectivo cuando proponga las mejores y más eficaces soluciones a los problemas apremiantes de la sociedad, en particular de los sectores más vulnerables y vulnerados.

d. La *actitud* de la Universidad ante la realidad debe ser crítica y constructiva (Ellacuría hablaba de una actitud *beligerante*). La universidad si bien debe formar profesionales para este mundo, no



puede pensarse como una fábrica de profesionales, ni concebirse a sí misma en base al seguidismo del mercado. No puede hacer acriticamente lo que el mercado le pide, formar los profesionales que le reclama el mercado o investigar lo que da plata o contribuye a determinados intereses económicos sin detenerse a hacer una crítica del estado de cosas que reproduce injusticia y desigualdad por todas partes. Una desigualdad promovida y esparcida por el mercado en el que suelen ganar los mismos siempre y en el que los perdedores, ya se sabe, son también los de siempre: los excluidos y las grandes mayorías empobrecidas. Por eso, la Universidad debe ser crítica lúcidamente de todos los poderes, los poderes políticos, económicos y religiosos, para que su acción sea libre y capaz de transformar desde las causas y formar profesionales capaces de transformar la realidad.

e. El *objetivo último* de la actividad universitaria es el cambio de las estructuras. No busca solo formar otro tipo diferente de profesionales, sino que busca formar una sociedad diferente. Por eso la Universidad debe tener en su horizonte último la intención de transformar la sociedad desde sus estructuras para que haya de verdad más y mejor educación, acceso a la salud para los pobres, acceso a la justicia para todos y en particular para los sectores más desfavorecidos de la sociedad.

¿Cómo hacer eso?

Planteados estos objetivos, métodos y fines, la Universidad entonces debe reformularse a sí misma y sus funciones sustantivas: docencia, investigación y proyección social.

Respecto de la docencia, Ellacuría decía que la Universidad debe “reestructurar drásticamente su docencia desde lo que es la realidad nacional y en dirección de lo que debe ser la realidad nacional” (Ellacuría, 1999 [1975], p. 85). Eso implica orientación de los planes de estudio y favorecer experiencias que generen otra mirada crítica y constructiva respecto de la sociedad. Implica también seleccionar las carreras que se quieren privilegiar.

En cuanto a la investigación, la Universidad debe reformular profundamente el sentido, los fines y cometidos de la producción de

conocimiento. En este sentido, dice también no cabe duda que la investigación debe tener un sentido político, el mismo sentido político que tiene la universidad. Por ello es ésta [la universidad] quien debe llevar la dirección de la tarea investigativa [opciones, áreas problemas, perspectivas] y no estar a merced de demandas que otros proponen (Ellacuría, 1999 [1975], p. 84).

Respecto de la proyección social de la Universidad, Ellacuría afirmaba: “la llamada ‘extensión universitaria’ no debiera concebirse meramente como un llevar a la universidad hasta ciertos grupos que normalmente no acceden a ella, sino como un alcanzar directamente la conciencia colectiva de la nación” (Ellacuría, 1999 [1975], pp. 87).

Como se ve, estas pinceladas aquí descritas exigen un modo diferente de organizar la Universidad y su cultura institucional, justamente porque se organiza de acuerdo a su misión y su centro. Y el centro de la Universidad está justamente fuera de la Universidad: en la realidad.

“Naturalmente crucificado...”

A 25 años del martirio de Ellacuría y sus compañeros universitarios... ¿qué nos queda como herencia universitaria?

En primer lugar, una idea de Universidad más vigente que nunca, porque las grandes mayorías siguen siendo mayorías postergadas y la vocación de la Universidad sigue siendo –otra vez en palabras de Ellacuría– “ser ciencia de los que no tienen voz, el respaldo intelectual de los que en su realidad misma tienen la verdad y la razón, aunque sea a veces a modo de despojo, pero que no cuentan con las razones académicas que justifiquen su verdad y su razón” (Ellacuría, 1982).

Quedan, además, sus ideas y sus realizaciones. Su germen lúcido y luminoso en tantas universidades de la Compañía.

Sin embargo, tal vez eso no sea lo más importante (aunque ciertamente es altamente significativo). Lo que de verdad hace arder con fuerza inusitada su palabra y sus ideas es el testimonio que rubrica su vida. Su martirio.

Como siempre en el cristianismo, la verdad de las cosas se dirime en la Cruz. El testimonio



máximo del amor no está claramente en la acción –aunque lo que se haga sea mucho– sino en la Pasión. En la pasión con que se vive, y fundamentalmente, en la Pasión con mayúsculas, la que se da en el paso de Dios por la vida de una persona y una institución. La vida y la pasión del profeta acreditan finalmente su obra. Acreditan que no es su obra sino obra de Dios.

Y por eso es una obra significativa que ha trascendido a las personas y al tiempo. Pero esta significatividad –en cristiano– reside en identificarse con la vida y las opciones de Jesús “que para los sabios fue un necio, para los piadosos un escándalo y un revolucionario para los gobernantes, siendo por eso, naturalmente, crucificado” (Moltmann, 1977, pp. 17-18).

Hoy los que tienen intereses contrarios a los de las grandes mayorías y a los de Jesucristo ya no suelen cometer la torpeza de las balas. Si no pueden comprar o amedrentar, entonces calumnian, desacreditan, descalifican por los medios. Pero no hay que engañarse, hoy el desafío para las universidades y los universitarios sigue siendo el mismo: el testimonio. El martirio.

Para la Iglesia, el testigo, es decir el mártir, es alguien que ya está junto a Dios. No necesita ya de los engorrosos y onerosos trámites eclesiásticos para ser admitido en el catálogo de los santos. El testimonio de la entrega de su vida ya nos da la certeza de que comparte la gloria con Cristo. Por eso podemos rezarles a ellos.

Por eso mismo, quisiera terminar este homenaje con una oración. Una oración que compusiera Ricardo Falla, compañero y amigo de Ellacuría.

Ellacu, te rompieron a balazos la cabeza. Tu cabeza entrecana quedó sobre la grama. Quedó sin pensamientos, como si fuera un cuarto sin luz. Tus enemigos te odiaban y quisieron destruir tu gran inteligencia. Te consideraban el cerebro de la subversión dentro de la UCA y la Iglesia. No saben que tus ideas están intactas y están trabajando en miles de corazones dentro de El Salvador y en el mundo entero.

Ellacu, te silenciaron la palabra. Te pusieron por mordaza la húmeda tierra de la madrugada. Demasiadas veces te oyeron desde la Cátedra

de la Realidad Nacional en la UCA y desde los noticieros de la televisión. Tu palabra era incisiva y despiadada contra la injusticia. Tu palabra quitaba las máscaras de los más sutiles engaños. Ahora, desde la más alta elevación del predio universitario, como desde un monte Calvario, seguirás hablando con más fuerza. Tal vez ahora alcances lo que no pudiste en vida, la conversión de tus enemigos. Perdónalos, porque en realidad no saben lo que hacen.

Ellacu, te dejaron boca abajo. ¿Estás desesperado? ¿No quieres mirar más las estrellas de noviembre? Eras en verdad utópico. Pensabas en la tercera fuerza, querías la negociación, demasiado intentaste ser mediador, buscabas la paz en esta tormenta de odios, desde la Universidad quisiste abrir un camino distinto, y para esto oías a políticos de todos los bandos, escudriñabas embajadores, prestabas la cátedra a académicos, acudías a citas lejanas. Eras en verdad utópico, pero un utópico que nunca se cruzó de brazos. Te vemos ahora boca abajo. ¿Te desesperaste? ¿Tiraste la toalla? Comenzamos a entender que la tercera fuerza no era tercerismo, que la negociación no era claudicación, que la crítica a los revolucionarios no era obstáculo a la liberación, que tus pláticas con el presidente no eran traición a los pobres. Ahora tu utopía, ahora que no la lograste, nos empieza a alumbrar el camino.

Ellacu, te dejaron acostado para siempre junto a tus hermanos. Fuiste el líder de ellos. Los arrastraste hasta la muerte. Allí tienes a los tuyos, siempre fieles. Allí los tienes, dóciles, siguiéndote hasta el final, dispuestos a no dejarte, aunque a veces eras muy exigente con ellos. No moriste solo. Moriste en comunidad. No se equivocaron los enemigos. Tú no eras solo. Eras con los tuyos. Sin ellos no eras nadie.

Ellacu, te robaron el premio Comín. Te lo sacaron de tu cuarto, mientras otros te mataban. ¿Dónde están esos cinco mil dólares? A tu maestro lo vendieron por treinta monedas. Por ti pagaron más caro, y los trabajadores de la finca de Opico se quedaron sin casas. Tus enemigos les robaron el premio. No te preocupes. Tienes amigos. Acuérdate de tus viajes a Holanda, Estados Unidos, España... Los trabajadores de la finca de la UCA no quedarán desamparados.



Ellacu, ¿te tocaron el corazón? Tienes balas en la espalda. ¿Te raspó alguna el corazón? Era difícil llegar hasta tu corazón. A veces parecías sólo cabeza, parecías sólo justicia sin misericordia. Pero, a tu manera, eras tierno, eras querendón, necesitabas explayarte. Te hacían falta hijos. Querías locamente descendencia. Llevabas un vacío y una sombra te acompañaba.

Ellacu, ¿por qué te dejaste matar? Tan inteligente y no adivinaste que el cateo del lunes fue reconocimiento. Tu análisis era potente, pero no tenías presentimiento. Confiaste en la razón. Desconociste la hora de las tinieblas. Dos veces saliste de El Salvador, como tu maestro cuando cruzaba el Jordán. Ahora viniste demasiado eufórico de Europa, cargado de planes y proyectos. Caíste en la trampa que desde hacía tiempo te venían preparando. O tal vez estabas ya preparado para aceptar tu hora y sellar con sangre tu palabra.

Ellacu, ¿no tuviste miedo en la última hora?, ¿no sentiste la descarga de la adrenalina cuando a medianoche los bombazos rompieron los vidrios de la ventana? ¡Eras tremendamente sereno! Todavía te vestiste la bata. Todavía te calzaste unas sandalias para no herirte los pies. Quisiste encararte vestido al capitán del operativo, como todo un rector magnífico.

Ellacu, ¿rezaste antes de morir? Te vemos diciendo misa, sacerdote universitario. Pero nos cuesta imaginarte pidiendo ayuda. Tu postura final, sin embargo, es la de Jesús en el huerto con el rostro en la tierra, en señal de adoración abatida. *Ellacu*, acuérdate de nosotros ahora que estás en el reino. Háblale al Padre, usa tu dialéctica, no le metas sofismas. Esos ya no valen. Dile que oiga los lamentos de este pueblo. Tu mejor argumento ahora es tu sangre. Antes, algunos no te creíamos mucho. Decíamos que hablabas desde el aire acondicionado de la UCA. Ahora te ensuciaste, te anonadaste como tu maestro, vaciaste tus fuerzas y los restos de tu orgullo en la misma tierra de todos. Tu Padre en este momento escuchará tu oración sacerdotal.

En Autor, *Escritos Universitarios*. San Salvador: UCA. Pp. 49-92.

ELLACURÍA, I (1982). Discurso en su doctorado honoris causa en Santa Clara, del 16 de junio de 1982. Publicado en: Una universidad para el pueblo. *Diakonia*, 23, 81-88.

MOLTMANN, J. (1977) *El experimento esperanza*. Salamanca: Sígueme.

Referencias bibliográficas

ELLACURÍA, I. (1999 [1975]). “Diez años después, ¿Es posible una universidad distinta?”



Ignacio Ellacuría... homenaje a xxv años de su martirio

Ignacio Ellacuría: una vida que transforma¹

Héctor Samour²

Universidad de Centroamérica José Simeón
Cañas, El Salvador
hsamour@uca.edu.sv

Modo de citar: Samour, H. (2015). Ignacio Ellacuría: una vida que transforma. *Pelicano*, 1. Recuperado de <http://pelicano.ucc.edu.ar/ojs/index.php/pel/article/view/21/8>

Resumen

Hace 25 años, Ignacio Ellacuría fue asesinado en su inmensa universidad por un comando del ejército salvadoreño. Es el amanecer del 16 de noviembre de 1989.³ La noticia se esparció por el mundo y el mundo fue atravesado por la indignación y el estupor. Tras la sangre de los seis jesuitas y de las dos mujeres, derramada en el alma mater construida por el intelectual, sus equipos y su tiempo, el colapso de la última fase del viejo régimen dictatorial, en pleno conflicto

¹ El presente artículo tiene una versión publicada en la página de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, El Salvador. En una noticia que hace mención de la exposición de este escrito en las I Jornadas de Religión y Política en América Latina y el Caribe, y las XII Jornadas Interdisciplinarias “A 25 años de los mártires de El Salvador”. Ambos eventos realizados el 7 y 8 de agosto, en la Universidad Católica de Córdoba, Argentina.

² Doctor en Filosofía Iberoamericana (Universidad Centroamericana-UCA). Profesor-investigador en Universidad Centroamericana-UCA.

³ El 15 de noviembre de 1989, el Alto Mando de la Fuerza Armada de El Salvador ordenó el asesinato de Ignacio Ellacuría y de otros jesuitas. En las primeras horas del 16 de noviembre, miembros del batallón Atlacatl entraron a las instalaciones de la Universidad Centroamericana y asesinaron a Ellacuría, Ignacio Martín-Baró, Segundo Montes, Juan Ramón Moreno, Amando López, Joaquín López y López y a las empleadas domésticas, Julia Elba Ramos y a su hija Celina. Los soldados habían recibido órdenes de matar a Ellacuría y no dejar testigos. Los detalles de los asesinatos y el posterior encubrimiento han sido cuidadosamente documentados por el informe de la Comisión de la Verdad de las Naciones Unidas, en 1993. Véase también, Marta Doggett (1994). *Una muerte anunciada*. San Salvador: UCA.

armado, entró en su inevitable etapa final.⁴ Estos asesinatos fueron irracionales e injustificables, y provocaron la condena de la comunidad internacional, la suspensión de la ayuda militar y del apoyo político estadounidense del cual gozaba el ejército. El congreso de los Estados Unidos se negó a seguir financiando la guerra en El Salvador, forzando a los militares a aceptar el proceso de diálogo-negociación, que eventualmente condujo a una drástica reducción del poder que tradicionalmente habían tenido las fuerzas armadas dentro de la sociedad salvadoreña.

Palabras clave: Ellacuría, Universidad, filosofía, cultura liberadora, praxis histórica, realidad histórica.

1. Una universidad distinta

Sin la UCA (Universidad de Centroamérica José Simeón Cañas) no es pensable ese hombre multidimensional, o mejor, transdimensional, que fue Ignacio Ellacuría. El filósofo, el teólogo, el humanista, el analista de la realidad socio-política, el sacerdote, el hombre de paz, el intelectual, el hombre de la praxis histórica, no puede ser comprendido sin su universidad. Él conoció, vivió y apreció muchas universidades de distintas partes del mundo, pero la UCA fue su espacio formativo, su hábitat creativo y su fortaleza, no su refugio, sino su exposición a los mundos de riesgo, sean esos políticos, intelectuales, académicos, de pobreza, de exclusión y/o incluso militares. Es decir a mundos históricos que comprendió y que transformó. Desde su universidad, Ellacuría transformó realidades, personas, grupos, instituciones, mentalidades, políticos, hombres y mujeres de todos los sectores. Hasta se cambió constantemente así mismo.

⁴ Cf. I. Ellacuría (1991). “El desmoronamiento de la fachada democrática”. En Autor, *Escritos políticos*. Tomo 1. San Salvador: UCA. p. 269. A pesar del gobierno de la democracia cristiana, con José Napoleón Duarte a la cabeza, Ellacuría sostenía que en el marco de la estrategia contrainsurgente norteamericana lo que había en El Salvador eran “apariencias reales de democracia, pero no una democracia real”, y que dichas apariencias eran mantenidas siempre y cuando no pusieran en peligro las estructuras de los poderes dominantes de la época, especialmente el poder de Estados Unidos en el área centroamericana.



En la UCA pasó una buena parte de su vida; ahí energizó teorías, reflexiones de larga data, ahí vivificó compromisos, ahí debía encontrar su muerte, sin ceremonias ni despedidas, porque todavía él está ahí en cada color y en cada aire respirado por esa comunidad universitaria, inspirando a las nuevas generaciones de jesuitas y laicos, para no cejar en construir una universidad distinta, orientada al cambio social y a la liberación de las mayorías empobrecidas y excluidas, o como él las denominaba, las “mayorías populares” (Ellacuría, 1999 [1982], p. 204)⁵.

Para Ellacuría, la universidad no era un campo de batalla, un lugar para campañas políticas, una retaguardia para la acción de los políticos, pero tampoco era un espacio apolítico y neutral, organizado únicamente para formar profesionales, según las demandas del mercado laboral. La UCA era un espacio para la crítica de la realidad social e histórica, pero también de elaboración de propuestas concretas y viables para el logro de una nueva vida. Era un espacio para ejercer una crítica con el fin de introducir racionalidad en el proceso socio-político⁶, teniendo como objetivo la transformación de la sociedad, de la polis y de los ciudadanos, en la búsqueda del logro de una vida buena, al mejor estilo de la labor socrática, que tanto admiraba.⁷

⁵ Cf. I. Ellacuría (1999 [1982]). “Universidad, derechos humanos y mayorías populares”. En Autor, *Escritos universitarios*. San Salvador: UCA. En este artículo, Ellacuría ofrece una definición de lo que él entiende por mayorías populares: 1) aquellas auténticas mayorías de la humanidad, que viven en niveles por debajo de la satisfacción de las necesidades básicas fundamentales; 2) que, por lo tanto, son aquellas mayorías que no llevan un nivel material de vida que les permita un desarrollo humano suficiente y que no gozan equitativamente de los recursos que hoy dispone la humanidad; 3) que su condición de desposeídas no obedece a leyes naturales o a desidia personal o grupal, sino a ordenamientos sociales históricos, que las han situado en esa posición privativa de lo que les es debido.

⁶ La injusticia lleva consigo una carga de irracionalidad, y la irracionalidad es un dato primario de sociedades divididas y contrapuestas como la nuestra, caracterizadas por la desigualdad, la pobreza y la exclusión de grandes segmentos de población. Por esa razón, al ser la universidad una institución cuya finalidad es introducir en el cuerpo social el máximo de racionalidad, la situación de nuestros países exige su intervención, justamente, por su radical situación de irracionalidad.

⁷ Cf.: I. Ellacuría (2001 [1976]). “Filosofía, ¿para qué?”.

La universidad, el pensamiento, el saber y la cultura eran para Ellacuría la forma de comprender y abrir nuevas perspectivas de futuro fundadas en la inteligencia, en resultados de la investigación socio-histórica, en el desarrollo de las ciencias, de las técnicas, de la teología, de la filosofía y su interminable búsqueda de la verdad, para la plena humanización y felicidad de los seres humanos en una sociedad concreta. Por eso insistió, desde los años 70, en constituir una universidad al servicio de la sociedad, acompañando a los pobres y sus luchas en sus reivindicaciones más sentidas, buscando iluminar los caminos que deberían transitar para que pudieran lograr su liberación definitiva.⁸

Se debe construir una cultura liberadora – decía Ellacuría– para no dejar “la historia de un pueblo en las manos exclusivas de los cultivadores políticos del pueblo, de los cultivadores que buscan el poder (supuestamente) para el pueblo, ya no digamos de cultivadores de otro corte político” (Ellacuría, 1999 [1975], p. 60). La cultura de la universidad debe ser una cultura que rompa todo vínculo de dominación, “una cultura que avance hacia una liberación siempre mayor, pero una cultura realmente vivida en cada paso del proceso” (Ellacuría, 1999 [1975], p. 60).

En esta línea, Ellacuría era infatigable, siempre actuando, siempre animando a sus estudiantes, a sus colegas y colaboradores para comprender la realidad nacional y actuar desde la universidad, sin que ésta perdiera su especificidad. “La UCA debería ser la mejor universidad del mundo en el conocimiento de la realidad salvadoreña”, decía con humildad, humor y convicción. Criticaba a las universidades que se convirtieron en corredores y salas de partidos políticos o de organizaciones político-militares desde donde se organizaban manifestaciones y protestas callejeras, en las que su vida cotidiana era la mera reproducción acrítica de ideologías y de panfletos. Pero también criticó a las universidades que se centraban en sí mismas, pretendiendo

En Autor, *Escritos filosóficos*. Tomo 3. San Salvador: UCA. pp. 116ss.

⁸ Cf. I. Ellacuría, (1991 [1980]). “Universidad y política”. En Autor, *Escritos políticos*, Tomo 1. San Salvador: UCA. pp. 17-45.



permanecer ajenas al acontecer social y político, sin tratar de incidir positivamente en el proceso histórico del país, para el logro de una sociedad más justa, más incluyente, y por ende, más libre.⁹

La universidad que dejó Ellacuría y su equipo es ahora un modelo de centro universitario serio, tanto en lo académico como en la investigación, al servicio de un país y de una región, de un mundo incandescente en forma permanente que nunca dejará de estar en ebullición sociopolítica. En este contexto, la universidad debe volver permanentemente no al pasado, al que Ellacuría ponderaba pero no le rendía culto, sino a la *realidad histórica*¹⁰, que funde los distintos tiempos para efectuar acciones, según las posibilidades reales, que lleven a más vida y que permitan ir superando procesualmente la injusticia estructural que abate a nuestras sociedades.

2. La crítica de las ideologizaciones

Hay que mencionar también al Ellacuría filósofo que en forma rigurosa criticaba las ideologizaciones que ofrecían una imagen distorsionada y falsificadora de la realidad, legitimando y justificando así el estado de cosas presente. Si la universidad debe ser crítica, si la UCA era y debe ser crítica es porque el filósofo Ellacuría era crítico y creativo. En realidad, Ellacuría no se oponía a las ideologías; él pensaba que como estructuradoras de ideas, valores y pasiones, son necesarias para las propuestas políticas movilizadoras y juegan un papel fundamental en una praxis liberadora¹¹. A

⁹ *Ibidem*. pp. 52ss. Es claro que, históricamente, las universidades latinoamericanas han propendido a caer en una de esas dos formas falsas de politización. Por un lado, universidades dedicadas a favorecer, por su orientación profesionalizante, a los más privilegiados en la escala social, pretendiendo una presunta cientificidad neutra. Por otro, universidades que han ido en busca de una acción política inmediata para lo cual no están instrumentalmente preparadas y para lo cual no han contado con el poder debido, con menoscabo evidente de la preparación científica y técnica.

¹⁰ Cf. I. Ellacuría (1990). *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA.

¹¹ Cf. I. Ellacuría (1991 [1985]). “Función liberadora de la filosofía”. En Autor, *Escritos políticos*. Tomo 1. San Salvador: UCA. p. 104. En las prácticas políticas hay supuestos ideológicos indispensables, que son realmente operativos, sobre todo para que los integrantes de grupos

lo que se oponía era a las *ideologizaciones* que hacen pasar por real, lo que solo se queda en mera formulación abstracta e ideal, encubriendo y legitimando así el *mal común*¹² dominante en la sociedad.

Las ideologizaciones son fenómenos que representan un obstáculo serio a una praxis liberadora, debido a que están en estrecha vinculación con realidades sociales muy influyentes en la configuración de la conciencia colectiva y de las conciencias individuales. Estas ideologizaciones se materializan en las constituciones, en instituciones sociales como el ejército, la familia, las iglesias, las escuelas, las universidades, los partidos políticos y los medios de comunicación, y se difunden a la población por los más diversos canales, provocando que se generen conciencias paralelas apenas interactuantes entre lo que se dice profesar y lo que realmente se ejecuta, o conciencias interactuantes, pero donde solo se permite expresar la realidad en un lenguaje que la idealiza y la justifica, ocultando lo que en realidad es “sucio y deformante” (Ellacuría, 1991 [1985], p. 100). Por eso decía Ellacuría que el fenómeno de la ideologización nos enfrenta “con la nada con apariencia de realidad, con la falsedad con apariencia de verdad, con el no ser con apariencia de ser” (Ellacuría, 1991 [1985], p. 101). Es esto justamente lo que hace necesaria la acción negadora, de la crítica ideológica, que es algo consustancial al genuino quehacer filosófico, para barrer con lo que de “nebuloso” hay en el ámbito de lo ideologizado y posibilitar así la develación de la realidad y poder afirmarla en su fundamento, rompiendo con el “falso fundamento de la falsa realidad que se nos quiere imponer en distintas formas de ideologización” (Ellacuría, 1991 [1985], p. 102).

Ellacuría consideraba esta función crítica de la filosofía como parte esencial de una forma especial de hacer filosofía que él denominaba “función liberadora de la filosofía”, que no es lo

y de movimientos populares o sociales sigan los lineamientos de sus dirigentes, pero también para que la acción sea fortalecida por la comprensión de su sentido o significado.

¹² Cf.: H. Samour (2013). El mal común y la crítica de la civilización del capital en Ignacio Ellacuría. *ECA, Estudios Centroamericanos*, 68 (732), pp. 7-18.



mismo que una “filosofía de la liberación” (Ellacuría, 1991 [1985], p. 93),¹³ y que consideraba fundamental para iluminar y acompañar críticamente una praxis de liberación, en el sentido de que el ejercicio desideologizador permitiera vislumbrar, a partir de la crítica de lo existente y de las ideologías que lo legitiman y justifican, nuevos horizontes de transformación de la realidad histórica, a partir de las posibilidades objetivas que se ofrecen en cada situación histórica o en cada época.¹⁴

La liberación fue el gran tema y el proyecto de la vida intelectual de Ellacuría. La filosofía, a la cual dedicó toda su vida, era un factor estratégico para criticar, interpretar, iluminar y ofrecer modelos alternativos de sociedad para incidir en la transformación de la realidad histórica centroamericana y latinoamericana. La filosofía era parte de su vida, que se nutría de la realidad y que la utilizaba para ejercer la crítica y la creación. En primer lugar, la *crítica* contra las ideologizaciones y de todo aquello que en el ámbito de la conciencia colectiva del cuerpo social oculte o deforme la realidad con el fin de justificar y legitimar la injusticia estructural. En segundo lugar, la *creación* en la producción de teorías y propuestas novedosas, que orienten y acompañen acciones liberadoras, según el contexto y la situación concreta, sobre la base de un análisis muy riguroso y crítico de la realidad socio-histórica. Lejos de convertir a la filosofía en una mera práctica profesional o en una mera especulación vacía, abstracta y ahistórica, para Ellacuría era un modo de vida que se transforma en liberadora del sujeto que

reflexiona y la construye, ya sea un individuo o una comunidad, si es que se ejerce con autenticidad y rigor intelectual, y se asumen con honestidad las exigencias de la realidad concreta, desde la que se filosofa.

En sus escritos políticos se puede apreciar con claridad la aplicación de esta concepción ellacuriana del quehacer filosófico¹⁵. En dichos escritos, Ellacuría procedía a un análisis crítico de las políticas económicas, de las estructuras sociales, del Estado, del derecho, del marco constitucional, de las fuerzas armadas, de los procesos electorales, de las ideologías políticas, del conflicto armado. Se trataba de un ejercicio desideologizador, en el que ponía en cuestión los múltiples elementos ideologizados que influían en la configuración de la realidad salvadoreña de la época. Pero a la vez que realizaba esta labor crítica, Ellacuría estaba siempre atento a descubrir posibilidades para la solución a los principales problemas y abrir nuevos caminos para hacer avanzar el proceso salvadoreño, en un equilibrio difícil entre la utopía de la liberación de las mayorías y aquello que era posible en cada fase del proceso.

Esto fue particularmente claro en relación con el conflicto armado, y en sus esfuerzos por concretar un proceso de diálogo-negociación que primeramente humanizara el conflicto, y que después hiciera viable su finalización. En este sentido, su tesis sobre la “tercera fuerza”, fue muy pertinente y muy discutida por las partes contendientes, cuando Ellacuría la lanzó en el año de 1986.¹⁶ Ellacuría sostenía que a pesar de que ambas partes se habían reestructurado y fortalecido para conseguir sus objetivos político-militares, ninguna de ellas había conseguido debilitar a la otra; por el contrario, se habían potenciado. Si esto era así, era necesario –sostenía Ellacuría–, hacer algo cualitativamente nuevo que no fuera en la línea de robustecer a una de las partes en conflicto. Su propuesta se basaba en el hecho real de que la mayor parte de la población y un buen grupo

¹³ Cf. I. Ellacuría (1991 [1985]). “Función liberadora de la filosofía”. En Autor, *Escritos políticos*. Tomo 1. San Salvador: UCA. p. 93. Ellacuría afirmaba que el problema de filosofía y libertad toca a fondo el problema fundamental del quehacer filosófico, que aunque abstractamente pudiera definirse como búsqueda de la verdad, difícilmente podría quedar reducido a una mera búsqueda de la verdad por la verdad. En un contexto histórico marcado por la injusticia, la opresión y aun la represión, es necesario precisar la función liberadora que le corresponde a la filosofía aquí y ahora para, que sin dejar de ser filosofía, sea realmente eficaz a la hora de liberar a la totalidad de la cultura y a la totalidad de las estructuras sociales, dentro de las cuales las personas tiene que autorrealizarse libremente.

¹⁴ Cf. I. Ellacuría (1990). *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., pp. 519ss.

¹⁵ Cf. I. Ellacuría (1991). *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. *Escritos políticos*. Tres tomos. San Salvador: UCA.

¹⁶ Cf. I. Ellacuría (1991 [1986]). “Replanteamiento de soluciones para el problema de El Salvador”. En Autor, *Escritos políticos*. Tomo 2. San Salvador: UCA. pp. 1105-1138.



de importantes fuerzas sociales deseaban una solución distinta a la de la guerra. ¿Por qué no aprovechar la fuerza de la sociedad para obligar a concluir la guerra, para definir medidas provisionales mientras no se finalice y para encontrar puntos fundamentales de acuerdo para empezar a resolver las causas estructurales que dieron origen al conflicto? Era claro que Ellacuría no estaba proponiendo un tercer partido político que entrara en la contienda ni mucho menos una “tercera vía”, sino que estaba apelando a la fuerza de la sociedad civil, de los sindicatos, de las organizaciones no gubernamentales, de las iglesias, de la pequeña y mediana empresa y de otras organizaciones populares no alineadas con el FMLN, con el fin de que, en un proceso negociado, esta fuerza de la sociedad ejerciera presión para finalizar el conflicto armado, defender los intereses de las mayorías populares y democratizar el país.¹⁷

Los militares y los grupos oligárquicos de la época creyeron que Ellacuría era un guerrillero. El alto mando del ejército que ordenó su asesinato, lo hizo creyéndolo eso, un promotor de la violencia. Pero no era así. Ellacuría era un hombre que quería y que buscaba la paz. Organizó en sus últimos años a grandes segmentos de la sociedad para que se movilizaran por la paz e intentó construir puentes para que terminara una guerra empantanada y productora no solo de una violencia caduca, sino también de pobreza y de exclusión social, que paradójicamente era lo que perseguían erradicar los dirigentes insurgentes, en la guerra civil entonces en marcha.

Posteriormente, entre 1990 y 1991, cuando ambas partes en conflicto empezaron a caer en la cuenta no solo del empate militar, sino también de la presión abrumadora del pueblo salvadoreño a favor de la paz y de la necesidad de un acuerdo negociado, la tesis de la tercera fuerza de Ellacuría empezó a tener asidero en la realidad y mostraba la racionalidad de su propuesta, que en el momento que él la formuló, no fue valorada adecuadamente por las fuerzas contendientes. Al final, el tiempo le dio la razón.

3. La realidad histórica como ámbito de la liberación

Pero el filósofo Ellacuría sentía una inmensa pasión por la historia que engloba todo lo real. Pero no buscaba simplemente el dato histórico, hacer mera historiografía convencional, para simplemente describir acontecimientos pasados. Ellacuría buscaba influir en ella, intervenir en la realidad histórica que, desde su concepción filosófica, era una realidad unitaria, abierta, dinámica, que tiene nodos y redes sobre los cuales hay que actuar para modificarla desde sus “goznes estructurales”.¹⁸

Este acento en lo estructural puede parecer que soslaya lo personal, o que minimiza su importancia, pero lo que hay que entender es que la realización de lo personal no puede concebirse realistamente al margen de lo estructural. La pregunta, entonces, es qué estructuración de la sociedad permite el desarrollo pleno y libre de la persona humana y qué acción personal en la transformación de las estructuras debe ser la de quienes en ella participan. La liberación, para Ellacuría, se refiere, por consiguiente, tanto a las estructuras como a las personas. El análisis científico de la realidad, por su mismo carácter, lleva a centrar la atención sobre males estructurales y reformas estructurales, pero el análisis filosófico y teológico muestra que las dimensiones y las realidades personales son también momentos importantes de las estructuras históricas, con una entidad propia y una relativa autonomía, y que, por tanto, no pueden soslayarse en la tarea histórica de liberación.¹⁹ Expresado de otra manera, se puede decir que la acción liberadora debe pretender la liberación y la realización personal, pero ésta no se logrará de forma realista si no se enmarca dicha liberación en la construcción de nuevas estructuras que exijan el comportamiento libre y pleno de las personas.

La referencia al carácter estructural de la historia pone en claro la necesidad de la intervención humana, directa o indirecta, para que las estructuras históricas posibiliten la humanización de los seres humanos, una vez que estos los hayan humanizado. La historia, en

¹⁷ Cf. T. Whitfield (1998). *Pagando el precio*. San Salvador: UCA. pp. 529ss.

¹⁸ Cf. I. Ellacuría (2009). “Curso de Ética”. En Autor, *Cursos universitarios*. San Salvador: UCA. pp. 265ss.

¹⁹ Cf. I. Ellacuría (2009). “El sujeto de la historia”. En Autor, *Cursos universitarios*. San Salvador: UCA. pp. 282ss



la visión ellacuriana, no está regida por leyes o esencias inmutables, ni está dirigida por macrosujetos que la orienten teleológicamente hacia un determinado fin. La historia está dinamizada por la praxis opcional de individuos y de colectivos sociales, sobre la base de las posibilidades reales con las que cuentan en cada situación o en cada época histórica, y nunca está garantizado el éxito de las opciones o decisiones que asuman en un momento determinado, en términos de humanización o personalización.²⁰ De ahí el carácter ambiguo del proceso histórico, que puede humanizar o deshumanizar a los seres humanos. Puede ser principio de libertad, pero también de opresión; puede ser principio de verdad, pero también de mentira y falsedad; puede ser principio de luz, pero también de oscuridad; puede ser, en definitiva, principio de creación de realidad, pero también de obstrucción y de regresión. No hay garantías trascendentales que aseguren el progreso humano en la historia. De ahí que Ellacuría insista en la necesidad de preguntarse “en cada caso cuál es la índole del proceso, qué juicio merece, en qué etapa está y cómo se puede colaborar a su marcha” (Ellacuría, 2009, pp. 267), para iluminar y acompañar praxis emancipadoras. Para ello será necesario buscar la explicación más racional y científica posible, no dejándose llevar ni de las apariencias, ni de los prejuicios ideológicos, ni de otro tipo de factores distorsionantes en la captación de la realidad de los hechos.

El punto de partida de los análisis ellacurianos fue la negatividad que se da en la realidad histórica, para desde ahí preguntarse por las posibles soluciones que permitieran ir superándola históricamente a través de procesos teórico-prácticos de emancipación, que se configurarían como procesos superadores de la negación, o de negación de la negación, en un sentido dialéctico. Frente a las proclamaciones abstractas e ideologizadas del bien común, como un bien general, Ellacuría sostenía que lo que en realidad se da es el *mal común*.²¹ El “mal común” es el estado real del mundo en el que la

mayoría de la gente está estructuralmente mal por el mismo ordenamiento de las condiciones de vida de ese mundo. Se origina a partir de estructuras injustas que dificultan una vida humana y que, por tanto, deshumanizan a la mayor parte de quienes viven sometidos a ellas, y se plasma en una injusticia institucionalizada en las leyes, costumbres, ideologías, y en el resto de dimensiones de la vida social. Frente al mal común, así definido, surge el bien común como una exigencia negadora de esa injusticia estructural e institucional.

Esto le lleva a Ellacuría a considerar que las elementales exigencias contenidas en el programa de los derechos humanos son, en realidad, una necesidad para posibilitar la actualización histórica del bien común. En la situación determinada por el mal común y en la tensión que ella provoca con el bien común deseado, se fundamenta, para Ellacuría, la exigencia de reclamar los derechos humanos, como un reclamo concreto de la necesidad de hacer realidad el bien o de alcanzar históricamente el bien común. Los derechos humanos, desde la perspectiva del mal común dominante, los muestra como el bien común concreto, que debe ser buscado en la negación superadora del mal común, que es una situación en la que son violados permanente y masivamente los derechos humanos.²² Violación de los derechos humanos que se da en la actual civilización del capital, como resultado de la ruptura de la solidaridad del género humano, que lleva a la absolutización del individuo, de la clase social, de la nación o del bloque económico, por encima de todo los demás y de la humanidad misma.²³ En este contexto, el liberalismo es la ideología que legitima y justifica esta situación, y da cobertura jurídica y formal a las libertades de las élites ricas y privilegiadas, que procuran, a su vez, que no las consigan otros, respecto de ellas, “por sucesivos y más complejos procesos de liberación” (Ellacuría, 1989, p.161).

²⁰ Cf. I. Ellacuría (1990). *Filosofía de la realidad histórica*, op.cit., p. 520.

²¹ Cf. I. Ellacuría (2001 [1989]). “El mal común y los derechos humanos”. En Autor, *Escritos filosóficos*. Tomo 3. San Salvador: UCA. pp. 447-450.

²² Cf. J. A. Senent de Frutos (1998). *Ellacuría y los derechos humanos*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

²³ Cf. I. Ellacuría (1992). Subdesarrollo y derechos humanos. *Revista Latinoamericana de Teología*, 25. p.4



4. A modo de conclusión

Ignacio Ellacuría dedicó su vida y su pensamiento a interpretar los “signos de los tiempos” para conocer lo que ocurre en realidad, lo que fluye en el dinamismo histórico, y evitar las catástrofes humanas que se nos avecinan, orientado por un horizonte de plena positividad, ya sea la utopía o el reinado de Dios, como dirían los académicos y los teólogos respectivamente.

La vida práctica de Ellacuría fue impresionante. “Filósofo de nacimiento”, teólogo por su dimensión cristiana que, con su *touch* filosófico, lo llevó a ser el teólogo de su generación; conocedor de la política por necesidad histórica y por solidaridad y mediador entre los grupos enfrentados en la guerra civil de El Salvador.

Y, también, Ellacuría fue un mártir por excelencia, es decir un “testigo” de su tiempo, con gran fervor y amor cristiano, que hacía del mordaz y crítico Ellacuría, un aprendiz de brujo en una turbulenta realidad donde aprendía con una inmensa humildad.

A los 25 años de su asesinato, la obra de Ellacuría, la vida de Ellacuría, el ejemplo de Ellacuría, el legado inmenso de la compasión de Ellacuría, la fuerza de su mensaje de cara al futuro, debe ser retomado y continuado en la actualidad, a la luz de las nuevas realidades y de las nuevas situaciones que se han configurado en esta segunda década del siglo XXI en El Salvador y Centroamérica.

Referencias bibliográficas

DOGGETT, M. (1994). *Una muerte anunciada*. San Salvador: UCA.

ELLACURÍA, I. (1990). *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA.

ELLACURÍA, I. (1991 [1980]). “Universidad y política”. En Autor, *Escritos políticos*, Tomo 1. San Salvador: UCA. Pp. 17-45.

ELLACURÍA, I. (1991 [1986]). “Replanteamiento de soluciones para el problema de El Salvador”. En Autor, *Escritos políticos*. Tomo 2. San Salvador: UCA. Pp. 1105-1138.

ELLACURÍA, I. (1991 [1985]). “Función liberadora de la filosofía”. En Autor, *Escritos políticos*. Tomo 1. San Salvador: UCA.

ELLACURÍA, I. (1991). “El desmoronamiento de la fachada democrática”. En Autor, *Escritos políticos*. Tomo 1. San Salvador: UCA.

ELLACURÍA, I. (1991). *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. *Escritos políticos*. Tres tomos. San Salvador: UCA.

ELLACURÍA, I. (1992). “Subdesarrollo y derechos humanos”. *Revista Latinoamericana de Teología*, 25.

ELLACURÍA, I. (1999 [1982]). “Universidad, derechos humanos y mayorías populares”. En Autor, *Escritos universitarios*. San Salvador: UCA.

ELLACURÍA, I. (2001 [1976]). “Filosofía, ¿para qué?” En Autor, *Escritos filosóficos*. Tomo 3. San Salvador: UCA.

ELLACURÍA, I. (2001 [1989]). “El mal común y los derechos humanos”. En Autor, *Escritos filosóficos*. Tomo 3. San Salvador: UCA. Pp. 447-450.

ELLACURÍA, I. (2009). “Curso de Ética”. En Autor, *Cursos universitarios*. San Salvador: UCA.

ELLACURÍA, I. (2009). “El sujeto de la historia”. En Autor, *Cursos universitarios*. San Salvador: UCA.

SAMOUR, H. (2013). El mal común y la crítica de la civilización del capital en Ignacio Ellacuría. *ECA, Estudios Centroamericanos*, 68 (732), 7-18.

SEMENT DE FRUTOS, J., A. (1998). *Ellacuría y los derechos humanos*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

WHITFIELD, T. (1998). *Pagando el precio*. San Salvador: UCA.



Ignacio Ellacuría... homenaje a xxv años de su martirio

La política como urgencia y la centralidad de la historia en dos filosofías para la liberación

Carmen Elena Villacorta Zuluaga¹
Universidad Católica de Córdoba
carmenelnavz@hotmail.com

Modo de citar: Villacorta Zuluaga, C., E. (2015). La política como urgencia y la centralidad de la historia en dos filosofías para la liberación. *Pellicano*, 1. Recuperado de <http://pelicano.ucc.edu.ar/ojs/index.php/pel/article/view/22/7>

Resumen

Mientras que la escuela “ellacuriano-zubiriana” (en alusión al maestro y colega de Ignacio Ellacuría, el filósofo español Xavier Zubiri) responde a una preocupación particularmente ética y explora los vínculos entre la ética y la metafísica, la filosofía para la liberación de Horacio Cerutti evidencia su inquietud hacia el problema epistemológico, específicamente, hacia la producción de conocimiento desde y para América Latina. Ambas búsquedas, con sus respectivos matices y posibles discrepancias, tienen, sin embargo, un punto de encuentro fundamental: la política. En ambos casos, la motivación última de los pensadores es incidir en la realidad y transformarla. Derivado de ello se encuentra otro denominador común, no menos importante: la historia. En ambos casos, la historia ocupa un lugar central, pues es la realidad histórica la que habrá de estudiarse, comprenderse y escudriñarse, para ser, a partir de ella misma, transformada. Hay también en los dos casos un sentido de urgencia, un llamado que es casi un grito: “lo que es no puede ser verdad” (frase con la que Ernst Bloch presentó la idea de su Principio Esperanza) es reiterada una y otra vez por Cerutti y resuena en la indignación propia de Ellacuría y sus textos, y del espíritu ellacuriano que permea en los discursos de la Universidad Centroamericana

José Simeón Cañas (UCA), en donde Ellacuría dejó su impronta.

El llamado urgente es a pensar en cómo lo doloroso, indigno e irracional, presente en nuestras sociedades, puede dejar de serlo. He aquí otra coincidencia medular: la apuesta por la razón. La transformación de la realidad histórica y su contenido de maldad y negatividad sólo puede hacerse acudiendo a la capacidad racional de los seres humanos. En definitiva, la filosofía –en el caso de Ellacuría más cerca de la metafísica y la ética, mientras que en el de Cerutti más cerca de la epistemología y de la historia de las ideas– es concebida por estos autores como un instrumento de la razón en la lucha contra la dominación y las dominaciones. ¿Cómo construye cada quien su instrumento filosófico para diagnosticar, reflexionar, criticar y proponer? Es lo que veremos a continuación, sintéticamente.

Palabras clave: Ignacio Ellacuría, Horacio Cerutti, filosofía latinoamericana, filosofía para la liberación.

I.1 Filosofía nuestroamericana y construcción del conocimiento

En sus textos, seminarios y ponencias, insiste Horacio Cerutti en la importancia de asumir que muchos años han pasado desde que la filosofía perdió su carácter de “ciencia madre” o fuente primigenia desde la cual emanan todos los demás saberes. Sólo asumiendo esa “nueva”, realista y humilde posición de compañera de las demás ramas del saber podrá cumplir la filosofía con su papel de constructora de un conocimiento que se encuentre a la altura de las complejidades del siglo XXI. Cerutti va más lejos aún en cuanto a la transgresión del orden de los factores: la filosofía no está antes, ni camina a la par, sino que debe encontrarse después de las ciencias sociales. La filósofa mexicana María del Rayo Ramírez Fierro sintetiza cabalmente la idea de su maestro en la frase: “para filosofar no es suficiente la filosofía”². Pero, ¿qué significa

¹ Magister y doctoranda en Estudios Latinoamericanos (UNAM). Docente e investigadora en Universidad Católica de Córdoba.

² Afirmación de Ramírez Fierro (2011) en su conferencia: “La filosofía latinoamericana: el debate sobre su posibilidad”, *Diplomado en historia, pensamiento y problemáticas*



exactamente esto? ¿Cómo es que la filosofía debe acompañar a las ciencias sociales y a los demás saberes? Cerutti dedica su obra *Filosofar desde Nuestra América* a explicarlo, y lo hace siguiendo el postulado que condensa su propuesta: “pensar la realidad a partir de la propia historia, crítica y creativamente, para transformarla”³.

Así, el texto se divide en cuatro partes. La primera, “pensar la realidad”, surge de la inmersión del autor en la historia de las ideas de nuestro continente. De ahí su afirmación: “Pensar la realidad no es una propuesta mía. La recibimos de nuestra misma historia de la filosofía, como una tarea retomada constantemente por la larga tradición de pensamiento nuestroamericano” (Cerutti, 2000, p. 48), (antes que hablar de Latinoamérica, Cerutti prefiere referirse a Nuestra América, en alusión a la formulación del pensador cubano José Martí). Frente a la negación de la existencia de un pensamiento original en América Latina⁴, Cerutti reivindica la tradición crítica, ensayística, pedagógica, política e incluso programática presente en nuestra región. Tradición atravesada por el problema identitario, por la premura de determinar ¿quiénes somos las personas que habitamos este continente colonizado? *Filosofar desde Nuestra América* intenta responder a la pregunta medular por ¿cómo construir conocimiento pertinente en una situación de dependencia? ¿Cómo filosofar con autonomía, respondiendo a nuestras propias necesidades? ¿Cómo ha sido y cómo es posible un filosofar en perspectiva nuestroamericanista? En el camino de responder a esta inquietud, el autor nos va presentando claves metodológicas que parten de la tradición misma del pensar efectuado en nuestra región. De hecho, el liberacionismo ceruttiano rechaza la omisión de nuestra propia tradición e insiste en la importancia de

contemporáneas de América Latina, Centro Académico de la Memoria Histórica (CAMENA) de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), mayo 4-diciembre 7, 2011.

³ Cerutti G., H. (2000). *Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: UNAM/Porrúa.

⁴ Condensada en el conocido texto del filósofo peruano Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una filosofía en nuestra América?* México: Siglo XXI.

reconocer que no existe un punto cero a partir del cual ejercer el pensamiento. Todo filosofar en Nuestra América debe recuperar las reflexiones realizadas previamente y dialogar con ellas, para asimilarlas e ir empujándolas más allá de sus propios límites. La creatividad del pensar no surge de la nada.

La realidad que ha sido y ha de ser pensada es, como ya se anticipó, “la realidad social, histórica, cultural y política”; en un solo término “la realidad histórica”⁵. Es decir, la realidad encarnada en la historia, ubicada en un ser-espacio-tiempo concreto. En palabras de Cerutti, la cotidianidad como “único acceso que tienen los seres humanos a lo real” (Cerutti, 2000, p. 51). Pero, la apelación a la cotidianidad no significa limitación, sino prioridad. La realidad en su totalidad acude a la labor filosófica –tal como la pretensión clásica de la filosofía lo afirma. Sin embargo, es la inmediatez lo que se impone. Y dentro de lo real inmediato aparece siempre el ideal, la aspiración, la meta, como parte esencial, constitutiva del ejercicio racional. Pensar la realidad no quiere decir solamente pensar lo que es, sino también lo que debería ser. Esos dos polos del pensamiento están unidos por lo que el autor denomina “tensión utópica”. La realidad histórica está impulsada siempre por la aspiración, por el anhelo de transformación, por la utopía.

El principal peligro a enfrentar a la hora de pensar la realidad es “la ilusión de la transparencia” o idea de que lo real se nos presenta sin velos, sin sesgos, sin omisiones. Caer en la tentación de olvidar que estamos siempre inmersos en la historia y que nuestro modo de estar condiciona nuestro acceso al conocimiento es el mayor error del pensamiento nuestroamericanista. Ningún sujeto es abstracto ni está solo. Son las advertencias en las que enfatiza Cerutti y los obstáculos que se propone atravesar. ¿Cómo? Replanteando el concepto mismo de filosofía y reubicándola dentro del conjunto de bienes culturales en el seno de la sociedad. La “ultimidad” o “a-posterioridad” filosófica que se mencionó al inicio deviene de una

⁵ Apuntando salvedades considerables, Cerutti reconoce y cita la obra de Ellacuría, I. (1990). *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA Editores.



concepción “revolucionaria”, que rompe con la clásica idea de la filosofía como disciplina aristocrática e incontaminada, ejercida por élites académicas dedicadas a discutir en círculos selectos sobre las preguntas fundamentales de la humanidad. La nuestra es, por el contrario, una filosofía “plebeya”, “proletaria”, “democrática”, abierta al conocimiento del mundo y demandante, no sólo de un diálogo activo y fructífero con las ciencias sociales, la teología y la literatura, sino con todas las expresiones del saber popular, incluidos el periodismo, el grafiti, el proyecto, la consigna y el panfleto.

La filosofía no es entonces tal, sino en relación con su contexto. Esto, de ser así, permite replantear la cuestión misma de la relación. La filosofía surgirá entonces en un espacio social y cultural precisamente acotado. En relación con el Estado y la sociedad civil, en relación con la ideología y el inconsciente, en relación con la religión, con la política, con las artes y las letras, etc. (Cerutti, 2000, p. 63).

El connotado filósofo argentino Arturo Andrés Roig lo afirma a su modo, en el prólogo a la obra de Cerutti en cuestión:

Aquí de lo que se trata es reubicar a la filosofía en el lugar que le cabe, a riesgo de dejar de ser filosofía, ni más acá, ni más allá de sí misma, pero abierta a todas las vías posibles de enriquecimiento como lo es ese campo tan fecundamente crecido entre nosotros, a la par de nuestras propias tragedias: el del saber social. Y a la vez y necesariamente, reubicar a la academia y más propia y directamente a la universidad [...] Saber contingente y no saber de fundamento, la filosofía, como todo lo que se mueve en el ámbito siempre esperanzador de un contingentismo que nos carga de responsabilidad y de esfuerzo, tiene, por eso mismo, sus márgenes de error como de acierto y tenderá a estos últimos cada vez más, en cuanto la afirmemos en nosotros desde ese reclamo perentorio de historicidad que el autor invoca con fuerza (Roig en Cerutti, 2000, p. 6).

Basta de levantar muros entre lo intra y lo extra académico, entre lo intra y lo extra filosófico, entre *doxa* y *episteme*. Basta de medirnos con baremos diseñados en contextos ajenos al nuestro. ¡Pensemos desde y para nuestras realidades! ¡Creamos en nuestra capacidad para pensar nuestros problemas y resolverlos! Es el llamado que nos hace Horacio Cerutti en su *Filosofar desde Nuestra América*. Y ese “desde” y ese “para” son medulares: el pensamiento nuestroamericanista ha de asumir su situación socio-histórica, su locus de enunciación y ha de tener presente el peso de la utopía, porque pensamos para lograr cambios. El “desde donde” y la “tensión utópica” atraviesan nuestra construcción de conocimiento.

La segunda sección de la obra se denomina “a partir de la propia historia” y se dedica a argumentar en torno de la historicidad inherente al quehacer filosófico. Si –dicho esquemáticamente– el científico avanza omitiendo o negando la historia de la ciencia, el filósofo lleva consigo a la tradición de pensamiento que le antecedió. Esto es así en el estudio y práctica de la filosofía como tal, pero se hace imperativo en el caso de Nuestra América, en donde los cánones culturales de la condición de colonialidad continúan imperando y, por tanto, conocer nuestra tradición es el único modo de afianzar nuestra identidad. No con el objeto de estancarnos en un esencialismo estéril, sino de trascendernos a partir de nuestras propias trayectorias recorridas, autocrítica y conscientemente, con conocimiento de causa y paso firme.

Lo anterior se vincula íntimamente con la crítica a lo que Cerutti denomina “anti-modelo paradigmático”, o modo erróneo de construir la historia de las ideas latinoamericanas. Para Cerutti, un ejemplo prístino de tal anti-modelo es la obra del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy (arriba citado). Por ello expone sintéticamente la argumentación de Bondy, quien se caracteriza por asegurar que no existe una filosofía en nuestra región. Sólo una transformación radical, revolucionaria, de las sociedades latinoamericanas traerá a nuestro continente una filosofía original, auténtica, valedera. Frente a este diagnóstico, que considera errado porque está basado en una



caracterización de la filosofía que él no comparte, Cerutti redefine el carácter de esta antigua disciplina y el lugar que ha de ocupar (y acaso siempre ha ocupado) dentro del todo social. El filosofar, como proceso, y la filosofía, como producto de ese proceso, consistirían en:

[...] un ejercicio parásito pero no patógeno, sino complementario. No fundamentador, sino crítico, autocrítico y creativo; no filosofía antes de todo otro saber, sino filosofía que completa otros saberes o que los interroga acerca de métodos, procedimientos, conclusiones, premisas, consecuencias, repercusión en la sociedad y la cultura, en la vida humana en general. No un saber residual, no un saber principesco –de principios abstractos solamente– ni moralizador de otros saberes para decretarles qué pueden y qué no pueden, hasta dónde es lo valioso de su quehacer y qué es lo que deben y pueden conocer. Sino un saber solidario, que acompaña, que participa, que convive y consiente, que empatiza pero sabe guardar las distancias, que apuesta por la razón sin perder la emoción (Cerutti, 2000, p. 92).

Los lineamientos epistemológicos ofrecidos por Cerutti están encaminados hacia la (re)construcción de la historia de las ideas en América Latina. Nuestro continente no se ha limitado a recibir pasiva y acríticamente las ideas provenientes de Europa, tal como lo afirmó Salazar Bondy. Lo interesante de los caminos recorridos por nuestros pensadores es justamente evaluar los matices, énfasis y particularidades con las que tales ideas fueron asimiladas y reformuladas, al calor de inquietudes particulares, propias de las urgencias y problemáticas gestadas al interior de nuestras coordenadas y atravesadas por un espíritu crítico. Para Cerutti, esos recorridos han tenido origen en la siguiente secuencia de “configuraciones matriciales”: teocósmica, teocéntrica señorial, antropocéntrica y sociocéntrica.

Articuladas a ellas se presentan ideologías de más o menos larga duración, de características serviles, esclavistas, señoriales, liberales, socialistas, populistas, neoliberales. A su vez, en otra dimensión

de análisis, se articula la constitución del Estado nacional con sus caracteres específicos en el caso latinoamericano y con sus exigencias de soportes ideológicos o de imaginario colectivo. El enfrentamiento decisivo se producirá entre lo señorial oligárquico y conservador, asociado a una matriz teocéntrica, y lo liberal, asociado a una matriz antropocéntrica (Cerutti, 2000, p. 113).

¿Qué significa pensar la realidad “crítica y creativamente”? Es a lo que Cerutti dedica la tercera sección de su *Filosofar desde Nuestra América*. Allí no se previene sólo contra la “actitud acrítica e imitativa”, basada en el prejuicio de que todo producto teórico realizado en el exterior es mejor que el realizado por nosotro/os misma/os o nuestra/os colegas, sino que advierte también contra dos grandes peligros epistemológicos: la “dialéctica interrumpida” y la “metaforización por exceso”. No nos detendremos en el interesante análisis que ofrece el autor sobre cada uno. Baste con señalar que, en el primer caso, enumera una serie de binomios de uso común en el pensamiento de Nuestra América (ciencia/ideología, ideal/realidad, Norte/Sur, etc.) que tienden a ser presentados como contradictorios y excluyentes, impidiendo la comprensión plena de la síntesis dialéctica en la que suelen resolverse los contrarios. Respecto del uso recurrente de metáforas, previene sobre el riesgo de que éstas oscurezcan más que aclarar los diversos aspectos de las realidades demandantes de explicaciones. Tras presentar una lista de metáforas “clásicas” en el filosofar latinoamericano, señala que no se trata de rechazar su uso –el cual permite también complejizar la univocidad de los conceptos, contribuyendo así a la apertura y flexibilidad filosóficas– sino de controlarlas racionalmente. Son advertencias que conviene no perder de vista a la hora de proceder al análisis de un fenómeno o de una corriente de pensamiento determinada.

No obstante, el argumento nuclear de esta parte de la obra es la oposición frontal a la “filosofía primera” que pretende erigirse como saber fundamentador, desde el punto de vista ontológico –en el caso de la filosofía clásica– o



desde el punto de vista epistemológico –en el caso de la filosofía moderna. En el apartado titulado “Infecundidad o esterilidad sistémica de la «filosofía primera»”, asistimos a la toma de posición de Cerutti frente a un aspecto medular en la tradición filosófica. Posición que se bifurca en los dos siguientes aspectos: *i)* el ya mencionado rechazo a la condición de primeridad o fundamentalidad de la filosofía; y *ii)* la renuncia a la construcción de un sistema que explicaría el orden del mundo en virtud de una perfección y armonía en realidad inexistentes. El primer rechazo se debe a consideraciones epistemológicas. El avance y la profusión de conocimientos en las diferentes áreas (científica, tecnológica, artística, teológica, etc.) imposibilitan la pretensión de un saber fundamentador de todo otro saber. Toda disciplina debe dialogar con las demás y ocupar un lugar entre ellas. Ninguna tiene prioridad sobre el resto. El segundo rechazo obedece a una razón básicamente ética:

Un pensamiento que responde a los intereses de los sectores de clases subalternas y no hegemónicas no puede cerrarse como sistema, porque la realidad presenta fallas, deficiencias, injusticias, desórdenes [...] Han sido las clases dominantes las que han soñado siempre con el sistema filosófico que todo lo explicaría de una vez para siempre y de un modo organizado, perfecto y bello. Lo bello de los sectores dominantes de la sociedad puede aparecer horrible a los ojos del resto, aunque se presente limpio, brillante o pasteurizado. Chorra sangre, violencia y dominación por todas partes. Entonces, el pensamiento que responde a los intereses y necesidades de los sectores más desprotegidos de la población [...], su filosofía actual, no puede aspirar a la construcción de un sistema, aunque esto no está reñido con la argumentación sistemática (Cerutti, 2000, p. 132).

Interesa señalar el carácter elástico, moldeable, dialogante y democrático que da Cerutti al filosofar como opción racional por los desposeídos. Es ensayando y errando y volviendo a ensayar, preguntando, brindando interpretaciones provocadoras, avanzando hacia

terrenos que los demás saberes no abordan, como ofrece la filosofía sus aportes en el tiempo presente. De ahí la importante reivindicación del ensayo por parte de Cerutti, como forma privilegiada de expresión del pensamiento latinoamericano. El ensayo no como sinónimo de falta de rigor, sino de asunción rigurosa de provisionalidad, búsqueda, insatisfacción, necesidad de interlocución, llamados urgentes, énfasis, puntualizaciones. La filósofa argentina-chilena Daniela Rawicz cierra bien la discusión en torno al prejuicio contra la seriedad de la producción ensayística al afirmar que sus diversas investigaciones le permitieron concluir que hay tanto buena como mala ciencia positivista, del mismo modo que hay buena y mala calidad ensayística⁶. Ni lo científico “puro” es garantía de comprensión plena de la realidad ni lo ensayístico es falta de veracidad *per se*. Cada método de aproximación a lo real aporta sus formas, sus contenidos, sus puntos de vista, a una mirada que necesita ser interdisciplinaria y multidimensional.

Así defiende Cerutti la “democratización” del ejercicio filosófico:

El filosofar es un quehacer demasiado importante para quedar en manos exclusivamente de filósofos profesionales. Ocurre con él como con la política, que no puede quedar en manos de los políticos solamente. El mundo de hoy asiste a la reivindicación del derecho a la participación política por parte de una sociedad civil que rebasa los marcos tradicionales de su participación representativa y busca nuevas formas de intervenir, regidas por la idea regulativa de democracia directa. Son las formas y modos de la representatividad los que obstaculizan en un momento dado la participación. Y la gente quiere participar en lo que les concierne y en la toma de decisiones que afectan colectivamente [...] Con la filosofía sucede algo semejante. Ya no puede ser el tesoro de unos pocos privilegiados y se requiere hacerla accesible a las grandes mayorías despojadas de la

⁶ Rawicz, D. (2011). “Ensayismo latinoamericano y ciencias sociales”. *Diplomado en historia, pensamiento y problemáticas contemporáneas de América Latina*. México: CAMENA-UACM.



humanidad. Esta filosofía surge de un filosofar en las calles y para las calles, no exclusivamente de los cubículos o desde la torre de marfil. Es un saber para la vida, para la cotidianidad y no un saber de filósofos para filósofos (Cerutti, 2000, p. 154).

La cuarta y última sección de *Filosofar desde Nuestra América* evoca a la conocida tesis XI de Marx sobre Feuerbach, desde su título: “para transformarla”. No se filosofa porque sí, se piensa la realidad a partir de la propia historia, crítica y creativamente, para transformarla. He ahí el postulado entero de la obra y la apuesta política que tan urgente llamado entraña. Filosofar es, en América Latina, un quehacer intrínsecamente histórico y eminentemente político. Por eso, Cerutti advierte que la frase final de su postulado remite a la tradición nuestroamericanista de pensamiento, antes que a la tradición marxista. Esto quiere decir que los pensadores latinoamericanos han pugnado por transformar la realidad desde antes de Marx y del marxismo. Quizá la frase más contundente del autor respecto de este punto sea: “La política exige filosofía y la filosofía se consume en la política” (Cerutti, 2000, p. 173). ¿Cómo ocurre esto? Por medio de la operación que Cerutti da en llamar “lo utópico operante en la historia”. En la conceptualización del autor, el filosofar en Nuestra América se encuentra atravesado por dos ejes irrenunciables: *i)* el diagnóstico que hacemos de la realidad, en el cual detectamos lo que no nos satisface de ella; y *ii)* las soluciones que proponemos para superar aquello que valoramos como imperfecto, inacabado o injusto. A decir de Cerutti, el pensar en nuestro continente ha estado ligado a la búsqueda de la justicia con dignidad para todo ser humano en su vida cotidiana. El motor del pensamiento es el ideal de superación de lo dado. Corresponde a la filosofía asumir el componente utópico, cuidando que ninguno de los dos polos (realidad-utopía) se imponga sobre el otro, negándolo y obstaculizando la construcción del conocimiento.

La sensibilidad en contra de la injusticia y la aspiración a construir un pensamiento para las mayorías populares; lo plebeyo, dialogante y

democrático; la flexibilidad, la humildad y el sentido de cooperación con los demás saberes y modos de expresarse de la realidad social; la politicidad y la apuesta por una racionalidad que no pretende despojarse de las emociones son todos rasgos a subrayar de la propuesta de Cerutti, dada la importancia de reivindicarlos como parte del quehacer filosófico nuestroamericano. A esos rasgos cabe añadir otros, como: la apuesta por afincarse en la propia tradición; el recurso al modo ensayístico para lograr una exposición accesible, polémica, provocadora y no por ello poco documentada, vaga o mediocre; el énfasis en el filosofar como proceso al cual estamos todas y todos convocados, antes que en la filosofía como producto acabado, cerrado y excluyente; y la apertura hacia las ciencias sociales, la literatura y las disciplinas humanísticas como mediaciones a través de las cuáles observar lo real.

En la obra analizada, Cerutti alude a la tradición filosófica nuestroamericana y retoma la historicidad referida específicamente a la historia de las ideas generadas en nuestro continente. ¿Qué relación guarda la filosofía para la liberación de Horacio Cerutti con la propuesta liberacionista de Ignacio Ellacuría? Es hacia lo que apuntaremos en el siguiente apartado, señalando algunos puntos de contacto y diálogos posibles entre ambas propuestas.

I.2 Filosofía de la realidad histórica o por qué analizar filosóficamente la historia

Para dar una mirada rápida, pero suficientemente ilustrativa, a la filosofía de Ignacio Ellacuría es necesario virar unos cuantos grados los binoculares, teniendo claro que las procedencias y preocupaciones de Ellacuría y de Cerutti son distintas. Ellacuría era europeo y dialogó, fundamentalmente, con la tradición filosófica europea. Era también sacerdote jesuita y tenía una inquietud teológica fundamental. Cerutti, como vimos, tiene a Nuestra América como horizonte epistemológico y dialógico (sin que esto signifique que desconozca el pensamiento del viejo continente). Y si bien el filósofo argentino-mexicano reivindica al saber teológico como un interlocutor relevante para la filosofía nuestroamericana, su propuesta filosófica no proviene de una matriz teológica.



La teología y la metafísica europea son, pues, raíces nutricias del pensamiento de Ellacuría, que particularizan su *locus* de enunciación.

No obstante, Ellacuría fue un europeo “salvadorenizado”. El Salvador fue, nada menos, el país por el cual decidió arriesgar su vida y ofrendarla. Con afán de esquematizar y simplificar, quizá valga decir que lo europeo llevó a Ellacuría hacia la metafísica, mientras que lo latinoamericano –y concretamente lo salvadoreño– lo llevó hacia la ética y hacia la política. Allí, como ya se dijo, los caminos de Ellacuría y de Cerutti se interceptan y encuentran un núcleo común. Ambos pensadores pugnan por hacer de la filosofía un saber liberador. Pero recorren para ello trayectorias disímiles. Después de haber revisado algunos de los principales aspectos de la propuesta metodológica ceruttiana, pasaremos al particular punto de vista filosófico ellacuriano. ¿Cómo comprender la articulación entre metafísica, ética y política presente en la filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría? Es a lo que se abocará el presente apartado.

El más importante interlocutor de Ellacuría fue el filósofo español Xavier Zubiri, quien fuera a su vez discípulo de Ortega y Gasset, Husserl y Heidegger. Permaneciendo en la pregunta clásica de la filosofía occidental y procurando dar respuesta a ella, Zubiri se ocupa del fundamento o principio de todo lo real, o aquello que puede considerarse como la verdad primera⁷. Su gran aporte fue haber propuesto la

superación del antagonismo tradicional entre realismo e idealismo por medio del concepto “inteligencia sentiente”⁸. Para Zubiri, ni las cosas son en sí mismas, sin más, ni son únicamente a partir de la conciencia. Recuperando el término ceruttiano, la “ilusión de la transparencia” es precisamente una ilusión, porque las cosas no se nos presentan transparentemente como son, sino a través de las mediaciones pisco-físicas y socio-históricas propias del ser humano. Pero tampoco el ser humano determina subjetivamente qué son y cómo son las cosas reales con las que se enfrenta. En esto Zubiri será enfático: es la realidad la que se presenta en la aprehensión, determinando las posibilidades de los seres humanos de conocerla.

“Inteligencia sentiente” es el nombre que da Zubiri al modo en que los seres humanos conocemos la realidad y participamos en ella. Significa que nuestra inteligencia participa sentientemente en el manifestarse de las cosas. No hay una inteligencia pasiva, distante, trascendente y aséptica, que observe impávida el transcurrir de todo. Lo que hay son seres humanos que intuyen sintiendo y sienten intuyendo, porque están condicionados, se involucran, necesitan, se afectan y transforman todo aquello que los rodea, de lo cual hacen

⁷ Una fecunda línea de análisis podría surgir de explorar el rechazo hacia la filosofía primera manifestado por Horacio Cerutti y la reconceptualización de la filosofía primera propuesta por Zubiri y algunos de sus discípulos. Se trata de una tarea que excede en mucho el objetivo de estas notas. Baste aquí con consignar la siguiente afirmación de Ellacuría, recogida por Héctor Samour (2006, p. 163). *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*. San Salvador: UCA Editores. “Lo último de la realidad, lo metafísico, no es accesible por el camino de la máxima abstracción, sino por la vuelta a lo que es el máximo de concreción”. La metafísica, así entendida, quizá se acerque más a la concepción de filosofía defendida por Cerutti. Hay derivas del pensamiento zubiriano-ellacuriano que reivindicamos la primeridad filosófica, a partir de supuestos superadores de la arrogancia propia de la modernidad. Es el caso de Antonio González (1997) quien, en su obra *Estructuras de la praxis. Ensayo de filosofía primera*. Madrid: Trotta, va en

busca de una mínima “verdad primera”, modesta, apodíctica, sujeta siempre a revisión, pero que permita fundamentar los criterios éticos que deben regirnos. El *quid* de esta divergencia radica en que, mientras Cerutti ataca el academicismo dogmático, la acriticidad, la renuncia a la originalidad y a la creación, González – filósofo español y discípulo sobresaliente de Ellacuría– enfila sus dardos contra el relativismo reinante, que tiene la grave consecuencia de impedir el establecimiento de un criterio común para orientar nuestras acciones. El hecho de que ambos autores otorguen prioridad a la realidad por sobre la idea o sobre el lenguaje en el que las ideas se expresan, constituye un denominador común que permitiría un diálogo interesante entre las dos posiciones. Sobre la idea de fundamentación en Antonio González, ver: Villacorta, C. E. (2000). *El problema de la fundamentación a luz de las obras Verdad y método de Hans-Georg Gadamer y Estructuras de la praxis, ensayo de una filosofía primera de Antonio González*, Tesis de licenciatura en filosofía. San Salvador: Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA). Disponible en: <http://www.uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1203356899.pdf>

⁸ Zubiri, X. (1980). *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri.



parte y con lo cual constituyen su vida. La posibilidad del ser humano de incidir en la realidad es lo que genera la historia. Y en la historia, como producto humano, se subsumen todas las demás manifestaciones de la realidad. El ser humano es biológico, es decir, pertenece a la naturaleza, y es histórico: pertenece a, y participa en, la historia. Esta es, en pocas palabras, la tesis que sustenta al planteamiento filosófico de Ellacuría.

El filósofo salvadoreño Héctor Samour, especialista en el pensamiento ellacuriano, expone la asimilación por parte de Ellacuría de los planteos de Zubiri, y la relevancia de éstos en la construcción del concepto de realidad histórica en los siguientes términos:

Ellacuría asume y utiliza positivamente las tesis epistemológicas, antropológicas y metafísicas de la filosofía zubiriana en orden a fundamentar teóricamente el concepto de praxis histórica, pero a la vez con el objetivo político de pensar e iluminar una adecuada praxis histórica de liberación en el contexto latinoamericano frente a otras formas de praxis política, que se habían venido desarrollando en el continente, predominantemente bajo la inspiración del marxismo, y que a los ojos de Ellacuría resultaban parciales e insuficientes por cuanto dejaban de lado aspectos esenciales de la realidad histórica que, como tal, es una unidad estructural, dinámica y abierta, según lo postula la metafísica intramundana de Zubiri. Toda la realidad forma una sola unidad, y la envolvente principal de toda esa realidad es la historia. Ésta, al ser el ámbito donde se da más plenamente la realidad, se convierte en el único acceso concreto a lo último de la realidad y, por tanto, en el objeto de la filosofía. Esta tesis es la clave para entender todo el planteamiento ellacuriano y el tránsito que realiza desde la filosofía de la realidad de Zubiri a una filosofía de la realidad histórica con intención liberadora de cara a la realidad latinoamericana (Samour, 2006, p. 13)⁹.

Antes de detenernos en el centralísimo concepto de praxis histórica, conviene prestar atención a la definición de realidad arriba citada: “unidad estructural, dinámica y abierta”. Zubiri y Ellacuría conciben la realidad como un conjunto de “notas constitutivas” o elementos constituyentes, que guardan entre sí una relación de respectividad, caracterizada por producir un orden de cosas distinto, “superior” a la mera suma de las partes. De ahí lo estructural, lo dinámico y lo abierto de la misma. Cada una de las notas o elementos que constituyen la realidad forman parte de un sistema, es decir, son elementos cuya existencia sólo puede concebirse “respecto de” otros. La interacción entre esos elementos consiste en un dinamismo que va dando de sí lo que conocemos como real. La materia es el substrato a partir del cual se van generando sistemas y subsistemas cada vez más y más complejos, hasta llegar a la realidad humana como momento último de esta complejidad. Lo distintivo del ser humano, en relación con las demás formas vivientes, es que sus respuestas ante los estímulos presentes en la naturaleza no están fijadas, no son necesarias, no tienen que seguir una única ruta trazada. Son, más bien, contingentes, pueden ser de un modo, pero también pueden ser de otro. Por eso la apertura de lo real llega a su máxima plenitud en el quehacer humano o praxis histórica.

Ahora bien, así como la naturaleza va dando de sí y desarrollándose, respondiendo a un determinado orden, así también la actividad del ser humano en el mundo se encuentra condicionada por las decisiones tomadas por sus predecesores. Esto quiere decir que la apertura inherente a la realidad no es arbitraria. Ni en la naturaleza ni en la historia la realidad se construye a sí misma arbitrariamente. Si en la naturaleza predominan ciertas leyes físicas, químicas y biológicas, en la historia las decisiones de las personas y de los cuerpos sociales van configurando lo que Zubiri y Ellacuría denominan “sistemas de posibilidades”. Tales sistemas suponen la apropiación de ciertas capacidades y nuevas posibilidades y, a su vez, la obturación de otras.

⁹ Entre los muchos artículos, ensayos, apuntes de clase y textos estudiados por Samour para presentar una síntesis amplia del pensamiento filosófico ellacuriano, sobresale

la obra *Filosofía de la realidad histórica* de Ignacio Ellacuría, arriba citada.



Así se va trazando el cauce por el cual va transcurriendo el devenir histórico.

Samour ofrece un contrapunto esclarecedor entre la concepción ellacuriana de realidad y la filosofía de Hegel. Frente a Hegel y su apuesta por un espíritu absoluto o conciencia suprema que va desenvolviéndose a sí misma a lo largo del tiempo, Ellacuría defenderá el carácter materialista de lo real. La realidad no proviene de una conciencia superior en la que se encontraría dado de antemano el germen de todo el porvenir, tal como lo postulaba Hegel. La realidad es una creciente complejización de sí misma, a partir de elementos presentes en su propia esencia, capaces de generar innovaciones condicionadas. Cuando Samour hace referencia a la “metafísica intramundana” de Zubiri está hablando precisamente de eso: aquello que hace que la realidad sea lo que es, no se encuentra afuera de la realidad, sino adentro de ella. Lo trascendental no remite en este caso a ninguna entidad extra mundana, sino a las propiedades mismas de la realidad en cuanto unidad estructural, dinámica y abierta, como posibilitadoras de todo lo existente. La historia es, por esto, la realidad más trascendental, porque es en el ámbito histórico en donde esas propiedades de la realidad se manifiestan más plenamente.

Ellacuría ve en Hegel y en Marx a las últimas expresiones del pensamiento moderno iniciado por Descartes. Y se ubica a sí mismo como parte de esa tradición, pero en un momento posterior, superador de las limitaciones propias de los dualismos modernos. Es el sentido que Samour da al término “posmoderno” para referirse al aporte filosófico ellacuriano. De Hegel, Ellacuría recupera la densidad metafísica que el filósofo alemán dio a la historia. Si bien, desecha el idealismo hegeliano, reconoce que en Hegel la historia de la filosofía da un salto cualitativo al abandonar las explicaciones naturalistas o fisicistas de la realidad, para ubicar a la historia como el lugar privilegiado de manifestación de lo real. Por su parte, Marx se encuentra, en la lectura de Ellacuría, mucho más cerca que Hegel del horizonte de la filosofía contemporánea y, en particular, de la metafísica zubiriana, en virtud de su crítica al idealismo y de su concepción materialista de la historia.

De Marx, Ellacuría recupera dos elementos fundamentales. En primer lugar, el materialismo histórico, el cual reconoce la centralidad de la historia avizorada por Hegel, pero busca explicarla desde un punto de partida materialista y no idealista. Esto quiere decir que Marx reconoce la procedencia física, natural, de lo histórico, pero asume la conciencia como rasgo específico del ser humano, que lo ubica en un plano diferente, en cuanto le posibilita decidir sobre la realidad y, en cierta medida, construirla. Al subrayar la importancia de la praxis, desembocando en el análisis político y económico del sistema capitalista como etapa actual del devenir histórico, Marx se aproxima mucho más a la comprensión de la realidad histórica como objeto de la filosofía. En palabras de Samour:

Para Marx, la forma plenaria en que se da la realidad es el hombre social en su proceso histórico; él es el principio de la realidad y, por tanto, el lugar al que hay que acudir para explicar todo lo demás. La realidad se da plenamente en la historia y en ella está el principio que explica toda la realidad (Samour, 2006, p. 197).

El segundo elemento marxiano que deja su impronta en Ellacuría es la prioridad epistemológica otorgada a las mayorías populares, pues sólo a partir de su situación de privación, enajenación y dominación se logrará un fecundo camino hacia el desvelamiento de la verdad liberadora y hacia la superación de la injusticia y la mentira ideologizante. Si lo más real de la realidad se encuentra, de acuerdo con Ellacuría, en la historia, son los ámbitos sociopolítico y económico los lugares en los que ha de dirimirse la lucha por la emancipación, la transformación y la mayor plenitud de la humanidad. En ellos se define la obturación y apertura de posibilidades para las mayorías.

Sin embargo, es el pensamiento zubiriano el que ofrecerá a Ellacuría la forma más acabada de conocimiento filosófico, dado su potencial explicativo en el plano metafísico. Insatisfecho con el ‘trascendentalismo’ propio de las posiciones idealistas, pero también con el ‘inmanentismo’, propio de las posiciones materialistas, por considerar que ninguna de las



dos da cuenta cabal de la realidad en cuanto tal, Ellacuría encuentra en Zubiri la concepción unitaria de la realidad. En dicha concepción, las dicotomías tradicionales inteligencia-sensibilidad, alma-cuerpo, humanidad-animalidad, realidad-ser, naturaleza-historia, trascendencia-inmanencia, quedan resueltas como momentos de una única estructura dinámica que exige todas estas notas para conformar lo real¹⁰. La relación entre ser y saber, propia de la conciencia humana y su historicidad, es más compleja de lo que Marx vislumbró. Zubiri ahonda precisamente en tal complejidad. No entraremos aquí en los matices del pensamiento zubiriano. Baste con arriesgar la afirmación de que es la conjunción entre el análisis histórico y socio-económico marxista, por un lado y la metafísica y epistemología zubirianas, por otro, lo que da de sí, en el pensamiento de Ellacuría, a la filosofía de la realidad histórica. En pocas palabras, la inteligencia sentiente que nos constituye como seres humanos no nos viene de ningún lugar que no sea el propio dinamismo de lo real. No obstante, el hecho de ser “realidades físicas abiertas” (Samour, 2006, p. 156) nos distingue

¹⁰ Llama la atención que tanto Cerutti como Ellacuría persigan la superación de los dualismos en los que se funda la filosofía occidental. Recordemos la crítica ceruttiana a la “dialéctica interrumpida”, como obstáculo para la construcción del conocimiento en Nuestra América. Se trata de otro punto de contacto relevante entre estas dos corrientes de la filosofía para la liberación latinoamericana, sobre el cual valdría la pena ahondar. Baste aquí con señalar que adoptamos esta concepción unitaria de lo real, cuya consecuencia fundamental es la comprensión de la realidad como una única estructura, cuyos elementos constitutivos se encuentran íntimamente imbricados, en contra de concepciones anti-unitarias y anti-estructurales.

En este sentido, conviene observar con detalle la crítica ellacuriana al materialismo dialéctico, explicada por Samour en el cuarto capítulo de la obra citada (pp. 185-192). Allí queda claro por qué Ellacuría toma distancia de la metafísica que subyace al marxismo ortodoxo, basada en la idea decimonónica, fisicista y pobre de la materia como realidad objetiva, eterna, aprehensible por medio de los sentidos y cognoscible por medio de las ciencias naturales. Ellacuría complejiza esta idea de materia al asumir los conocimientos científicos que sobre ella se produjeron en el siglo XX, pero también al postular la superación del dualismo entre materialismo e idealismo y entre ser y pensamiento. En la unidad estructural de la realidad histórica, ambos aspectos se relacionan para constituirlos.

de los demás seres vivos, forzándonos a tomar decisiones respecto de cómo actuar frente a lo dado. Esas acciones que decidimos emprender constituyen la praxis histórica. Precisamente porque somos seres práxicos, que participamos activamente en la realidad transformándola, somos inteligencias sentientes, o viceversa. He aquí la afinidad entre Marx y Zubiri.

Dentro del marco hegeliano, el quehacer subjetivo estaba prefijado de antemano. No había, pues, libertad de movimiento para personas ni cuerpos sociales, porque el acontecer histórico estaba ya definido por el espíritu absoluto. En contra de esta idea, Ellacuría reivindica el concepto de persona, en tanto que agente con capacidad y libertad de decisión. Somos las personas y las sociedades quienes construimos la historia, con base en los sistemas de posibilidades abiertos por las generaciones que nos precedieron. No se trata, pues, de defender ningún voluntarismo, sino de afirmar el hecho de que los seres humanos, individual y colectivamente, participamos en el devenir histórico activamente, por medio de nuestra praxis. La más importante consecuencia de esto es que sobre nosotros recae la responsabilidad de la realidad histórica. Nadie más puede hacerse cargo de lo que ha sucedido, sucede y sucederá en la historia.

Las palabras del propio Ellacuría son estimulantes en ese sentido: “La historia está completamente abierta al mundo. No tiene ningún empeño especial en mantener las estructuras, de las cuales vive justamente en un presente; podrá en un futuro cambiarlas, podrá arrojarlas por la ventana, pero ello será siempre operando sobre las posibilidades que ha recibido [...] En la historia, que incluye y supera la evolución, es donde la realidad va dando cada vez más de sí [...] Por eso el que vive al margen de la historia vive al margen de la filosofía [...] De ahí que el logos más adecuado para ahondar en lo más real de la realidad sea un logos histórico, que asume y supera al natural” (Ellacuría citado en Samour, 2006, p. 162).

También el concepto de Dios adquiere en Ellacuría un carácter histórico. Es en la historia en donde lo divino se manifiesta. Por eso no hay dos realidades, una mundana y otra divina, sino una sola realidad histórica en la que Dios



participa. La trascendencia es, una vez más, trascendencia “en” la realidad, no “desde” la realidad hacia algún otro lugar. Trascender no quiere decir salir de la realidad en busca de algo diferente de ella, sino internarse profundamente en sus raíces, para potenciar la realización plena de lo que la realidad es. La realidad histórica es, para Ellacuría, el lugar de mayor concentración metafísica, el lugar más pletórico de realidad, por razones lógicas, pero también por razones teológicas.

No es extraño, pues, que Ellacuría hubiera vivido inmerso en el acontecer histórico de El Salvador y de Latinoamérica. Su múltiple condición de sacerdote, filósofo, teólogo, rector de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA), docente y analista político obedece –como lo indica Samour– al hecho de que para él la filosofía era una manera de vivir, de estar en la historia, de hacerse cargo de la realidad histórica a la cual pertenecía. Las intensas décadas de 1950 y 1960 hicieron mella en el proceso de construcción de su filosofía de la realidad histórica. La proliferación de movimientos revolucionarios y de liberación en el tercer mundo, la teoría de la dependencia, la transformación de la iglesia tras la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín y el surgimiento de la teología de la liberación conformaron la atmósfera en la cual se desarrolló la actividad intelectual de un Ellacuría que fue pensador y actor a la vez.

Para Ellacuría, el carácter liberador de la filosofía proviene de su vínculo umbilical con la realidad de la cual forma parte. La filosofía busca la verdad, a contrapelo de los discursos ideológicos que pretenden ocultarla y falsearla para preservar un orden de cosas injusto. La ideología es el velo encubridor con el que los dominadores pretenden disfrazar el ejercicio de su dominio. Corresponde a la filosofía desvelar la verdad oculta tras los disfraces. Pero el compromiso de la filosofía no es sólo ético, sino también metafísico, epistemológico y antropológico, porque sólo construyendo verdad, descubriendo la verdad y trabajando por la verdad, se consigue la liberación de las posibilidades que una minoría mantiene clausuradas para las mayorías populares, empobrecidas y explotadas. La filosofía debe ser liberadora en el sentido de facilitar la

realización cada vez más plena de la realidad. Es decir, la realización cada vez más plena de los seres humanos que constituimos y generamos la realidad histórica.

De lo que se trata entonces es de que la filosofía contribuya desde su especificidad a la liberación y la apertura de la historia para hacer que la totalidad de la realidad dé todo lo que puede dar de sí y así ésta se revele en plenitud (Samour, 2006, p. 170).

Conviene detenerse brevemente en el concepto ellacuriano de praxis, pues en él se fundamenta su filosofía de la historia. Ellacuría se opone a toda visión teleológica del devenir histórico, cuya máxima expresión se encuentra en Hegel. La historia no está preestablecida de antemano ni tiene por fin un topos u orden de cosas ideal al que necesariamente la humanidad ha de arribar. La reivindicación de la libertad humana, que pasa por la afirmación del ejercicio de la personalidad, tanto en el plano biográfico como en el colectivo, llega aquí a sus últimas consecuencias, en el sentido de que son nuestras acciones, y no ninguna fuerza natural ni trascendental, las que producen la historia. Como habíamos anotado, no es que la historia sea resultado de la mera voluntad, sino que se va construyendo sobre la base de los sistemas de posibilidades que los propios seres humanos vamos generando. Así lo explica Ellacuría:

La realización de unas u otras posibilidades en la vida biográfica y en la vida social pende, en gran parte, del proyecto que se constituye con las posibilidades ofrecidas en cada caso [...] Lo dramático de ese proceso es que el hombre pende en cada caso de las “posibilidades” con que cuenta. Y estas posibilidades pueden ser monopolizadas y pueden ser manejadas [...] La historia es realización radical, es hacer un poder y no un mero hacer; pero ese poder si depende de estructuras morfológicas, depende sobre todo de las capacidades que en cada momento sean posibles. La cuasi-creación en que consiste la historia es así el triunfo y la tragedia del hombre (Ellacuría citado en Samour, 2006, p. 209).



Siempre contraponiéndose a Hegel, Ellacuría teoriza respecto del dinamismo propio de la realidad. En este punto, es interesante notar una nueva cercanía entre el planteo ellacuriano y el ceruttiano, en lo que respecta a la preocupación de ambos por la dialéctica. Anotamos antes que Cerutti cuestiona la insistencia en la afirmación de las dicotomías, por considerarla epistemológicamente improductiva. Ellacuría, desde un punto de vista metafísico, rechaza la tesis hegeliana que ve en la dialéctica el principio dinámico del devenir de lo real y amplía y complejiza el concepto de dinamismo¹¹. Lo dialéctico sería, para Ellacuría, un modo de darse lo dinámico, pero no el único ni el fundamental o primigenio. No obstante, encuentra en la versión marxista de la dialéctica un método útil de aproximación al análisis socio-histórico, específicamente en el concepto de la lucha de clases, siempre y cuando se evite convertir dicho concepto en dogma.

Es así como llegamos a otro punto coincidente entre Ellacuría y Cerutti: la reivindicación de la utopía como horizonte necesario, a partir del cual proponer la superación de lo negativo de la realidad. Hemos visto que, para Ellacuría, la injusticia estructural en la cual se asienta el orden mundial es negativa, porque clausura posibilidades para las mayorías populares y con esto niega su desarrollo pleno. Pero, para visualizar esta condición de negación, es necesario anteponer a ella una realidad utópica en la que esa negación sea a su vez negada. La negación conlleva, así, la positividad creadora y transformadora. Aquello que es negativo, como el orden mundial injusto y la violación de los derechos humanos, debe ser negado por un sistema social superador de esa negatividad, es decir, positivo. Samour lo explica en los siguientes términos, vinculado a la praxis:

En el pensamiento de Ellacuría, la dialéctica encuentra su sentido pleno en la praxis histórica, y específicamente en las praxis de liberación, que mediante una 'negación superadora de la negación' pueden dar paso a lo positivo y creador.

¹¹ Para una explicación más detallada de esto, ver: "Dinamismo estructural y dinamismo dialéctico", apartado 5.1 del 4º capítulo de la obra citada de Samour, pp. 210-221.

La acción humana liberadora se puede así plantear en términos de negación de la negación, siempre y cuando se le quite a esa expresión toda la connotación hegeliana que pueda tener (Samour, 2006, p. 219).

Dada la apertura y radical dinamicidad de la realidad histórica, ninguna praxis liberadora tiene garantizado su éxito de antemano, como tampoco puede aspirar a la perpetuidad del mantenimiento de algún logro. Toda novedad superadora de una anterior negatividad está sujeta a nuevas praxis creadoras, transformadoras y superadoras de los sistemas u órdenes establecidos. Toda utopía conquistada será generadora de nuevas utopías.

La filosofía de la historia propuesta por Ellacuría conlleva una serie de consecuencias epistemológicas, derivadas de la forma unitaria, estructural y dinámica de concebir el devenir histórico. En primer lugar, es importante subrayar que aquí suscribimos la afirmación de que la realidad es una unidad. Esto significa que, si bien existen subsistemas que pueden ser analizados de modo relativamente autónomo, en definitiva, ninguna esfera de la realidad está separada de las otras. Se trata de lo que Samour denomina "principio de totalidad", dentro del planteamiento ellacuriano. La realidad histórica es una totalidad, porque en ella todos los elementos están relacionados entre sí. El mundo es uno solo, constituido por todos los sistemas de posibilidades y subsistemas que los seres humanos hemos ido construyendo. Aunque está claro que no todos tenemos acceso a todas las posibilidades, también es cierto que todos podemos orientar nuestra praxis en el sentido de abrir más posibilidades para más personas.

Esto se vincula con el segundo aspecto que interesa destacar y es el concepto de praxis como generador de los sistemas de posibilidades que constituyen la realidad histórica. La historia se asienta en ciertas condiciones naturales de la cuales no puede prescindir, pero su apertura le permite transformar a la naturaleza e ir abriendo posibilidades que a su vez permiten el despliegue de las capacidades del ser humano. La realidad histórica consiste, justamente, en la



plenificación de los seres humanos, cuya inteligencia sentiente les permite y obliga a dar de sí, por medio de su praxis. Es decir, a construir la historia. Si bien, el devenir histórico no depende de la voluntad de los individuos o colectividades, sino de los sistemas de posibilidades abiertos en el pasado, la apertura de la realidad permite la transformación y creación de nuevos sistemas. La verdad primera o fundamento de todo lo real no es, pues, la materia, ni el espíritu absoluto, ni el sentido último de la historia, sino la realidad histórica como producto de la praxis humana. En la realidad histórica, materia, espíritu y sentido se encuentran en unidad dinámica y estructural, dando cada vez más y mejor de sí. La realidad histórica es, entonces, una construcción, cuya responsabilidad recae sobre los seres humanos y sobre nadie más.

Para finalizar, cabe referir, en tercer lugar, a lo que Samour da en llamar el “principio de situacionalidad”. Como se mencionó antes, el transcurrir de la historia no es ni puede ser arbitrario ni voluntarista, porque depende del orden en el que se van sucediendo los sistemas de posibilidades de los cuales la humanidad se va apropiando. Por eso, cada momento histórico está situado, es decir, responde a una edad específica de la historia. Samour lo explica del modo siguiente:

La praxis histórica es principio de situacionalidad. Cada persona vive siempre situacionalmente, pero las coordenadas de su situación son siempre en una u otra medida históricas; no sólo vive en un tiempo determinado y en un lugar preciso, sino que lo es dentro de un sistema de posibilidades y con un acceso muy preciso a este sistema [...] Y es justamente el sistema de posibilidades ofrecido en cada momento lo que define la situación histórica de la actividad humana [...] Sólo por la historia y en la historia quedan plenamente ubicados los seres humanos y con ellos el resto de la humanidad (Samour, 2006, p. 227).

De todo lo anterior puede concluirse que la filosofía, como una más de las múltiples formas de praxis humana, debe decidir sobre su propio objeto. La función liberadora que atribuye

Ellacuría a la filosofía radica en que esta disciplina puede y debe descubrir la verdad, denunciar la falsedad interesada, evidenciar la negatividad, pensar en nuevas posibilidades de superar lo negativo, idear utopías y visibilizar el proceso de construcción de la verdad como proceso histórico. Tenemos, pues, como legado de Ellacuría, un concepto de filosofía ligado inextricablemente a la historia por todas las vías posibles (metafísica, epistemológica, lógica, material, teológica), al punto de que, para el pensador español-salvadoreño, ninguna reflexión filosófica tiene sentido al margen de la historia como concreción de la dinamicidad estructural de la realidad y de la praxis como actividad de la realidad histórica. Sólo volcada sobre la historia y asumiendo su propia historicidad, podrá la filosofía ser liberadora y ser, incluso, filosofía. Es la razón por la cual Samour entiende a la propuesta de liberación ellacuriana como una filosofía de la praxis histórica.

Referencias bibliográficas

- CERUTTI, G., H. (2000). *Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: UNAM/Porrúa.
- ELLACURÍA, I. (1990). *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (1991). *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, Tomos I, II y III. San Salvador: UCA Editores.
- SALAZAR BONDY, A. (1968) *¿Existe una filosofía en nuestra América?* México: Siglo XXI Editores.
- SAMOUR, H. (2006). *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*. San Salvador: UCA Editores.



Ignacio Ellacuría... homenaje a xxv años de su martirio

Ignacio Ellacuría: desde y hacia una Iglesia de los pobres¹

María Natalia Rancaño²
Universidad Católica de Córdoba
talirancano@gmail.com

Modo de citar: Rancaño, M., N. (2015). Ignacio Ellacuría: desde y hacia una Iglesia de los pobres. *Pellicano*, 1. Recuperado de <http://pelicano.ucc.edu.ar/ojs/index.php/pel/article/view/27/2>

Resumen

El modelo eclesiológico de la Iglesia de los pobres impulsado por la teología de la liberación brinda una nueva comprensión sobre el ser y el hacer de la Iglesia en clara vinculación con la opción preferencial por los pobres y el compromiso histórico liberador. Desde esta línea, el propósito de esta ponencia es recuperar los aportes más significativos del pensamiento eclesiológico de Ignacio Ellacuría. Se comparte el riquísimo legado del autor en esta materia y se trazan algunas líneas que permiten mostrar, sin dejar de tener en cuenta los aportes enriquecedores de la reflexión teológica actual, la vigencia de su pensamiento y del modelo eclesiológico por él reflexionado. A partir de esto se manifiesta la oportunidad que este modo de ser Iglesia le ofrece a la comunidad eclesial actual, para que ésta muestre su carácter de signo significante de la salvación de Jesús en el mundo de hoy, comprometiéndose históricamente desde y con los distintos rostros de los pobres.

Palabras clave: Teología, Eclesiología, Iglesia de los pobres, opción preferencial por los pobres.

¹ Ponencia presentada en las I Jornadas de Religión y Política de América Latina y El Caribe - XII Jornadas Interdisciplinarias: “A 25 años de los Mártires de El Salvador”. Universidad Católica de Córdoba, 7 y 8 de agosto de 2014.

² Licenciada en Ciencias Religiosas (UCC). Miembro de la Cátedra Libre Ignacio Ellacuría en Universidad Católica de Córdoba.

Introducción

Es ya un lugar común afirmar que la sangre de los mártires hace fecunda a la Iglesia. Dando fe de esta fecundidad, este escrito quiere dar cuenta de la vida y la reflexión comprometida de uno de ellos: Ignacio Ellacuría, sacerdote jesuita, filósofo, teólogo, apasionado por la justicia, defensor de la paz, mártir por la causa de los pobres en fidelidad y compromiso al Dios de Jesús que se revela históricamente en sus rostros.

Es nuestra intención profundizar aquí especialmente en la riqueza de sus afirmaciones teológicas en torno al modelo eclesiológico de la Iglesia de los pobres. El título del artículo: “Ignacio Ellacuría: desde y hacia una Iglesia de los pobres”, pone de manifiesto el tema central de este trabajo: la convicción de que el modelo eclesiológico por él reflexionado sigue siendo aún hoy, a veinticinco años de su martirio, un punto de partida *desde* dónde comprender el ser y el hacer eclesial, pero también un punto de llegada, un *hacia* dónde debe caminar la Iglesia para, en fidelidad al seguimiento de Jesús, ser verdaderamente lo que está llamada a ser.

Es esta convicción la que nos lleva a compartir, en la primera parte de este trabajo, algunas de las afirmaciones eclesiológicas más importantes de nuestro autor y, en la segunda parte, presentar la actualidad y vigencia de este modo de ser Iglesia sin dejar de reconocer los desafíos que el cambio de época y los avances en el pensamiento teológico le suscitan.

Es nuestro deseo que el hacer memoria de sus aportes en medio de una realidad eclesial que desde algunos signos parece despuntar en brote, pero aún se ve aletargada por un largo invierno eclesial, se convierta en “memoria peligrosa” que nos desacomode, nos desinstale, nos devuelva la esperanza y nos ayude a reconocer que, tal como lo afirmara Ellacuría, la Iglesia que Jesús quiso y quiere para el hoy de nuestro tiempo, es por antonomasia, la Iglesia de los pobres. (Ellacuría, 1984).

1. La Iglesia de los pobres en Ignacio Ellacuría

Muchos autores coinciden en afirmar que la reflexión eclesiológica de América Latina ha recibido del Concilio Vaticano II y de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de



Medellín, el impulso necesario para emprender un camino de renovación y reflexión contextualizada. El escenario vital de nuestro Continente en aquellos años ha hecho que, de la mano de la Teología de la Liberación, florezca una original comprensión de la realidad eclesial desde el modelo de la Iglesia de los pobres, fruto de una praxis particular en especial atención y compromiso con los injustificados de ese tiempo. (Quiroz Magaña, 1990). Pero, ¿de qué hablamos cuando decimos Iglesia de los pobres? El mismo Ellacuría (1983a) afirma:

[La Iglesia de los pobres] tiene que ver con la opción preferencial por los pobres y con las consecuencias que esta opción tiene tanto para la constitución jerárquica y organizativa de la Iglesia institucional como para lo que ha de ser su evangelización. Efectivamente la Iglesia ha de entenderse desde Jesús y desde el reino y pocas cosas están tan claras como la de que Jesús tuvo como signo primario la evangelización de los pobres y la de que el reino incluye necesariamente signos materiales que tienen que ver muy directamente con la liberación de los pobres. (p.798)

En esta cita Ignacio nos permite acercarnos al núcleo central de la cuestión subrayando su referencia a los pobres como sujetos activos de la organización y la misión de la Iglesia, al seguimiento de Jesús histórico cuya praxis fue decididamente en favor parcial de los pobres y al anuncio del Reino que se debe hacer presente en la historia mediante signos liberadores.

A lo largo de sus escritos teológicos Ellacuría ofrece distintas caracterizaciones que configuran el rostro de la Iglesia de los pobres. Esbozaremos a grandes rasgos algunas de éstas, para luego profundizar en las que consideramos más importantes a los fines de nuestra presentación.

Lo primero que debe quedar en claro es que la Iglesia de los pobres no es otra Iglesia, sino la única Iglesia que, en fidelidad al seguimiento y la praxis histórica de Jesús, se configura toda ella desde la opción preferencial por los pobres. Por lo tanto, más que otra Iglesia, es un modo distinto de ser Iglesia.

La Iglesia de los pobres no es una Iglesia rica que solamente hace de éstos los destinatarios preferenciales de su pastoral o de su beneficencia, que de hecho también deben serlo, sino aquella que los tiene en el centro de su vida eclesial y procura también que ocupen el lugar que le es propio en la sociedad. (Ellacuría, 1983a).

Por esto, la Iglesia de los pobres no es una Iglesia que se configura desde los centros de poder, sino aquella donde los pobres tienen un lugar privilegiado en su estructuración interna y son sujetos activos preferenciales de la evangelización. Quién es Dios, quién es Cristo, qué es la salvación, qué es la Iglesia debe ser proclamado y realizado entre y desde los pobres para todos los hombres. (Ellacuría, 1983a).

La Iglesia de los pobres es una Iglesia pobre, es decir austera. Una Iglesia que asumiendo el compromiso solidario de la lucha con los pobres, denuncia las injusticias y anuncia la vivencia de la pobreza espiritual que solo podrá ser auténtica cuando es asumida desde la materialidad, tanto en la propia vida como en la estructura institucional. (Ellacuría, 1983a).

Por último, Iglesia de los pobres es, para nuestro autor, Iglesia perseguida. La persecución es signo de que su opción preferencial se está llevando a cabo, de que los pobres configuran su estructura, su organización y su misión. Porque cuando la Iglesia se compromete activamente con la lucha de los pobres y se pone a su favor, necesariamente se manifiesta en contra de los poderes del mundo. La persecución es, entonces, prueba de ser la verdadera Iglesia que tiene el mismo destino que su Señor. “No es posible pensar una Iglesia comprometida con los pobres en un mundo en el que predomina la opresión y la injusticia que no sea perseguida...”. (Ellacuría, 1983a, p. 800).

Como vemos, ser “*de los pobres*” para Ignacio Ellacuría, no es solo una adjetivación sin más, es “una *nota constitutiva y configurativa de toda la Iglesia*, de suerte que ésta o es de los pobres o deja de ser la Iglesia verdadera y santa querida por Dios.” (Ellacuría, 1983a, p. 799). La opción preferencial por los pobres configura toda la Iglesia en su ser y en su hacer, es decir, en su estructura organizativa y en su misión. Profundizaremos ahora en estos dos aspectos.



1.1. La opción por los pobres en la estructuración eclesial

En cuanto a la organización eclesial, Ellacuría considera que el carácter institucional de la Iglesia es algo propio y necesario de la corporeidad histórica, es por esto que no niega la necesidad de una estructura organizativa pero sí ofrece algunas pautas desde las cuáles debe configurarse. Para nuestro teólogo:

El pueblo de Dios es lo primero y originario en la subsiguiente estructuración y jerarquización de la Iglesia y ya en sí mismo debe considerarse como algo intrínsecamente configurado por la opción preferencial hacia los pobres... No hay pues oposición entre Iglesia institucional e Iglesia de los pobres, pues la institucionalidad misma de la iglesia debe ser configurada por esa opción. (Ellacuría 1993, p. 228).

En esta cita, una vez más, el autor expresa claramente que la opción preferencial por los pobres es aquella que configura el ser mismo de la Iglesia en su estructura organizativa. Una estructura que se organiza teniendo como elemento primero, de base, al pueblo de Dios. Ellacuría deja claro que la Iglesia antes que institución y jerarquía, es pueblo de Dios, y ya veremos más adelante, que este pueblo es un pueblo pobre. Para comprender mejor esta idea es necesario advertir la importancia que adquiere para la eclesiología de Ignacio la categoría de pueblo de Dios.

Para Ellacuría el concepto “pueblo de Dios” pone en clara evidencia la relación que Dios tiene con los hombres y la historia, y el vínculo que el hombre tiene con Dios.

Si hay un pueblo de Dios es porque hay un Dios del pueblo, que los ha elegido, que camina entre ellos y se compromete históricamente con ellos. Y es este pueblo de Dios quien posibilita que el Reino de su Dios se haga presente en el hoy de la historia encarnando sus valores.

Muchas veces, afirma el teólogo jesuita, la Iglesia ha olvidado su vínculo con la historia y se ha concebido primordialmente como una comunidad espiritual de creyentes, sin que la historicidad propia del Reino y del pueblo de Dios resultase fundamental. (Ellacuría, 1983b) Por eso, recuperar la primacía del pueblo de

Dios, y también la centralidad del Reino, le permite a nuestro teólogo subrayar la importancia que adquiere la realidad histórica dentro de su pensamiento teológico en general y eclesiológico en particular.

Veamos ahora cómo comprende Ignacio Ellacuría al pueblo de Dios. Él mismo nos dice que: “para comprender lo que es el pueblo de Dios, importa mucho volver los ojos sobre la realidad que nos rodea”, (Ellacuría, 1984, p.25) y la realidad que le circunda le muestra a la gran mayoría de la humanidad explotada, marginada, oprimida, literal e históricamente crucificada, que carga injustamente los pecados del mundo. Las inmensas mayorías populares oprimidas dan forma al “pueblo crucificado”, categoría importantísima en nuestro autor que le posibilitó desarrollar la originalidad de una soteriología de carácter histórico. Podríamos decir entonces, los pobres son el pueblo de Dios, los pobres nos salvan. Sin embargo, el conjunto de los oprimidos no hace presente sin más la salvación, ni es de por sí el pueblo de Dios; para que lo sea necesita de la presencia del Espíritu de Jesús. Debe ser un pueblo con Espíritu, es decir un pueblo que hace suyo el Espíritu de Cristo y muestra en la historia la presencia viva y real de Jesús y su opción por los pobres. (Ellacuría, 1984).

Tomando como inspiración el testimonio de Monseñor Romero, Ellacuría (1984) presenta cuatro características específicas que nos permiten descubrir cuándo estamos frente al verdadero pueblo de Dios. Éstas serán las exigencias a partir de las cuales deberá configurarse la Iglesia si quiere ser y servir al verdadero pueblo de Dios.

Verdadero pueblo de Dios es aquel que hace real opción preferencial por los pobres, encarna históricamente las luchas del pueblo por la justicia y la liberación, introduce la levadura cristiana en esas luchas y por la coherencia en su compromiso a favor de los oprimidos es perseguido a causa del Reino.

Para nuestro autor es precisamente este pueblo pobre que ha asumido el Espíritu de Jesús y muestra en signos históricos la presencia de este Espíritu el que da nacimiento a la verdadera Iglesia que es por antonomasia la Iglesia de los pobres. Ellacuría no profundiza en el análisis de la configuración organizativa de



la Iglesia de los pobres, pero sí con frecuencia insiste en que a lo largo de la historia se ha sobrevalorado el lugar de la jerarquía con respecto al verdadero pueblo de Dios y esto trajo como consecuencia una exagerada institucionalización que ha llevado a configurar a la Iglesia más de cara al poder que al servicio, por el camino de la riqueza y no de la pobreza, a favor de los poderosos y no de los oprimidos. Ante esta configuración reconoce en las Comunidades Eclesiales de Base una alternativa superadora que podría proponerse como modelo de organización eclesial. (Ellacuría, 1984).

Si bien Ignacio ha rescatado el valor de estas comunidades y su aporte en el cambio eclesial latinoamericano, no se ha dedicado a explicitar con profundidad sus rasgos específicos, hace alusión a algunas de sus características rescata con especial importancia que en ellas se da un mecanismo típicamente cristiano, el del poder de los sin poder económico, político y eclesiástico. También resalta su especial sentido comunitario: carismático y ministerial, de relaciones fraternas y horizontales. Por este carácter comunitario en ellas se da un peculiar esfuerzo por superar algunos vicios en los que ha caído la institución eclesial: el verticalismo como expresión de la trascendencia, el individualismo como modo de plantear el vínculo con Dios, y el colectivismo institucionalizado que niega las verdaderas relaciones interpersonales. (Ellacuría, 1987).

Otro rasgo característico de las Comunidades Eclesiales de Base, que es valorado por nuestro teólogo, es la lectura compartida de la Palabra y de la propia vida que se deriva en un compromiso social activo. En esta peculiaridad tan cotidianamente vivida en estas Comunidades, que es la escucha de la Palabra de Dios y la escucha actual del mundo, descubre los ejes que le permitirán a la Iglesia liberarse del peligro que acarrea el exceso de institucionalización que la ha llevado muchas veces a preocuparse más por preservar su propio poder que por servir, y la invitará a revisar la historicidad de su misión. Por eso no es extraño que la liberación sea una dimensión esencial del mensaje evangélico y una exigencia histórica que las Comunidades Eclesiales de Base le recuerdan a la Iglesia. (Ellacuría, 1984).

Expusimos hasta aquí que, en fidelidad a la opción preferencial por los pobres, la Iglesia de los pobres se configura desde la base, que es el pueblo de Dios, un pueblo pobre con Espíritu. Que es desde allí donde nace un nuevo modo de ser Iglesia en la que los “sin poder” se convierten en sujetos actores de cambio dentro y fuera de la comunidad eclesial. Veamos ahora cómo se hace presente la opción preferencial por los pobres en la praxis eclesial descrita por Ellacuría.

1.2. La opción por los pobres en la misión eclesial

Para nuestro autor la cuestión fundamental de la pastoral eclesial en América Latina es, sin más ni menos, hacer presente el Reino de Dios en la historia, es decir, comprometerse históricamente para que sea Dios quien reine en el corazón de cada persona y de las estructuras. Una vez más podemos ver aquí cómo su eclesiología, lejos de querer expresar la realidad eclesial desde definiciones abstractas, tiene un profundo anclaje en la realidad histórica. Es precisamente por esto que nuestro autor definirá a la Iglesia como “*sacramento histórico de liberación*” (Ellacuría, 1984).

Tal como lo afirma la teología clásica, la Iglesia se constituye en una forma privilegiada a través de la cual Dios sacramentalmente se hace presente en la historia y continúa con su acción salvadora. Pero ¿qué significa hacer presente la salvación de Dios en la historia? Ellacuría (1984) nos recuerda:

Una concepción histórica de la salvación no puede teorizar abstractamente sobre lo que es la salvación... La salvación es siempre salvación ‘de’ alguien y, en ese alguien, ‘de’ algo. Hasta tal punto que las características del salvador se deberán buscar desde las características de lo que hay que salvar. (p. 181).

Precisamente el preguntarse quién y qué debe ser salvado es lo que le permite a nuestro autor subrayar la opción preferencial por los pobres y examinar las características que debe adquirir históricamente la Iglesia en la realidad de América Latina si quiere ser realmente sacramento de la salvación ofrecida por Jesús.



Es desde el sentir y el vivir de las mayorías creyentes, que nuestro teólogo constata que, en el contexto histórico latinoamericano y del Tercer Mundo donde se hace presente la opresión, la violencia, la pobreza, la injusticia y la desigualdad; la Iglesia debe comprometerse con esta mayoría pobre *siendo* sacramento histórico de liberación y *actuando* como sacramento histórico de liberación. Podemos preguntarnos lícitamente ¿cómo efectiviza la Iglesia este ser sacramento de liberación en la historia? El mismo Ignacio Ellacuría (1984) nos responde: “La Iglesia realiza su sacramentalidad histórica salvífica anunciando y realizando el Reino de Dios en la historia.” (p.188).

Esta respuesta puede no decirnos mucho, por eso para entender mejor en qué consiste la realización histórica del Reino es necesario primero dar cuenta de la importancia que adquiere esta temática en la eclesiología de nuestro autor. Podemos decir que el Reino de Dios se constituye para Ellacuría en una clave que podríamos llamar hermenéutica, pues permite comprender mejor qué es la Iglesia y cuál es su misión.

Recogemos aquí, escuetamente, las cinco características con las que Ignacio describe al Reino a)- el Reino de Dios es aquello que ha venido a anunciar Jesús, quien no se ha anunciado ni a sí mismo ni a un Dios separado de la historia de los hombres; b)- es un reinado, por lo tanto no es un concepto espacial sino una acción de Dios permanente y dinámica; c)- es la presencia activa de Dios en la historia, constituyéndose así en la norma que permite superar los dualismos inmanencia-trascendencia, profano-mundano; d)- es el Reino de los pobres, de los oprimidos, de los que sufren la persecución; e)- es la norma que posibilita la superación de la dualidad entre lo personal y lo social, pues aporta a la realización personal pero sin dejar al margen la instancia colectiva, la realidad social, por eso el Reino no es solo cuestión de fe sino también de obras. (Ellacuría, 1984).

Es este Reino, con estas características, el que sitúa a la Iglesia en su verdadero lugar. Por esto es necesario recuperar su centralidad pues, dirá Ellacuría, cuando la Iglesia deja de tenerlo como centro y vive de cara al mundo cae en los peligros de la secularización y la mundanización

y por tanto, se centra en sí misma, busca ser servida, se idolatra provocando que la fidelidad a Dios y al hombre solo se mida por la fidelidad a la institución; se estructura a partir de esquemas anticristianos donde prima la riqueza, el reconocimiento y la aceptación de los poderosos, en lugar de la pobreza, el compromiso con los pobres y la lucha liberadora, perdiendo así todo su dinamismo profético.

Volver la mirada a la centralidad del Reino, “convertirse” a él, se constituye en la condición de posibilidad que tiene la Iglesia de liberarse de su “versión al mundo” y vivir según el ejemplo de Jesús histórico al servicio del Reino para que éste se realice en la historia.

Junto a Ellacuría (1976) podemos preguntarnos: “¿cómo hará el pueblo de Dios, el cuerpo histórico de Cristo, para que el Reino de Dios se realice en la historia?” (p. 571). El mismo responde:

El contexto latinoamericano es un mundo de opresión, de injusticia institucionalizada, de mayorías en extrema necesidad y en proceso de deshumanización. Por eso el hacer para que el Reino de Dios se realice en la historia cobra un carácter especial. Nuestro problema no es tanto el de la conciliación de la fe con la razón o de la moral con la felicidad, sino el de la conciliación del mensaje de salvación con la praxis histórica, con una praxis que busca con todas sus fuerzas el cambio radical de la actual situación y de la actual conformación de la sociedad. (p.571).

Nuestro autor deja claro en estas palabras que, en Latinoamérica, para hacer presente el Reino de Dios es necesaria una praxis histórica que haga visible y efectiva la salvación que la Iglesia anuncia. Salvación que dada la realidad histórica necesariamente vendrá de la mano de una opción preferencial por los pobres y de un compromiso con sus luchas liberadoras procurando una transformación social que revierta el proceso de deshumanización padecido por la inmensa mayoría. Es por esto que Ellacuría reconoce que la conexión entre fe y justicia es una de las tareas más importantes



para los cristianos del Tercer Mundo. Por eso nos recuerda:

...el cristiano tiene que salir a la historia en cuanto cristiano: en la confesión de que Jesús, el Cristo, es el Señor de la historia, y en la realización de la salvación cristiana. El mundo no le va a creer, no le puede creer, si los que se dicen cristianos no muestran en la historia su amor al hombre, su odio al pecado, su esperanza operante. Cristo está hoy en manos de los cristianos, en manos de la Iglesia, para hacerse creíble a un mundo que aparentemente está muy lejos de Él. ¿Por qué no muestra la Iglesia desde sí misma que su mensaje de salvación es operativo a través de su operación en la historia?; ¿por qué no muestra con sus obras que, en este proceso de liberación, su palabra y su acción son insustituibles para que el mundo crea que el Señor que ella anuncia y significa es efectivamente el salvador de los hombres? Es en la historia donde ella debe ser signo de credibilidad del Evangelio.

A través de la liberación cristiana se le abre a la Iglesia un campo privilegiado para anunciar el evangelio. Una liberación que, en el estado actual de la historia, debe ser formalmente una liberación de la injusticia y una liberación para el amor. (Ellacuría, 1984, p. 246).

Estas palabras del teólogo jesuita nos permiten reafirmar la necesidad de seguir expresando en los términos históricos de liberación la salvación de la cual la Iglesia es sacramento. Entendiendo esta liberación tal cual como la entendió nuestro autor: integralmente; es decir, nos solo como liberación del pecado personal sino además desde su dimensión histórico-social; no solo como una liberación meramente histórica sino también en su dimensión teológica. Pues no hay verdadera justicia ni liberación si no se hace presente la fe, así como no hay verdadera fe si ésta no lleva a la justicia. (Ellacuría, 1993).

En su obra eclesiológica Ellacuría (1984) menciona tres direcciones por las cuales la Iglesia Latinoamericana realizará efectivamente la salvación en nuestro Continente y será signo

de credibilidad del Evangelio: la liberación histórico-social del pecado, la exigencia absoluta de la justicia, y el amor cristiano en la liberación de la injusticia.

Cierto es que estos tres caminos no agotan toda la pastoral eclesial, de hecho nuestro autor afirma que para que la liberación redentora no se confunda con una tarea puramente política, es necesaria la vivencia de la celebración litúrgica, del anuncio del Evangelio, que son los pilares de una liberación que quiera llamarse cristiana, pero sí cree que en éstas puede expresarse la centralidad del mensaje evangélico y aquellos aspectos que le permiten a la Iglesia mostrar la credibilidad de su carácter de signo ante el mundo entero. (Ellacuría, 1984).

La Iglesia, en todas sus acciones, debe esforzarse por ser el signo de la salvación que el mundo de hoy necesita. Recuperar la significatividad es la clave para presentarse creíble ante el mundo de hoy. Credibilidad, que como ya hemos visto, pasa por saberse servidora no de sí misma sino del Reino; por ponerse del lado de los oprimidos, trabajando en la lucha por liberación, la justicia, y la objetivación del amor.

Es por esto que nuestro autor no se cansa de insistir:

Solo la Iglesia en cuanto continuadora del Evangelio... podrá cumplir con su misión de significar y realizar la salvación de Jesús; la Iglesia que está en el mundo y al servicio del mundo, pero que no es del mundo; la Iglesia que está en permanente revisión y conversión; la Iglesia que está más cerca de los oprimidos, pues en ellos es donde se ejemplifica Jesús como el Siervo de Yahvé que sigue salvando históricamente al mundo. (Ellacuría, 1984, p. 262).

2. La Iglesia de los pobres hoy. Continuidades y desafíos

Después de haber formulado a grandes rasgos las características identitarias de este modo particular de ser Iglesia que vio la luz desde la praxis latinoamericana y la reflexión teológica de la liberación, podemos preguntarnos ¿tienen vigencia las afirmaciones de Ignacio Ellacuría en la realidad social y eclesial actual? ¿Queda algo de la Iglesia de los pobres? ¿Qué queda?



Para algunos ya no queda nada. La Teología de la Liberación y sus reflexiones han quedado relegadas a un contexto histórico determinado y no tienen mucho para aportar hoy. Sin embargo, hay quienes afirman lo contrario.

Nos valemos ahora de la reflexión de Jon Sobrino (1998), compañero de comunidad de Ignacio Ellacuría, quien un par años atrás resaltaba la vigencia de la Teología de la Liberación subrayando que aunque muchos la quieran dar por muerta, la Teología de la Liberación aún está presente y lo que queda de ella es ante todo “el pathos que está en su origen”, (p. 95) es decir, el dejarse impactar y afectar por la realidad pobre e injusta de aquellos que son pobres e injustificados hoy.

“Poner en relación teología y pobres para liberarlos –por más que haya que actualizar con rigor la relación– es lo fundamental de la teología de la liberación.” (Sobrino, 1998, p. 92) Desde el lugar de los pobres, los conceptos teológicos tradicionales adquirieron nuevas perspectivas. Entre los contenidos sistemáticos desarrollados por la Teología de la Liberación, Sobrino rescata la actualidad del énfasis puesto en el Jesús histórico y en el Dios Liberador, en la salvación comprendida como liberación de toda opresión y en la lectura de la realidad desde la dialéctica del Dios de la vida y los ídolos de la muerte, el Reino y el antirreino, la gracia y el pecado, la fe y la idolatría y también valora la actualidad de la Iglesia de los pobres.

En la reflexión teológica y en la praxis cristiana, nos dice Sobrino (1998), queda aún la Iglesia que se ha encontrado con el pobre y viéndose afectada por la realidad de la inhumana pobreza, se ha dejado interpelar en la autocomprensión de su ser y su misión.

Esta afirmación no es apresurada ni caprichosa. La prueba de que la reflexión y la praxis de la Iglesia de los pobres “queda” está en que podemos reconocer y recorrer el camino que este modo de ser Iglesia ha transitado y transita hoy en América Latina. Camino con luces y sombras que supo dar a la Iglesia Universal su mayor riqueza: la opción preferencial por los pobres.

2.1. La continuidad de la Iglesia de los pobres

Numerosos autores y personas comprometidas con este modo de ser Iglesia desde la opción preferencial por los pobres se han interesado por analizar su recepción al interior de la Iglesia Universal, así como por presentar su presencia en el hoy y los aportes que este modelo eclesiológico puede ofrecer para el futuro de nuestra Iglesia especialmente en esta coyuntura histórica.

¿Por qué decimos especialmente en esta coyuntura histórica? Ciertamente es que la Iglesia, al igual que tantas otras instituciones sociales, está en crisis. La credibilidad de la Iglesia Católica se ha visto deteriorada en los últimos años. Un fenómeno llamativo en América Latina es la alta deserción de católicos y el incremento casi proporcional de miembros en otras iglesias. (Robles, 2010). La Iglesia Católica ha ido perdiendo la fuerza de interpelación. En los últimos años, la opinión pública se vio agitada por acontecimientos que subrayan las grandes incoherencias que padece la institución eclesial. Es de actualidad la poca transparencia con que se manejaron hechos como las operaciones financieras en el Vaticano, el comportamiento sexual inadecuado de miembros del clero, los abusos de poder. Las consecuencias de estas situaciones acentúan la desconfianza en las estructuras históricas de la Iglesia y su jerarquía. Es cierto que el reciente pontificado de Francisco y su deseo de una “Iglesia pobre y para los pobres”, parece traer aires nuevos. Sin embargo, algunas cuestiones en torno a su estructura histórica, el modo de gestionar la autoridad, el sacerdocio ministerial, la participación laical en la toma de decisiones, el papel de las mujeres en la Iglesia, entre otros, siguen estando en el centro de la escena y dan cuenta de una crisis de carácter institucional. (Schickendantz, 2005, 2012).

Ante esta situación creemos atinadas las apreciaciones de Pablo Richard (2007), quien describe esta crisis no tanto como una crisis de fe sino más bien como la crisis de un modelo que históricamente se ha encarnado ostentando la superioridad de los que ejercen la autoridad y configurando una Iglesia alejada del pueblo, que concentra el poder eclesiástico en la jerarquía, que exagera la centralidad del papado, que



comprende la figura del obispo como aislado y dependiente de Roma y a los religiosos y laicos como subordinados en la Iglesia.

Valiéndonos ahora del pensar de Ellacuría (1984), y poniendo de manifiesto la vigencia de sus reflexiones, podemos decir que la Iglesia que está en crisis es aquella que no se ha convertido totalmente al Reino de Dios ni se ha librado de su “versión al mundo”. Es por tanto, una Iglesia autorreferencial, que se ha configurado desde esquemas anticristianos y que ha puesto en primer lugar sus propios privilegios y no el servicio, que hizo de su pastoral la denuncia moral pero que se fue olvidando, una vez más, de los clamores de los pobres. Y la Iglesia que no escucha el clamor de los pobres se vuelve sorda, pero poco a poco también se convierte en sordomuda, pues se hace incapaz de anunciar la Buena Nueva del Evangelio y denunciar las injusticias.³ Así pierde su aptitud para interpelar proféticamente y para proponer creíblemente el Evangelio, no cumpliendo con la misión que le es propia. Y si ya no cumple con lo que está llamado a realizar, claro es, que se halla en crisis.

Ante esta crisis, una vez más, tal como lo reconocía años atrás Ellacuría, la Iglesia de los pobres, constituida desde las bases, sigue ofreciéndose a la Iglesia toda como alternativa desde la cual configurar su ser y su hacer.

Jon Sobrino (1993) nos ayuda a argumentar en favor de esta postura diciendo que es la opción preferencial por los pobres la que le recuerda a la Iglesia dónde debe estar, qué debe hacer y qué debe ser. Algo de especial importancia en este tiempo particular de crisis.

Por su carácter histórico la Iglesia debe estar en el mundo pero sin ser del mundo. Pero, ¿en qué lugar social debe estar la Iglesia?, tal como lo decía Ellacuría, las inmensas mayorías excluidas son su verdadero lugar social. (Ellacuría, 1982).

Al situarse en el mundo de los pobres la Iglesia evita su mundanización porque elude el

peligro del poder, la riqueza y los halagos que la cierran en sí misma y la colocan cerca de los poderosos que son causantes de las injusticias.

Desde los crucificados de la historia la Iglesia descubre también qué debe hacer, pues es desde la cruz injusta que padece el pueblo que la resurrección se le presenta como el horizonte que la anima a realizar su praxis: bajar de la cruz a los pueblos crucificados, comprometiéndose con la presencia del Reino desde su liberación.

Desde los pobres que son animados por el Espíritu de Jesús, la Iglesia descubre que debe ser Iglesia de los pobres. Ellos se convierten en palabra profética y le recuerdan cuál es el pecado del mundo, invitándola así a una constante conversión que la lleva a buscar los valores que se expresan en la vida de estos pobres: la solidaridad, el servicio, la sencillez, la confianza, el compromiso, la fiesta, la capacidad de acoger con gozo los dones de Dios.

Haciendo suya realmente la opción por los pobres y encarnándose en su mundo, la Iglesia será más libre para proclamar su denuncia profética contra todo poder injusto y más creíble a la hora de anunciar la Buena Noticia a todos los hombres.

La Iglesia de los pobres, desde sus Comunidades Eclesiales de Base, desde las personas y los pastores que acompañan la opción preferencial por los pobres, deberá cuestionarse por dónde pasa hoy el compromiso con el pobre, la liberación histórico-social del pecado, la lucha por la justicia, y la presencia del amor. Deberá interrogarse: ¿Qué puede hacer para que la fe signifique realmente algo en la vida de los pobres? ¿Cómo puede cultivar la religiosidad popular? ¿Qué debe hacer para contribuir en la liberación integral del hombre? ¿Cuáles son los pecados histórico-sociales de los que se debe liberar el hombre hoy? ¿De qué debe liberarse ella misma para ser lugar de encuentro con Jesús y no cerrar sus puertas a nadie? (Ellacuría, 1984).

Desde su inserción en la comunidad, la Iglesia desde el modelo de la Iglesia de los pobres debe contribuir a discernir y buscar cristianamente la vida de todos; a cambiar una ética impuesta por el mercado que propicia el

³ Esta metáfora de la Iglesia pertenece a J. A. Pagola, la usó en una conferencia en Madrid en Mayo de 2013. Fragmentos de la misma están disponibles en: <http://www.periodistadigital.com/religion/espana/2013/05/29/pagola-creo-que-francisco-sera-el-ultimo-jefe-de-estado-del-vaticano-religion-iglesia-libros-ppc-jesus-evangelio.html>



tener y el individualismo, por una ética basada en el ser y el amor.

La Iglesia de los Pobres, compartiendo la vida con las bases, contribuye ya al fortalecimiento de la sociedad civil. Desde allí deberá seguir impulsando nuevos movimientos sociales y dejarse impulsar por el dinamismo de éstos; colaborando juntos con la formación de una nueva conciencia de dimensión comunitaria, contribuyendo a ser un factor de cambio.

Estos tiempos, siguen exigiendo que la Iglesia dé significativo testimonio de la salvación en el hoy, que muestre que la transformación del mundo es posible, que desde los valores evangélicos y junto a los esfuerzos de tantos movimientos y organizaciones es realizable una alternativa de vida donde se respeta la dignidad del hombre. (Sánchez Sánchez, 2007).

2.2. Algunos desafíos

Hasta aquí hemos expuesto cómo es el caminar y la presencia de la Iglesia de los pobres en la actualidad, pues encontramos en sus pasos la evidencia que nos permite afirmar que las intuiciones de nuestro autor aún siguen siendo válidas para nuestros días. Sin embargo, claro está que después de veinticinco años de su muerte existieron grandes cambios a nivel social, político, económico, cultural y eclesial, que llevaron a la reflexión teológica general y la latinoamericana en particular, a transformar sus supuestos epistemológicos, a responder a nuevos desafíos y a orientarse a nuevos intereses. (Dussel, 2007).

Constatando estos cambios reconocemos que la actualidad presenta nuevos retos y tareas a la eclesiología de nuestro autor en particular y a la Iglesia de los pobres en general. Por cuestiones de extensión profundizaremos aquí en uno de estos cambios pues consideramos que es el más significativo desde nuestro horizonte de reflexión. Haremos referencia, entonces, a los avances que se han dado en los últimos años en el modo de comprender el fenómeno de la pobreza, que ha derivado en nuevas conceptualizaciones. De hecho, para Enrique Dussel (2007) el paso del concepto “pobre” al concepto “víctima”, entre otros, da cuenta de una de las transformaciones

epistemológicas más importantes de la Teología de la Liberación.

Es a la luz de la reflexión teológica actual, y especialmente de los aportes de la teología feminista, que podemos dar cuenta de que, sin bien Ellacuría en su conceptualización de pobre ha tenido en cuenta diferentes perspectivas, pues “pobre” es, según nuestro autor, un concepto socioeconómico, dialéctico, político, ético y teológico; la problemática del pobre aún conserva un carácter homogéneo. No tiene plena advertencia del hecho de que la pobreza afecta de distintas formas a las personas, según el género, la edad, la raza. Se subrayaba particularmente el aspecto socioeconómico. De hecho, para él, la extensión del concepto a otras realidades no debe perder de vista el *analogatum princeps*: la gran mayoría que carece de los bienes materiales necesarios para la vida digna. (Ellacuría 1983a, 1984).

No obstante, cierto es que en los últimos años se ha dado en la teología latinoamericana una mejor comprensión del fenómeno de la pobreza que ha llevado a que el concepto pobre se vaya diferenciando y especificando, dando lugar a la emergencia de nuevos sujetos sociales. El tomar conciencia de estos sujetos largamente postergados, permitió el surgimiento de nuevas teologías dentro del paradigma de la Teología de la Liberación: la *teología feminista*, el *ecofeminismo*, la *teología desde la perspectiva ecológica*, la *teología ecuménica e interreligiosa*, la *teología indígena*, la *teología afro-latinoamericana*, la *teología campesina*. Todas ellas dan muestras, contextualizadamente, de los distintos rostros en los que se manifiesta la pobreza y advierten la particular necesidad de liberación de cada uno de ellos. (Tamayo Acosta, 2008).

Mirando estos aportes desde nuestro tema de interés, surge la necesidad de preguntarnos ¿quiénes son hoy los pobres a los que la Iglesia de los pobres tiene como principal sujeto?

A la luz de todos estos avances creemos necesario reconocer la necesidad de extender la comprensión del concepto “pobre” que sostiene nuestro autor. Aunque el mismo Ignacio tenía sus reservas a la hora de ampliar lo que se entendía por pobre, consideramos que con esta extensión no nos alejamos demasiado de las intuiciones de Ellacuría, pues si bien puede o no haber escasez material en los



nuevos rostros de pobres, todos ellos hacen referencia a “pobres reales”:⁴ a insignificantes, a excluidos, a no personas.

Además, esta extensión no conlleva una lectura espiritualista del pobre y la pobreza, de la que Ellacuría se alejaría; en coincidencia con nuestro teólogo en esta nueva conceptualización aparece el carácter dialéctico, político y ético que él subraya en su concepto de pobre. Las múltiples pobrezaes son padecidas por una causa histórica injusta que nos enfrenta ante la negatividad de la historia. Todos estos pobres han adquirido un marcado carácter político y comenzaron a constituirse como sujetos de su propia historia. Estas pobrezaes también interpelan nuestro ser y nuestro hacer, nos demandan modos de comportamiento y acciones eficaces que reviertan estas situaciones. Por último, se puede dar cuenta también de su carácter teologal, pues son los injusticiados de la historia por los que Dios ha tomado partido siempre. Estos pobres, al igual que Jesús, siguen siendo injustamente crucificados. Estas pobrezaes, tal como lo advertía nuestro teólogo, son también hoy el resultado de múltiples pecados que la Iglesia debe preocuparse por erradicar. Estos pobres, son aquellos a quienes la Iglesia de los pobres debe poner en el centro de su estructuración y misión.

Teniendo en cuenta esto, la Iglesia configurada desde el modelo de los pobres, como bien lo decía Enrique Dussel (2007), será una “comunidad de víctimas” (p. 44) donde no solo los pobres económicos sino también las mujeres, los indígenas, los negros, los campesinos, son sujetos activos que asumen la responsabilidad de la marcha de la Iglesia.

Cómo hacer de ellos el centro de la estructuración eclesial y de la misión de la Iglesia se torna en un nuevo desafío para la Iglesia hoy. Sin embargo, creemos que en la Iglesia de los pobres desde su lógica participativa, dialógica, circular, ministerial, corresponsable; la participación activa de estos nuevos sujetos es más factible.

También creemos que desde su participación real, los diversos pobres que se hallan en el

contexto social en el que se inserta la Iglesia, podrán ser y lo son, verdaderos sujetos de la evangelización de otros pobres. Solidarios con sus necesidades y sus luchas, y comprometidos con la presencia del Reino en la historia podrán pensar juntos cómo y en qué acciones concretas llevar a cabo la opción preferencial por los pobres sin desconocer cada uno de sus rostros.

Con todo esto, no desconocemos las dificultades que presenta una real participación en las prácticas cotidianas. Sin embargo, no dejamos de afirmar que desde este modelo eclesiológico es más viable que desde otro cuya organización del poder y la autoridad se centra en la jerarquía eclesiástica, que es masculina y clerical.

Reconocemos que el conflicto también es una realidad presente en la Iglesia que se configura desde el modelo de la Iglesia de los pobres y que los intereses opuestos en las personas o grupos pueden llegar a comprometer la realización de la propia misión y la participación. No ignoramos el reclamo de estos nuevos sujetos sobre la falta de escucha, el real intercambio y la auténtica participación eclesial; que tiene que darse no solo en las Comunidades de Base sino también en las demás estructuras eclesiales. Como bien afirma Virginia Azcuy (2005), es necesario seguir dando pasos que permitan superar las falsas imágenes del laicado y las mujeres como sujetos secundarios en una Iglesia que presenta un rostro de acentuada identidad jerárquica, clerical y masculina; para ello es preciso reconocer la dimensión ministerial del bautismo, la participación en el ministerio pastoral de los laicos, su dimensión profética, entre otros. Solo así será posible caminar hacia la concreción de una Iglesia más participativa e inclusiva no solo en las bases.

Para ir concluyendo con esta parte, nos hacemos eco de las palabras de Rafael Velasco (2012). Éstas, con suma claridad, expresan nuestro sentir y nuestro pensar:

Los cambios profundos que se piden a la Iglesia no son un tema de internismo eclesial sino que refieren a la misión de la Iglesia en el mundo: se podrá ser signo de fraternidad si el trato es fraterno; se podrá ser signo de liberación si no hay mujeres oprimidas, o sectores que se sienten hijos

⁴ Esta noción de “pobres reales” la escuchamos de boca de Gustavo Gutiérrez al recibir su Doctorado *honoris causa* en la Universidad Católica de Córdoba el día 24 de Julio de 2013.



de segunda por sus orientaciones sexuales, sus fracasos matrimoniales, sus errores en la vida.

Por eso, la Iglesia como signo debe significar en su propia estructura interna la salvación que anuncia (salvación del egoísmo, la codicia, la opresión del hombre por el hombre, la liberación de la sumisión al dinero). Su organización debe estar en función de esa tarea. Ser signo de liberación de Dios en la historia. Ella misma debe ser en su existencia concreta lugar de liberación. Un signo debe ser claro y comprensible; por eso las urgentes reformas en la Iglesia no son un fin en sí mismo sino que se orientan a que la Iglesia pueda cumplir su misión en el mundo hoy: anunciar ese nuevo orden llamado reino de Dios anunciado por Jesús.

La perspectiva de Velasco permite sintetizar nuestro parecer y también dar un paso más al expresar que en el seno de nuestra propia Iglesia hay un mundo de excluidos, hay un mundo de pobres. Abrir las puertas a los nuevos sujetos emergentes, a los injusticiados de hoy, comprometernos con su vida de fe, con sus luchas para erradicar la injusticia que los somete, nos exige tomar conciencia de las veces en que como Iglesia, desde nuestras propias estructuras, lejos de ser signo de liberación, nos constituimos en aquellos que excluyen, que victimizan, que ignoran, que someten, que dañan. Es necesario volver a ellos y mostrar, como decía Ellacuría, el rostro maternal de la Iglesia y dar pasos para que los que se sienten alejados se sientan acogidos, partes y partícipes protagonistas de la vida de la Iglesia.

Creemos que con su vida y su fuerza, la Iglesia de los pobres va mostrando, y debe seguir mostrando en su existencia concreta y en su misión, que ella es “sacramento histórico de liberación”; y va invitando a la Iglesia toda, a ser un signo claro, comprensible y creíble para el mundo de hoy *ad extra* y también *ad intra*.

Una conclusión que no concluye.

Procuramos en este escrito recuperar, al menos aproximativamente, los aportes más significativos que Ignacio Ellacuría ha realizado

en torno a la temática de la Iglesia de los pobres.

Creemos que sus reflexiones siguen teniendo especial vigencia y, aunque él dijera que “suena fuerte”, siguen *interpelando* a la Iglesia hoy, porque le permiten descubrir qué lugar *real* ocupan en ella, en su estructura, en sus decisiones pastorales, en su Magisterio, en su teología y en la vida de cada uno de nosotros como cristianos, los pobres; no solo como destinatarios de nuestras acciones, sino como verdaderos sujetos. La Iglesia de los pobres se constituye, por tanto, también en “*hacia*” *dónde* seguir caminando para ser una comunidad eclesial más fiel al seguimiento de Jesús.

Para finalizar dejamos que el propio Ellacuría nos “interpele” con sus palabras:

Las Iglesias de L.A. interpelean, no sé si a la Iglesia española o a la alemana, a quien las quiera mirar, en esta cuádruple dirección: ¿hay en su Iglesia una opción preferencial por los pobres?, ¿hay en su Iglesia un acompañamiento real a las luchas que realmente sean de liberación de las mayorías populares?, ¿hay un esfuerzo para que la teología y la pastoral se metan dentro de esos movimientos y traten de cristianizarlos?, ¿hay un factor profundo, importante, de persecución? Lo único que quisiera –porque eso de interpeleación suena muy fuerte– son dos cosas: que pusieran Uds. sus ojos y su corazón en esos pueblos que están sufriendo tanto – unos de miseria y hambre, otros de opresión y represión– y después (ya que soy jesuita) que ante ese pueblo así crucificado hicieran el coloquio de san Ignacio en la primera semana de los Ejercicios, preguntándose: ¿qué he hecho yo para crucificarlo?, ¿qué hago para que lo descrucifiquen?, ¿qué debo hacer para que ese pueblo resucite? (Ellacuría, 1982, p. 230).

Referencias bibliográficas

- AZCUY, V. (2005). Hacia una nueva imaginación sobre el laicado y las mujeres en la Iglesia. *Revista Teología*, 88, 537-556.
- DUSSEL, E. (2007). “Transformaciones de los supuestos epistemológicos de la Teología de la Liberación”. En Ferraro, J. (ed.) *Debate actual*



sobre la Teología de la Liberación. II. México: Itaca. Pp.37-48.

ELLACURÍA, I. (1987). Aporte de la teología de la liberación a las religiones Abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo. *Revista Latinoamericana de Teología*, 10, 3-28.

ELLACURÍA, I. (1984). *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios, para anunciarlo y realizarlo en la historia*. Santander: Sal Terrae.

ELLACURÍA, I. (1982). El auténtico lugar social de la Iglesia. *Misión Abierta*, 75, 98-106.

ELLACURÍA, I. (1976). La 'cuestión fundamental' de la pastoral latinoamericana. *Sal Terrae*, 64, 563-572.

ELLACURÍA, I. (1982). Las iglesias latinoamericanas interpelan a las Iglesias de España. *Sal Terrae*, 70, 219-230.

ELLACURÍA, I. (1993). Liberación. *Revista Latinoamericana de Teología*, 30, 213-233.

ELLACURÍA, I. (1983a). "Pobres". En Floristán, C. - Tamayo, J. *Conceptos fundamentales de pastoral*. Madrid: Cristiandad. Pp.786-802.

ELLACURÍA, I. (1983b). Pueblo de Dios. En Floristán, C. - Tamayo, J. *Conceptos fundamentales de pastoral*. Madrid: Cristiandad. Pp. 840-859.

QUIROZ MAGAÑA, Á. (1990). "La Eclesiología en la Teología de la Liberación". En Ellacuría, I- Sobrino, J. *Mysterium Liberationis*. Tomo I. Madrid: Trotta. Pp. 253-272.

RICHARD, P. (2007). Crisis irreversible en la Iglesia Católica, pero otra manera de ser iglesia también es posible. *Christus*, 760, 46-50.

ROBLES, J. (2010). Crisis de la religión en América Latina. *Christus*, 776, 48-56.

SÁNCHEZ SÁNCHEZ, J. (2007). La comunidad eclesial de base: una alternativa de comunión en un mundo globalizado. *Revista Iberoamericana de Teología*, 5, 63-68.

SOBRINO, J. (1993). "Opción por los pobres". En Floristán, C. - Tamayo, J. *Conceptos fundamentales de pastoral*. Madrid: Cristiandad. Pp. 880-898

SCHICKENDANTZ, C. (2012). "Creciente desconfianza en las estructuras históricas de la Iglesia. Hacia una reforma institucional en el actual contexto cultural". En AA.VV. *La teología de la Liberación en perspectiva I*. Montevideo: Fundación Amerindia. Pp. 249-272. Recuperado de:

<http://www.amerindiaenlared.org/biblioteca/3243/libro-virtual--congreso-continental-de-teologia--trabajos-cientificos>

SCHICKENDANTZ, C. (2005). *Cambio estructural de la Iglesia como tarea y oportunidad*. Córdoba: EDUC.

TAMAYO ACOSTA, J. (2008). *Aportación de la Teología de la Liberación a los derechos humanos*. Madrid: Dikinson.

VELASCO, R. (2012). ¿Conserva alguna vigencia la Teología de la Liberación?. *Criterio*, 2386. Recuperado de:

<http://www.revistacriterio.com.ar/nota-tapa/%C2%BFconserva-alguna-vigencia-la-teologia-de-la-liberacion/>



**Sobre Cuerpos, Historicidad y Religión.
Reflexiones para una cultura postsecular:
intentos o balbuceos para un comentario
laico y feminista¹**

Francesca Gargallo Celentani²

Universidad Autónoma de la Ciudad de México
fragacel@gmail.com

Modo de citar: Gargallo Celentani, F. (2015). Sobre Cuerpos, Historicidad y Religión. Reflexiones para una cultura postsecular: intentos o balbuceos para un comentario laico y feminista. *Pellicano*, 1. Recuperado de <http://pelicano.ucc.edu.ar/ojs/index.php/pel/article/view/25/4>

Qué susto encontrarme con una propuesta de cultura “postsecular”, adjetivo que parece calificar un posicionamiento contra lo laico, lo a-eclésiástico, lo civil y terrenal, todas definiciones históricas que me parecen muy agradables. ¿Por qué debería yo festejar un acercamiento cultural a lo postsecular? ¿Por qué no debería yo darle la razón a Habermas quien, después de reunirse con Ratzinger para dilucidar las bases morales prepolíticas del estado moderno, terminó afirmando que es más sensato darle la razón a los defensores del diálogo entre ciudadanas/os?³ En un mundo donde se vuelve a hablar de guerras de religión, donde enteros estados asumen posiciones creacionistas para la explicación de la vida en los textos escolares, donde los sectores más conservadores de la Iglesia Católica se alían con los dirigentes religiosos más conservadores de las iglesias neoevangélicas para apoyar un golpe de estado, como en Honduras, y donde la

¹ Texto leído en la presentación del libro *Cuerpos, historicidad y religión. Reflexiones para una cultura postsecular* (2013), el miércoles 18 de septiembre de 2013 en la sala de lectura de la Biblioteca de Universidad Católica de Córdoba (Sede de Trejo).

² Doctora en Estudios Latinoamericanos (UNAM). Docente e investigadora en Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

³ Ver: Jürgen Habermas, El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad? *Diánoia*, México, v. 53, n. 60, mayo 2008. Disponible en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-24502008000100001&lng=es&nrm=iso. accedido en 01 sept. 2013.

tendencia monopólica de la economía capitalista se casa con los aspectos autoritarios de los dogmas religiosos para anunciar su vitalidad en la “esfera pública”, no me parece muy sensato festejar el intento de las comunidades religiosas por reconquistar la opinión ciudadana y el poder político.

Mas mas mas, como parlotea un entrañable personaje de Salman Rushdie, no hay duda que las religiones, como afirmaba Hegel, son parte de la historia de la racionalidad. En efecto, ¿es posible trascender lo secular como producto de una época donde el ícono del liberalismo latinoamericano, Benito Juárez, nos construyó un México laico con un acta de nacimiento copiada de la fe de bautizo, una matrimonio civil con homilía incorporada y un acta de defunción a la que sólo le faltan los óleos? ¿Es posible superar el compromiso riguroso de dar fin a la religión de un republicanismo occidental que se mantuvo rígidamente autoritario en materia de moral y preceptos para la vida laica?

Los largos debates que sostuvimos en grupo en torno a la necesidad de repensar los sujetos de las acciones políticas y culturales durante los años de una postmodernidad facilona que se autopresentaba como sinónimo de la superación de todas las ideologías, ahí a principios de los años 1990, nos enseñaron a las y los miembros de la Sociedad Cultural Nuestra América que las reflexiones sobre la posterioridad de las definiciones simples (la postmodernidad, el postestructuralismo, el fin de la historia) son siempre muy fructíferas. Así que hoy, agradezco enormemente haber sido invitada a dialogar sobre el libro *Cuerpos, historicidad y religión. Reflexiones para una cultura postsecular*, editado por la teóloga feminista Lucía Riba y el filósofo Eduardo Mattio.⁴

Ahora bien, debo confesar que me enfrento a lo postsecular propuesto por los nueve autores reunidos en este libro como una revisión histórica de la construcción del cuerpo, como lo que soy: una persona que jamás se había ocupado del tema. Sin embargo, como historiadora de las ideas feministas en Nuestra América, me atrae la posibilidad de una reflexión crítica sobre las formas que en

⁴ Lucía Riba y Eduardo Mattio (Eds.), *Cuerpos, historicidad y religión. Reflexiones para una cultura postsecular*, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, 2013



occidente ha tomado el secularismo, tan influido por las formas históricas de organización social y política derivadas del cristianismo. Y más me atrae ahora que, después de años de diálogo con las intelectuales indígenas de este continente, no puedo sino cuestionar la predilección por la racionalidad occidental de la filosofía y la política de los estados y las academias latinoamericanas.

Confieso que estoy muy sorprendida por la fluidez discursiva de un libro que se construye no sólo desde autores, sino desde disciplinas distintas. *Cuerpo, historicidad y religión*, es un libro estimulante porque crea el vínculo entre posibilidades interpretativas no unívocas: un análisis de la crítica social que presenta la narrativa de Margaret Atwood junto con la afirmación que hay teologías que son buenas porque toman en cuenta los signos de los tiempos con relación a los cuerpos sexuados y su autonomía moral, y reflexiones socio-teológicas e histórico filosóficas acerca de la matriz cultural patriarcal androcéntrica de la violencia como mecanismo para mantener una desventaja social que se reproduce. De hecho, desde el primer artículo del doctor en teología y en filosofía Carlos Martínez Ruiz sobre “El análisis filosófico del cuerpo femenino en Jean de la Rochelle”, donde explica la conveniencia de la diferencia sexual según el filósofo franciscano, se me reveló la analogía con la construcción de la diferencia del otro americano, el ser originario que se feminiza porque al ser derrotado se convierte en un ser humano hecho en ocasión del invasor español, aunque de naturaleza tan verdadera como la suya.

Jean de la Rochelle seguramente dio vuelta en el siglo XIII a ciertas posiciones agustinianas sobre el cuerpo del deseo que nos fija al mundo, pero al definir el cuerpo femenino como ayuda para el hombre por su integridad, fortaleza y dignidad, dio argumentos a los franciscanos que tres siglos después llegarían a América para educar a las clases dirigentes indígenas derrotadas en el rechazo a la confusión, la perfección de lo bien diferenciado y la enseñanza de la humildad como elementos de la manifestación del orden colonial. Así las mujeres y los indios en la sociedad pertenecen a la naturaleza humana porque encarnan la

carencia y la complementariedad. Y por supuesto son mirados desde y hacia el cuerpo del varón que se identifica con el cuerpo del conquistador. La diferencia sexual como la diferencia racial que se inaugura con la invasión de Abya Yala constituyen la perfección de la naturaleza de la dominación, pues convienen a la misma.

Encontrada desde la primera lectura la significación del cuerpo a reconocer y validar, me sumergí en la tensión entre historia y control político que la propuesta postsecular busca evidenciar en el análisis de los elementos autoritarios y no liberativos de la modernidad secular.

Lucía Riba dirige su estudio sobre el feminicidio como dispositivo patriarcal, desde la cacería de brujas hasta nuestros días, a desentrañar los significados del exterminio de los cuerpos que son vistos, nombrados y, por lo tanto, posesionados, por parte de quien tiene una voz tan poderosa como para imponer lo que mi amiga venezolana Alba Carosio llama el “monólogo patriarcal”.

La del monólogo patriarcal es una voz que mata porque impide la escucha de quien excluye de la palabra. Riba nos dice que el feminicidio es un crimen contra las mujeres, un crimen que las silencia borrando su vida, a la vez que silencia la muerte de las personas que intentan defenderlas: amigas, amigos, madres y, sobre todo, hijas e hijos de las mujeres asesinadas que se convirtieron en víctimas colaterales del feminicidio. Ahora bien, el patriarcado es una política de dominación que se reproduce como práctica social tanto en la socialización de las mujeres como de los hombres, quienes internalizan sus identidades según un binarismo propio de la identidad de género de las culturas de origen monoteísta occidental. Por la influencia cristiana y por la legalidad romana, pasando por la ley de la sangre germánica, en Europa la existencia de dos sexos se convirtió en un orden de las cosas incuestionable, mientras que en América muchas culturas tuvieron y tienen definiciones de género que trascienden los sexos biológicos. Entre las y los zapotecos, por ejemplo, pueden enumerarse tres géneros, que responden a una organización del trabajo diferenciado no tanto por el sexo genital, con sus vínculos con la reproducción de



la vida, sino por una compleja relación entre trabajo, mercado, sexo, sexualidad y libertad de opción. Así la sociedad zapoteca permite a un grupo de hombres el comportamiento, los derechos y las obligaciones laborales y afectivas de las mujeres. De ninguna manera estoy hablando de una sociedad igualitaria, de hecho un cuarto género, el de las mujeres que se portan y gozan como hombres, no es pensable dada la importancia del trabajo femenino. No obstante, entre las y los zapotecos la existencia de dos sexos no implica “el orden de las cosas”.

Paralelamente, en toda América el racismo que se ha derivado de la invasión colonial, puede leerse en lo que Riba llama “el arquetipo del dominio” del hombre blanco, cuyas características se universalizan como el modelo paradigmático de la humanidad. Este arquetipo es el que garantiza la dominación masculina, una forma de gobierno difícil de desarticular porque obra en el plano ideológico estructurando un sistema de creencias que se reproduce en el lenguaje, la familia, la educación, el secuestro de la maternidad, la sexualidad heteronormativa, el derecho y la ciencia.

Este sistema de creencias cruza la justificación de violencias múltiples y construye interacciones entre las violencias sexista, racista y clasista. Riba cita expresamente a María Lugones cuando subraya que los hombres manifiestan una indiferencia absoluta hacia las violencias que se infringen a las mujeres no blancas, mujeres víctimas de la colonialidad del poder que se estructura como colonialidad de género. También cita a Rita Segato cuando, para describir al feminicidio que expropia la vida a las mujeres para construir relaciones de alianza o competencia entre los hombres, propone el término femi-genocidio, es decir genocidio de las mujeres.

Dada esta claridad histórica y esta bibliografía, me preguntaba al leerla: ¿por qué para Riba, que es argentina, es más importante definir a la cacería de brujas como uno de los feminicidios más cruentos de la historia y no a la persecución, violación sistemática, *botimización* y asesinato de las mujeres que se resistieron a la violación durante la invasión de América? En plena época del humanismo renacentista, miles de mujeres fueron apresadas, torturadas y

ejecutadas como brujas en Europa, mientras el 80% de las mujeres de AbyaYala eran esclavizadas, violadas, torturadas, obligadas a reproducirse con su violador y asesinadas. ¿Cuándo empezaremos a ver también el carácter militar del feminicidio, que el genocidio americano evidencia?

La cacería de brujas, por supuesto, fue acompañada de un importante material eclesiástico de condena de las actividades femeninas, identificadas como heréticas y maléficas. La Bula de Inocencio VIII, *Summis Desiderantes Affectibus*, así como el *Malleus Maleficarum* de Kramer y Sprenger, o el *Formicarius* de Hans Nider, sirvieron de material justificativo para el genocidio de mujeres en Europa. ¿Qué hizo que en América las prácticas de violencia y muerte contra las mujeres se propagaran tan rápida como invisiblemente? ¿Qué justificó el aperreamiento de las mujeres fuertes y el matrimonio forzado de las aristócratas autóctonas? Si no encuentro respuesta a estas preguntas no lograré entender a fondo por qué en la actualidad los gobiernos de muy diverso cuño en América no responden a la urgencia de una alerta de género frente al incremento de los feminicidios. Creo que este tipo de preguntas pueden ligar las reflexiones postseculares con la reflexión acerca de los colonialismos vigentes en la organización política y social de los países americanos. Entre la violencia patriarcal y la inquisición hay un nexo que se fortalece en la herencia colonial y que responde a la creencia internalizada de que quien ejerce el poder punitivo es inmune al mal. ¿Si no cómo explicarnos que hoy los feminicidas presos intentan justificar sus actos culpando a las víctimas de su acción?

El texto de Jacqueline Vasallo sobre el miedo que la sociedad cordobesa sentía por la autonomía de las viudas en el siglo XVIII también apunta a la violencia contra el cuerpo al que no se quiere reconocer derecho: las viudas no son tuteladas por figura masculina alguna, ergo son peligrosas. Su autonomía jurídica las hace temibles, enemigas de la organización patriarcal y, por lo tanto, justifica la violencia verbal, económica y legal de los y las guardianas de la doble moral sexual. Nadie más diverso por posición social, étnica y económica que las viudas. Eran esclavas, de



castas libres, ricas, indígenas, jóvenes o viejas, pero sobre todas recaía la mirada censora y la sospecha delictual de la sociedad colonial. Podían perder a sus hijos, a sus bienes y aún sus vidas por una duda sobre su honra, pues ésta era la única garantía para el goce de sus derechos. Todavía hoy en día, muchas mujeres víctimas de violencia, en sociedades de derecho donde supuestamente se persigue la discriminación, son víctimas de una defensa legal que hace depender el goce de los derechos de su comportamiento sexual. Además, sigue siendo cierto en la sociedad republicana que sobre las madres recae la responsabilidad del buen comportamiento sexual de las hijas. El sistema patriarcal necesita de aliadas entre las mujeres y las construye imponiendo que la madre ejerza el control sobre las hijas y que las emancipadas viudas no se liberalicen al punto de emancipar a otras mujeres.

En la Córdoba peronista de los años 1946-1955, la historiadora Patricia Roggio lee la extensión del conservadurismo colonial en el peso que la Iglesia Católica tiene en la definición del comportamiento de las mujeres. Roggio, en efecto, identifica un *continuum* entre el discurso católico sobre las conductas sociales femeninas y el discurso de un gobierno que urgía a la participación a trabajadoras, votantes y militantes. El peronismo, como ideología secular, alentaba a las mujeres a incorporarse al orden político que estaba instaurando, y que aludía vagamente a la independencia femenina, a la vez que, con un doble discurso estrictamente patriarcal, instituía el rol complementario de la mujer casada, dadora de hijos sanos, formadora de hombres y compañera del marido.

La conveniencia de la diferencia sexual en función de la optimidad moral de la especie humana postulada por Jean de la Rochelle, que ha descrito Martínez Ruiz, parece tener una versión laica en la conveniencia de la mujer peronista que debe conciliar nuevos roles con los tradicionales, formándose en “profesiones femeninas” y difundiendo el pensamiento cristiano no sólo en el hogar, sino en los espacios liberales y laicos del mundo moderno.

Ahora bien, la iglesia no alentaba el trabajo fuera del hogar porque la mujer que sale de su casa no educa en la reclusión a sus hijas. Y sin

reclusión femenina el modelo de familia tradicional no se sostiene. Las trabajadoras y las militantes, a pesar de que se atenían a una clara división sexual del trabajo y eran víctimas de la precarización en su empleo, no sólo naturalizaron la doble jornada de trabajo femenina, sino que se salieron del control doméstico para debatir como católicas la defensa de la paz y la reactivación de las fuerzas productivas y la industria. Su cuerpo se hizo explícitamente político, en 1951 llegaron a ser cuerpos de senadoras, diputadas y delegadas nacionales. Con las radicales y las comunistas se vieron obligadas a organizar sus ideas para debatir. Sobre la marcha, individuaron reclamos. Juntas pidieron una reglamentación para el servicio doméstico. Pronto exigieron la igualdad de salarios con los hombres. Seguramente el espacio público en el que participaban no pretendía una ruptura con el modelo genérico tradicional, no obstante entraba en colisión con sus prácticas.

¿Será esta ambigua situación del cuerpo femenino que se emancipa del lugar fijado para que cumpla sus roles, analizada por Roggio, la que ha llevado al filósofo Alberto Canseco a preguntarse acerca de la necesidad de la seducción para aniquilar la autonomía del otro? Puede que no, pero su análisis del fenómeno de la seducción de otro/a implica el análisis del miedo de quien pierde el lugar en el discurso de la normalización de las pautas que rigen las estrategias de seducción. En su reflexión ética sobre las múltiples desposiciones en la experiencia de la seducción, Canseco cuestiona la seducción como un deseo de reconocimiento que nos constituye como sujetos, aunque nos arroje siempre a una exterioridad que se nos presenta también como fundamental. La seducción se explicita como esfuerzo o experiencia consciente y voluntaria del yo en su búsqueda de un modo de ser reconocido. Involucra un movimiento dialéctico donde el yo necesita y agrede a la vez al otra/o que lo constituye. La alteridad, el o la otra pone en riesgo al yo, lo confronta con la muerte. La aniquilación del otro/a se convierte, por lo tanto, en una necesidad del yo que se autodetermina. La seducción así es a la vez imposibilidad de gozarse e intento de aniquilación del/a otra/o: es un drama que



performancea la atracción sexual, la patologiza y rigidiza al cimentar normas como operaciones de poder con base en regímenes de verdad.

Cuando montamos una escena para quien buscamos seducir, escenificamos una verdad e impedimos la transparencia del relato, de ahí que toda seducción siga una modelo heterosexista de acción. Sólo la aparición de un tercero, que venga del pasado o del exterior, nos permite reconocer en el otro alguien que no debe ser aniquilado, permitiendo el encuentro y la afectividad, a la vez que descentraliza al yo, le da la posibilidad de ser humilde ante el reconocimiento y experimentar el amor. Ahí la heterosexualidad se disuelve y la persona sexuada adquiere significado en el extravío del discurso organizacional de la seducción. Es ético, entonces, reconocer que el encuentro con la alteridad renueva al yo que inicia a reconocerse; es por lo tanto imposible establecer de antemano nuestro deseo sexual.

Ahora bien, ¿la heteronormatividad que es el discurso organizado para seducir aniquilando a quien con su presencia debe permitirnos el reconocimiento es necesariamente expresión de un orden ultrarreligioso, falocéntrico y totalitario?

La novela *El cuento de la criada* de Margaret Atwood apunta a la construcción de lo femenino como lo seducible, aquello que debe ser aniquilado para que el yo masculino ortodoxo sea. Según la literata Cecilia Inés Luque, en “Lenguaje, experiencia y subjetividad en *The Handmaid’s Tale*”, la criada cuenta, porque lo personal es político y revela el rol del lenguaje en las políticas del poder. A Offred, como a todas las mujeres, les está prohibido leer y escribir. En un futuro de pesadilla ultrapuritana, un orden falocéntrico absoluto y una religión autoritaria buscan el dominio de la memoria, reservándose la interpretación de los significados. La palabra escrita fija la norma, la naturaliza. Escribir es recordar, es apropiarse de la palabra. Prohibir la escritura a las mujeres es mutilarle la lengua e impedirle codificar lo que conocen: sirve para desajustarle la identidad, ya que reprime la auto determinación y paraliza la seducción. A la vez detiene la ética masculina, imposibilita la conciencia de los hombres, al construir jerarquías masculinas infranqueables que se sostienen en la alianza de grupo.

No obstante, es la criada como narradora testimonial la que da fe de sucesos verídicos. La novela que utiliza el discurso testimonial como soporte narrativo critica al hacerlo la academia patriarcal y colonialista que es la diana de la ironía de Atwood: investigadores y ciertas feministas, para la escritora, pecan del mismo autoritarismo que critican en las instituciones misóginas. La postsecularidad de la narrativa de Atwood reside, en efecto, en la urgencia desesperada de la también activista ecologista y pacifista para encontrar una salida a la normatividad unívoca del mundo de la producción de masa. Religiosos y académicos, legisladores y teólogos autoritarios, científicos y políticos de ambos sexos son, a fin de cuentas, las mismas máquinas de una represión que tiene en el cuerpo sexuado de las mujeres tanto su laboratorio de ensayo como su lugar de imposición.

Anti autoritaria y dialogal, la novela de Atwood denuncia la dureza de la norma, tan rígida en la teocracia como en toda institución. La historia de la criada es historia oral y reporta el protagonismo de sujetos subalternos. Su lenguaje describe la realidad exactamente porque está incapacitado para reproducir la historia ortodoxa: el relato autobiográfico permite la afirmación estratégica de un yo que seduce narrando y que al contar se da nuevamente existencia.

Como muchas de las novelas de Atwood, *El cuento de la criada* no es una historia lineal, es un relato inserto en otros, que se revela y esconde, que sorprende y dialoga con otras realidades: la narración de la criada Offred, que recuerda un mundo anterior a la opresión de las mujeres, narra su esclavización, conoce cómo triunfar sobre la desesperanza y reafirma su propia identidad al enunciar su existencia en relación con la existencia de otras y otros, es reportada por investigadores masculinos casi caricaturescos que apenas la consideran un testimonio. Como todo cuento, el de la criada le da vuelta a los acontecimientos del pasado, a la Historia oficial, revelando la historicidad de los procesos colectivos.

¿Es ésta la fuerza de las narrativas? La teóloga menonita Nancy Elizabeth Bedford apunta a la semejanza y continuidad entre cuento, conversación y buena noticia en el



evangelio para analizar cómo y cuándo la vida eclesial se torna una mala noticia para las mujeres, impidiéndole discernir que la sexualidad y el género tienen la posibilidad de relacionarnos con Dios.

Coincidiendo con Foucault y Butler acerca de que la sexualidad es una construcción social, Nancy Bedford se pregunta por qué la heteronormatividad como ley impide la dinámica de la gracia para las personas que caen fuera de los cánones de la misma, qué hay del carácter liberador del evangelio en relación con las identidades sexuales y qué requiere de los y las creyentes el Dios de la justicia cuando los confronta con la diferencia sexual en la creación.

La vida cotidiana es el escenario de la reflexión teológica de una mujer religiosa que cuestiona la criminalización del aborto terapéutico para obtener el apoyo de una jerarquía católica ultraconservadora, como sucedió en Nicaragua. La violencia del uso de las mujeres como botín de la democracia formal, artículo de intercambio en el mercado de los votos, la lleva a abordar el tema del aborto desde la fragilidad histórica del cuerpo de las mujeres. Así como, el rechazo de las jerarquías católicas, en la Ciudad de México, al matrimonio entre personas del mismo sexo la lleva a postular al interior de un grupo de 150 pastoras y pastores la homosexualidad en relación con la materialidad de la buena creación de Dios. Les pidió, como ejercicio, que se miraran en su constitución, que reconocieran las sexualidades que había entre ellas y ellos para dejar de ver al disidente sexual como otro. Con la misma concreción, se refiere a una ceremonia litúrgica para festejar el cambio de nombre de quien entró a estudiar con ella teología como mujer pero salió de ahí como hombre, un transgénero que quiso celebrar cristianamente su paso de vida.

Estos tres momentos o escenas, a Nancy Elizabeth Bedford le ilustran el carácter fluido, yo diría histórico, de la realidad social y política. El aborto, el matrimonio igualitario, el cambio de adscripción genérica son temas que esconden los derechos sexuales de las mujeres, la persistencia de relaciones de poder entre los géneros, la cosificación sexual de los cuerpos y la decadencia de la familia nuclear. Le urge, por

lo tanto, una teología encarnada, para anunciar que la sexualidad no es un ente fijo, que está ligada al cambio y a la vida, pues en Cristo no hay hombre ni mujer, porque en su evangelio la posibilidad de la conversión, del cambio, no está fuera de la gracia, sino nos manifiesta lo que hemos de ser. Su propuesta de la gracia y la sexualidad se centra en la encarnación y desde ahí piensa la particularidad, la singularidad de cada persona en el horizonte normativo de la convivencia social teológica. En otras palabras, pide una reflexión sobre los derechos sexuales que se sostenga en un marco integral, que no deje de considerar las condiciones en que se realiza la vida, que reconozca la violencia contra las mujeres y se postule la liberación como acto revolucionario, sin puritanismos ni cosificación de la vida.

La reflexión de Bedford, que no soy capaz de seguir en sus reflexiones teológicas más profundas, porque se me escapa el sentido de la gracia, nos lleva a reflexionar sobre la evidencia que están frente a los ojos de cualquier lego como yo: por ejemplo, el conservadurismo del matrimonio laico entre personas LGTB. Éste se sostiene en los paradigmas de la familia nuclear, institución cuya crisis está ligada a la crisis del modelo económico que la hegemonizó. Hoy la familia nuclear es prácticamente imposible de llevar adelante si en ella no existen un empleo remunerado continuo y una condición de salud, pues no es viable para la discapacidad, la vejez y la demencia. Por supuesto Bedford va más allá, y la fluidez epistemológica de los temas de género y sexualidades la llevan a repensar su discurso acerca de Dios. Y lo hace con una libertad mayor que la de una laica o una feminista secular cuando se enfrenta a su discurso acerca de la ley y la justicia. Para Bedford, que es creyente, cuando pensamos en las personas vivientes las visualizamos como cuerpos sexuados y esa imagen nos acompaña cuando hablamos de Dios. Su Dios es por lo tanto concreto y trascendente, eso es, tan fluido que trasciende el sexo pasando de uno a otro, en una perenne transexualidad.

Esta imagen evangélica y esperanzada del horizonte de los derechos sexuales pasa a ser analizada por la sociología que, según Juan Marco Vaggione, tiende a estudiar lo religioso como un resabio de las sociedades tradicionales,



asociándolo con lo irracional y lo dogmático, dos elementos contra lo cual se ha lanzado el ideario iluminista de la modernidad emancipada occidental.

Dialogando con la idea de religiones públicas en el mundo moderno de José Casanova, Vaggione cuestiona la teoría liberal de la secularización, que pretende separar y diferenciar las esferas de lo secular y lo religioso, privatizando la experiencia religiosa para lograr el decrecimiento de las creencias. Desde un horizonte francamente postsecular los pronósticos de la teoría de la secularización, como ideología de la modernidad, han fracasado. Urge volver al estudio del fenómeno religioso, asumiendo la histórica presencia de las religiones en nuestra realidad. En particular en el campo de los derechos sexuales y reproductivos –que desde mi personal perspectiva son una normativización de lo irrefrenable que se expresa en la constante disidencia de las normas de género (previas a la definición de cuerpo sexuado y presentes, como nos dice la antropología, en todas las sociedades)–, Vaggione sostiene que debe existir un abordaje político-religioso, algo que se asemeja a la propuesta de Casanova de desprivatizar lo religioso y volver a considerar las creencias como partes legítimas de los debates públicos.

Nunca me agradó particularmente la postura de Casanova, quien escribió el texto que retoma Vaggione en los peores años del intento de imposición de un mundo unipolar y me parece dictado por cierto entusiasmo anticomunista ante el ascenso del Sindicato Solidaridad en Polonia;⁵ no obstante, Vaggione la aplica a la crítica al secularismo para identificar las complejas relaciones de poder que articulan la política, la religión y la sexualidad en el occidente contemporáneo (el que se pretende democrático). Estudia así la influencia pública de lo religioso, como dimensión que considera legítima, como obstáculo en el avance de los derechos sexuales y reproductivos, porque involucran precisamente la sexualidad no reproductiva y la dimensión política de las sexualidades, que se vuelve relevante para la

democracia. La visibilidad lograda por sucesivas olas de feminismos del patriarcado y la heteronormatividad como sistemas de opresión despertó el afán naturalizador, normativizador en realidad, de la opresión por parte de la jerarquía católica. Utilizando discursos morales, ésta intentó defender la idea de una sexualidad natural como base de una familia “nacional”, una sexualidad natural que no puede tolerar la interrupción del embarazo, el matrimonio igualitario y la fluidez en la asignación de las identidades de género. Este ámbito de lo religioso asociado al dogmatismo moral, resulta antiético para la democracia. Pero ésta no es ni plural ni permite debates realmente democráticos. En muchas ocasiones, dialogando con las feministas de diversos pueblos de Abya Yala, me he encontrado con postulados semejantes al de Vaggione: las agendas, es decir la organización de prioridades políticas, favorables a las politizaciones de las mujeres y favorables a los derechos sexuales y reproductivos no son ajenas a un proyecto colonizador, que convierte en otras, en preseculares o antimodernas, a las sociedades de las naciones indígenas de nuestro continente. De ahí la necesidad de reconocer modernidades múltiples, coexistentes, sin fronteras civilizatorias que propician guerras y represiones. En estas modernidades, la secularización del espacio público-político no es una tendencia general, ni mucho menos lo es la secularización que reinscribe en su organización valores y herencias religiosas del cristianismo mientras se afirma, dictatorialmente, como una medida universal de modernidad. No sólo en relación con los pueblos y naciones originarias en América, sino también en la confrontación con las naciones y estados seculares y religiosos de matriz islámica en Asia y África, el secularismo occidental se revela como un dispositivo de poder.

Ante el secularismo hegemónico y el catolicismo activista y conservador, la propuesta de Vaggione implica reconocer todas las creencias, las religiosas y las ideológicas, para el debate público con el fin de dar espacio a las disidencias religiosas, políticas, pro feministas y anti heteronormativas. Esta propuesta política postsecular permitiría acabar con el obscurantismo de la modernidad iluminista, que

⁵José Casanova, *Religiones Públicas en el Mundo Moderno*, Promoción Popular Cristiana, Madrid, 2000. En inglés, el texto salió en 1994



dejó fuera de la comprensión política todo lo que no coincidía con sus propuestas, hoy en día, en particular, todo lo que no es la democracia formal.

Igualmente en debate con José Casanova, Eduardo Mattio, nos propone cuestionar las teorías de la secularización.⁶ Para el filósofo argentino como para Jeffrey Weeks, en el resurgimiento de lo religioso que ha acompañado la aceleración capitalista contemporánea en el horizonte del debate público, la sexualidad tiene un lugar privilegiado y cuestiona los viejos “monoteísmos transnacionales”, que se sostienen socialmente sobre prescripciones tajantes en lo relativo a la familia, los roles de género y la moral sexual.

Mattio retoma a Judith Butler para sostener que la religión no es una categoría unívoca, pues existen religiones concretas muy diversas. Con ello, la acompaña en la genealogía de la secularidad descubriendo que la distinción entre público y privado, lejos de ser un postulado iluminista, es propia de la tradición protestante. De ahí que la religión oculta en el secularismo occidental se permita la defensa de ciertas políticas sexuales de las mujeres y las lesbianas y homosexuales, en el ámbito de lo privado (con la religión privatiza también sus normas sexuales), para discriminar en el ámbito público las posiciones religiosas sea de los estados islámicos (a las que enfrenta bélicamente) sea de las y los migrantes islámicos (a quien reduce a trabajos de marginación). Los prejuicios que vinculan el progreso moral de las naciones occidentales con la racionalidad secular tienen un vínculo con la construcción discursiva de lo religioso como sinónimo de oscurantismo.

Mattio analiza con Butler las normas que se convierten en condiciones de ciudadanía y devela que el secularismo, más allá de ser una fuente de crítica, ostenta formas de absolutismo y de dogmatismo que impiden ver que la religión sigue influyendo en nuestra articulación de valores y, por ende, en la configuración de nuestras individualidades. Al definirse a partir del repudio de un legado religioso, el

secularismo occidental ha formulado una teoría sobre la cultura y la civilización que no puede menos que arrasar cualquier diferencia inasimilable.

En el ámbito de los derechos a y en una sexualidad que busca separarse de la opresión del género sobre el cuerpo, Mattio cuestiona el conservadurismo laico del feminismo de la socialista francesa Sylviane Agacinsky. Agacinsky, en efecto, ha intentado racionalizar la cultura de la diferencia y complementariedad de la mujer y el hombre: asumiendo la cientificidad del psicoanálisis freudiano y su idea de un Edipo estructural, pretende que sea reconocido como universal. En nombre de una pareja heterosexual de sospechoso ascendiente católico, Agacinsky se acerca a la pretensión de Ratzinger, como Benedicto XVI, de hacer coincidir el lugar natural con el orden divino y la exigencia de que la diferencia sexual se encarne en sexos que se reproducen.

¿Cómo concluir, resumir, proponer la lectura de este libro que sigue un hilo finísimo de relaciones, a la vez, que nos presenta a tantas dudas? Creo que la historia de las ideas nos puede servir para desenmascarar los orígenes religiosos y autoritarios de todas las culturas que transitan hacia la secularización, en particular cuando, como la occidental, esgrime pretensiones universales. Con mi interlocutora más constante, la socióloga quiché Gladys TzulTzul (quien es además 25 años menor que yo), buscamos individuar los elementos opresivos de la universalidad, que en relación con los pueblos indígenas en América asume la función de excluir los pensamientos que no les son útiles. Con la imagen de nuestros diálogos en la mente, me quedo para concluir esta presentación con la idea de Mattio: que el catolicismo mismo, en América Latina, no pudo implantarse sino mediante formas plurales, heterogéneas, provenientes y transformadoras de religiosidades más antiguas. Este catolicismo multiforme, en el que habría que prestar más atención a sus continuidades y divergencias para identificar sus disidencias con el modelo colonial y colonizador, nos permite entender la multiplicidad de ideales emancipatorios, utopías y propuestas civilizatorias, que en el ámbito de los discursos sobre el cuerpo y las sexualidades hoy nos proponen críticas a los límites del

⁶ Eso es: 1) la decadencia de las prácticas y creencias religiosas en las sociedades modernas, 2) la privatización de la religión como precondition para la democracia liberal moderna y c) la emancipación de las normas e instituciones religiosas.



parentesco, asumen el trabajo sexual como un espacio de reflexión política y dialogan las afectividades no monogámicas frente a la violencia del feminicidio, la transgeneridad como un método para des-coser el género simbólico de la materialidad del cuerpo fluido, la maternidad voluntaria (que incluye no sólo el derecho a abortar sino también el derecho a la propia integridad física y moral y, por lo tanto, el derecho a no ser sometidas por motivos racistas y clasistas a la esterilización forzada).

Referencias bibliográficas

CASANOVA, J. (2000 [1994]). *Religiones Públicas en el Mundo Moderno*. Madrid: Promoción Popular Cristiana.

HABERMAS, J. (2008). El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad? *Diánoia*, 53 (60). Disponible en <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-24502008000100001&lng=es&nrm=iso>.

Accedido en 01 sept. 2013.

RIBA, L. y MATTÍO, E. (Eds.). (2013). *Cuerpos, historicidad y religión. Reflexiones para una cultura postsecular*. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba.



Reseña a *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América* de Francesca Gargallo¹

Agustina Fornero²

Universidad Católica de Córdoba
agus.fornero@gmail.com

Modo de citar: Fornero, A. (2015). Reseña a *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América* de Francesca Gargallo. *Pelicano*, 1. Recuperado de <http://pelicano.ucc.edu.ar/ojs/index.php/pel/article/view/24/5>

“(…) el feminismo es un acto de rebeldía al statu quo que da pie a una teorización.”
(Gargallo, 2013, p.173)

El interés que guía este escrito es la invitación a la lectura de un libro que, partiendo de la pregunta filosófica sobre la posibilidad de un feminismo no occidental, busca su respuesta en el diálogo con mujeres indígenas del Abya Yala³. *Feminismos desde Abya Yala*, de Francesca Gargallo, es una lectura recomendada para todos aquellxs que desean conocer sobre las particularidades del feminismo latinoamericano. La autora, que cuenta con una amplia producción, desde literatura (novelas, poesía, cuentos infantiles) a ensayos filosóficos, pretende reflexionar sobre las relaciones entre

¹ La presente reseña se enmarca dentro del trabajo como miembro del equipo de investigación: “Pensamiento crítico latinoamericano: Subjetivación política en las prácticas y pensamientos indígenas en Argentina y Bolivia (1945-1994)”, dirigido por el Dr. Gustavo R. Cruz y co-dirigido por la Dra. Andrea Ivanna Gigena. Equipo radicado en la Unidad Asociada de Ciencias Humanas y Sociales del CONICET de la Universidad Católica de Córdoba.

² Estudiante avanzada de Ciencia Política (UCC). Ayudante de alumna del equipo de investigación “Pensamiento crítico latinoamericano: Subjetivación política en las prácticas y pensamientos indígenas en Argentina y Bolivia (1945-1994)”, de la Unidad Asociada de Ciencias Humanas y Sociales del CONICET de la Universidad Católica de Córdoba.

³ *Abya Yala es el nombre kuna que, en especial en América del Sur, es utilizado por los y las dirigentes y comunicadores indígenas para definir el norte y el sur del continente, siendo América un nombre colonial con el que no quieren identificar su territorio común.* (Gargallo, 2013, p. 39).

modernidad, colonialidad, racismo y patriarcado; las múltiples opresiones que recaen sobre las mujeres indígenas y sus diversos procesos de resistencia; y la necesidad de avanzar hacia un feminismo no occidental. Como lo ha definido su autora, este libro es el inicio de la escucha a las ideas no occidentales que producen las feministas de los pueblos de Nuestra América, con el objetivo de avanzar hacia la descolonización y la despatriarcalización de nuestras sociedades.

Entonces, a partir de la pregunta por la existencia de feminismos no occidentales, Gargallo va respondiendo desde el diálogo con mujeres indígenas de América Latina, desde sus posicionamientos personales. Mira críticamente al movimiento feminista, dirigido por un feminismo hegemónico, blanco o blanquizado, urbano y académico; un feminismo que responde a la modernidad emancipada – modernidad del antiolectivismo individualista – y por lo tanto, occidental. Al plantear la necesidad del reconocimiento de otras modernidades, y partiendo del racismo como eje que atraviesa a las mujeres indígenas, va deconstruyendo el concepto hegemónico de feminismo, a partir de las teorías y posicionamientos políticos de las propuestas feministas de las mujeres indígenas.

La respuesta se va tejiendo desde los conocimientos que estas mujeres generan desde sus comunidades o por fuera de ellas. Afirmando la existencia de modernidades coexistentes, ideológicamente diversas, que ponen en cuestión la ideología mestiza blanca o blanquizada que constituye el fundamento ideológico de los Estados nacionales. En esta modernidad emancipada se inscribe un tipo de feminismo que no apunta a la liberación de las mujeres, sino a su inserción en la sociedad de clases. Un feminismo para la gobernabilidad de las mujeres, un feminismo que intenta institucionalizar el descontento para evitar que el movimiento feminista sostenga su autonomía. Un feminismo que no construye autonomía, sino que pide equidad, tendiente a lograr una supuesta liberación individual.

El libro está organizado en cuatro capítulos. El primero, “*Rutas epistémicas de acercamiento a los feminismos y antifeminismos de las intelectuales indígenas contemporáneas*”; plantea una serie de



condiciones para abrir la posibilidad de diálogo entre mujeres blancas o blanquizadas y mujeres indígenas, reconociendo que el feminismo hegemónico se ha acercado a las mujeres indígenas sin cuestionarse sus privilegios coloniales, y lo ha hecho generalmente arrogándose la posibilidad de hablar por ellas, reconocer las relaciones de poder mujer-mujer. El diálogo es posible, comprendiendo que la pretensión de universalismo del feminismo académico occidental, actúa como un “tabú epistémico”, impidiendo otras formas posibles de pensamiento, la emergencia de epistemologías diversas, proponiendo la necesaria tarea de avanzar hacia una epistemología feminista descolonizada. Entendiendo a la vez que hay múltiples formas de “ser mujer”, y que la modernidad emancipada nos ha impuesto un sujeto individual, pero las luchas contra el racismo, el capitalismo y el patriarcado son colectivas, y por lo tanto los sujetos de esas luchas también lo son.

La idea que emerge en la mayoría de las mujeres indígenas, es que la violencia patriarcal se relaciona con la violencia colonial. Por lo tanto, como feministas, no podemos pedirles a las mujeres indígenas que no se definan primero desde la defensa de su pueblo (como colectivo mixto), contra el racismo, ya que implica desconocer su historia y su feminismo. Se reconceptualiza el feminismo como la búsqueda concreta emprendida por mujeres para la buena vida de otras mujeres, en diálogo entre sí, para destejear las prácticas sociales que las ubican en un lugar secundario, con menos derechos, en relación a los hombres.

En el segundo capítulo, “*Formas, líneas e ideas de los feminismos indígenas*”; Gargallo nos introduce en los feminismos producidos por la acción y la reflexión de las mujeres indígenas. Estas ideas y acciones de las mujeres indígenas, acerca de sí mismas y en diálogo con otras mujeres de sus comunidades (construidas colectivamente), para comprenderse y mejorar sus condiciones de vida, tienen diversas formulaciones. En la actualidad se pueden reconocer, al menos, cuatro líneas (históricas y por lo tanto, cambiantes):

a) Las mujeres indígenas que trabajan para la buena vida de las mujeres de su comunidad,

pero no se declaran feministas porque temen que el término sea cuestionado por los dirigentes hombres de su comunidad y que las mujeres se sientan incómodas con ello.

b) Las que se niegan a llamarse feministas porque cuestionan la mirada de las feministas blancas y urbanas sobre sus acciones e ideas.

c) Aquellas que reflexionan sobre los puntos de contacto entre su trabajo en la defensa de derechos de las mujeres de su comunidad y el de las feministas blancas y urbanas, y a partir de esta reflexión se reivindican feministas o “iguales” a las feministas.

d) Indígenas que se afirman abiertamente feministas desde un pensamiento autónomo, y que teorizan en permanente diálogo con los feminismos no indígenas.

La idea que subyace a este capítulo, es que las mujeres indígenas pueden liberarse por sí solas, y que no precisan que las feministas blancas las liberen. Y a la vez reconocer que cualquier expresión de feminismo indígena no puede ser comprendida por fuera de su identidad étnica-cultural y ni por fuera de las luchas de sus pueblos. Es necesario descolonizar el feminismo para comprender que no todas las mujeres tienen los mismos proyectos para lograr su liberación y la vida buena.

En el capítulo III, “*Los feminismos comunitarios*”, Francesca desarrolla las experiencias y procesos políticos de organizaciones feministas comunitarias de mujeres xinkas y aymaras: la Asociación de Mujeres Indígenas Xinkas de Santa María Xalapán de Guatemala y la Asamblea Feminista en Bolivia. El lugar común entre estas mujeres, es que reivindican el “territorio cuerpo” de las mujeres indígenas, como el primer territorio a descolonizar. Cuerpos que han sido, y siguen siendo, violentados y expropiados por el sistema patriarcal ancestral, resignificado en el entronque con el patriarcado occidental. Son experiencias de feminismos autónomos, que asumen como principio básico que “no hay descolonización sin despatriarcalización”, del territorio-cuerpo y del territorio-tierra, asumiendo la tarea de la reconstrucción de la identidad étnica en sentido antipatriarcal y



cuestionando los fundamentalismos étnicos que idealizan la dualidad originaria. El feminismo comunitario es una apuesta política y epistémica por la liberación y autonomía de las mujeres indígenas, que se genera en el proceso de pensarse desde el cuerpo y el espacio que habitan, en teorizaciones colectivas sobre su situación histórica particular y la de sus comunidades. Es un proyecto de liberación colectivo, que parte de los saberes de las mujeres indígenas, y que apunta a la construcción de la comunidad en el presente desde el reconocimiento de las estructuras patriarcales heredadas.

Por último, el capítulo IV, “*¿Qué hay entre las movilizaciones indígenas y las feministas? Una reflexión sin conclusiones posibles sobre prácticas y estéticas para liberarnos juntas del colonialismo patriarcal vigente*”, expone, sin ánimos de concluir su investigación, una serie de puntos de contacto entre el feminismo y el movimiento indígena, como movimientos de liberación que confrontan la violencia física, la explotación y la dominación, con un horizonte en conseguir la autonomía. Con una lectura crítica del movimiento feminista occidental, Francesca propone que para lograr el diálogo con los feminismos indígenas, es necesario el reconocimiento del racismo normalizado en las sociedades nacionales latinoamericanas, y la manera en la que se articula con el sexismo de manera particular, asumiendo el antirracismo como posición política del feminismo. Francesca nos deja pendiente una pregunta: *¿Habrá despatriarcalización sin descolonización?*

La lectura de este libro es insoslayable para quienes nos encontramos pensando en y desde el feminismo latinoamericano. Es un libro que nos ayuda a destejer el colonialismo –y por lo tanto el racismo– interno que nos impide cuestionar las relaciones de poder entre mujeres, y a tejer alternativas posibles al entendimiento con otras mujeres, mujeres indígenas que desde sus teorizaciones colectivas se acercan al movimiento feminista. Es la posibilidad de poder cuestionar la universalidad del movimiento feminista, su racismo y su paternalismo, y de comprender que los feminismos son múltiples y diversos. Este libro, es sin dudas, una contribución al pensamiento feminista contemporáneo.

Referencias bibliográficas

GARAGALLO CELENTANI, F. (2013). *Feminismos desde Abya Ayala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Buenos Aires: América Libre.