

Vida y Pensamiento

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

La Familia

transformaciones de un espacio vital

-
- 5 J.E. RAMÍREZ: Presentación
-
- 11 FRANCISCO MENA: Marcos 6.3: crisis de la identidad cristiana
-
- 61 SOFÍA CHIPANA: Una aproximación a las familias indígenas andinas de Bolivia
-
- 83 MARIAH CECILIA GARCEZ LEME: Los modelos de familia de las personas
menores de edad que viven en las calles.
Un acercamiento iluminado por la lectura cultural del Evangelio de Mateo
-
- 119 PAULA SEQUEIRA ROVIRA: La divinización del concepto de familia o de por qué
se ha convertido en herejía hablar de familias
-
- 141 REBECA M. RADILLO: El proceso migratorio: su impacto e implicaciones
para la pastoral familiar en los Estados Unidos
-
- 153 MIREYA BALTODANO ARRÓLIGA: Del trigo al pan hay mucho afán
-
- 173 SARA BALTODANO: Reseña bibliográfica: Valburga Schmiedt Streck. *Terapia Familiar
e Aconselhamento Pastoral. Uma experiència com famílias de baixos recursos*

Vida y Pensamiento es una publicación semestral de la Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL, institución de educación e investigación bíblica, teológica y pastoral de carácter ecuménico y latinoamericano. En esta revista se presentan aportes en las áreas afines al quehacer institucional, en diálogo con los desafíos de la realidad contemporánea. Las y los autores son responsables por el contenido de sus respectivos artículos, los cuales no necesariamente reflejan la postura de la UBL. Se permite reproducir el material citando la fuente.

Se solicita canje de publicaciones a instituciones y editoriales.



Comité Editorial
JOSÉ E. RAMÍREZ (Director)
ROY H. MAY
ELISABETH COOK
RUTH MOONEY
DAMARIS ALVAREZ



Comité Editorial Internacional
DRA. OFELIA ORTEGA
Seminario Teológico de Matanzas, Cuba
DR. PLUTARCO BONILLA
Sociedades Bíblicas Unidas, Costa Rica
DR. JUAN JOSÉ TAMAYO
Universidad Carlos III, España



Edición
JOSÉ E. RAMÍREZ-KIDD



Diagramación
DAMARIS ALVAREZ



Copyright © 2011



Editorial SEBILA
Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL
Apdo 901-1000, San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498
Fax.: (+506) 2283-6826
E-mail: ubila@ice.co.cr
www.ubila.net



ISSN 1019-6366

Institución que da continuidad
a las labores educativas iniciadas
por el Seminario Bíblico
Latinoamericano desde 1923.

Vida y pensamiento es propiedad de la Universidad Bíblica Latinoamericana y se publica semestralmente. Cada número es temático y sus artículos se presentan como un aporte a la reflexión bíblica y teológica desde la realidad latinoamericana y son producto de las investigaciones de docentes de la UBL e instituciones afines. Todas las contribuciones deben ser trabajos inéditos y enviados según las “Instrucciones para autores/autoras” que se detallan al final de la revista. El Comité Editorial y los árbitros que designe decidirán sobre la publicación de los trabajos presentados. Para información sobre la temática de los siguientes números y fechas de entrega, puede comunicarse con:

Ruth Mooney (ruth@ubila.net)

o José Enrique Ramírez (joseenrique_ramirez@yahoo.com)

La Familia

transformaciones de un espacio vital

Vida y pensamiento
Primer Semestre
Vol. 31, No. 1

Presentación

La realidad social actual hace que la familia tradicional no esté ya en condiciones de resistir el impacto de las sucesivas transformaciones que se producen hoy, como algo habitual. Por una parte, tenemos el nuevo rol de la mujer, la emergencia de nuevas formas de sexualidad o el fenómeno urbano; por otra, los movimientos migratorios entre países así como los desplazamientos masivos del campo a la ciudad, tanto por razones económicas como por la guerra. Estas realidades modifican las condiciones de desarrollo familiar conocidas hasta entonces. ¿Cómo sobrevive una familia cuyos padres se encuentran en el extranjero o cuyas figuras de referencia no son ya “papá y mamá”? ¿Deja de ser familia por ello? ¿De qué modo se reconforma esta unidad humana? ¿Qué forma adquiere y cómo sobrevive a estos cambios?

Tradicionalmente se habla de *la* familia como si ésta fuese una entidad homogénea que no hubiese sufrido cambios en su composición y funciones; pero basta una simple observación lingüística para constatar esta evolución. Nuestro término “familia”, que proviene del latín, tiene como significado original: “Conjunto de esclavos de la casa, el personal de esclavos”.¹ En la antigua Roma, ésta era una comunidad

¹ Gaffiot, Félix. *Dictionnaire abrégé Latin – Français*. Hachette. Paris. 1986, pág. 248.

de servidores y esclavos ligados a la casa de un patrón y progenitor de una unidad productiva. “Familia” (*famulū*), no era entonces, como lo asumimos hoy, una noción ligada a aspectos como parentesco, filiación y matrimonio. Aquella unidad en torno al *Pater-familias* era más bien un grupo de personas unidas por un lazo de vasallaje a un mismo señor, y que -metafóricamente, era también padre común o afectivo. Es sólo a partir del siglo III d.C., que empieza a emplearse el término para aludir a las relaciones de sangre existentes entre sus miembros. Antes de ello, se empleaban otras palabras distintas a *familia*, para designar este vínculo, tales como *linaje* o *parentela*.²

Son estas raíces históricas las que explican, por ejemplo, el rol del padre en la familia tradicional. El peso que esta figura masculina tenía en la sociedad romana se observa claramente en la evolución de la lengua: padre (*pater*), patria (*patria*), patrimonio (*patrimonium*). Tríada en la que queda definida la existencia, la identidad y las posibilidades de una persona. La familia, en el sentido en que lo entendemos hoy, a saber: colectividad conformada por la pareja padre-madre y sus hijos, es una realidad que presupone una noción de individualidad que emerge sólo a partir del Renacimiento. La evolución de una noción *socioeconómica* a un concepto *psicobiológico*, refleja una larga evolución social, resultado final de una serie de adaptaciones sociales a cambios fundamentales en la historia.³

² Parada Navas, José Luis. “Familia”, en: Mariano Moreno Villa, editor. *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*. San Pablo. Madrid. 1997, pág. 498.

³ Rey, Alain, editor, *Dictionnaire Culturel en Langue Française. Volume 2*. Le Robert. Paris. 2005, pág. 895.

El modelo del *Pater familias*, fuertemente arraigado en la cultura hispanoamericana (Cf. el personaje de Juan en la *Yerma* de García Lorca o el de Esteban en *La casa de los espíritus* de I. Allende), proviene como hemos dicho, de la sociedad romana, basada en la institución de la esclavitud, y en donde la familia no era sino *un conjunto de sirvientes* que formaban parte de una “empresa familiar” (*domus*). El derecho de vida y muerte que tenía dicho *Pater familias* sobre los miembros de la misma, estaba basado en su condición de propietario del patrimonio sobre los “bienes muebles”, dentro de los que se incluía entonces: animales, esclavos, mujeres y niños. Él era, en sentido estricto, la única persona con poder y capacidad jurídica y política en el lugar (*forum*). La religión privada en Roma (basada en los *Lares*, familiares difuntos), era una *religión de los ancestros*, y se encargaba de legitimar esta forma de organización política y social.⁴

Este peso desproporcionado de la figura paterna dentro del “gobierno de la familia” (y de *la familia como sociedad*), fue algo sobreentendido en las sociedades agrícolas del mundo europeo precristiano y en las urbanas de la Europa medieval. Cuán poco había cambiado esto hasta bien entrada la época moderna, lo muestra claramente escenas familiares de la novela del siglo XIX (*Germinal* de E. Zola, *Los Tejedores* de G. Hauptmann, *Casa de Muñecas* de H. Ibsen). Ni qué hablar de la situación en América Latina (Cf. por ejemplo escenas de la vida familiar en el Paraguay de la primera mitad del siglo XIX, en una obra como *Yo el Supremo* de A. Roa Bastos, o del Perú de la segunda mitad del siglo XIX en una obra como *Aves sin nido* de

⁴ Jean Bayet. *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*. Payot. Paris. 1957, II. iii, 2.

Clorinda Matto). Será necesario esperar hasta el siglo XX para ver cambios significativos. Baste decir que, en un país como Francia, cuna de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, no será sino hasta el 13 de febrero de 1938, que se promulga una ley que suprime *la incapacidad legal* de la mujer casada. Hasta ese momento el hombre tenía, entre otros, el derecho de revisar la correspondencia de su mujer y ésta no podía ejercer ninguna profesión sin consentimiento de su marido.⁵ Caso similar al de un curioso contrato laboral para maestras de escuela en CR (1923), y en donde se estipulaba, entre otras varias condiciones que: “Debían estar en su casa entre la 6:00 de la tarde y las 6:00 de la mañana; No abandonar la ciudad bajo ningún concepto sin permiso del Presidente del Consejo de Delegados; No viajar en coche o automóvil con ningún hombre excepto su hermano o su padre”.⁶

Hoy en día no se habla ya de *la familia*, sino de *modelos de familia* (tradicional, nuclear, pos-nuclear), ya que ésta no es más la principal unidad de producción en la sociedad como lo fue en el pasado. Dinero y trabajo se ganan fuera del hogar, y es éste más bien, el que debe plegarse y adaptarse a las nuevas reglas de juego económico de la sociedad contemporánea capitalista y tecnologizada, regida esencialmente por el principio de la *autorrealización*, no por el de *comunidad*. La sola idea de un matrimonio “por conveniencia” o “por arreglo”, común en el pasado, sólo produciría sonrisas entre jóvenes de hoy; algunos tendrían dificultad incluso para entender la idea ¡Aún

⁵ Eric Agostini. “Famille-Droit”, en: André Jacob. *Encyclopédie Philosophique Universelle. Volume II. Les Notions Philosophiques. Dictionnaire. Tome 1. Philosophie occidentale : A-L*. P.U.F. Paris. 1990, pág. 954.

⁶ <http://javimoya.com/blog/pics/200601/contratodemaestras.jpg>

cuando sus mismos padres o abuelos hayan conocido esta práctica por experiencia propia!

Pero no solamente los económicos, también los cambios culturales han implicado inevitables adaptaciones de la estructura familiar a las nuevas circunstancias sociales. La institución de la familia pasa por un proceso de “des-institucionalización”: ésta no se expresa ya en *un modelo*, sino que se presenta abierta a *diversas formas* de convivencia. Se habla por ello de “la familia incierta”.⁷ De este modo, la nueva comprensión de la sexualidad; las nuevas modalidades de familia (no conyugal, mono-parental); o el surgimiento de otras formas de unión al margen de la pareja (conformada tradicionalmente por mujer/hombre), replantean las reglas de juego. Esto hace que sea difícil hablar hoy de “un modelo normativo”.

Los artículos de este número tratan de estas importantes transiciones que caracterizan la institución de la familia en nuestro medio. Francisco Mena introduce la discusión con un análisis del estatus de Jesús como hijo ilegítimo y la deshonra que esto implicaba en su mundo. Muestra las implicaciones de esto para el desarrollo de pastorales inclusivas con adolescentes-madres.

Sofía Chipana analiza por una parte, la forma en la que el desplazamiento de familias indígenas a medios urbanos impacta su cultura rural, y por otra, los ritos de paso familiar que cumplen un rol “civilizador” para definir relaciones de dominio y dependencia.

⁷ Vidal, Mariano. “Familia”, en: Casiano Floristán, editor. *Nuevo Diccionario de Pastoral*. San Pablo. Madrid. 2002, pág. 589.

Cecilia Garcez analiza los modelos de familia de menores de edad que viven en las calles, vistos desde la perspectiva de las categorías “honor-vergüenza”. Se retoman elementos del evangelio de Mateo y de la palabra pronunciada por los mismos niños en sus experiencias de convivencia y de abandono familiar. Paula Sequeira problematiza algunos de las características asociadas tradicionalmente a la familia y que dificultan debates más precisos y cuidadosos. Busca analizar además, acontecimientos sociales como las migraciones o la salida de las mujeres al espacio laboral, que impactan de manera directa e indirecta el concepto tradicional de familia. Rebeca Radillo analiza los retos del ajuste psicológico implicados en los procesos migratorios, tales como la transición de una cultura comunitaria a una individual; el etnocentrismo y la separación familiar. Algunos de estos procesos reducen significativamente la habilidad de las personas para resolver problemas. Mireya Baltodano analiza, críticamente, la forma en la que estas transiciones sociales y económicas colocan a la mujer, una vez más, en una posición de clara desventaja en una sociedad altamente competitiva. Incluimos, finalmente, la reseña de Sara Baltodano de la tesis doctoral de Valburga Schmiedt sobre terapia familiar y consejo pastoral. Una experiencia llevada a cabo con 40 familias ‘multiproblemáticas’ de bajos recursos de São Leopoldo (Brasil), entre los años 1994-1998.

Invitamos a nuestras lectoras y lectores a disfrutar de este número.

José Enrique Ramírez-Kidd
Director V y P.

VIDA Y PENSAMIENTO
VOL 31, No. 1 (2011) 11-60

Marcos 6.3: crisis de la identidad cristiana

FRANCISCO MENA

Resumen: Marcos 6.3 indica que Jesús era hijo de María pero no aparece en el Evangelio de Marcos evidencia sobre el padre de Jesús. Esto lleva a la pregunta sobre el estatus de Jesús como hijo ilegítimo y la deshonra que esto conlleva en su mundo. Sin embargo, esta discusión abre la puerta para reflexionar sobre la paternidad de Dios con relación a Jesús: “Tu eres mi hijo...” (Mr 1.11). En Marcos, Dios asume la paternidad de Jesús, un hijo ilegítimo, y le honra. ¿Qué podemos aprender de esto para el desarrollo de pastorales inclusivas, especialmente con adolescentes-madres?

Palabras claves: Evangelio de Marcos; familia de Jesús; Jesús histórico; sexualidad; adolescentes-madres.

Abstract: Mark 6:3 indicates that Jesus was the son of Mary but no evidence appears in the Gospel of Mark about Jesus' father. This raises the question of the status of Jesus as an illegitimate son and the dishonor this implies in his world. At the same time, this discussion opens the door to reflect on the paternity of God with regard to Jesus: "You are my son. . ." (Mk. 1:11). In Mark, God accepts the paternity of Jesus, an illegitimate son, and honors him. What can we learn from this for the development of inclusive ministries, especially with adolescent mothers?

JESÚS: UNA EXPERIENCIA DE EXCLUSIÓN TEOLÓGICAMENTE ACALLADA

José Ignacio González Faus ha señalado que el dato más duro que tenemos sobre la paternidad de Jesús se encuentra en Mr 6.3 "Se trata de la frase de Mc 6.3, según la cual en Nazaret se designaba a Jesús como "el hijo de María". Ahora bien: los israelitas eran designados siempre por el nombre de su padre. La frase, tal como está dicha, parece implicar necesariamente que se designa a Jesús como hijo de Padre desconocido. Y es importante el que Marcos no hace ningún uso teológico de esa designación: la reproduce tal cual sin atender a ella, porque, en aquel momento de su narración está preocupado por otra cosa. Tampoco es suficiente el que José ya hubiera muerto en ese momento para explicar que se designa a Jesús

Key words: Gospel of Mark; family of Jesus; historical Jesus; sexuality; adolescent mothers.

como “hijo de María”: pues aun luego de muerto el padre seguían designándose los israelitas por el nombre de éste. Y, como en otros momentos, tenemos una prueba de la autenticidad de esa frase, precisamente en lo incómoda que resultó a los otros evangelistas. Mateo (13.55), Lucas (4.22) y aquí también Juan (6.42 y 7.15), que conoce igualmente tradiciones sobre lo ocurrido a Jesús en Nazaret, han modificado la frase designando a Jesús como “hijo de José” o “hijo del carpintero”. La versión más difícil de explicar es la más auténtica, porque es más verosímil que algo incomprendible o incómodo fuera sustituido intencionadamente por algo más fácil, que no al revés.”¹

... los israelitas eran designados siempre por el nombre de su padre. La frase, tal como está dicha, parece implicar necesariamente que se designa a Jesús como hijo de Padre desconocido.

La frase “hijo de María” leída desde el punto de vista histórico crítico debe ser considerada original. Por dos razones: es la lección más difícil sobre la familia de Jesús y sobre él mismo y la segunda es que en los otros lugares en donde ocurre en Mateo (Mt 13.53) y Lucas (Lc 4.42), esta frase ha sido modificada dándole a Jesús una línea de linaje fuerte a través de José. El punto de vista de González Faus es básicamente que al asumir la crítica histórica esta debe asumirse en todos sus aspectos sobre aquellos principios de orden doctrinal o eclesiástico.

Una posición contraria a la anterior es el comentario de Fritzleo Lentzen-Deis que en su comentario a Marcos explica: “Es inusual que se le llame “hijo de María”. Quizá esta expresión ya refleje el

¹ J. I. González Faus. *Acceso a Jesús*. Salamanca: Sígueme, 1983, 63.

lenguaje cristiano, en la perspectiva de la concepción virginal.”² El mismo autor señala al final de su explicación de Mr 6.3 “Del conocimiento exacto de la familia concluyen los habitantes de Nazaret que Jesús no puede tener ninguna autoridad especial.”³ También el comentario a Marcos de Mateos-Camacho indica algo semejante: “la atención se pone en la familia, en un intento por definir por ella la identidad de Jesús. Antes lo han hecho por su oficio; ahora, por sus relaciones familiares. Jesús es “el hijo de María”. Es muy extraño que se le identifique por la relación con su madre, no con su padre, como era la costumbre. Dado que en aquella cultura el apelativo “hijo” implicaba no solo la generación sino también la semejanza con el padre (“el que sale a su padre”), este modo de designar a Jesús parece indicar que lo consideraban indigno de llevar el nombre del padre, por no seguir su ejemplo ni imitar su conducta. Esto implica que ni el saber ni la actividad de Jesús se atienen a la tradición de su familia, análoga a la que han recibido los oyentes.”⁴

Con todo lo dicho, Mateos-Camacho, no subrayan la crisis que implica esta afirmación en los oyentes ni ponderan las implicaciones que esto tiene para la construcción de una descripción del Jesús histórico. Es como si se tratara de dar información general, no de evaluar su peso dentro del pensamiento bíblico-teológico actual.

France también prefiere decir que esta frase de Marcos, “críptica” para él, se debe a que Marcos no conoció las tradiciones sobre José y sugiere, suavemente, la idea de la concepción virginal⁵. Taylor asume el

² F. Lentzen-Deis. *Comentario al Evangelio de Marcos. Modelo de nueva evangelización*. Navarra: Verbo Divino, 1998, 185.

³ *Ibíd.*

⁴ Juan Mateos y Fernando Camacho. *El evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*. Córdoba: El Almendro de Córdoba, 1993, 510.

⁵ R. France. *The Gospel of Mark*. Grand Rapids: Eerdmans Paternoster, 2002, 242.

problema de la historicidad del verso y considera que “es improbable que Marcos, y menos aún los nazarenos, estuviesen familiarizados con la tradición del nacimiento virginal”⁶. Pero resuelve el problema buscando en el paralelo de Mateo “el hijo del carpintero” (Mt 4.22) un apoyo para la lectura de P⁴⁵ sobre Marcos 6.3 en donde se lee la misma variante que en Mateo: “el testimonio de P⁴⁵ demuestra que “el hijo del carpintero” era el texto de Marcos ya en la primera mitad del siglo III, y tal vez en una época anterior. El testimonio de Orígenes también apunta en ese sentido, porque no nos parece satisfactoria la explicación que da Hort de que Orígenes se olvidó de Mc 6.3, o de que no atribuyó a Marcos las palabras de los galileos. Lohmeyer opina que Orígenes legó un texto armonizado con el de Mateo.”⁷ Concluye Taylor diciendo que según su criterio Marcos escribió “el hijo del carpintero” pero un copista primitivo sustituyó este texto por “el carpintero” y añadió “hijo de María”⁸

Gnilka prefiere la variante “el trabajador de la construcción –carpintero-, el hijo de María por la fuerte atestación de la misma frente a “el hijo del carpintero” (P⁴⁵, 13, 124): “la variante debe considerarse como la original porque resulta la más chocante. La variante 2 se debe al influjo de Mt 13.55... Por consiguiente, mediante su oficio y su familia, Jesús queda identificado de manera inconfundible para sus conciudadanos. Es completamente desacostumbrado el identificarlo teniendo en cuenta a su madre. Siempre se llamó al hijo por su padre. Por eso se ha sospechado que José habría muerto entretanto. Más, puesto que también en tal caso continúa siendo desacostumbrado el identificarlo teniendo en cuenta a la madre, opina McArthur que tal denominación no es genealógica, sino que está relacionada con la

⁶ V. Taylor. *Evangelio según San Marcos*. Madrid: Cristiandad, 1979, 347.

⁷ *Ibíd.*

⁸ *Ibíd.*, 348.

situación... Marcos no menciona a José en momento alguno. Pero hay que tener en cuenta que “el hijo de María” se mantiene como nombre de Jesús. Se emplea el nombre o bien en sentido polémico e injurioso o bien como alusión al nacimiento virginal.”⁹ Es difícil considerar seriamente que Marcos haya tenido alguna idea sobre el nacimiento virginal de Jesús, sin embargo, puede retrotraer el tema no sin el peligro de caer en un anacronismo.

Por otro lado, Robert A. Guelich en su razonamiento sobre Mr 6.3 incorpora el mismo artículo de McArthur citado por Gnilka y dice: “he concludes that “son of Mary” represents an “informal descriptive” rather than a “formal genealogical” way of identifying Jesus by his well-known mother, since his father was “presumably long since dead”... He supports this usage by OT and NT examples (Judg: 11.1-2, Kgs 17.17; Lk 7.12; Acts 16.1, 23.16; Gal 4.21-31). Whatever the answer, “son of Mary” needs not be a cruel insult. Neither the reference to his trade nor his brothers and sisters connotes anything pejorative.”¹⁰

A estas alturas del estado de la cuestión es importante revisar uno a uno los argumentos presentados. En este caso dos son los que pesan sobre otros: el primero es la variante textual “el hijo del carpintero, hijo de María” y el segundo la tesis que Guelich asume incorporando el trabajo de MacArthur. Un tercer argumento es el conocimiento de Marcos sobre el nacimiento virginal. El cual no es posible de corroborar dentro del pensamiento marciano ya que no existe una sola alusión al mismo en todo el evangelio. El otro es que María habiendo quedado viuda remplaza a José en la designación de filiación. En este caso si María hubiese quedado viuda, aún así, lo común sería vincular

⁹ J. Gnilka. *El evangelio según San Marcos. (Mc 1.1-8.26) Vol I*. Salamanca: Sígueme, 1992, 268.

¹⁰ R. A. Guelich. *Mark 1-8.26. Word Biblical Commentary*. Nashville: Thomas Nelson, 1989, 309-310.

a Jesús con José como base de su linaje. A esto habrá que agregar el hecho de que se citen otros familiares: hermanos y hermanas de Jesús. Toda la casa sería la Casa de José, no de María. No considero serio discutir la idea de considerar la traducción de la palabra hermanos/as del griego al de primos en español.

Entonces, las dos cuestiones a discutir son: la cuestión de crítica textual y el artículo de Harvey McArthur. Inicio por el último caso.

“SON OF MARY” DE HARVEY McARTHUR

McArthur inicia su artículo señalando la excepcionalidad de la frase “hijo de María” y para eso apunta “b. Yebamoth 54b. says “... and only a father’s family may be called the proper family”¹¹ Luego de enumerar las diversas opciones de interpretación de la frase se avoca a organizar diversos materiales en donde frases semejantes ocurren. La primera sección es titulada “Jewish Use of the Mother’s Name” y contiene 6 apartados: identificación secundaria, familias matriarcales, madre judía (o prosélita) y padre no-judío, hijos de una viuda o el único hijo de una viuda, hijos ilegítimos o hijos de una prostituta, usos inexplicables. La preocupación de fondo es si el uso de la frase “hijo de María” tiene la función de marcador genealógico. El caso de Jueces 11.1s puede ser usado como ejemplo de la cualidad secundaria de la mención de la madre en el linaje, Jefté es marcado como el hijo de una prostituta, no obstante, en la siguiente línea se indica el nombre del padre: Galaad. La historia dice que una vez crecidos los hijos oficiales, de la esposa de Galaad, estos echaron a Jefté y le dijeron “No heredarás en la casa de nuestro padre, porque eres hijo de otra mujer”.

¹¹ H. McArthur. "Son of Mary", *Novum Testamentum* XV (1973). C. Breytenbach y J. Thom, ed. Leiden y Boston: Brill Publishing, 38.

Se debe considerar que la historia de Jefté, al mencionar a la madre, ésta no se recuerda por el nombre sino por su marcador socio-cultural y que, inmediatamente después, se aporta el nombre del padre así como la tensión entre los hijos oficiales de ese y Jefté. Este dato es importante no tanto en el marco del artículo citado, pero sí dentro de la situación cultural de la época que recogeré más tarde.

McArthur reconoce que aún dentro del sistema patriarcal dominante en el A. T. hay indicaciones ocasionales de un patrón matriarcal temprano. Dentro de este otro patrón cita Gén 2.24, Esdras 2.61 (en donde los hijos provienen del lado materno aun y cuando se use el nombre del padre: Barzilai), 2Re 12.21/2 Cro 24.26 (aquí los asesinatos son mencionados por los nombres de sus madres), 1Sam 26.6 (Joab, Asaél y Abisai tres líderes militares de David son mencionados a través del nombre de su Madre). McArthur dice:

It has been suggested that Zeruiah's name is used in their connection because the tradition wished to emphasize that the men were the sons of David's sister (or half-sister). But this is scarcely satisfactory since a) there were other ways this could have been expressed, and, b) why did not the same logic lead to the identification of Amasa as "the son of Abigail" since the latter was also David's sister. If Zeruiah was the daughter of Nahash, king of Ammon, and only a half sister of David—as suggested by 2Sam 17.25—then this could confirm the suggestion made earlier, namely, that the Ammonites followed a matriarchal pattern in their genealogies. (But the question would still remain why Abigail's son, Amasa, was not identified in the same way even though she also was the daughter of the same Nahash).¹²

En el caso de madre israelita y padre foráneo no hay evidencia clara al respecto, no obstante, indica McArthur, que en el caso de una madre israelita o prosélita sería posible la identificación mediante la madre para asegurar la pertenencia a la nación judía.

¹² *Ibíd.*, 42.

En cuanto a los hijos de una viuda o al único hijo de una viuda considera el autor que se trata de una especulación. Usualmente también en estos casos el padre es mencionado o se refiere a la definición de tendencias más que de marcadores genealógicos.

Por otro lado en cuanto al tema de la ilegitimidad, las citas estudiadas pueden organizarse dentro de las categorías anteriores: “That identification by one’s mother did not automatically imply illegitimacy is clear from a number of passages where this terminology is used without any insult being intended. Esther R VIII 3 (on Esther 4.4) says: “the last Darius was the son of Esther: he was pure from his mother’s side and impure from his father’s”. B. Baba Bathra 109b has already been quoted- “...was not Adonijah the son of Haggith and Absalom the son of Maacah?””¹³

Concluye McArthur:

The survey of Hebrew and later Jewish usage reveals that in a minority of cases the name of the mother was used in connection with genealogical identification. A considerable proportion of these cases may be explained by reference to three distinctive patterns: (1) secondary identification, i.e., the mother is named along with the father when there was need for full genealogical information; (2) matriarchal traditions where the mother is identified instead of the father (probably in all cases which may be attributed to this pattern there is evidence of non-Israelite genealogical connection); (3) Jewish (or proselyte Jewish) mothers are named rather than the father when the latter was non-Jewish. These three patterns, however, are not adequate to explain all occurrences of identification by the mother rather than the father. I have argued that in the remaining cases the usage is not a matter of formal genealogical identification, but rather these cases reflect an informal usage and circumstances frequently apparent from the context explain why the mother has been mentioned rather than the father. While there could be instances in this last group where the person so identified

¹³ *Ibid.*, 46.

*by his mother was illegitimate, or the son of a widow, there is no substantial evidence that either of these circumstances led to a formal genealogical pattern of identification by the name of the mother.*¹⁴

La solución que propone el autor es que no se trata de una identificación genealógica formal sino de una simple declaración descriptiva que no tiene ningún elemento particular sino la información explícita que contiene, algo así como decir: “miren ese es el hijo de María la que vive al final de la calle”¹⁵

LA CRÍTICA TEXTUAL

El punto central de la crítica textual en Mr 6.3 es la variante “el hijo del carpintero” (P⁴⁵) en lugar de “el carpintero” como se lee actualmente en nuestras Biblias. Efectivamente si la variante “el hijo del carpintero” fue la original, la discusión de este artículo quedaría sin efecto: aparecería nombrado, por su oficio, el padre de Jesús complementado por la mención de su madre, “el hijo de María”.

El valor de P⁴⁵ radica en su antigüedad y debe ser considerado como un testigo importante. No obstante, el problema es explicar por qué se transita de la lectura más clara a la más oscura. Dicho de otro modo, la lectura “el carpintero, hijo de María” es la lectura más corta y más difícil, dentro del marco teórico de la crítica textual ambos elementos son fundamentales para determinar la originalidad de una variante, desde la cual se deben explicar otras, en este caso, la clarificación de la lectura de P⁴⁵: “el hijo del carpintero, hijo de María”. Tanto Taylor como McArthur asumen que un copista posterior redujo la cita a “el carpintero” cuando el original decía “el hijo del carpintero”. Es

¹⁴ *Ibíd.*

¹⁵ *Ibíd.*, 57.

decir, va en sentido inverso a la teoría que sustenta la crítica textual: la preferencia por la variante más corta y/o más difícil.

El Comité de las Sociedades Bíblicas Unidas indica al respecto: “Todos los unciales, muchos textos minúsculos y versiones tempranas de importancia leen “¿No es este el carpintero, el hijo de María...? Desde muy temprano hubo objeciones a esta descripción de Jesús como carpintero, y varios testigos (entre los que se cuenta P⁴⁵) asimilan el texto a Mt 13.55 y leen “¿No es éste el hijo del carpintero, el hijo de María...? La versión Siríaca Palestínense obtiene el mismo resultado mediante la omisión de “el carpintero””¹⁶ (de igual manera se lee en la tercera edición del comentario). A criterio de los editores de la SBU no hay ninguna duda de que la lección transcrita en nuestras Biblias es la original.

El valor de P⁴⁵ radica en su antigüedad y debe ser considerado como un testigo importante. No obstante, el problema es explicar por qué se transita de la lectura más clara a la más oscura.

McArthur resume del siguiente modo sus conclusiones al respecto:

Textual criticism cannot provide a final answer as to whether the original text of Mark read approximately (a) "the son of the carpenter and of Mary", or, (b) "the carpenter, the son of Mary". While I regard alternative (a) as the more probable, this decision must remain tentative in the light of the difference of opinion among text critics. Even if the "son of Mary" phrase was actually used by the Evangelist it would still be uncertain whether it originated with the villagers of Nazareth or at some stage in the developing Christian tradition. Since interpreters of the phrase need to consider its point of origin there are three possibilities which must be kept in mind. Thus the phrase may have originated

¹⁶ Bruce Metzger. *Un comentario textual al Nuevo Testamento griego*. Brasil: Sociedades Bíblicas Unidas, 2006, 76.

- (a) *With the villagers of Nazareth,*
- (b) *With the Evangelist or some earlier transmitter of the tradition,*
- (c) *With a copyist either because he deliberately introduced the phrase, or more likely because he changed "the son of the carpenter" to "the carpenter" and the "son of Mary" phrase was a by-product of this shift.*¹⁷

Parte del problema es que de la antigüedad de P⁴⁵ es un factor a favor de la lectura más larga y clarificadora, pero el peso de los Unciales (B y a), así como de la gran cantidad de otros manuscritos de distintos tipos no puede ser simplemente desechado. Dentro de las reglas de la crítica textual este peso es un criterio técnico fundamental. Eldon Jay Epp señala:

1. *A variant's support by the earliest mss, or by mss assuredly preserving the earliest texts*
2. *A variant's support by the "best quality" mss*
3. *A variant's support by mss with the widest geographical distribution*
4. *A variant's support by one or more established groups of mss of recognized antiquity, character, and perhaps location, i.e., of recognized "best quality".*¹⁸

Reglas que también señaló en su momento Heinrich Zimmermann¹⁹ hace 40 años. Lo que se busca con ellas es identificar la tradición textual que ha perdurado de forma más extensa y que incorpora la mayor cantidad de tipos textuales, así como la mayor antigüedad. Curiosamente estos criterios se cumplen cabalmente en la variante

¹⁷ McArthur. "Son of Mary", 58.

¹⁸ E. J. Epp. "Textual Criticism (New Testament)" en D. N. Freedman, *Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992.

¹⁹ H. Zimmermann. *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*. Madrid: BAC. 1969, 20-79.

más breve consignada por Marcos: mejor atestiguada, acorde con la ausencia de José como padre de Jesús en Marcos, variante más breve y más difícil. No obstante, su extraordinario uso parece seguir causando problemas a los comentaristas quienes, aun asumiendo los datos de la crítica textual, insisten en buscar otras explicaciones para no aceptar simplemente que “el carpintero, el hijo de María” puede ser la lección original y que es Mateo el que la amplía y clarifica, cosa que perfectamente pudo ser asumida por el copista temprano de P⁴⁵. Joel Marcus señala que la evidencia externa es abrumadora a favor de la lectura escogida, es decir, “el carpintero, hijo de María”²⁰.

La propuesta de McArthur “I conclude, therefore, that the ancient scholars were correct in assuming that the phrase had no special connotation beyond the fact explicitly stated, and that modern scholars have been led astray by regarding "son of Mary" as a problematic phrase.”, carece de la mediación cultural adecuada así como de la comprensión del pasaje como un todo. Esto, independientemente, de la calidad histórica que busca identificar si la frase fue dicha por las gentes de Nazareth, o si fue Marcos el que construyó la escena.

La búsqueda de convertir esta frase extraordinaria en algo inocuo refleja la propensión de la exégesis a desvalorizar las dinámicas sociales del mundo del Mediterráneo del siglo primero. Por otro lado, es crucial que aceptemos que nuestra capacidad de reconstruir la historia (en términos historiográficos) de Jesús no puede seguir guiándose por una epistemología positivista. Los textos del Segundo Testamento no son “documentos” y deben ser contextualizados dentro del marco de una cultura oral. En ese sentido no habría ninguna razón de fondo para menospreciar la lectura “el carpintero, hijo de María”, más sospechoso resulta pensar que la lección original sería “el hijo del

²⁰ J. Marcus. Mark 1-8. A New Translation with Introduction and Commentary. The Anchor Bible Series. New York: Doubleday, 2000, 374.

carpintero” cuando Marcos no ve a José como padre de Jesús. Dicho esto, la crítica textual basada en P⁴⁵ no es necesariamente, dada la edad del manuscrito, sustento de la originalidad de la lectura larga.

Otros dos elementos deben ser agregados a la discusión: el relato en sí mismo y el eje cultural. Si la discusión de McArthur se basa en la inocuidad de la frase “hijo de María” ya que, según este autor, esta no implica ningún sentido peyorativo, tal afirmación va en contra de relato en sí. También para Joel Marcus este sentido de inocuidad no es apropiado, él considera, contrario a McArthur, que el verso 3 está cercano a una fórmula genealógica a causa de la enumeración exhaustiva de los nombres de los hermanos y, el desconocimiento de este dato, no logra explicar por qué Mateo y Lucas sienten incomodidad con este pasaje, ni reconoce el contexto hostil del pasaje y la evidencia de las alusiones contra la legitimidad del nacimiento de Jesús²¹.

ESTUDIO DE LA PERÍCOPA: MARCOS 6.1-6

El primer punto a elucidar es el de los límites de la perícopa. En ese sentido 6.1 abre un nuevo episodio frente al relato anterior en la casa de Jairo “y salió de allí y viene a la patria de él”, por otro lado 6.6b indica una nueva salida, un movimiento que se aparta del lugar en donde acontece la escena: “y recorría las aldeas de alrededor enseñando”. Entrada y salida muestran los límites narrativos de la escena.

La escena en sí está constituida por los versos 2 al 6a e inicia, entonces, con la llegada del sábado y la enseñanza consecuente de Jesús en la sinagoga y es su enseñanza la que causa el problema para las personas que escuchan. De esa experiencia de asombro surge una serie de

²¹ *Ibíd.*, 375.

preguntas que no son inocentes (menos inocuas), estas preguntas cuestionan el origen de Jesús que no debe verse independiente de su ser y su ser es el ser de su familia, una en donde no aparece el padre. Así que lo que sigue es un proceso natural de exploración de la identidad y del honor de Jesús. Luego de las preguntas aparecen las respuestas y, como es de esperar, estas se enfocan sobre su familia, de ahí emerge la situación de escándalo en 6.3 para luego recibir la respuesta de Jesús, quien se presenta como profeta que no tiene honor en su patria, ni entre sus conciudadanos, ni en su familia. Esta constatación le maravilla.

La estructura del relato es la siguiente:

- A. ¹ Καὶ ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν καὶ ἔρχεται εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ, καὶ ἀκολουθοῦσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.
- ² καὶ γενομένου σαββάτου ἤρξατο διδάσκειν ἐν τῇ συναγωγῇ, καὶ πολλοὶ ἀκούοντες ἐξεπλήσσοντο λέγοντες·
 B πόθεν τούτῳ ταῦτα,
 καὶ τίς ἡ σοφία ἢ δοθεῖσα τούτῳ,
 καὶ αἱ δυνάμεις τοιαῦται διὰ τῶν χειρῶν αὐτοῦ γινόμεναι;
- ³ οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων, ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας καὶ ἀδελφὸς Ἰακώβου καὶ Ἰωσήτος καὶ Ἰούδα καὶ Σίμωνος; καὶ οὐκ εἰσὶν αἱ ἀδελφαὶ αὐτοῦ ὧδε πρὸς ἡμᾶς;
 καὶ ἐσκανδαλίζοντο ἐν αὐτῷ.
- B' ⁴ καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς ὅτι οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς συγγενέσιν αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ.
- ⁵ καὶ οὐκ ἐδύνατο ἐκεῖ ποιῆσαι οὐδεμίαν δύναμιν, εἰ μὴ ὀλίγοις ἀρρώστοις ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας ἐθεράπευσεν.
- ⁶ καὶ ἐθαύμαζεν διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν.
- A' Καὶ περιῆγεν τὰς κώμας κύκλῳ διδάσκων.

Según la estructura que propongo, la perícopa, abre y cierra con dos desplazamientos (A y A'): Jesús viene a su patria y, luego, recorría las aldeas circunvecinas. B y B' se vinculan entre sí por la mención de la sabiduría de Jesús y sus milagros. Mientras que el verso 3 funciona como un eje desde el cual, el asombro inicial de las gentes que escuchan a Jesús se transforma en escándalo y en el posterior maravillarse de Jesús por la incredulidad de ellos.

Este sencillo esquema permite identificar el fondo del relato que es el tema de la legitimidad de Jesús como maestro y por ende, tanto de su enseñanza, como de sus milagros. Pero este problema no se resuelve, en el relato, por medio de un análisis de sus dichos, sino de la revisión que los escuchas hacen de los orígenes de Jesús y en ese sentido los escuchas descubren que Jesús no tiene pedigrí. No es un simple "hijo de vecino" sino el hijo de una mujer que es bien conocida, así como lo son sus hermanos y hermanas. Ese conocimiento determina la calidad de su enseñanza y de sus actos. Es una identificación fundamental no superficial, no es información sino una valoración del ser de Jesús y una valoración que resulta escandalosa.

La perspectiva de Witherington es significativa:

The result of Jesus teaching in the synagogue is not accolades but astonishment; or, as the Greek verb means literally, "knocked out" by what he said and had done. They ask in essence where he had gained this learning what was the wisdom that had been given to him, and what was the meaning of the mighty works performed through his hands. Notice that they neither dispute that he has wisdom or that he performs mighty works; they are just dumb-founded that it comes from a hometown by like Jesus. More than just a matter of familiarity breeding contempt, this comes from the ancient mentality that geographical and heredity origins determine who a person is and what his capacities will always be. They see Jesus as someone who is not merely exceeding expectations but rather is overreaching. This will in fact be the last time in Mark that we find

Jesus in a synagogue and is the last mention that Jesus taught, and one more he is embroiled in a controversy in that locale which is supposed to be sacred space. The issue seems to be suspicion about Jesus' character- "uncertain origin implies uncertain character".²²

La cuestión de la legitimidad de la sabiduría y los hechos portentosos de Jesús deriva de su origen y este es, cuando menos, oscuro. No quiero decir con esto que se asuma necesariamente que Jesús es un hijo ilegítimo o que María sea acusada, solapadamente, de alguna falta, pero lo obvio es que al no tener, Jesús, un pedigrí adecuado a la calidad de su enseñanza, la incertidumbre de sus orígenes implica un fallo en su carácter y por ende, la necesaria sospecha del origen de sus enseñanzas.

Según Vernon Robbins, Marcos, realiza una estrategia retórica en la que va creando progresiones, de modo que al comparar la escena de 6.1ss con 1.21ss se puede apreciar la tendencia y clarificarse el propósito, de modo que “the question “What is this?” (1.27) is now stated as “where did this man get all this (his abilities)?” (6.2). The inquiry moves beyond amazement at Jesus’ action to an interest in the source of his abilities. This is a natural restatement in light of the variety of acts Jesus has performed in the intervening scenes. Then the statement “A new teaching! With authority he commands even the unclean spirits, and they obey him” (1.27) is now stated as: “What is the wisdom given to him? What mighty works are wrought by his hands?” (6.2). The reformation includes healing miracles performed through the use of his hand (1.29, 40-45; 5.21-24a,

La cuestión de la legitimidad de la sabiduría y los hechos portentosos de Jesús deriva de su origen y este es, cuando menos, oscuro.

²² Ben Witherington. *The Gospel of Mark. A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2001, 192.

35-43) as well as powerful teaching and and exorcisms revealing the wisdom present within him.”²³

Ambos autores refuerzan mi proposición de ver en el verso 3 el eje de la escena. Se trata de la búsqueda de comprender el origen de Jesús y por ende, el origen de su sabiduría (única vez que aparece la palabra en Marcos) (También acentúa esto mismo Gundry²⁴). Esta búsqueda se expresa a través de las preguntas que levantan los escuchas y sus reacciones así como la respuesta a las mismas. En estas reacciones es donde se expresa la tensión de la escena y por lo tanto son fundamentales. Esta tensión se muestra sobre la base de dos formas verbales que implican asombro/maravillarse y una que implica rechazo. Así: *ekplessomai*, *thaumázō*, ambas tienen la connotación de asombro y *skandalizō*, que implica rechazo.

El verbo “se asombraban” (*ekplessomai*) aparece en 1.22; **6.2**; 7.37; 10.26; 11.18 y en el Segundo Testamento solo en los Evangelios sinópticos y Hechos. Tiene el sentido de asombro en tanto impacto ante algo sorprendente y extraordinario. Así sucede en el caso de 1.21ss que es un relato que acontece también en la sinagoga en sábado: “Y **se admiraban** de su doctrina, porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas”. La traducción aquí tomada de la versión Reina Valera (95) no expresa la dimensión de estupor que implica el verbo en cuestión, “admirar” implica algo positivo y carece de este sentido de asombro. En este caso uno debe considerar que se trata de algo extraordinario y por ello, también, incómodo, que genera ansiedad y crisis. En 7.37 se indica: “Y en gran manera **se maravillaban**, diciendo: -- Bien lo ha hecho todo;

²³ V. Robbins. *Jesus the Teacher. A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*. Philadelphia: Fortress Press, 1984, 35.

²⁴ R. Gundry. *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*. Grand Rapids: Eerdmans, 1992, 290.

hace a los sordos oír y a los mudos hablar”.

“Maravillar” tampoco expresa esa dimensión de estupor y asombro que implica el verbo *ekplessomai*, aunque en este caso pueda estar marcado por la alegría. Cuando Jesús dice en Mr 10.25 que es más fácil que un camello pase a través del ojo de una aguja a que un rico entre en el Reino de Dios, la respuesta de los discípulos expresa esa dimensión que trato de señalar: “Ellos **se asombraban** aun más, diciendo entre sí: -- ¿Quién, pues, podrá ser salvo?” (10.26). Este tipo de asombro queda marcado por la pregunta subsiguiente: ¿Quién, pues, podrá ser salvo?, la cual implica el estupor ante un planteamiento que pone en crisis algo que es valioso para uno, y en este caso, algo que se sabía con sus reglas y procesos, pero que de pronto queda en la incertidumbre.

Taylor traduce “completamente desorientados”²⁵. En Mr 11.18 los escribas y los principales sacerdotes quieren matar a Jesús a causa del asombro que la enseñanza de este causa en las multitudes.

*En Mr 11.18
los escribas y los
principales sacerdotes
quieren matar a Jesús
a causa del asombro
que la enseñanza
de este causa en las
multitudes.*

En la escena aparece también el verbo “*thaumázō*” (5.20; 6.6; 15.5, 44) que significa asombrar, maravillar, sorprender y que bien puede funcionar como equivalente al anterior solo que este tiene un componente de temor que no es tan notorio en el verbo *ekplessomai*. A esta familia pertenece “*thambeō*” (1.27, 10.24, 32), verbo que se usa en 1.27: “Todos **se asombraron**, de tal manera que discutían entre sí, diciendo: -- ¿Qué es esto? ¿Qué nueva doctrina es esta, que con autoridad manda aun a los espíritus impuros, y lo obedecen?” El mismo verbo se usa en Mr 10.24 y 32, el trozo corre desde Marcos 10.17:

²⁵ Taylor. *Evangelio según San Marcos*. 514.

¹⁷ Al salir él para seguir su camino, llegó uno corriendo y, arrojándose delante de él, le preguntó: -- Maestro bueno, ¿qué haré para heredar la vida eterna? ¹⁸ Jesús le dijo: -- ¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno, sino sólo uno, Dios. ¹⁹ Los mandamientos sabes: "No adulteres. No mates. No hurtes. No digas falso testimonio. No defraudes. Honra a tu padre y a tu madre". ²⁰ Él entonces, respondiendo, le dijo: -- Maestro, todo esto lo he guardado desde mi juventud. ²¹ Entonces Jesús, mirándolo, lo amó y le dijo: -- Una cosa te falta: anda, vende todo lo que tienes y dalo a los pobres, y tendrás tesoro en el cielo; y ven, sígueme, tomando tu cruz. ²² Pero él, afligido por esta palabra, se fue triste, porque tenía muchas posesiones. ²³ Entonces Jesús, mirando alrededor, dijo a sus discípulos: -- ¡Cuán difícilmente entrarán en el reino de Dios los que tienen riquezas! ²⁴ Los discípulos se asombraron de sus palabras; pero Jesús, respondiendo, volvió a decirles: -- Hijos, ¡cuán difícil les es entrar en el reino de Dios a los que confían en las riquezas! ²⁵ Más fácil es pasar un camello por el ojo de una aguja, que entrar un rico en el reino de Dios. ²⁶ Ellos se asombraban aun más, diciendo entre sí: -- ¿Quién, pues, podrá ser salvo? ²⁷ Entonces Jesús, mirándolos, dijo: -- Para los hombres es imposible, pero no para Dios, porque todas las cosas son posibles para Dios. ²⁸ Entonces Pedro comenzó a decirle: -- Nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido. ²⁹ Respondió Jesús y dijo: -- De cierto os digo que no hay nadie que haya dejado casa, o hermanos, o hermanas, o padre, o madre, o mujer, o hijos, o tierras, por causa de mí y del evangelio, ³⁰ que no reciba cien veces más ahora en este tiempo: casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y tierras, aunque con persecuciones, y en el siglo venidero la vida eterna. ³¹ Pero muchos primeros serán los últimos, y los últimos, primeros. ³² Iban por el camino subiendo a Jerusalén. Jesús iba delante, y ellos, asombrados, lo seguían con miedo. Entonces, volviendo a tomar a los doce aparte, les comenzó a decir las cosas que le habían de acontecer.

Para W. Mundle, "thaumázō", "contiene las más de las veces el componente de temor"²⁶. Aunque debe tenerse cuidado en Mr 10.32 de no vincular a quienes están "asombrados" con quienes "lo

²⁶ W. Mundle. "Milagro" en L. Coenen, E. Beyreuther, y H. Bietenhard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento III*. Salamanca: Sígueme, 1983, 87.

seguían con miedo”. Esta cualidad de admiración, sorpresa, asombro vinculados con temor debe considerarse a la hora de traducir el verbo en mención. En el caso de Mr 10.17ss lo que se desprende es una situación de asombro y crisis (Taylor traduce en 10.26 “completamente desorientados”). El ambiente supone una situación de crisis de aquello que se considera conocimiento dado. En el caso de Marcos 6.6 este verbo está vinculado a Jesús y me parece que tiene sentido si consideramos que es un relato en donde Jesús se entiende a sí mismo como profeta, porque un elemento clave de la vida de los profetas fue, sin duda, el no ser escuchados. Así se desprende de Mr 4.12, las parábolas son un enigma, para entenderlas es necesario estar dentro del grupo, la cita de Isaías 6.9s (modificada), expresa esta dimensión de la comunidad de Jesús y de los de afuera, en ese sentido se entiende bien la reacción en Marcos 6.3 en donde, esos que están afuera, se escandalizan arrebatando el honor al profeta. Un honor que es dado por Dios mismo en cuanto el profeta es quien exhorta a la comunidad en nombre de Dios.

Por estas razones resulta interesante el verbo *skandalizō* que se traduce por escandalizar con el sentido de hacer caer en una trampa²⁷. Este verbo es el que define el tenor de todo el pasaje. Al revisar los atributos de la familia de Jesús, los escuchas, desconcertados, encuentran en sus orígenes un elemento malévolos: la sabiduría de Jesús es una trampa. Hay que ir un poco más allá de Guelich cuando se hace recaer el peso del texto en el rechazo a la persona de Jesús en sus palabras y actos²⁸, esto sería lo mínimo. El punto central, en este rechazo, es Dios, el Padre que ha identificado, en la escena del bautismo (1.2-12), a Jesús como su Hijo.

²⁷ Taylor. *Evangelio según San Marcos*. 297.

²⁸ Guelich. *Mark 1-8.26*. 310.

La cita de Mr 6.4 sobre el profeta a quien se le quita el honor en su patria, entre su grupo de parentesco y en su familia, apunta a la comprensión de Jesús dentro del marco de la irrupción del Espíritu. F. W. Horn²⁹, en su artículo sobre *Espíritu Santo* para el *Anchor Bible Dictionary* explica la doctrina rabínica de la era sin profecía que significa a su vez, la era sin el Espíritu de Dios. Este habría abandonado a Israel desde los últimos profetas: Hageo, Zacarías y Malaquías, dejando un espacio de silencio y la profunda sensación de abandono. Por esta razón es fundamental que el relato de Marcos sobre el bautismo de Jesús, al inicio de su evangelio, recupere la irrupción del Espíritu. Este es el inicio de la era mesiánica, una era llena de Espíritu.

En este sentido, la tradición sinóptica, incluyendo al Cuarto Evangelio converge en la importancia de este evento como pilar de la nueva experiencia de Dios que se vive en Jesús. De manera que, si juntamos estas observaciones a la cita de Mr 3.21-35 en donde la familia de Jesús viene a buscarlo porque consideran que éste está “fuera de sí” (3.21), y en donde los escribas le acusan de actuar por medio de un espíritu impuro (3.30), cobra sentido señalar que la idea de referir aquí este dicho en particular (6.4), expresa el nuevo momento que se vive en la enseñanza y actos de Jesús. Jesús se ve como profeta porque está lleno del Espíritu, no porque se entienda a sí mismo dentro de la tradición profética. Esto explica por qué en Marcos la palabra “profeta” aparece 6 veces mientras en Mateo 37, Lucas 29 y Juan 14.

Pierden de vista estos datos Gnilka, Guelich y Taylor cuando buscan descubrir la tradición subyacente a Marcos sobre este dicho. Buscar los orígenes de la tradición de este dicho no ayuda en nada a la forma como Marcos lo ha incorporado a la escena en cuestión. Joel Marcus indica:

²⁹ F. W. Horn. “Holy Spirit” en N. D. Freedman, *Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992.

In our passage Jesus implies that he is a prophet, whereas in 6.15 and 8.28 "prophet" seems to be an inadequate term for him. On a historical level this tension may point up the distance between the historical Jesus' own self-evaluation as a prophet and the higher view of him held by the early church, but one must also make sense of the tension as part of Markan theology: for Mark Jesus is a prophet, but also more than a prophet (cf. Matt 11.9/ Luke 7.26). here the particularly salient feature of the prophetic typology is rejection by one's own people; biblical prophets were not only seers who sometimes foretold the future but also, and more importantly, figures who declared God's will for his people and consequently were often spurned by them)cf. e.g. 2Chr 24.29; 36.15.16; Neh 9.26; Jub 1.12). This theme of prophetic rejection is extensively developed in the NT especially in Q.³⁰

La presencia del Espíritu en Jesús es una marca de la apertura de los cielos, es decir, de la apertura de Dios hacia su pueblo, un reinicio de la época profética y por ende, un espacio de liberación. Marcos agrega al dicho dos elementos que le son propios: sus parientes y su casa (este último es retomado por Mateo 13.57). Debe entenderse entonces, en primer lugar, como un dicho sapiencial, un resumen compacto y articulado de una experiencia persistente en la cual se reflexiona, y en el contexto del pasaje una afirmación doble: Jesús se siente dentro de la experiencia profética y esta implica un conflicto serio con los suyos propios.

Desde el punto de vista de la construcción literaria y su contexto tanto Mary Ann Tolbert³¹ como Ched Myers³² encuentran una profunda articulación entre Mar 3.7-35 y 6.1-34. En ambos casos se muestra el rechazo de Jesús por parte de su familia y de los escribas así como

³⁰ Markus. *Mark 1-8*. 376.

³¹ M. A. Tolbert. *Sowing the Gospel. Mark's World in Literary-Historical Perspective*. Minneapolis: Fortress Press. 1989, 144ss.

³² C. Myers. *Binding the Strong Man*. New York: Orbis Books, 1988, 212.

de otros grupos. El rechazo de Jesús es un elemento central en el evangelio de Marcos porque apunta a la tensión entre dos épocas: el vino nuevo necesita cueros nuevos (Mr 2.20-21). La ubicación del dicho sobre la deshonra del profeta implica el desconocimiento del nuevo momento que se suscita con Jesús y por ende, del llamado de Dios a participar de la cercanía de su reino. Hay que subrayar que el término griego traducido por “deshonra” implica quitarle el honor a alguien: son los cercanos, quienes no sólo no reconocen como una fuerza positiva su sabiduría y sus milagros sino, y sobre todo, tal falta de reconocimiento es una forma de arrebatarse su honor. La actitud de los escuchas es un insulto a Jesús y esto sucede como resultado de la revisión que hacen de su casa: profesión y genealogía. Lo que deducen de esta revisión es que la sabiduría y los milagros de Jesús no provienen de Dios y si no provienen de Dios, entonces, provienen de Satán. Esto permite usar como un juego de espejos la relación entre este pasaje y la sección 3.20-30. Allí, los escribas atribuyen, el poder de Jesús sobre los espíritus impuros, al mismo Satanás³³. Recordemos que es en esta sección del capítulo 3 en donde Jesús vincula sus acciones a la presencia del Espíritu de Dios y en consecuencia, el no reconocimiento de este Espíritu actuando en él, supone un pecado imperdonable (3.28-30).

Es importante resaltar el dicho de Jesús en Mr 3.27: "Nadie puede entrar en la casa de un hombre fuerte y saquear sus bienes, si antes no lo ata; solamente así podrá saquear su casa." En este dicho queda de manifiesto la lucha entre los poderes que se tensionan, Jesús está tratando de atar al hombre fuerte y los poderes que efectivamente dominan el mundo presente y a los cuales los escribas se abrazan, defendiendo la idea de un reino davídico frente al reino de Dios y el templo frente a la comunidad que se está gestando en el movimiento de Jesús. De ahí que

³³ Markus. *Mark 1-8*, 379.

la cuestión a resolver como conflicto en aumento es la pregunta por el origen de las acciones de Jesús y de su enseñanza³⁴.

En este contexto, la frase “hijo de María” conforma un elemento sustancial de la deshonra de Jesús en su patria, incluyendo esto a su grupo de parentesco y a su casa. Malina-Rohrbaugh afirman:

At first the crowd in the synagogue appears prepared to grant Jesus honor, as they are astonished at his words. But they proceed to question whether Jesus is really that different. Immediately their questions look to what counts in this society: family of origin, blood relations, inherited honor, social status and achievement of family members, group honor, and the like. In asking if Jesus is the craftsman's son, the synagogue participants are questioning how such astounding teaching could come from one born to a manual craftsman (one working in stone or wood). By Jesus' time such craftsmen were often itinerants, especially those living in villages or small towns. Like all itinerants who did not stay home to protect their women and family honor, they were considered persons "without shame". Jesus anticipates that the participants will press the matter and offers a riposte in the form of a proverb (v.4). His riposte is seriously insulting posing the possibility that outsiders (people not of his village or family) are better able to judge the honor of a prophet than those who know him best.³⁵

JESÚS: HIJO DE...

El significado cultural de Jesús “hijo de María” es aquí la pieza faltante en el rompecabezas. Lo es porque aparte de Malina, Rohrbaugh y Ched Myers, los demás autores citados han hecho caso omiso de este elemento. Por ejemplo, en la discusión de McArthur sobre los datos

³⁴ Myers. *Binding the Strong Man*, 166-167.

³⁵ Bruce Malina y Richard Rohrbaugh. *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*. Minneapolis: Fortress Press, 1992, 212.

de la crítica textual o de los usos bíblicos de “hijo de...” referido a una mujer, el autor no considera dos cuestiones fundamentales: una de ellas es el tenor de la escena y el otro es el significado cultural de la frase. Estos dos elementos deben ser considerados como fundamentales a la hora de valorar los datos. ¿Qué implicaría entonces la frase en cuestión dentro de la dinámica de esta escena?

En el contexto mediterráneo del Nuevo Testamento, el padre es el lugar de referencia de una persona: es la casa del padre a la que uno pertenece. Esto queda claramente expuesto en las genealogías de Jesús en Mateo y Lucas. Posteriores, ambas, al relato de Marcos. Marcos inicia su evangelio como un corte en el tiempo enganchándose a Génesis 1.1 a través de la palabra griega que traducimos usualmente por “principio” o “comienzo”. Así Marcos abre con un relato de los orígenes pero, a diferencia de Mateo, tal relato no es una ubicación genealógica sino espiritual: se trata de cómo en este punto de la historia se abre un espacio para la realización del re-encuentro entre Dios y los seres humanos en el advenimiento del Espíritu. El relato muestra a Juan el bautista, como eco de las profecías e inmediatamente pasa al bautismo de Jesús. Este ve los cielos abiertos y escucha a Dios llamándole hijo. De ahí en adelante Jesús asume la tarea de predicar el advenimiento del Reino de Dios y la convocatoria a la conversión.

A partir del Capítulo 2 del evangelio de Mr narra un largo proceso de tensiones sustentadas en su identidad. La crisis más evidente y temprana se encuentra en el capítulo 3. Allí, se construye un complot para matarle (3.6), y de inmediato se narran las hazañas de Jesús: curaciones y exorcismos: sólo los demonios saben que él es el hijo de Dios (3.11). Su familia busca atraparlo y contenerlo porque le considera fuera de sí y, posteriormente, se descubre en el hilado del relato que los escribas venidos de Jerusalén lo consideran una persona movida por Belzebú y que por éste y por su poder, es capaz de echar a los espíritus impuros (3.22, 30). De nuevo su familia le busca y Jesús

afirma que su verdadera familia es aquella, cualquiera, “que hace el deseo de Dios” (3.35). Al decir esto, Jesús implica, el reconocimiento de experimentar a Dios como su Padre y, a quienes Le buscan, su familia.

Luego de la incomprensión en torno a sus parábolas (Mr 4), Jesús se enfrenta a las fuerzas cósmicas que quieren tragar la barca y seguidamente, le hace frente a una legión de demonios y resucita a la hija de Jairo (Mr 5). Esto es lo que saben los escuchas del relato hasta el momento de la escena en la sinagoga en (6.1-6). Todo este proceso narrativo nos prepara para preguntarnos sobre su identidad. Identidad que no está marcada como en Mateo o Lucas por una genealogía o por actos portentosos antes de su nacimiento y durante el mismo. Tanto Lucas como Mateo esclarecen la identidad de Jesús, Marcos sólo lo hace aparecer de la nada y le nombra, en palabras venidas de un cielo rasgado: hijo. Esta es su identidad y no es una identidad construida por su linaje o sus méritos, sino por el relato de una adopción: la que hace Jesús de Dios y la que éste escucha de Dios hacia él.

La pregunta clave es por qué Marcos no considera necesario que Jesús tenga un linaje y por qué muestra un esfuerzo continuado de su familia y de los escribas, fariseos y herodianos de descalificarle y de matarle. Obviamente esto exige la siguiente cuestión: ¿Por qué los demonios son los que le reconocen? (1,23, 34; 3.11; 5.7).

El bautismo de Jesús nos puede dar alguna luz al respecto. En Marcos se acentúa que el rito del bautismo es para perdón de los pecados y la gente venía a él y confesaba sus pecados (Mr 1.4-5). Al comparar el mismo texto en Mateo emergen claramente las diferencias entre uno y otro:

⁴ **Bautizaba** Juan en el desierto y **predicaba** el bautismo de arrepentimiento para perdón de pecados.

⁵ Acudía a él toda la provincia de Judea y todos los de Jerusalén, y eran bautizados por él en el río Jordán, confesando sus pecados.

⁶ **Juan estaba vestido de pelo de camello, tenía un cinto de cuero alrededor de su cintura, y comía langostas y miel silvestre.** ⁷ Y predicaba, diciendo: "Viene tras mí el que es más poderoso que yo, a quien no soy digno de desatar, agachado, la correa de su calzado.

⁸ Yo a la verdad os he bautizado con agua, pero él os bautizará con Espíritu Santo". ⁹ Aconteció en aquellos días que **Jesús vino de Nazaret de Galilea, y fue bautizado por Juan en el Jordán.** ¹⁰ Luego, cuando subía del agua, **vio abrirse los cielos y al Espíritu como paloma que descendía sobre él.** ¹¹ **Y vino una voz de los cielos que decía: "Tú eres mi Hijo amado, en ti tengo complacencia".**

¹ En aquellos días se presentó Juan **el Bautista predicando** en el desierto de Judea, ² y diciendo: "Arrepentíos, porque el reino de los cielos se ha acercado", ³ pues este es aquel de quien habló el profeta Isaías, cuando dijo: "Voz del que clama en el desierto: "¡Preparad el camino del Señor, enderezad sus sendas!"". ⁴ **Juan estaba vestido de pelo de camello, tenía un cinto de cuero alrededor de su cintura, y su comida era langostas y miel silvestre.** ⁵ Acudía a él Jerusalén, toda Judea y toda la provincia de alrededor del Jordán, ⁶ y eran bautizados por él en el Jordán, confesando sus pecados. ⁷ Al ver él que muchos de los fariseos y de los saduceos venían a su bautismo, les decía: "¡Generación de víboras!, ¿quién os enseñó a huir de la ira venidera? ⁸ Producid, pues, frutos dignos de arrepentimiento, ⁹ y no penséis decir dentro de vosotros mismos: "A Abraham tenemos por padre", porque yo os digo que Dios puede levantar hijos a Abraham aun de estas piedras. ¹⁰ Además, el hacha ya está puesta a la raíz de los árboles; por tanto, todo árbol que no da buen fruto es cortado y echado al fuego. ¹¹ Yo a la verdad os bautizo en agua para arrepentimiento, pero el que viene tras mí, cuyo calzado yo no soy digno de llevar, es más poderoso que yo. Él os bautizará en Espíritu Santo y fuego. ¹² Su aventador está en su mano para limpiar su era. Recogerá su trigo en el granero y quemará la paja en fuego que nunca se apagará". ¹³ Entonces **Jesús vino de Galilea al Jordán, donde estaba Juan, para ser bautizado por él.** ¹⁴ *Pero Juan se le oponía, diciendo: -- Yo necesito ser bautizado por ti, ¿y tú acudes a mí?* ¹⁵ *Jesús le respondió: -- Permítelo ahora, porque así conviene que cumplamos toda justicia. Entonces se lo permitió.* ¹⁶ Y Jesús, después que fue bautizado, subió enseguida del agua, y en ese momento **los cielos le fueron abiertos, y vio al Espíritu de Dios que descendía como paloma y se posaba sobre él.** ¹⁷ **Y se oyó una voz de los cielos que decía: "Este es mi Hijo amado, en quien tengo complacencia".**

La misma escena en Lucas sigue más de cerca a Mateo pero con grandes diferencias aunque desde la tradición común de Q. Lucas 3.3 es semejante a Mateo y Marcos: “Y él fue por toda la región contigua al Jordán predicando el bautismo del arrepentimiento para perdón de pecados” y 3.21-22 muestra diferencias. “Aconteció que cuando todo el pueblo se bautizaba, también Jesús fue bautizado y, mientras oraba, el cielo se abrió y descendió el Espíritu Santo sobre él en forma corporal, como paloma; y vino una voz del cielo que decía: "Tú eres mi Hijo amado; en ti tengo complacencia".”

En todo caso es claro que Marcos insiste en la conversión de los pecados y es el único de los tres sinópticos en donde la palabra “pecado” se repite dos veces en la escena. Queda claro que para Mateo, Jesús no pertenece al mismo grupo que confiesa pecados al bautizarse, mientras en Marcos, Jesús pertenece al mismo grupo. En Marcos Jesús se bautiza para el perdón de los pecados, es uno más de los que vienen a Juan el Bautista. Debe observarse que Mateo muestra a Juan resistente a bautizarle pero Jesús insiste en cumplir toda justicia. Para Lucas, el bautismo de Jesús es la demostración de su vínculo con Dios: así se destaca que Jesús ora y es mientras ora cuando se abre el cielo y se escucha la voz. Para Lucas este evento es público mientras que para Mateo y Marcos es exclusivo de Jesús.

El bautismo de Jesús en Marcos es una experiencia que abre el proceso que sigue y es la forma cómo Jesús siente que ha sido aceptado por Dios como hijo. No es lo mismo ni en Lucas ni en Mateo. Ambos han construido, en los capítulos anteriores a esta escena, una amplia explicación de la identidad de Jesús. Marcos no. Este es el comienzo de los comienzos.

En Marcos Jesús es conocido de cuatro formas con relación al término hijo que denota su origen y en ese sentido su ser-quehacer: Hijo de Dios, Hijo del hombre, hijo de María, hijo de David. En el primer caso contamos tanto la escena del bautismo como la escena

de la trasfiguración en donde una voz del cielo afirma “este es mi hijo”, también cuenta aquí, la afirmación del centurión (15.39) y las afirmaciones de los demonios (citadas arriba). Hijo de María solo aparece en 6.3. Mientras que hijo del hombre sucede en 2.10, 28; 3.28; 8.31, 38; 9.9, 12, 31; 10.33, 45; 13.26; 14.21, 41, 62 y es la forma más usada por Jesús en este evangelio. Su definición es compleja y no tengo las condiciones de reflexionarla aquí. En cuanto a “hijo de David” la considero aparte porque existe una discusión en Marcos sobre si esta afirmación es verdad o no. La afirmación la hace el ciego que está en el camino, el hijo de Timeo, y así se refiere a Jesús. Pero en 12.35-37 Jesús cuestiona la afirmación de los escribas de que el mesías es hijo de David y lo hace citando el Salmo 110.1 en donde, según la interpretación de Jesús, David llama al Mesías “Señor” y pregunta: "David mismo lo llama Señor; ¿cómo, pues, es su hijo?" (12.37). Muestra así que Marcos respeta la tradición mediterránea jerárquica sustentada en el padre como base de una familia. Si David es padre del Mesías, este no puede decirle Señor.

Entonces, en términos de la identidad de Jesús en la narración de Marcos, sólo una identificación es posible: hijo de Dios, y esta identificación está refrendada por aquellos que habitan en los espacios alternos a la estructura social, dicho de otro modo, Jesús hijo de María, supone la ausencia de padre desde la cual Jesús puede, así como quienes se relacionan con él, definir quién es. Lo que queda, como medio de identificación, son las voces del cielo y las voces de los espíritus impuros, y al final del evangelio, de un modo más ambiguo, la voz del centurión.

Un artículo ha sido de gran valor para este trabajo. Se trata de Adries van Aarde “Jesus as Fatherless Child”³⁶. Van Aarde plantea la siguiente

³⁶ A. Van Aarde. “Jesus as Fatherless Child” en W. Stegemann, B. Malina, y G. E. Theissen, *The Social Setting of Jesus and the Gospels*. Minneapolis: Fortress Press, 2002, 65-84.

tesis: Jesús probablemente creció sin un padre que jugara un rol en su vida, el bautismo de Jesús fue un evento ritual a través del cual la enfermedad del pecado fue sanada³⁷. Queda claro que, según Marcos, Jesús no tuvo un padre que jugara algún rol en su vida, como si consta en Mateo y Lucas. Van Aarde resume su posición:

*An altogether different portrait of Jesus' initial activity emerges. It is a picture of a "sinner", away from his home village, trapped in a strained relationship with relatives, but experiencing a fantasy homecoming in God's kingdom. Through the "altered state of consciousness" experienced at the baptism, Jesus probably encounter an "imaginary reality", created by the Spirit of God, which develop his perception of the care of a heavenly Father. He both attested to and lived this reality. Through the stories and letters of associates, Jesus became the icon of God's forgiveness and sin and providential care.*³⁸

Jesús probablemente creció sin un padre que jugara un rol en su vida, el bautismo de Jesús fue un evento ritual a través del cual la enfermedad del pecado fue sanada. .. Según Marcos, Jesús no tuvo un padre que jugara algún rol en su vida, como si consta en Mateo y Lucas.

Antes del 70 E.C. no hay noticia de José, pero sí existe una fuerte tradición tanto en la Biblia como fuera de ella sobre la rectitud y justicia de José, el hijo de Jacob (ver el Testamento de José, en el Testamento de los doce patriarcas). Van Aarde también apunta que existió una tensión para aquellos de la casa de Israel que hablaban griego y aquellos que hablaban arameo. Para los primeros, las historias de José, hijo de Jacob, fueron el paradigma del perdón divino y del cuidado providencial, mientras que para los fariseos, José, como oponente de Judá, se constituye en un adversario; y dado que José convivió entre los egipcios, esto lo hacía una mixtura

³⁷ *Ibíd.*, 66.

³⁸ *Ibíd.*, 68.

del pueblo de Dios con los gentiles, por ende, los descendientes de José fueron considerados bastardos³⁹.

Van Aarde construye un tipo ideal (Max Weber) de un hijo sin padre en la Palestina Herodiana del siglo primero, y al aplicarlo a Jesús muestra la siguiente lista de características:

1. El registro de haber nacido fuera del matrimonio
2. La ausencia de una figura paterna
3. Haber sido un hombre no casado
4. La tensa relación con la madre y los hermanos
5. El cambio, probablemente forzado, de campesino a carpintero
6. Sentirse pecador, lo que le lleva a una asociación con un bautizador “revolucionario”
7. Una experiencia de estado alterado de conciencia en la cual Dios estuvo presente y actuó como un Padre
8. Abandono del ejercicio de la carpintería
9. Fue alguien “sin hogar”, que tuvo un estilo de vida itinerante junto a la ribera del Lago de Galilea
10. Mantiene un viaje que nunca parece llevarlo dentro de las ciudades de Seforis y Tiberias, sino que lo mantuvo en los lugares llanos, valles, colinas de Galilea
11. Agrupa un núcleo de compañeros cercanos
12. Defiende a niños sin padre, mujeres en la periferia del patriarcado y otros excluidos sociales

³⁹ *Ibíd.*, 70.

13. Llama a estos excluidos “familia” resocializándoles dentro de la casa de Dios, a través de sanidades empoderadoras y actuando como un agente del Espíritu de Dios
14. Ofende a los ancianos de las villas con acciones y enseñanzas subversivas
15. Indignó a fariseos, herodianos, jefes de los sacerdotes, y ancianos en Jerusalén criticando las estrategias de manipulación y el uso inadecuado del poder jerárquico de las autoridades del templo
16. Crucificado por los romanos luego de un exabrupto de emoción en la fuera de la plaza del templo
17. Muerto sin ser enterrado en una tumba familiar
18. Creyó ser tomado hacia el regazo/seno del padre Abraham para estar entre los muertos vitos, como señalan las escrituras
19. Más que eso, creyó ser el hijo amado de Dios quien estuvo con Dios antes de la creación, quien está ahora preparando una habitación para todos aquellos que aun viven por su causa⁴⁰

Esta lista de características de la forma de vida de Jesús que traslucen los evangelios muestra una perspectiva histórica plausible, no necesariamente comprobable, pero si coherente, sobre todo con el relato de Marcos.

Si se considera que en el siglo primero la identidad de una persona está entrelazada a la identidad de la familia y ésta, a su vez, a la identidad del padre, Jesús fue un niño sin identidad paterna. En el contexto de la casa de Israel, esta identidad paterna está primeramente referida a Dios y a su casa y de esta se deriva el papel del padre en una familia. Por ende, al ser un niño sin padre, la socialización de

⁴⁰ Ibíd., 71.

Jesús vino del lado materno y en este sentido es, también plausible, la argumentación de van Aarde. El rol típico de una mujer incluyó: tomar el último lugar en la mesa, servir a otros, perdonar los errores, tener compasión, intentar curar heridas⁴¹.

En el proceso de Jesús de construir identidad dentro de la dinámica de un niño sin padre, este no sufrió los rigores de la obediencia absoluta al dominio de un padre. Esto coadyuvaría a construir una identidad difusa, en palabras de Jane Shaberg “la paternidad es cancelada o borrada por la metáfora teológica de la paternidad de Dios”⁴². Así que Jesús tuvo efectivamente la experiencia de una identidad femenina como correspondería a un niño de su contexto, pero no tuvo una socialización dentro de la identidad masculina de la época.

Para Bruce Malina, la centralidad de la familia en la cultura mediterránea es tal que todo cuanto la debilite resulta en una desaprobación y censura a lo largo de la vida del individuo⁴³. La lealtad a la familia es lo que subyace a palabras comúnmente consideradas profundamente teológicas como el hebreo hesed, o el griego ágape, estas describen la virtud social de vinculación al grupo. Ahora, el concepto de amor, tal y como se entiende actualmente, encuentra un mejor eco intercultural en la relación entre madre-hijo en el contexto mediterráneo que en la relación entre marido y mujer. Malina señala que lo que caracteriza a los varones mediterráneos es la ambivalencia de su identidad de género, la cual se manifiesta en el aborrecimiento de todo lo femenino⁴⁴.

Desde el relato de Marcos es fácilmente identificable una conducta desviada en cada uno de los aspectos que formula Malina: no reconoce

⁴¹ *Ibíd.*, 49.

⁴² *Ibíd.*, 80.

⁴³ B. Malina. *El mundo social de Jesús y los evangelios*. Santander: Sal Terrae, 2002, 51.

⁴⁴ *Ibíd.*, 143.

a su familia, es una persona itinerante que no tiene arraigo en el espacio geográfico de su familia de origen, rompe con su profesión, se vincula con mujeres que no son de su parentela, y demás.

Los hijos varones son criados por sus madres en el espacio del hogar en donde estas tienen el poder, el ámbito privado es el ámbito de las mujeres, el público el ámbito de los varones. Una vez que los hijos varones alcanzan la edad para ser introducidos en el mundo de los varones, estos son arrancados del ámbito privado en donde encuentran cobijo y -a diferencia de la crianza de las hijas mujeres, mimos, mientras que a las hijas se les trata de manera estricta. El padre establece relaciones formales y distantes con hijos e hijas en tanto estos están en la etapa de la niñez “se mantiene psicológicamente alejado de ellos y ellas”⁴⁵. Sobra decir que el concepto actual de adolescencia no se encuentra en el contexto mediterráneo del siglo primero. Al asumir el espacio público, los varones tienen que asumir, también, una constante lucha por el honor y por ende, se encuentran en una permanente situación defensiva.

La conducta de Jesús mostrada en la lista de características de van Aarde muestra que su identidad como varón mediterráneo de su época ha sufrido un descalabro. Jesús no es un varón típico y su manera de ser y de vivir muestra a una persona carente de honor y de éste como identidad del grupo familiar. En ese sentido, el honor familiar de Jesús es la construcción narrativa de Mateo y Lucas, por esta razón construyen sendas genealogías que muestran

*... al ser un niño sin padre,
la socialización de Jesús
vino del lado materno ...
El rol típico de una mujer
incluyó: tomar el último
lugar en la mesa, servir a
otros, perdonar los errores,
tener compasión, intentar
curar beridas.*

⁴⁵ *Ibíd.*, 142.

un linaje real del cual Jesús evidencia la fuerza de su ser y su quehacer. Es también importante destacar que en el evangelio de Juan, aun y cuando se mencione al padre de Jesús, el capítulo 8.41 indica que para los interlocutores que discuten aquí con Jesús, este es hijo de fornicación.

Por esta razón, la identidad de un Jesús sin padre, muestra una conducta que continúa el patrón materno aun cuando este llegó a ser adulto. “It can be seen in his sayings and deeds, in which he advocated taking the last place at the table, serving others, forgiving wrongs, having compassion, and healing wounds. Such a “conflict-laden” performance caused spontaneous, if not intentional antipatriarchal behavior. Jesus attributed identity, based on how the members of his society perceived him, seems to have consisted in his fatherless status. This position, assigned to him because of the temple ideology, would lead to his being barred from status as child of Abraham, that is, a child of God; he would have been a nobody, prohibited from marrying a “full-blooded Israelite”. Jesus’ subjective identity seems to consist of the status he saw himself occupying: as the protector and defender of outcast, like an abandoned women and children, and as a person who gave the homeless a fictive home. Finally, Jesus’ optative identity –the status that he wished he could occupy, but from which he was excluded- seems that of child of Abraham, child of God. That could be the reason why the fatherless Jesus called upon God as Father.”⁴⁶

Esta perspectiva permite entender el fondo de la cuestión en el pasaje de Mr 6.1-6, efectivamente no hay ninguna señal en Marcos acerca del Padre de Jesús, excepto allí donde Dios lo llama hijo, o donde los demonios lo identifican como tal. Fuera de eso su familia lo considera loco y los escribas, poseído por Belzebú, y sus conciudadanos se

⁴⁶ Van Arde. “Jesus as Fatherless Child”, 80-81.

escandalizan, debido a su familia, de su sabiduría y sus milagros. Esto hace que la frase “el carpintero, el hijo de María” constituya una verdadera crisis en la recepción de su mensaje, mensaje que se orienta al Reino de Dios y que pone en cuestión las bases institucionales de su época.

UN RESUMEN DE LO DICHO...

El resumen de lo dicho hasta ahora puede sintetizarse así:

- a. Marcos 6.3 muestra una situación de conflicto basada en la búsqueda del origen de la sabiduría y los milagros de Jesús. El elemento que genera escándalo entre los escuchas de la enseñanza de Jesús en la sinagoga es el hecho de ser un carpintero hijo de María.
- b. No hay forma de que la frase “hijo de María” pueda ser inocua, una simple descripción informativa que ubica a Jesús como un hijo cualquiera del barrio, por así decirlo. Al contrario, establece que Jesús no tenía padre conocido por la comunidad.
- c. La implicación directa de este saber comunitario es que de un modo u otro Jesús está marcado por el pecado y dentro de las normas sociales de la época, esta situación lo hace sospechoso de modo que su sabiduría y sus milagros difícilmente podrían ser considerados obra de Dios.
- d. Al vincular este pasaje con Marcos 3.20-30, se confirma esta hipótesis: por Belzebú echa fuera a los demonios, y es considerado por su familia como una persona que está “fuera de sí”, ha usurpado un lugar que no le corresponde en el orden social.

- e. La escena del bautismo al inicio del evangelio de Marcos contiene, a diferencia de los otros evangelios, dos veces la mención de pecado como aquello que se limpia a través del bautismo de Juan, Jesús, en consecuencia, se bautiza para limpiar su pecado. Al mismo tiempo, es Jesús solo, el que escucha la voz del cielo que le asume como hijo.
- f. La crítica textual, sin duda, establece que esta frase “el carpintero, hijo de María” es la lección original, y que la variante en P45 es una corrección posterior que quiere armonizar el pasaje de Marcos con Mt 13.53.
- g. En los casos que ofrece McArthur, en donde un hombre es nombrado a través de la línea matrilineal, no se puede concluir que esta era una forma normal o usual de denominar a una persona y vincularla a una familia. En la cita de Jueces 11, relativa a Jefté, el hijo de la prostituta es seguida por el nombre el padre, y la crisis posterior de sus hermanos muestra sin duda que esta situación es vista de mala manera.
- h. La escena de 6.1-6 es un relato de confrontación del honor de Jesús y es claro que el escandalizarse de los escuchas muestra la gravedad de la conclusión a la que llegan.
- i. Jesús, como lo establece van Aarde, asume prácticas propias de las mujeres y este dato aporta prueba sobre la condición de Jesús como un hijo sin Padre. El ritual del bautismo es el medio por el cual Jesús asume y es asumido bajo la paternidad de Dios, pero su experiencia concreta está vinculada a la identidad secundaria de las mujeres, no de los hombres de la época.

Dicho esto, uno puede afirmar sin problema que Marcos 6.3 es un eco de la sospecha de la comunidad de Marcos acerca de la situación irregular del linaje de Jesús. Por tanto, debe asumirse que el

Jesús histórico, en la crónica de sus primeras memorias, no contaba con un padre conocido y por tanto, la marca de provenir de un acto pecaminoso le hacía a él mismo pecador. De allí la importancia que Marcos da al bautismo, en este se revela la acogida de Dios a este hijo que le busca. Jesús, entonces, recibido por Dios como hijo y lleno del Espíritu, es el paradigma de quienes no encuentran salida al dilema de su propia existencia. La salvación-liberación como cercanía del Reino de Dios, y como experiencia dentro de una comunidad de personas excluidas de los imperativos culturales de su época resulta una metáfora a revivir. De ahí la importancia de que Marcos inicie su evangelio sin preámbulos genealógicos o acciones sorprendentes desde el cielo. No hay signos de su legitimidad como hijo en la Casa de Israel.

Pensar a Jesús desde las adolescentes-madres

Pensar dentro de la teología de la liberación es un ejercicio que emerge desde la praxis misma de liberación. El significado que uno le dé a la palabra liberación es clave ya que esta encierra una manera de vivir en el mundo y de generar condiciones para transformarlo. Lejos, hoy, de concebir una transformación total de la sociedad, seguimos el camino de buscar campos concretos en donde esa práctica social transformadora tenga alguna incidencia. Se espera que al potenciar pequeñas transformaciones, eventualmente, en sincronía con tantos esfuerzos convergentes para lograr equidad, justicia, convivencia en la diversidad y respeto a la naturaleza, se logren crear condiciones mejores de vida digna y respetuosa, cooperativa y solidaria.

Siguiendo las líneas trazadas por Juan Luis Segundo en su libro *Liberación de la teología*, en particular el primer capítulo “El círculo hermenéutico”⁴⁷, me gustaría intentar un ejercicio sobre el tema del

⁴⁷ J. L. Segundo. *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1975.

Jesús histórico, en particular, el verso 3 del capítulo 6 de Marcos en donde se indica que Jesús es hijo de María, y se omite el nombre de José como base del linaje de Jesús. Este esfuerzo tiene como objetivo revisar las interpretaciones que se han hecho sobre dicho texto y proponer una lectura acorde a las condiciones contextuales nuestras, es decir, las adolescentes-madres. Desde este grupo social en franca vulnerabilidad se ubicó para hacer esta lectura, esta es mi parcialidad consciente.

Según J.L. Segundo lo propio de la persona teóloga de la liberación es que empieza su trabajo al revés de un teólogo académico. Inicia, pues, por la sospecha del mundo que habita y le habita:

La diferencia fundamental por lo tanto, entre un teólogo académico y un teólogo de la liberación, está en que este último se ve obligado a cada paso a poner juntas las disciplinas que le abren el pasado y las disciplinas que le explican el presente, y ello en la elaboración de la teología, esto es, en su intento de interpretar la palabra de Dios dirigida a nosotros hoy y aquí. Sin esta conexión no existe a la larga, teología de la liberación. En otras palabras, podrá existir una teología que trate de la liberación, pero su ingenuidad metodológica le será, tarde o temprano, fatal. Su destino será ser reabsorbida por los mecanismos más profundos de la opresión, uno de los cuales es precisamente, incorporar un lenguaje revolucionario al lenguaje del status quo.⁴⁸

La tarea de la teología, una vez, realizado el círculo hermenéutico lleva de nuevo a la práctica. Esa práctica, desde el punto de vista de este escrito, se interesa en las adolescentes madres quienes resumen la situación de violencia sistémica y abandono social de nuestro mundo costarricense.

⁴⁸ *Ibíd.*, 12.

Durante la mitad del 2007 y 2008 realizamos un trabajo con adolescentes madres de Guararí de Heredia. Participaron 15 adolescentes con un promedio de edad de 16 años. Para ellas, su situación no representaba un problema religioso o moral sino un problema muy concreto: el cuidado y sustento de sus hijos o hijas. Por ejemplo, en las conversaciones con ellas apareció como una preocupación muy significativa el estigma de provenir de esa comunidad a la hora de encontrar un trabajo, ya que indicar en la solicitud de trabajo que vivían en Guararí, implicaba ser descalificadas *ad portas*. Seguido por la urgencia de un trabajo digno que les permitiera dar sustento a sus familias, que en la mayoría de los casos implica a ella misma, su hijo o hija, y su madre y hermanos y hermanas. De ahí que el tema de la profesionalización, sea cual fuere esta, superó la necesidad de reflexionar sobre su situación de pareja (cuando esta existía), o la reflexión ética sobre su situación y mucho menos sobre la sexualidad. Algunas de ellas quedaron embarazadas a los 14 años.

La Caja Costarricense del Seguro Social indica, en su página web, que un 20% de los nacimientos anuales en nuestro país provienen de mujeres menores de 19 años.⁴⁹ El volumen de embarazos adolescentes obliga a una reflexión consistente y efectiva. Así que debemos tomar en consideración que el desarrollo de una reflexión sobre la sexualidad o sobre el Jesús histórico, en un país confesionalmente católico, o cristiano, es necesaria y requiere de una profunda revisión sobre las imágenes teológicas de Jesús y su familia, así como sobre su sexualidad. Este tipo de reflexión deberá pasar por diversos niveles dentro de la estructura social, antes de poder ser un apoyo significativo para las decisiones cotidianas que han de tomar.

⁴⁹ Diego Coto Ramírez. “Urge educar a los adolescentes en el tema de la sexualidad”, Caja costarricense de Seguro Social, 9 de noviembre de 2009, disponible en http://www.ccss.sa.cr/html/comunicacion/noticias/2009/11/n_1046.html

Costa Rica es un país confesional, el artículo 75 de nuestra Constitución afirma que la religión del estado es la Católica y como tal, la teología católica y sus prácticas pastorales se constituyen en su dimensión institucional política: la Iglesia Católica ha tenido injerencia en diversas áreas del quehacer político, en especial la Educación y dentro de ella la educación sexual. Esto se hace presente en la cotidianidad a través de las clases de religión que se imparten en escuelas y colegios públicos, y que son directamente controladas en sus contrataciones de docentes como en sus planes de estudio por la misma Iglesia.

Así que por lo menos en este punto, la realidad vincula, dentro un extenso proceso formativo en el área de la educación básica y media, la imagen de Jesús y la sexualidad. No es mi intención hacer un estudio del pensamiento de la Iglesia Católica sobre el tema. Deseo, más bien, plantear un problema exegético que podría darnos una perspectiva distinta del Jesús histórico y que envuelve los temas de la sexualidad y la familia.

Así que, en lugar de una sospecha sobre el pensamiento de la Iglesia, sería mejor presentar un escenario en donde Jesús aparezca con nuevos matices. ¿Sería posible entender la vida de Jesús desde el punto de vista de un hijo ilegítimo? Si es así, ¿Qué implicaciones tendría eso para la experiencia de las madres adolescentes? ¿Cómo podría comprenderse este fenómeno como experiencia espiritual? ¿Cómo afectaría el pensamiento de la Iglesia Católica y de las iglesias cristianas en general?

Estas son las preguntas que me surgen al leer la realidad desde una parcialidad consciente: la opción por ver el mundo desde los ojos de las madres adolescentes, no como juez, sino como hermano en un proceso de reconfiguración de relaciones de equidad.

Por otro lado, y congruentemente con lo anterior, ¿Qué hacen las iglesias para dar una formación sobre sexualidad acorde con una

perspectiva crítica del Jesús histórico? Deberá uno responder: nada; o peor aún, se ha hecho caso omiso de la situación socio-cultural de la cotidianidad adolescente, dejando un solo camino a seguir: la castidad⁵⁰. En este aspecto se desconoce la cotidianidad de nuestras gentes y en particular la acción sistemática de violencia y violación sexual de nuestra niñez. En América Latina 6 millones de niños y niñas son objeto de violencia, 80.000 niños, niñas y adolescentes mueren cada año víctimas de violencia intrafamiliar, 2.5 millones de niños, niñas y adolescentes son objeto de comercio sexual⁵¹. A pesar de estos datos, la familia es presentada en el documento *Sexualidad humana: Verdad y significado. Orientaciones en familia* desde el punto de vista de un modelo abstracto de ser humano y de ser familia:

14. *Cuando el amor se vive en el matrimonio, comprende y supera la amistad y se plasma en la entrega total de un hombre y una mujer, de acuerdo con su masculinidad y feminidad, que con el pacto conyugal fundan aquella comunión de personas en la cual Dios ha querido que viniera concebida, naciera y se desarrollara la vida humana. A este amor conyugal, y sólo a él, pertenece la donación sexual, que se « realiza de modo verdaderamente humano, solamente cuando es parte integrante del amor con el que el hombre y la mujer se comprometen entre sí hasta la muerte ». El Catecismo de la Iglesia Católica recuerda que « en el matrimonio, la intimidad corporal de los esposos viene a ser un signo y una garantía de comunión espiritual. Entre bautizados, los vínculos del matrimonio están santificados por el sacramento »*

⁵⁰ Alfonso Cardenal López Trujillo, P. P. *Sexualidad humana: Verdad y significado. Orientaciones en familia*. Vaticano, 8 de diciembre de 1995, disponible en

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_08121995_human-sexuality_sp.html

⁵¹ Datos tomados de la Secretaría Regional en América Latina para el Estudio de Naciones Unidas sobre la Violencia contra Niños, Niñas y Adolescentes. Citado en López, Sergio y Pérez, Catiuska. “Niñez e iglesia unidas por el buen trato”, Visión Mundial & Viva América Latina y el Caribe, 10 setiembre, 2008, y disponible en http://www.visionmundial.org/noticias.php?id_idioma=1&id_noticia=310.

19. *Cuando la familia ejerce una válida labor de apoyo educativo y estimula el ejercicio de las virtudes, se facilita la educación a la castidad y se eliminan conflictos interiores, aun cuando en ocasiones los jóvenes puedan pasar por situaciones particularmente delicadas. Para algunos, que se encuentran en ambientes donde se ofende y desacredita la castidad, vivir de un modo casto puede exigir una lucha exigente y hasta heroica. De todas maneras, con la gracia de Cristo, que brota de su amor esponsal por la Iglesia, todos pueden vivir castamente aunque se encuentren en circunstancias poco favorables. El mismo hecho de que todos han sido llamados a la santidad, como recuerda el Concilio Vaticano II, facilita entender que, tanto en el celibato como en el matrimonio, pueden presentarse —incluso, de hecho ocurre a todos, de un modo o de otro, por períodos más o menos largos—, situaciones en las cuales son indispensables actos heroicos de virtud. También la vida matrimonial implica, por tanto, un camino gozoso y exigente de santidad.*⁵²

Si tomamos este marco como clave teológica para valorar la situación de las adolescentes-madres, queda claro que estas se encuentran en una situación de pecado. La ausencia de una reflexión teológica que comprenda la violencia y la violación de nuestra niñez y adolescencia como un acto contra Dios mismo, mientras la realidad implica que debe tener un lugar preponderante en el quehacer reflexivo y pastoral de las iglesias, indica que estas no la consideran una cuestión relevante. Aun y cuando no se trata de un fenómeno aislado sino de una epidemia social, es la forma cómo las personas adultas establecen relaciones asimétricas de poder contra las generaciones en formación. La reflexión sobre el Jesús histórico, la sexualidad y la familia desde el marco de los avances de las ciencias bíblicas podría ser un aporte a una reflexión más humana de realidades complejas como el embarazo adolescente.

La comprensión de la castidad como respuesta a este tipo de situación dista mucho de ser efectiva, ya que las familias en sus prácticas sociales concretas, han establecido como legítimo este poder violento sobre

⁵² López Trujillo. *Sexualidad humana*.

la niñez y la adolescencia. La comprensión de la naturaleza humana constituida por dos sexos, afecta la manera de asumir la sexualidad como una exploración de lo humano. De ahí que el desconocimiento de la concepción de género implica la legitimación de relaciones asimétricas de poder y, en consecuencia, la legitimación de la violencia como modo de ser propio subyacente a la concepción de castidad. La castidad se entiende, como se aprecia en los párrafos anteriores, dentro del marco de las relaciones entre sexos en el contexto del matrimonio, un sacramento, no un hecho social y cultural. El señalamiento a una actitud heroica que nace de la fe no es otra cosa que el llamado a asumir la violencia propia del desconocimiento de las construcciones sociales de género.

La realidad nos interpela a comprender la maternidad adolescente como un hecho de violencia, la teología responde que para solucionar este conflicto el camino es la castidad, esta es, sin embargo, una forma de legitimar las relaciones asimétricas de poder desde el sacramento que establece la existencia de dos sexos más, no de una diversidad de géneros que son construcciones sociales. Desde allí surge entonces la pregunta a la Biblia: ¿fue Jesús una persona que legitimó esta visión de la realidad en su propio contexto? Esto se puede responder con el estudio realizado en Marcos 6.3.

Malina finaliza su artículo sobre *Jesús y María: madre e hijo mediterráneos*, en donde explica el papel de María, de la siguiente forma:

Y, sin embargo, algunos dirigentes eclesiásticos, sobre todo representantes de la Iglesia católica de Roma y de grupos fundamentalistas, siguen recomendando a las mujeres esta clase de rol “mariano” o “bíblico”. Y lo hacen a pesar de que no se sabe absolutamente nada acerca de María, salvo que era una adolescente y madre mediterránea. “Pero es precisamente este culto a la “femineidad” de la Virgen, concretada en la dulzura, la sumisión y pasividad, lo que le permite sobrevivir, diosa en una sociedad patriarcal. Su culto florece en países donde las mujeres rara vez participan en la vida pública y son relegadas al ámbito

doméstico. La comodidad no es la razón por la que, en países como Irlanda, España, Portugal, Italia y Bélgica, las mujeres refrendan un símbolo que aleja de sus vidas la esperanza de algo diferente. A María se la venera en los lugares donde el símbolo del ama de casa sumisa resulta más fácilmente asumible y, por ello mismo, no sólo refuerza, sino que también justifica la situación existente, en la que lo que se espera de las mujeres es que sean, como de hecho son, devotas madres y esposas de los varones” (Warner 1983, p. 191). Y sólo en cuanto verdadera adolescente y madre mediterránea, sirve María eficazmente como tal símbolo.⁵³

La situación de las adolescentes madres, en el caso de Guararí, expresa muy bien esta dimensión de sumisión en la maternidad y el servicio a los varones. Son ellas, muestra de la violencia del sistema patriarcal. Es por eso que recuperar la situación de Jesús, hijo de una adolescente madre mediterránea, sospechoso de ilegitimidad y constantemente vituperado por su falta de linaje y por lo tanto de honor, implica releer los roles que se atribuyen a los géneros en esta sociedad. Jesús, en este sentido, no fue un varón mediterráneo, su manera de experimentar a Dios como Padre muestra esta dimensión de abandono social y de exclusión: quien no tiene pedigrí solo puede acogerse a la bondad del Altísimo.

El destino de Jesús corresponde al de una persona deshonrada y su asesinato en la cruz, así como la fuerza con que la teología cristiana ha marcado su sumisión, dulzura y pasividad, parecen reconocer que el rol de género de Jesús fue el femenino. Si esto es así, las adolescentes madres podrían considerarse como un lugar teológico que permite rediseñar las relaciones de poder en las dinámicas patriarcales subsistentes. Quizá por eso se han esforzado tanto los teólogos y biblistas en descalificar el escándalo que produce el linaje de Jesús: necesitaba un padre adoptivo. No obstante, y contrariamente a esta

⁵³ Malina. *El mundo social de Jesús y los evangelios*, 155.

práctica, Marcos considera que es suficiente la adopción que hace Dios de Jesús luego de su bautismo. Quizá explicaría por qué es tan importante asociar su martirio a los Cantos del Siervo en Isaías 53.

Si las adolescentes madres son un lugar teológico que expresa esa dimensión de abandono y exclusión que le es propia al Jesús histórico, sus hijos e hijas, así como ellas mismas son la encarnación de Dios en ese mundo. De igual forma lo son la niñez y la adolescencia victimizadas por la adultez y las relaciones asimétricas de poder.

Para efectos prácticos, se derivan de aquí una serie de tareas pastorales inmediatas:

- a. La atención y cuidado de la adolescente madre como una situación prioritaria en las áreas de salud, cultura, educación, trabajo y espiritualidad.
- b. La búsqueda del padre ausente o presente para la construcción de relaciones de género en equidad.
- c. La gestación de metáforas teológicas capaces de recuperar esta dimensión salvífica que ellas y sus hijos e hijas comparten con Jesús.
- d. El compromiso de las comunidades de fe para aliviar la carga de pecado que se les ha impuesto.
- e. La redefinición del papel del padre y de la madre, así como de la comunidad y de la comunidad de fe.

Es posible que asumir el compromiso con las adolescentes madres tienda también a ayudarnos a ver con nuevos ojos lo que significa ser personas comprometidas con la fe cristiana: la lealtad al hijo ilegítimo Jesús adoptado por Dios.

Bibliografía

- Coto Ramírez, Diego. “Urge educar a los adolescentes en el tema de la sexualidad”. Caja Costarricense de Seguro Social, 9 de noviembre de 2009, disponible en: http://www.ccss.sa.cr/html/comunicacion/noticias/2009/11/n_1046.html
- Epp, E. J. “Textual Criticism (New Testament)”. D. N. Freedman, editor. *Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992.
- France, R. T. *The Gospel of Mark*. Grand Rapids: Eerdmans Paternoster, 2002.
- Gnilka, Joachim. *El evangelio según San Marcos I (Mc 1.1-8.26), Vol. II*. Salamanca: Sígueme, 1992.
- González Faus, José Ignacio. *Acceso a Jesús*. Salamanca: Sígueme, 1983.
- Guelich, Robert A. *Mark 1-8.26, Word Biblical Commentary*. Nashville: Thomas Nelson, 1989.
- Gundry, Robert. *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- Lentzen-Deis, Fritzeo. *Comentario al Evangelio de Marcos. Modelo de nueva evangelización*. Navarra: Verbo Divino, 1998.
- López Trujillo, Alfonso Cardenal. *Sexualidad humana: Verdad y significado. Orientaciones en familia*. Vaticano, 8 de diciembre de 1995, disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_08121995_human-sexuality_sp.html
- López, Sergio y Pérez, Catiuska. “Niñez e iglesia unidas por el buen trato”, Visión Mundial & Viva América Latina y el Caribe, 10 setiembre, 2008, tomado de la Secretaría Regional en América Latina para el Estudio de Naciones Unidas sobre la Violencia contra Niños, Niñas y Adolescentes y disponible en: http://www.visionmundial.org/noticias.php?id_idioma=1&id_noticia=310
- Malina, Bruce J., Stegemann, Wolfgang y Theissen, Gerd, editores. *The Social Setting of Jesus and the Gospels*. Minneapolis: Fortress Press, 2002.
- Malina, Bruce y Rohrbach, Richard. *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- Malina, Bruce. *El mundo social de Jesús y los evangelios*. Santander: Sal Terrae, 2002.
- Marcus, Joel. *Mark 1-8. A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible Series. New York: Doubleday, 2000.

- Mateos, Juan y Camacho, Fernando. *El evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*. Córdoba: El Almendro de Córdoba, 1993.
- McArthur. "Son of Mary". Breytenbach, C. y Thom, J. editors. *Novum Testamentum XV*. Leidan y Boston: Brill Publishing, 1973.
- Metzger, Bruce. *Un comentario textual al Nuevo Testamento griego*. Brasil: Sociedades Bíblicas Unidas, 2006.
- Mundle, W. "Milagro". L. Coenen, E. Beyreuther, y H. Bietenhard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento III*. Salamanca: Sígueme, 1983.
- Myers, Ched. *Binding the Strong Man*. New York: Orbis Books, 1988.
- Robbins, Vernon K. *Jesus the Teacher. A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*. Philadelphia: Fortress Press, 1984 (nueva edición 2009).
- Segundo, Juan Luis. *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1975.
- Taylor, Vicent. *Evangelio según San Marcos*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.
- Tolbert, Mary Ann. *Sowing the Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective*. Minneapolis: Fortress Press, 1989.
- Van Aarde, A. "Jesus as Fatherless Child". W. Stegemann, B. Malina, y G. E. Theissen, *The Social Setting of Jesus and the Gospels*. Minneapolis: Fortress Press, 2002.
- Witherington, Ben. *The Gospel of Mark. A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.
- Zimmermann, Heinrich. *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*. Madrid: BAC. 1969.



Francisco Mena, costarricense, es graduado de los programas de Maestría de la Universidad Bíblica Latinoamericana y de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional de Costa Rica, donde es profesor de Nuevo Testamento y teología.

VIDA Y PENSAMIENTO
Vol 31, No. 1 (2011) 61-82

Una aproximación a las familias indígenas andinas de Bolivia

SOFÍA CHIPANA

Resumen: Se analiza el desplazamiento de familias indígenas a medios urbanos y la forma en la que este fenómeno impacta su cultura de origen, así como la temprana inserción de personas al mercado laboral. Esta inserción es una especie de rito de paso que cumple un rol “civilizador”, particularmente para quienes pasan por el *servicio doméstico* o *militar*, basados ambos en relaciones de dominio, servilismo y dependencia.

Abstract: This article analyzes the migration of Indigenous families to the cities and the way in which this impacts their culture. Their early entrance into the labor market functions as a type of rite of passage that fulfills a “civilizing” role, especially for those who pass through domestic or military service, both of which are based on relationships of domination, servility and dependence.

Palabras claves: Cultura urbana; exclusión; familias indígenas; mercado laboral; diversidad cultural.

Key words: Urban culture; exclusion; Indigenous families; labor market; cultural diversity.

INTRODUCCIÓN

En este artículo abordaremos la realidad de las familias indígenas, particularmente las de medios urbanos, ya que existe la idea de que lo indígena está relegado al ámbito rural. Soy parte de una familia aymara migrante que como muchas, se asentó en la ciudad buscando mejorar sus condiciones de vida. Para tener un panorama general de la situación, me parece conveniente partir de los movimientos indígenas que apoyaron el proceso político que vive Bolivia actualmente, y desde esa óptica analizar los procesos que viven las familias en las comunidades de origen y en las ciudades.

1. REPERCUSIONES DE LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS EN LAS FAMILIAS

“Nos damos cuenta de que somos una fuerza gigantesca, cada vez tomamos más conciencia... es inevitable el despertar del Gigante dormido, sometido durante siglos de opresión y humillación”

Declaración política. VIII ampliado de la CSUTCB¹.
Sucre 27 de febrero 1986

Antes de acercarnos a la dinámica de las familias indígenas, es preciso hacer memoria de las luchas dadas por los pueblos indígenas de Bolivia, con el fin de superar la exclusión, y establecer la ciudadanía indígena en el país, que supere las desigualdades y rupturas entre la Bolivia indígena y la Bolivia vinculada a los parámetros que forjaron una sociedad boliviana excluyente.

Me parece apropiado usar la metáfora del despertar del gigante dormido para expresar la presencia significativa del pueblo indígena en Bolivia.

¹ Sigla de la Confederación Sindical única de Trabajadores Campesinos de Bolivia.

Según los datos del censo del año 2001, se logró vislumbrar la magnitud de “este gigante”, ya que el 62% de la población se dice miembro de algún pueblo indígena u originario. De ellos, 31% se identificaron como quechuas, 25% como aymaras y el 6% se identificaron con alguno de otros 31 pueblos originarios, siendo la población andina la mayoritaria representando un 56% de la totalidad. Aunque estos datos fueron criticados por la ausencia de la categoría “mestizo” en las preguntas, se rescata la identificación de los miembros de las familias mayores de 15 años con alguna determinada cultura. En los casos en que padre y madre tenían diversas identidades culturales, los hijos e hijas debían optar por la identidad con la que se sentían afines.

Por otra parte, cuando se habla del despertar del gigante dormido para referirse a los pueblos indígenas, no se trata de un pueblo que estuvo aletargado en el tiempo, ya que los pueblos indígenas de Bolivia no claudicaron en sus luchas por alcanzar “el Buen Vivir”, si bien, hubo etapas en la que sus luchas fueron silenciosas y anónimas, mantuvieron la esperanza y fortaleza de muchas generaciones por gestar el sueño de una tierra sin males.

Sobre la frase de “el despertar del gigante dormido”, rescatamos las palabras de Xavier Albó:

*Esa frase se ha citado sobre todo en momentos de crisis: cuando el campesinado, en vez de seguir sumiso y callado, ha levantado un poco su voz; cuando se ha atrevido a organizarse sin obedecer las riendas de un patrón o de un padrino; cuando, harto ya de promesas incumplidas, ha bloqueado caminos para hacerse sentir con hechos, más eficaces que palabras; y cada vez, cuando el gigante dormido se mueve o empieza a despertarse, los enanos, que vivimos y cabalgamos sobre él, nos asustamos, con miedo de perder equilibrio y el control. Su despertar ¿debe ser motivo de pánico o de esperanza?*²

² Xavier Albó, “El gigante despierta”, *Cuarto Intermedio* 77 (2005) 25–26.

Cada vez que vemos las grandes manifestaciones de nuestros hermanos y hermanas indígenas en diversos sectores, nos provocan diversos sentimientos, por una parte alegría de ver que nuestros pueblos tienen voz propia, por otra parte molestia porque la situación de muchos pueblos no ha cambiado, ya que cada vez la pobreza campea. Pero, su presencia nos recuerda que el proceso que hoy vivimos, se gestó en los sueños, danzas, música, tejidos y lenguas que mantuvieron la esperanza de ver el día en que su realidad se transformase, finalmente, en bienestar. Por eso, el hecho de tener como gobernante a un indígena, fortaleció en muchas personas y comunidades su dignidad indígena, y ratificó que la lucha de muchos años no se había llevado el viento, sino que hoy estaba dando frutos.

Aunque Albó plantea que a medida que el gigante va despertándose, tiene ya otros planteamientos, “*Uno central, es que quiere ser él mismo. Acepta la modernización, la entrada en los mercados monetarios, el agro mecanizado. Pero a la vez quiere ser él o ella y tener su palabra*”³. Tal como lo plantea el artículo 4 de los Derechos de los Pueblos indígenas:

*Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias características políticas, económicas, sociales y culturales, así como sus sistemas jurídicos, manteniendo a la vez sus derechos a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado(...)*⁴.

En los últimos años, son significativos los movimientos sociales protagonizados por los pueblos indígenas y originarios, que buscaron consolidar un sistema de derechos que no vulnere la estabilidad de las comunidades rurales ni de las familias indígenas que viven en

³ *Ibíd.*, 29.

⁴ Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. Marzo del 2008.

las ciudades: (1) en 1990, el movimiento protagonizado por los pueblos indígenas de tierras bajas, denominado “Marcha por el Territorio y la Dignidad”, que avivó las demandas de otros pueblos indígenas; (2) el movimiento por la defensa del agua, protagonizado por poblaciones indígenas de Cochabamba en el año 2000, y que tuvo repercusiones a nivel internacional por la expulsión de una empresa extranjera privada⁵; (3) el cerco realizado a la ciudad de La Paz, promovido por algunas comunidades aymaras el año 2000, encabezada por la CSUTCB; (4) el Movimiento de los Campesinos Cocaleros del Chapare, en defensa de la hoja de coca a partir del año 2001; y (5) la denominada guerra del gas de octubre de 2003. Aquí se plantearon demandas de los indígenas migrantes en El Alto (como el rechazo al Tratado de Libre Comercio y el desacuerdo con la salida del gas boliviano a Chile), y exigió la deposición del gobierno neoliberal que permitió el ataque de las fuerzas armadas a manifestaciones populares (450 heridos y 67 muertos). Este evento posicionó a la ciudad de El Alto en un nivel de reconocimiento.

... aún nos queda un desafío, construir un país desde nuestra rica y desafiante diversidad, con la mirada atenta y sensible a la realidad de los/as excluidos y excluidas. Por ello el mayor desafío es el de reconfigurar nuestras identidades, a reconocernos diferentes, pero no desiguales.

Después de recordar algunos eventos de los movimientos indígenas, aún nos queda un desafío, construir un país desde nuestra rica y desafiante diversidad, con la mirada atenta y sensible a la realidad de los/as excluidos y excluidas. Por ello el mayor desafío es el de reconfigurar nuestras identidades, a reconocernos diferentes, pero no desiguales.

⁵ El movimiento era una clara molestia para las políticas públicas neoliberales.

2. LA REALIDAD DE LAS FAMILIAS INDÍGENAS EN LAS DINÁMICAS ECONÓMICAS

Después de haber señalado algunos de los procesos reivindicativos de los movimientos indígenas, haremos ahora un recorrido por la realidad social y económica que viven las familias indígenas tanto en el área rural como en la urbana.

Diversos estudios nos presentan a las familias indígenas como sumidas en la pobreza y la desesperanza, sin embargo, plantaremos aquí algunos aspectos creativos que mantuvieron y mantienen la esperanza del buen vivir (*Suma qamaña, Sumak kausay*) en las familias indígenas que, lejos de darse por vencidas, hacen frente a la realidad de injusticia y exclusión que viven.

Economías que apuestan por el cuidado de la vida

Uno de los motivos por los que encontramos desplazamientos (migraciones) de las familias indígenas tiene que ver con el bienestar, que para las culturas ancestrales no tiene ese tinte capitalista de adquisición de los bienes, sino de cubrir las necesidades básicas de la vida. Por ello, en muchos pueblos andinos, se mantiene aún el sistema de intercambio de productos sin necesidad de contar con dinero (trueque).

A continuación queremos explicitar la situación de los pueblos indígenas que están en las áreas rurales. Como ya habíamos mencionado anteriormente, cerca del 62% de la población de Bolivia se considera indígena. Sin embargo de ése total, el 52,2% vive en áreas urbanas y el 47,8% en áreas rurales en alarmantes niveles de pobreza, como lo refleja el siguiente cuadro:

Indicador	Área Urbana (% población)	Área Rural (% población)
Inadecuados materiales de vivienda	15.6%	75.7%
Insuficientes espacios en la vivienda	68.9%	76.3%
Inadecuados servicios de agua y saneamiento	44.3%	78.9%
Inadecuados insumos energéticos	14.1%	91.2%
Insuficiencia en educación	36.5%	71.0%
Inadecuada atención en salud	31.0%	54.5%

Fuente: Censo 2001 Mapa de Pobreza elaborado por el Cidat⁶

El empobrecimiento de las áreas rurales tiene que ver con la falta de políticas públicas que favorezcan la vida digna de las comunidades indígenas, y esa ausencia genera los desplazamientos hacia las áreas urbanas, aunque en muchos casos la migración no les permite superar la pobreza, ya que la mano de obra indígena migrante, asume trabajos informales que explotan y no garantizan un empleo digno y estable. La necesidad de mantenerse en la ciudad, obliga a los migrantes a aceptar los empleos más vulnerables y precarios, ya que la cultura aymara entiende el trabajo como “algo no limitado a un tiempo

⁶ Censo 2001 Mapa de Pobreza reelaborado por el Centro Investigación Documentación y Acceso a Tecnologías (CIDAT), presentado en el encuentro mujeres y economía, organizado por el centro de promoción de la mujer, Gregoria Apaza de la ciudad de El Alto – Bolivia el 01 de Junio de 2009 en El Alto, La Paz.

Una característica del modelo familiar indígena, fuertemente enraizada, es la inserción al trabajo desde muy temprana edad. Por lo tanto, las familias en las que hijos e hijas trabajan y estudian, ven en ello un motivo de orgullo y satisfacción.

específico, porque no importan los días ni el horario de trabajo, cuando se genera ingresos necesarios para la familia”⁷.

Las mujeres, en general, llegan a las ciudades después del esposo, cuando ya estos han logrado una cierta estabilidad económica. Al principio, se dedican a las labores domésticas hasta familiarizarse con el nuevo entorno, es entonces que asumen un rol productivo, sea a través del comercio informal ambulante, o vendiendo en

ferias para poder ayudar a la economía del hogar. Esto supone para ellas, levantarse de madrugada para realizar las actividades domésticas, en caso contrario son sus hijas quienes las asumen, aún cuando estas no sean más que niñas. Este proceso de abrirse espacios en el trabajo informal, es asumido positivamente por las mujeres, porque su actividad económica les permite ser independientes, por ello algunas dicen con mucho orgullo: “yo trabajo, no espero la plata del marido”.

Una característica del modelo familiar indígena, fuertemente enraizada, es la inserción al trabajo desde muy temprana edad. Por lo tanto, las familias en las que hijos e hijas trabajan y estudian, ven en ello un motivo de orgullo y satisfacción. Se considera que de esta manera los hijos y las hijas están capacitados para hacer frente a las exigencias de la vida. En esta forma de ver el trabajo, la ociosidad es vista como una seria amenaza que impide un buen futuro.

⁷ Germán Guaygua, Ángela Riveros y Quisberth Máximo. “Nuevas conductas sociales con raíces aymaras: ecografía de la juventud alteña”, *Revista boliviana de ciencias sociales*. Tinkazos 5. La Paz: PIEB (2000) 67.

3. LA MIGRACIÓN/MOVILIDAD DE LAS FAMILIAS INDÍGENAS

La pobreza y la ausencia de posibilidades para la educación de hijos e hijas, obligaron a muchas familias a salir de sus comunidades de origen en busca de trabajo y mejores condiciones de vida. En los procesos migratorios del campo a la ciudad los varones son los primeros en salir, de modo que las mujeres indígenas asumen por un buen tiempo la responsabilidad del hogar y del cuidado de las hijas e hijos, y en algunos casos el cuidado de abuelas y abuelos. Por ello es común encontrar en algunos pueblos indígenas a mujeres, niños/as y ancianos/as sosteniendo la vida de los espacios rurales.

En este proceso migratorio las y los jóvenes no quedan atrás, guiados por algún familiar o el mismo padre acceden a trabajos de servicio doméstico. Este tipo de trabajo el trabajo es asumido en las ciudades por jóvenes solteras sin mayor preparación, lo que condiciona su remuneración y estabilidad laboral. Aunque este proceso de inserción urbana, es psicológicamente traumatizante, es percibido por la misma joven y por sus familiares “como una especie de rito de paso y, literalmente, como un *servicio doméstico*, que implica un estilo muy particular de relaciones personales y que, de paso, cumple cierto rol “civilizador” para las muchachas jóvenes que pasan por él”⁸. Esta experiencia pasa a ser una especie de formación “ciudadana” fuera de la comunidad, y refleja de cierto modo “las características de una sociedad colonial y neocolonial, basada en relaciones de dominio, servilismo y dependencia”⁹.

⁸ Xavier Albó, “Ciudadanía étnico-cultural en Bolivia.” La Paz: CIPCA, 2005. Disponible en: http://www.iisec.ucb.edu.bo/projects/Pieb/archivos/Albo-ciudadania_étnico_cultural.pdf. Fecha de acceso, 11 de mayo de 2010, 34.

⁹ Este planteamiento se rescata de la investigación de Leslie Gill, *Dependencias precarias: clase, género y servicio doméstico*. La Paz: ACDI y COTESU, 1995.

En los jóvenes varones el *servicio militar* tiene la misma función anteriormente mencionada. Según Albó¹⁰, a principios del Siglo XX se aceptó que los indígenas pudieran ser soldados, algo que fue visto como un logro frente a la anterior exclusión. En la práctica, esto fue un instrumento reproductor del modelo neocolonial de país, con componentes adicionales de autoritarismo, en los que los jóvenes sufren no sólo maltratos psicológicos, sino también maltratos físicos tomados muchas veces como una especie de valentía que los constituye en “hombres”, por ello, el joven que no pasa por esta experiencia es duramente criticado. La situación de los niños/as indígenas no es diferente. Estos emigran a las ciudades bajo la tutela de padrinos o parientes cercanos para dedicarse a ser vendedores, ayudantes de cocina, niñeras, voceadores del transporte público o cargadores. Esta población es sumamente vulnerable ya que hay una ruptura completa con la familia y un completo desarraigo de su realidad.

El proceso migratorio no se limita sólo a las migraciones del campo a las ciudades, un boletín informativo de la PIEB indica: “se sabe que en 1976 cerca del 20% de la población vivía en un departamento distinto al de su nacimiento; en el año 1992 esta cifra había subido al 28% y para el 2000 llegó al 34.7%”¹¹

En los jóvenes varones el servicio militar tiene la misma función ... instrumento reproductor del modelo neocolonial de país, con componentes adicionales de autoritarismo ..

Las diversas realidades migratorias van forjando así una relación intercultural: se constituyen matrimonios entre miembros de diversas regiones, de otros departamentos, de otros países. Este tipo de uniones transgrede las normas de un pensamiento tradicional que valora los matrimonios que se dan entre

¹⁰ Albó, “Ciudadanía étnico-cultural en Bolivia”, 34.

¹¹ Revista *Cuarto Intermedio* N° 85. Bolivia: Compañía de Jesús.

familias conocidas, o entre miembros de la misma comunidad indígena. Por otra parte, el intercambio en la vida cotidiana entre recién llegados y residentes conlleva al reconocimiento, la aceptación y el aprendizaje mutuos. Por ello, no es raro que las personas recreen en los espacios urbanos, la vida de su comunidad indígena.

En los espacios en los que hay una fuerte presencia de migrantes *aymaras y quechuas* asentados por años, se establece una recreación económica y social interesante, promovida sobre todo por la población femenina que emprenden viajes dentro del mismo departamento o a nivel del país, intercambiando mercadería. Por otra parte, en los barrios se cuenta con una organización de mujeres en torno a las ferias. Interesantemente, algunos varones están al lado de las mujeres que con más mercadería, como ayudantes.

La comunidad de migrantes lleva consigo su cultura y sus sistemas de organización que adquieren otras formas en los espacios urbanos. Entre sistemas de organización que representan el sistema comunitario de los pueblos indígenas podemos mencionar: las juntas de vecinos en los barrios, las juntas escolares de los centros educativos, y las iglesias, sobre todo en sectores evangélicos. Se da también el proceso contrario, la ley 21060 (1990 – 1991), abrió las puertas a la libre oferta del mercado y la libre contratación en el ámbito laboral. Esto expulsó de sus fuentes de trabajos a obreros/as y mineros indígenas, provocó las migraciones masivas hacia las regiones del Chapare Cochabambino y algunos municipios de tierras bajas donde estas personas se dedicaron al trabajo agrícola. Lo interesante es que estas comunidades aplicaron en sus nuevas actividades laborales la práctica sindical que habían aprendido de los movimientos obreros y mineros.

4. LA RECREACIÓN DE LA CULTURA: DESENCUENTROS Y ENCUENTROS

Las familias indígenas migrantes llegan a las ciudades acompañados de sus valores culturales. A medida que se van asentando, van recreando el mundo andino desde los espacios urbanos, aunque es cierto que algunos valores se pierden y toman otros rumbos, como indica Calixto Quispe:

“Las enseñanzas de los ancestros no son tomadas en cuenta, han quedado atrás como enterradas (...). En las familias ya no hay comunicación, porque cada quien anda en busca de dinero, condicionado por el horario y el trabajo”¹²

Pese a que las familias reciben cierta influencia de los modelos de clase media urbana transmitidos por los medios de comunicación (donde se muestra a las mujeres abnegadas ocupadas en los quehaceres del hogar y varones jefes de familia bien atendidos), se debe admitir que no todo es asimilado, ya que en la perspectiva de los pueblos indígenas andinos, la mujer tiene derecho a conjugar sus labores caseras con otras actividades, incluso salir con su pareja y emborracharse sin que eso le sea negado.

Hoy en día, se percibe en las reflexiones articuladas por hombres andinos, una defensa de la sociedad andina dual¹³, y por tanto la relación del *chacha-warmi* (hombre-mujer) como dimensiones equitativas e inclusivas. Esto parece reflejar que se ha tocado el meollo de las relaciones de varón – mujer, en las que hasta ahora, se sobrevaloró al varón. Spedding indica que “muy pocas veces se analiza el papel del varón, y cuando

¹² Calixto Quispe, “Identidad indígena en el campo y la ciudad”, *Colección Pacha, Nuestra vivencias*. Cochabamba: ILAMIS/Verbo Divino (2010) 10 – 11.

¹³ El sistema de vida basaba en la complementariedad dual concibe todas las realidades como femenino-masculino: las piedras, los cerros, los árboles, etc.

aparece es generalmente en el rol de padres de familia mandón, egoísta y violento, un rol que se lamenta pero que no se analiza. Peor aún, muchas veces es relacionado con una supuesta ‘cultura aymara patriarcal’, cuyo retrato tiene que ver más con los prejuicios”¹⁴.

Desde esta perspectiva es común presentar a las mujeres, como “víctimas” de violencia. Aunque la violencia intrafamiliar que viven las mujeres migrantes es una situación que nos interpela, cabe destacar que tanto la violencia doméstica como el abuso sexual son realidades que se viven mayoritariamente en la clase media y alta, caracterizadas por un modelo de familia que concibe la casa como un espacio privado.¹⁵

Son pocas las investigaciones que reflejan el proceso de mujeres autónomas, posiblemente porque tal situación es mal vista por las mismas familias indígenas. De ellas se dice, por ejemplo: “algunas mujeres también son engreídas y no respetan la dignidad del marido”.¹⁶ Por ello en los contextos de mujeres migrantes o en las mismas comunidades rurales, es frecuente escuchar a las mujeres que sus maridos las abandonaron, se fueron con otras o no saben donde están. Según Spedding, esto puede llevarnos a sospechar que estas mujeres posiblemente expulsaron a sus maridos incapaces de cumplir con los deberes en el hogar, y ellas prefieren

... es frecuente escuchar a las mujeres que sus maridos las abandonaron ... estas mujeres posiblemente expulsaron a sus maridos incapaces de cumplir con los deberes en el hogar; y ellas prefieren presentarse como víctimas, porque si admiten que han “votado al marido”, serían calificadas como “malas mujeres”.

¹⁴ Alisson Spedding, “Investigaciones sobre género en Bolivia: un comentario crítico” en Denise Arnold, *Más allá del silencio*. La Paz: ILCA/CIASE, 1999, 61.

¹⁵ *Ibíd.* 62.

¹⁶ Quispe, “Identidad indígena en el campo y la ciudad”, 10.

presentarse como víctimas, porque si admiten que han “votado al marido”, serían calificadas como “malas mujeres”. Así pues, si los varones abandonan el hogar, es algo visto como normal; pero si es la mujer la que causó la ruptura de la vida matrimonial, es fuertemente censurada.

En algunos contextos, hijas de migrantes quechuas y aymaras que lograron sacar adelante prósperos negocios desafían a la sociedad, que presiona por la permanencia de la mujer casada junto a su marido. Ellas reconocen con normalidad que decidieron sacar del hogar al hombre que las golpeaba o que no trabajaba, ya que califican esa relación como inútil. Aunque es cierto que en otros sectores, las mujeres “soportan maridos abusivos sólo por tener un ‘hombre de pantalla’ que les acompañe en las ocasiones sociales públicas, aunque no haga nada más”¹⁷.

Lo anterior nos deja vislumbrar que aún hay una fuerte presión de las sociedades por mantener “familias unidas”, aunque esto suponga consentir violencias encubiertas.

De encuentros y desencuentros generacionales

La cultura juvenil urbana. Un hecho que se rescata como positivo en las nuevas generaciones, es que en están retomando prácticas culturales recibidas en la familia, para entrar en diálogo con los contenidos que se imponen a través de los medios de comunicación (moda y música). Se debe admitir que las hijas/os de indígenas consumen la cultura de medios urbanos, generando así una cultura juvenil que en algunos casos trasciende la cultura de sus madres y padres:

¹⁷ Spedding, “Investigaciones sobre género”, 69.

Los/as jóvenes acuden al mercado de bienes culturales para actuar como consumidores porque han sido seducidos con la publicidad en los medios de comunicación, lo que genera tensión o conflicto entre ambas generaciones. En el consumo cultural existe la posibilidad de vestirse mejor, especialmente con marcas conocidas, aunque en realidad están en un contexto donde las posibilidades reales de consumo son verdaderamente limitadas¹⁸.

Aunque los/as jóvenes de familias pobres no tienen acceso real al consumo de estos bienes, existe otra forma de asumir la cultura juvenil: estilos de peinado, gestos, modales, determinada música y bailes. Esto juega un rol muy importante en la relación de estos jóvenes con el grupo de pares. Debe decirse que este fenómeno no tiene fronteras. Traigo a la memoria la experiencia de un encuentro entre comunidades juveniles urbanas y rurales. Al momento de presentar sus números respectivos, las/los jóvenes de las comunidades rurales danzaron ritmos modernos; las/los jóvenes del área urbano por el contrario, habían preparado una danza andina.

También cabe decir que pese a los desencuentros entre padres/madres, e hijos/as por las nuevas modas culturales, la influencia cultural de la familia indígena es fuerte y persistente, lo que permite articular nuevas prácticas culturales. Tal es el caso de las organizaciones de danzas folklóricas.

Idioma ancestral. Otro tema importante de convivencia entre padres e hijos/as es el abandono del idioma ancestral, un aspecto importante para los migrantes de primera

Aunque los/as jóvenes de familias pobres no tienen acceso real al consumo de estos bienes, existe otra forma de asumir la cultura juvenil: estilos de peinado, gestos, modales, determinada música y bailes.

¹⁸ Guaygua, Riveros y Máximo, “Nuevas conductas sociales con raíces aymaras”, 63.

... en estos tiempos las mujeres jóvenes ya no se visten igual que sus madres ... se entiende porque en algunas sociedades el traje indígena supuso exclusión, por lo tanto la opción tiene que ver con el hecho de que la hija no experimente lo mismo que ellas vivieron.

generación. Es claro que los padres y madres prefieran hablar el castellano con sus hijos/as, aunque no lo hagan correctamente, ya que el dominio de esta lengua es la condición previa para el ascenso social. Ello no provoca ningún conflicto entre generaciones. Aunque tampoco podemos negar que muchas/os jóvenes al alcanzar cierto reconocimiento en su espacio de amigos, sienta vergüenza de hablar la lengua aymara o quechua, dadas las asociaciones negativas que se les dio por mucho tiempo. Es posible que si

se empieza a valorar lo indígena en los diversos estratos de nuestra sociedad, se puedan ir superando los sentimientos de inferioridad que por mucho tiempo se han asumido.

Vestimenta. Este tema es otro punto de desencuentro. Los varones, con excepciones, siguen el modelo occidental. Para las mujeres, la vestimenta y el idioma se relacionan más estrechamente con la conservación y transmisión de la cultura, por ello se resisten más a estos cambios. Aunque, en estos tiempos las mujeres jóvenes ya no se visten igual que sus madres, esto no necesariamente por la influencia de la cultura juvenil, sino por la decisión que la madre toma de vestir a sus hijas como las niñas urbanas. Esta opción se entiende porque en algunas sociedades el traje indígena supuso exclusión, por lo tanto la opción tiene que ver con el hecho de que la hija no experimente lo mismo que ellas vivieron. Esto no implica por tanto, que la joven se aleje de su cultura.

En los espacios urbanos un fenómeno que ha surgido con mucha fuerza es que las jóvenes se pongan el traje para ocasiones festivas. Novedoso es que se recrean los estilos a través de colores

combinados, llamativos y modernos. Por ello no es raro ver en las grandes comparsas de danzas típicas predominan estos estilos y logran alcanzar reconocimiento y status.

Violencia doméstica. Este tema se presenta en la relación padre – madre e hijas/os, como parte de la educación y la disciplina familiar. Como en muchas sociedades adulto-céntricas, la noción de autoridad es importante dentro de las familias indígenas, cuando ésta se pierde causa gran desilusión pues “significa que se ha fracasado en su rol de padres y/o madres, lo que los somete a censura social de los familiares, amigos o a las habladurías de la “gente”. Ello se interpreta como el fruto de no haber educado adecuadamente a las/os hijos/as ni haber exigido su temprana incorporación al trabajo”¹⁹. Si bien los adultos se preocupan por el comportamiento de sus hijos e hijas, a menudo ignoran los dilemas que viven los jóvenes en la sociedad moderna.

Como vemos, hay una lucha constante de reconocimiento en los diversos espacios. Se cuestionan las desigualdades que por mucho tiempo se han forjado, no considerando a las personas indígenas como ciudadanos con plenos derechos y obligaciones, sino que los han catalogado como personas de segunda categoría con más obligaciones que derechos. Desde la convivencia cotidiana se cuestionan ciertos valores culturales que en vez de ayudar, bloquean las relaciones en la familia y la dinámica de los procesos interculturales.

... hay una lucha constante de reconocimiento en los diversos espacios. Se cuestionan las desigualdades que por mucho tiempo se han forjado, no considerando a las personas indígenas como ciudadanos con plenos derechos y obligaciones, sino que los han catalogado como personas de segunda categoría con más obligaciones que derechos.

¹⁹ *Ibíd.*, 102.

5. ALGUNAS CLAVES CULTURALES ANDINAS QUE SOSTIENEN A LAS FAMILIAS

Queridos hijos, de hoy en adelante ustedes ya son una nueva familia, nuevos miembros de la comunidad. Ahora tienen un pequeño cultivo de papa, dependerá de ustedes que produzca bien o produzca mal. Los familiares y nuestros acompañantes los han colaborado con un poco de semilla para que ustedes vivan como gente, felices, con honor y respeto. No permitan que desaparezca esta semilla, cultívenla hasta que sean mayores para que así, ustedes puedan darles a sus hijos como una bendición, de la misma manera como acabamos de hacer hoy²⁰.

Para concluir rememoro, las sabias palabras de no dejar desaparecer las semillas heredadas, que resuena posiblemente en muchas familias indígenas en los diversos espacios. A su vez, estas sabias palabras que se conservan en “las vasijas de la memoria oral”; interpelan a las familias indígenas urbanas que, al alejarse de la sabiduría ancestral, olvidan ciertas claves culturales que pueden nutrir la vida de la familia.

Admito que es un desafío restaurar la identidad cultural de los pueblos indígenas en los ámbitos urbanos, ya que cuando nos alejamos de la tierra de nuestras madres y padres, vamos perdiendo la sabiduría que ellas y ellos bebieron; sin embargo, el reto está en que esas sabidurías sean asumidas como orientaciones éticas y espirituales profundas que tocan los núcleos vitales de nuestro ser, y puedan orientar nuestra relación con las y los demás, con la naturaleza, y con los otros seres. Para ello propongo algunas claves:

²⁰ Recomendaciones al nuevo matrimonio el día en que la comunidad colaboró con el sembrado de papa, que recoge Vicenta Mamani en su artículo: “El *sattbapi* (la entrega de las semilla de papa a una nueva pareja) a un nuevo matrimonio” en *La colección Pacha Jaqichasiña-Masachakny*. Cochabamba: ILAMIS/Verbo Divino. 2008, 24.

El vínculo con la tierra – cosmos

Para las y los indígenas, la tierra es muy importante por el valor simbólico que tiene. Se dice que se viene de ella y a ella se retorna. La tierra tiene que ver con la vida, se nutre de ella a través de los alimentos. Por ello, la mayoría de familias indígenas en las ciudades no hacen una ruptura con sus tierras de origen, sentimiento que es transmitido a las otras generaciones.

Esa relación con la tierra, provoca la inter-relación con la Pachamama (Madre Tierra), la relación sagrada con los elementos de la naturaleza, dimensión que se rescata en algunos hogares indígenas de las ciudades insistiendo en el uso responsable del agua, la luz, y el valor de los alimentos, compartiéndolo con las familias pobres. Muchas familias de migrantes asumen la tarea de la recolección de los elementos que se pueden reciclar en las ciudades.

La dimensión comunitaria

Este es un tema importante en la mayoría de los contextos andinos, ya que se concibe la comunidad como una familia ampliada. Cada familia asume tareas solidarias, sobre todo con las nuevas familias. De ese modo, el nuevo matrimonio fortalece las relaciones de parentela y corresponsabilidad en la familia y en la comunidad. La familia andina es considerada como núcleo de la organización socio-comunitaria. La espiritualidad es un pilar fundamental, porque sólo así la mujer y el varón entran en relación con los seres tutelares que forman parte de la comunidad. También se debe rescatar el acompañamiento de los padres, madres, padrinos, madrinas, y la misma comunidad, que manifiestan desde el inicio con gestos solidarios como el de la ayuda para construir la nueva casa y la siembra comunitaria.

La dimensión personal

En las familias indígenas, aún se conservan los ritos de paso en el desarrollo de las personas, estas ceremonias marcan el paso de una etapa a otra del ciclo vital, y se entretajan con ritos y ceremonias que van desde el día que nacen hasta la muerte.

Las familias andinas ofrecen a las personas pequeñas (*jiska jakes*) una educación desde la vida y para la vida, se trata de una educación que tiene las dimensiones, espiritual, social, económica y política. Ya que para el mundo andino, la persona vale por lo que es y no por lo que tiene. Desde esta perspectiva, llegar a ser persona íntegra (*Jaqui*), conlleva un proceso, no sólo de crecimiento a nivel personal sino de incorporación plena a la comunidad. Al parecer lo que hace a una persona es la inter-relacionalidad con las otras y otros.

La dimensión religiosa

Es frecuente que los padres animen a sus hijos e hijas a cumplir con los ritos religiosos católicos, o los ritos propios de las diversas iglesias cristianas. Esto no quita que niños, jóvenes y adultos participen de los diversos ritos cíclicos de la cultura ancestral, ya que ambas experiencias tienen su valor. En la espiritualidad andina se da énfasis a la realidad sagrada de la vida, en la que no hay rupturas dicotómicas, sino dimensiones sagradas que merecen ser respetadas. Por ello se considera que todo es sagrado: la comida, el suelo que se pisa, las personas, la casa en la que se habita. Estermann afirma:

Lo religioso (o espiritualidad) en el contexto andino no se limita a un cierto “campo” o a ciertas instituciones y especialistas, sino que está presente en todos los aspectos de la vida, desde el nacimiento hasta la muerte, desde la siembra hasta la cosecha, y por supuesto, en todo lo que tiene que ver con “desarrollo” y mejora de las condiciones de vida. Lo religioso es para el jaqi/runa andino lo que es el agua

para el pez: una segunda piel, el aire que respira, el tesoro colectivo subconsciente. Lo “religioso” normalmente no se objetiviza ni se tematiza, sino que se lo vive en forma ritual y celebrativa²¹.

La dimensión celebrativa

En el mundo indígena la celebración es parte de la vida y está muy vinculada a la comunidad. Tiene que ver con la alegría y con los vínculos sociales abiertos a las hijas e hijos, ya que se considera que esos espacios son momentos propicios para integrarse y conocer a la familia y a los amigos de la madre y el padre. De ese modo la relación social es transmitida por los padres para que los hijos logren establecer lazos en sus relaciones sociales.

En relación a la dimensión celebrativa de la comunidad, afirma Vicenta Mamani:

En el mundo andino, la danza y la música están relacionadas al ciclo de la vida del ser humano y de la naturaleza, por tanto todo tiene su tiempo y su sentido. La danza y la música son elementos que mueven el alma, por eso hay fiestas en todas partes, sean pequeños y grandes. Las fiestas son momentos de encuentro, de reconciliación y también momentos de desencuentro.²²

²¹ Citado en Josef Estermann, “El mercado religioso y la religión del mercado”, *Religión y desarrollo en Los Andes*. La Paz: ISEA (2008) 59.

²² Mamani, Vicenta, “La espiritualidad vivida alrededor del lago Titicaca”, *Colección Pacha, Espíritu*. Cochabamba: ILAMIS/Verbo Divino (2008) 57.

Bibliografía

- Albó, Xavier. “Ciudadanía étnico-cultural en Bolivia”. La Paz: CIPCA, 2005.
Disponible en: http://www.iisec.ucb.edu.bo/projects/Pieb/archivos/Albo-ciudadania_etnico_cultural.pdf. Fecha de acceso, 11 de mayo de 2010.
- Albó, Xavier. “El gigante despierta”, *Cuarto Intermedio* 77, (2005).
- Estermann, Josef. “El mercado religioso y la religión de del mercado”, *Religión y desarrollo en Los Andes*. La Paz: ISEA (2008).
- Gill, Leslie. *Dependencias precarias: clase, género y servicio doméstico*. La Paz: ACDI y COTESU, 1995.
- Guaygua, Germán, Riveros, Ángela y Máximo, Quisberth. “Nuevas conductas sociales con raíces aymaras: ecografía de la juventud alteña,” *Revista boliviana de ciencias sociales*. Tinkazos 5. La Paz: PIEB (2000).
- Mamani, Vicenta. “El *sathhapi* a un nuevo matrimonio”, *Colección Pacha Jaqichasiña–Masachakuy*. Cochabamba: ILAMIS/Verbo Divino (2008).
- Mamani, Vicenta. “La espiritualidad vivida alrededor del lago Titicaca”, *Colección Pacha, Espíritu*. Cochabamba: ILAMIS/Verbo Divino (2008).
- Quispe, Calixto. “Identidad indígena en el campo y la ciudad”, *Colección Pacha, Nuestra vivencias*. Cochabamba: ILAMIS/Verbo Divino (2010).
- Spedding, Alisson. “Investigaciones sobre género en Bolivia: un comentario crítico” en Arnold, Denise, *Más allá del silencio*. La Paz: ILCA/CIASE, 1999.



Sofía Chipana Quispe, miembro de la congregación de Religiosa Terciarias Trinitarias. Actualmente docente en el Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT) y en el Instituto Boliviano de Teología a Distancia (IBTD).

VIDA Y PENSAMIENTO
Vol 31, No. 1 (2011) 83-117

Los modelos de familia de las personas menores de edad que viven en las calles

Un acercamiento iluminado por la lectura cultural del Evangelio de Mateo

MARIAH CECILIA GARCEZ LEME

Resumen: Análisis de los modelos de familia de menores de edad que viven en las calles, una experiencia realizada en São Paulo, Brasil. Estos modelos son vistos desde la perspectiva de las categorías “honor-vergüenza” en el evangelio de Mateo (J.H. Neyrey), valores claves que estructuraban la vida de las personas y comunidades alrededor del Mediterráneo, y desde la palabra pronunciada por los mismos niños y niñas en las calles de São Paulo acerca de sus experiencias de convivencia y abandono familiar.

Abstract: This article analyzes family models of children who live on the streets of São Paulo, Brazil. The models are studied from the perspective of the categories

Palabras claves: Honor-vergüenza; niños-niñas en las calles; exclusión social; código de valores; modelos de familia; relatos infantiles.

Key words: Honor-shame; street children; social exclusion; code of values; family models; children's stories.

“honor-shame” in the Gospel of Matthew (J.H. Neyrey), key values that structured the life of the people and communities around the Mediterranean, and from the words of the children themselves on the streets of São Paulo regarding their experiences of life together and abandonment by the family.

INTRODUCCIÓN

El problema que me ocupará en esa breve reflexión es la visión, la percepción y las experiencias de convivencia familiar que tienen las personas menores de edad que viven en las calles. Para eso, buscaré establecer una correlación entre dos contextos histórica y culturalmente muy distintos, para buscar en ellos posibles similitudes o puntos de convergencia que me permitan entender las categorías de *honor* y *vergüenza* y, como consecuencia, la experiencia de *familia* que viven los niños y niñas en las calles.

El primer contexto es el que dio origen al evangelio de Mateo, un judeo-cristiano de lengua griega que cuenta para una comunidad de judíos la historia de Jesús de Nazaret, posiblemente en Antioquía alrededor del año 80-90.

El segundo contexto es el de un problema social característico de la urbanidad contemporánea, más específicamente la situación de los niños y niñas que viven en las calles en el centro de las grandes ciudades.

Con el establecimiento de una correlación entre esas dos realidades definitivamente distintas, buscaré descubrir la visión, la percepción y la experiencia de honor y vergüenza que tienen sobre sí mismos los niños y las niñas que viven en las calles. Además, buscaré identificar la percepción social sobre ellos, es decir, lo que por lo general piensa

la gente sobre esos niños y niñas y, por ende, el código de valores y los lenguajes que maneja la sociedad contemporánea urbana sobre el honor y la vergüenza relacionados a la niñez en las calles.

Esa inquietud ha estado presente en mi vida desde la realización de mi disertación de maestría en el 2004, cuando estudié el protagonismo político-pedagógico de la educación social en las calles. Mucho de lo que dijeron los niños y las niñas en aquella ocasión, tenía que ver con sus experiencias de honor y vergüenza, y con su deseo de ser aceptados en el entorno familiar y social, con su necesidad y nostalgia de pertenencia afectiva. Como el enfoque de la investigación era más que todo pedagógico, no fue posible estudiar esos relatos y profundizar esas manifestaciones desde la perspectiva teológica, lo que me hubiera permitido interpretar sus palabras, historias y sentimientos acerca del honor y la vergüenza.

Quiero señalar que esa inquietud que me ha acompañado nació en una conversación con Jaime, un adolescente de 13 años, en una fría noche del 1998 en las calles de São Paulo, Brasil. En aquella ocasión Jaime me dijo que si Jesús había sido pobre, si los pobres y los pescadores habían sido sus amigos y si él había amado a los niños, entonces ya no había necesidad de sentirse avergonzado en las calles, no había motivo para sentirse abandonado y sin familia, por más difícil que fuese su vida personal y como grupo de convivencia. El planteamiento de Jaime me ha acompañado y cuestionado mucho. ¿Cómo la vida y la historia de Jaime se encuentran con la vida y la historia de Jesús? ¿Cuáles analogías se pueden hacer entre la vida, el sufrimiento y la muerte de los niños y niñas en las calles con la vida, el sufrimiento y la muerte de Jesús?

En el corto espacio de tiempo de aquél encuentro con Jaime no fue posible profundizar algunos temas y vivencias que, tal vez, podrían haberlo ayudado a él y a otros niños y niñas a descubrir que el mecanismo social que los violenta y los avergüenza no es normal,

sino que es el corazón mismo de un entorno social que los aborta; la herramienta imprescindible para justificar y mantener los modelos sociales, culturales, familiares y religiosos que violentan, humillan, silencian y matan a niños y niñas.

A pesar del distanciamiento histórico y cultural, pienso que un eje que acompaña ambos contextos –el del evangelio de Mateo y el del mundo urbano de una gran metrópoli de la actualidad–, es el constructo social acerca de la vergüenza y el honor, términos y experiencias necesariamente relacionales que dejan entrever los códigos sociales y los valores fundamentales en donde acontecen.

En ese trabajo buscaré el acercamiento al texto del evangelio de Mateo y al contexto en donde fue escrito a través de los estudios de Jerome H. Neyrey¹.

Además, buscaré recuperar la palabra pronunciada por los niños y las niñas en las calles de São Paulo sobre el honor, la vergüenza y la relación de esas categorías con sus experiencias de convivencia –o de abandono- familiar.

1. LA LECTURA CULTURAL DEL EVANGELIO DE MATEO — EL APORTE DE JEROME H. NEYREY

En el mundo mediterráneo antiguo dominaba una cultura de alabanza, en la cual el honor, la dignidad, la gloria y también la vergüenza eran los principales valores en las relaciones públicas y en el funcionamiento de la sociedad. El honor y la vergüenza representaban valores claves que estructuraban la vida de las personas y comunidades alrededor

¹ Jerome H. Neyrey, *Honor y vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo*. Salamanca: Sígueme, 2005.

del Mediterráneo y, por ende, fueron valores importantes en la vida de Jesús y de sus discípulos y discípulas.

Esa constatación está basada en el examen de las formas literarias tradicionales donde se evidencian el honor y la vergüenza, del análisis de los conocimientos de la retórica antigua, además de los estudios transculturales de los países del Mediterráneo. El punto de referencia para entender el alcance del evangelio de Mateo es, pues, el examen de los términos de honor y vergüenza a partir del acercamiento a su estilo literario y a su intencionalidad histórica y religiosa.

En el mundo antiguo, el honor y la vergüenza eran valores fundamentales que clasificaban a las personas y de cierta forma las incluían o excluían de la convivencia y aceptación social.

Partiendo de ese análisis, Jerome Neyrey explica de manera exhaustiva el significado que el elogio y la recriminación adquieren para el evangelista Mateo y los destinatarios cristianos a quienes se dirige, aportando elementos novedosos que permiten una interpretación diferente del evangelio de Mateo, más contextualizada histórica y culturalmente. Su propuesta es leer e interpretar ese evangelio a la luz del sistema de honor y vergüenza.

1.1 La cultura del honor y la vergüenza

El honor y la vergüenza son términos y experiencias relacionales pues solamente existen en referencia al entorno social que evalúa, acepta o rechaza a una persona con base a un código de valores que se refleja en las reglas de convivencia.

En el mundo antiguo, el honor y la vergüenza eran valores fundamentales que clasificaban a las personas y de cierta forma las incluían o excluían de la convivencia y aceptación social. La buena

¿de dónde nace el honor y la aceptación de las personas? Los antropólogos sugieren dos fuentes de honor y vergüenza: el entorno social -honor adscrito-, y la propia persona -honor adquirido-.

reputación y la fama daban a una persona la gloria y el buen nombre, es decir, le garantizaban la dignidad y el honor necesarios para vivir y convivir. La opinión de los demás construía, de cierta manera, la identidad personal y social de las personas, condicionándolas a una biografía de conquistas y glorias o, por otro lado, a una vida de ocultamiento y vergüenza social.

Los estudios antropológicos culturales sobre el honor y la vergüenza son la puerta de ingreso para conocer y entender las instituciones sociales y la psicología social que conformaban el mundo mediterráneo antiguo. Además, el uso de los modelos transculturales basados en estudios etnográficos, permite el acceso a los textos y documentos descriptivos acerca del honor y la vergüenza en otras sociedades antiguas -Turquía, Grecia, Chipre, España, Egipto, Marruecos-, señalando las percepciones y los comportamientos comunes relacionados a esos valores.

La propuesta de estudio del evangelio de Mateo presentada por Neyrey comienza con un recorrido cultural para acercarse al modelo antropológico de honor y vergüenza, lo que permite una mejor comprensión de las referencias que sobre ella hacen la literatura clásica y bíblica. Para ello, el autor sigue los pasos que la antropología utiliza para llegar al concepto cultural de *honor*: su definición, las fuentes del honor, la relación entre el conflicto y el honor, los símbolos del honor, la manifestación y el reconocimiento del honor, el honor colectivo y el género y el honor.²

² Neyrey, *Honor y vergüenza*, 32.

Según Neyrey,

El honor tiene que ver básicamente con la evaluación y la percepción social: ¿qué piensa la gente de esa persona?, ¿cómo es evaluada, positiva o negativamente? Por tanto, también significa reputación, renombre y fama, lo que podría expresarse con un sinónimo como la “gloria” o el “buen nombre” de la persona.³

El honor significa, pues, la importancia y la aceptación de un individuo a los ojos de la comunidad. Es una aceptación positiva, la aprobación y el respeto público sobre la base de un código de normas y valores que puede ser formal -leyes y acuerdos escritos o modelos culturales reflejados en la literatura-, o más bien valores implícitos en la convivencia, fruto de patrones sociales conocidos y aceptados como los *correctos*.

De esa forma, en las sociedades antiguas todas las personas estaban involucradas en la socialización de los valores y/o comportamientos aceptables, esperados y adecuados y, a la vez, también eran evaluadas y juzgadas a partir de ellos.

Siendo el honor y la vergüenza valores relacionales, es oportuno preguntarse cómo las personas los adquieren, es decir, ¿de dónde nace el honor y la aceptación de las personas? Los antropólogos sugieren dos fuentes de honor y vergüenza: el entorno social -honor adscrito-, y la propia persona -honor adquirido-. Es pertinente señalar que esas dos fuentes están intrínsecamente relacionadas, es decir, el honor -o la vergüenza- que procede del contexto social interfiere y a veces determina la propia adquisición de honor de una persona. Eso no significa que una persona no pueda, por sus méritos y acciones, adquirir una buena reputación y aceptación social, aunque no haya nacido con honor.

³ Neyrey, *Honor y vergüenza*, 17.

El honor adquirido se refiere a la reputación y a la fama que gana un individuo por sus propios méritos. Los medios tradicionales para ganar honor en la antigüedad incluían ser un benefactor público, las hazañas militares, los juegos atléticos, los certámenes de drama y poesía, y cosas semejantes. Estos medios representaban la conducta que las élites antiguas esperaban de los varones libres y nobles, y que por tanto recompensaban.⁴

Siendo el significado cultural del honor y la vergüenza la base para la *vida en relación* del mundo mediterráneo antiguo, es comprensible que esté presente en los relatos de la vida de Jesús, más específicamente en el evangelio de Mateo, lo que permite entrever el sistema de valores, normas y comportamientos que conformaban la sociedad de entonces. Ese acercamiento, facilitado por los estudios transculturales, se muestra apropiado para reflejar los rasgos culturales e históricos del mundo antiguo, lo que significa una posibilidad para leer e interpretar los demás evangelios sinópticos y otros documentos del segundo testamento en su contexto histórico y cultural propios.

1.2 Los géneros literarios que reflejan y generan la cultura del honor y la vergüenza en la antigüedad

El código general del honor y la vergüenza se expresa formalmente en la retórica greco-romana, que a su vez refleja los valores culturales existentes, persistentes y dominantes. Los romanos y los griegos eran amantes del honor y ambiciosos por conseguir la gloria y el prestigio, lo que se muestra en el desarrollo de la *retórica epideíctica*, que es la retórica para expresar la alabanza, el honor y la vergüenza. Sobre la retórica epideíctica señala Neyrey:

⁴ Neyrey, *Honor y vergüenza*, 34.

La retórica epideíctica o retórica del elogio y el vituperio es uno de los tres tipos de discurso público de la antigüedad. Los antiguos distinguían tres tipos de retórica según la audiencia y el propósito; retórica jurídica para el trato con la corte; retórica deliberativa, que trataba las leyes para promulgarlas o rechazarlas; y la retórica epideíctica, basada en la alabanza o censura de alguien.⁵

Uno de los ejes del estudio presentado por Neyrey es la retórica epideíctica o retórica del elogio; más específicamente el autor se detiene en el estudio de las reglas del encomio para entender como los antiguos honraban a alguien según los criterios de alabanza convencionales en cada etapa de la vida: orígenes y nacimiento, educación y aprendizaje, acciones del cuerpo, del alma y de la fortuna y muerte. Para eso, opta por un acercamiento a los *informadores nativos* del mundo antiguo, estudiando cómo informan sobre la retórica del elogio y el vituperio.

Su estudio examina algunos teóricos de la retórica, como Aristóteles y Quintiliano, y los manuales de estudio en los cuales sus autores presentan las instrucciones pedagógicas a los jóvenes estudiantes. Aristóteles fue quien ofreció la primera sistematización teórica sobre la retórica en la antigüedad, fruto de la necesidad y la exigencia políticas. Sobre los argumentos de la retórica del elogio, dice que son el resultado de la evaluación de las personas que se traducen en el arte del orador para describirlo. Lo que busca el orador es la presentación de una persona de forma positiva –elogio-, para que sea aceptada por la comunidad.

Quintiliano fue un retórico del siglo I, contemporáneo a Mateo. Él sigue la sistematización de Aristóteles sobre el objeto del elogio, que pueden ser hombres o dioses. Así, presenta instrucciones sobre cómo elogiar a los dioses y a los hombres. Las orientaciones que presenta

⁵ Neyrey, *Honor y vergüenza*, 116.

Quintiliano para el elogio merecen una atención especial, ya que representan una clave para leer el evangelio de Mateo:

Respecto al elogio de los hombres, Quintiliano organiza sus observaciones cronológicamente, según el tiempo antes del nacimiento, durante la vida y después de la muerte. El tiempo antes del nacimiento se refiere a los padres y antepasados de uno. (...) Por ejemplo, entre las cosas que preceden al nacimiento de un hombre identifica el país, los padres y los antepasados. (...) Bajo el epígrafe “durante la vida”, los individuos obtienen el elogio a partir de sus propias vidas. El carácter, la dotación física y las ventajas externas eran aspectos apropiados para el elogio. (...) En tercer lugar, es posible elogiar a un hombre por lo que sucede “después de su muerte”.⁶

Otra importante fuente de información primaria sobre la retórica del elogio en el mundo antiguo son los manuales de retórica utilizados por los instructores para la enseñanza de los jóvenes. Básicamente, esos manuales contenían ejercicios preparatorios para que los estudiantes pudieran aprender a escribir y desarrollar discursos. El ejercicio específico para el aprendizaje del elogio y el vituperio es llamado encomio. Dice Neyrey:

Los estudiantes a los que se enseñaba a escribir encomios empleaban los temas convencionales que se observaban en la exposición de Quintiliano sobre la retórica del elogio. Como Quintiliano, los estudiantes consideraban no sólo los estadios de la vida de alguien, sino aquello que los haría “destacables”. (...) Cuando los autores antiguos ilustraban las categorías abstractas del nacimiento-origen, crianza-educación, y hechos del cuerpo, el alma y la fortuna, estaban aportando una información etnográfica particular sobre su significado y sobre los motivos habituales en su sociedad para que algo fuera elogiabile.⁷

⁶ Neyrey, *Honor y vergüenza*, 122.

⁷ Neyrey, *Honor y vergüenza*, 126.

El estudio del encomio también se justifica por la búsqueda de argumentos académicos sobre la existencia de una relación formal entre el evangelio de Mateo y los géneros literarios antiguos. Señala el autor:

*Para que Mateo pudiera escribir en el griego en que lo hizo, debió haber tenido una educación formal. E indudablemente semejante educación tuvo que suponer el aprendizaje de los ejercicios de los manuales de retórica conocidos como *progymasmata*. Aunque no podemos conocer la escuela concreta en la que estudió Mateo, sus maestros o libros de retórica en los que aprendió, confiamos en que los recursos educativos de la antigüedad eran rigurosamente convencionales. Toda la teoría retórica dependía, en alguna forma, de Aristóteles, el primero en codificar la práctica griega. Directa o indirectamente, el modelo de retórica de Aristóteles apareció en tiempos romanos en las versiones de retórica de Cicerón, Quintiliano y el autor de la Retórica a Herenio. Las obras que nos han quedado de ese autor reflejan una ininterrumpida tradición retórica que continuó, con pequeños cambios, a lo largo de siglos de apropiación por parte de las élites romanas y helenísticas.*⁸

Cabe señalar que el encomio no fue un fenómeno literario o retórico exclusivo del mundo greco-romano, sino también del mundo judío; por eso es importante revisar el género literario de los evangelios que siguen las fórmulas de alabanza convencionales. Igualmente, es importante estudiar las biografías griegas para ver hasta qué punto representan una influencia en el género de los evangelios.

Más específicamente con relación a los evangelios, la opinión académica se ha dividido en su aceptación como biografías y un reconocimiento limitado de elementos biográficos presentes en ellos. Es importante pues, recuperar el significado cultural de elementos de las biografías, para entender que había una sistematización de las reglas para escribir un encomio, es decir, existían categorías literarias

⁸ Neyrey, *Honor y vergüenza*, 20.

Mateo aprendió no solamente la lengua griega, sino su literatura, instituciones y valores culturales, lo que significa que aprendió a respetar el código de valores del mundo griego, en el cual el honor y la vergüenza eran la base para la convivencia.

formales que debían ser obedecidas en el intento de elogiar a una persona. Esas reglas articulan lo que las biografías buscaban expresar de forma más libre e intuitiva.

El hecho de que Mateo haya escrito en griego significa que la retórica fue un importante elemento de su formación, y eso sólo sería posible con el aprendizaje y el dominio de los manuales de retórica. Así, Mateo aprendió no solamente la lengua griega, sino su literatura, instituciones y valores culturales, lo que significa que aprendió a respetar el código de valores del mundo griego, en el cual el honor y la vergüenza eran la base para la convivencia. Además, la literatura griega invitaba a la imitación y alabanza de las personas que representaban modelos y ejemplos de vida. Partiendo de esas observaciones preliminares, Neyrey plantea que el evangelio de Mateo fue escrito según los criterios literarios aprendidos en los manuales griegos de retórica.

1.3 ¿Por qué Mateo resalta la alabanza de Jesús?

Ya hemos señalado que el honor no representa nada si no es reconocido socialmente; desde esa perspectiva se puede entender el evangelio de Mateo, como un monumento literario a la fama de Jesús para que perdurase en la historia. Ese monumento literario sigue el género del encomio, además de las reglas y los valores culturales que de él emanan. Neyrey sostiene que el evangelio de Mateo cuenta retóricamente la historia de Jesús según las categorías, estructuras y valores del encomio. Según el autor, eso se manifiesta en la forma como Mateo narra los orígenes y el nacimiento de

Jesús; su educación y crianza; las acciones y los logros que marcaron su vida e hicieron su buena fama y su muerte noble. Estableciendo una comparación entre la narración de Mateo y algunos otros relatos nativos, Neyrey concluye que el evangelio de Mateo es una retórica del elogio acerca de la vida de Jesús.

1.3.1 El encomio sobre el origen y el nacimiento de Jesús

La familia era el agrupamiento social dominante en la antigüedad, en donde radicaba la identidad, la crianza, el apoyo económico, la religión y la educación de las personas. Señala Neyrey:

La dignidad e identidad de un individuo estaban enraizadas en su generación (afiliación étnica, clan-tribu, ancestros y familia) y en la geografía (ciudad, nación, hogar local), en términos que no corresponden a las nociones modernas de nación, hogar local o clan-tribu. La generación tiene que ver con la buena crianza de una persona como primera y muy importante fuente de elogio.⁹

El énfasis del encomio sobre el nacimiento de una persona se ligaba a su origen, es decir, si sus ancestros fueron distinguidos, si fueron libres, si fueron ricos y virtuosos. Así, el origen de un individuo le confería *a priori* honor o vergüenza. El encomio trataba, pues, de identificar y resaltar los elementos que garantizaban el honor de una persona debido a su origen y nacimiento. El evangelio de Mateo inicia con una larga genealogía de Jesús, detallando su ascendencia israelita y su sucesión dinástica. Es decir, la genealogía presentada por Mateo trata de garantizar la dignidad y el honor de Jesús. Sobre su nacimiento, así aparece el encomio del elogio en el evangelio:

La generación de Jesucristo fue de esta manera: Su madre, María, estaba desposada con José y, antes de empezar a estar juntos ellos, se encontró encinta

⁹ Neyrey, *Honor y vergüenza*, 145.

por obra del Espíritu Santo. Su marido José, como era justo y no quería ponerla en evidencia, resolvió repudiarla en secreto. Así lo tenía planeado, cuando el Ángel del Señor se le apareció en sueños y le dijo: “José, hijo de David, no temas tomar contigo a María tu mujer porque lo engendrado en ella es del Espíritu Santo. Dará a luz un hijo y tú le pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados. Todo esto sucedió para que se cumpliera el oráculo del Señor por medio del profeta: “Ved que la virgen concebirá y dará a luz un hijo, y le pondrán por nombre Emmanuel” que traducido significa “Dios con nosotros”. Despertando José del sueño, hijo como el Ángel del Señor le había mandado, y tomó consigo a su mujer. Y no la conocía hasta que ella dio a luz un hijo, y le puso por nombre Jesús.¹⁰

El relato de Mateo parece tratar de recuperar la dignidad y el honor de Jesús, quien nació de una madre soltera. El evangelista busca, utilizando las herramientas retóricas del encomio, divulgar la noticia de que a pesar de haber nacido de una madre soltera, Jesús tenía honor, era un héroe y un modelo a ser seguido. ¿Cómo explicar la ausencia del padre de Jesús sin denigrar la imagen de su madre? ¿Cómo explicar la ausencia de su padre sin colocar en riesgo su honor? En el relato del nacimiento de Jesús, queda claro que Mateo utiliza el recurso retórico del elogio.

1.3.2 El encomio sobre la educación y la crianza de Jesús

La propuesta de Neyrey para analizar el relato de Mateo sobre la crianza y la educación de Jesús se centra en el significado cultural y retórico del texto, buscando identificar cómo utiliza Mateo las reglas del encomio para describir esa etapa de la vida de Jesús y en qué medida se ajusta o más bien critica el código general de los valores de la sociedad de entonces.

¹⁰ Mateo, 1, 18-25 en *Biblia de Jerusalén*. Madrid: Bilbao, 1979.

Siguiendo las reglas de la retórica del elogio, después del nacimiento sigue el elogio de la crianza y el aprendizaje de una persona, ya que ese es un momento privilegiado para elogiarla por su honor. En el evangelio de Mateo se constata que Jesús es presentado como un aprendiz excepcional, y que adquiere honor sobrepasando incluso a su maestro o mentor. Veamos un pasaje que elucida el encomio en el proceso de aprendizaje de Jesús:

¿Cómo explicar la ausencia del padre de Jesús sin denigrar la imagen de su madre? ¿Cómo explicar la ausencia de su padre sin colocar en riesgo su honor? En el relato del nacimiento de Jesús, queda claro que Mateo utiliza el recurso retórico del elogio.

Entonces aparece Jesús, que viene de Galilea al Jordán donde está Juan, para ser bautizado por él. Pero Juan trataba de impedirlo diciendo: “Soy yo el que necesita ser bautizado por ti, ¿y tú vienes a mí?” Jesús le respondió: “Déjame ahora, pues conviene que así cumplamos toda la justicia.” Entonces le dejó. Bautizado Jesús, salió luego del agua; y en eso se abrieron los cielos y vio al Espíritu de Dios que bajaba en forma de paloma y venía sobre él. Y una voz que salía de los cielos decía: “Este es mi Hijo amado, en quien me complaceo”.¹¹

Pareciera que lo que quiere Mateo es comunicar que Jesús tiene tanto honor que sobrepasa a Juan que lo iba a bautizar, y que posiblemente había sido su maestro y mentor. Es decir, a través del encomio del aprendizaje de Jesús, por cierto no muy extenso, Mateo registra un fenómeno maravilloso, que es la manifestación de Dios por medio de una paloma y de una voz que sale de los cielos. Eso es explicado y entendido por ser el honor un valor central del mundo antiguo, y porque Mateo quiere presentar a Jesús a los lectores como una persona única, respetable, honorable y como un modelo a ser seguido.

¹¹ Mateo, 3, 13-17 en *Biblia de Jerusalén*. Madrid: Bilbao, 1979.

1.3.3 El encomio sobre las acciones y los logros de Jesús

Siguiendo las reglas ciertamente aprendidas en los manuales de retórica, Mateo sigue el elogio de Jesús a través del encomio sobre sus acciones y logros. Esa es la parte más larga de su retórica epideíctica, pues aquí se revelan las acciones del alma, las acciones de justicia, la presentación de Jesús como un hombre justo, las acciones de coraje, prudencia, autocontrol y magnanimidad de Jesús. Las narraciones de los hechos y milagros de Jesús, además de las parábolas y metáforas, son los recursos literarios utilizados por Mateo para presentar a Jesús como un hombre sabio, justo y prudente que enseña a la gente los verdaderos valores que caracterizan a las personas honradas con simplicidad, paciencia y misericordia. Es decir, en el encomio sobre las acciones y los logros de Jesús, Mateo presenta un nuevo modelo ético, un nuevo marco de honradez que seguramente cuestionó el modelo vigente en la sociedad del siglo I. Veamos la narración de un milagro de Jesús que evidencia la intencionalidad retórica del texto con relación a una acción de justicia y magnanimidad como motivo de elogio:

*Quando bajó del monte, fue siguiéndole una gran muchedumbre. En esto, un leproso se acercó y se postró ante él, diciendo: “Señor, si quieres puedes limpiarme”. Él extendió la mano, le tocó y dijo: “Quiero, queda limpio.” Y al instante quedó limpio de su lepra. Y Jesús le dice: “Mira, no se lo diga a nadie, sino vete, muéstrate al sacerdote y presenta la ofrenda que prescribió Moisés, para que les sirva de testimonio”.*¹²

Es importante apuntar que aunque Mateo siga un modelo cronológico en su presentación retórica del nacimiento, vida y muerte de Jesús, el elogio de sus acciones va más allá de la exposición cronológica de los hechos, milagros y encuentros, pues lo que más le interesa en esa

¹² Mateo, 8, 1-4 en *Biblia de Jerusalén*. Madrid: Bilbao, 1979

etapa de la narración es la presentación encomiástica de las virtudes de Jesús. Es decir, la narración de los diferentes momentos de la vida de Jesús, los encuentros con las personas, las palabras pronunciadas y silenciadas, los gestos, las historias contadas y los milagros realizados son colocados en perspectiva del encomio. La intencionalidad de Mateo es presentar a un hombre de honor que debe ser seguido como modelo.

1.3.4 El encomio sobre la muerte de Jesús

Para la cultura de la antigüedad la muerte no ofrecía motivos de elogio, pues representaba la victoria de la enfermedad y la pérdida de poder y estatus. Todavía más complicada era la aceptación con honor de la crucifixión, ya que eso era sinónimo de abandono, vergüenza, derrota y humillación. Jesús fue crucificado; ¿cómo narrar ese acontecimiento de manera que se borre el estigma de la vergüenza y humillación? ¿Cómo decir a una sociedad que menosprecia a los crucificados que Jesús murió en la cruz y que eso representa honor y es motivo de alabanza?

El recurso encomiástico utilizado por Mateo para narrar la muerte de Jesús también viene de la antigua retórica. Mateo trata de considerar y presentar la muerte de Jesús como motivo de elogio, siguiendo las convenciones de los oradores para hablar de una *muerte noble*. Para eso, narra la pasión de Jesús resaltando el elogio de la rasgadura del velo del templo, del terremoto, de la apertura de las tumbas, del patrón divino. Es importante señalar que ese recurso era comúnmente utilizado por los oradores de la antigüedad para elogiar la muerte de una persona. Mateo sigue, pues, la tradición retórica y hace de la muerte de Jesús un motivo de elogio. Veamos un trecho de esa narración:

Desde la hora sexta hubo oscuridad sobre toda la tierra hasta la hora nona. Y alrededor de la hora nona clamó Jesús con fuerte voz: “¡Eli, Eli! zlemá

sabactani?”, esto es: ¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado? Al oírlo algunos de los que estaban allí decían: “A Elías llama éste”. Y en seguida uno de ellos fue corriendo a tomar una esponja, la empapó en vinagre y, sujetándola a una caña, de ofrecía de beber. Pero los otros dijeron: “Deja, vamos a ver si viene Elías a salvarle”. Pero Jesús, dando de nuevo un fuerte grito, exhaló el espíritu. En esto, el velo del Santuario se rasgó en dos, de arriba abajo; tembló la tierra y las rocas se hendieron. Se abrieron los sepulcros, y muchos cuerpos de santos difuntos resucitaron. Y, saliendo de los sepulcros después de la resurrección de él, entraron en la Ciudad Santa y se aparecieron a muchos.¹³

Al relatar la pasión y muerte de Jesús (Mt 26-28), Mateo intenta resaltar las acciones y palabras de Jesús que ilustran dos virtudes básicas en su cultura. Sobre eso dice Neyrey:

De acuerdo con los criterios de elogio de la retórica epidéctica, vemos que, en el relato de la pasión, Mateo presenta las acciones y las palabras de Jesús como ilustraciones de dos virtudes claves en su cultura. Por su resistencia paciente ante las penalidades, el sufrimiento e incluso la muerte, se debería considerar a Jesús como una persona con coraje. Acepta voluntariamente su suerte, y por tanto no muere como esclavo o víctima. Su obediencia a la voluntad de Dios indica que muere libre y noblemente. De forma similar, cuando examinamos sus oraciones en el Huerto de los olivos y en la cruz, Jesús muestra una destacable piedad, que es uno de los componentes de la virtud de la justicia.¹⁴

Leer e interpretar la pasión y muerte de Jesús a la luz de los valores centrales del honor y la vergüenza abre muchas posibilidades de comprensión del mensaje evangélico. Es posible, primeramente, deducir que era un trazo cultural del mundo antiguo interpretar la crucifixión como un hecho escandaloso y vergonzoso, privando del honor el condenado a la muerte. Como en el caso del nacimiento,

¹³ Mateo, 27, 45-53 en *Biblia de Jerusalén*. Madrid: Bilbao, 1979.

¹⁴ Neyrey, *Honor y vergüenza*, 246.

para narrar la muerte de Jesús, Mateo buscó los recursos literarios de la retórica del elogio para exaltarlo pues de lo contrario, el código cultural rotularía a Jesús como un fracasado histórico o tal vez un religioso desequilibrado. Así explica Neyrey los recursos retóricos utilizados por Mateo para presentar la pasión y muerte de Jesús como un hecho honorable:

De acuerdo con la retórica del elogio, la muerte de Jesús resultó honorable por tres motivos: 1) fue voluntaria, 2) benefició a otros y 3) fue una muerte propia de un vencedor, no de un esclavo o de una víctima. Según las instrucciones para los encomios en los manuales de retórica, la muerte de Jesús es honorable porque recibe la recompensa de los honores póstumos. Finalmente, de acuerdo con la retórica epideíctica del elogio, su muerte sería noble y merecedora de elogio porque 1) produjo honor, no riqueza, 2) fue voluntariamente aceptada y libremente elegida, 3) benefició a otros y 4) le afectó exclusivamente a él. (...) Según esos criterios de referencia, él merece un gran elogio por la forma en la que murió, a pesar de la vergüenza de la cruz.¹⁵

... para narrar la muerte de Jesús, Mateo buscó los recursos literarios de la retórica del elogio para exaltarlo pues de lo contrario, el código cultural rotularía a Jesús como un fracasado histórico ...

2. EL HONOR Y LA VERGÜENZA DE LA NIÑEZ EN LAS CALLES

Habiendo realizado un acercamiento al contexto social y cultural que influyó la escritura del evangelio de Mateo, y habiendo esbozado la importancia que tenían la vergüenza y el honor en aquél contexto, importa ahora buscar una aproximación hacia la realidad de las

¹⁵ Neyrey, *Honor y vergüenza*, 248.

... los niños y las niñas provenientes de las familias más pobres van volviéndose socialmente marginados y progresivamente excluidos de cualquier forma de participación y de acceso a los derechos sociales que les proporcionarían un crecimiento saludable.

personas menores de edad que viven en las calles para conocer sus concepciones y experiencias acerca del honor y la vergüenza.

Inicialmente es necesario señalar que los problemas más graves vivenciados por esas personas proceden de cuestiones estructurales, resultantes del proceso de globalización y de las injusticias sociales a que están sometidos sobre todo los países más pobres, como la profundización de la dependencia económica e ideológica, el desempleo creciente, el crecimiento de la competencia y la violencia, además de la falta de inversión continuada en las áreas de educación, salud, nutrición, vivienda, recreación, justicia y seguridad.

Consecuentemente, los niños y las niñas provenientes de las familias más pobres van volviéndose socialmente marginados y progresivamente excluidos de cualquier forma de participación y de acceso a los derechos sociales que les proporcionarían un crecimiento saludable.

Para proceder a este estudio y para lograr un acercamiento no tan formal a la vida y realidad de los niños y las niñas, opté por la metodología de los relatos autobiográficos, los cuales, más allá del aporte de valor investigativo para el estudio de esa población, provocaron en quienes narran, la recuperación de algunos recuerdos importantes de hechos y personas que marcaron su vida. Por tanto, los relatos autobiográficos adquirieron también un valor formativo.

Para lo que queremos profundizar en ese trabajo, he seleccionado algunos relatos relacionados a las experiencias de honor y vergüenza de los niños y las niñas, y su correspondencia con los modelos de familia, los cuales fueron colectados informalmente durante algunos encuentros por las calles y durante la realización de actividades educativas. Esa opción metodológica tuvo el propósito de no inhibir o dirigir la palabra pronunciada por los niños y las niñas con una formalidad que podría empobrecer sus relatos.

2.1 Los niños y las niñas hablan sobre la vergüenza y su relación con los modelos de familia

Con la idea de identificar las experiencias y la concepción de vergüenza que los niños y las niñas tienen sobre sí mismos, además de averiguar la relación que tienen esas experiencias y esos conceptos con los modelos de familia, opté por clasificar los relatos en tres modelos de vergüenza.

Esos relatos fueron compartidos en diferentes momentos de actuación socioeducativa en las calles. Algunos de ellos están parcialmente incluidos en mi disertación de maestría; otros son recuerdos y registros del trabajo realizado junto a esa población entre el 1992 y el 2004.

a) Vergüenza por vivir en la calle

Una vez una mujer pasó a la par mía y me dijo que yo olía feo, peor que un perro callejero. Esas palabras quedaron por mucho tiempo en mis pensamientos. Me quedé muy triste y me puse a pensar que mi vida es, de verdad, peor que la de muchos perros. Y me puse a recordar todo lo que he becho de malo y siento vergüenza porque mi vida está así tan triste y yo soy así tan feo porque no tengo una familia y porque vivo en la calle.

(Sergio, 12 años)

Ya no aguantaba los golpes de mi papá, quien siempre llegaba borracho a la casa y golpeaba a mi mamá y a nosotros. Un día él hirvió un huevo y cuando estaba bien caliente lo puso en mi boca. Él dijo que eso era para que yo aprendiera a ser hombre y supiera que tengo que quedarme callado. Ese día salí de mi casa, abandoné a mi familia y ya no quiero regresar a mi casa porque tengo miedo de mi papá. Me duele cuando la policía y los muchachos mayores me pegan, pero me dolían mucho más los golpes de mi papá.

(Ricardo, 11 años)

b) Vergüenza por no convivir con la familia de origen

Hay una muchacha que pasa todas las tardes por la plaza. Ella es muy buena gente, siempre viene a conversar conmigo y me pregunta por qué vivo en la calle. Pienso que ella trabaja por acá y vive lejos pues viaja en metro. Todos los días ella me pregunta cómo estoy y a veces me dice que debo regresar a mi casa. A mí me gusta estar con ella porque me respeta, me trata bien y a veces me regala un sándwich; sin embargo, ya no quiero encontrarme con esa muchacha porque tengo vergüenza de decirle que no tengo una casa a donde regresar. Mi papá es demasiado violento y nos golpea. Yo la esperaba todas las tardes, pero ahora voy a huir de ese encuentro. Tengo vergüenza y tengo miedo de que ella piense que estoy inventando esa historia.

(Felipe, 13 años)

Una vez yo me enojé con mi padrastro porque él estaba pegando duro a mi mamá; él había llegado del bar y estaba borracho. Yo le pedí que no lo hiciera, no me gusta ver a mi mamá siendo golpeada. ¿A quién le gusta eso? Pero mi padrastro me golpeó también y me dijo que me callara porque en aquella casa él era el que mandaba, él era el que podía todo, él era como Dios. Ya no puedo vivir con mi familia, siento tristeza, culpa y vergüenza por ver a mi mamá sufrir y por no poder hacer nada para ayudarla”.

(Michael, 12 años)

c) Vergüenza por haber sufrido maltratos y abusos en la familia

Mi padrastro me tocaba y abusaba de mí. Pero cuando yo hablaba sobre eso con mi mamá, ella me pegaba porque creía que yo estaba diciendo una mentira. Yo no comento esas cosas con cualquiera, tengo vergüenza porque pueden pensar que yo soy la culpable o que estoy inventando esa historia para justificar mi permanencia en las calles.

(Paula, 14 años)

Tengo cinco hermanos, todos menores que yo. Mi mamá trabaja vendiendo galletas en las esquinas y semáforos. Mi papá se fue de la casa. Son muchos niños para comer en mi casa y, como yo soy el mayor, mi mamá me mandó a las calles para intentar sobrevivir, pues ya soy grande. Siento vergüenza y dolor por no poder ayudar a mi mamá, pero la vida en las calles es muy dura, no es fácil ganarse el dinero para mantener a la familia. Por eso, casi ya no visito a mi mamá y a mis hermanos.

(Fernando, 13 años)

Relatos como estos ayudan a explicar la relación entre la vergüenza que los niños y niñas sienten por estar en las calles, y la necesidad de pertenecer a un grupo o comunidad familiar que los acoja y los cuide. El hecho de no estar conviviendo con sus familias provoca vergüenza en los niños y las niñas, una vergüenza directamente relacionada con las experiencias de violencia e irrespeto a su cuerpo y su vida, además de un creciente proceso de culpabilización. La interrelación entre violencia, irrespeto, culpa y vergüenza marca las experiencias de convivencia y/o abandono familiar que viven los niños y niñas en situación de calle.

*Una mirada crítica ...
permitirá vislumbrar
sus historias, los
miedos, los traumas,
las cicatrices externas e
internas y la vergüenza
generada muchas veces,
por no pertenecer a un
grupo familiar o por no
poder convivir con él.*

Por otro lado, teniendo en cuenta esos testimonios, se puede inferir que la mayoría de los niños y las niñas migró hacia las calles con la intención de encontrar una vida mejor que la que tenían en sus propias familias. La situación familiar era tan amenazadora y violenta para ellos, que vivir en las calles puede haber sido una opción menos traumática y más esperanzadora.

Sin oír y entender esa realidad, que progresivamente vienen generando los llamados *niños de la calle* en los grandes aglomerados urbanos, es muy probable que el entorno social no logre comprender la situación real de esas personas, comprensión esa que implica abstenerse de adoptar posiciones de juicio, preconcepción y falso moralismo. Una mirada crítica, más allá de la constatación de que los niños y adolescentes viven en las calles, permitirá vislumbrar sus historias, los miedos, los traumas, las cicatrices externas e internas y la vergüenza generada muchas veces, por no pertenecer a un grupo familiar o por no poder convivir con él.

Reconociendo que el significado cultural del honor y la vergüenza tiene una fuerte influencia social para la *vida en relación* también en la actualidad, es comprensible que esté presente en los relatos de los niños y niñas, más específicamente en lo que se refiere a la convivencia familiar, la nostalgia y el deseo de un entorno familiar que los ame y los cuide. De alguna manera, eso posibilita entrever el sistema de valores, normas y comportamientos que conforman la sociedad urbana contemporánea.

2.2 Los niños y las niñas hablan sobre el honor y su relación con los modelos de familia

Igualmente, la conversación con los niños y las niñas en las calles me permitió identificar algunas experiencias de honor que ellos tienen y cómo las explican, es decir, cómo entienden y experimentan el honor.

Se constata que el vacío de las relaciones afectivas perdidas, o nunca encontradas en el seno de la propia familia, es llenado por nuevas relaciones cuyos papeles son efectivamente asumidos por los niños, las niñas y adolescentes, y no simplemente representados por ellos.

Los relatos de los niños y las niñas muestran que para ellos es un honor ser parte de un grupo de convivencia, ser parte de una *familia* en la calle y sentirse amados y cuidados por Dios.

Los relatos de los niños y las niñas muestran que para ellos es un honor ser parte de un grupo de convivencia, ser parte de una familia en la calle y sentirse amados y cuidados por Dios.

a) Honor por pertenecer a un grupo de convivencia

Mi papá fue asesinado por los traficantes. Mi mamá está encarcelada. Entonces yo vine para la calle con mi hermano hace tres años porque estábamos abandonados, no había quien nos cuidara. Aquí en la calle encontramos a amigos que nos entienden y apoyan, eso es una bendición de Dios. Ahora no quiero más regresar a mi casa, tampoco lo voy a querer cuando mi mamá salga de la cárcel.

(Luzia, 15 años)

Pienso que la vida de los niños que viven en las calles sería mucho peor si no existieran los compañeros, los hermanos de la calle. Uno se siente más protegido, sabe que hay personas que nos quieren de verdad, nos ayudan, creen en nosotros. Yo respeto a mis compañeros, que para mí son verdaderamente mis hermanos. Ellos hacen con que me sienta importante.

(Paulo, 11 años)

b) Honor por formar una familia en la calle

Cuando yo veo a un niño pequeño que llega a la calle solito y con miedo, yo me quedo conmovida. Luego le pregunto si él quiere que yo sea su mamá.

Entonces yo le doy protección y lo cuido. Me duele, porque es triste ver a un niño pequeño en la calle.

(Solange, 17 años)

Cuando algún niño mayor me pega, yo hablo todo con mi padre. Él resuelve todo. Mi padre ya me dijo que no va a permitir que nadie me pegue, ya que soy pequeño.

(José, 08 años)

Yo tengo siete hermanos en total. Cinco son hermanos desde pequeños, de la misma sangre. Dos son hermanos de la calle. Sin embargo, no hay diferencia, nosotros somos igualmente amigos y compañeros.

(Cléber, 14 años)

c) El honor de sentirse amados y cuidados por Dios

Si Jesús fue pobre, si los pobres y los pescadores fueron sus amigos y si él amó a los niños, entonces ya no hay necesidad de sentirme abandonado o avergonzado en las calles, por más difícil que sea mi vida y la de los compañeros que también viven en las calles como yo.

(Jaime, 13 años)

Yo creo en Dios y sé que el cielo existe. Yo pienso que en el cielo va a tener una gran mesa donde todos los niños van a poder comer todo lo que quieran. En esa mesa va a tener queques, helados, chocolate, palomitas de maíz y una comida tan rica como la que hacía mi mamá cuando estaba viva. Y nosotros, los niños de la calle, vamos a poder sentarnos para comer junto con las otras personas, como una familia.

(Jefferson, 09 años)

Los niños y niñas que han dejado su hogar para vivir en las calles tienen una historia de vida peculiar que explica su peregrinaje y, en muchos casos, la transferencia de las relaciones familiares hacia el espacio de las calles.

Así se puede comprender la figura de los llamados *padres de la calle*, las *madres de la calle* y los *hermanos de la calle*. A veces esas denominaciones son atribuidas a los traficantes o a los adultos que explotan a los niños a cambio de favores y protección. No es ese el abordaje de esa reflexión, sino que tales *relaciones familiares* significan que el vínculo principal entre ellos es el de estar en la misma situación de no permanencia territorial y afectiva.

Otra forma de organización y de establecimiento de relaciones entre los niños y niñas son las “familias de la calle”. Ellos enfatizan mucho que esas familias, al contrario de las originales, pueden ser escogidas. Las familias que se crean en las nuevas relaciones tienen por base la simpatía, el tener admiración, el gustarse, el interesarse por el otro. En el entender de los niños y las niñas, las relaciones “familiares” son un intento de ayudarse mutuamente para evitar que se repita lo que sienten que ya pasó una vez con cada uno de ellos.¹⁶

Habitualmente, los *padres de la calle* asumen el papel de protección, son los que consiguen la comida, defienden a los menores cuando se meten en problemas y sufren agresiones físicas. Las *madres de la calle* adoptan el rol de cuidado, dan cariño y alzan a los pequeños cuando van a dormir, los consuelan para que no sientan miedo o inseguridad. Los *hermanos de la calle* son compañeros, asumen juntos los problemas, son amigos fieles y se defienden mutuamente.

De hecho, se constata que esas relaciones formadas en la calle reflejan el patrón familiar patriarcal culturalmente idealizado y

Los niños y niñas que han dejado su hogar para vivir en las calles tienen una historia de vida peculiar que explica su peregrinaje y, en muchos casos, la transferencia de las relaciones familiares hacia el espacio de las calles.

¹⁶ Álvaro Seligmann y otros. “Observações sobre o universo mental das crianças de rua”, *Revista ABP-APAL* (1991) 87.

reproducido: el padre es el más fuerte, el que protege; la madre es la que cuida y da cariño; los hermanos son solidarios, compañeros y fieles entre sí.

Lo que se observa es que esas relaciones generadas en el espacio de la calle -que se puede llamar de *pseudofamiliares*-, parecen apuntar hacia una nostalgia de las relaciones familiares reales para aquellos que un día las tuvieron; o el sueño de un día ser acogidos, cuidados y amados en un núcleo familiar estable y saludable.¹⁷

3. LA VALORACIÓN DEL HONOR Y LA VERGÜENZA DE LOS NIÑOS Y LAS NIÑAS EN SITUACIÓN DE CALLE

A través de una breve interpretación intentaré recuperar la palabra de los niños y las niñas con relación al honor y la vergüenza, y su relación con los modelos de familia. De esa forma, buscaré esbozar una valoración de lo que dijeron, consciente de que esa interpretación no pasa de una tenue comprensión de lo que es experimentado por ellos.

No se trata, pues, de definir o conceptualizar el discurso sobre el honor y la vergüenza que pronuncian los niños y las niñas, sino acercarse a la experiencia compartida cuando ellos hablan sobre eso. Además, es importante señalar que ese acercamiento está limitado a un discurso restringido de algunos niños y niñas y sus contextos.

La interpretación de los relatos de los niños y las niñas acerca del honor y la vergüenza relacionados a los modelos de familia, significa un intento de des-cubrir la visión y las experiencias de esas personas de una forma contextualizada, es decir, ubicadas en su realidad, en su

¹⁷ María Cecilia Garcez Leme, *Osando decir la propia historia. El protagonismo político-pedagógico de la educación social en las calles*. San José: Sebila, 2008.

grupo de convivencia y a partir de su historia y proyectos de vida.

¿Qué dicen y qué experimentan los niños y las niñas cuando hablan sobre el honor y la vergüenza? ¿Cuál es la relación entre el honor y la vergüenza y los modelos de familia que manejan? ¿Qué realidades o experiencias se manifiestan a través de sus palabras?

En primer lugar se constata que para los niños y las niñas en situación de calle, el honor y la vergüenza están presentes en su cotidianidad. La realidad de abandono y de miseria en que viven no les quita el honor.

Incluso cuando se refieren a las experiencias de vergüenza debido a los problemas de violencia con sus familias y con las personas adultas en las calles, ellos no concluyen que su vida es totalmente vergonzosa o que ya no vale la pena vivirla con honor, sino que se expresan con duda, cuestionando su propia capacidad para cambiar las actitudes y situaciones que provocan la vergüenza. Por ejemplo: *“ya no puedo vivir con mi familia, siento tristeza, culpa y vergüenza por ver a mi mamá sufrir y por no poder hacer nada para ayudarla”*.

Una coincidencia en los relatos presentados es la percepción y vivencia del honor y la vergüenza *en relación* con los demás. Para los niños y las niñas, la sobrevivencia en las calles es posible porque hay personas que los respetan, que los escuchan, que los apoyan. Igualmente, pareciera que entienden que están en las calles debido a problemas relacionales -enfatan los problemas que llevaron a una ruptura de los vínculos familiares-; además, la vergüenza por estar y vivir en las calles también tiene que ver con lo que piensan y dicen los demás. Por ejemplo: *“tengo vergüenza porque las personas pueden pensar que yo estoy inventando una historia para justificar mi permanencia en las calles”*.

se constata que esas relaciones formadas en la calle reflejan el patrón familiar patriarcal culturalmente idealizado y reproducido: el padre es el más fuerte, el que protege; la madre es la que cuida y da cariño; los hermanos son solidarios, compañeros y fieles entre sí.

También queda claro que ellos ven a las personas adultas como quienes pueden ayudarles a conquistar el honor, ya que imaginan que son las personas adultas las que pueden cuidarlas y protegerlas. Eso tiene que ver con sus historias personales de abandono, y el deseo de ser nuevamente cuidados por las personas que serían las responsables por su crecimiento saludable y por su educación. Como perdieron esas referencias adultas positivas, la vergüenza aparece mezclada con la culpa y con la nostalgia de ser cuidados, de sentirse protegidos, de recuperar el honor.

Por otro lado, algunos relatos manifiestan un sentimiento de vergüenza por haber realizado algo socialmente inaceptable. En esos casos los relatos parecen indicar la interiorización y vivencia del miedo del entorno social, que estaría esperando la oportunidad para castigarlos, para hacerlos sufrir, ya que se comportaron mal. Así, el hecho de haber realizado algo *malo* les causa vergüenza y, de cierta forma, justifica el castigo social, es decir, son merecedores de ese castigo. La vergüenza se mezcla con la culpa: son malos y por eso no son aceptados en los espacios de convivencia social; eso les causa vergüenza. Veamos una oración de uno de los relatos: *“ya no puedo vivir con mi familia, siento tristeza, culpa y vergüenza por ver a mi mamá sufrir y por no poder hacer nada para ayudarla”*.

También es importante apuntar que no se constata en los relatos experiencias de desesperación, sino que los niños y las niñas parecen tratar de ir creando una convivencia alternativa entre ellos y, consecuentemente, un código de valores diferente, en el cual el honor y la vergüenza están relacionados a su vivencia y sobrevivencia en las calles. Eso parece ser consecuencia del hecho de que los niños y las niñas necesitan experimentar una protección y un cuidado más allá del cuidado de algunos educadores y otras personas adultas que los acompañan; ellos necesitan encontrar apoyo para sentirse honrados personalmente y como grupo, incluso para reunir fuerzas y motivos para seguir viviendo, para soñar y para realizar un proyecto de vida fuera de las calles. Es lo que indica ese

relato: *“pienso que la vida de los niños que viven en las calles sería mucho peor si no existieran los compañeros, los hermanos de la calle. Uno se siente más protegido, sabe que hay personas que nos quieren de verdad, nos ayudan, creen en nosotros. Yo respeto a mis compañeros, que para mí son verdaderamente mis hermanos. Ellos hacen con que me sienta importante”*.

Por supuesto que el código de ética construido colectivamente por los niños y niñas, que necesariamente aborda las reglas de convivencia y determina las condiciones para la aceptación o el rechazo en un *grupo de calle*, trae elementos que son considerados contra-valores e incoherencias para el entorno social de una gran ciudad.

Por fin, los relatos señalan que los niños y niñas establecen una analogía entre su vida en las calles y la vida anunciada por Jesús, lo que les da ánimo y esperanza para seguir viviendo y para no perder el honor. Es lo que sugiere el relato de Jaime: *“si Jesús fue pobre, si los pobres y los pescadores fueron sus amigos y si él amó a los niños, entonces ya no hay necesidad de sentirme abandonado o avergonzado en las calles, por más difícil que sea mi vida y la de los compañeros que también viven en las calles como yo”*.

4. CONSIDERACIONES FINALES: EL SERMÓN DEL MONTE COMO UN MODELO ÉTICO ALTERNATIVO Y PROVOCADOR

Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el Reino de los Cielos. Bienaventurados los mansos, porque ellos poseerán en herencia la tierra. Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados. Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán saciados. Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia. Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios. Bienaventurados los que trabajan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios. Bienaventurados

los perseguidos por la causa de la justicia, porque de ellos es el Reino de los Cielos. Bienaventurados seréis cuando os injurien, y os persigan y digan con mentira toda clase de mal contra vosotros por mi causa. Alegraos y regocijaos, porque vuestra recompensa será grande en los cielos; pues de la misma manera persiguieron a los profetas anteriores a vosotros.¹⁸

*¿Locura? ¿Sueño? Todo es locura o sueño al principio. Nada de lo que se hizo en el mundo tuvo inicio de otra manera y ya tantos sueños se realizaron que no tenemos el derecho de dudar de ninguno.*¹⁹

Monteiro Lobato

El estudio cultural del sermón del monte propuesto por Neyrey ayuda a señalar cuáles eran los valores que llevaban a una persona a obtener el honor o la vergüenza en el mundo mediterráneo de la antigüedad. Eso porque el sermón del monte presenta un modelo totalmente diverso a las exhortaciones morales y a los valores culturales de entonces. El autor parte de la siguiente hipótesis:

En el Sermón del monte Mateo presenta a Jesús reformando el valor fundamental de su cultura, es decir, el honor. Su reforma consiste no sólo en corregir y perfeccionar la Torá de Israel, sino en combatir los valores y las consiguientes estructuras de su mundo social. Jesús no deroga el código del honor como tal, sino que más bien redefine lo que constituye el honor a sus ojos y cómo debían comportarse sus discípulos.²⁰

Siguiendo el planteamiento de Neyrey, el Sermón del monte, como todo el evangelio de Mateo, debe ser leído a la luz del honor y la

¹⁸ Mateo 5, 3-12 en *Biblia de Jerusalén*. Madrid: Bilbao, 1979.

¹⁹ Carmen Lucia Azevedo, *Monteiro Lobato: furacão na Botocúndia*. São Paulo: Senac, 1997, 291. (Traducción propia)

²⁰ Azevedo, *Monteiro Lobato*, 251.

vergüenza, ya que trata de modificar o más bien invertir radicalmente esos valores. En el Sermón del monte Jesús propone una reforma total de la manera de considerar y vivenciar el honor y la vergüenza. Por consiguiente, propone la transformación de las estructuras sociales de su tiempo al presentar como honorable lo que para la sociedad de entonces era vergonzoso; y rechazar lo que el entorno social consideraba honorable. Es decir, el Sermón del monte contiene una propuesta ética radicalmente alternativa a la que regulaba la vida y las relaciones del mundo mediterráneo antiguo.

Son bienaventurados los que sienten vergüenza y sufren por causa de Jesús; son bienaventurados los que sienten vergüenza por haber sido perseguidos y expulsados de la convivencia social por el hecho de ser discípulos de Jesús; son bienaventurados los que sienten vergüenza por no convivir con los demás y por haber perdido la riqueza que procede de esa convivencia; son bienaventurados los que sienten vergüenza por haber perdido la convivencia de sus familias, por pasar hambre y otras necesidades por su fidelidad a Jesús. La vergüenza es consecuencia de una crisis relacional y social y a la vez también las provoca.

A través del Sermón del monte, Mateo sigue fiel a su propósito de elogiar y enaltecer la persona de Jesús, explicando y justificando su aparente fracaso y el fracaso de sus discípulos. Además, el Sermón del monte contiene una fuerte crítica a la organización social del Mediterráneo antiguo, por cuestionar y atacar la unidad familiar y la lealtad a la familia que, como ya hemos dicho, era el espacio privilegiado para adquirir y desenvolver el honor. Criticando la familia, lo que en realidad Mateo quiere criticar es el constructo social del honor y la vergüenza.

¿Cómo presentar a Jesús en un mundo guiado por los valores del honor y la vergüenza? ¿Cómo presentar una propuesta ética convincente

que posibilite construir nuevas relaciones, nuevas actitudes y nuevos valores? El Sermón del monte es justamente la síntesis de una propuesta de inversión del código general de valores y la declaración de que es posible realizarla.

También en las calles de los grandes centros urbanos el honor y la vergüenza hacen parte de lo cotidiano de los niños y las niñas. Ya hemos dicho que vivenciar el honor en las calles desde la perspectiva de los niños y niñas es sentirse protegidos, cuidados y amados. Quizá las experiencias de honor y vergüenza de los niños y niñas estén relacionadas a sus deseos más profundos de pertenencia social y a la nostalgia de un hogar que los acoja, o de padres y madres que los cuiden y los amen. Así, el sentimiento de honor aparece como un recurso para saberse amados, para sentirse importantes, para soportar los golpes, los maltratos y los dolores físicos y afectivos. Para ellos, el honor también se manifiesta en la esperanza que alimenta posibilidades de crecimiento, de regresar a un hogar, de volver a los estudios, de no ser estigmatizados como *niños de la calle*, de recuperar la vida y la dignidad en el enmarañado de sus historias y experiencias cotidianas.

En un primer momento esas expectativas de los niños y las niñas, compartidas por los educadores y otras personas adultas que los acompañan, parecieran ser una locura o un sueño imposible, ya que implican un cambio de valores y posturas sociales tan radical que es casi imposible creer que podrá realizarse. Sin embargo, así como el Sermón del monte representó para la comunidad destinataria del evangelio de Mateo una invitación, o más bien un reto hacia un cambio ético radical, también en la actualidad de las grandes metrópolis las locas ideas e iniciativas de justicia, inclusión, respeto, lealtad y honor pueden ir ganando espacio y legitimidad. Pueden, quizá, ir transformando el honor en vergüenza y la vergüenza en honor.

Por supuesto, todas las etapas de ese acercamiento reflexivo a la noción y las experiencias de honor y vergüenza de los niños y las niñas en situación de calle están influenciadas por mi propia experiencia personal de honor y vergüenza y por mi historia de vida, de convivencia y de educación. Y es solamente a partir de ese lugar biográfico, existencial e histórico que puedo acercarme a su mundo, además de silenciarme respetuosamente ante las palabras y experiencias que conmigo compartieron. Porque son sagradas y honorables.

Bibliografía

- Azevedo, Carmen Lucia. *Monteiro Lobato: furacão na Botocúndia*. São Paulo: Senac, 1997.
- Ubieta López, José Ángel. Editor. *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer 1979.
- Leme, Maria Cecília Garcez. *Osando decir la propia historia. El protagonismo político-pedagógico de la educación social en las calles*. San José: Sebila, 2008.
- Neyrey, Jerome H. *Honor y vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Seligmann, Álvaro y otros. “Observações sobre o universo mental das crianças de rua”, *Revista ABP-APAL* (1991).



Maria Cecília Garcez es pedagoga con maestría en Educación Social por la Universidad de São Paulo, Brasil. Profesora de la Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional de Costa Rica.

VIDA Y PENSAMIENTOS
VOL 31, No. 1 (2011) 119-140

La divinización del concepto de familia o de por qué se ha convertido en herejía hablar de familias

PAULA SEQUEIRA ROVIRA

Resumen: Se cuestiona la “divinización de la familia” que se ha producido en nuestras sociedades, apoyada por grupos tradicionales. Se problematiza algunas de las características asociadas a esta institución social sistemáticamente naturalizada, y que dificultan debates más precisos y cuidadosos. Se analizan acontecimientos sociales (la incursión de parejas del mismo sexo reclamando derechos, las migraciones, la salida de las mujeres al espacio laboral, entre otros) que impactan de manera directa e indirecta el concepto “divinizado de la familia”.

Abstract: This article questions the “divinization of the family” produced in our societies, supported by traditional groups. It questions some of the characteristics associated with this social institution which hinder debate. It analyzes social events (same-sex couples demanding their rights, immigration, working women, among others) that directly or indirectly affect the concept of the “divinized family”.

Palabras claves: Familias; diversidad; divinización; religión.

Key words: Families; diversity; divinization; religion.

INTRODUCCIÓN

En nuestras sociedades, la familia es un concepto sacralizado, e inclusive, ha sido divinizado por diversas personas y grupos. No hay más que estar atenta(o) a las discusiones que se producen cada día con relación a esta institución, para darse cuenta de ello. Fácilmente, se perciben reacciones de personas que se afanan por “defender” la “supremacía” de “la familia natural”, imposibilitando así la oportunidad de discusión crítica o siquiera de diálogo de los nuevos fenómenos que son cada día, más palpables en nuestras realidades.

En términos generales, esta familia naturalizada, defendida a ultranza por ciertos grupos, comporta para ellos(as), ciertas características necesarias e infaltables en su configuración, y que le proporcionan legitimidad. Algunas de ellas son: tener una base heterosexual, reproductora, cristiana/católica, conformada por un nacido hombre y una nacida mujer, entre otras.

Afortunadamente, se han colado nuevas visiones que plantean formas alternativas de mirar el mundo familiar y a partir de ellas, se discuten puntos de vistas que se encaran críticamente. Acontecimientos sociales como la búsqueda de derechos por parte de personas homosexuales, lesbianas, transexuales e intersexuales; la incursión de quienes se declaran abiertamente no monógamos; mujeres y hombres que no desean tener hijos(as) y el fenómeno de la migración, entre otros, plantean nuevas miradas y nuevos retos en el tema familiar.

Preguntas tan básicas (pero necesarias) salen a la luz, gracias a las incursiones: ¿Qué es la familia?, ¿Quién define que es y qué no es una familia?, ¿ha sido siempre igual?, ¿en algún momento desaparecerá?, ¿cómo ha afectado la tecnología la concepción de familia que tenemos?, y otras preguntas más específicas tales como: ¿Qué tanto se

han modificado las relaciones familiares con la creciente participación de las mujeres en el acceso al trabajo remunerado?, ¿Cómo han sido afectadas estas mismas relaciones, por las crisis económicas o la “revolución sexual”? Estas son interrogantes que siguen estando presentes.

Algunas de estas respuestas, tratan de responderse en este trabajo; otras, exceden las páginas y la intención del mismo. Aun así, lo importante no es llegar a develar todas ellas, sino ponerlas en la mesa de discusión, y problematizar una institución humana tan divinizada y naturalizada como ésta.

El siguiente artículo buscará crear un cuestionamiento sobre las ideas más habituales y arraigadas que tenemos sobre la familia, en un segundo momento pretende señalar algunas discusiones actuales sobre este tema; finalmente se procura hacer un amarre teórico de los conceptos señalados que se presentan en el apartado de conclusiones.

EL DIOS FAMILIA

La familia es una institución social; como tal es cambiante, histórica y diversa. Aun así, esto no siempre es percibido por todas personas. Para Ávila¹, existen al menos dos problemas para acercarse a este tema²: primero, que esta organización es vista por la sociedad como natural, pero además, señala que al acercarnos a la discusión sobre la familia, se experimenta una alta carga emotiva. Lo anterior, hace que se dificulten discusiones críticas a su alrededor.

¹ Yanina Ávila, “Desarmar el modelo mujer=madre” en *Debate Feminista*. Maternidades. Año 15, Vol. 30, (Octubre, 2004) México, D. F.

² O al tema de la maternidad

Por ejemplo, muchas personas e instituciones tienen posturas esencialistas con respecto al tema. Entre ellas está la religión católica, predominante en América Latina. La Conferencia Episcopal de Costa Rica, en uno de sus documentos recientemente publicados, señala lo siguiente:

“La familia es la célula original de la vida social. Es la sociedad natural donde el hombre y la mujer son llamados al don de sí en el amor y en el don de la vida. La autoridad, la estabilidad y la vida en relación en el seno de la sociedad. La familia es la comunidad en la que, desde la infancia, se puede aprender los valores morales, comenzar a honrar a Dios, y a usar bien la libertad. La vida de familia es iniciación a la vida en sociedad”.³

El comentario anterior es una muestra más de este tipo de pensamiento; en él persisten visiones ahistóricas y armónicas de la familia. Se supone que existen restricciones para conformar una, y que la misma existe desde que el ser humano está sobre la faz de la Tierra. Estas restricciones dejan por fuera relaciones de pareja homoeróticas y hasta en sentido estricto, conformaciones donde quien cuida no es el padre o la madre biológicos. También se observa, una visión de familia poco conflictiva y armónica, donde ésta se convierte en un espacio en el que se enseñan los valores, y los sentimientos de amor son los predominantes.

De acuerdo a los planteamientos anteriores, al hablar de familia en nuestra cultura se la relaciona con características asociadas a la divinidad occidental, por ejemplo: se supone que siempre ha existido (eternidad, infinitud), que si “no existe” habría caos (fuerza que produce orden), tiene siempre en sus origen un carácter de bondad (omnibenevolente, Dios es amor), siempre existirá (es infinita), todas

³ Conferencia Episcopal de Costa Rica. *Cuidados, afecto y amor*. Serie Amor y Sexualidad, Vol. 1. San José: Conferencia Episcopal de Costa Rica (CECOR), 2009.

las culturas y todos los tiempos lo han vivido de la misma manera (omnipresencia e inmutabilidad), sólo existe una familia verdadera (monoteísmo), siempre fue, es y será igual (inmutabilidad). La familia es vista como el objeto a alcanzar para ser feliz. Por esto, no es extraño pensar que esta institución se haya divinizado: se ha puesto en un altar y quien se atreva a tocarla, será considerado un destructor del orden (una especie de pagano, ateo o hereje), lo que puede generar mucha tensión en quienes definen otros tipos de ideas.

... en nuestras sociedades se dan fases de “consagración de lo profano”, en otras palabras, empiezan a producirse procesos donde se veneran hechos considerados como “terrenales”. Estas consagraciones pueden ser tan variadas como el sexo, la moda, el fútbol o en este caso, la familia.

Esta sacralización no es exclusiva del tema familiar, sino que es un desarrollo de eventos sociológicos que se presentan en nuestras culturas y que son mucho más complejos. Salvador Giner⁴ muestra como en nuestras sociedades se dan fases de “consagración de lo profano”, en otras palabras, empiezan a producirse procesos donde se veneran hechos considerados como “terrenales”. Estas consagraciones pueden ser tan variadas como el sexo, la moda, el fútbol o en este caso, la familia.

“El dios familia” se sacraliza con más fuerza, cuando se busca que todas sean como la Sagrada Familia. En ella, la conformación está dada por la formulación tradicional: madre (María), padre (José) e hijo(a) (Jesús). Es fundamental preguntarse: ¿Qué ideas subyacen a esta idea de familia?, Se pueden nombrar algunas como: la importancia de la maternidad-paternidad, la armonía familiar, matrimonio, una sexualidad casi ausente, monogamia, etcétera.

⁴ Salvador Giner, Rafael Díaz-Salazar y Fernando Velasco, editores, *La religión civil. Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Universal, 1996.

Este modelo sirve de base para crear simbólicamente el prototipo de lo esperable. Cualquiera que se encuentre en los linderos de este patrón: es decir, no heterosexuales, no monógamos(as), sexualidades activas, uniones no matrimoniales, son juzgados como carentes del estatus conferido por el referente legitimador tripartita de María, José y Jesús.

En noviembre del año pasado se organizó en nuestro país una actividad que se llamó “Marcha por la vida y la familia”, organizada por un grupo denominado Observatorio Ciudadano por la Vida y la Familia. Como dijo el Arzobispo de San José, haciendo referencia a este evento: “*La marcha es para manifestar únicamente que este país sigue estando a favor de valores como la vida, el matrimonio y la familia. Si no respetamos la vida, no hay futuro*”.⁵ Desde este discurso, “la familia” o “la vida” son convertidos en conceptos tan amplios que dicen mucho pero al mismo tiempo no dicen nada; es decir, de alguna manera se trata de influir a todos(as) los(as) costarricenses, con conceptos que no son definidos porque se supone que “la verdadera” familia no merece definición. Planteamientos como los del Arzobispo están simbólicamente cargados de mucha fuerza.

Como se señaló anteriormente, la divinización familiar, está fuertemente influida por las ideas religiosas que han mediado la definición de valores en las sociedades Occidentales. Al parecer, en otras latitudes, como por ejemplo en Europa, donde los procesos de secularización han sido más intensos, la religiosidad sigue estando presente en las creencias sobre la familia o el matrimonio.⁶ Aquí es importante considerar que aunque los países no profesen una religión

⁵ Ericka Rojas y Esteban Oviedo, “Miles se manifestaron en San José contra el aborto”, *La Nación* (San José Costa Rica), 2009.

⁶ María Mercedes Camarero Rioja, “Identidad y fragmentación moral en Europa: las creencias religiosas en la definición de los modelos matrimoniales”, *El fenómeno religioso: Presencia de la*

oficial por parte del Estado, esto no impide que la divinización de la familia siga estando presente enérgicamente.

PROBLEMATIZANDO LA VISIÓN DE FAMILIA TRADICIONAL

Como se ha discutido, algunos grupos más conservadores suelen mirar a la familia como una “célula” homogénea, natural y originaria de la sociedad. Para el sociólogo Jeffrey Weeks,⁷ este tipo de familia no existe y es posible que nunca existiera. Para proceder a cuestionar esta visión tradicional, habría que empezar por lo más básico y comenzar a debatir sobre las personas que, simbólicamente, se cree que integran esta institución. Aunque no siempre se dice conciente y explícitamente, son tres los pilares que se supone conforman la imagen de familia tradicional: una nacida mujer⁸, un nacido hombre y uno(a) o varios(as) hijos(as).

Más detalladamente, sería interesante ahondar en las características esperables para ellas y ellos. Con relación a la nacida mujer, las particularidades en este imaginario social de lo esperable incluirían: tener desde el nacimiento una genética, cromosomas y genitales

religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas. II Jornadas de Sociología celebradas en Sevilla el 13 y 14 de junio de 2007, 199-216.

⁷ Jeffrey Weeks, *El malestar de la sexualidad. Significados, mitos y sexualidades modernas*. España: Talasa, 1993.

⁸ Utilizo la expresión “nacida mujer” y “nacido hombre” siguiendo los planteamientos de Judith Halberstam, (*Masculinidad femenina. Madrid: Egales, 2008*) para quien estas categorías implican la asignación social que se hace cuando nacen las personas, y que no implican que estas asignaciones se tengan que mantener toda la vida. Además, desde una perspectiva tradicional, quienes conformarían las familias serían personas no sólo con cierta apariencia física sino que además, ésta corresponde con los roles culturalmente establecidos para cada cual (Por ejemplo, nacidas mujeres con actitudes, actividades y prácticas típicamente femeninos y viceversa). Es decir y para poner un ejemplo concreto, una pareja conformada por personas transexuales, se saldría de este modelo conservador.

considerados de mujer; ser madre, (pero más específicamente ser “buena” madre); tener una edad parecida a su pareja (o algunos años menos), ser heterosexual, monógama y realizar oficios domésticos (o contratar a otra persona para que lo haga)⁹. Por otra parte, el nacido hombre debería: tener desde el nacimiento una genética, cromosomas y genitales considerados de hombre; un trabajo (de preferencia estable), ser responsable económicamente, ser monógamo, ser heterosexual y no ser violento, entre otras.

Pero, ¿Qué tanto se cumple esta imagen y cuánto de ella es una idealización? ¿Qué tan cierto es que continúe predominando la familia tradicional naturalizada? Veamos algunos datos:

A pesar de la idea arraigada de asumir como “familia perfecta o divinizada” aquella nuclear (es decir, con una nacida mujer, un nacido hombre y con o sin hijos(as)), religiosa, heterosexual, lo cierto es que existe una gran diversidad familiar en el mundo. Irma Arriagada¹⁰ señala algunas tendencias para los países de la región: a) reducción de familias nucleares; b) baja de las familias nucleares biparentales con hijos; c) incremento de hogares monoparentales con mujeres jefas; d) leve reducción de las familias extendidas; y e) una ampliación de hogares no familiares¹¹.

⁹ Aunque la lista podría ser mucho mayor a la que señalo, lo importante no es ser exhaustiva sino problematizar la visión tradicional en el imaginario y sus incoherencias en la realidad.

¹⁰ Irma Arriagada, “Transformaciones familiares y políticas de bienestar en América Latina” en Arriagada, Irma, coordinadora, *Familias y políticas públicas en América Latina: Una historia de desencuentros*. Libros de la CEPAL, número 96. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), octubre de 2007, 128-129.

¹¹ Estos tienen que ver con hogares unipersonales, “es decir, de las personas que por opción ya no viven en familia —más habitual entre la población joven, que posterga la decisión de unirse, o entre la adulta mayor, con suficientes recursos económicos”. (Arriagada, 128)

Otro elemento a tomar en consideración es que la frase “hasta que la muerte nos separe”. Esto es cada vez menos una realidad y más un estribillo de telenovelas y sacerdotes. Los antiguos matrimonios que duraban “toda la vida”, se vuelven con el tiempo menos frecuentes. Algunos estudios hablan de que en nuestra región se ha dado un incremento en los divorcios y las separaciones, las uniones se vuelven más frágiles, probablemente relacionado esto con el hecho de que para las nuevas generaciones, los divorcios o rupturas no representan un hecho tan problemático.¹²

Las leyes, tampoco escapan a la visión tradicional, divinizada, naturalizada y heterosexual de la familia. Muchas de ellas son un reflejo de los pensamientos patriarcales y heteronormativos de quienes las escribieron. En América Latina, muchas de las leyes tienen y han tenido carácter conservador;¹³ por ejemplo, el Código de Familia costarricense, en su artículo número 11, señala que “*El matrimonio es la base esencial de la familia y tiene por objeto la vida en común, la cooperación y el mutuo auxilio.*”¹⁴ Aun así, en Costa Rica, hay una clara tendencia al

Otro elemento a tomar en cuenta cuando se discuten estos temas es que las familias en América Latina y en otras partes del mundo, están expuestas a procesos migratorios que producen grandes cambios y reorganización a lo interno de las mismas. El traslado de personas hacia otros países, tienen consecuencias fuertes para la vivencia de las mismas.

¹² Marcela Cerrutti y Georgina Binstock, *Familias latinoamericanas en transformación: desafíos y demandas para la acción pública*. Serie Políticas Sociales, número 147. Santiago de Chile: CEPAL, División de Desarrollo Social, 2009, 26.

¹³ Flavia Marco Navarro, *Legislación comparada en materia de familias. Los casos de cinco países de América Latina*. Serie Políticas Sociales, número 149. Santiago de Chile: División de Desarrollo Social, CEPAL, 2009, 8.

¹⁴ *Código de Familia* No. 5476. Departamento de Servicios Parlamentarios Área de Procesos Legislativos, Asamblea Legislativa de la República de Costa Rica, Publicado el 5 de febrero de 1974.

alza en la disolución matrimonial: por ejemplo, en 1960, se reportaron solamente 7 divorcios, en 2007 esta cifra fue de casi 11.000.¹⁵

La reciente visibilidad que han tenido las parejas homosexuales en diversas partes del mundo ha producido debates interesantes y angustias intensas en la sociedad. Controversias actuales sobre la posibilidad ante la ley de estas parejas por conseguir uniones civiles respaldadas por los derechos correspondientes, la adopción de hijos(as), las herencias, traen a colación discusiones que antes solamente se manejaban por debajo de la mesa o en silencio para no emprender discusiones a nivel nacional. Hoy en día, las movilizaciones de grupos de defensa por los derechos de personas no heterosexuales han puesto en la palestra pública estos elementos.

Otro elemento a tomar en cuenta cuando se discuten estos temas es que las familias en América Latina y en otras partes del mundo, están expuestas a procesos migratorios que producen grandes cambios y reorganización a lo interno de las mismas. El traslado de personas hacia otros países, tienen consecuencias fuertes para la vivencia de las mismas. Malos tratos, discriminaciones, explotaciones laborales, indocumentación, desarraigo de las raíces culturales propias y abusos sexuales, son algunos de los muchos problemas que enfrentan las personas que se embarcan hacia otras zonas en busca de mejores oportunidades económicas. En estos contextos, los y las niños sufren graves impactos que pueden ir desde incertidumbre familiar, dificultad para acceder a educación formal, hasta la desaparición de los referentes familiares.¹⁶ Fenómenos como “las familias

¹⁵ Alfonso Mata B, “Cifra récord de divorcios el año anterior en nuestro país”, *La Nación*, (San José, Costa Rica), 23 de febrero de 2008, disponible en http://www.nacion.com/ln_ee/2008/febrero/23/pais1436110.html, revisado el 15 de julio de 2010.

¹⁶ Juan Miguel Petit, *Migraciones, vulnerabilidad y políticas públicas. Impacto sobre los niños, sus familias y sus derechos*. CEPAL, Serie Población y Desarrollo, No. 38. Santiago de Chile: Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE) - División de Población, Banco

transnacionales”, la “maternidad y paternidad a larga distancia” o las “cadenas globales de cuidados”¹⁷ son reseñados por especialistas que investigan los procesos migratorios.

La familia ha sido vista como un “remanso de paz”. La repetida frase “*hogar dulce hogar*”, enmascara problemas cotidianos de violencia vividos en este espacio. Como diversos(as) investigadores(as) han señalado ampliamente, la familia resulta ser, para las mujeres, un lugar extraordinariamente peligroso:

*De hecho, la Encuesta Nacional de Violencia Contra las Mujeres de Costa Rica demostró que los hombres con quienes las mujeres tienen relaciones familiares, de afinidad o convivencia cometen más del 65% de los actos de violencia. Asimismo, se comprobó la peligrosidad del ámbito “privado” ya que es en el hogar donde ocurren más del 80% de los incidentes de violencia, principalmente los perpetrados por compañeros íntimos, así como la mayoría de los asesinatos de mujeres o femicidios.*¹⁸

Aunado a los procesos de divinización familiar, existe todo un imaginario de cómo deben ser las mujeres-madres: entregadas, devotas, amorosas, incondicionales, todo esto como base del llamado “instinto maternal”. En nuestras sociedades, las mujeres que no se adscriben a estas categorías son tildadas de “malas madres”, la cual s reseñado por Cristina Palomar¹⁹ como “*el negativo de la construcción social de la maternidad en nuestro medio*”. Cuando esto se rompe, porque la ide-

Interamericano de Desarrollo (BID), Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), 2003, 6.

¹⁷ Cerrutti, y Binstock, *Familias latinoamericanas en transformación*, 17.

¹⁸ Montserrat Sagot, “Los límites de las reformas: violencia contra las mujeres y políticas públicas en América Latina”, *Revista de Ciencias Sociales*, 120. San José: Universidad de Costa Rica (2008), 37.

¹⁹ Cristina Palomar Vereá, “‘Malas madres’: la construcción social de la maternidad”, *Debate feminista. Maternidades*. Año 15, Vol. 30 (octubre 2004), 19.

alización se topa con la realidad, los señalamientos hacia este grupo de mujeres, se vuelve socialmente feroz; las indicaciones de que no todas las mujeres viven la maternidad como la realización más grande varían pero van desde actos como el infanticidio,²⁰ la violencia o el aborto.

Con respecto a los padres, las acusaciones tienden a ser más laxas: ya sea porque también hacia los hombres existen posturas esencialistas que los “disculpan” de sus actos, o porque el peso y el “dedo acusador” sigue recayendo principalmente en las mujeres-madres.

Y aunque desde esta visión divinizada y romantizada, se espera que las mujeres y los hombres se casen, preferiblemente por la iglesia, para empezar la “vida familiar”, lo cierto es que hoy en día, el peso simbólico del matrimonio religioso y del matrimonio en general, ha disminuido. Como se ha mencionado en estudios,²¹ actualmente en los países de la región, uno de cada dos nacimientos se produce fuera del matrimonio.

Retomando estas visiones más tradicionales de la familia, recientemente, en Costa Rica, la presidenta Laura Chinchilla planteó crear, lo que ella denominó, un Ministerio de Familia, con el propósito de:

*...convertirlo en rector de las instituciones públicas que inciden directamente en el rescate de los valores morales y de las políticas sociales que inciden directamente en el seno de los hogares costarricenses.*²²

Aunque este ministerio aun no ha entrado en funcionamiento, se podría esperar que el mismo tenga tintes conservadores.

²⁰ Carmen Caamaño Morúa y Ana Constanza Rangel, *Maternidad, feminidad y muerte: la mirada de los otros frente a la mujer acusada de infanticidio*. San José: Universidad de Costa Rica, 2002.

²¹ Cerrutti y Binstock, *Familias latinoamericanas*, 25.

²² “Laura Chinchilla propone crear Ministerio de la Familia”, *Costa Rica Hoy* (San José, Costa Rica), 30 de noviembre de 2009.

Como se ha observado, aunque se espera que todas las familias sean iguales y que tengan características parecidas, lo cierto es que la diversidad familiar es cada vez mayor. Esta diversidad ha existido siempre, pero hoy día tiene una mayor difusión en los medios de comunicación social, y los procesos de globalización nos ponen en contacto directo con otras realidades mundiales.

NUEVOS ARREGLOS FAMILIARES, VIEJAS VISIONES: DISCUSIONES AL RESPECTO

Para el sociólogo Zygmunt Bauman, en tiempos de incertidumbre, el miedo se hace presente.²³ Como la inestabilidad de casi todo se hace muy patente en nuestros tiempos, los miedos se exageran y se perpetúan. Así por ejemplo, la duración de nuestros empleos es incierta, existe un marcado temor hacia la inseguridad y ataques terroristas, la permanencia de nuestras parejas ya no es a perpetuidad. La inseguridad o inestabilidad, se percibe a la orden del día. Por supuesto, que estos miedos, impactan también sobre nuestro concepto de familia.

Como lo ha dicho Alexandra Loría, quien es parte del Observatorio Ciudadano por la Vida y la Familia: “El matrimonio y la familia es la célula natural y fundamental de la sociedad, eso significa que toda sociedad no es más que un conjunto de familias y si esa unión heterosexual se extingue, también lo hará la sociedad, y por eso merece protección especial del Estado”²⁴

El concepto “familia” tal y como nos ha sido enseñado, nos da seguridad en tiempos donde la incertidumbre es la constante. Como

²³ Zygmunt Bauman, *Tiempos líquidos: vivir en una época de incertidumbre*. México: Tusquets, 2007.

²⁴ Betania Artavia, “Suman 57 mil firmas para referendo sobre matrimonio gay”, *Diario Extra* (San José, Costa Rica), 9 de julio de 2010, disponible en: <http://www.diarioextra.com/2010/junio/09/nacionales08.php>. Fecha de acceso: el 14 de julio de 2010.

El pánico moral más patente con respecto al tema familiar que existe actualmente en Costa Rica, tiene que ver con la posibilidad de hacer efectivas las uniones civiles entre personas del mismo sexo.

se ha señalado, la idea que se tiene de familia, simbólicamente hablando, sigue remitiendo a la imagen heterosexual tradicional que los medios de comunicación siguen reforzando. Al parecer, las nuevas incursiones de familias que se salen de este modelo son vistas como la excepción que confirma la regla. Basta ver la publicidad de casi cualquiera artículo en periódicos, revistas o televisión, para corroborar la única imagen a la que se recurre para tal fin.

A pesar de ello, de una o de otra manera, se cueñan ejemplos retadores de nuevas formas de pensar la familia. Esto hace “saltar” a muchas personas de sus asientos y generar debates o enfurecimientos de ciertos grupos. Relacionado con esto y de acuerdo al sociólogo Jeffrey Weeks, existen períodos en las sociedades que se dan lo que él llama “pánicos morales”.²⁵ El SIDA o el aborto, por ejemplo, han provocado varios momentos de pánico moral entre muchas personas, los cuales generan actitudes defensivas entre grupos conservadores que tratan de instaurar nuevamente el orden que creían que existía. El pánico moral más patente con respecto al tema familiar que existe actualmente en Costa Rica, tiene que ver con la posibilidad de hacer efectivas las uniones civiles entre personas del mismo sexo. Este tema, ha sido todo un detonante social, que hizo que los grupos más conservadores promovieran la idea de un referéndum para decidir, de forma supuestamente democrática, sobre este hecho.

²⁵ Jeffrey Weeks, “Valores sexuales en la era del SIDA”, *Debate Feminista*. Año 6, Vol. 11 (1995), 161.

No se puede desconocer que grupos de la denominada Nueva Derecha tienen poderosas influencias políticas y económicas, y mantienen visiones conservadoras sobre la sexualidad que ha movilizado a las personas a través de la “defensa de la familia”.²⁶ Como se ha señalado, al percibir el contraste de la idea de familia tradicional con los fenómenos actuales que experimenta esta institución social (altas tasas de divorcio, nuevos arreglos amorosos, personas homosexuales reclamando derechos, etcétera), quienes se autodenominan “defensores de la familia”, suelen enarbolar el estandarte de la idea llamativa y atrayente de la “perdida de valores”, y de la “crisis” de la misma para pronunciarse ante estos hechos que les disgustan y perciben como perjudiciales.

Algunos autores hablan de que lo que se vive actualmente es un “un proceso de crisis del modelo patriarcal de familia”.²⁷ Cuando las concepciones más arraigadas y basadas en las creencias populares se contrastan con acontecimientos que son contrarios al ideal que se tiene, esta idea se tambalea y se percibe una sentida crisis.

Gracias a la problematización que ha hecho del tema de lo familiar el movimiento feminista, grupos lésbicos, gays y trans entre otros, se están dando actualmente discusiones muy interesantes sobre este tema. Montaña²⁸ señala algunas de estas polémicas: a) la redefinición de lo que se entiende por matrimonio, maternidad, paternidad, etc.; b) la idea armónica de familia, que se comienza a percibir ahora como un

²⁶ Weeks, *El malestar de la sexualidad*, 68.

²⁷ Elizabeth Jelin, “Las familias latinoamericanas en el marco de las transformaciones globales” en Arriagada, Irma, coordinadora, *Familias y políticas públicas en América Latina: Una historia de desencuentros*. Libros de la CEPAL, número 29. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), 2007, 119-120.

²⁸ Sonia Montaña, “El sueño de las mujeres: democracia en la familia” en Arriagada, Irma, coordinadora, *Familias y políticas públicas en América Latina: Una historia de desencuentros*. Libros de la CEPAL, No. 29. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), 2007, 85.

centro de relaciones de poder; c) las aspiraciones de la familia como un fin o como un medio, es decir, si ésta es la máxima aspiración de toda persona o es un medio para tener bienestar y satisfacer sus necesidades, etcétera.

Pero ¿qué tanto permean las visiones tradicionales de la familia en las personas? No hay duda que mucho, aunque también existen ciertas resistencias que son interesantes de tener presente. Por ejemplo, aunque desde una visión tradicional de familia, quienes tienen el permiso social de ejercer “prácticas sexuales (heterosexuales)” son el padre y la madre, cada vez está más claro que los y las jóvenes están teniendo estas experiencias desde niños(as) y muchos de ellos(as) ni siquiera piensan en casarse. De acuerdo a la Primera Encuesta Nacional de Juventud en Costa Rica,²⁹ para los y las jóvenes las creencias religiosas no determinan las prácticas sexuales que experimentan, pues muchos(as) tienen vidas sexuales activas desde edades tempranas.

Existen otros acontecimientos que presentan interrogantes y desafíos para la discusión sobre la familia, y que probablemente nunca antes se habían planteado. Las tecnologías, proporcionan interesantes ejemplos. Por ejemplo, de acuerdo con Colin,³⁰ específicamente en Francia se han dado casos en que “*los espermatozoides congelados de un marido ya muerto “esperan” la posibilidad de ser fecundados e implantados y tienen, incluso, un testamento con una herencia para su posible existencia como hijos*”. ¿Cómo mirar estos acontecimientos trascendiendo ideas conservadoras y buscando debates al respecto?

²⁹ Naciones Unidas. *Primera Encuesta Nacional de Juventud: Costa Rica 2008: Informe integrado, 1ª edición*. San José: Fondo de Población de las Naciones Unidas y Consejo Nacional de Política Pública de la Persona Joven y Viceministerio de la Juventud, 2008, 188.

³⁰ Araceli Colin, “El duelo, entre la antropología y el psicoanálisis” en *Debate Feminista*. Heridas, Muertes y Duelos. Año 14, Vol. 28, (octubre 2003) México, D. F., 106.

Aun falta mucha investigación por hacer sobre las familias. Subsisten elementos poco abordados precisamente por las resistencias que para muchos(as) implica referirse a este tema. Según Irma Arriagada,³¹ existe lo que ella denomina una *“caja negra familiar”*, término que usa para denominar toda una serie de elementos poco tomados en cuenta cuando se discuten estos temas, que van desde la violencia doméstica o la forma en cómo se toman las decisiones a lo interno de la familia. Además ella misma sugiere que es relativamente poco lo que se sabe en relación a cómo se transmiten los valores y la identidad y las formas de comunicación a lo interno de la familia. Por lo tanto, es fundamental contar con investigación académica y científica que cuestione las ideas más tradicionales, divinizadas y naturalizadas, así mismo, es urgente difundir los resultados que se obtengan en las discusiones.

CONCLUSIONES

Como se ha reseñado, el tema aquí planteado no es sencillo de tratar. Comporta de entrada, una gran carga emotiva que dificulta su debate. Ser tildado de “destructor(a) de la familia” es un insulto simbólicamente poderoso y eficaz, que podría paralizar una discusión, polarizando de forma maniquea, las opiniones hacia quienes tienen miradas críticas a la naturalización o divinización de la misma.

Probablemente los puntos de vista contradictorios sobre el tema de la familia nunca dejarán de ser discutidos. En todo caso, lo importante de estos choques ideológicos es que ponen en el debate público concepciones que se han pensado como naturales.

³¹ Arriagada, “Transformaciones familiares”, 132-133.

Las familias no son estáticas, su desarrollo se ve impactado por procesos sociales que ocurren diariamente. No hay duda que el hecho de que las mujeres salgan al mercado laboral para trabajar remuneradamente, produce cambios cualitativos en las relaciones familiares.³² La posibilidad de contar con ingresos propios, ha generado transformaciones en las subjetividades y en el acceso servicios, repartición de dinero entre los hijos(as) y la autonomía de ellas.

Actualmente, grupos que buscan reivindicar la pluralidad, suelen hablar de familias en vez de familia para dar cuenta de la gran diversidad de posibilidades existentes. Aun así, hablar de las familias se vuelve una herejía para muchas personas porque en su visión de esta institución, no se percibe el cambio o la historicidad de la misma. Además, existen puntos de vista con mucho poder e influencia que quieren seguir dictando, desde miradas dicotómicas, lo que está bien y lo que no.

Como Bauman³³ ha señalado haciendo referencia a la sociedad actual: *“Los miedos nos incitan a emprender acciones defensivas”*. Este miedo ha sido parte de la estrategia de los grupos conservadores de la Nueva Derecha, en esta “defensa” de valores tradicionales y vuelta a la divinización de la familia.

Detrás de la idea divinizada de la familia hay todo un ideal de control sobre las personas, sobre su sexualidad, sobre lo que se permite y lo que no, sobre lo que está legitimado y lo que debe ser castigado. Es decir, estas ideas no son para nada inocuas, tienen fuertes implicaciones sobre las vidas y subjetividades de las personas. Como es señalado por

³² Montaña, “El sueño de las mujeres”, 80.

³³ Bauman, *Tiempos líquidos*, 18.

Weeks,³⁴ desde estas perspectivas, la familia posee un “rol policial”: determinando los espacios para los nacidos hombres y las nacidas mujeres, reforzando la disciplina y el respeto a la autoridad. Así mismo, estos grupos creen tener el poder de señalar las familias consideradas como válidas (las divinas) y las que no (las familias herejes).

Las políticas públicas tienen que separarse de esta divinización de la familia, y generar espacios donde se promuevan mayores niveles de equidad entre los integrantes de la misma, sin importar la diversidad familiar que exista. Como lo dice la CEPAL: “A pesar de todo lo anterior, el debate sobre la dinámica familiar y los cambios que viven las familias y las políticas públicas de las que son objeto se ve dificultado por enfoques “esencialistas”, según los cuales la familia aparece como una institución autista, inmutable, con una estructura y una organización interna invariables”.³⁵

No hay que olvidar la importancia de la migración en las familias de muchos países de la región y las reconfiguraciones que este fenómeno puede estar generando en el ámbito familiar. Por ejemplo, la paradoja de la migración reseñada Hinojosa Gordonava, retomada por Cerrutti y Binstock,³⁶ es que las mujeres migrantes son las que se hacen cargo de los y las niños de familias de clase media y alta de los países a donde se desplazan, generando que

Detrás de la idea divinizada de la familia hay todo un ideal de control sobre las personas, sobre su sexualidad, sobre lo que se permite y lo que no, sobre lo que está legitimado y lo que debe ser castigado. Es decir, estas ideas no son para nada inocuas, tienen fuertes implicaciones sobre las vidas y subjetividades de las personas.

³⁴ Weeks, *El malestar de la sexualidad*, 82.

³⁵ CEPAL, 2007, 23

³⁶ Cerrutti y Binstock, *Familias latinoamericanas en transición*, 17.

sean los niños(as) de dichas mujeres quienes tengan que pagar las consecuencias de la desigualdad social.

No hay duda que existen muchas familias donde el amor, el respeto y la solidaridad son las bases fundantes que rigen su convivencia, pero esto no puede hacernos olvidar que existen muchas otras donde la violencia y el abuso están a la orden del día. El que exista un hombre que ame mucho a una mujer, no implica que no habrán personas del mismo sexo que también se amen y decidan empezar un proyecto de convivencia juntos(as).

Un paso importante hacia la no tergiversación de la realidad, es reconocer la diversidad de familias que conviven en nuestras sociedades, y más allá de eso, dejar de idealizar y divinizar esta institución social que, como se ha visto, es histórica y se va transformando conforme pasa el tiempo. La pluralidad de familias se ve reflejada hoy más que nunca. No verlo sería seguir perpetuando visiones monolíticas que no hacen más que ocultar las situaciones que son parte de nuestro mundo.

Bibliografía

- Artavia, Betania. “Suman 57 mil firmas para referendo sobre matrimonio gay”, *Diario Extra* (San José, Costa Rica), 9 de julio de 2010, disponible en: <http://www.diarioextra.com/2010/junio/09/nacionales08.php>. Fecha de acceso: el 14 de julio de 2010.
- Arriagada, Irma. “Transformaciones familiares y políticas de bienestar en América Latina” en Arriagada, Irma, coordinadora, *Familias y políticas públicas en América Latina: Una historia de desencuentros*. Libros de la CEPAL, número 96. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), octubre de 2007, 125-152.
- Ávila, Yanina. “Desarmar el modelo mujer=madre” en *Debate Feminista. Maternidades*. Año 15, Vol. 30, (Octubre, 2004) México, D. F.

- Bauman, Zygmunt. *Tiempos líquidos: vivir en una época de incertidumbre*. México: Tusquets, 2007.
- Caamaño Morúa, Carmen y Rangel, Ana Constanza. *Maternidad, feminidad y muerte: la mirada de los otros frente a la mujer acusada de infanticidio*. San José: Universidad de Costa Rica, 2002.
- Camarero Rioja, María Mercedes. “Identidad y fragmentación moral en Europa: las creencias religiosas en la definición de los modelos matrimoniales”, *El fenómeno religioso: Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*. II Jornadas de Sociología celebradas en Sevilla el 13 y 14 de junio de 2007, 199-216.
- Cerrutti, Marcela y Binstock, Georgina. *Familias latinoamericanas en transformación: desafíos y demandas para la acción pública*. Serie Políticas Sociales, número 147. Santiago de Chile: CEPAL, División de Desarrollo Social, 2009.
- Colin, Araceli. “El duelo, entre la antropología y el psicoanálisis” en *Debate Feminista. Heridas, Muertes y Duelos*. Año 14, Vol. 28, (octubre 2003) México, D. F., 106-112.
- Conferencia Episcopal de Costa Rica. *Cuidados, afecto y amor*. Serie Amor y Sexualidad, Vol. 1. San José: Conferencia Episcopal de Costa Rica (CECOR), 2009.
- Código de Familia No. 5476*. Departamento de Servicios Parlamentarios Área de Procesos Legislativos, Asamblea Legislativa de la República de Costa Rica, Publicado el 5 de febrero de 1974.
- Naciones Unidas. *Primera Encuesta Nacional de Juventud: Costa Rica 2008: Informe integrado, 1ª edición*. San José: Fondo de Población de las Naciones Unidas y Consejo Nacional de Política Pública de la Persona Joven y Viceministerio de la Juventud, 2008.
- Giner, Salvador, Díaz-Salazar, Rafael y Velasco, Fernando, editores. *La religión civil. Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Universal, 1996.
- Jelin, Elizabeth. “Las familias latinoamericanas en el marco de las transformaciones globales” en Arriagada, Irma, coordinadora, *Familias y políticas públicas en América Latina: Una historia de desencuentros*. Libros de la CEPAL, número 29. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), 2007.
- Halberstam, Judith. *Masculinidad femenina*. Madrid: Egales, 2008.
- Hidalgo Xirinachs, Roxana y Chacón Echeverría, Laura. *Cuando la maternidad se trastoca en el espejo de la maternidad: conversaciones con mujeres penalizadas por cometer infanticidio. Una interpretación psicosocial*. San José: Universidad de Costa Rica, 2001.
- Marco Navarro, Flavia. *Legislación comparada en materia de familias. Los casos de cinco países de América Latina*. Serie Políticas Sociales, número 149. Santiago de Chile: División de Desarrollo Social, CEPAL, 2009.
- Mata B, Alfonso. “Cifra récord de divorcios el año anterior en nuestro país”, *La Nación*, (San José, Costa Rica), 23 de febrero de 2008, disponible en <http://>

www.nacion.com/ln_ee/2008/febrero/23/pais1436110.html, revisado el 15 de julio de 2010.

- Montaño, Sonia. “El sueño de las mujeres: democracia en la familia” en Arriagada, Irma, coordinadora, *Familias y políticas públicas en América Latina: Una historia de desencuentros*. Libros de la CEPAL, No. 29. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), 2007, 77-91.
- Palomar Vereza, Cristina. “‘Malas madres’: la construcción social de la maternidad”, *Debate feminista. Maternidades*. Año 15, Vol. 30 (octubre 2004) 12-34.
- Petit, Juan Miguel. *Migraciones, vulnerabilidad y políticas públicas. Impacto sobre los niños, sus familias y sus derechos*. CEPAL, Serie Población y Desarrollo, No. 38. Santiago de Chile: Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE) - División de Población, Banco Interamericano de Desarrollo (BID), Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), 2003.
- “Laura Chinchilla propone crear Ministerio de la Familia”, *Costa Rica Hoy* (San José, Costa Rica), 30 de noviembre de 2009.
- Rojas, Ericka y Oviedo, Esteban. “Miles se manifestaron en San José contra el aborto”, *La Nación* (San José Costa Rica), 2009.
- Sagot, Montserrat. “Los límites de las reformas: violencia contra las mujeres y políticas públicas en América Latina”, *Revista de Ciencias Sociales*, 120. San José: Universidad de Costa Rica (2008), 35-48.
- Weeks, Jeffrey. “Valores sexuales en la era del SIDA”, *Debate Feminista*. Año 6, Vol. 11, (1995).
- Weeks, Jeffrey. *El malestar de la sexualidad. Significados, mitos y sexualidades modernas*. España: Talasa, 1993.



Paula Sequeira Rovira es socióloga y Master en Estudios de la Mujer. Actualmente trabaja como académica del Instituto de Estudios de la Mujer y de la Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional.

VIDA Y PENSAMIENTO
Vol 31, No. 1 (2011) 141-152

El proceso migratorio: su impacto e implicaciones para la pastoral familiar en los Estados Unidos

REBECA M. RADILLO

Resumen: Se considera el proceso migratorio, su impacto e implicaciones para la vida familiar entre personas de origen latino viviendo en los Estados Unidos. Se analizan los diversos retos del ajuste psicológico a un contexto desconocido: la transición de una cultura comunitaria a una individual; el etnocentrismo y la separación familiar. Se concluye que el choque entre los valores familiares y culturales del país natal con los del país de llegada, reduce significativamente la habilidad para resolver problemas.

Abstract: This article studies the migratory process and its impact on the family life of Latin Americans living in the United States. It analyzes the challenges of a psychological adjustment to an unknown culture: the transition from a community culture to an individual one; the ethnocentrism and separation from the family. It concludes that the clash between family and cultural values of the home country with those of the new country significantly reduce the ability to solve problems.

Palabras claves: Sistema familiar; pastoral familiar; inmigración; identidad cultural; valores culturales.

Key words: Family systems; family ministries; immigration; cultural identity; cultural values.

La familia, eje sobre el cual gira toda sociedad, es considerada como una institución indispensable en toda cultura. Es el sistema responsable de formar y equipar a sus miembros con herramientas cognoscitivas, emocionales y espirituales para que puedan hacer aportaciones positivas en sus comunidades. “[E]s un sistema complejo responsable de crear un ambiente saludable y seguro que fomente el crecimiento y el desarrollo de cada persona dentro del sistema familiar. La familia tiene el compromiso de transmitir valores espirituales, culturales y sociales a sus miembros, lo cual facilita que dichas personas hagan un aporte positivo a sus comunidades y a la sociedad en general”.¹

El comportamiento se aprende inicialmente dentro de la estructura familiar. La sociedad y sus instituciones también aportan al aprendizaje y comportamiento de la familia cuando sus miembros comienzan a participar en actividades fuera del hogar. Como institución social, la iglesia juega un papel de suma importancia exponiendo sus creencias, valores y su ética. Los centros educacionales, sistemas socio-políticos y económicos influyen en la formación familiar y en el desarrollo y la percepción del mundo en que se vive. Esta dinámica se refiere a lo que se conoce como «realidad relacional» (Falicov, p. 285).²

En la pastoral familiar se reconoce que la familia tiene funciones bien definidas y que de ser ésta una familia saludable, propicia el bienestar familiar. A continuación mencionamos algunos ejemplos de funciones básicas del sistema familiar:

- Proveer una estructura sólida en la cual es posible desarrollar una vida *espiritual y emocional* saludable.

¹ Rebeca M. Radillo, *Cuidado pastoral: Ministerio con inmigrantes*. Nashville: Abingdon Press, 2009.

² Celia Jaes Falicov, *Latino Families in Therapy: A Guide to Multicultural Practice*. New York: Guilford Press, 1996.

- Proveer una educación práctica que les prepare eventualmente para recibir una educación formal y desarrollar habilidades y destrezas que les permitan ganarse la vida, formar sus propias familias y contribuir al bienestar de la sociedad.
- Ayudar a conformar el carácter de sus miembros de modo que puedan desarrollar una conciencia moral, ética y una filosofía de la vida que valore la humanidad y los derechos de otras personas.
- Fomentar el desarrollo de una comunicación *de mutuo respeto* entre sus miembros, incluyendo relaciones intergeneracionales.
- Educar y guiar a sus miembros en la vida y en un comportamiento sexual aceptable y respetuoso.
- Crear un hogar seguro en el cual no existan relaciones abusivas, sea que estas se manifiesten verbal, física, o emocionalmente.

De la misma manera, existen condiciones enfermizas y aún destructivas en la familia. Las mismas manifiestan un sistema fracturado, en dicho caso se las designa como familias disfuncionales, repiten conductas destructivas a través de generaciones y evidencian:

- Falta de respeto entre la pareja y para con hijos e hijas.
- Rasgos de dominación y control.
- Actitudes autoritarias.
- Conflictos y desigualdad entre los géneros.
- Abusos físicos y emocionales
- Falta de una espiritualidad genuina.

EJEMPLO DE FAMILIA FRACTURADA

La familia Álvarez consiste en el matrimonio de Miguel y Ángela. Esta pareja tiene dos hijos Ángel José y Luis Alberto de 12 y 14 años respectivamente. La hija menor Ana María de 10 años. Miguel creció en un hogar en el cual el padre era quien disciplinaba a sus hijos, era muy rígido y la disciplina consistía básicamente en golpear a los varones e insultar a la hija mayormente, enfatizando sus rasgos físicos y psicológicos negativos. A menudo le gritaba que nunca llegaría a nada en su vida y que la consideraba poco inteligente. Este hombre no permitía que ninguno de sus hijos participara de actividades propias de su edad a menos que él estuviera presente. No se les permitía tampoco, invitar a sus amigos a la casa.

Ángela se sentía mal por el maltrato que sus hijos recibían de parte de su padre, pero sentía que no tenía libertad de tomar decisiones en su hogar. A pesar de ello, la familia asistía a una iglesia. Podemos decir que el futuro de estos jóvenes fue negativamente marcado por la actitud de un padre abusivo y distante emocionalmente de su familia, y por una madre sin educación formal y que se sentía impotente y aterrorizada por el comportamiento de su esposo para con ellos.

Aún para las personas que gozan de una salud emocional y física, la experiencia de migrar y abandonar su país natal es caótica .. requiere destrezas que le permitan a la persona adaptarse a un contexto inexplorado y no siempre hospitalario.

La familia juega un papel de gran importancia en la discusión del proceso migratorio. El migrar es un proceso complicado y traumático. Aún para las personas que gozan de una salud emocional y física, la experiencia de migrar y abandonar su país natal es caótica, incluso en las mejores circunstancias. Todos los recursos internos y externos son necesarios para esta transición. La migración a un nuevo contexto requiere destrezas que

le permitan a la persona adaptarse a un contexto inexplorado y no siempre hospitalario. “La inmigración puede ser un sueño hecho realidad o una pesadilla dolorosa”.³

El proceso migratorio trae serias complicaciones dentro de la vida familiar. No es posible ignorar sus implicaciones al trabajar con inmigrantes. Todo proceso migratorio produce una dislocación parcial o total de la persona. Representa la pérdida de aspectos significativos de la vida y el riesgo de serias complicaciones y traumas emocionales, que pueden afectar a las personas por años. Aspectos críticos en la migración de países latinos hacia los Estados Unidos y que se añaden son: la distancia geográfica; la transición de una cultura basada en comunidades a una cultura basada en el individuo; el etnocentrismo y racismo; la separación familiar. Una de las riquezas culturales y sociales de la familia latina, según comenta Sotomayor (190)⁴, es que ésta “es guardián de los valores tradicionales, tales como la ayuda mutua de sus miembros, y como fuente de apoyo y fortaleza, especialmente los menores y personas de la tercera edad”. Para quienes parten a tierras extrañas sin sus familiares, la nueva sociedad representa un reto extraordinario.

Proceso de inmigración:

Inmigrar es un proceso arduo y traumático en el que se experimentan muchas pérdidas. Pérdidas que podemos identificar específicamente y otras que podemos llamar “pérdidas ambiguas”, según Boss⁵ son las

³ Radillo, *Cuidado Pastoral*, p. 33.

⁴ Marta Sotomayor, editora, *Empowering Hispanic Families: A Critical Issue for the 90's*. Milwaukee: Family Service America, 1991.

⁵ Pauline Boss, *Loss, Trauma and Resilience: Therapeutic Work with Ambiguous Loss*. New York: WW Norton and Company, 2006.

pérdidas que no tienen “un cierre”, como la desaparición indefinida de seres queridos en las guerras, víctimas de crímenes y de los que no se vuelve a tener noticia.

Un ejemplo de lo expuesto es precisamente la situación de una pareja en Colombia cuyo hijo desapareció hace varios años, al parecer, secuestrado por la guerrilla. No se sabe nada concreto sobre su suerte. Lo traumático en esta situación es la ausencia física de un ser querido, ignorar su destino, carecer de información cierta, no poder decir adiós. Esta es una “pérdida ambigua” que obstaculiza el proceso de cerrar un capítulo triste en la vida de padres, familiares y amistades. El duelo se complica, los mecanismos adaptivos no son suficientes para enfrentar la crisis. Se hace necesario buscar apoyo dentro de una comunidad saludable y en ocasiones buscar ayuda psicológica.

El proceso migratorio exige ajustes. El ajuste a un contexto completamente desconocido e inexplorado no siempre es fácil. La llegada a un país desconocido requiere la utilización de destrezas y promueva en la persona y su familia, la resiliencia. “La inmigración puede ser un sueño hecho realidad o una pesadilla dolorosa de la cual tememos no despertarnos”.⁶

*... son las pérdidas
que no tienen
“un cierre”, como
la desaparición
indefinida de seres
queridos en las
guerras.*

La tarea de adaptación es para muchas personas ardua y complicada; percibida algunas veces como irrealizable. La tarea se dificulta porque hay que añadir al abordaje de conflictos familiares, el rol que juega la inmigración al exacerbar los conflictos familiares. Somos inmigrantes y hemos confrontado situaciones semejantes a las que estas familias experimentan. Por lo

⁶ Radillo, *Cuidado Pastoral*, p. 88.

tanto, existe en nuestro trabajo como asesores familiares, la posibilidad de “contaminar” nuestra labor con nuestras propias experiencias si no somos cautelosos en el proceso. Nuestro trabajo, además de ser social y psicológico, tiene importantes implicaciones teológicas. Cada familia nos presenta la oportunidad de pensar profundamente sobre la hospitalidad y acogida que toda persona merece en tierra extraña.

*La inmigración
puede ser un sueño
hecho realidad
o una pesadilla
dolorosa de la
cual tememos no
despertarnos.*

La inmigración implica desarraigo de las raíces socio-culturales, desconcierto, des-ubicación. La novedad del idioma, los alimentos y el clima, entre otros, produce un sentido de inseguridad, temor que se convierte en ansiedad y dolor. Se comienza a cuestionar la decisión de haber emigrado. Surgen dolencias físicas y conflictos emocionales aún por pequeños problemas, fatiga y cambios de carácter.

Identidad:

La identidad, fundamental en el proceso migratorio, no es unidimensional, sino que refleja aspectos y rasgos de la personalidad, la cultura, la etnia, la vocación, la espiritualidad, los valores. Dada su importancia en el proceso migratorio, es fundamental prestar atención a su impacto en la vida de migrantes. La formación de la identidad individual y colectiva tiene sus comienzos en la familia y abarca un sinnúmero de relaciones interpersonales y desempeños sociales. Dentro de la familia se aprenden las metáforas y símbolos que enriquecen la vida y proveen fundamentos que servirán de mapas para la jornada a través de la vida.

El concepto de identidad es de central importancia en cualquier discusión sobre la inmigración ya que la persona que viaja a nuevas

La migración a otras tierras requiere vivir entre dos culturas simultáneamente, y en ocasiones la persona tiende a pensar que no pertenece a ninguna de ellas plenamente.

tierras muestra resistencia a funcionar entre dos culturas. Este paso es percibido frecuentemente como una “traición” a su cultura de origen. Para muchas personas tal paso es visto no como una forma de adaptación a una nueva sociedad sino como el primer paso *una asimilación a la nueva sociedad.*

Erik Erikson en su libro *The Life Cycle* mostró como la identidad es un proceso que toma lugar a través de toda la vida. Las etapas de desarrollo son un factor de máxima importancia en el desenvolvimiento de la identidad. En el proceso migratorio, la edad y la etapa de desarrollo en la que la persona se encuentre tiene consecuencias significativas en la adaptabilidad de la persona a su nuevo medio ambiente. No es lo mismo migrar en la niñez que en la primera fase de la edad adulta, o en la edad adulta tardía. La madurez propia de la etapa de desarrollo en la que se está, tiene mucho que ver en la forma como se enfrentan los retos y ajustes necesarios para sobrevivir y superar los desafíos que presenta el nuevo contexto.

La migración a otras tierras requiere vivir entre dos culturas simultáneamente, y en ocasiones la persona tiende a pensar que no pertenece a ninguna de ellas plenamente. Dentro de la comunidad hispana en Estados Unidos, la identidad está estrechamente ligada a su familia y cultura. La inserción en una cultura ajena tiende a producir ansiedad y reduce la capacidad para tomar iniciativas o hacer decisiones apropiadas. La estima propia y la capacidad de pensar críticamente son funciones vitales para poder tener una experiencia migratoria positiva y saludable.

Existe también la realidad de una recepción hostil de la población inmigrante. Una sociedad hostil puede distinguirse por una

conducta abusiva, expresada en actos de violencia que incluyen, pero no se limitan al etnocentrismo y xenofobia, que se ligan a:

1. Lo que algunas personas clasifican como “contaminación cultural” y que es percibida como un riesgo a la identidad nacional.
2. La introducción de nuevas religiones y prácticas desconocidas.
3. El reto a la economía

Estas percepciones se expresan en actos de hostilidad y violencia. Tal comportamiento tiene implicaciones severas en la vida emocional. Los estudios confirman la vulnerabilidad de personas que emigran a las enfermedades físicas y mentales debido a los traumas sufridos.

La Pastoral familiar:

El proceso migratorio acrecienta las tareas dentro de la familia al tener que enfrentarse con dinámicas desconocidas como resultado de la migración. Al marcharse de su país de origen se rompe el balance familiar. La población que emigra a los Estados Unidos carece usualmente de sus familiares, por ello la adaptación a la nueva sociedad produce mayor ansiedad e inseguridad. Es importante que se plantee de qué modo la familia mantendrá lazos con quienes han quedado atrás y las posibles formas de apoyo mutuo.

Quienes vienen con sus familias enfrentan a su vez, otros retos. El choque entre los valores familiares, culturales y religiosos del país natal con los del país de llegada, puede causar reducir la habilidad para resolver problemas. Muchas familias se frustran al sentirse impotente para resolver problemas de modos ya conocidos. El trabajo con familias fragmentadas y atemorizadas por los retos que le rodean requiere de apoyo auténtico para educar y apoyar a dichas familias en el proceso de una reestructuración efectiva. Un ejemplo

de dichas rupturas nos puede dar una imagen clara de los retos y oportunidades de la pastoral familiar acertada:

- La ruptura del clan familiar y como consecuencia la falta de apoyo y soledad en un nuevo contexto.
- Temor de padres que desconocen la nueva cultura y tratan de sobreproteger a sus hijos e hijas en una sociedad complicada e inexplorada.
- Mujeres que toman la iniciativa de salir a trabajar contraviniendo así el papel tradicional del hombre como proveedor de la familia.
- Nueva cultura en la cual las mujeres tienen más libertades que en su país de origen.
- Hijos e hijas que al ser dejados atrás mientras sus padres “abren camino”, se sienten abandonados y establecen nuevas líneas de relación con abuelos y otros familiares.
- La posibilidad de que alguno de los cónyuges se adapte a la nueva cultura más efectivamente que su pareja. Esto motiva que algunas parejas quieran volver de regreso a su país de origen.
- Retos planteados por el nuevo idioma. Menores que aprenden fácilmente la lengua y no quieren hablar español ni aún en sus hogares.
- Cónyuges que se envuelven en otras relaciones cuando sus parejas están aún en su país de origen y establecen nuevas familias.

Es indispensable examinar los patrones que han servido como guía a estas familias en sus contextos socio-culturales, y como estos les han servido de apoyo para el funcionamiento familiar. En otras palabras, hay que averiguar en qué aspectos radicaba la salud del

sistema familiar antes de inmigrar. No hay que desechar patrones y valores que han sido provechosos para el sistema y sus miembros, es necesario ver si pueden ser útiles en el nuevo contexto. El asesoramiento a la población inmigrante debe facilitar los procesos necesarios para optimizar la experiencia en el presente. ¿Qué formas de adaptación pueden ser incluidas sin sacrificar la identidad cultural? ¿Es necesario negar las riquezas históricas, artísticas e intelectuales de los países de origen? Es necesario comenzar cualquier tipo de pastoral con la identificación fortalezas existentes en miembros del sistema familiar. Ese es el punto de partida en la reconstrucción de nuevos patrones de comportamiento y transformación familiar. No se debe de perder de vista que cualquier trabajo con familias ha de incluir oportunidades para una educación cultural y social.

El choque entre los valores familiares, culturales y religiosos del país natal con los del país de llegada, puede causar reducir la habilidad para resolver problemas. Muchas familias se frustran al sentirse impotente para resolver problemas de modos ya conocidos.

Bibliografía

- Boss, Pauline. *Loss, Trauma and Resilience: Therapeutic Work with Ambiguous Loss*. New York: WW Norton and Company, 2006.
- Falicov, Celia Jaes. *Latino Families in Therapy: A Guide to Multicultural Practice*. New York: Guilford Press, 1996.
- Radillo, Rebeca M. *Cuidado pastoral: Ministerio con inmigrantes*. Nashville: Abingdon Press, 2009.
- Sotomayor, Marta, editora. *Empowering Hispanic Families: A Critical Issue for the 90's*. Milwaukee: Family Service America, 1991.



Rebeca Radillo es cubana, pastora de la Iglesia Metodista Unida de los EEUU, profesora de Consejería Pastoral y directora del programa de Ministerios para la Comunidad y Cuidado Pastoral del New York Theological Seminary.

VIDA Y PENSAMIENTO
Vol 31, No. 1 (2011) 153-172

Del trigo al pan hay mucho afán

MIREYA BALTODANO ARRÓLIGA

Resumen: Tal como está estructurada la sociedad latinoamericana, las mujeres hacen un gran aporte a la economía a través del rol maternal que sostiene los vínculos afectivos y la cotidianidad familiar. Este trabajo silencioso no es reconocido por la economía mercantil ni en términos cuantificables ni por el bienestar social que produce. Las bases ideológicas para que la economía ignore esta contribución se analizan fácilmente en el modelo de familia monoparental, que en el presente representa por lo menos a la mitad de la población latinoamericana.

Abstract: In the current structures of Latin American society, women contribute to the economy through their maternal role that sustains affective ties and daily family

Palabras claves: Perspectiva de género; modelos de familia; lógica de mercado; desigualdad; división sexual del trabajo.

Key words: Gender perspective; family models; market logic; inequality; sexual division of work.

life. This silent work is not recognized by the mercantile economy in quantifiable terms nor in the social wellbeing that it produces. The ideological base for the economy to ignore this contribution is easily seen in the single parent model, which currently represents at least half of the Latin American population.

El texto bíblico indica que “no sólo de pan vive el hombre” (Deut 8,3), y aunque en el verso “hombre” es usado en un sentido universalista, en verdad ni los hombres como tales, ni la economía de un país sobrevivirían sin el trabajo no remunerado de las mujeres. El trigo, como metáfora del bien mercantil, debe arribar a la mesa como pan, amasado y asado por el afecto humano. Y aunque en la economía el cultivo del trigo pueda verse como una tarea productiva y su transformación en pan como tarea reproductiva, no es posible desligar ambos procesos por ser constitutivos del bienestar social y familiar.

En los orígenes de la familia, como institución social fundante, trigo y pan tenían una continuidad productiva. Con el pasar del tiempo las tareas que sostenían la sobrevivencia humana se fueron estandarizando, de tal manera que a la división sexual del trabajo en el seno familiar, prosiguió la división social en todas las instituciones. Y aunque la familia sigue siendo considerada la matriz de los afectos y de la reproducción humana, su rol socio-económico no ha sido suficientemente ponderado. A la familia se la valora en su función organizadora de los afectos y la cotidianidad que le da sentido de pertenencia a sus miembros, pero no se le ha hecho justicia en su verdadero aporte

Este artículo intenta analizar la familia con un enfoque de género, procurando sacar a relucir realidades no tan explícitas sobre una institución que ha ido variando históricamente, pero que en mucho es mantenida bajo el halo ilusorio de la tradición.

a la sostenibilidad social y económica. Indudablemente la familia, en cualquiera de sus formas, es la placenta socio-afectiva, cual nido, indispensable para el crecimiento humano; pero al colocarla bajo la lupa socio-cultural, afloran algunos empañamientos en su imagen de núcleo de la sociedad. Este artículo intenta analizar la familia con un enfoque de género, procurando sacar a relucir realidades no tan explícitas sobre una institución que ha ido variando históricamente, pero que en mucho es mantenida bajo el halo ilusorio de la tradición.

UN TRIGO QUE NO GERMINA SIN EL PAN

La familia es considerada ajena a la economía social porque los trabajos que se realizan en el seno familiar no forman parte de las estadísticas laborales y económicas que los estados reportan. Estos trabajos son realizados abrumadoramente por mujeres. El argumento económico es que esos trabajos están fuera del área productiva y no tienen ningún valor mercantil. Esa argumentación tiene sentido en la lógica del mercado; sin embargo, aún dentro de esta lógica, no es posible que la producción laboral-mercantil que reportan las estadísticas se realice sin la producción laboral-doméstica no reconocida ni expresada en cifras valorativas. En otras palabras, no puede existir un trabajo que históricamente ha sido masculinizado sin el soporte de un trabajo tradicionalmente feminizado, aunque el primero es reconocido y el segundo ignorado como trabajo.

Con el silencio de las estadísticas oficiales se produce un doble camuflaje ideológico en la economía de mercado: por un lado se niega la contribución del trabajo no remunerado de las mujeres para sostener la vida, y por otro lado, se oculta el nexo que existe entre estas dos áreas productivas (mercantil y doméstica). Cristina Carrasco (2001) afirma que tal ocultamiento se hace para facilitar que los costos de producción sean desplazados a la esfera doméstica, porque los salarios

Si el trabajo feminizado no reportado se pudiera cuantificar ... ¿qué reflejarían las estadísticas sin sesgo economicista? Posiblemente revelarían una economía de mercado imposible de sostener sin el recurso silencioso de las mujeres.

que ganan los hombres como proveedores designados no bastarían para el sustento, y son las mujeres las que con su trabajo no remunerado compensan lo faltante. Agrega la autora que habría que tomar en cuenta que el cuidado físico y afectivo que las mujeres proporcionan a sus consortes trabajadores, les sostiene a éstos como capital humano de la economía de corte mercantil.

Esa dependencia que la economía mercantil tiene del trabajo doméstico, queda escondida en las estadísticas económicas porque ideológicamente, no conviene reconocer que el sistema capitalista no es autónomo. Si el trabajo feminizado no reportado se pudiera cuantificar, aunque fuera en términos mercantiles, ¿qué reflejarían las estadísticas sin sesgo economicista? Posiblemente revelarían una economía de mercado imposible de sostener sin el recurso silencioso de las mujeres y un trabajo de las mujeres imposible de pagar sin ir a la quiebra. Sería una verdad escandalosa para el discurso económico oficial.

CUANDO EL PAN NO BASTA

El sistema capitalista es dominante y controlador de la productividad humana. Como sistema se conjunta con el sistema antropocéntrico y el sistema patriarcal. Estos tres sistemas se refuerzan entre sí para ejercer un poder de dominio social todavía altamente masculinizado, a pesar de los cambios sociales que han promovido las mujeres. Obviamente estos sistemas se afianzan en otras formas de opresión, como las de raza, nacionalidad, o edad, que son vinculantes con el trabajo y la economía. Los tres sistemas son androcéntricos y se

han conformado, cultural e históricamente, con el consentimiento y la resistencia de las mujeres. En esa complicidad sistémica, cuya lógica atraviesa a las diversas instituciones sociales, el capitalismo de mercado necesita de la prevalencia de la ideología patriarcal como estructuradora de la convivencia humana, especialmente de la familia y de las relaciones entre hombres y mujeres. Ya Engels había anunciado que la propiedad privada y la monogamia constituyeron la derrota histórica de las mujeres, vaticinio que hoy se refleja en la disparidad de salarios, de tiempos, de espacios y de ciudadanía entre mujeres y hombres.

La ideología patriarcal ha colocado a los hombres y a las mujeres en roles diferentes. Los roles, que aquí estamos llamando trabajos, han sido jerarquizados de manera tal que lo que ellas hacen está devaluado socialmente, ya sea porque se les paga menos o porque no se les paga. Es la división sexual del trabajo, construida histórica y culturalmente, la que acarrea como resultado que el trabajo hogareño de las mujeres no esté reflejado en la producción colectiva de ningún estado. Anteriormente hemos dado algunas razones de tipo económico por las que esto sucede; sin embargo, posiblemente las razones más profundas de la inequidad humana están en cómo se define la subjetividad de mujeres y hombres. Las subjetividades se han construido de manera dispar y antagónica para generar una dependencia y desigualdad social entre hombres y mujeres que, lejos de ser cooperativa, ha sido destructiva, aún para las relaciones familiares. Si en gran parte somos lo que hacemos, los trabajos llegan a tener entonces una identidad sexual, por la cual adquieren un valor social y mercantil desigual.

*Las subjetividades se han
construido de manera
dispar y antagónica para
generar una dependencia
y desigualdad social entre
hombres y mujeres que,
lejos de ser cooperativa,
ha sido destructiva,
aún para las relaciones
familiares.*

... los cambios laborales generados por las mujeres todavía no han logrado penetrar a niveles relevantes en las mentalidades o en las reglas sociales o familiares.

La construcción patriarcal de las actividades humanas ha asignado el rol de proveedor al hombre, y un rol de apoyo doméstico a la mujer. El trabajo de él es central y remunerado; el de ella es afectivo y gratuito. El de él se considera *trabajo*; el de ella *labores domésticas*. Aunque a lo largo de la historia las mujeres han resistido este esquema laboral y relacional, éste vino a ser cuestionado con mayor fuerza cuando identificaron el carácter político que reside en la división de tareas en la familia, como en el de otras instituciones. La emancipación estaba ligada al acceso a los recursos propios generados por un trabajo. Las labores domésticas se constituían así en limitantes de ciudadanía. De ahí que las mujeres en los últimos 50 años han llenado centros de estudio y de trabajo buscando independencia económica y realización personal. Ha sido un cambio profundo para la vida de las mujeres, cuyo efecto, sin embargo, no ha tenido gran impacto en los roles tradicionales de la pareja, que tienden a perpetuarse. Como resultado, la mayoría de las mujeres se encuentran recargadas con el trabajo que realizan fuera y dentro de su casa. Algunos hombres han empezado a asumir responsabilidades en el hogar pero sin alcanzar los niveles de equidad que la vida contemporánea reclama. Así, las ideologías patriarcal y mercantil continúan permeando las políticas laborales, y las relaciones familiares continúan sin suficientes alternativas para conciliar las demandas de estas dos esferas de la vida (Torns, 2006). Es posible, entonces, afirmar que los cambios laborales generados por las mujeres todavía no han logrado penetrar a niveles relevantes en las mentalidades o en las reglas sociales o familiares. Ciertamente la estructura familiar ha cambiado visiblemente en algunos sectores sociales, pero la ideología que la organiza a lo interno, se mantiene vigente.

EL DERECHO A COSECHAR SIN DEJAR DE AMASAR

El trabajo se ha entendido como aquél que tiene definida una jornada laboral y por el cual se percibe un salario (Torns, 2006). Las labores que se producen fuera de este esquema, como las domésticas, no tienen paga ni fin. Aún así, el trabajo está considerado como un derecho ciudadano, partiendo del concepto de trabajo remunerado con una jornada definida. Tradicionalmente este derecho ha sido ejercido por los hombres, como proveedores de la familia, y el trabajo remunerado de las mujeres se ha visto como secundario o complementario. Ante esta concepción tradicional del trabajo, las mujeres que desean casarse y tener hijos deben plantearse si pueden ejercitar su derecho al trabajo, o de otro modo, las que trabajan podrían preguntarse si les queda la posibilidad de casarse y criar una familia. Tal parece que la fórmula de mujeres casadas trabajadoras presenta incoherencias dentro de la ideología patriarcal y la realidad social. El énfasis no está necesariamente en las mujeres que como individuos ejercitan su derecho al trabajo, sino en aquellas mujeres a quienes por su condición de esposa y madre se les dificulta su derecho al trabajo. Obviamente este conflicto no se les presenta a los hombres casados y padres, porque el mundo del trabajo está diseñado para ellos, garantizándoles una esposa que cuide sus intereses afectivos y su descendencia. Este es el pacto social que sucede al pacto sexual, ampliamente trabajado por las teorías feministas.

Para las mujeres trabajadoras, que son esposas y madres, la cotidianidad es muy distinta. Su vida diaria se desarrolla en un esquema de doble presencia/ausencia entre sus dos lugares de acción y entre dos mundos que se rigen por perspectivas distintas: la cultura del cuidado en su hogar, y la cultura del beneficio en su lugar de empleo (Carrasco, 2001). El derecho al trabajo, formalmente establecido por

la constitución y las leyes, se vuelve para las mujeres en un ejercicio ciudadano de alto costo. Por un lado deben negociar su tiempo de tal manera que armonicen las responsabilidades en el empleo y en el hogar. Por otro lado deben darle coherencia interna a una subjetividad que transita entre la emancipación y la domesticación. Necesitan plantearse, como ejercicio civil, una trayectoria laboral que les provea un propósito de vida y un retiro digno, sin perder el goce afectivo de su pareja, hijas e hijos. La negociación de este entramado de vida de las mujeres ha requerido de la conciliación en diferentes frentes.

Al interior de la familia es posible negociar tiempos y roles, pero en los países latinoamericanos los estados no parecen reconocer el valor social de la familia, cuando no se generan políticas para armonizar el mundo del trabajo, el mundo escolar y el familiar. Las organizaciones de trabajadores no incluyen la conciliación en la agenda de negociaciones, ni las políticas tributarias o sociales se

No se trata de percibir con un sentido de victimización los esfuerzos de las mujeres por desarrollarse, sino de poner en la balanza de la equidad las necesidades de las mujeres y los hombres que forman una familia, como un principio de partida para darle a la familia su justo valor social.

abren para considerar que todavía recae sobre las mujeres el trabajo familiar que las coloca en desventaja como trabajadoras (Pazos Morán, 2006). Tal parece que para ejercer el derecho al trabajo, las mujeres trabajadoras que son esposas y madres, deben procurarse ese derecho con cansancio y denuedo, mientras la sociedad no cambie los condicionamientos patriarcales que las ubica como ciudadanas de segunda categoría. Si el trabajo como derecho se queda en el plano formal, éste no existe como derecho, porque el derecho se convierte en derecho realmente, cuando se ejercita, no cuando se formula. Aunque la familia ha cambiado estructuralmente, los viejos principios siguen vigentes disfrazados de un

neo-sexismo que, mientras ofrece a las mujeres las posibilidades de incursionar en el mercado laboral, éstas deben hacerlo pagando su propio precio. No se trata de percibir con un sentido de victimización los esfuerzos de las mujeres por desarrollarse, sino de poner en la balanza de la equidad las necesidades de las mujeres y los hombres que forman una familia, como un principio de partida para darle a la familia su justo valor social.

ABONANDO EL TRIGO MIENTRAS SE LEUDA EL PAN

En el análisis que venimos haciendo hay dos ideologías que se contraponen, y están en tensión con consecuencias negativas o esperanzadoras para las mujeres. En el plano social, la tensión se da entre el pensamiento patriarcal institucionalizado y la democracia de género como paradigma de la política feminista. Desde el punto de vista de la economía feminista, Carrasco denomina a estas ideologías contrapuestas como la lógica del cuidado y la lógica del beneficio. Su contraposición puede entenderse a través de la diferente connotación que tienen los conceptos de valor y precio. El concepto de valor está ligado a la sostenibilidad de la vida que, además del trabajo, involucra la afectividad y el cuidado de las personas. El concepto de precio tiene un sentido lucrativo, cuyo fin puede estar orientado a deparar beneficios que no necesariamente conllevan un objetivo social como prioritario, sino la ganancia por sí misma.

Otro punto de confluencia de estas dos lógicas podría ser el concepto de crecimiento, que en economía es indicador de la ganancia o el rendimiento económico de un estado, expresado en cifras positivas. Sin embargo, este indicador positivo podría estar ocultando la otra acepción del vocablo crecimiento, el humano, que estaría representado en que la población tenga techo, trabajo y pan. El crecimiento económico no deviene necesariamente en crecimiento humano,

porque el índice del Producto Interno Bruto (PIB) no refleja cómo se han distribuido los bienes, y si éstos han contribuido a la igualdad entre las personas. En este desbalance en el bienestar participa el desbalance de género, trayendo pobreza y dolor a las familias.

Otra medida para sopesar las lógicas del cuidado y del beneficio sería el sentido del tiempo. Reza un refrán que “el tiempo es oro”, pero otro le puntualiza que “no todo lo que brilla es oro”. En la economía de mercado, el tiempo es considerado un recurso escaso con topografía humana que se convierte en dinero. Como afirma Carrasco (2001), en la economía de mercado, se considera al tiempo homogéneo y con precio de mercado porque la fuerza laboral es capital humano; pero el resto de los tiempos, que no son mercantiles, son considerados activos sin valor en el mercado. Se trata del tiempo con valor social, que se dedica a los afectos, al goce, a la solidaridad y a hacer el nido de convivencia. Este tiempo no es

reconocido porque la tasa con que se mide el tiempo es la del poder y la ganancia. El no reconocimiento del tiempo de las necesidades personales se torna engañoso, porque finalmente la economía depende de la calidad de este tiempo y las personas no sobrevivirían sin el bienestar que éste les depara.

No es exclusivo de las mujeres el querer y saber cuidar, pues el cuidar es una cualidad humana que surge con la impronta afectiva.

La tendencia a cuidar en las mujeres es también producto de la socialización que las orienta hacia lo afectivo. Los hombres, por el contrario, han sido socializados para vincular el cuidado con la provisión de lo material

En el esquema familiar predominante, el tiempo del cuidado es principalmente brindado por las mujeres. El malabarismo que éstas hacen para repartir sus tiempos entre el laboral y el familiar no sólo es el resultado de la visión social sobre los roles de género, o de la mala organización de los horarios escolares y de trabajo, sino que

también puede ser resultado de la propia opción de las mujeres. Las mujeres en general tienden a colocar a su familia antes que a otras actividades. No es que las mujeres no quieran desarrollarse en todos los campos posibles, sino que su orden de prioridades en una coyuntura de conflicto se resolverá a favor de su familia. Este razonamiento bien podría ser considerado como una postura esencialista, basada en el fantasioso instinto maternal. Las consideraciones son otras. No es exclusivo de las mujeres el querer y saber cuidar, pues el cuidar es una cualidad humana que surge con la impronta afectiva. La tendencia a cuidar en las mujeres es también producto de la socialización que las orienta hacia lo afectivo. Los hombres, por el contrario, han sido socializados para vincular el cuidado con la provisión de lo material, pero también han sido enseñados a confirmar compulsivamente su virilidad con la posesión de bienes y personas. Recientemente se ha descrito este comportamiento propio de un “homo economicus”, por la tendencia de los hombres a centrar su masculinidad en la productividad como eje vital.

Las mujeres no se están limitando a labores de cuidado que se les ha naturalizado como propias, sino que han traspasado las fronteras de su casa para incorporarse al trabajo remunerado. Lo quieren todo, pero sin renunciaciones personales y con equidad social. Recuperar el espacio laboral extra-casa y con remuneración como derecho propio, es el punto de partida de los esfuerzos por la igualdad entre los sexos, pues el trabajo implica otros valores humanos como el pensar, el decidir, el mandar o el proyectar la vida. Este anhelo de las mujeres con conciencia de género se ha ido cumpliendo para algunas, porque han podido negociar contratos afectivos justos con sus parejas, en términos de igualdad. Pero la democracia de género en términos laborales dista mucho de alcanzarse mientras se mantengan empleos de “cuello rosa” que por haber sido feminizados son infravalorados salarialmente, o mientras el Estado mismo, en consorcio con los sectores económicos, no replanteen el paradigma socio-económico

*... la democracia de género
en términos laborales
dista mucho de alcanzarse
mientras se mantengan
empleos de "cuello rosa" que
por haber sido feminizados
son infravalorados
salarialmente.*

hacia el cuidado de la vida, como propone Carrasco (2001).

Carrasco plantea un camino absolutamente revolucionario al afirmar que la sociedad podría organizarse siguiendo el modelo femenino, que caracteriza como "una forma discontinua de participar en el trabajo familiar que dependerá del ciclo vital de cada persona, mujer u hombre" (2001:24). Bajo este modelo se revalorizaría el tiempo no mercantilizado, de manera que sean los

horarios de trabajo que se adapten a las necesidades humanas y que sea la población masculina empleada la que disminuya sus horarios, y sume a su rol de proveedor el de cuidador, conjuntamente con las mujeres. Así se lograría equiparar la participación de hombres y mujeres en las dos esferas de la productividad humana que han estado contrapuestas por la visión económica patriarcal.

Carrasco agrega que las políticas de igualdad no estarían entonces orientadas por la incorporación de las mujeres al mundo masculinizado, sino por la integración de ambos sexos a las distintas esferas de trabajo. Como Carrasco misma reconoce, una reorientación del concepto de tiempo de trabajo sería plausible preliminarmente para un grupo de mujeres privilegiadas, por su formación y las circunstancias familiares favorables. No obstante, el camino a seguir estaría trazado, abriendo las opciones para que otras lo acojan. Tal propuesta, desafiante, es posible de desarrollar con la concertación de todos los sectores sociales y la lucha combativa de las mujeres y los hombres que las apoyan.

PROCURANDO EL TRIGO PARA AMASAR EL PAN

Hemos venido valorando a la familia desde una perspectiva económico-social y sus repercusiones en las relaciones familiares basadas en la pareja. El efecto desigual de la visión del trabajo y su relación con la situación familiar se hace más evidente en el modelo de familia monoparental. Por familia monoparental se entiende aquélla que se organiza alrededor de uno de los progenitores, ya sea por razones de viudez, separación, divorcio, o simplemente por el alejamiento físico o afectivo de uno de los progenitores. En estos casos, se asume que a la modalidad monoparental le ha antecedido una biparental; sin embargo, muchas de las familias monoparentales se inician con la sola presencia de la madre. Nos estaremos refiriendo particularmente a la familia monoparental cohesionada alrededor de la madre, por ser el modelo arrolladoramente mayoritario dentro de las familias monoparentales. Es un modelo tan patentado que se han propuesto nominaciones elocuentes de sus características, llamándoselas familias monomarentales, unimaternales, jefeadas por mujeres, o familias de madres solas. La connotación de la mujer como jefa de familia surge de la consideración de que no sólo asume la autoridad familiar, sino que se constituye en la fuente principal o única del sostén económico de la familia. La referencia a la mujer-madre como “sola” revela una preconcepción del matrimonio y la prevalencia de la pareja como origen de la familia.

Se puede afirmar entonces que las familias monoparentales tienen como antecedente o referente a la familia nuclear padre-madre-hijos/hijas, sea que en realidad les haya precedido a una separación, o que se parta del imaginario cultural y religioso tradicional de la familia nuclear como norma, de manera que otras formas de organización familiar tiendan a verse como desviaciones de ésta, de manera velada o abierta. La valoración de las diversas formas familiares desde un modelo familiar idealizado tiende a ser discriminatorio y no consecuente con la

realidad socio-cultural. Hay que tomar en cuenta que la familia como institución social se ha diversificado por razones socio-históricas y que sus cambios pueden tener como raíz la misma ideología socio-cultural y religiosa que la fue moldeando. Pero por otro lado, la transformación de la estructura familiar cobra gran importancia para el tema que nos ocupa, en el sentido de que permite ver a la familia como un ente que al no ser estático, como institución, se ve desafiada por los ritmos socio-culturales. Entre los cuestionamientos culturales que se han venido haciendo a la familia nuclear idealizada está la rigidez de los roles materno-paterno, afincados en la simbolización de los cuerpos y la división sexual del trabajo, como se ha analizado anteriormente. Por tanto, la familia monoparental resulta ser una muestra del resquebrajamiento de la lógica patriarcal sobre los roles familiares, al concentrarse en las mujeres-madres-jefas de familia los roles de proveedoras y cuidadoras, que maniqueamente se tiende a asignar de manera polarizada a hombres y mujeres.

Pero, por otro parte, aunque el asumir la autoridad y la provisión económica de la familia puede ser una opción para algunas mujeres, en la enorme mayoría de los casos este rol de proveedora-cuidadora, lejos de ser optado, es obligado por las circunstancias, ante el abandono que el hombre hace de su descendencia. Esta actitud abortiva en los hombres que llegan a ser padres está sustentada por la lógica patriarcal, que refuerza la paternidad como una función de engendrar, legalizar y proveer bienes para su descendencia, mas no de ofrecer el cuidado afectivo. Podríamos afirmar entonces que en la familia monoparental, explotan las consecuencias del diseño familiar con roles paterno-materno rígidos de la ideología patriarcal, porque, por un lado, se confirma que las madres pueden ser proveedoras además de cuidadoras y por otro, porque el padre, al no tener incorporado su rol de cuidador afectivo, aborta fácilmente a sus hijos, sucumbiendo también el otro rol que sí le ha sido reforzado, el de proveedor. La provisión, por tanto, dista mucho de ser empática o de apego, y parece regirse más por la lógica del beneficio. Por otro lado, la familia

monoparental no es una expresión de liberación de las mujeres, sino el resultado de una ideología familiar que refuerza a la madre como la responsable de la crianza de los hijos, aún cuando el padre abandone el rol de proveedor que le enseñaron. Estas rupturas sistémicas del modelo familiar abren la posibilidad de revisar las asignaciones culturales a la pareja parental, para considerar la multiplicidad de roles y la simultaneidad de desempeños que se pueden dar en el seno familiar, sobre todo, para cimentar la familia sobre lazos afectivos y de cuidado más arraigados.

Desde el punto de vista socio-económico, y según las circunstancias familiares, se puede generar en la familia monoparental una pérdida de capital social cuando por rupturas, se alteran relaciones que daban continuidad afectiva y estabilidad económica al grupo familiar. En los análisis sobre la economía y las mujeres que ha desvelado la feminización de la pobreza, se toma como un indicador económico los activos sociales, es decir aquellos bienes o servicios que se puedan obtener por los vínculos sociales o familiares que se reciben en reciprocidad. Las separaciones acompañadas del abandono paterno podrían reducir esos activos para el grupo familiar, no sólo en términos económicos, sino en términos de apoyo afectivo y social que prevenga el empobrecimiento. Si las condiciones laborales ya son desfavorables para las mujeres en una situación de pareja, como hemos analizado anteriormente, es de esperar que cuando ellas son las únicas responsables del grupo familiar, la alta exigencia del ámbito familiar se convierta en una limitante mayor para el ámbito laboral, y que esto devenga en pobreza.

Un estudio realizado por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos de Costa Rica (INEC)¹ registró en el 2008 a 361.600 mujeres

¹ Ministerio de Planificación Nacional y Política Económica (2009). “Mujeres jefas de hogar y tasa de jefatura femenina”. Disponible en <http://www.mideplan.go.cr/sides/social/09-02.htm>. Fecha de acceso: el 13 de octubre del 2010.

como jefas de hogar. Si relacionamos este dato con la ocupación total de las mujeres en ese mismo año (728.169), y asumiéramos que las jefas de hogar estarían empleadas, tendríamos a un 49.1% de mujeres que produjeron el único ingreso para sus familias, y que posiblemente representan en gran medida el rostro femenino de la pobreza en el país. Las estadísticas en general indican que en América Latina al menos la mitad de las familias están a cargo de las madres². Desde luego, un gran porcentaje de las mujeres pobres en los países latinoamericanos trabajan en el mercado informal no reportado estadísticamente, haciendo labores típicas del área doméstica, como fiel reflejo del rol que les fue enseñado, quizá como único aprendizaje al que tuvieron acceso, o porque les permite desempeñar sus roles de proveedoras y cuidadoras simultáneamente.

LEUDANDO EL PAN PARA SEMBRAR TRIGO

La familia es fuente de seguridad emocional para el ser humano independientemente de su estructura. Con el tiempo ha variado la estructura familiar pero no así su función, que sigue siendo la de dar contención afectiva para que la persona desarrolle un sentido de arraigo al grupo humano y aprenda a socializar y a individualizarse. En ese sentido, la función familiar tiene proyección en la sociedad circundante, porque prepara a las personas para el afuera social, para el logro productivo y para la generación de cultura. Esta labor de preparación se realiza en un tiempo y un espacio de continuidad y contigüidad, conceptos que siguen siendo claves en el análisis de la familia. La presencia y cercanía corporal es el andamiaje para la afectividad, que no es otra cosa que contacto físico, palabra dicha,

² “Hogares encabezados por mujeres crecen en casi todos los países de la región”. *Adital* (2009). Disponible en <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=ES&langref=ES&od=42504>. Fecha de acceso: el 5 de noviembre del 2010.

escucha, gestos de acogida, reconocimiento y correspondencia de necesidades y apoyo. Esta es la lógica del cuidado que hemos contrastado con la lógica del beneficio.

La función familiar de acogimiento y de cuidado sale a relucir en una estructura familiar monoparental, pues siendo este el rol de las personas adultas del grupo familiar, recae en una sola persona, generalmente una mujer. Si en este análisis al inicio se han venido sopesando los roles de la pareja parental en una familia típica, es de considerar cómo se acomodan los diversos roles en una sola persona y cómo la concentración de la guianza o autoridad en la madre podría influir en la identidad de la prole. Son consideraciones que requieren de profundización, sobre todo porque posiblemente representan la vivencia familiar de la mitad de la población de los países latinoamericanos. Para el objetivo de este análisis de la familia con perspectiva de género, nos bastará con reflexionar que la cultura se ha encargado de segregar en demasía los roles de género dentro de la familia, que nos cuesta reconocer que tanto los hombres como las mujeres podemos comportarnos de formas que abarquen la extensa escala de manifestaciones y expresiones humanas, sean éstas las que culturalmente se han denominado como masculinas o como femeninas. Esa será la circunstancia – y la oportunidad – para las mujeres que asumen la totalidad de la función familiar en sí mismas.

Si como hemos afirmado, el concepto de lugar o espacio evoca a nivel afectivo la contigüidad y la continuidad para construir una historia y una pertenencia familiar, será el cuerpo de la madre el lugar de encuentro y de referencia para saberse parte y organizar el ser. Se han mitificado el útero y los senos como órganos nutricios del alimento (trigo) y del afecto (pan), al utilizarlos para justificar el rol primordial de la mujer en la crianza. No estamos hablando aquí de un cuerpo simbolizado, sino del cuerpo real que se ausenta para proveerse del trigo (traer el sustento) y se presenta para amasar el pan (cuidar con

afecto). En esa ausencia/presencia de los cuerpos de la madres --en su doble rol de proveedora y criadora-- se produce un sincretismo de la labor parental que correspondería tanto a los hombres como a las mujeres en cualquiera de las estructuras familiares. En una familia biparental estos roles múltiples deberían estar repetidos en el padre y la madre. En una familia monoparental, la frecuente actitud abortiva de los padres concentra en las mujeres todos los roles. No es que en una familia monoparental la madre es padre y madre, como se suele decir. Es que en cualquier estructura familiar los roles se deben asumir alternada, simultánea o repetidamente, sin distingo de sexo y sin pérdidas personales.

La experiencia de la madre con múltiples roles familiares no podría ser valorada ascépticamente, como si no estuviera inmersa en muchas vertientes sociales y simbólicas, tales como la situación económica o los valores ético-religiosos y culturales. Posiblemente las mujeres con un sentido de ser sujeto muy desarrollado y con medios económicos suficientes para llevar una vida digna, enfoquen su vida de madres con altos niveles de satisfacción personal y familiar. No

será lo mismo con mujeres con sentimientos de abandono y dificultades económicas. Dentro de la gama de situaciones que van entre la satisfacción y la insatisfacción, habría que considerar los elementos socio-culturales y afectivos que intervienen en una familia monoparental dada. Si tan sólo el enfoque de género pudiera romper mitos y generar empoderamiento en las mujeres que asumen la jefatura familiar con muchas dificultades, su actitud básica como ser humano con múltiples posibilidades sería un principio de crecimiento personal y familiar. Los testimonios que escuchamos

No es que en una familia monoparental la madre es padre y madre, como se suele decir. Es que en cualquier estructura familiar los roles se deben asumir alternada, simultánea o repetidamente, sin distingo de sexo y sin pérdidas personales.

de hijos e hijas que han crecido con una madre y sin un padre revelan la posibilidad de ser seres humanos integrados, a partir de mujeres que modelaron todas las facetas humanas atribuidas a los sexos.

LA TRASCENDENCIA DEL PAN

Hemos venido analizando la institución familiar desde una perspectiva socio-económica y cultural, parafraseando la tan afamada frase bíblica “no sólo de pan vive el hombre”. Jesús hablaba de un pan listo para saciar su hambre, al cual renunciaba para complacer otras apetencias humanas cercanas a la espiritualidad. Hemos contextualizado el sentido del pan, trayendo a figurar el fruto que lo genera, el trigo. El trigo nos ha representado metafóricamente al producto del trabajo remunerado y reconocido socialmente, tangible como la moneda con la que se mercadea. Ha sido necesario volver al trigo para recordar que a la mesa no llega el trigo sino el pan, y que si bien la producción del trigo representa el esfuerzo de la siembra y la cosecha, el pan representa, metafóricamente, otro esfuerzo no tan reconocido, y de una cualidad distinta: el valor nutriente del afecto y el cuidado.

Jesús en su frase trasciende el valor del pan hacia otros valores humanos profundos y fundantes del ser, como la espiritualidad en sus múltiples expresiones. Hemos querido prestar el sentido que él le da al pan, que no es desvalorizante en modo alguno, para recordarnos que aún en el pan hay valores trascendentes como el afecto y el cuidado, ignorados usualmente en la cultura patriarcal. Lo analizamos desde la economía, y como aún ésta con sus fríos números necesita de aquellas personas que leudan y amasan el pan. Lo analizamos desde el género, afirmando que tanto los hombres como las mujeres pueden cosechar el trigo y amasar el pan. Jesús nos deja un principio de vida que nos hemos atrevido a ampliar con el enfoque de género, para que aún el pan que llega a la mesa, contenga esa espiritualidad y afectividad

que trasciende lo puramente material. Posiblemente las mujeres no amasemos mucho pan en este tiempo y el pan que comemos ahora es un bien mercantil, pero de seguro, las mujeres sí seguimos nutriendo con nuestros cuerpos los afectos y cuidados que en el tiempo de Jesús representaba el pan y la mesa compartida.

Bibliografía

- Carrasco, Cristina. “La sostenibilidad de la vida humana: ¿un asunto de mujeres?” *Revista Mientras Tanto*, No. 82, otoño-invierno 2001. Barcelona: Icaria (2001), 1-27.
- Inda, Norberto. “Género y psicoanálisis de pareja” en Meler, Irene y Débora Tajer, *Psicoanálisis y género*. Buenos Aires: Lugar Editorial (2000), 269-282.
- Pazos Morán, María. “Sesgos de género de las políticas públicas: el caso del IRPE español”. Madrid: *El País*, 16 enero 2006.
- Torns Martín, Teresa. “De la imposible conciliación a los permanentes malos arreglos”. *Cuadernos de Relaciones Laborales*, 23 No. 1, Universidad Autónoma de Barcelona (2006), 15-33.



Mireya Baltodano, costarricense, es psicóloga, decana y profesora en la Universidad Bíblica Latinoamericana.

VIDA Y PENSAMIENTO
Vol 31, No. 1 (2011) 173-182

RESEÑA BIBLIOGRÁFICA

Valburga Schmiedt Streck. *Terapia Familiar e Aconselhamento Pastoral. Uma experiência com famílias de baixos recursos*. São Leopoldo: Sinodal, 1999, 384pp.

SARA BALTODANO

Valburga Schmiedt es profesora en el área de Teología Pastoral en la Escola Superior de Teologia, de tradición luterana, en São Leopoldo, Brasil. Actualmente, Valburga es la coordinadora general de una Maestría en Estudio e Investigación en Teología y VIH y SIDA, proyecto en el cual la UBL participa en conjunto con el Instituto Universitario ISEDET (Buenos Aires), Pontificia Universidad Javeriana (Buenos Aires) y la Escola Superior de Teologia (São Leopoldo).

El libro que reseñamos es la tesis doctoral de la autora que toma como base de su trabajo la investigación que resultó del proyecto financiado con recursos de la Iglesia Evangélica de Baviera, Alemania, titulado “Acompañamiento a familias pobres y de clase media a través de la comunidad luterana” que duró cuatro años (1994-1998). El proyecto fue realizado por Valburga Schmiedt junto con el Prof. Dr. Christoph Schneider Harpprecht quienes atendieron 40 familias ‘multiproblemáticas’ de bajos recursos de São Leopoldo, de las cuales

se escogieron cuatro casos para ser desarrollados a profundidad. Se toma como criterio de escogencia la recurrencia del abuso sexual, la deserción escolar, la violencia doméstica, el abuso del alcohol y el conflicto conyugal.

La autora aclara que la atención a estas 40 familias fue psicológica y no pastoral, ya que la investigación no estaba vinculada a ninguna iglesia. Aún así, la religión tuvo un lugar especial, pues se procuró escuchar el significado que ella tenía en la narración de las familias.

La tesis tuvo tres objetivos principales: (1) Conocer las estructuras de las familias de bajos recursos a través de la práctica de la consejería pastoral; (2) verificar la viabilidad de la Terapia Estructural de familias y de la Terapia Narrativa y (3) trazar elementos para la consejería pastoral con familias con bajos recursos (p. 12). La autora aclara que su papel como investigadora y consejera no es un papel neutro, sino que asume una posición solidaria que apunta hacia la liberación, concientización y la capacitación de las personas para mejorar algunos aspectos de sus vidas, al mismo tiempo que es conciente de su propio poder como consejera (pp. 13-14).

Haremos un recorrido rápido sobre el contenido del material que se divide en 9 capítulos y se basa en una basta bibliografía de alrededor de 220 obras.

En el capítulo 1, “A família de baixos recursos no contexto brasileiro”, concluye que existen varios aspectos que considera de más relevancia como auxiliares para una mejor comprensión de estas familias: (1) matrifocalidad, (2) red de parentesco, (3) solidaridad, (4) complementariedad entre padres e hijos, (5) el *homo convivialis* en contraste con el *homo oeconomicus* y el *homo faber*.

El primer aspecto, la matrifocalidad (pp. 39-45), se presenta en sociedades donde el padre no puede desempeñar sus funciones como

proveedor, por ejemplo en algunas tribus guerreras, según apuntan estudios antropológicos. Basándose en eso, la autora considera que lo mismo sucede en sociedades donde la economía es inestable y donde hay desempleo y pobreza, ya que los hombres-padres se sienten incapacitados para cumplir el papel de proveedores y se vuelven periféricos. El segundo aspecto, es la red de parentesco (pp. 25-30), que se vuelve extensa y fuerte especialmente en el cuidado de las y los menores, con el fin que las madres puedan salir a trabajar. El tercer aspecto es el de la solidaridad. Se considera necesario en situaciones de pobreza y se vuelve disfuncional cuando crea vínculos tan fuertes, que impide la independencia necesaria entre los miembros o familias de la red de parentesco. Son las madres las que mantienen ese vínculo afectivo y es precisamente a través de ellas que se forma y se comunica la “episteme”, que es el conjunto de conocimientos que condicionan las formas de entender e interpretar el mundo. Vale destacar que la imagen de los padres, aunque estén separados de las familias, permanece en forma de nostalgia o de vacío. Schmiedt coincide con Alejandro Olmeda Moreno en que la hermenéutica para entender a la clase popular debe pasar, necesariamente, por la perspectiva de que las relaciones son fundamentales, considerando que aquí la episteme se da por vía de la madre.

En el capítulo 2, “Aspectos teóricos da Terapia Estructural de Famílias e da Terapia Narrativa”, la autora hace un recorrido histórico y revisión crítica de los fundamentos, contribuciones y procedimientos terapéuticos de las dos propuestas teóricas principales de su tesis. Aunque no se restringe únicamente a ellas, estas son las bases

... la matrifocalidad se presenta en sociedades donde el padre no puede desempeñar sus funciones como proveedor, por ejemplo en algunas tribus guerreras .. que lo mismo sucede en sociedades donde la economía es inestable y donde hay desempleo y pobreza, ya que los hombres-padres se sienten incapacitados para cumplir el papel de proveedores y se vuelven periféricos.

teóricas en las que Schmiedt se fundamenta para encontrar modelos psicoterapéuticos para el trabajo de consejería pastoral con familias de bajos recursos.

La primera es la Terapia Estructural (pp. 61-84), que tuvo sus inicios entre familias de bajos recursos dentro de un contexto de opresión y poca escolaridad en Filadelfia, EE. UU. en la década de 1960. Investigación que se llevó a cabo por Salvador Minuchin (argentino) y sus colegas Jay Haley, Braulio Montalvo y Bernice Rosman, quienes ayudaron a entender la estructura de las familias, sus subsistemas, límites y jerarquías.

La segunda es la Terapia Narrativa (pp. 84-100), que se ubica dentro de los modelos constructivistas de la terapia de familia desarrollado por Michael White y David Epston. Usando las ideas de Michel Foucault sobre saber/poder, este abordaje intenta separar el problema de las personas a través de la narrativa, lo cual permite contar y re-contar la historia con el objetivo de las personas reescriban una nueva historia para sus vidas.

El capítulo 3, “Consejería pastoral e familias de baixos recursos”, es el capítulo que plantea las bases conceptuales teológicas. En la introducción (p. 101), Schmiedt informa que analizará de forma sucinta y desde una perspectiva teológica, cómo se desarrolló la consejería pastoral en las Escrituras y en el contexto eclesial. Se enfoca en la descripción de los modelos recientes de consejería tales como el hermenéutico o contextual, el multi-sistémico o cultural, la terapia comunitaria y la relación con el poder.

El marco teológico pastoral (pp. 118-124) que Schmiedt utiliza en este capítulo, es la perspectiva psicosistémica propuesta por Larry Kent Graham en su libro *Cuidado de las personas, cuidado de los mundos: Perspectiva*

*psicosistémica al cuidado pastoral*¹, y que parte del supuesto que para cuidar de personas, se necesita la creación de un nuevo mundo y para ello se requiere una nueva humanidad. Graham critica los modelos de consejería pastoral que él llama antropológico-existencialistas, porque tienen una visión basada en el “yo”, en detrimento de una perspectiva más amplia que incluya los aspectos sociales, culturales y ecológicos (p. 118). Los conceptos teológicos en los que se afirma Graham, y asumidos por Schmiedt, son los de la teología de la liberación, la teología del proceso y la teología feminista. Los conceptos psicológicos son los de la teoría de sistemas y la psicología de la personalidad de Carl G. Jung.

La contribución de esta propuesta tiene como objetivo un modelo de consejería pastoral con familias de bajos recursos que se adapte al contexto de la iglesia que integra varias étnicas y culturas ...

La contribución de esta propuesta tiene como objetivo principal darle forma a un modelo de consejería pastoral con familias de bajos recursos en la búsqueda de un método con perspectiva sistémica que se adapte al contexto de la iglesia que integra varias étnicas y culturas, pero que al mismo tiempo, capacite a las familias que son atendidas.

Creemos que esta última afirmación de Schmiedt es muy importante para la teología pastoral, porque muestra que su interés no quedó únicamente en el abordaje hermenéutico que ayuda a comprender la situación de empobrecimiento de las familias, sino que apunta al paradigma socio-crítico propuesto por J. Habermas²,

¹ Larry Kent Graham, *Care of Persons, Care of World: A Psychosystems Approach to Pastoral Care and Counseling*. Nashville: Abingdon, 1992.

² J. Habermas. *La teoría de la acción comunicativa, complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1994.

que yendo más allá de la interpretación, se orienta a la transformación social fundamentándose en la tradición filosófica de la teoría crítica social. Aprovechamos para destacar que la teoría crítica no solamente es crítica en el sentido de mostrar desacuerdos con las disposiciones sociales y políticas, sino que busca desenmascarar los procesos históricos que han generado las situaciones presentes, en este caso, de empobrecimiento de las familias. Además, propicia la comunicación horizontal, para que las familias puedan prever y aplicar posibles opciones para superar las situaciones que las dominan, afectan y oprimen.

El capítulo 3, “Aconselhamento pastoral e famílias de baixos recursos”, concluye resaltando la importancia de las historias de las personas, las cuales no deben verse aisladas, sino como parte de una narrativa y un tiempo mayor (p. 145). El estudiar las narrativas locales, así como las narrativas de las culturas mundiales, abre la posibilidad de diálogo entre una narrativa cristiana y las narrativas del mundo pluralista. Schmiedt indica que esto permite que emerja la verdad del evangelio que es la fusión de estos horizontes que necesita de la secuencia del pasado, presente y futuro. Así, la consejería pastoral puede entrar en diálogo con otras culturas y las valoriza a partir de la encarnación de Jesucristo que el evangelio presenta como miembro de la cultura judía y, además, le permite asumir una postura autocrítica que intente percibir el propio uso y abuso de poder.

En el capítulo 4 (pp. 161), “Uma experiênciã de acompanhamento de famílias multiproblemáticas de baixos recursos”, Schmiedt describe detalladamente el proyecto que sirvió de base para su tesis doctoral. El capítulo sistematiza el método de trabajo, las personas atendidas, el funcionamiento de la atención y las dificultades que encontraron en esos años (Cf. Anexo pp. 367-374).

Los capítulos 5 a 8 exponen cuatro casos de familias ‘multiproblemáticas’ con entrevistas a profundidad, análisis estructural y proceso de acompañamiento. Los casos se refieren a problemáticas de evasión escolar y trabajo infantil, abuso sexual, violencia doméstica, abuso de alcohol y conflicto conyugal.

Finalmente, en el capítulo 9, “Considerações básicas sobre o aconselhamento pastoral con famílias multiproblemáticas de baixos recursos” (pp. 342-355), a manera de conclusión, Schmiedt presenta lo que a su juicio pueden ser puntos orientadores para el acompañamiento pastoral. A continuación destacamos algunas de sus conclusiones:

Las interrelaciones en las estructuras familiares, que no son estructuras constantes y flexibles, son influenciadas por el sistema patriarcal a pesar que se presentan como estructuras matrifocales

1. Se comprobó que las familias de bajos recursos tienen estructuras de funcionamiento diferentes debido a las condiciones precarias de sobrevivencia en que se encuentran. Éstas dependen más de la red de parentesco, lo cual les lleva a vivir en agrupamientos de varias familias en un mismo lugar o muy próximas (p. 342). Las interrelaciones en las estructuras familiares, que no son estructuras constantes y flexibles, son influenciadas por el sistema patriarcal a pesar que se presentan como estructuras matrifocales (p. 346).
2. El acompañamiento pastoral ha buscado nuevos horizontes, redimensionando su énfasis teológico o psicológico para incluir la dimensión hermenéutica y la visión sistémica de familias y comunidades, incluyendo los aspectos sociales, políticos y culturales (p.324). La comprensión de las diferentes narrativas en relación con la narrativa judeo-cristiana, permitió examinar críticamente las metáforas y los valores de

las mismas, teniendo como centro la historia de la salvación. Esta postura se vuelve muy importante en un contexto empobrecido, ya que permite el diálogo entre la narrativa cristiana con las diversas narrativas, tales como los cultos afro-brasileños y las situaciones socio-económicas en las que se encuentran las familias (p. 343).

... las culturas populares son sumamente religiosas y esto moldea su visión de mundo. Ignorar el aspecto religioso, llevaría a las y los acompañantes a desconocer la forma como las familias de bajos recursos piensan y se articulan.

3. La perspectiva multisistémica en el acompañamiento pastoral parece ser la más adecuada, ya que enfatiza la interrelación constante de las familias con otros sistemas sociales. Además, las familias de bajos recursos son acompañadas en el proceso de asumir la responsabilidad por sus vidas, a través de la capacitación y de la formación de redes de apoyo familiares y del entorno social, las cuales deben funcionar como un sistema ecológico en el cual varias partes se unen para intervenir en una problemática (p. 349).
4. Se acentuó la importancia del ejercicio de cuidado de la comunidad de fe, volviéndose más sensible al empobrecimiento, las diferencias étnicas, culturales y de género, proponiendo así un trabajo interdisciplinario. Es fundamental que la comunidad cristiana recuerde su historia y retome su tradición en la que las comunidades cristianas funcionaban como redes de apoyo (p. 349).
5. Es importante tomar en cuenta que las culturas populares son sumamente religiosas y esto moldea su visión de mundo. Todos los acontecimientos del ciclo vital de las familias desde el nacimiento hasta la muerte, son explicados en relación

con Dios, de tal forma que Schmiedt concluye que esto es como el “núcleo inspirador” o aspecto fundante que hace parte de la cultura propia. Ignorar el aspecto religioso, por más singular que éste sea, llevaría a las y los acompañantes a desconocer la forma como las familias de bajos recursos piensan y se articulan (pp. 351).

6. Las metodologías de intervención pastoral o psicoterapéutica basadas en los conceptos de la Terapia Estructural y la Terapia Narrativa, no ofrecen soluciones mágicas contra el empobrecimiento. Pero los conocimientos de la perspectiva sistémica, llevaron a considerar que se necesita un modelo ecológico de acompañamiento que vaya direccionado al contexto, en vez de elaborar únicamente características internas de la familia (p. 353). La Terapia Narrativa, por su lado, ofrece un enfoque distinto que permite llenar la laguna que deja la Terapia Estructural que, al no estar preocupada por las causas de la problemática sino con los efectos evolutivos de los problemas familiares, permite percibir la forma cómo las personas con problemas desarrollan sus narrativas de vida. En el proceso reiterativo de la narración, las personas identifican sentimientos y situaciones de impotencia que después son reorganizadas en nuevas narrativas, y que les permite redefinir sus relaciones y asumir su papel de autoras y protagonistas de su propia historia (p. 355).

En el proceso reiterativo de la narración, las personas identifican sentimientos y situaciones de impotencia que después son reorganizadas en nuevas narrativas, y que les permite redefinir sus relaciones y asumir su papel de autoras y protagonistas de su propia historia.

7. Finalmente, a las terapias mencionadas en el punto anterior se les une la Terapia Comunitaria (pp. 132-138). Esta fue desarrollada en el noreste

brasileño y tiene como filosofía, que las mismas comunidades se ayuden mutuamente a movilizar las fuerzas terapéuticas que existen en ellas, para evitar o prevenir los efectos desintegradores del contexto. Esta terapia ha mostrado que las y los mejores terapeutas son las personas de la propia comunidad. La perspectiva teológica de esta experiencia se encuentra en Mt 15:32-39, donde la narración de la repartición y multiplicación de los panes y los peces acontece cuando las personas reparten lo que tienen en su comunidad. A todo esto se suma el método de capacitación (*empowerment*), que busca que las familias asuman responsablemente su capacidad de poder personal, interpersonal y político con el fin de intervenir creativamente y transformar las situaciones que les oprimen (p. 355).

En base a estas conclusiones, consideramos que en las propuestas finales, se consigue visualizar una orientación hacia la transformación social de las familias, que es parte del marco teológico pastoral expuesto en el capítulo 3.

Creemos que este libro es de gran importancia para quienes desean prepararse para acompañar pastoralmente tanto a familias de bajos recursos como también a aquellas que carecen de oportunidades y que son discriminadas por razón de raza o edad.³



Sara Baltodano, costarricense, es psicóloga, profesora y directora de la Escuela de Ciencias Teológicas en la Universidad Bíblica Latinoamericana.

³ No existen muchos trabajos relacionados con este tema por lo que me gustaría compartir otros títulos relacionados: Tesis de maestría de Nidia Fonseca, realizado en la UBL en 2005 con el título “*Consejería pastoral en contexto de pobreza extrema*”; Tesis de maestría de Sara Baltodano, realizado en Escocia en la Universidad de St. Andrews en 1990 sobre “*Acompañamiento pastoral desde las familias empobrecidas en América Latina*” y un pequeño libro de la misma autora titulado *Psicología, pastoral y pobreza* (San José: UBL, 2003)

Vida y Pensamiento es una revista semestral de la Universidad Bíblica Latinoamericana que presenta aportes en las áreas de la investigación bíblica, teológica, pastoral y disciplinas afines, en diálogo con la realidad contemporánea de América Latina. Cada número enfoca un tema central desde las diversas disciplinas y contextos del quehacer institucional.

La Universidad Bíblica Latinoamericana es una institución educativa ecuménica que desarrolla su labor en las áreas de la reflexión e investigación bíblico teológica, tanto en su sede central en San José, Costa Rica, como a través de una red de instituciones educativas en diversos países de América Latina y el Caribe.

La UBL ofrece los siguientes programas universitarios:
Bachillerato, Licenciatura y Maestría en Ciencias Bíblicas
Bachillerato, Licenciatura y Maestría en Ciencias Teológicas



Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL
Apdo 901-1000 San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498/2224-2791
Fax.: (+506) 2283-6826
E-mail: ubila@ice.co.cr
www.ubila.net

