

DE DIOSAS Y DEMONIOS: VIOLENCIA, AGRESIÓN Y EMANCIPACIÓN

Diego Soto Morera*

Recibido: 24-6-08 / Aprobado: 8-8-08

*Ay, Dios es bueno
y el Diablo no es malo.*

Salve, Dios.

Salve, Diablo.

*Y salve a este negro desgraciado,
encima de esta tierra fría.*

*Canto a Êxu,
divinidad de las favelas*

Eduardo Galeano

RESUMEN

Este artículo explora distintas aproximaciones a la violencia como posibilidad y espacio para la regeneración de la vida. Tomando como metáfora la danza de las divinidades de las favelas, explora el cambio que acontece desde el modo de asumir la violencia a par-

tir de las diversas manifestaciones de la Diosa-Madre en tanto regeneración de la vida, hacia imaginarios patriarcales donde la violencia se asume como venganza contra la vida o amor a la muerte. Utiliza el marco categorial de Erich Fromm para abordar la temática y propone la *reintegración de la violencia* en

* Estudiante Maestría en Estudios Teológicos (UNA).

proyectos de emancipación como vía para la reproducción humana de la vida.

PALABRAS CLAVE

Violencia, agresión, emancipación

ABSTRACT

This paper explores different approaches to violence as a possibility and place for reproduction of life. Adopting the dance of the *fevelas* divinities as a metaphor, travels through the change occurred since violence

was assume as reproduction of life in diverse myths of God-Mother, to patriarchal imaginaries where violence is assume as a vendetta to life or love to death. Use the Erich Fromm's analysis categories for aboard the topics that surround violence and, finally, propose the *reintegration of violence* in emancipation projects as a path for the human reproduction of life.

KEY WORDS

Violence, aggression, emancipation

1. Danza y caricia: el retorno de las divinidades malditas

El pensador uruguayo Eduardo Galeano nos relata una condición de la ciudad de Río, donde toda América Latina se refracta. Nos habla de aquellas personas (mejor: no-personas) quienes de día, en la ciudad y su desarrollo, su mampostería, lujo, luz, belleza y bienestar no pasan de ser signos de muerte, barbarie, fealdad, vicio: son el delincuente, el cuida-carros, la prostituta, el jornalero, la limpia-parabrisas, la vendedora callejera, el trapeador de pisos. Sus rostros componen la otra cara en la cabeza de ese *Jano* moderno que es el progreso, la cara por ocultar, esa que debe alejarse de los centros urbanos, limpiarse con los tractores que arrasan las latas de los tugurios. El sistema las reproduce, la ciudad las barre, las oculta, pero no puede eliminarlas, las necesita, las supone: una espiral de violencia infinita, como la de los

pitagóricos, girando sobre sí misma, nace, se reproduce, muere y resucita con cada revolución.

No obstante, de noche, en la selva o el rancho, en medio de las latas herrumbradas, la miseria y el hambre, estos personajes se transfiguran: la danza, el canto hipnótico, la bebida, las hierbas, la hoguera reflejada en sus torsos negros y sudados; bailando a través de cortinas de humo de tabaco espeso, su carne se transubstancia: del delincuente, *Ogum*; del cuida-carros, *Êxu Brasa*; de la prostituta, *María Padilha: Pomba-gira*; del trapeador en los aeropuertos, *el Diablo*. Son los ritos en las favelas, los cantos desde las catacumbas.

Los condenados y las condenadas se reivindican durante el culto. Quien devolvía el brillo a los pisos de los aeropuertos con las hebras de su trapeador, ahora, con las plumas del gallo de sacrificio, limpia el alma de la persona enferma; la purifica desde su ser mismo, sin desinfectante, con la sangre caliente que emana del cuello del chivo. La prostituta, necesaria a los ojos de Agustín para restablecer el equilibrio que la propia moral de los señores corrompe (es la crítica de Galeano: “La prostitución es, ya se sabe, un subproducto de la virtud; esta sociedad que todo lo compra y todo lo vende, hipócritamente condena los servicios de los que hace uso para mantener intactos sus tabúes y bien altos sus códigos de moral”¹); esa mujer ante la cual la ciudad se muestra ambivalente, durante el rito nocturno es puerta sagrada, diosa invulnerable; su cuerpo es una cama de quimeras a través del cual se intercede *al Diablo* en beneficio de los favores, los consejos, las curaciones; ella misma es fuente de sabiduría y espacio de veneración de la vida.

1 *Violencia y enajenación*. México: Nuestro Tiempo, 1971, p. 22.

Los despreciados y despreciadas del progreso se transforman durante estos cultos y devienen puertas de la sabiduría, liberación, redención. Cuando salga el sol, la luz del día sepultará a todas estas divinidades malditas bajo la sombra de los enormes edificios de Río: el progreso los saca de su trance, los demonios regresan a sus infiernos; su luz se ha cerrado al mundo, pero han prometido volver, justo cuando la puesta de sol silencie el ensordecedor canto de las gigantescas fábricas. Para Galeano esta pluralidad de comunidades que conviven en un mismo espacio expresa el canto, ya sea de reproche, lamento, condena o esperanza, de una experiencia profunda de los dioses en la carne: “El Dios de los parias no es el mismo Dios del sistema que los hace parias; al menos, no es *siempre* el mismo. A menudo es un poco Diablo, y a veces es el Diablo a secas”².

El dios del sistema que reproduce la condición social de parias es tremendamente sádico, hipócrita; no es ni tan siquiera *Diablo* (en el sentido del trapeador del aeropuerto), no refleja su piel las fuerzas que posibilitan la movilización de las energías primordiales; es negación de esta misma movilidad, es estancamiento, degradación. Su salvación es amor a *la muerte*, a la nada. Es un espejismo: con su canto llamó a personas residentes en las lejanías del centro, en las periferias, bajo la promesa de la vida de bienestar, el carro, la casa, el electrodoméstico fino, el mueble a la moda, la apariencia de las pasarelas, la felicidad de sus restaurantes de comida rápida. Quien emigró amparado por la sombra de esta promesa vivió el engaño: al llegar vio como su cuello sólo sirve en el ara de este dios falso; su sangre, su muerte, significa la reproducción del sistema que lo hace paria y que propicia la reproducción de parias como condición *sine qua non* de la producción de riqueza.

2 *Ibíd.*, p. 21.

Para él, para ella, para cada paria aguarda la noche; ahí, los cuernos de trapo permitirán reencarnar de nuevo a esas divinidades que representan las fuerzas primigenias, quienes enuncian la promesa de la verdadera salvación. Esto testimonia el hombre que trapea los pisos de los aeropuertos: “ ‘¿Para qué quiero la salvación?’, dice, ‘Yo no quiero la salvación. Yo quiero quedarme allá en mi infierno, que está gustoso, *meu filho*. El infierno es mi casa. Y allí, yo soy el patrón. Nadie me manda’ ”³. En este infierno se reconoce la doble faz de la realidad: destrucción-creación, la muerte sirve a la vida; la vida, a la muerte. Un ciclo, expresión, canto de la reproducción de la vida.

El cielo del progreso es falso: promete la vida, pero sólo trae la reproducción social de la muerte a través de la violencia; no para la vida, sino para la muerte sin más. Niega la transformación, la regeneración. Quiere el estatismo, lo eterno e inmutable; se autoproclama como el único cielo posible y único deseable. Su dios es infinitamente violento, no tiene compasión, piedad. No escucha lamentos, sólo sabe cobrar deudas; es el dios con el cual soñó otrora San Anselmo: ¿quién podría desear su salvación?

Ante él (a propósito del masculino), *el Diablo*, encarnado en el trapeador de pisos durante la danza, ofrece en los cultos de las favelas el consejo, la sanación, la redención. Corresponde a un conjunto de divinidades despertadas a través de relaciones comunitarias, de danzas intersubjetivas, evocadas mediante el conversar, en la línea de Humberto Maturana, al *dar vueltas juntos*; son divinidades comunitarias, nacen a través de las relaciones entre seres humanos que se acompañan en su condición de oprimidos. Su salvación, sabiduría, redención se ubica en las caricias. La promesa de estos dioses no es falsa, no es engaño; son los dioses de los parias, quienes, a su vez, comparten su destino.

3 Ibídem, p. 26.

Dentro de este espacio ritual, la violencia, la agresión⁴, regresan a su condición anterior al tiempo, ese tiempo fluido y cronométrico, cuando servían para evitar la degradación de la energía primordial, cuando estaban al servicio de la reproducción de la vida. El camino que lleva, por otro lado, a la violencia a formar parte de procesos sociales necrófilos con dioses falsos implica, a su vez, un cambio en la estructura misma de las divinidades: cuando el cielo es infierno; el infierno, cielo. Este cambio, del cual la ciudad de Río es aún testimonio, es un camino largo y misterioso que quisiéramos retratar; por supuesto, sin agotarlo jamás.

2. La Diosa-Madre tripartita: agresividad y regeneración

Violencia y agresión, tal como lo testimonia la danza de las favelas, no son sinónimo de negación de la vida. Las teologías

4 Es común, en muchos acercamientos a la temática, el trato de los términos “violencia” y “agresión” (muchas veces se añade a ellas “destrucción”) en tanto sinónimos. Nosotros, al dividir el acercamiento a la temática en dos enfoques distintos y complementarios, los entenderemos, primeramente, como sinónimos, en cuanto se refieren a formas de actuar, obrar, hacer destrucción, daño, desgarrar o maltrato sobre o contra otro. No obstante, inscribiremos violencia en un ámbito mucho más amplio, pues se refiere aquí a aquellas formas de actuar u obrar la destrucción, daño y maltrato a otro, no sólo a través del maltrato físico (ámbito en el cual dejamos inscrita la noción de agresión), sino también a través de la posición ocupada en un sistema político. En este sentido, personas acaudaladas obran la destrucción y maltrato a otros debido a su posición política y económica, aunque en realidad nunca tengan contacto físico con ellas; cuando un hombre saca ventaja por su género, actúa con violencia por la posición o condición que posee dentro de un sistema patriarcal, ya que obra la destrucción y maltrato de lo no-hombre aunque nunca haya agredido a alguien. Así también, el costarricense que obra la xenofobia es sumamente violento, no porque practique una violencia psicológica a través de chistes o burlas a extranjeros (indocumentados), sino porque utiliza su condición política, o más bien, su condición política lo utiliza a él como instrumento del maltrato y la destrucción del otro. Hablaremos en casos como este de violencia, y no de agresión. Reservaremos este último para los casos en los cuales se obra la destrucción o maltrato físico, medido por el contacto.

eco-feministas han vuelto su mirada al tiempo de la *Diosa-Madre* y han mostrado esta condición, de la cual nos habla Ivone Gebara: “Todo era el cuerpo de la Gran Madre y ella nutría y velaba por su diversificada prole”⁵. Es una relación de todo en todas direcciones (el todo en todo): la creación, su expresión, su canto. No es ausencia de violencia, es violencia integrada en el proceso mismo a través del cual la creación se recrea a sí misma. Así, la creación es un todo integrado donde las fuerzas primordiales, caóticas y tempestuosas, forman parte de la recreación de la realidad.

El simbolismo en torno a la madre nos habla de esta condición presente en la mitología de diversos pueblos. C. G. Jung sugiere que el *arquetipo de la madre* posee una estructura tripartita: “Esos son tres aspectos esenciales de la madre: su bondad protectora y sustentadora, su emocionalidad orgiástica y su oscuridad inframundana”⁶.

Las diferentes divinidades femeninas referidas a esta *Diosa-Madre* están caracterizadas por esa oscuridad inframundana: una forma de violencia-regeneradora que hace posible el devenir cósmico. Constituye un principio bajo el cual no hay reposo, vida o muerte, silencio, ruido por separado: todo es parte del movimiento, *Ouróbuos* (la serpiente que se muerde la cola, se mata y engendra); la naturaleza se destruye a sí misma; al destruirse, se crea. Los contrarios son hermanos gemelos que se cambian constantemente de vestimenta, se trastocan entre sí en la danza que evita la degradación de la energía. El arquetipo de la madre testimonia esta condición.

5 *La sed de sentido. Búsquedas ecofeministas en prosa poética*. Uruguay: Doble Clic, 2002, p. 78.

6 *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona: Paidós, 1970, p. 91.

A pesar de la pluralidad de rasgos y nombres para esta divinidad materna –*Urd, Erda, Ertha, Hretha, Eortha, Nertus, Erce, Urth, Artha, Edda, Heordha, Tellus, Gea, Rea, Ops, Hel, Hera, Deméter, Europa*– aparece un denominador común a todas estas divinidades según nos explica Kattia Chinchilla: “las bondades de la madre tierra existieron con los poderes nefastos”⁷. *Tellus Mater* da la vida, pero también la arrebató: su bondad coexiste con sus poderes nefastos. El binomio integrador Deméter-Perséfone refuerza esta imagen: “Deméter es tanto vida como muerte y este último aspecto es el que compete específicamente a Perséfone”⁸. Este núcleo de divinidades corresponde a Europa –Grecia y Roma principalmente–, en un período anterior al asalto por parte de los dioses masculinos al *Olimpo*, pero la tradición es mucho más amplia.

La imagen de la diosa oriental *Kali* habla por sí misma: en una de sus manos, la hoz; en la otra, una cabeza humana que chorrea sangre, sangre que rebasa su copa, se derrama espesa y tibia por los bordes, cae al suelo, se vierte en sus labios, en sus pechos y caderas, en las calaveras que tiene por collares. Es, al mismo tiempo, el elemento cósmico que despierta a *Shiva* de su sueño, dando origen al principio creador. *Kali* aparece representada por diversas facetas: reveladora, ayudante misericordiosa, destructora del mal y el pecado, encarnación del deseo y la sexualidad, manifestación del cambio y la transformación; con su semblante terrorífico, es representación de la muerte y destrucción. *Kali* no está, sin embargo, separada de *Shakti*: fuerza femenina, evidencia del principio creativo universal primordial que duerme secreto pero activo en las entrañas del universo. No existe una sin la

7 *Conociendo la mitología*. San José: EUCR, 2003, p. 368.

8 *Ibidem*, p. 394.

otra; no hay creación sin destrucción: la bondad yace junto a la violencia, es la danza, el ciclo vida-muerte.

También las distintas diosas ligadas a la divinidad lunar del Medio Oriente reúnen en sí mismas la vida, la lujuria y la muerte, lo bondadoso, orgiástico y nefasto, en la danza que permite la regeneración cósmica; con respecto a esta divinidad lunar, Yadira Calvo nos dice que “ella estaba conectada con la vida y la muerte, porque descendía de la Neolítica Diosa Asesina-Regeneratriz o Diosa de la Vida, la Muerte y la Regeneración, que vigilaba la energía cíclica de la vida”⁹. En la mitología azteca esta madre lunar mítica es Tlazolteotl:

Era una divinidad lunar, era la diosa del amor pasional, del que desata la lujuria y quebranta la ley provocando el adulterio. Tlazolteotl también era la gran madre paridora, la patrona de los partos, de la medicina [...] A esta diosa se le temía pues, así como provocaba el apasionamiento y el apetito sexual, podía retirarlos o provocar enfermedades venéreas.¹⁰

Las figuras totonacas, cuya risa y bailes indecentes provocan que el sol se levante, usan por collares, al igual que *Kali*, las manos, las cabezas y los corazones de sacrificios. Luego, *la madre* en tanto

9 *La canción olvidada*. Heredia: EUNA, 2002, p. 131.

10 Laura Esquivel. *Malinche*. Buenos Aires: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, 2006, p. 123. Por otra parte, Carlos Fuentes nos habla de una diosa del panteón olmeca: “La figura central de este panteón es la diosa madre Coatlicue, ‘la de la falda de serpientes’. Cuadrada, decapitada, sin ataduras antropomórficas, Coatlicue ha sido creada a imagen y semejanza de lo desconocido. Los elementos de su decorado pueden ser llamados, separadamente, calaveras, serpientes, manos laceradas” (*El espejo enterrado*. México: Taurus, 2005, p. 144). En la mitología de estos pueblos: olmecas, toltecas y aztecas, el principio creador por excelencia, esto es, la creación del quinto sol y de la luna, es producto del sacrificio de dos dioses. Esta mitología en sí misma aporta una cosmovisión donde la violencia, agresividad, muerte y sacrificio forman parte del origen, continuidad y salud cósmica.

símbolo, es un todo que integra vida y muerte, cielo e infierno, luz y sombra como parte del ciclo *autopoiético*¹¹. Bondadosa, lujuriosa y nefasta (mortífera): tres cualidades que nos permiten ubicar, en torno al imaginario que rodea a las diosas, un proceso integrador que canaliza las fuerzas que sirven a la destrucción hacia la reproducción de la vida; violencia y agresión son acá agentes de la regeneración de la vida, de la salud del cosmos.

Debemos recordar, también, que el principio creador en la mitología del Génesis, *Ruah*, es una fuerza femenina, caracterizada tanto por su capacidad creadora como por su condición tempestuosa: es brisa que insufla vida, pero también tormenta que propicia devastación y muerte. Recuerda a las divinidades maternas que hemos caracterizado; en ella la luz existe junto a las tinieblas. Violencia y caricia trabajan juntas en el cultivo y fertilidad de la vida, de ahí su capacidad cambiante, su devenir constante: río impetuoso que genera sus propios cauces. Brota una comprensión de la vida como un todo *vida-muerte*, conjunto celebrado por Ivone Gebara:

11 Los chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela se refieren al término *autopoesis* como la organización que caracteriza lo viviente y lo entienden como una configuración de relaciones de producción de componentes eslabonados que producen componentes que, a su vez, posibilitan aquella configuración de relaciones que los produjo. Nuestros autores lo explican en términos de *Máquina Autopoiética*: “Una máquina autopoiética es una máquina organizada como un sistema de procesos de producción de componentes concatenados de tal manera que producen componentes que: i) generan los procesos (relaciones) de producción que los producen a través de sus continuas interacciones y transformaciones, y ii) constituyen a la máquina como una unidad en el espacio físico” (*De máquinas y seres vivos: Autopoesis la organización de lo vivo*. Argentina: Lumen, sexta edición, 2003, p. 69). Así, lo que caracteriza a la vida es su capacidad de producirse a sí misma (de ahí el neologismo: *auto: sí mismo, poiesis: creación*). Lo que consideramos es que, a partir de la estructura de las divinidades femeninas, dentro de este proceso *auto-gestor* inherente a lo viviente, participa activamente la violencia, no sólo en cuanto fundamento de esta organización, sino también como continua regeneración del proceso.

La muerte, la muerte sagrada, la muerte santa es un componente de la Vida, tejido con la propia vida, forma parte del mismo hilo y por eso es bonita... bonita en su misteriosa, triste y gran belleza. La muerte parece hacer nuevas todas las cosas, incluso los sueños humanos. Actúa despacio, en la lenta decadencia, haciendo renacer del dolor y de las cenizas nuevos deseos y sueños de vida.¹²

Las fuerzas de la muerte trabajan a favor de la regeneración de la vida. No se trata de idealizar una época histórica, sino de referirnos a formas sociales, representadas en el imaginario en torno a estas divinidades, donde la violencia es integrada en el ciclo, en los procesos de reproducción de la vida.

La sociedad patriarcal, en cambio, se define a partir del miedo a esta Madre arquetípica, miedo mezclado con un profundo deseo por ella. En la sociedad patriarcal, la violencia deja de servir al fluir de la vida, a su reproducción, fertilización y salud. Ahora consiste en un ejercicio para controlar lo vivo, y en los albores de la sociedad moderna consistirá en la violencia en tanto venganza contra la vida. La regeneración pierde su sentido y deja su lugar a la destrucción; la luz es separada de la oscuridad, y su brillo se pierde en la profundidad de la noche: violencia sin más, luz opaca con la cual se pretende ocultar la condición cambiante de la vida.

Uno de los primeros rasgos de esta conformación social fue desplazar a la madre como fuerza creadora y poner en su lugar al *padre-razón*, cuya estructura no es tripartita, sino unívoca. Esta condición aparece muy bien ejemplificada en Esquilo (*Las Euménides*), cuando Apolo argumenta a favor de Orestes: “No es la

12 *Op. cit.*, p. 92.

madre la que engendra al que llaman hijo, sino sólo la nodriza que recibe y nutre el germen que siembra en ella. Es el padre quien engendra al fecundarla. Ella es una huésped que recibe el germen y lo conserva, si los dioses no disponen lo contrario”¹³. Ahora el padre engendra a través de los pensamientos (tal como *Atenea*, engendrada a partir del sueño y pensamiento de *Zeus*), y a él no le corresponde aquella triple estructura: bondad, deseo y destrucción, que posibilita la regeneración cósmica. A este corresponde la razón, la cual extirpa el caos del mundo y niega el espacio a la bondad, el deseo y la destrucción como principios de la creación.

En el imaginario de los albores de la sociedad moderna, este cambio alcanza su punto cumbre en el Marqués de Sade y su *Filosofía en el tocador*, donde la venganza contra la madre, contra la vida, es efectiva y plena: la boca de la vida se cose con hilo y aguja, se cierra, tras haberla infectado con el virus de la muerte; la venganza es total¹⁴. La violencia sádica encierra a la vida en una jaula oscura con serpientes (consagración del asesinato), un acto que pretende reducir lo viviente a su condición mineral anterior. No se equivocó Francisco de Goya: *los sueños de la razón producen monstruos*.

Sin embargo, este desarrollo se va dando en contextos socio-históricos determinados, a partir de una matriz cultural fundamental. Su recorrido requiere ciertas precisiones, de lo contrario podríamos caer en una noción maniquea o dicotómica de la

13 *Tragedias*. México: Editores Mexicanos Unidos, 2005, p. 182.

14 Es de la imaginación del libertino *Dolmancé* y de *Egenia* de quienes la venganza perfecta contra la madre aflora. Esta última apunta: “¡Excelente cosa! ¡Vamos, vamos, unas agujas, hilo!... separad vuestras nalgas, mamá, os voy a coser para que no me deis más hermanos ni hermanas” (Madrid: EDIMAT, 2005, p. 213).

violencia. En este sentido, el marco categorial de Erich Fromm presta valiosa ayuda.

Fromm analiza el problema de la agresividad y la violencia desde una perspectiva amplia y profunda que parte de su enfoque psicoanalítico, revisionista y crítico de la teoría de Freud, inscrito, a su vez, dentro de la tradición humanista. Este autor trata de llenar el problema de la violencia y la agresividad en su obra *El corazón del hombre*, cuyos alcances son ampliados y profundizados, posteriormente, en su trabajo *Anatomía de la destructividad humana*. No obstante, sus análisis no pueden comprenderse sino es la luz de todo su pensamiento, por lo cual nos daremos a la tarea de esbozar brevemente las líneas antropológicas que nos ofrece el autor.

3. Bases antropológicas de la destructividad: la raíz de la agresión

Para Fromm, lo que define al ser humano es un conflicto interno: “La esencia del hombre es un conflicto que sólo existe en él: la oposición entre *ser de la Naturaleza*, estando sujeto a todas sus leyes y, al mismo tiempo, *trascender la naturaleza*”¹⁵. El ser humano, en la línea de Heidegger, es el único caso en que la naturaleza se ha hecho consciente de sí misma y ha tomado conciencia de su propio desgarramiento, de su condición de ser arrancado de la Naturaleza¹⁶;

15 *Lo inconsciente social*. Barcelona: Paidós, 1992, p. 40.

16 Nos recuerda este punto a Martin Buber, cuando plantea al ser humano como solitario y carente de *hogar* que lo acoga y proteja: “Ambas concepciones de la vida, el individualismo moderno y el colectivismo moderno, por muy diferentes que sus otras causas puedan ser, son, en lo esencial, el resultado a la manifestación de una situación humana pareja, sólo que en etapas diferentes. Esta situación se caracteriza, gracias a la confluencia de una doble falta de hogar, el cósmico y el social, y de una doble angustia, la cósmica y la vital, como una complejidad solitaria de la Existencia, en un grado que, posiblemente, jamás se dio antes” (*¿Qué es el hombre?* México:

propone al ser humano como aquel que no tiene casa que lo acoga; el ser humano se percibe en estado de separación: separado de la naturaleza, de los otros, de sí mismo; es el dilema, el conflicto del cual se trata: “*La conciencia de la separación humana –sin la reunión por el amor– es la fuente de toda vergüenza. Es, al mismo tiempo, la fuente de la culpa y la angustia*”¹⁷. Todo problema, como lo es en nuestro caso la agresividad y la violencia, dice Fromm, tiene su origen en esta condición.

La necesidad más profunda del ser humano es, así, superar su estado de separación, escapar o resolver, aprovechando la metáfora de Octavio Paz, ese *laberinto de la soledad* al cual ha sido confinado su destino¹⁸. De ahí que lo humano se presenta como un problema que debe resolverse: el problema de cómo superar la *separatidad*, cómo lograr la unión, cómo trascender la propia vida individual y encontrar compensación. La respuesta a esta pregunta, que es de carácter social, porque dentro de esta teoría el ser humano es el producto de relaciones sociales (ver capítulo I de *El dogma de Cristo*), determina, delimita o modela sistemas

Fondo de Cultura Económica, sexta edición, trad. Eugenio Ímaz, 1970, p. 142).

- 17 Erich Fromm. *El arte de amar*. Barcelona: Paidós, 1959, p. 20 (itálicas del autor). Asimismo, Marcuse, quien mantuvo fuertes debates académicos con Fromm, concuerda en este aspecto: “La rebelión contra el padre es una rebelión contra la autoridad biológicamente justificada... Los rebeldes han cometido un crimen contra la totalidad y por tanto contra sí mismos. Son culpables ante los otros y ante sí mismos, y deben arrepentirse” (*Eros y civilización*. Barcelona: Ariel, 2003, p. 70). Estar sometido al padre era el estado de indistinción con la naturaleza, la identificación completa con ella. La rebelión es, en el seguimiento que hace Marcuse de Freud, desgarrar entre ser humano y naturaleza, la ruptura, distinción, disociación, descentralización. El sentimiento de culpa es, en alguna medida, la noción, la conciencia del desgarrar.
- 18 Según Carlos Fuentes, el deseo es expresión o relato de esta separación: “los contrarios se encuentran y el deseo no es sino el reconocimiento de una extrañeza previa a la reunión y quizás condición necesaria de esa reunión: la muerte será la vida, la revolución será una fiesta, la pasión será un arte, el espíritu será materia, el accidente será esencia, el cuerpo será alma, Tú serás Yo” (*Tiempo mexicano*. México: Joaquín Motriz, 1972, p. 13).

sociopolíticos. A partir de la respuesta que una sociedad da a este problema, se determina lo denominado por Fromm como *carácter social*, esto es, “la forma específica impresa a la energía humana por la adaptación dinámica de las necesidades de los hombres a los modos de existencia de una sociedad determinada”¹⁹. El *carácter social* define así el pensamiento, la acción, la vida emocional de los individuos y sus modos de establecer relaciones a partir de una matriz emocional cultural, más aún, según las pautas de un sistema sociopolítico específico. Así, “el carácter social internaliza –según Fromm– las necesidades externas, enfocando de este modo la energía humana hacia las tareas requeridas por un sistema económico y social determinado”²⁰.

La respuesta socialmente legítima al problema humano primordial, a saber, la *separatidad*, especifica el encauzamiento de la energía humana, la forma en la cual deben establecerse las relaciones con uno mismo, la naturaleza y los otros. Legítima, incluso naturaliza, a su vez, instituciones y sistemas socioeconómicos como garantes de la correcta respuesta, de la verdadera, bella y buena solución al conflicto que el ser humano representa. Y censura todo aquello que va en contra de la respuesta “socialmente válida” al problema. Establece mecanismos que dirigen esta adecuación del *carácter humano* al sistema social que busca perpetuar; dentro de estos mecanismos encontramos los sistemas educativos: desde la niñez se nos modela, a modo de promesa-mandato y bajo la pretensión de objetividad científica, una forma *correcta de ser* como respuesta al conflicto humano que experimentamos, que nos da origen.

19 *El miedo a la libertad*. Barcelona: Paidós, 1947, p. 264.

20 Ídem.

Fromm a su vez, ubica las formas sociales de respuesta al conflicto humano dentro de dos categorías fundamentales: amor a la vida (*biofilia*) y amor a la muerte (*necrofilia*); así, nos advierte que “el hombre está biológicamente dotado para la capacidad de la biofilia, pero psicológicamente tiene como solución alternativa el potencial para la necrofilia”²¹.

La persona con orientación necrófila se siente atraída y fascinada por todo lo que no vive, por todo lo muerto: cadáveres, marchitamiento, heces, basura; empieza a vivir precisamente cuando hablan de muerte: es devota del uso de la fuerza, de la violencia en cuanto capacidad de destruir la vida. Fromm apunta que, en el caso del necrófilo, “para él no hay más que dos ‘sexos’: los matadores y los muertos. Está del lado de los matadores y desprecia a los que son muertos”²².

Este es el modo de violencia que nuestro autor denomina *violencia maligna*. Tiene un carácter de identificación con un sistema sociopolítico determinado, es decir, el que represente su deseo de destrucción de la vida. Debemos resaltar que existe una racionalidad económica correspondiente a una estructura de relaciones sociales de carácter necrófilo: aquella que, utilizando el ejemplo de Hinkelammert, opera análogamente a la competencia de personas que serruchan la rama sobre la cual están sentadas: quien la corta primero gana, y muere en el acto. Al final es un juego donde se premia al primero que muere, es celebración necrófila: es la racionalidad de la economía neoliberal.²³

21 *Anatomía de la destructividad humana*. México: Siglo XXI, 2002, p. 362.

22 *El corazón del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 40.

23 Hinkelammert la retrata así: “Si volvemos al ejemplo de la competencia de los dos actores que están cortando la rama del árbol sobre la cual están sentados, tenemos un resultado curioso. Ellos se guían por una relación lineal medio-fin. El trabajo de cada actor y el instrumento para serruchar son los medios, y el fin es cortar la rama.

Una sociedad necrófila imprime al carácter ciertas actitudes ante la vida, ante sí mismo, los otros y la naturaleza:

- a) Tener sobre ser: el necrófilo sólo puede relacionarse con cosas, tiene un fuerte sentimiento por aquello que es mecánico.
- b) Amor al control: se somete al orden y la ley, pues en el acto de controlar mata la vida. Establece, por tanto, formas de relaciones con el sistema que Fromm caracteriza como *vínculo con ídolos*, de donde surge el ser humano alienado:

Un hombre alienado es necesariamente un adorador de ídolos, ya que se ha empobrecido a sí mismo transfiriendo sus poderes vivientes a cosas que están fuera de él, a las que se ve obligado a reverenciar para retener una pequeña parte de su yo y, en último análisis, para conservar su identidad.²⁴

Esta sociedad eleva a sus instituciones al grado de ídolos, y predica que sólo sometiéndose acríticamente a sus pautas puede alcanzar una prometida perfección²⁵, la cual,

En términos de la teoría de la acción racional formulada por Weber, se trata de una relación racional sobre la que la ciencia puede pronunciarse. Ella puede decir que el trabajo es adecuado y que el serrucho está bien afilado. En consecuencia, puede predecir científicamente el resultado: la rama será cortada. Pero cuando el actor logra este resultado, cae y muere... Como resultado de la acción racional es eliminado... En la realización del fin de la acción, el propio fin se disuelve" (*El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*. San José: DEI, 1996, p. 16).

24 Y seréis como dioses. Barcelona: Paidós, 1960, p. 48.

25 La Política Educativa hacia el Siglo XXI aporta un ejemplo concreto de esta condición, pues comprende al ser humano dentro de estos parámetros. Lo presenta como aquel "capaz de procurar su perfección mediante la realización de los valores estipulados en la legislación educativa" (Consejo Superior de Educación, "Política Educativa hacia el Siglo XXI", disponible en <<http://www.oei.es/quipu/costarica/politicaeducativasigloXXI.pdf>> Fecha de acceso: 28 mayo 2008). Así el ser humano "es" y "alcanza su perfección" en cuanto se someta a los valores estipulados por la política educativa misma y su marco legislativo. Recuerda en este punto la posición de Juan Pablo Segundo en su carta encíclica *Fides et Ratio* cuando dice: "Gracias a

curiosamente, no llega nunca. Fromm plantea: “Lo que fue, o sea lo que está muerto, rige su vida: instituciones, leyes, propiedad, tradiciones y posesiones”²⁶.

- c) Es además una sociedad que establece vínculos incestuosos con la naturaleza, parejas, todo lo que recuerde al vientre materno, ya que “El anhelo de volver al seno materno y al pasado –dice Fromm– es al mismo tiempo el anhelo de muerte y destrucción”²⁷.

Por otra parte, el carácter biófilo se expresa en la tendencia a unir e integrar. Por esto Fromm nos recuerda que la persona con orientación biófila ama plenamente la vida, es atraída por el proceso de la vida y el crecimiento en todas las esferas, apuesta a la construcción en lugar de la conservación. Es capaz de admirarse, y prefiere ver algo nuevo a la seguridad de encontrar la confirmación de lo viejo. De ahí que no conciba el sometimiento acrítico a la ley, el orden, la institución, las cuales al legitimarse a sí mismas se presentan como eternas en el tiempo, como camino hacia su perfección. Más bien, el biófilo comprende que “la historia

la capacidad del pensamiento, el hombre puede encontrar y reconocer esta verdad. En cuanto vital y esencial para su existencia, esta verdad se logra no sólo por la vía racional, sino también mediante el abandono confiado en otras personas, que pueden garantizar la certeza y la autenticidad de la verdad misma” (FR 33). De esta forma, quien se entrega de forma desconfiada a otras personas que pueden garantizar la verdad, tampoco debe tener miedo. Pero, ¿quiénes son esas personas en las cuales uno puede abandonarse desconfiadamente? Pues son las personas que pueden garantizar la certeza y la autenticidad de la verdad, y estas personas pertenecen a la Iglesia, pues: “La suprema norma de su fe, proviene de la unidad que el Espíritu ha puesto entre la Sagrada Tradición, la Sagrada Escritura y el Magisterio de la Iglesia en una reciprocidad tal que los tres *no pueden subsistir de forma independiente*” (FR 55, cursiva nuestra).

26 *El corazón del hombre*, p. 42.

27 *Ibidem*, p. 48. Fromm aclara, con respecto a este tipo de relaciones, que “la persona que tiene esa tendencia incestuosa maligna intentará relacionarse con la gente mediante vínculos menos destructivos, como el dominio sádico sobre los demás o la satisfacción del narcisismo conquistando una admiración” (*Anatomía...*, p. 360).

humana comenzó con un acto de desobediencia, y no es probable que termine por un acto de obediencia”²⁸. Su relación con la naturaleza, el mundo, los otros, consigo mismo, no está mediada por las pautas del sometimiento acrítico a la institución, sino a su criterio de discernimiento de la realidad: *el no al matar, la opción por la regeneración de la vida*. Su relación con otros se da precisamente para recuperar la “humanidad perdida”. En este ámbito inscribe Fromm (siguiendo a Ronald Laing) su proyecto terapéutico: “La psicoterapia debe ser el intento decidido de dos personas de recuperar la integridad de lo humano mediante la relación entre ambos”²⁹.

Este carácter biófilo implicaría un espacio de relaciones donde la violencia y la agresión de nuevo estarían al servicio de la reproducción de la vida, en cuanto estarían integrados dentro de un proceso regenerativo. Para el biófilo no cabría la idolatría en tanto relación con lo divino: Dios se le presenta como una experiencia profunda con la vida misma, no en la total soledad, sino en la relación comunitaria, como aquella danza descrita en las favelas. Acá la violencia vuelve a estar al servicio de la reproducción de la vida humana emancipadora y Dios vuelve a ser presencia que se actúa en la relación con otros. Se lo adora *al dar vueltas junto a otros*, no a través de la idolatría de las instituciones.

4. Modos de violencia: *necrófila* y *biófila*

Según lo hemos desarrollado acá, Fromm no hace una valoración maniquea de la violencia. No la trata como lo enteramente malo, nocivo. No, el autor no hace un juicio moral sobre ella,

28 Erich Fromm. *Sobre la desobediencia y otros ensayos*. Barcelona: Paidós, 1977, p. 9.

29 *Lo inconsciente social*, p. 79.

sino que la analiza a la luz de su misma teoría: dentro de la base antropológica que constituye el cimiento de toda su reflexión.

En su trabajo *El corazón del hombre*, caracteriza la violencia según ciertos tipos (siendo consciente de la limitación del concepto mismo de tipo). Nos habla de una forma de violencia lúdica, juguetona, no-patológica y la designa como una forma benigna de violencia; esta puede encontrarse en aquellos juegos cuya finalidad no es matar, juegos que se caracterizan por la ausencia del deseo de destruir. Nos habla también de otro modo benigno de violencia que se emplea en defensa de la vida, la libertad, la dignidad; está al servicio de la vida y su regeneración; el autor la denomina *violencia reactiva*. Otra esfera de este modo de violencia es aquella *debida a la frustración*, en cuyo origen encontramos la insatisfacción de un deseo o una necesidad: es una protesta que lanza la vida misma por su impulso a reproducirse en contra de aquellas estructuras e instituciones que impiden el desarrollo de las potencialidades humanas.

Un paso a la violencia patológica se da a través de la *violencia vengativa*; esa que no tiene como fin la preservación de la vida, ni acontece para evitar el daño: tiene la función alucinante, totémica, de remediar mágicamente lo que se ha hecho. En psicopatología grave, el individuo vengativo encuentra en la venganza la estimación de sí mismo, el sentido del yo y de identidad: se afirma contra los otros cuando estos le han agredido. Nos hemos internado, a través de esta forma de violencia, en modos necrófilos.

Dentro del carácter social necrófilo encontramos la *violencia compensadora*, aquella que viene a sustituir la actividad productora en

una persona impotente. Por supuesto, el término *impotente* se entiende, de nuevo, dentro del contexto antropológico del autor:

Aunque el hombre es el objeto de fuerzas naturales y sociales que lo gobiernan, al mismo tiempo no es *sólo* objeto de circunstancias. Tiene voluntad, capacidad, y libertad para transformar y cambiar el mundo, dentro de ciertos límites [...] Se siente impulsado a dejar su huella en el mundo, a transformar y cambiar, y no sólo *ser* transformado y cambiado [...] La capacidad para usar así sus facultades es *potencia* (La potencia sexual es sólo una de de las formas de la potencia).³⁰

Impotencia se refiere, en este sentido, a la incapacidad, debida a las más variadas causas, que experimenta el ser humano de ser *co-creador* del mundo: la imposibilidad de transformarlo. Su incapacidad de crear y re-crear la compensa con su vocación para la destrucción: destruye porque no puede construir, *se venga de la vida porque esta se le niega* como actitud humana de imaginación y regeneración.

Estrechamente vinculado a este último tipo de violencia, nuestro autor expone la *violencia referida al ansia de control*, núcleo del sadismo, que dicta tener un dominio total sobre lo que está vivo, de modo que la vida no nos traicione; convertirla en un objeto manipulable que no venga a atormentarnos con su libertad creadora. Esta es una forma patológica de afrontar el dilema que plantea la existencia.

Así, violencia y agresividad en Fromm se analizan desde una perspectiva integral: conforman parte esencial de la vida entendida

30 Fromm, *El corazón del hombre*, p. 28 (paréntesis del autor).

como un *todo*. No son malas de por sí, se inscriben dentro de la problemática antropológica sobre la cual descansa lo humano, a saber, la *separatidad*. Las formas benignas de violencia responden a un carácter social *biófilo*, una orientación hacia la vida en que esta agresividad tiene como fin la preservación o regeneración de la vida. Un carácter social *necrófilo*, por su parte, enfoca la violencia a modo de venganza contra la vida que le es hostil, o ante la cual simplemente no puede desarrollar su potencia productiva.

En el pensamiento latinoamericano se advierten dos signos que evidencian cada una de las formas de violencia mencionadas.

Comencemos por la segunda. Nos referimos a los trabajos de Franz Hinkelammert a propósito del *terror* de Estado: los Estados Unidos han sido víctimas de un tipo de terrorismo completamente nuevo, distinto de aquel descrito por Albert Camus: ese que se justifica bajo la sombra de un proyecto, que se elabora en nombre de un ideal, un fin. Ha aparecido un terrorismo que no quiere lograr nada a partir de su acción, salvo la propia destrucción. Tenemos un ejemplo en Oklahoma (1995): Timothy Mc Veigh. Hinkelammert, en su ensayo *Destruir para ser destruido*, lo comprende en estos términos:

Mc Veigh destruye para ser destruido, sin la vieja ilusión de que con el acto terrorista se construye algo. Tratarse de terrorismo de estado o de iniciativa privada, los actos de destrucción se presentaban en nombre de alguna construcción. Pero el nuevo terrorista no pretende construir sino ser destruido como consecuencia de la destrucción de otros. No es suicidio simple, sino consecuentado por un previo asesinato, con el que no se quiere

ni mostrar ni lograr nada, ni sentar un símbolo... ese suicidio es un acto social; el terrorista es sujeto junto a otros, aunque sea en sentido de sujeto contra otros.³¹

La violencia se practica sobre *otro* con el afán de que retorne a uno mismo y lo destruya. Hace unos días, casualmente, mirábamos en el canal *Discovery* el caso de Mc Veigh. El documental muestra al hombre como un loco, un enfermo mental que, debido a su demencia, consumó la masacre. La reacción de los espectadores de ese momento no se hizo esperar: “¡Qué miedo! ¡Y saber que así hay muchos locos en la calle!”. Sin pretensiones de hacer inferencia estadística a partir de este comentario, tales palabras reflejan la intención que tuvo el reportaje: que corramos la cortina y miremos a la casa que está al otro lado de la calle, al vecino, y nos preguntemos silenciosamente: ¿será un loco?; que, entonces, salgamos a comprar un arma, nos sentemos en la mecedora, ocultos en la oscuridad, tras el encaje de las cortinas, y esperemos a que salga el malsano vecino con intención de matarnos, que lo sorprendamos en el acto mismo y asesinemos al asesino.

Este tipo de acercamientos, además de desvirtuar la realidad, reproducen relaciones de violencia. Ciertamente los medios de comunicación generan una conciencia falsa de la realidad: por un lado, al reducir un acto como el de Mc Veigh a un problema individual, nos evitan la posibilidad de mirarlo de manera crítica y captarlo, en el sentido de Hinkelammert, como un acto social: manifestación de un modelo de sociedad que incita a este tipo de actos; por otro lado, nos condicionan, a través del miedo, a desconfiar del otro, a temerle y justificar así cualquier mecanismo, no importa cuán violento (mejor aún: que sea muy violento), en

31 *Solidaridad o suicidio colectivo*. San José: Ambientico, 2003, p. 106.

aras de contener su demencia. Esta nueva tradición de *terrorismo* de la cual existen, a la fecha, muchos ejemplos (especialmente en centros educativos) refleja un carácter contrario a la vida y todo lo que la recuerda: es infinitamente violento y no quiere nada a partir de su acción, es, como lo caracteriza nuestro autor, *destruir para ser destruido*: es amor a la muerte.

En Mc Veigh la sociedad misma se refracta: es reflejo de toda una urdimbre de relaciones sociales necrófilas. La violencia de este tipo de actos no está a favor de la vida: es contraria a ella, desea, como el fuego, reducirla a las cenizas, según lo advierte Hinkelammert en Nietzsche:

El nihilismo como síntoma de ello indica que los desheredados ya no tienen ningún consuelo, que destruyen para ser destruidos: que privados de la moral ya no tienen ninguna razón para entregarse, que están afincados en el terreno del principio opuesto y también quieren poderío por su parte forzando a los poderosos a ser sus verdugos.³²

Aceptar ser destruido(a), aceptar la destrucción por la muerte: ese es el fin de la *violencia maligna* designada por Fromm como necrófila. Esta violencia debe ser reintegrada, sanada, retomada por proyectos de emancipación humana.

Por otro lado, Paulo Freire nos habla de un modo de violencia que sirve a la vida, mejor aún, habla de ella como expresión de verdadero amor. Esta violencia reacciona ante un sistema que reproduce la condición social de oprimido(a) (paria) como base para la reproducción de la opulencia de los opresores. Para Freire el punto de partida yace en el núcleo antropológico del ser huma-

32 *Ibíd.*, p. 108.

no: *la vocación ontológico-histórica de ser más*. La violencia radica, según el autor, en la producción social de oprimidos(as), esto es, en la negación de la *vocación de ser más*: “No existirían oprimidos si no existiera una relación de violencia que los conforme como violentados, en una situación de objetiva opresión”³³. La violencia aparece referida a un sistema social determinado, el cual encauza la energía humana hacia la reproducción de asimetrías ideológicas y materiales como base para la producción de relaciones de dominación. Este tipo de violencia no está a favor de la vida: la destruye al negar *la vocación ontológica de ser más*, negación que acontece no sólo en los(as) oprimidos(as), sino también en los(as) que oprimen: “Quien instaura la negación de los hombres –dice Freire– no son aquellos que fueron despojados de su humanidad sino aquellos que se la negaron, negando también la suya”³⁴.

Este tipo de violencia, denominado por las *teologías latinoamericanas de la liberación* como *violencia estructural*, es expresión de un carácter necrófilo: ama la muerte en el acto de negar la vocación de ser más. Por esto, en el seno de los(as) oprimidos(as) surge o se hace efectivo un modo de violencia que está al servicio de la vida y es, en el sentido de Freire, expresión de amor:

En verdad, por paradójico que pueda parecer, es en la respuesta de los oprimidos a la violencia de los opresores donde encontraremos el gesto de amor. Consciente o inconscientemente el acto de rebelión de los oprimidos, que siempre es tan o casi tan violento cuanto la violencia que los genera, este acto de los oprimidos sí puede instaurar el amor.³⁵

33 *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2ª. edición, trad. Jorge Mellado, 2005, p. 56.

34 Ídem.

35 *Ibidem*, p. 57.

Freire indica que, mientras la violencia de los(as) opresores(as) es negación de la humanidad, tanto de sí mismos como de los(as) oprimidos(as), la respuesta de los(as) oprimidos(as), de quienes sufren la violencia, está inspirada en el anhelo de búsqueda del derecho de ser, de emancipación. En el acto de rebelión se restaura la humanidad perdida, negada, tanto en los(as) oprimidos(as) como en los(as) opresores(as), quienes la habían perdido en el acto de oprimir, perdida a través de su violencia. Esta forma de violencia que trata de hacer efectiva la *vocación de ser más*, desde los(as) oprimidos(as) y por ellos(as), es expresión de un carácter *biófilo*, de amor a la vida, a la transformación, al cambio, de apertura al principio según el cual *otro mundo es posible*; es, una vez más, expresión de la regeneración de la energía vital, negación de la degradación de las fuerzas primordiales, restauración de la creación: redención y emancipación.

Es una forma de violencia cuyo cauce ha sido recuperado, su enfoque sanado y vuelve, una vez más, a su condición anterior: cuando servía a la regeneración de la vida, del *tejido social* donde nos conformamos en tanto seres humanos. Esta violencia vuelve a servir a la reproducción material de las comunidades humanas; es una manera de dar respuesta al principio antropológico en Fromm: *la reunión y compensación de la separatividad* a través del amor. Es respuesta amorosa a la problemática que nos da principio.

Por su parte, en Mc Veigh aparece un símbolo, testimonio de una conciencia moderna para la cual el abismo de la soledad es insuperable y el único acto racional sería arrojarse al vacío llevando a otros junto a uno. *Suicidio colectivo*: el hombre que asesina a su esposa y, acto seguido, se dispara en la cabeza.

Dos paradigmas de violencia, dos soluciones propuestas a una problemática común.

5. A modo de conclusión: Dios en la palma de la mano

Dos peligros deben evitarse si la reproducción de la vida se desea: la consagración del asesinato, por un lado; la negación-prohibición total de la violencia, por otro. Ambos extremos son dañinos, niegan la realidad, atentan contra la vida.

Por esto es acertada la danza de las favelas en tanto metáfora: dios danza junto al diablo; ambos representan principios que el dinamismo de la vida presupone en la regeneración cósmica: la violencia regenerativa yace junto a la caricia. ¿Será esto lo que sugieren las diosas de antaño cuyos abrazos son, a un mismo tiempo, amorosos y mortíferos? ¿Es esa la noción que nos ocultan las caritas totonacas tras su sonrisa de complicidad? Esta forma de violencia se encarna y celebra en la danza: el dorso negro, sudado, el cuello sangrante del chivo, las plumas del gallo, el enfermo, el trance, la cortina de humo espeso rasgada por bailarines abrazados entre sí, la voz poseída, la transfiguración, o acaso mejor, la transubstanciación: del delincuente, *Ogum*; del cuida-carros, *Êxu Brasa*; de la prostituta, *María Padilha: Pomba-gira*; del trapeador en los aeropuertos, *el Diablo*; son divinidades que surgen del abrazo con el otro, divinidades cuya presencia se actúa a través de la caricia; su consejo se nos cierra si no hacemos del reconocimiento del otro, del encuentro mediante la caricia, su oración.

Son los ritos en las favelas, los cantos desde las catacumbas: danza de la emancipación. La agresividad y violencia de las diosas de antaño vuelve a actuarse dentro del reconocimiento entre

seres humanos en busca de reproducción de humanidad efectiva. La danza que acontece en el seno de la miseria es espacio de emancipación. La otra, la que acontece en medio del lujo y la opulencia de la ciudad no es sólo su negación, es la expresión de la destrucción de la humanidad y la vida en cuanto tal; es la violencia desintegrada del ciclo de reproducción de la vida: violencia contraria a la vida, vengativa, resentida, necrófila. La primera cose los costados del mundo y los dinamiza. La segunda cierra con hilo y aguja la boca de la vida: es Costa Rica y el número, en constante crecimiento, de muertes en sus calles, en sus hogares; es una violencia que responde a un modo de vida donde el desarrollo de nuestras *capacidades humanas* se niega o se desplaza hacia la reproducción de instituciones.

De cara a la condición humana actual, esa que se desarrolla en medio de relaciones de sometimiento, enajenación, *violencia maligna*, esto es, agresividad inscrita en modelos sociales necrófilos, Erich Fromm plantea un reto que interpela a cualquier proyecto teológico comprometido con la emancipación del ser humano, reto que podríamos denominar acá *reintegración de la violencia*. Para el psicoanalista, este proceso debe inscribirse dentro un horizonte espiritual profundo. La expresión *Dios ha muerto* debe trasladarse a otras categorías: *quien ha muerto es la experiencia humana expresada a través del símbolo Dios*. Luego, la cuestión primordial sería *quien ha muerto es el ser humano*, víctima de la cosificación a la cual ha sometido al mundo, es decir, al reducir el mundo a las cenizas, se ha incinerado a sí mismo. La cuestión principal es “¿qué puede ocupar el lugar de la religión en un mundo en el que el concepto de Dios puede estar muerto, pero en el que tiene que vivir la realidad experiencial que está detrás?”³⁶

36 Y seréis como dioses, p. 198.

El dar vueltas juntos (conversación en Maturana³⁷) de las favelas ofrece un paradigma, un camino: procesos comunitarios de cuerpos danzantes donde las divinidades, o más bien, la experiencia humana detrás del concepto mismo de divinidad, brotan o se actúan mediante la caricia. De nuevo, es la mano el espacio preferido para la encarnación del Reino: la oración es la caricia. Y ¿no es la mano misma expresión de la violencia reintegrada a la vida? Así lo recuerda Octavio Paz: “la mano que hace la caricia, tiene uñas; la boca que besa, muerde”³⁸. La mano es, asimismo, expresión, metáfora de esa estructura tripartita de las diosas: bondad, deseo-erotismo y agresión, encargada de la regeneración de todo el cosmos. Es el reto que debe asumir una teología comprometida con la emancipación: conformación de comunidades de caricia, comunidades de la danza, Dios en la palma de la mano: presente o actuado cuando dos o más palmas se encuentran en la caricia.

Quisiera pensar en el *Museo de los Niños* como un intento de esta índole: reintegración de la violencia. Una producción audiovisual (documental) titulada *Los Presos* muestra una entrevista a una persona privada de libertad en la Antigua Penitenciaría de Costa Rica, quien dice: “Dios se escapó del cielo. De ese cielo que todos los costarricenses ven. Porque nosotros no tenemos Dios. El Dios de nosotros se escapó avergonzado de tanto crimen que se está cometiendo y que es el crimen del sistema”³⁹.

37 En el prefacio del libro *El cáliz y la espada* de Riane Eisler, Humberto Maturana apunta: “Yo llamo conversar, aprovechando la etimología latina de esta palabra que significa dar vueltas juntos, al entrelazamiento del lenguaje y el emocionar que ocurre en el vivir humano en el lenguaje [...] Las culturas como modos de convivir humano en lo que hace lo humano que es el entrelazamiento del lenguaje y el emocionar, son redes de conversaciones”. (*El cáliz y la espada*. Santiago: Cuatro Vientos, 4ª edición, trad. Renato Valenzuela, 1993, p. xi).

38 *Los signos en rotación y otros ensayos*. Madrid: Alianza, 1983, p. 190.

39 Víctor Ramírez. *Los Presos*. 20 minutos. Producido por el Ministerio de Juventud, Cultura y Deportes de Costa Rica, 1975. Documental.

¿A dónde escapó Dios? Se habrá marchado a las favelas, lo habrá convocado la danza, el humo y las latas. Ahora, ¿ha vuelto a este lugar? ¿Se hará presente en los(as) niños(as) que corren, brincan y danzan entre sí? ¿Seremos capaces de reencauzar el curso que la modernidad ha imprimido a la violencia? Conformar comunidades de caricia: reto que interpela.

BIBLIOGRAFÍA

- Boff, Leonardo. *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta, trad. Carlos Rodríguez Herrera, 2002.
- Buber, Martin. *¿Qué es el hombre?* México: Siglo XXI, 6ª. edición, trad. Eugenio Ímaz, 1970.
- Calvo, Yadira. *La canción olvidada*. Heredia: EUNA, 2002.
- Chinchilla, Kattia. *Conociendo la mitología*. San José: EUOCR, 2003.
- Consejo Superior de Educación, "Política Educativa hacia el Siglo XXI". Disponible en <<http://www.oei.es/quipu/costarica/politicaeducativasigloXXI.pdf>>. Fecha de acceso: 28 mayo 2008.
- Eisler, Riane. *El cáliz y la espada*. Santiago: Cuatro Vientos, 4ª. edición, trad. Renato Valenzuela, 1993.
- Esquilo. *Tragedias*. México: Editores Mexicanos Unidos, 2005.
- Esquivel, Laura. *Malinche*. Buenos Aires: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, 2006.
- Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI, 2ª. edición, trad. Jorge Mellado, 2005.
- Fromm, Erich. *Anatomía de la destructividad humana*. México: Siglo XXI, 18ª. edición, trad. Félix Blanco, 2002.
- _____. *El arte de amar*. Barcelona: Paidós, trad. Noemí Rosenblatt, 1959.
- _____. *El corazón del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica, trad. Florentino Torres, 1992.
- _____. *El miedo a la libertad*. Barcelona: Paidós, trad. Gino Germani, 1947.
- _____. *Lo inconsciente social*. Barcelona: Paidós, trad. Eloy Fuente, 1992.
- _____. *Sobre la desobediencia y otros ensayos*. Barcelona: Paidós, 1977.
- _____. *Y seréis como dioses*. Barcelona: Paidós, trad. Ramón Alcalde, 1960.
- Fuentes, Carlos. *El espejo enterrado*. México: Taurus, 2005.
- _____. *Tiempo mexicano*. México: Joaquín Motriz, 1972.
- Galeano, Eduardo. *Violencia y enajenación*. México: Nuestro Tiempo, 1971.

- Gebara, Ivone. *La sed de sentido. Búsquedas ecofeministas en prosa poética*. Uruguay: Doble Clic, trad. Graciela Pujol, 2002.
- Hinkelammert, Franz. *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*. San José: DEI, 1996.
- _____. *Solidaridad o suicidio colectivo*. San José: Ambientico, 2003.
- Juan Pablo II. *Carta encíclica Fides et Ratio*. Vaticano: Librería Edritrice Vaticana, 1998.
- Jung, Carl Gustav. *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona: Paidós, 1970.
- Marcuse, Herbert. *Eros y civilización*. Barcelona: Ariel, trad. Juan García, 2003.
- Marqués de Sade. *Filosofía en el tocador*. Madrid: EDIMAT, trad. Beatriz Viltar, 2005.
- Maturana, Humberto y Varela, Francisco. *De máquinas y seres vivos: Autopoesis la organización de lo vivo*. Argentina: Lumen, sexta edición, 2003.
- Paz, Octavio. *Los signos en rotación y otros ensayos*. Madrid: Alianza, 1983.
- Ramírez, Víctor. *Los Presos*. 20 minutos. Producido por el Ministerio de Juventud, Cultura y Deportes de Costa Rica, 1975. Documental.