

Gobernanza mundial. ¿Una necesidad para la paz? Intuiciones bíblico-filosófico-teológicas desde el revés de la historia

Fecha recibido: 3/06/2022 - Fecha publicación: 2/09/2022

Amílcar Ulloa A.³

Resumen

A través de esta reflexión se discute la necesidad o no de una gobernanza mundial. Esta posibilidad ha estado en la palestra de múltiples escenarios políticos e inclusive religiosos. Seguramente, porque las condiciones de cambio de época del momento parecieran afirmar la transición hacia un mundo multipolar, que cuestiona la hegemonía del sistema dominante occidental. La aproximación se hace desde una perspectiva crítica e interdisciplinaria, facilitando los cruces entre los quehaceres bíblico-teológicos y filosóficos que se han desarrollado particularmente en Abya-Yala; estos cruces tienen como punto de partida el cuestionamiento a los patrones dominantes de carácter patriarcal que desconocen las alteridades como fuente de convivencia política. En tal sentido, por una parte se exploran desde las tradiciones de las Escrituras judeocristianas y filosóficas los orígenes de la soberbia humana, y de otra, la búsqueda de un horizonte de sentido liberador que se encuentra haciendo un ejercicio hermenéutico de la figura del servicio como fuente de inspiración, para un proyecto alternativo de organización política y social, que al estilo de Jesús de Nazaret se sobreponga al atrapamiento del poder.

Palabras clave: Gobernanza mundial, Poder/soberbia, epistemologías del Sur, Otro/Otra, Servicio.

Abstract

Through this article is discussed the possibility or not of a global governance to us. This point has been held in multiple fields as political and even religious because the condition of a change of time drives to affirm a transition towards a multipolar world. This one argues about the hegemony of the western dominant system all over the world. This approach is made from a critical and interdisciplinary perspective which facilitates crossovers between the biblical-theological and philosophical work into Abya-Yala world. The mainly starting point supports the view of questioning the dominant patriarchal patterns that ignore otherness as a source of political coexistence. In this sense, on the one hand, the origins of human power (pride) are explored from the traditions of the judeo-christian and philosophical scriptures. On the other hand, the search for a horizon of liberating meaning on a hermeneutic exercise of the figure of service as a source of inspiration for an alternative project of political and social organization which takes place in the style and life of Jesus of Nazareth who could overcome the entrapment of power.

Keywords: World governance, Power/pride, epistemologies of the South,

3. El autor es de tradición protestante con visión ecuménica. Teología, Seminario Bíblico de Colombia (Medellín) y Seminario Bíblico Latinoamericano de Costa Rica; Historia, Universidad de Antioquia. Maestría en Teología e Historia, Universidad Metodista de São Paulo (Brasil). Correo electrónico: abyayala23@gmail.com.

Comencemos enunciando algunos hechos del momento que de manera diferenciada nos introducen en este tema; son acontecimientos del 2022 que han sacudido emocionalmente a la humanidad, a escala global y nacional. El primero ha sido la disminución de los efectos de la pandemia del Covid-19, que ha representado un alivio gradual. Paradójicamente mientras esto ocurría, el 24 de febrero en Eurasia se desataba un conflicto militar entre dos pueblos de orígenes eslavos; un enfrentamiento que pone de presente el peligro del cruce de las llamadas líneas rojas entre Este y Oeste; una amenaza a la supervivencia planetaria, dado el potencial destructivo de los involucrados en este conflicto. Mucho se ha hablado de geopolítica por estos días, aunque cabe mejor decir que más allá de una época de cambios, estamos antes un cambio de época.

A este fenómeno militar se agrega el avance económico de dos gigantes asiáticos que superan las posibilidades de Estados Unidos, consolidando como núcleo de desarrollo la región Asia-Pacífico. Según analistas, esto significa que la globalización económica unipolar de la postguerra fría ha llegado a su fin; en consecuencia, estamos frente a un mundo multipolar, donde ya no hay un solo poder mundial, sino varios que reclaman este reordenamiento. Dos hechos constatan esta apreciación: la operación militar de la Federación Rusa en Ucrania, que pone en entredicho la hegemonía militar de los Estados Unidos. Junto a esto, la creación del grupo de los BRICS (Brasil, Rusia, India, China, Sudáfrica), como espacio de intercambio comercial que hace contrapeso al G-7 (Estados Unidos, Inglaterra, Francia, Alemania, Italia, Japón y Canadá), que hoy representa el 30 % del PIB global y el 46% del total de la población mundial. Dichos países constituyen hoy la locomotora que jalona la economía mundial, un asunto que tiene hondas repercusiones para reflexionar acerca de la gobernanza global.

El segundo hecho tiene un alcance regional: países latinoamericanos como México, Honduras, Bolivia, Perú, Chile, y Brasil, viven una nueva ola de gobiernos progresistas. El triunfo del Pacto Histórico en Colombia es significativo, porque por primera vez en más de doscientos años de vida republicana llega al gobierno una propuesta alternativa. Gustavo Petro y Francia Márquez, representan aquí el acceso al ejercicio del poder político de los nadies -tal como ella los llama- recordando la metáfora de los ningunos, los ninguneados del poema de Eduardo Galeano. Petro, formado en economía, militó en la insurgencia del M-19, reintegrándose a la vida política legal en 1989; Márquez, por su parte, es una mujer, afrodescendiente del Pacífico colombiano, de origen campesino, abogada y lideresa social, cuya vida ha dedicado a la lucha contra los proyectos de minería en su región, lo que le ha merecido en el 2018 del Premio Goldman Environmental Prize, equivalente al nobel medio ambiental.

El tercer hecho se circunscribe a Colombia. Tiene que ver con la presentación del informe final de la Comisión de la Verdad, creada en el marco de los Acuerdos Paz de La Habana en 2016. Su propósito fue conocer la verdad de lo ocurrido en el conflicto armado interno en Colombia y contribuir al esclarecimiento de las violaciones e infracciones cometidas durante el mismo. De acuerdo con este informe,

la tragedia humanitaria vivida en Colombia está relacionada con el desgobierno de las instituciones legítimas y, de otra parte, con el orden armado de grupos legales e ilegales que no han reconocido al Otro y a la Otra como seres humanos de igual dignidad. Esta consideración nos pone de plano en el ámbito filosófico y teológico que está en el quid del tema que nos ocupa.

Aportes desde las epistemologías del Sur

Desde la filosofía de la liberación

Según Fornet-Betancourt (2001), el discurso de la filosofía latinoamericana de la liberación parte desde una contextualidad vista desde el reverso de la historia, expresión acuñada por León Portilla y por Gustavo Gutiérrez, idea en definitiva ética, de que cualquier comprensión racional de nuestro tiempo tiene que ser justificada ante la realidad de los pobres. Es decir que el mundo de los excluidos y de las víctimas es justamente el lugar donde se tiene que decidir la cuestión del sentido de la historia, la cuestión de su racionalidad o de su irracionalidad (p. 302). Ya desde 1973 Dussel adoptaba este cambio de perspectiva cuando planteaba el surgimiento en Latinoamérica de la ética de la liberación la cual permite afirmar la dignidad que libera a los oprimidos como un ámbito que va más allá del fundamento ontológico europeo, (1973, p. 12). “No se trata solo de un discurso sobre la liberación, sino, antes, de la liberación misma del lenguaje y la lógica filosófica de una Totalización que le impide llegar a la realidad.” (p. 14). Llama la atención que en esta misma obra ya Dussel propone avanzar del pensar dialéctico hacia el analéctico (p. 12). Es decir, pasar de un método que va más allá de la razón moderna, por considerarlo insuficiente para explicar no solo los orígenes de las asimetrías entre los pueblos sino también la diversidad sociocultural existente en el planeta.

El filósofo colombiano Mendieta, docente en la Universidad Estatal de Pensilvania, define la noción analéctica de Dussel (2001), como una actitud reverente movida por la solidaridad compasiva capaz de abrirnos al punto de vista del otro, de tal forma que podamos pensar, oír, ver, sentir y saborear el mundo desde el punto de vista del otro (p. 20). Para Mendieta, la analéctica no solo parte de posturas éticas distintas, sino que tiene implicaciones políticas determinantes, cuando afirma:

La política observada desde una perspectiva metafísica y manejada con métodos analécticos, permite comprender que existe una política de la totalidad y una política del otro. La primera es la política del status quo, de la totalidad establecida y normativa. Esta es una política de fetichización y divinificación, de entronización y homogeneización intolerante. De hecho, la política ontológica se convierte en la ciencia que allana el funcionamiento de la máquina del poder y que asimila la otredad al sí-mismo, y que excluye la insoluble alteridad del otro. La política se convierte en la fuerza de producción y concentración de poder con la finalidad del control del otro dentro y fuera de la totalidad”. (pp. 20, 21)

Esta perspectiva filosófica no solo es crítica de la racionalidad propia de la modernidad europea, sino que establece puentes de afinidad entre el quehacer filosófico y el teológico, desarrollado particularmente en América Latina y el Caribe; en esta región la hermenéutica bíblica ha establecido de manera contundente los nexos entre el uso desmesurado del poder hasta niveles fetichizantes, como una de las causales de la violencia y de las asimetrías sociales, como veremos más adelante.

Los avances logrados en el campo de la epistemología decolonial en los últimos años son formidables. Han ayudado a de-construir el andamiaje constitutivo del mundo moderno colonial, edificado a partir de la justificación de la supuesta superioridad del ser europeo occidental, impuesto mediante la violencia y el saqueo de los pueblos colonizados. Hablando de la irracionalidad de la violencia como origen del llamado Sistema-Mundo moderno, dice Dussel (2001) que:

Nunca las potencias coloniales europeas y, recientemente los Estados Unidos, comenzaron su relación con las culturas periféricas de América Latina, Asia y África de manera pacífica y mediante argumentos racionales; por el contrario, ocuparon violentamente los territorios colonizados gracias a la tecnología militar, reduciéndolos a un dominio sin condiciones. Según este autor, esta es la otra cara de la modernidad, que es constitutiva de su ser. (p. 371)

La gobernanza impuesta por los poderes europeos en el Sistema-Mundo colonial no solo fue violenta, sino desconocedora/suprimidora de las alteridades sometidas. Fue resultado de la colonialidad del poder, como afirma Quijano (Mignolo, 2003, p. 280). Pero no fue solo en la época del colonialismo; también ha sido así en la del neocolonialismo estadounidense en su fase más reciente de la globalización que ha tenido como vanguardia al capital multinacional. Incluso en esta época unipolar el proyecto globalizador no logró el control mundial total, aunque como reconoce Dussel (2001) "... por primera vez en la historia de la especie homo desde 1989, la hegemonía está [estuvo] en manos de una sola potencia militar. (p. 371).

No obstante, este proyecto hegemónico que tuvo pretensiones de gobernanza global parece estar llegando a su fin debido al desplazamiento de la locomotora económica al Asia Pacífico, por un lado; y por otro, al desafío militar desplegado por la Federación Rusa frente a las pretensiones de la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) en el actual conflicto en territorio ucraniano, como lo dijimos al comienzo. Frente a este cambio de época resulta impensable una propuesta de gobernanza global. En la historia reciente pareciera que la conciencia decolonial ha sido una de las fuerzas que más se ha opuesto a una hegemonía global. Así lo reconoce Hobsbawm (1995), para quien la descolonización es un signo del fin de la era de los imperios al afirmar que la fragmentación de territorios y nacionalidades en la era poscolonial, son un signo de los obstáculos para una gobernanza mundial; el caso de la fragmentación de la península del Indostán en dos países: India y Paquistán, es un ejemplo de esto (pp. 223- 225).

La crítica decolonial hecha por la filosofía y la teología de la liberación, así como por otras ciencias sociales del llamado Sur global, particularmente de América Latina y el Caribe, no se ha limitado a cuestionar las pretensiones de universalidad del pensamiento de la modernidad. Afirmo el hecho de que en Abya-Yala han existido mundos constituidos que reflejan memorias, culturas y sabidurías ancestrales. Un ejemplo de esto lo expone Fernet-Betancourt cuando da cuenta de la confrontación de tres pueblos originarios ante el adoctrinamiento de los invasores europeos; primero, el testimonio de Los coloquios y doctrina cristiana, redactados por Bernardino de Sahagún en 1524 que recoge el resultado de las discusiones sustentadas por los sabios mexicas tlamatinime ante los primeros doce misioneros franciscanos; el segundo, es el testimonio profético del Chilam Balam de Chumayel, reconocido como el más importante documento redactado por los sabios mayas; y el tercero, es la Relación de Fábulas y Ritos de los Incas, una obra de Cristóbal de Molina, escrita en 1574 refiriéndose a una rebelión de los indígenas quechuas contra el orden español. Estos tres testimonios revelan la falta de capacidad de diálogo de los colonizadores españoles y su actitud violenta. Fernet-Betancourt (2007) concluye que los pueblos amerindios cuestionaron la universalidad del cristianismo; lo percibieron como una religión regional; esto es, como la religión de los extranjeros, de los invasores. (pp. 17-29).

Estas expresiones de sabiduría ancestral hacen parte de lo que Mignolo (2003) llama pensamiento otro que nace entre las fronteras creadas por las prácticas coloniales. Así lo comprende este autor, cuando afirma que:

El potencial epistemológico del pensamiento fronterizo, de un 'pensamiento otro', tiene la posibilidad de superar la limitación del pensamiento territorial (es decir, la epistemología monotópica de la modernidad), cuya victoria fue posible gracias a su poder de subalternizar el conocimiento ubicado fuera de los parámetros de las concepciones modernas de la razón y la racionalidad. (p. 130)

De Souza (2008) llama este pensamiento otro como una ecología de saberes. La define como un conjunto de epistemologías que surgen de la práctica de saberes que buscan hacer posible la diversidad y la globalización contra-hegemónicas, para fortalecerlas y hacerlas creíbles. Se fundamenta en el reconocimiento de la pluralidad de saberes heterogéneos, en la autonomía de cada uno de ellos y la articulación sistémica, dinámica y horizontal entre ellos (p.154). Según la crítica de este autor, lo que hizo el colonialismo fue sustituir el conocimiento-emancipatorio por el conocimiento-regulador, a través de la racionalidad científico técnica codificando los saberes emancipatorios como caóticos e imponiendo el colonialismo como orden (pp. 78-79). De cara a nuestro tema, este autor destaca entre las características de la ecología de saberes, una que tiene mucha pertinencia para nuestra reflexión. Para él, dicha ecología no rechaza la existencia de jerarquías, pero combate jerarquías y

poderes universales abstractos, naturalizados por la historia y las epistemologías reduccionistas que impidan el objetivo de crear relaciones horizontales (p. 160).

Citado por Tamayo (2021), frente a la monocultura de la clasificación social, que intenta identificar diferencias con desigualdades, de Souza sugiere la ecología de los reconocimientos; que consiste en una articulación que da lugar a “diferencias iguales”. La ecología de diferencias se construye a partir de reconocimientos recíprocos; ello implica la reconstrucción de la diferencia en cuanto producto de la jerarquía y de esta como producto de la diferencia (p. 57). Es importante no perder de vista que una opción contrahegemónica no necesariamente implica el rechazo de la existencia de jerarquías en distintos órdenes de la convivencia social. Sin embargo, de acuerdo con de Souza, debe prevalecer el juicio ético-político sobre los juicios abstractos de poder.

Con todo, es evidente que las propuestas desde las filosofías del Sur global no son homogéneas. Fornet-Betancourt, por su lado, da primacía a lo ético sobre lo político. De acuerdo con este autor (2001), el centro de ese plan, es decir el de la interculturalidad, no es una estrategia política ni una propuesta jurídica, sino ante todo es una opción ética. Según este autor, la interculturalidad se propone como una alternativa que permita reorganizar el orden mundial; insiste en la comunicación justa entre las culturas como visiones del mundo recalcando que lo decisivo está en dejar libres los espacios y tiempos para que las visiones del mundo puedan convertirse en mundos reales.

La alternativa propuesta por la interculturalidad implica, por tanto, una nueva comprensión de la universalidad; una que supone la liberación realizante de todos los universos culturales y que, por eso mismo, ni se impone por imperio de algún centro ni se logra al alto precio de la reducción y de la nivelación de lo diferente, sino que crece desde abajo como un tejido de comunicación libre y de solidaridad. Desde esta perspectiva la propuesta alternativa intercultural se puede resumir en una frase: renovar el ideal de la universalidad como praxis de solidaridad entre las culturas. (pp. 375- 376).

Desde la epistemología feminista

Un caso concreto de empoderamiento desde los horizontes decoloniales es el caso de la epistemología producida por las mujeres. Los movimientos de mujeres se han caracterizado por su crítica al modelo patriarcal y androcéntrico de la sociedad. “Denunciam o esquema hierárquico que reproduz, sob forma de religião ou de partido, estruturas de relacionamento que excluem a maioria em favor de elites”, como dice Gebara (1997), hablando desde sus percepciones ecofeministas (p. 78).

Por supuesto, el orden creado por los sistemas religiosos no está exento de esta crítica. Las teólogas feministas consideran que estos reproducen un sistema jerárquico, según la cual el varón tiene poder sobre las cosas, así como Dios tiene poder sobre todo lo que existe; para Gebara, esta concepción del poder religioso como “poder sobre”, sirve de base para todos los poderes jerárquicos que estructuran las relaciones humanas. Según esta autora, este “poder sobre y encima nuestro” es vivido sobre todo

por las mujeres como algo extraño a la experiencia concreta de las personas, como algo a lo cual no tenemos acceso; se manifiesta de diferentes maneras en el hogar, en el trabajo, en las luchas por mejores condiciones de vida; particularmente, las “sin poder” viven humilladas por el simple hecho de buscar el derecho a existir con un mínimo de dignidad. Para ella, una de las funciones de la religión patriarcal fue exorcizar los miedos a través de la dominación y de la exclusión; dicho exorcismo no ocurre solo en el nivel simbólico y discursivo, sino en las prácticas concretas. Es por esto que la religiosidad patriarcal no excluye solo a las mujeres, también a los “diferentes”, quienes están por fuera de los patrones considerados normales. “O domínio masculino do establishment tem que ser hegemônico em quase todos os níveis da atividade humana e particularmente no religioso”, asegura Gebara (p. 85).

La perspectiva ecofeminista - tal como lo expone Gebara- critica el discurso sociopolítico de la teología latinoamericana de la liberación que encubrió las problemáticas étnicas y de género. Su propuesta prolonga los alcances de la opción por los pobres al afirmar los derechos de las mujeres y de la tierra. La teología ecofeminista pone su acento en la vida de las mujeres en sintonía misteriosa con todos los elementos vitales del ecosistema. Esto conlleva un sentido más amplio de comunidad que busca superar la alienación producida por el dualismo jerárquico (pp. 122- 123).

Tamayo (2021), en su libro *La compasión en un mundo injusto* (pp. 49-54), habla del pensamiento feminista de la filósofa post- estructuralista estadounidense Nancy Fraser. Dice que en su análisis de nuestro mundo profundamente injusto y desigual, Fraser se refiere a dos formas de injusticia: una es la socioeconómica, que se encuentra en la estructura político-económica, basada en la explotación, la desigualdad económica y la privación de los bienes indispensables para una vida digna; la otra es la cultural o simbólica, arraigada en los modos sociales de representación, interpretación y valoración, entre cuyas manifestaciones se encuentran el sometimiento a modelos de comunicación asociados a una cultura ajena, e incluso hostil a la propia, así como a la ausencia de reconocimiento de la cultura propia. Según la autora, ambas formas de injusticia, la socioeconómica y la cultural, cuentan con una normalización y generalización en nuestras sociedades; ellas se entrecruzan, imbrican y refuerzan dialécticamente. Frente a esta asimetría social, Fraser propone una teoría crítica del reconocimiento no jerárquico y de redistribución igualitaria. Según ella en la era “postsocialista” se aboga por un populismo progresista capaz de crear un bloque contrahegemónico que pueda unir a la clase trabajadora; esto es, a importantes segmentos de la juventud, el feminismo no de élite, clase media y capas profesionales y gerenciales, que rompan definitivamente con la economía neoliberal y las políticas que la apoyan.

De otra parte, Tamayo (2021) introduce en su libro, una divergencia de Judith Butler, también filósofa estadounidense, con su colega Fraser. Le critica que mantenga la distinción entre vida cultural y material y que reproduzca la división que sitúa a ciertos grupos oprimidos en el ámbito económico-político, como es el caso de las

luchas de gays y lesbianas. Butler, expresa su desacuerdo con Frazer, para quien la homofobia no tiene su raíz en la economía política, ya que las personas homosexuales “la injusticia que sufren se debe esencialmente a una cuestión de reconocimiento, no a una opresión material”. Butler afirma que ambos aspectos forman parte de la vida material y que las luchas para transformar el campo social de la sexualidad son centrales para la economía política. Igualmente, Butler cree que la reproducción de las personas y la regulación de las familias son parte del mismo proceso de producción (Tamayo, 2021, p. 53).

Puede resultar paradójico que incluyamos pareceres de dos mujeres del Norte global en este punto que resalta el aporte de las epistemologías del Sur. Sin embargo, no podemos perder de vista que dentro del norte también existen colectivos sociales que han sido subalternizados por la lógica hegemónica.

Finalmente, en esta consideración desde las epistemologías del Sur, vamos a mencionar sucintamente el aporte de Estermann (2008) quien, siendo de origen suizo, ha vivido una experiencia de inmersión en el mundo andino y ha hecho contribuciones valiosas en la confluencia entre teología y filosofía interculturales. Este autor califica como “idolatría” la actitud soberbia de la filosofía occidental que se presenta como “supracultural”, cuando dice que ningún topos filosófico puede abarcar todas y cada una de las posibilidades de la humanidad, como es el caso de la tradición filosófica occidental producida en su gran mayoría por varones blancos de la clase media, que se presenta como “universal”, “supracultural” e inclusive como “absoluta”; y agrega que desde el punto de vista teológico, esta soberbia etnocéntrica se suele llamar “idolatría” (p. 27). De otra parte, Estermann señala que:

Hasta ahora, la filosofía dominante solo se ha interpretado como filosofía de los dominadores, pero llega el momento en que le toca la kenosis de ponerse al servicio de los y las dominados/as y de cambiar el mundo desde abajo.” (2008, p. 19).

Según Esterman, aunque la opción preferencial por los pobres es en primer lugar una posición teológica y pastoral, puede también ser concebida como principio hermenéutico para las ciencias sociales y la filosofía; pues se trata de una óptica desde la que la elaboración filosófica parte y se desarrolla. La “opción filosófica por los pobres” lleva a la excentricidad y al distanciamiento decidido del monoculturalismo occidental.”, afirma (p. 69).

Tales percepciones sirven de chakana (puente) entre el mundo teológico/filosófico y el mundo bíblico, al poner en consideración dos nociones clave de la teología bíblica: la idolatría y la kénosis (o el vaciamiento).

Abordaje desde horizontes bíblico-teológicos

Los dos temas mencionados por Estermann constituyen el núcleo del kerigma bíblico. Idolatría y vaciamiento son los dos extremos de una cuerda flexible que en la medida que se estire o encoja hacia uno de sus extremos puede reflejar condiciones de vida o muerte en los colectivos sociales. Estos dos extremos son contradictorios, pero

interactúan de manera fluida y permanente en los dos escenarios antes mencionados. Toda la historia bíblica con sus diferentes momentos y contextos que van de Egipto hasta Roma, reflejan la tensión entre estos dos polos.

Los distintos tipos de literatura bíblica, propios del antiguo cercano oriente, tratan de dar cuenta a su manera y estilo de dicha tensión histórica, ya sea a través del lenguaje mítico-simbólico, del profetismo, de leyendas, de los dichos de sabios, de la historia, del lenguaje apocalíptico, etcétera. Todos constituyen un lenguaje teologizado que busca dar explicaciones al enigma humano que se mueve entre la dominación y la resistencia, entre la opresión y la liberación, entre la muerte y la vida, entre el caos y el orden, entre la persecución y la esperanza. Eso sí, sin perder de vista que cualquier clausura de sentido, en determinado contexto y momento, debe ser leído y actualizado con los cuidados que prodiga la hermenéutica, pues como dice Hans de Wit, (2002) “en la dispersión el texto es patria” (p. 18).

Aportes desde el Primer Testamento

La desmesura del poder y la fetichización de los seres humanos.

Según José Severino Croatto (1987), “La experiencia fundamental de Israel tuvo que ver con situaciones de opresión y de liberación. Estas constituyen la matriz que moldea en lo más hondo todo el querigma bíblico” (p. 147). A partir de una exégesis de Isaías 10:5-27a, considera que “En la lectura profética de estas prácticas [de la dominación extranjera por parte de los imperios de turno] y su base ideológica se alude constantemente a la desmesura del poder, con las figuras del endiosamiento del rey, su jactancia conquistadora, su desprecio por los pueblos dominados.” (p. 147). Y luego, “La dominación permanente y destructiva de los valores y de las economías nacionales no puede ser bien vista por los profetas. Como situación continua sería estar todavía en Egipto, y contra esto se levanta la “memoria subversiva” de la liberación paradigmática del éxodo.” (p.149). Y concluye que la composición actual de este pasaje bíblico destaca el destino final de los imperios dominadores y la liberación de los oprimidos; se convierte así en un mensaje de esperanza dirigido otrora a Israel y también a nosotros (p. 151).

En otro de sus escritos, hace una interpretación teológica del ejercicio del poder y del pecado a partir del estudio de otros textos bíblicos. Es así como establece la estrecha relación que hay entre la desmesura del poder y la fetichización del mismo, que no es otra cosa que la idolatría, a la que hacía alusión más arriba Estermann. Interpretando la narrativa del diluvio, Croatto (1991) plantea que cuando se dice que la tierra estaba llena de violencia el redactor introduce el relato del diluvio (Génesis 6:11b- 13a); agrega que la constatación parece global, pero el contexto inmediato clausura la referencia a los hombres (vv 5 y 12b), y más concretamente a la desmesura de los gigantes, poderosos y famosos (v. 4). Y concluye que este pasaje bíblico nos sirve de buen comienzo para reflexionar sobre lo que es la violencia, ese fenómeno humano de todos los tiempos, registrado en los textos más antiguos de que tengamos conocimiento. (p. 9).

La biblista Navarro (2008) hace una interpretación de esta narrativa desde la perspectiva de género. Dice que allí, el narrador pone al lector en el punto de vista de los varones; son ellos los que ven y, a continuación, toman caprichosamente aquellas mujeres que consideran hermosas. Interpreta la expresión “Hijos de ‘Elohim” (los hijos de Dios”, vv 2, 4) como los varones con pretensiones divinas, una clase poderosa que se cree superior y que, además, tiene posibilidades y oportunidades de ejercer su poder. Agrega que este alarde de poder tiene como objeto a las mujeres y que más allá de identificar históricamente a estos hijos de dioses y gigantes, trata de entender la función que tienen en el relato. Dice que estos hijos son una clase o una categoría potencialmente destructiva que se apodera de las mujeres bellas, sin respeto alguno por los límites sociales e institucionales que regulan las relaciones sexuales y la cadena de generaciones. Pero lo más interesante es la relación entre este abuso de poder y la violencia destructiva. El relato critica, ya en los comienzos de la historia humana, la existencia misma de los guerreros, que nacen del deseo posesivo e ilimitado de los varones por la belleza de las mujeres. (pp. 73, 74).

Croatto, sostiene que esta práctica de divinización de los seres humanos que estaban en la cabeza de los sistemas políticos era corriente en otros pueblos vecinos de Israel. Así, por ejemplo, recuerda que el poema de la creación babilonio, el Enûma Elis, buscaba legitimar ideológicamente las prácticas de dominación política y militar de Babilonia mostrando la concentración del poder en Marduc, el Dios de aquella ciudad y del imperio homónimo. Para confirmarlo menciona los discursos tan sugerentes puestos en boca de conquistadores tales como el rey de Babilonia (Is 14), de Tiro (Ez 28) o de Asiria (Is 10 y 36-37) que enfatizan el poder, el estatus divino, la fuerza del dominador:

Al cielo voy a subir, por encima de las estrellas de Dios alzaré mi trono..., me asemejaré al Altísimo (Isaías 14:13s); “soy un Dios, estoy sentado en un trono divino, en el corazón de los mares (Ezequiel 28:2); con el poder de mi mano le hice (destruir a pueblos enteros) y con mi sabiduría, porque soy inteligente...” (Isaías 10:13a). (1991, p. 13).

La torre de Babel, una crítica paradigmática de los proyectos hegemónicos.

Si quisiéramos sintetizar en un texto esta idea de la concentración del poder en las tradiciones bíblicas, este podría ser el relato de Génesis 11,1-9, conocido popularmente como la “torre de Babel”. Se trata de un cuento a manera de parábola con un sentido paradigmático. Su estructura es la de un paralelismo antitético a manera de quiasmo, claramente organizado en dos partes. En los vv 1-4 se muestra el accionar de los “hijos de los hombres” (beney ha adam= hijos de la tierra), y los vv 5-9 muestran el accionar divino que contrarresta los planes humanos.

En esta estructura el versículo 5 (“Pero descendió el Señor para ver”) está en el núcleo de la narrativa y funciona a manera de bisagra que señala el inicio del accionar divino. Esta es la estructura del relato:

literalmente significa que toda la tierra “era un único labio”. (2006, p. 87). Agrega que los arqueólogos han encontrado en diferentes literaturas del Antiguo Oriente textos que contienen esta misma expresión y cuyo sentido es la dominación única impuesta por un solo señor. Así, por ejemplo, en el prisma de Tiglat-Pileser (1116-1090 a.C.), se dice: “Desde el principio de mi reinado, hasta mi quinto año de gobierno, mi mano conquistó por todo cuarenta y dos territorios y sus príncipes (...). yo los convertí en una única boca, tomé rehenes y les impuse tributos” (p. 87). Y concluye que la expresión “una única boca” no tiene nada que ver con cuestiones idiomáticas, sino con un asunto político; se trata de la imposición por la fuerza de un sistema económico tributario, en cabeza de un único señor, cuyo lenguaje es el de la conquista y la dominación (p. 88).

La narrativa de la torre de Babel, es una crítica profética a la hegemonía de la ciudad donde se asientan gobernantes divinizados que quieren someter mediante la fuerza y la explotación a los pueblos de la tierra. La solución que propone la narrativa es la dispersión de la población. Se propone el derecho de los pueblos a conservar su autonomía, su lengua, su cultura, frente a la dominación hegemónica.

La figura del siervo del Señor como Chakana entre el Primer y el Segundo Testamento.

Este personaje anónimo y enigmático del Siervo sufriente hace parte del segundo libro de Isaías (capítulos 40-55). Es presentado en cuatro cantos (42,1-4; 49,1-7; 50,4-9; y 52,13-53,12). Esta figura no surge de la nada. Es fruto de la crisis de fe vivida por el pueblo judaíta durante los años de sometimiento y diáspora, infligida por el imperios babilónico y persa, entre los siglos sexto y cuarto antes de Cristo. Según Croatto (1994), el profeta habla o escribe a los cautivos de Babilonia desde una situación doblemente particular; por un lado, se trata de un pueblo cuya nacionalidad ha sido destrozada en su integridad política y social; y por otro, que está en el centro del poder político y religioso de un imperio con recursos infinitos, capaz de inmovilizar cualquier intento de liberación (p. 17). Hay quienes ubican la labor de este profeta entre los años 553-539 a.C, en la coyuntura del ascenso de Ciro, el gobernante aqueménida que puso fin al dominio babilónico y quien, gracias a su política de tolerancia con las tradiciones religiosas de los pueblos conquistados, trajo un aire de esperanza entre para el afligido pueblo de Israel.

Desde el punto de vista de la crítica de la redacción es evidente que el texto del segundo Isaías fue actualizado y cambiado en distintos momentos de su transmisión (Croatto, 1994, p. 261). Ramis (2012) considera que el libro de Isaías es resultado de un largo proceso de composición. Según este autor, hacia los años 331-198, a.C., un miembro erudito del Resto de Israel vinculado a la espiritualidad isaiana, afincado en Jerusalén junto al templo y fiel a la ley, le dio la forma definitiva al texto, desde la perspectiva de lo que llama Teología Nueva. Dicho redactor releó y retocó en profundidad la reflexión iniciada por los discípulos del gran Isaías en el siglo VIII a.C. Agrega que también matizó y reinterpretó aspectos teológicos de la obra entretejida por los discípulos del profeta del Consuelo (Is 40-55) y sus allegados (Is

55-66); además, tuvo en cuenta la herencia de la reflexión plural del Resto de Israel que moraba en Sion, a saber: antiguo Judá, exilio, asentamiento, asimilación, alianza, historia y apocalíptica (p. 289). Pablo Andiñach (2020), por su parte, concuerda con esta perspectiva al afirmar que hoy se ha relativizado la idea de que tenemos en Isaías tres partes independientes, autoría de dos profetas más una escuela profética. Se cree más bien que el texto final es producto de un proceso de relecturas que actualizaron y enriquecieron el texto anterior con los aportes del nuevo autor. De tal manera que debido a las modificaciones de contenido y de sentido, al concluir este proceso de elaboración literaria estamos ante una nueva obra (p. 254).

Uno de los aspectos clave que se transforma a través de la profética isaiana es el de la esperanza mesiánica. Así lo comprende Von Rad (1980) cuando dice que el segundo Isaías ha modificado el sentido de la antigua promesa y entiende la que se hizo a David, como hecha a todo el pueblo; con semejante “democratización” que pone a Israel como caudillo y soberano de las naciones (55, 4), quitó a esta tradición su contenido específico, lo cual es muestra de la libertad que tenían los profetas para interpretar las antiguas tradiciones, (p. 302). Este redimensionamiento es muy importante pues pone de presente la crisis del proyecto mesiánico que en sus orígenes la tradición deuteronomista puso en boca de David, el hijo de Jesé a manera de oráculo, considerándolo el ungido del Dios de Jacob, elegido para gobernar con justicia y respetando a Dios (2 Samuel 23, 1-87). Este sueño político de carácter teocrático alcanza su máxima expresión en las reflexiones sapienciales que idealiza la figura del “hijo del rey”, por ejemplo, en el Salmo 72; este salmo a manera de oración ruega a Dios que dé su juicio y rectitud al hijo del rey para que rija a su pueblo con justicia y a los humildes con rectitud (1,1).

Asimismo, en términos poéticos para ser entonado en las liturgias hebreas, pide que este gobierno se apiade de la vida de los pobres y que quebrante al opresor (vv 4, 13). Pero es claro, de acuerdo con el proceso de composición final del Salterio, que esta oración está expresada desde la memoria lacerada por dos frustraciones históricas; primero, las decepciones de las monarquías internas (de los reinos del Norte y del Sur), algo que ya había sido advertido por la crítica profética (1 Samuel 8), eco de la teología del pueblo de la tierra (Ramis, 2012, p. 160); y segundo, por la amargura producida por el exilio que puso fin a este proyecto político con la muerte de Zorobabel, descendiente de la casa de David (1 Crónicas 3, 18-19), cuyo nombre paradójicamente significa “engendrado en Babilonia”.

Ramis (2012) dice que la redacción final del Salterio se dio en los talleres de los artesanos del Resto de Israel, vinculados al segundo templo, a finales del período persa, sobre el yunque de la Teología Nueva, cuya intencionalidad era injertar a los hebreos en el tronco de la alianza (p. 272). La figura del rey (en los llamados salmos reales) encarna una transposición teológica que hace de él una especie de modelo que recorre la senda de la conversión, en el sentido de apego a los símbolos de la ley y del templo, capaces de garantizar la felicidad del pueblo de Dios. No obstante, aclara este autor que, con el declive de la casa de David por la desaparición de Zorobabel,

se prende la llama del mesianismo, es decir el anhelo de la llegada de un rey que gobernara según los criterios divinos (p. 279).

A juicio de Ramis (2012), este es el contexto socio-teológico en medio del cual resuena entre los deportados, hacia la mitad del destierro, la proclama de esperanza del profeta del consuelo. Así, el segundo Isaías entiende el proceso de creación (br', Is 43,1-7) como el establecimiento de una relación nueva de Dios con su criatura: el Resto (golah) de Israel; lo cual le ayuda a entender su historia no como fruto del azar o el capricho de los ídolos, sino que la entiende desde la grandeza y gratuidad de Dios, único Señor de la historia. El uso del vocablo *wlm*, la duración inconmensurablemente larga, adjetiva el contenido teológico de la nueva creación pues subraya la posibilidad de que el Resto de Israel pueda captar, desde la fe, la actuación divina en el devenir histórico (p. 287).

Debido a la brevedad de este trabajo, solo mencionaremos el aspecto principal de la figura del Siervo del Señor, a propósito de esta reflexión. Estos son algunos apartes del poema de Isaías 53, siguiendo la traducción que hace Croatto (1994):

¡Despreciado y evitado de los hombres, hombre de dolores,
conocido de la enfermedad!

Como de quien se oculta el rostro, despreciado, no lo tuvimos en cuenta.

En verdad, ¡nuestras enfermedades él cargó y nuestros dolores acarreó!

Pero nosotros lo tuvimos por apaleado, golpeado por Dios y humillado.

¡Pero él fue traspasado por nuestras rebeldías, molido por nuestras
iniquidades!...

Por su propia fatiga (la) verá, será colmado. Por su conocimiento mostrará
justicia el justo, mi siervo, a los muchos;

sus iniquidades él mismo acarreará! (vv 3-5, 11). (pp. 261-263).

¿De quién dice esto el profeta: de sí mismo o de algún otro? (Hechos 8,34) preguntaba el funcionario etíope a Felipe. Esta misma pregunta se la han hecho muchas personas y grupos religiosos. Por ahora no vamos a considerar las múltiples interpretaciones a este respecto, pues no vienen al caso. Y vamos a limitarnos a seguir la interpretación que hace Croatto. Para él, el siervo es el Israel del exilio. Según su parecer, la pregunta tiene sentido solo si se toma el cuarto poema como un texto de origen independiente. Y no siendo un texto independiente, la respuesta es evidente, pues más de una docena de veces ha sido dicho desde Isaías 41-8 hasta 49:7, afirma Croatto (1994, p. 264). Más pertinente le parece a él, comprender en qué sentido Israel es el "siervo del Señor".

Para Croatto (1994), el siervo del Señor es una metáfora del Israel destruido y muerto por la catástrofe del año 586 a.C. (pp. 267, 269). El tema de la parte central del poema es el sentido del sufrimiento del siervo, un tema teológico de gran trascendencia, importante también en el desarrollo de la revelación, estima este autor (p. 265).

La alusión de la segunda parte del v 12 que dice "... se despojó asimismo hasta la muerte..." reviste especial interés para nuestro estudio. Croatto traduce literalmente la expresión "despojarse" como "desnudarse". La cual es traducida en la versión griega de la Biblia hebrea de los LXX como "vaciar" (ekkenóo). Y agrega que esta es la misma palabra utilizada por Pablo en Filipenses 2,7 para describir el gesto de Jesús de "vaciar" a sí mismo hasta la muerte, que es una relectura cristológica de Isaías 53, concluye Croatto (1994, p. 272). Es necesario decir que en el poema se dan dos movimientos contrapuestos en el siervo: humillación (53, 4.7) y exaltación (52, 13: 53, 10-12). Los dos movimientos son complementarios pues muestran el sentido revelador de la humillación a la exaltación; es decir, de la opresión a la liberación. En términos de Croatto, "En Isaías 53, es una manera de invitar a los israelitas de la diáspora total a reentender a los castigados de Babilonia, cuya liberación es precisamente una semilla de esperanza también para ellos" (p. 273).

Finalmente, Croatto (1994), hace un apunte sobre la reserva de sentido del Poema del Siervo del Señor, diciendo que,

La relectura cristológica de Isaías 53 que practica el Nuevo Testamento es importante desde cualquier punto de vista (exegético, teológico, hermenéutico, etc.) pero no agota su sentido. Ni hacia atrás, pues es el mensaje del texto en el momento de su producción... Ni hacia adelante, ya que nuevas situaciones históricas permiten nuevas apropiaciones del sentido. Los oprimidos -sean pueblos, comunidades, o personas- pueden hoy identificarse con la figura del siervo, cuyo sufrimiento y muerte representan su situación histórica concreta, mientras que su exaltación simboliza para ellos la esperanza del triunfo, utópico o no..." (pp. 277- 278).

No obstante, más allá de la actualización que hace Croatto del sentido de la figura del Siervo del Señor, y teniendo en cuenta su afirmación hecha arriba de que este es un tema teológico de gran trascendencia en el desarrollo de la revelación, lo proponemos como un "lugar epistemológico" de transformación. La experiencia amarga del exilio "revela" dos cosas; por un lado, el agotamiento de la vía de transformación inspirada en el mesianismo político para enfrentar a los poderes desmesurados que someten a otros pueblos; nada pueden hacer los pueblos pequeños y pobres frente a las máquinas de poder de los imperios. Y, por otro lado, dicha experiencia de dolor fue el "campo semántico" donde los sabios hebreos con inspiración profética, pudieron "ver" la creación de un nuevo referente teológico surgido desde las antípodas del poder y configurado bajo el paradigma del siervo del Señor.

La genealogía del servicio como proyecto liberador.

En este aparte veremos en el libro de Rut otro avance en la teología del Primer Testamento hacia una propuesta alternativa al ejercicio del poder desmesurado. A juicio de Darder (2012), el libro de Rut es una metáfora de las tensiones históricas que

se dieron entre los nobles de Israel que retornaron del exilio (el resto, tanto nobles de la casa de Zorobabel como sacerdotes de la casa de Sadoc) y el pueblo de la tierra que se quedó habitando y cultivando el territorio de Judá; éste conservaba una organización heredada del tiempo de los jueces, mientras los nobles y sacerdotes llegaron para gobernar la provincia de Judá con el respaldo del imperio persa. Según este autor, el resto que regresó del exilio a Judá traía consigo la propuesta de la Teología de la Alianza y la Teología del Exilio, a fin de integrar el pueblo de la tierra al proyecto de salvación de Yahvé; el encuentro de estos dos grupos va a dar lugar a la Teología del Asentamiento. Pero según el mismo autor, esta propuesta debió congraciarse con el pueblo de la tierra, dando origen a la Teología de la Asimilación (pp. 154-161). De tal manera, que el papel del resto artesano fue forjar la Teología del Consuelo (Isaías 40-55) con el fin de llamar al pueblo de la tierra y al resto de Israel (nobles y sacerdotes) a insertarse en el proyecto de salvación de Yahvé, que ya no solo se limita al pueblo de Israel, sino que tiene alcances universales.

Mientras el sacerdote Esdras y el gobernador Nehemías, en tiempos del segundo templo, obligaban a los judíos a repudiar a sus esposas extranjeras (Esdras 9, Nehemías 13), Booz un judío piadoso de Belén se casaba con Rut, una extranjera moabita de cuya unión nace Obed (que significa “siervo”, “servidor”), quien es el padre de Jesé, padre de David (Rut 4, 17 y 21) (Charpentier, 2005, p. 104). Más allá del realismo histórico de este hecho, nos interesa el sentido teológico de dicha genealogía. Ramis ubica la edición final del libro de Rut en el último tercio del siglo IV a.C., que es la misma época de la edición final del segundo Isaías.

Nos vamos a limitar solo a examinar la parte final del libro de Rut, donde se plantea el horizonte genealógico basado en el servicio. Este libro plantea una propuesta diferente a la de Esdras y Nehemías; el sacerdote Esdras y el gobernador Nehemías proponen la restauración del orden judaíta a partir de una estricta observancia de la Ley, teniendo como escenario sagrado el templo y la casta sacerdotal como exclusivos mediadores entre Dios y el pueblo. En cambio, en el libro de Rut brillan por su ausencia las tres instituciones estructurantes de la religiosidad judía: la monarquía, el templo y la ley como Torá. En su lugar se rescatan tres de las instituciones sociales del antiguo Israel, a saber: el go'el (el rescatador, protector, liberador, Rut 2, 20), el levir (ley del cuñado, Rut 4, 10) y el derecho de pobres y extranjeros a recoger las espigas que caían al suelo en tiempos de la cosecha (Rut 2,2; Levítico 23, 22). Booz funge como rescatador del terreno de Noemí, aunque no es pariente consanguíneo de Noemí, ni de Rut, sino de Elimelec (=Dios es mi rey, 2,1. 20; 3,2), quien está muerto; de otra parte, Booz no tiene la obligación de practicar la ley del levirato para contraer matrimonio con Rut, ya que no es su cuñado. Sin embargo, y ahí está lo novedoso y transgresor del libro de Rut, Booz redime a las dos mujeres viudas y abandonadas, comprando la heredad de su pariente Elimelec (4,9) y tomando a Rut como esposa (4, 10), tratándose de una mujer extranjera (moabita, 1, 4). De la unión de Booz y Rut nació un hijo, que debería llevar el nombre del difunto esposo de Rut, es decir Mahlón (1, 4) para evitar que su nombre desapareciera de la historia de Israel (Dt 25,5-6), como era usual; en su lugar

las mujeres, vecinas de Noemí, le asignan el nombre de Obed (4, 17). En su exégesis e interpretación del epílogo del libro de Rut, Vélchez (1998) opina que hay que mantener firme la tradición antigua de que la bisabuela de David es de origen moabita. Agrega que no se concibe que un autor judío hable de una ascendencia extranjera del rey más representativo de Israel, dado que los patriarcas y la legislación más estricta de Israel pretendían mantener la pureza de la sangre, si no es porque históricamente fue así. (p. 146).

Estamos, pues, frente a una narrativa que, dadas las condiciones de postración producidas por el exilio y la dominación persa, por un lado y, la propuesta ortodoxa del naciente judaísmo oficial por otro, hace una propuesta alternativa. Es una propuesta que se articula con la del Siervo del Señor, producida por los artesanos hebreos del exilio. El Siervo del segundo Isaías y el Siervo de Rut encuentran dos campos semánticos comunes; primero, el de los sufrimientos dramáticos causados por los poderes desmesurados, simbolizados por los dolores del “siervo sufriente” en el segundo Isaías y por el abandono extremo de Noemí y Rut, en la narrativa de Rut. El otro campo semántico común es el de la esperanza; en el primer caso, los dolores del “siervo sufriente” no solo liberan, sino que anuncian el horizonte de factibilidad de un cielo nuevo y una tierra nueva donde habite la justicia (Is 65); y en el segundo, instalando en la genealogía de la esperanza mesiánica la imagen del “servicio” como vehículo de solidaridad para una nueva sociedad. Dicho de otra manera, la propuesta de un reino nuevo ya no pasa por la imagen del “rey” ungido para liberar, sino por la de un “siervo” liberado para servir.

Aportes desde el Segundo Testamento

El vaciamiento de Cristo Jesús: la materialización histórica del proyecto del Siervo.

Para la espiritualidad cristiana, Jesús de Nazaret constituye la concreción en la historia del proyecto del Siervo del Señor. Él asumió desde su vida y obra el lugar existencial y teológico de las víctimas. Esto está claro en los testimonios canónicos y no canónicos que tenemos acerca de lo que fue su vida. Es decir, más allá de la interpretación teológica que hacen los documentos que ponen por escrito el “hecho” de Jesús de Nazaret, existe suficiente convicción para creer que su vida y ministerio fueron ejercidos poniéndose no solo al lado de las víctimas del sistema de exclusión propio de la sociedad de su época controlado por la pax romana, sino que él mismo fue víctima de dicho sistema.

Los numerosos avances en los estudios cristológicos de los dos últimos siglos dan cuenta de manera sistemática de esto. Jesús mismo desde sus dichos y hechos manifestó que no había venido para ser servido sino para servir (Mc 10, 45); este criterio misional marcó su vida y obra de manera admirable, acogiendo a las personas y sectores sociales más discriminados de su tiempo: los enfermos, las mujeres, la niñez, los pecadores, los más pobres, etc. Sin embargo, observó una actitud de acogida a todas las personas, incluso a pudientes, publicanos y líderes religiosos

que acogieron su mensaje. Esta perspectiva de compromiso misional no fue casual, hizo parte de su anuncio profético fundamental que fue el Reino de Dios. Dicha propuesta es contrahegemónica, por cuanto fue presentada como una alternativa a la dominación ejercida por el imperio romano y por supuesto, crítica también del sistema socio-religioso judío, ejercido por el sanedrín. Según Pagola (2007), el término reino (basileia) solo se empleaba en los años 30 para hablar del «imperio» de Roma; un reino establecido mediante la fuerza de las legiones por el César; en su momento Tiberio era considerado Tiberius Caesar Divi Augusti Filius Augustus. Por lo cual, de acuerdo con este autor, el anuncio del Reino de Dios encerraba una crítica radical al imperio romano. Y precisa este biblista español, que El profeta de Galilea repetía una y otra vez que, en el proyecto de Dios, tienen prioridad precisamente los más excluidos y marginados por el Imperio; así este hombre estaba diciendo a todos que la voluntad de Dios está en contradicción con la del César. Su mensaje es claro para quien lo quiera escuchar: “hay que refundar la sociedad sobre otras bases, restaurando la verdadera voluntad de Dios. Para «entrar» en el imperio de Dios hay que «salirse» del imperio romano”. (pp. 344-346).

Desde su vida y obra el profeta de Nazaret invitó a sus seguidores y seguidoras a repolitizar la dinámica de su movimiento. Pero desde una dimensión totalmente opuesta a la política ejercida por la fuerza. Jesús fue muy enfático al indicar que, a diferencia de los gobernantes de las naciones que ejercen el reinado basado en el señorío y en la potestad, en su movimiento sería diferente; “... pues quien quiera ser el mayor será el servidor de todos y quien quiera ser el primero será el siervo de todos” (Mc 10, 42-45), decía. No se trata pues de un reino basado en el poder y en la fuerza, sino en la humildad y en el servicio. Por eso decimos que es contra hegemónico. Es el reino al revés.

Jesús fue fiel a esta propuesta hasta las últimas consecuencias. Su muerte en la cruz fue consecuencia de su compromiso. Fue el sufrimiento y la muerte de una persona totalmente inocente. Este hecho constituye el núcleo generador de la teología cristiana. Tan enigmático como asombroso es este hecho que lleva a Moltmann (1978) a titularlo como el Dios crucificado; al considerar que “La teología cristiana debe suceder y justificarse en la percepción y en la entera presencia del abandono de Jesús en la cruz. La cruz de Jesús es el final cristiano de toda teología, o el comienzo de una teología específicamente cristiana” (p. 68). Es por esto que la figura del Siervo Sufriente de Isaías 53 es interpretada y releída por las primeras comunidades cristianas, como se dijo más arriba siguiendo a Croatto, desde la experiencia pascual de Jesús de Nazaret. La comunidad joánica ve a Jesús como el “cordero que quita el pecado del mundo” (Jn 1,29); Lucas en sus dos escritos procede a releerlo de manera similar; primero, poniendo en boca del mismo Jesús resucitado, en su conversación acerca de sus padecimientos, muerte y resurrección con los caminantes de Emaús, al preguntarles: ¿no tenía que padecer eso el Mesías para entrar en su gloria” (Lc 24,25); y luego, en el libro de los Hechos, cuando en el encuentro del diácono Felipe con el etíope que leía el texto del siervo del Señor en Isaías 53, a propósito de la pregunta de éste acerca de

quién hablaba el profeta, Felipe procede a explicarle la buena noticia de Jesús (8,32-35).

El camino del vaciamiento para una vida auténtica de servicio.

Quizá quien mejor logró comprender el sentido profundo del significado de la figura del Siervo del Señor a la luz de la vida-muerte-resurrección de Jesús, fue Pablo. En la carta a la comunidad cristiana de la ciudad de Filipos, escrita desde la prisión, el apóstol les exhorta a vivir una auténtica comunión cristiana. Este texto se conoce con el nombre de “Humillación y exaltación de Cristo” (2,1- 11). Dicha comunión se basa en el re-conocimiento del otro y de la otra desde un afecto entrañable que, movido por la misericordia permite estimarle como superior a uno mismo. Esto se traduce en la vida práctica en no buscar cada quien su propio beneficio, sino el de los demás. La inspiración para este llamado la encuentra Pablo en la actitud que tuvo Cristo Jesús, al despojarse o vaciarse (ekenosen) de su gloria divina asumiendo la condición humana desde la de un siervo o esclavo (doulos). Como dijimos más arriba, siguiendo a Croatto, en el poema del Siervo del Señor de Isaías 53, se utiliza la palabra “despojarse” o “vaciar”, que es la misma palabra que utiliza aquí Pablo. La fuente de inspiración para hablar del “vaciamiento de Jesús” la encuentra Pablo en las palabras de un poema que, al parecer perteneció a un himno cristológico anterior que evidencia diferencias respecto al lenguaje paulino (Sánchez, 1998, p. 383); con este poema las comunidades cristianas expresaban su adoración a Jesucristo. Ortiz (2003) apoya esta idea al decir que llama la atención en el poema la ausencia de referencia explícita al valor soteriológico de la muerte de Cristo, que es tan central para Pablo (p. 944).

El poema es el siguiente (lo ponemos en forma escalonada para ver mejor su movimiento semiótico):

“Haya, pues en vosotros este sentir que hubo también en Cristo Jesús,
el cual, siendo en forma de Dios,

no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse,
sino que se despojó a sí mismo,
tomando forma de siervo,
hecho semejante a los hombres;
y estando en la condición de hombre,
se humilló a sí mismo,

**haciéndose obediente hasta la muerte,
y muerte de cruz.**

Por lo cual Dios también le exaltó hasta lo sumo,
y le dio un nombre que es sobre todo nombre,
para que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla
de los que están en los cielos,
y en la tierra, y debajo de la tierra;
y toda lengua confiese que Jesucristo es el Señor, para gloria de Dios Padre.” (vv
5-11).

Muchas cosas se podrían decir sobre los profundos contenidos teológicos inmersos en las palabras de este poema. Su estilo y sus contenidos son asombrosos. A tal punto que W. Barclay (1973) afirma que este es el pasaje más importante y emocionante que Pablo escribió sobre Jesús (p. 42). Pero solo nos limitaremos a mencionar un par de elementos pertinentes para nuestra reflexión.

La primera, relacionada con una precisión de carácter exegético. Tiene que ver con varias expresiones: una, que Cristo estaba en condición de Dios (*morphe theou hyuparkhon*) (v 6); es importante la precisión que hace al respecto Ortiz (2003), cuando dice que no se debe comprender como naturaleza divina, como una categoría filosófica que podría hacerla entender en el sentido de aspecto o apariencia; más bien él sugiere entenderla en el sentido de “condición”, es decir, como una manera de ser que manifiesta lo que realmente se es; Cristo era Dios y como tal podía manifestarse como Dios. La otra expresión es “la condición de esclavo” (*morphen doulou labon*) que, según él, hace alusión a la condición concreta como Jesús asume la naturaleza humana desde una condición de humillación y obediencia: una total renuncia a los honores, al poder, a la riqueza (pp. 942- 943). Estas dos condiciones se contraponen, pero no se excluyen. Esta precisión es importante para no caer en el maniqueísmo filosófico que las hace ver como si una fuese buena y la otra mala; en este caso la perspectiva histórica de la encarnación le da sentido humano concreto a la “condición de hombre” sin que se anule la “condición divina” que da lugar para la fe, lo cual es propio del lenguaje teológico.

Otra expresión que es importante observar es la que dice que Cristo Jesús “se despojó así mismo” (*heauton ekenosen*) (v 7). Esta es la expresión principal del poema; pues es esta la actitud que Pablo pide imitar a la comunidad cristiana de Filipos. Según Ortiz (2003), puede entenderse como “se despojó de algo que tenía”, y eso, no puede ser otra cosa que aquello a lo que no quiso aferrarse: el ser igual a Dios, la condición propia de la gloria divina; también significa “anonadarse”, “humillarse totalmente” (p. 943).

Jesús de Nazaret muestra el camino existencial que se debe seguir para lograr la transformación personal y social para una vida nueva: el vaciamiento. Es necesario renunciar a la gloria, al poder, al señorío desde lo más profundo del ser para poder ejercer la vida política como un auténtico servicio que propicie primero el beneficio del otro y de la otra, especialmente de los más vulnerables.

La comunidad cristiana de Tesalónica como espacio de convivencia contrahegemónico.

Veremos un ejemplo de cómo la vivencia de la espiritualidad cristiana se ubica en el campo político desde una opción contrahegemónica. Lo haremos desde un acercamiento breve a la primera carta de Pablo a los Tesalonicenses, a partir del análisis del biblista argentino Néstor Míguez. Esta epístola constituye el primer escrito del Nuevo Testamento; fue producido alrededor del año 50, es decir tan solo veinte años después de que Jesucristo terminara su ministerio. Se escribió con el propósito

de animar a la comunidad eclesial que residía en la capital de la provincia romana de Macedonia, a vivir una espiritualidad diferente a los otros que no tienen esperanza (4,13). La situación de fondo que experimentaba esta comunidad estaba marcada por grandes sufrimientos (1,6) y por la persecución por parte de sus paisanos (2,14). En esta carta, de acuerdo con la interpretación de Míguez (1989), Pablo utiliza extensamente el lenguaje político para hablar de la fe y de la naciente comunidad de cristianos en Tesalónica y en todo el mundo. Además, precisa que no usa cualquier lenguaje político ni cualquier sentido para ese lenguaje: utiliza un lenguaje de confrontación, y le da un sentido contrahegemónico; al darles un nuevo uso Pablo ejerce una función de desideologización del lenguaje político, a la vez que da una dimensión política a la experiencia de fe (p. 77).

En medio de la situación de sufrimiento y persecución que vive la comunidad eclesial de Tesalónica, por lo cual vive su fe al borde de la desesperación, la gran pregunta de fondo, según Míguez (1990), es:

¿Qué sentido tiene esta fe, estas luchas, estos padecimientos y hasta la misma muerte para estos artesanos de Tesalónica y para sus hermanos de otras regiones, que no pasan de ser una minúscula fracción social perdida en la poderosa maquinaria del principado romano y frente a la sólida hegemonía de su clase fundamental? (p. 48).

El imperio romano basaba su gloria en un plan de sometimiento y establecimiento de un orden en toda la cuenca del Mar Mediterráneo basado en la pacificación por medio de la fuerza. Su lema “paz y seguridad (pax et securitas) para siempre”, manifestaba ese anhelo de la Roma imperial y eterna. Se dice que Tesalónica estaba “en la falda” del imperio romano, pues allí convergían el Oriente y el Occidente (Barclay, 1973, p. 188). Frente a la política de seguridad del imperio romano, encubridora del mal que comportaba intrínsecamente, el apóstol Pablo dirá proféticamente: “Cuando la gente diga paz y seguridad, vendrá sobre ellos destrucción repentina” (1 Tesalonicenses 5,3).

Pablo trata de responder a la pregunta formulada arriba por Míguez, apelando al lenguaje apocalíptico. El tema del regreso del Señor (parousía toû kyriou) atraviesa toda la carta (1,10; 2,19; 3,13; 4,13 y 5,2. 23). Según el apóstol, el Señor vendrá para manifestar su juicio (1,10; 5,9) a quienes están en la oscuridad y para consumir la salvación de quienes viven en la luz. Con figuras apocalípticas como: la voz del arcángel, el sonido de la trompeta de Dios, el Señor descendiendo del cielo, la resurrección de los muertos y el encuentro con el Señor en las nubes (4, 13-18), Pablo quiere decir que los creyentes y las creyentes ¡estaremos para siempre con el señor! (4,17). Este anuncio constituye la espina dorsal desde el cual el apóstol afirma la esperanza del pueblo de Dios, de cara a la escatología realizada de la ideología de paz y seguridad del imperio romano. Refiriéndose a las figuras utilizadas en la carta, afirma Míguez que, la imaginería apocalíptica se construye desde los arquetipos incorporados en el espacio simbólico colectivo de una cultura; la racionalidad se construirá desde estos elementos, que, en el caso cristiano, pueden ser llamados la fe; y precisa que en este

sentido la expresión paulina de la fe cristiana es la de una fe apocalíptica. Afirma que con la realización de la parusía se realiza la «toma del poder» por parte de Cristo: se establece la revolución esperada. De esta manera se completa el tiempo del sufrimiento y se instala definitivamente el señorío de Dios y de su Cristo resucitado. Pero esta revolución anunciada y esperada «no como los otros que no tienen esperanza» no fue producto del enfrentamiento de los cristianos con las fuerzas antagónicas, sean judíos o gentiles, sino que se completa con la fuerza incontenible del Señor resucitado. La batalla es reemplazada por el testimonio, concluye Míguez. (2003, p. 987).

Más adelante, este mismo autor considera que la parusía es una irrupción con consecuencias en todos los planos de la realidad, que le da sentido a la historia y al testimonio de los creyentes en ella. Lejos de quitarle sentido al devenir humano, ésta se transforma en la revolución esperada en la historia, en la subversión de todo esquema de poder y dominio. Y concluye que con estas palabras deben consolarse mutuamente los creyentes. (p. 988).

Algunas pistas para conclusiones abiertas

Llegados a este punto, podemos arriesgar algunas apreciaciones a partir de los diferentes aspectos que hemos relacionado de manera breve pero sistemática en esta reflexión.

En primer lugar, desde los horizontes de apertura ubicamos nuestra reflexión en medio del contexto nacional, regional y global para indicar que estamos viviendo una coyuntura post-Covid 19, marcada por un cambio de época. Al parecer se están dando señales de cambio hacia la primacía de la justicia y de la multipolaridad. Es el caso de Colombia con la llegada del Pacto Histórico al gobierno que propone la reivindicación de derechos de colectivos históricamente postergados. Y a nivel global vivimos un momento que quiere afirmar el respeto a la autodeterminación de los pueblos; la guerra en Ucrania (Rusia/OTAN) y el avance comercial de los BRICS, parece confirmarlo. No obstante, estos movimientos de transformación no necesariamente implican un cambio que realmente beneficie a los sectores sociales y a los países subordinados. Mientras los derechos del Otro y de la Otra, no sean la fuente ética de estos vientos de cambio, no tienen viabilidad.

En segundo lugar, hemos asumido este abordaje desde perspectivas críticas interdisciplinarias. Apelamos a los cruces y convergencias entre diferentes epistemologías del Sur Global, como la filosofía y la teología latinoamericanas. Así, por ejemplo, la perspectiva analéctica de la filosofía latinoamericana considera, por un lado, que la política de fetichización y divinización, que los profetas hebreo-cristianos llamaron idolatría, es intolerable e inaceptable pues produce máquinas de poder que excluyen y violentan la alteridad del otro; y, de otra parte, afirma la necesidad de una nueva relacionalidad basada en la solidaridad compasiva, la cual entronca firmemente con la propuesta del Siervo/servidor de la teología bíblica. Esta perspectiva epistemológica nos permitió ubicarnos en el lugar de las víctimas. Es decir, de aquellos y aquellas que sufren las consecuencias de la desmesura de las máquinas

del poder: pueblos pobres y naciones vulnerables (como en el caso de la historia bíblica), y, hoy los pueblos indígenas, afrodescendientes, mujeres, niñez, población diversa sexualmente, y otros, como los que visibiliza el informe de la Comisión de la Verdad en Colombia. Históricamente, los gobiernos y sistemas políticos dominantes se han inscrito claramente en la perspectiva idolátrica; esto ha sido así en la historia registrada en las Escrituras judeo-cristianas y ha sido así a lo largo de la experiencia de dominación colonialista que han sufrido los pueblos de Abya-Yala desde el siglo XV hasta hoy. Por tanto, podemos afirmar categóricamente que cualquier tipo de gobernanza que se inspire en esta lógica no solo es inviable, sino innecesaria.

Y, en tercer lugar, las Escrituras judeo-cristianas no solo asumen un posicionamiento político contra- hegemónico que afirma los derechos de las personas y colectivos sociales más vulnerables de la sociedad. Esto implica una nueva comprensión de la universalidad; se trata de una universalidad que supone la liberación realizante de todos los universos culturales. Las Escrituras revelan un camino alternativo al ejercicio del poder hegemónico y fetichizado que pasa por el camino de la humillación-exaltación como experiencia de liberación. Este fue el camino del Siervo del Señor. Dicho camino fue ratificado por Jesús de Nazaret desde su experiencia viva de servicio incondicional. Según este principio vital, quien quiera ser “rey” o “señor” debe pasar por el camino del “vaciamiento”, aprendiendo a ser “esclavo” o “siervo” para poder aspirar a un cargo público.

Desde la perspectiva del reverso de la historia no es posible un gobierno hegemónico de alcance global. Por el contrario, de acuerdo con las consideraciones filosófico/teológicas y bíblicas expuestas, lo que se requiere es la afirmación de las distintas alteridades con todas sus riquezas socioculturales, así como con sus limitaciones y dificultades. Cualquier tipo de organización institucional jerarquizada que no se construya desde la reciprocidad como reconocimiento de las diversidades humanas y sociales NO es aceptable. Esto significa que más bien en lugar de la búsqueda de un poder global que tenga como propósito la convivencia armoniosa y pacífica entra diferentes, lo que se requiere es un espacio de re- conocimiento respetuoso cuya finalidad sea el bienestar común.

Referencias

- Andiñach, P. (2012). *Introducción hermenéutica al Antiguo Testamento*. Estrella (Navarra): Verbo Divino.
- Barclay, W. (1973). *El Nuevo Testamento comentado. Filipenses, Colosenses, I y II Tesalonicenses*. Vol. 11. Argentina: Editorial La Aurora.
- Biblia de Nuestro Pueblo. (2006). *Biblia del Peregrino América Latina. Misioneros Claretianos. Dios Habla Hoy* (1994), USA: Sociedades Bíblicas Unidas.
- Charpentier, E. (2005). *Para leer el Antiguo Testamento*. Estrella (Navarra): Verbo Divino.
- Comisión de la Verdad. (2022). *Convocatoria a la Paz Grande. Informe Final*. <https://www.comisiondelaverdad.co/>

- Croato, J. (1987). Desmesura del poder y destino de los imperios. Exégesis de Isaías 10:5-27a. *Cuadernos de teología*, volumen VIII, N.º 2, 147-151.
- . (1991). Violencia y desmesura del poder. *RIBLA*, N.º 2, 9-18.
- . (1994). *Isaías. La palabra profética y su relectura hermenéutica. Vol II: 40-55*. La Liberación es posible. Argentina: Lumen.
- De Souza, B. (2007). *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 6ª ed., São Paulo: Cortez.
- . (2008). *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 2ª ed., São Paulo: Cortez.
- De Wit, H. (2002). *En la dispersión el texto es patria*. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana.
- Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomo I. Buenos Aires: Siglo XXI.
- . (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- . (2006). *Veinte tesis de política*. México: Siglo XXI.
- . (2016). *Ética comunitaria*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la rana.
- Esterman, J. (2008). *Si el Sur fuera el Norte. Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. La Paz: ISEAT.
- . (2008). *Si el norte fuera el sur. Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. La Paz, ISEAT.
- Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Fornet-Betancourt, R. (2007). *Religião e Interculturalidade*. São Leopoldo: Editoras Nova Harmonia e Sinodal.
- Gebara, I. (1997). *Teología ecofeminista*. São Paulo: Olho Dagua.
- Hobsbawn, E. (1995). *Historia del siglo XX. 1914-1991*. Barcelona: Crítica.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Traducido por Juan María Madariaga y Cristina Vega Solís. Madrid: Ediciones Akal.
- Míguez, N. (2003). *Primera carta a los Tesalonicenses*. En: Levoratti, A. Comentario Bíblico Hispanoamericano. Nuevo Testamento. Madrid: Verbo Divino.
- . (1989). "Lenguaje bíblico y lenguaje político". En: *RIBLA*, N.º 4. San José: DEI.
- . (1990). "Para no quedar sin esperanza. La apocalíptica de Pablo en 1Ts. Como lenguaje de esperanza". En: *RIBLA*, N.º 7. San José: DEI.
- Moltmann, J. (1978). *El Dios crucificado*. En: Antología del módulo El quehacer teológico. Seminario Bíblico Latinoamericano.
- Navarro, M. (2008). "Religión, sexualidad y violencia: Lectura bíblica feminista de textos del Génesis". En: Marcos, S (editora). *Religión y género*. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, N.º 03, Madrid: Trotta. <https://elibro.net/es/ereader/unireformada/34363?>
- Ortiz, P. (2003). *Carta a los Filipenses*. En: Levoratti, A. Comentario Bíblico Latinoameri-

- cano. Nuevo Testamento. Madrid: Verbo Divino.
- Pagola, J. (2007). *Jesús. Aproximación histórica*. Madrid: PPC.
- Ramis, F. (2012). *La comunidad del amén. Identidad y misión del resto de Israel*. Salamanca: Sígueme.
- Schwantes, M. (1989). *Projetos de esperança. Meditações sobre Génesis 1-11*. Petrópolis: Vozes.
- Sociedades Bíblicas Unidas. (1960). *Santa Biblia Reina Valera*. Bogotá: Sociedades Bíblicas Unidas.
- Sociedades Bíblicas Unidas. (1994). *Biblia Dios Habla Hoy*. Bogotá: Sociedades Bíblicas Unidas.
- Tamayo, J. (2021). *La compasión en un mundo injusto*. Barcelona: Fragmenta.
- Vílchez, J. (1998). *Rut y Esther*. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Von Rad, G. (1980). *Teología del Antiguo Testamento. II. Teología de las tradiciones de Israel*. Salamanca: Sígueme.
- Voth, E. (1992). *Génesis*. Comentario Bíblico Hispanoamericano. Miami: Caribe.