



Departamento
Ecuménico de
Investigaciones

PASOS

San José, Costa Rica

Julio/Agosto 2024

173

Disputas Hermenéuticas y Conflictos en nuestra Abya-Yala

Contenido

Presentación 3

La risa, el llanto y la erótica como actos de subversión epistémica en la teología feminista 5
Dra. Marilú Rojas Salazar

Los conflictos bíblicos y los conflictos por la vida bajo el capital 13
Bruno Reikdal

La vida eterna como concepto trascendental: por una racionalidad orientada hacia la convivencia humana perfecta. 26
M. EL. Ernesto Herra Castro

“Impregnados de la agenda mundial”
Hermenéutica bíblica de la tierra y el territorio... 47

Presentación

La revista PASOS es una publicación del Departamento Ecu­ménico de Investigaciones que comparte algunos de los muchos pasos de nuestro caminar en conjunto con otras comunidades, organiza­ciones basadas en la fe, movimientos sociales y personas que traba­jan desde las ciencias sociales y teológicas.

Con este número de la revista PASOS, el Departamento Ecu­ménico de Investigaciones presenta algunas de las reflexiones que formaron parte en sus actividades de formación en el año 2023. El presente número lleva por nombre **“Disputas Hermenéuticas y Conflictos en nuestra Abya-Yala”** y recoge algunas de las ex­posiciones y reflexiones que formaron parte del Seminario de Lec­tura Popular de la Biblia que trabajó bajo el título *“Biblia: Casa del Pueblo. Disputas Hermenéuticas y Conflictos en América Latina”*.

En el primer artículo se encuentra la colaboración de Marilú Ro­jas, quien nos presenta el llanto y la risa como actos rebeldes y cate­gorías epistémicas desde los cuerpos de las mujeres, a quienes se les ha estereotipado y menospreciado a partir de la expresión de sus emociones e injusticias. Ante un patriarcado que exige silencio de las mujeres, el llanto y la risa ocupa el espacio público para comuni­car y responder ante un sistema de opresión.

Desde Brasil, Bruno Reikdal nos comparte sus reflexiones en tor­no a los conflictos, no personales e individuales, pero a los conflic­tos sociales que son condicionados y reproducidos por la estructura social. Su propuesta es entenderlos desde los conflictos que encon­tramos en la biblia leída desde una hermenéutica liberadora y jun­to con una perspectiva ideológica que nos permite posicionarnos ante nuestra realidad. De esta manera podremos pensar en posibles soluciones para superar las situaciones de opresión y dominación.

El tercer artículo es presentado por Ernesto Herra, quien se acerca a las cartas de Juan y el Apocalipsis para relacionar preocupaciones comunitarias con la tradición crítica de Hinkelammert. Este artículo presta especial atención al concepto de “vida eterna” donde el autor encuentra una racionalidad orientada hacia la “convivencia humana perfecta”.

Finalmente, Nancy Cardoso nos comparte sus reflexiones en relación a la hermenéutica como práctica interpretativa no solo del texto bíblico, pero de la cultura y la historia. A través de sus reflexiones en relación a la hermenéutica y la tierra y territorio, el extractivismo y la colonialidad nos va preparando el terreno para acercarnos a dos textos bíblicos y las pistas interpretativas que Milton Schwantes propuso sobre estos textos, para de esta manera tener una aproximación a una hermenéutica frente a los conflictos territoriales y ambientales.

La risa, el llanto y la erótica como actos de subversión epistémica en la teología feminista

Dra. Marilú Rojas Salazar¹

Introducción

Todas tenemos una amiga cuya risa suave y jacarandosa se escucha a seis calles de distancia. En el presente artículo pretendo analizar por qué la risa a carcajadas se les prohibió a las mujeres desde épocas muy antiguas. Sin embargo, hubo una mujer capaz de

¹Marilú Rojas Salazar nació en Orizaba, Veracruz-México, en 1969, y es doctora en Teología Sistemática por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Teóloga feminista y profesora de asignatura en el Doctorado de Estudios Críticos de Género de la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México y de la Maestría en Teología Y Mundo Contemporáneo del departamento de Ciencias Religiosas. Pertenece a TEIFEM (Teólogas e investigadoras Feministas de México). Directora de la revista Sophias (revista de reflexión interdisciplinar de teología feminista en México), miembro fundador de la Academia de teología en México de la UPM, ha sido miembro de la DARE (Discernment and Radical Engagement) que pertenece al Council for World Mission. Es integrante de la línea de investigación de teología, hermenéutica y praxis de la experiencia religiosa del departamento de Ciencias Religiosas y profesora invitada de la Universidad Lasalle.

Ha realizado estancias de investigación posdoctoral en los países bajos en la Universidad Libre de Ámsterdam y en la Universidad PUC de Brasil.

Algunas publicaciones recientes son:

Marilú Rojas Salazar, “Liturgia Queer” en Revista Internacional de Teología Concilium no. 383. Verbo Divino, 2019.

_____, “Maria Madalena, a Mulher Diante da Tumba Vazia: Mulheres Procurando nos Poços Subterrâneos por Corpos Desaparecidos” en Renata Floriano de Souza, Valdemir de Souza Vicente & Edla Eggert (cords), María Magdalena múltiplas Representacoes. (Porto Alegre: Fundacao Fênix, 2020), 33-51.

_____, “La pertinencia de la teología ecofeminista y su incidencia política ante el feminicidio y el ecocidio actual” en Revista Iberoamericana de Teología. Vol XVI. No. 30. Enero-junio 2020.

reírse aun de un mensaje divino: su nombre es Sara. En segundo lugar, coloco el llanto como un clamor y lamento que visibiliza las injusticias cometidas en todos los tiempos, pues el llanto ha sido colocado como una característica peculiar de las mujeres casi siempre con un sentido peyorativo de vulnerabilidad o fragilidad hacia ellas. Finalmente, propongo la risa y el llanto como dos actos de subversión en tiempos de injusticia y violencia. El llanto y la risa no son polaridades de nuestro carácter de mujeres históricas, sino categorías epistémicas del conocimiento profundo de las corporalidades que expresan la reflexión más profunda en torno a las causas que originan la pobreza, la exclusión y las violencias frutos de los sistemas patriarcales imperantes, tales como el capitalismo neoliberal, el resurgimiento de los nacionalismos, los nuevos fascismos y los fundamentalismos religiosos que se han instalado en el imaginario colectivo de América Latina, el Caribe y el resto del mundo.

1. La risa como fuerza erótica

La prohibición de reírnos a carcajadas las mujeres, en especial en la calle, fue una heteronorma inculcada como una conducta ética y como una actitud de principio moral religioso. Sin embargo, las mujeres descubrimos que reírse hasta tener dolor de estómago o

_____, “Teología del cuerpo de las mujeres como categoría político-religiosa” en María del Carmen Servitje Montull (comp.), *Genealogía crítica de la violencia. Hacia la liberación del espacio político-religioso del cuerpo de las mujeres*. México: UIA, 2020.

_____, “La pandemia: una epifanía de la violencia hacia las mujeres” en Revista Iberoamericana de Teología, vol. XVII, núm. 32, 2021, junio, pp. 85-97 Universidad Iberoamericana, Ciudad de México- México.

_____, *Descolonizando la culpa desde el feminismo*. México: CCD, 2022.

_____, “El mesianismo de los cuerpos” en Claudia Florentín (ed). *Caminando en Sororidad*. Devocional 2023. México: CUPSA, 2023. 46-49.

_____, “Tiempos de exilio” en Claudia Florentín (ed). *Caminando en Sororidad*. Devocional 2023. México: CUPSA, 2023. 88-93.

inclusive hasta miccionar es una carga orgásmica la cual expresa placer, un placer radicado en las cuevas vaginales y expresa el disfrute o gozo de la vida que cruza los cuerpos, cuerpos muchos de ellos racializados, vulnerados, violentados y sufrientes. Por eso, la risa se torna en una fuerza erótica con una carga de subversión contra un sistema injusto y violento que ha colocado las categorías de dolor y sufrimiento a los cuerpos colonizados, racializados y sexualizados de las mujeres y otras personas subalternas para convertirlos en una 'clase asesinable' y bajo el mandato de 'sométete o muere', según lo analiza J. Butler.² Todo ello bajo la lógica del terror, pues la violencia se erige como una institución con su atmósfera toxica que quita el deseo de vivir, y aún más la fuerza para ser feliz.

A las mujeres se les asignó el mandato de género del acto oblativo del sufrimiento con la consecuente tolerancia al dolor, pero se les prohibió ser felices bajo el sistema de culpabilidad si experimentaban placer, esto como buena herencia de la tradición cristiana colonial. Jamás imaginó el patriarcado que nuestros cuerpos encontrarían la risa y el ruido de nuestras carcajadas como una recuperación de la fuerza erótica en su dimensión política: la capacidad de los pobres de reírse del sistema que los produce, las mujeres que se ríen del patriarcado que las quiere silenciar, los migrantes se ríen de las vallas y murallas puestas por los Estados en las fronteras, ¿cómo pueden reírse hasta de la muerte los mexicanos? ¿Cómo podemos las feministas y militantes no amargarnos porque nuestras causas no triunfan o por los golpes que nos da el sistema? ¿Cómo puede la comunidad LGBTTTIQP+ disfrutar y reír tanto en el día del orgullo cuando ha sido marginada y excluida?

La risa, dice Plessner, siempre se trata de un ser separado y elevado. La risa no expresa una idea o una emoción previa: la risa es la forma sonora y la manifestación de esa emoción; la forma que le otorgan la modulación de la voz y la respiración, el diafragma, la mucosidad y los fluidos corporales. Puede llevarnos al punto de orinarnos, o

² Judith Butler, *Sin Miedo. Formas de Resistencia a la violencia de hoy*. (México: Taurus, 2020), pp. 48-49.

incluso puede darse que nos orinemos, sorprendidos por nuestra propia reacción corporal.³

El cuerpo irrumpe en el espacio público con la risa y el llanto para desestabilizar la fuerza política de control. La risa presenta a una criatura viva, poderosa, invencible, inagotable, la cual no puede ser controlada por los sistemas depredadores. La risa y la ironía se convierten en nuestra categoría subversiva de conocimiento, un conocimiento que desinstala la seriedad de las epistemologías coloniales. La risa cargada de ironía desinstala los autoritarismos patriarcales de dominio y control, además de que se adueña del placer del propio cuerpo quitándole al sistema la posibilidad de control sobre este.

Sara, la mujer de la risa

En el capítulo 17 de Génesis, Dios le ordenó a Abram que cambiara su nombre y el de Sarai y que, con eso, habría un cambio en su suerte y esencia. Al mismo tiempo, Dios le prometió a Abraham que tendría un hijo con Sara:

Tu nombre no será llamado Abram, sino Abraham... Sarai tu mujer, no llamarás su nombre Sarai, pues Sara es su nombre. Yo la bendeciré y también te daré un hijo de ella... Y Abraham cayó sobre su rostro y rio, y dijo en su corazón: “¿A un hombre de cien años le nacerá un hijo? Y Sara, de noventa años, ¿dará a luz?” (Génesis 17:5, 15-17).

La respuesta de Abraham ante la noticia de que tendría un hijo con Sara fue la risa, y Rashi interpreta esto como una reacción de alegría y felicidad. Sara también se rio cuando escuchó la noticia por parte de los tres ángeles/mensajeros que fueron a visitar a Abraham, pero su risa fue criticada.

Las palabras del ángel encontraron una respuesta de Sara:

“Volveré a ti el año entrante en esta época y Sara, tu mujer, tendrá un hijo”.

³ Ibid, p. 86.

Sara se rio en su interior, diciendo: “¿Después de haber envejecido tendré lozanía? ¡Y mi señor (Abraham) es anciano!” (Génesis 18:10, 12).

Sara es la mujer de la risa de un lado, contra un sistema patriarcal que solo valora a las mujeres por ser vientres reproductivos, el cual sostiene que solo las mujeres jóvenes sienten placer o tienen derecho a ello, mientras que las personas adultas mayores debieron no tenerlo. Un mito sobre las mujeres ancianas consiste en que ya no deben tener placer, menos desearlo o consentirlo. Sara, una mujer que se ríe del Dios patriarcal, misógino, utilitarista que presenta el Talmud y la Biblia, pues aparentemente este Dios demanda de las mujeres seriedad, sobriedad y sometimiento. De otro lado, Sara ríe de felicidad antisistémica ante la idea de su aparente esterilidad, pues hay muchas otras formas de ser madre, y hay madres que son estériles. La risa de Sara es una risa que piensa en el gozo, el placer y el orgasmo como una posibilidad siempre presente en la vida de las mujeres, y muchas veces sin la necesidad de un hombre. Sara reclama el derecho de las mujeres a ser felices en contra de la amargura de la injusticia.

La risa también va unida al acto profético del grito y el llanto por la lamentación de las injusticias recibidas.

La risa es el acto previo al éxtasis, y el término éxtasis proviene del griego *ἐκ-στασις* (ek-stasis) y se refiere al estado del alma de una persona caracterizado por un intenso sentimiento de alegría, placer, admiración, etc. hacia algo o alguien. La persona no consigue apartar su atención de ello. El éxtasis es un estado de plenitud máxima que implica una desconexión con la realidad que se ve para enfocarse en el interior.⁴ En el caso de las mujeres cristianas, la espiritualidad fue el único espacio dónde pudieron experimentar este placer, pues el poder patriarcal cristiano les asignó la espiritualidad como único camino posible, pues solo el placer con Dios era justificable para ellas; no obstante fue una monja: Hildegarda de Bingen (Hildegard von Bingen en alemán), quien descubre el

⁴ Éxtasis en <https://www.significados.com/extasis/>; consultado el 22 de septiembre de 2023

orgasmo como la fuente del poder que radica en las cuevas vaginales del clítoris y en donde radica buena parte del poder del cuerpo de las mujeres.⁵ Cuando el patriarcado se alertó de este poder, censuró la mística de las mujeres bajo el control inquisitorial y asignó las experiencias místicas de las mujeres al poder demoníaco o por influencia de este, siempre como un peligro constante. No fue de la misma forma considerada la mística masculina.

2. El llanto como una lamentación y clamor de justicia

El llanto como máxima expresión de la impotencia, reclamo contra la injusticia, salida del dolor y clamor por la vida. Cuerpos que lloran a otros cuerpos. El llanto no es el final de un hecho, sino el principio de una conspiración para revertir la injusticia. Es a través del llanto que se visibiliza la injusticia. El texto bíblico de Lamentaciones es, pues, un ejemplo de las disciplinas del sufrimiento y el dolor compartido, y de poner en contexto la obra redentora de Dios que escucha el clamor de las plañideras, de las mujeres que viven de cerca la muerte de sus hijos en la guerra. Retomo el aporte de la Dra. Maricel Mena López cuando se refiere al texto de Lamentaciones:

Contiene cinco poemas que relatan el drama vivido por la comunidad judaica con ocasión a los acontecimientos del año 587: la ruina de Jerusalén. En esta liturgia, diversas voces, individuales o colectivas, hablan de los daños causados por la guerra, la desolación de Sion, las angustias de la deportación y la confusión del pueblo. Diferente a los demás Megillot que presentan el protagonismo de

⁵ Nuria Azancot, *Hildegard von Bingen, la monja feminista que descubrió el orgasmo femenino y la cerveza* en *El español* 19 de junio 2023. https://www.elespanol.com/el-cultural/letras/20230619/hildegard-bingen-feminista-descubrio-orgasmo-femenino-cerveza/771922978_o.html; consultado el 20 de septiembre de 2023. También puede verse Teresa Forcades, “*Luz y fuego vivos*”: *La Trinidad según Hildegarda de Bingen* en Montserrat Escribano-Cárcel (dir.) *Trinidad, deseo y subversión. La vida Trinitaria de las mujeres* (Navarra: Verbo Divino, 2021), pp. 101-131.

las mujeres, el rollo de Lamentaciones parece desentonar un poco. No obstante, Jonneke Bekkenpamk nos hace repensar esta idea, haciendo referencia a las costumbres de las mujeres de entonar canticos de triunfo y lamento (2Sam 1,20.24; Jer 9,16b–17.19; Ez 32,16). Dentro de la tradición oral, se puede suponer que la entonación de canticos de lamento era una de las tareas asignadas a las mujeres, desempeñadas en ocasión a eventos religiosos y políticos, cuando el pueblo de Israel se reunía. Las elegías o lamentos fúnebres eran cantos de duelo ante la partida de un ser querido, las plañideras unían sus gritos desgarradores con los de los familiares y amigos del difunto. Esta práctica heredada de los vecinos egipcios también era costumbre israelita.⁶

Ahora esta es una práctica de las mujeres y madres buscadoras de desaparecidos en todo México, en el continente latinoamericano y en el Caribe. El llanto es un grito de justicia que se hace eco con todos los clamores de las diversas injusticias: migrantes, feminicidios, desapariciones, y todo tipo de violencias sufridas. Y volvemos a preguntarnos: ¿qué vidas son lloradas? ¿Cuáles vidas merecen un duelo? ¿Cuáles son las vidas no llorables? El llanto de las mujeres no distingue entre vidas llorables y no, ellas buscan a sus desaparecidos sin distinción. Este es el nuevo profetismo que emerge desde América Latina y el Caribe para denunciar y gritar contra el poder de la injusticia y la violencia que atraviesan nuestros cuerpos, muchos de ellos desaparecidos.

⁶ Maricel Mena López, *La Torá femenina. Introducción histórico-literaria* en Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana. No. 67. Quito/Ecuador. 2010/3. p. 20.

Referencias

- Azancot, Nuria. (19 junio 2023). *Hildegard von Bingen, la monja feminista que descubrió el orgasmo femenino y la cerveza*, en El español. https://www.elespanol.com/el-cultural/letras/20230619/hildegard-bingen-feminista-descubrio-orgasmo-femenino-cerveza/771922978_0.html
- Butler, Judith. *Sin Miedo*. (2020). Formas de Resistencia a la violencia de hoy. México: Taurus.
- Butler, Judith. (2022). *La fuerza de la no Violencia*. La ética en lo político. México: Paidós.
- Escribano-Cárcel, Montserrat (dir.). (2021). *Trinidad, deseo y subversión*. La vida Trinitaria de las mujeres. Navarra: Verbo Divino.
- Mena López, Maricel. (2010-2013). *La Torá femenina. Introducción histórico-literaria* en Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana. No. 67. Quito/Ecuador.

Los conflictos bíblicos y los conflictos por la vida bajo el capital

Bruno Reikdal

Introducción

A nadie le parecería absurdo parafrasear la expresión bíblica de que “siempre tendréis conflictos entre vosotros”. Al final, desde nuestra niñez tenemos diariamente situaciones límite en las cuales enfrentamos a otra persona o somos por alguien confrontados. Muchos son nuestros recuerdos de disputas por algo o en nombre de una reparación o justicia. En diferentes grados, discutimos, charlamos, negociamos, peleamos o enfrentamos a alguien en una posición de oposición en nuestro cotidiano. Así, no es nada extraño sostener que siempre conviviremos con conflictos.

Por otro lado, así como en referencia a los pobres no tenemos en los textos bíblicos una temática individual o personal, sino que social y comunitaria, los “conflictos” al respecto de los cuales hablamos no son los diarios e interpersonales, sino los sociales o estructurales de nuestra sociedad. Son aquellos cuyo contenido no encuentra como fundamento las intenciones y subjetividades de los agentes en un primer momento, sino la estructura social que condiciona los conflictos, los mantiene o los reproduce.

En el texto bíblico de Deuteronomio, leemos que “gente pobre en esta tierra siempre la habrá; por eso te ordeno que seas generoso con tus hermanos hebreos y con los pobres y necesitados de tu tierra” (15,11). Se trata de una recomendación al interior de mandamientos de organización del pueblo al respecto de la justicia y coordinación social, muy bien articulada con las leyes del Jubileo. Este

texto es citado por Jesús en la tradición presentada por el evangelio de Marcos (14,6-8) y recupera este contenido en su propuesta del Reino de Dios. La constatación de la pobreza implica en una solución permanente, que no quita el problema, sino que enseña a convivir y mediar las relaciones para controlar sus efectos negativos.

Lo mismo podemos presentar como camino para interpretar e imaginar mediaciones que nos ayuden a manejar las situaciones de conflicto, trátase así de una articulación entre los conflictos en el texto bíblico y nuestros conflictos sociales vigentes bajo el capitalismo. De esta manera, en nuestro texto pretendemos indicar un modo de enfocar el texto bíblico a partir de sus conflictos, asumiendo la posición de Elsa Tamez al respecto del problema de la opresión en la Biblia y una propuesta de hermenéutica liberadora. En un segundo momento intentaremos indicar que el carácter conflictivo no está solo en el texto, sino en la posición ideológica de la persona lectora que interpreta la Biblia a partir de la defensa de un proyecto político de sociedad, como nos enseña Franz Hinkelammert.

Por último, haremos un breve comentario al respecto de las clases sociales y los conflictos bajo el capital en su dinámica de reproducción. Esto porque la posición ideológica no es meramente una opción individual y nuestros proyectos no son personales, sino que siempre colectivamente contruidos y socialmente comprometidos con alguien. De esta manera, nuestro intento es reflejar sobre los conflictos vigentes que atraviesan la experiencia con la Biblia y nuestra espiritualidad.

Una hermenéutica liberadora que no rehúye el conflicto

En los 70 y los 80, se quedaba muy claro que el contenido bíblico estaba lleno de conflictos y, en especial, muy marcado por la oposición entre opresor y oprimido. Bajo la coyuntura de lucha anticapitalista, antiimperialista y en la llamada defensa de los pobres, esta oposición era marcadamente presentada a partir de la diferencia entre el rico y el pobre, entre los poderosos y los desposeídos y, en

el límite, tocando de manera adecuada la diferencia entre clases: trabajadora y capitalista.

Muchas eran las maneras de presentar la cuestión y los términos utilizados. Pero en general, la mirada era a partir de los derechos de las clases bajas y trabajadoras. En ese sentido, por otro lado, no se tenía todavía una mirada más clara y calificada de otras relaciones de opresión que ocurren incluso intra-clase y que, gracias a los movimientos feministas, negros y LGBTQIA+, fueran explicitados y posibilitaran una nueva ronda de ánimo, creatividad, criticidad y transformaciones al interior del binomio conflictivo opresor-oprimido.

Por lo tanto, otras miradas y hermenéuticas liberadoras han potenciado la percepción de los conflictos al interior de los textos bíblicos y, además, en la propia dinámica social. Pero, al hacerlo, también sacaron a la luz conflictos que existían dentro de los grupos involucrados en la lucha en contra la opresión —entonces, por liberación— y la manutención de relaciones de opresor-oprimido. Frente a eso, se puede escapar del conflicto y superarlo fingiendo que no existe o que no sería tan importante, o afrontarlo y superar la relación de opresión en la defensa del sujeto oprimido dentro de organizaciones comprometidas con proyectos de liberación.

La primera opción se propone a no convivir con el conflicto y no crear mediaciones necesarias para su superación histórica (o sea, superación en aquel momento y situación específica). La segunda tiene la posibilidad de efectuar lo que hemos comentado en nuestra introducción: conflictos siempre tenemos entre nosotros, entonces es necesario constantemente crear mediaciones. En otra perspectiva, la primera posición refleja una mirada semejante a la lectura dogmática de la Biblia, que niega los conflictos y presenta una unidad o bien mayor que hace desaparecer los problemas reales y justifica las relaciones de opresión. La segunda, abre margen para una hermenéutica liberadora que reconoce un contenido histórico fundamental —hay conflictos, hay opresión— y marcha en un proyecto en defensa de la vida real.

Es interesante mirar cómo en uno de los primeros trabajos de Elsa Tamez la cuestión ya se presenta muy clara, *La Biblia de los oprimidos* (1979). Por supuesto que su temática no era la precisión de la comprensión de los “conflictos”, pero el modo de trabajar la cuestión de la opresión y el binomio opresor-oprimido ya nos muestra un camino hermenéutico crítico y liberador. Su trabajo tiene como referencia e interlocutor a Tomás Hanks con su tesis respecto del contenido de la opresión. En ese sentido, la autora comenta:

Hanks en su estudio se concreta a analizar en qué consiste la opresión, nosotros profundizamos eso, pero no como la preocupación fundamental. Más importante consideramos averiguar *el motivo de la opresión; identificar los sujetos y objetos, sus características y comportamiento*. Hanks, además, llega a la conclusión de que en la Biblia la opresión es la causa básica de la pobreza. Nosotros concordamos con esa afirmación, pero agregamos una mediación aclaradora: *el despojo, el robo: el opresor roba al oprimido y lo empobrece*. Los oprimidos son, pues, los empobrecidos, ya que, *así como el opresor oprime al pobre porque es pobre y sin poder, este ha llegado a ser pobre porque ha sido oprimido*. (Tamez, 1979, p. 15)

Enfoquemos la diferencia entre la mirada de Hanks y de Tamez: el primero presenta una definición y conecta la opresión a la pobreza, pero no explica y no explicita las relaciones, dinámicas y procesos históricos que crean la condición de la pobreza, que revela una relación de opresión y, por lo tanto, de sujetos opresores y oprimidos. Por su parte, Elsa Tamez reconoce el problema de la pobreza, pero no se queda por ahí, sino que, en búsqueda de una solución, trata de comprender las dinámicas de reproducción de opresión que establecen una relación histórica específica de robo, despojo, empobrecimiento.

Por este camino, la autora abre margen no para una posición dogmática de definición de términos, sino para un análisis de los comportamientos, las características, el proceso de identificación de sujetos y objetos involucrados dialécticamente en relaciones de opresión; por eso su sentencia final, en la cual conecta no opresión y pobreza, sino proceso de empobrecimiento a la reproducción de relaciones de opresión. Por la senda de Tamez no se queda en el

reconocimiento de que “hay pobres” o que “siempre habrá pobres”, sino que avanza para la comprensión de la realidad y la creación de soluciones para la pobreza en nuestra historia hoy.

De esta manera, al mirar hacia el texto bíblico, Tamez propone salir en búsqueda de las relaciones de opresión y sus procesos de reproducción y mantenimiento. Trata de presentar los sujetos involucrados y cómo actúan. Por eso sostiene su objetivo:

En el presente trabajo nos hemos propuesto investigar la experiencia de la opresión en el Antiguo Testamento. Esto implica averiguar *el porqué de la opresión; quiénes son los opresores y quiénes los oprimidos; cuáles son las características de ambos grupos; cuáles son los mecanismos que utiliza el opresor, y cuáles son las dimensiones de la opresión.* (Tamez, 1979, p. 11)

De esta manera, nuestra teóloga articula la causalidad y las dinámicas de la opresión en el texto Bíblico con la causalidad y las dinámicas de las relaciones de opresión hoy. Pero no a partir de una definición amplia, definitiva o potencialmente dogmática a depender de su uso. Sino que al comprender cómo se manejaba la opresión y la lucha de la liberación histórica contenida en el texto bíblico, articular este contenido a la luz del modo como las dinámicas de opresión que se reproducen y ejecutan hoy, reconociendo sus sujetos, objetos, comportamientos y características. Así, en estos dos planos (el bíblico y el histórico actual) mirar para los conflictos existentes y reconocer *quiénes son los opresores y los oprimidos.*

Eso es muy importante por ser al revés de definir la opresión a partir de la pobreza, lo cual nos conduce a solo imaginar que, si hay pobreza, hay opresión y que sí se reconoce la opresión al mirar los conflictos entre opresores y oprimidos. En ese sentido, Tamez afirma:

La revelación de Dios surge, pues, dentro del marco de una historia conflictual, y allí, en esa historia, su revelación se manifiesta solidaria con los dominados. Esta experiencia de Dios, fundamentalmente bíblica, se expresa hoy día en la religiosidad del pueblo oprimido que busca su liberación. (Tamez, 1979, p. 12)

Bien, vemos acá que, por medio de una *historia conflictual*, surge la revelación de Dios como medios para superar la opresión en defensa de las personas oprimidas. Para Elsa Tamez, esta revelación está conectada con el proyecto liberador en que las personas oprimidas están involucradas en la búsqueda del fin de las relaciones que crean la opresión; pero eso no se da a partir de definiciones estancas, sino al interior de los procesos de liberación y por liberación, es decir, que entran en conflicto con los mecanismos conflictivos que crean la opresión, el despojo, la condición de sujeto oprimido, objeto en las manos del sujeto opresor.

Por lo tanto, se trata de una posición que no rehúye del conflicto, sino que lo afronta para crear mediaciones liberadoras. No niega los conflictos en el texto bíblico y no niega los mecanismos de opresión vigentes en nuestra historia. Los explicita y comprende para, a su vez, superarlos.

El conflicto ideológico ante la Biblia

Por supuesto, sabemos que toda lectura está comprometida de alguna manera desde su punto de partida. Es muy conocida la cita de Leonardo Boff de que “todo punto de vista es la vista desde un punto”. Pero hay que comprender eso no solo desde una mirada subjetiva e individual, sino también ideológica y, por lo tanto, como veremos, de clase. Es importante aclarar este tema para que no se imagine que la cuestión del conflicto está solamente en el texto bíblico o en el análisis de la realidad. La propia mirada para la Biblia ya carga consigo una posición ideológica que cumple un rol en la reproducción social y, por lo tanto, en nuestros conflictos actuales.

Si Elsa Tamez nos presenta un modo de trabajar con los conflictos bíblicos a partir del binomio opresor-oprimido y articularlos a los conflictos de nuestra historia en curso, nosotros podemos dar otro paso para cuestionar cómo el compromiso del sujeto lector puede estar comprometido con un orden vigente utilizando una hermenéutica liberadora. Eso porque no se trata solo de una cuestión que nace, se desarrolla y vuelve al suelo hermenéutico, sino que

la *histórica conflictual* es el gran terreno en el cual la hermenéutica puede o no contribuir para la vida de la gente y para la superación de situaciones de opresión con la creación de mediaciones para nuestro tiempo.

En ese sentido, es interesante ver la manera como Franz Hinkelammert nos presenta la temática de la ideología en nuestra sociedad de clases. La introducción de su obra *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (1970) nos presenta una manera muy interesante de comprender el rol de la ideología en nuestras actividades y posiciones cotidianas, aplicable, por supuesto, a la lectura de la Biblia y el uso de las hermenéuticas. Pero, en el caso de Hinkelammert, no se trata de una discusión de ideología en términos abstractos, sino en referencia a un orden social vigente. Así, vemos que para Hinkelammert:

En este sentido se habla de ideologías de personas, de ideologías de grupos (por ejemplo, ideologías de monopolios) e ideologías que se refieren a la sociedad como un todo. A nosotros nos interesa aquí solo este último punto. En este sentido, pensamiento ideológico es un pensamiento que se refiere a la sociedad como totalidad y que la explica. Por otra parte, ideología no es tampoco pura explicación. No es solo teoría, sino que es una teoría pensada en relación con la sociedad como una totalidad, mirándola desde el punto de vista de la acción de sus estructuras. (Hinkelammert, 1970, p. 8)

Eso significa que para Hinkelammert la ideología en referencia a la estructura social incluye una articulación entre la explicación o una manera de explicar la realidad social, y una posición en referencia a la estructura social. De esta manera, cuando comentamos sobre la articulación entre la lectura del texto bíblico y la comprensión de las dinámicas y mecanismos de la opresión, es decir, de un análisis de la realidad, tanto la lectura como el análisis están vinculados con la posición del lector en relación con el orden vigente y su compromiso con un proyecto de sociedad, manutención, reforma o transformación completa de las estructuras sociales:

La ideología, por lo tanto, puede ser conservadora, reformista o revolucionaria. Como conservadora, afirma y estabiliza la estructura social existente tal cual es; como reformista enfoca cambios dentro de la estabilidad de estas estructuras y como revolucionaria tiende a negar a las estructuras existentes su legitimidad con el objeto de cambiarlas por otras o de destruirlas por completo. En ese sentido, el pensamiento ideológico es siempre un pensamiento comprometido, aunque muchas veces no se presente como tal. (Hinkelammert, 1970, pp. 8-9).

Entonces, la lectura de los textos bíblicos y su articulación con la interpretación de la realidad social están mediadas por un contenido y una posición ideológica en relación con el orden existente y, al mismo tiempo, con un proyecto social (conservador, reformista o revolucionario, en términos generales). Para Hinkelammert, por lo tanto, la realidad contiene no solo lo que es, sino también lo que está “ausente”, o sea, los proyectos de sociedad —en disputa o conflictivos— pero uno con base en las relaciones existentes y otro en nombre de un nuevo mundo. Así, añadimos al problema de los conflictos bíblicos y los conflictos en nuestra realidad la cuestión de los conflictos entre los proyectos de sociedad.

Particularmente, este conflicto toca la cuestión ideológica, como vimos, y nos ayuda a comprender qué significa la toma de posición junto a los oprimidos desde un punto de vista de proyectos de liberación. En el límite, hay la posibilidad de una mirada en defensa del orden y una mirada en contra del orden que oprime o que crea y sostiene los mecanismos de opresión. En ese sentido, leyendo a Marx, Hinkelammert afirma que en estos polos tenemos una visión dominante del mundo y una visión dominada en búsqueda de liberación. Estas posiciones son *ideológicamente* interesantes para la manutención de las clases sociales del poder de unas sobre otras:

[...] una clase dominante que niega esta ausencia y legitima de esta manera su lucha de clases desde arriba y una clase dominada y reprimida, que sufre esta lucha de clases y que se levanta con una lucha de clases desde abajo en nombre de lo que no es y por eso también en nombre de lo que todavía no es. (Hinkelammert, 2021, p. 339)

Estos son dos puntos de vista que vinculan ideológicamente las acciones y producciones a la realidad social, incluso el uso de las herramientas hermenéuticas y la lectura bíblica. En ese sentido, no necesariamente es la metodología o el enfoque del texto bíblico los que determinan la función o el aporte de una lectura liberadora para las luchas populares y en contra de las opresiones. Sino, más importante, es el rol de la conducta y el trabajo bíblico en el contexto de los conflictos ideológicos en relación con las estructuras vigentes y el proyecto de sociedad para el futuro.

Este conflicto, por lo tanto, es determinante y fundamental para el trabajo con los conflictos bíblicos y con la *histórica conflictual* en la cual hay la posibilidad de percibir la manifestación de la revelación de Dios. Con Elsa Tamez, hemos visto que esta revelación se da en la vida (o ausencia de condiciones de vida) de los oprimidos. Y ahí tenemos un criterio: ¿quiénes son los que tienen su vida quitada por las relaciones y estructuras sociales vigentes? ¿Cuáles son los mecanismos de robo o despojo de la vida? ¿Quiénes son los sujetos y los objetos? ¿Cuáles son sus características y comportamientos? ¿Los proyectos en conflicto aportan de qué manera en favor de la vida de los saboteados? ¿A quién interesa la manutención del orden existente?

En el límite, es una lucha por la vida. Pero hay quienes tienen vida garantizada por el orden y quienes no. El acceso a los recursos necesarios, por su vez, es distribuido en acuerdo con la división social del trabajo y la orientación propia de la coordinación social del trabajo. En el capitalismo, la coordinación del trabajo está orientada para el aumento de la tasa de ganancia a través de la producción, reproducción y aumento del capital, y organiza toda la producción por medio de la competencia generalizada en el mercado. Esta dinámica, por su vez, crea y legitima conflictos constantes y relaciones de dominio y opresión de un grupo sobre otro, de una clase sobre otra. De esta manera, al interior de la clase trabajadora tenemos grados de acceso a pagos y bienes fundamentales para la vida.

Conflictos por la vida bajo el capitalismo

El interlocutor de Elsa Tamez, Thomás Hanks, había indicado que la pobreza y la opresión estaban conectadas. Tamez lo asume, pero ejemplifica y califica la cuestión indicando la necesidad de análisis a respecto de los mecanismos de opresión, de los procesos de robo y despojo de la persona oprimida. Estas situaciones, a su vez, presentan una historia conflictual en la cual sería posible pervivir la manifestación de la revelación de Dios en defensa de los oprimidos. Pero eso no niega ni supera el conflicto, sino que nos pone en movimiento para comprender los conflictos actuales y proyectar soluciones. Este proceso de proyección toca a la temática del contenido ideológico y del rol de nuestras producciones en relación con las estructuras sociales existentes.

En nuestra opinión, toda esta temática está atravesada por el elemento de las clases sociales en el sentido de que cada clase posee una posición más o menos privilegiada en relación con acceso a los recursos, condiciones y bienes necesarios para la vida de los sujetos. El comprometimiento con un tipo de proyecto de sociedad pone a uno en acuerdo o no con el interés de una clase social. Por ejemplo: es de interés de una clase media mantener y garantizar los privilegios que tiene en relación con las clases más bajas y saboteadas. Pero es posible que una persona que pertenece a una clase media ir en contra del interés de su clase y ponerse en defensa del interés de la vida de las personas más pobres. Esta posición, entretanto, le pone en conflicto con su propia clase y sus intereses generales de clase. La situación conflictiva, por lo tanto, no es superada, sino potenciada.

Pero se trata de una posición conflictiva en defensa de los oprimidos mecanismos sociales que quitan las condiciones de vida de las mayorías. En este sentido, no vemos una superación del conflicto, sino una apuesta de que se trata de un conflicto necesario para un nuevo mundo y en acuerdo con un proyecto de sociedad más inclusivo, humano y equitativo. Esa posición de conflicto tiene como objetivo, por lo tanto, la superación de las condiciones violentas (y conflictivas) de la estructura social que sabotea las masas populares,

pero no el fin de todo conflicto. Sabe que *conflicto siempre habrá*, pero desea que existan mediaciones que garanticen las condiciones de vida de la gente y cambien los tipos o motivos de conflictos. Hablamos, por lo tanto, de una búsqueda por solución de conflictos provenientes de las estructuras sociales vigentes, lo cual implica una necesidad de cambio del orden existente.

La lectura de los conflictos bíblicos, por lo tanto, puede aparecer como un recurso para aclarar la necesidad de superar los mecanismos que crean los procesos de opresión y dominación, pero no las situaciones conflictivas. El cambio exige un conflicto en contra del orden establecido. ¿Pero solo por desear otro mundo? No. Se trata de una defensa de la vida y de la garantía de las condiciones de vida quitadas por las relaciones capitalistas existentes. Si bajo otro orden aparecen nuevas condiciones de conflicto y de opresión, vale lo mismo, pero no en abstracto, sino a partir de una lectura e interpretación comprometida con la realidad concreta.

Es muy conocida la cita de Marx de que “la historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de las luchas de clase”. ¿Pero qué significa eso? Significa que, por medio del análisis de las relaciones sociales, es posible hallar los nexos que conectan los diferentes grupos en una totalidad social y percibir los mecanismos que crean y mantienen la relación de dominación y opresión de un grupo sobre otro. Siempre la coordinación social del trabajo exige una organización de la ejecución poder —que puede o no ser buena para la gente y que se encarga de un grupo u otro—. Y cuanto más se complican las funciones sociales, hay relaciones asimétricas y tensiones, y la capacidad mayor o menor de decidir sobre el todo social manifiesta la posición de las clases sociales.

En ese sentido, una vez más, conflictos habrá. ¿Pero el manejo de estas relaciones necesariamente debe ser violento y bajo la opresión? ¡No! Ahí está el trabajo histórico de comprender lo que Elsa Tamez llama “revelación de Dios” en defensa de los oprimidos. Eso significa la posibilidad de superar el interés de una clase o un grupo a partir de un cambio de conducta en relación con el mundo y de apuesta en un proyecto de futuro más inclusivo. Pero eso no ocurre sin conflicto, sin una potencialización del conflicto en contra el

orden, sin el clamor de los que sufren y la exigencia de transformaciones. ¿Cómo estos reclamos serán conducidos? ¿Cómo se maneja la siempre presente situación de conflicto? ¿Cómo se crean mediaciones para realizar cambios necesarios? Ahí tenemos la diferencia entre una comunidad más o menos respetuosa en relación con la vida.

Bajo el capitalismo, la orientación de la coordinación social es determinada por el aumento de la tasa de ganancia. El mercado legitima la competencia y media el conflicto garantizando la manutención del orden que violenta las mayorías y privilegia grupos menores, así como la protección de las élites. Los conflictos, por lo tanto, no se vuelven en defensa de la vida, sino en defensa del capital y sus mecanismos sagrados —la propiedad privada y el dinero—. Es un orden que no media los conflictos para superar sus efectos negativos en relación con la gente y la vida como una totalidad en el mundo, sino que reproduce conflictos necesarios para su propia manutención.

La lectura de la Biblia mediada por la ideología dominante hace lo mismo y no presenta los conflictos Bíblicos articulados con los mecanismos de opresión característicos y existentes en nuestra realidad. Sino que presenta los conflictos bíblicos como pasos necesarios para la salvación y justifica los conflictos actuales, manteniendo el orden y exigiendo sumisión. Aguarda el momento en un futuro imaginado en el cual se puede vivir sin conflictos. Así, desaparece el propio contenido del conflicto bíblico.

Esta promesa, por su vez, no toca la interpretación de la realidad hoy, sino que la presenta como necesaria y proyecta la manutención del orden, reprimiendo a la gente y su voluntad de cambios. Su proyecto ideológico está comprometido con el orden existente y contra ello no entra en conflicto. Acepta, por lo tanto, qué “pobres” o “conflictos” siempre habrá entre nosotres, pero no se moviliza para crear mediaciones que traten de atender la necesidad de la gente pobre y de los reclamos de los conflictos en defensa de la vida y contra la opresión.

Referencias

- Hanks, Tomás. (1979). *Opresión, pobreza y liberación. Reflexiones Bíblicas*. Miami: Caribe.
- Hinkelammert, Franz. (1970). *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Nueva Universidad: Santiago, Chile.
- _____. (2021). *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión: volver a Marx trascendiéndolo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Clacso.
- Tamez, Elsa. (1979). *La Biblia de los oprimidos*. DEI: San José, Costa Rica.

La vida eterna como concepto trascendental: por una racionalidad orientada hacia la convivencia humana perfecta⁷

M. EL. Ernesto Herra Castro⁸

Agradecimientos iniciales

Quisiera agradecer al Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) por haberme abierto sus puertas para efectuar allí mi pasantía doctoral⁹ de la que, como productos, se desprende el presente trabajo. El Seminario de Lectura Popular de la Biblia (2023) denominado: “Biblia: casa del pueblo. Disputas hermenéuticas y conflictos en América Latina” del cual he podido participar desde hace unos meses, me ha permitido ser testigo vivencial de las múltiples alternativas respecto del totalitarismo que en este espacio surgen y que sin duda fueron condición de la crítica en torno a la que Franz teorizó. Este seminario establece una aproximación al texto bíblico desde la Lectura Popular de la Biblia como principio metódico en cuyo núcleo se ubica el compromiso ético con el “pobre”, con el hambriento, con el destechado. Son las y los explotados, alienados, humillados y despreciados de este mundo el núcleo problemático desde el cual la lectura e interpretación de la Biblia

⁷ Los conceptos de perfección de la convivencia humana. La racionalidad de una convivencia humana perfecta.

⁸ Ernesto Herra Castro es académico de la Escuela de Sociología de la Universidad Nacional en Costa Rica. Actualmente realiza el Doctorado de Estudios de la Sociedad y la Cultura en la Universidad de Costa Rica.

⁹ Requisito del Programa de Doctorado en Estudios de la Sociedad y la Cultura de la Universidad de Costa Rica.

desemboca en una praxis como “...manifestación -terrenal- de la presencia de Dios” (Regina, 2011, p. 23) que parte de la comunidad como el vínculo esencial en el cual Dios se hace presente.

Así las cosas, en este breve trabajo intentaré vincular las preocupaciones de índole comunitario que impulso junto a la tradición crítica de la que parte Hinkelammert y que este continúa y sofisticada. Para hacer lo anterior le he echado mano la primera y la segunda carta de Juan, así como al apocalipsis, escrito también por Juan. He puesto atención al concepto de “vida eterna” en el que identifiqué un radical potencial ético para el impulso de una racionalidad orientada hacia la “convivencia humana perfecta”. Asimismo, he regresado por los caminos del Pablo que Hinkelammert ha mostrado, para lo cual he recurrido a Corintios, Gálatas, Romanos y Tesalonicenses. Por último, he dialogado con Isaías y Mateo quienes contribuyen a dar contenido al concepto de “vida eterna” propuesto por Juan.

Posibles respuestas a la rebelión en contra de la igualdad humana

Los fundamentos racionales a partir de los cuales el ser humano puede impulsar horizontes posibles fundados en la búsqueda de lo que Hinkelammert denomina “convivencia humana perfecta”, parten de la propia esencia del cristianismo del primer siglo de nuestra era.

En su lucha por la justicia, Pablo se enfrenta al Imperio mismo al develar el contenido de la Ley, el cual, a decir suyo, no es otra cosa que pecado. Este particular es retomado por Hinkelammert en “La maldición que pesa sobre la Ley” (del año 2013). En este libro Hinkelammert hace visible el giro invertido, fetichizado, en fin, lo que en “Totalitarismo del mercado” del año 2018 denominará “terror”, o sea: “aquel sujeto, sector del partido o sección del movimiento revolucionario que, en nombre de la revolución, traiciona los elementos básicos o fundamentales de dicho proceso” (Bautista, 2018 en Hinkelammert, 2018, p. 7). En el caso del cristianismo, Hinkelammert (2013) muestra cómo se da.

1. Para Pablo, la Ley exige de un comportamiento ético, comprometido, solidario, desinteresado con el otro/otra y lo expresa bajo el concepto de “amor al prójimo” (Gal 5: 13) por el cual hay que estar dispuesto a entregar, si fuese necesario, “su propia vida” (1 Tes 2: 8).
2. Para Agustín, la Ley existe para su cumplimiento y es en el sometimiento absoluto que la autoridad reviste que se agrada a Dios.
3. Para Agustín, la Ley es la instancia agredida y en su incumplimiento es que aparece el pecado.
4. Para Pablo, en cambio, se trata de la justicia que no deviene del sometimiento a la norma sino de la confrontación con el contenido que la Ley dicta. Es en el cumplimiento de la Ley que se comete pecado.

Lo anterior es expresado por el Hinkelammert de “La maldición que pesa sobre la Ley” (2013) de la siguiente forma:

para Pablo la Ley es la cárcel del cuerpo, para Agustín, precisamente, la Ley es la libertad del alma, que presenta con la voluntad por la Ley y su cumplimiento. En lugar de la liberación del cuerpo pone el sometimiento absoluto del cuerpo bajo la voluntad y la Ley, que el alma dicta. (Hinkelammert, 2013, p. 169)

Para quienes luchan por su libertad y su emancipación el “reino”, en la acepción paulina, está prometido para aquellos que se entreguen a su “prójimo” (Pablo), su “hermano” (Juan). Se trata de que quienes son explotados, alienados, humillados y despreciados aquí en la tierra, no teman a revelarse contra la Ley con que se produce la injusticia.

Para Pablo se trata de la justicia y hace perceptible lo anterior en dos pasajes del Gálatas en los cuales se lee:

“Ya no hay diferencia entre judío ni griego, entre esclavo y hombre libre; no se hace diferencia entre hombre y mujer, pues todos ustedes son uno solo en Jesús el Mesías” (Gal 3: 28).

“[...] nadie se convierte en justo por cumplir la Ley [...] porque el cumplimiento de la Ley no hará nunca de un mortal un justo” (Gal 2: 16).

Dios se ha hecho humano y Pablo presenta el giro antropológico como condición a partir de la cual toda diferencia humana ha sido borrada. Somos no solo imagen y semejanza de Dios. Según decir de Juan, somos Dios (Jn 3: 1; Sab. 2: 23). El contenido de lo anterior está en el hecho de que somos humanos tal como Dios lo ha hecho. A diferencia de Dios, el ser humano no necesita convertirse en Dios. Ya es ser humano y en su humanidad está personificada la esencia de Dios. Así las cosas, al tratarse del ser humano, toda Ley o institución que no reconozca la superioridad del ser humano para el ser humano es un ídolo que intenta usurpar su lugar y, en ese sentido, no reflejan la imagen de Dios. A decir de Hinkelammert: “son dioses falsos”.

Para Hinkelammert (2020; 2022), en los elementos anteriores se encuentra el núcleo de lo que constituyen “las raíces históricas de los derechos humanos”. En la tensión por emplazar el contenido de la justicia por el contenido de la Ley aparecen no solo las diferencias sino las desigualdades. Las diferencias son parte constitutiva de lo que somos como seres humanos y, en el tanto se trata de ser humanos, las diferencias, individuales o sociales, solo reflejan la esencia de lo que somos: diferentes. Sin embargo, dichas diferencias son el contenido de las desigualdades que adquieren legitimidad por la vía legal. Así las cosas, la justicia es remplazada por la Ley para lo cual es discriminada con base a su diferencia y, sobre todo, con base a su distinción¹⁰.

La Ley y la justicia no suponen unidades previas. No es que la justicia fue negada y arrastrada con violencia desde una unidad común hasta llevarla a su dualidad. Ley y justicia no presuponen

¹⁰ En su libro “Para una ética de la liberación latinoamericana”, Dussel se detiene en una amplia explicación en la que expone y contrapone los conceptos de lo mismo, lo igual, lo diferente y lo distinto que vale la pena retomar en el sentido de lo aquí expuesto.

unidad. Esto es, precisamente, el argumento de Pablo al distinguir uno de otro concepto. La justicia es distinta en el sentido que no reconoce unidad previa con la Ley. La justicia no es lo que ha quedado contenido en el marco jurídico “pues —según el Pablo del Gálatas— si la verdadera rectitud es fruto de la Ley, quiere decir que Cristo murió inútilmente” (Gal, 2: 21).

A decir de Juan José Bautista, para Hinkelammert, los mitos, las ideologías y las utopías son “conditio humana” (Bautista, 2007). En ellos está contenido el potencial de producción humana capaz de crear un modelo de sociedad en el que las diferencias no devengan en desigualdad y/o discriminación. Hinkelammert comparte así el tipo de racionalidad con que Pablo pone en confrontación la Ley bajo el concepto de la justicia haciendo explícito un proyecto de sociedad en el que la dignidad humana sea el criterio central de las relaciones sociales mismas o, lo que es lo mismo, a partir de una racionalidad basada en “una convivencia humana perfecta” (Hinkelammert)

Para hacer frente a la desigualdad Pablo muestra “la fe del Mesías” (1 Cor. 1: 22- 28) como concepto trascendental que adquiere expresión concreta a partir de una ética según la cual cada quien debe asumir responsabilidad por la vida de su hermano/hermana. Isaías lo expresa como la “obligación” que debe existir entre los “hermanos” o “semejantes”, según sea la traducción, que exige compartir del pan con el hambriento, el techo con quien no tenga hogar y el vestido con quien no tenga abrigo (Is 58: 7). Lo anterior no es otra cosa, en la actualidad, que la lucha por el bienestar y la dignidad de mi “hermano” o mi “semejante” en el que cabe, potencialmente, la humanidad en general. Se trata de la lucha por cada ser humano en concreto para garantizar el bienestar y la dignidad del ser humano en general.

Que Dios se haya hecho humano y no cristiano es el contenido de la “paradoja” del propio mensaje del cristianismo: “el mensaje es, humanizarse, no necesariamente cristianizarse. El mensaje de humanizarse puede rebelarse en contra del mismo cristianismo instituido. Se le escapa al cristianismo constituido” señala Hinkelammert en “Crítica de la razón mítica” (Hinkelammert, 2007a,

p. 13). No se trata del cumplimiento de la Ley, dado que Jesús mismo “es el hereje principal”, como señala Franz en este mismo texto del año 2007 (Hinkelammert, 2007a, p. 13), sino de la constante búsqueda de la conquista de la justicia, como concepto trascendental, impulsada en el hecho secular y antropológico de que Dios se ha hecho humano y, con ello, que en la justicia y la dignidad de cada ser humano “la fe del mesías” se hace concreta.

Para liberarse de la Ley según la cual se produce injusticia, para apostar a la justicia, como la vía humana para alcanzar, en la tierra, libertad y emancipación el ser humano habrá de liberarse de toda aquella institución que, con base en la diferencia, produzca desigualdad. Son estas “las cadenas”, “las amarras”, “el yugo” a las que apela Isaías (Is 58: 6) cuando se refiere a todo aquello que oprime y limita la liberación del ser humano y, por cual, este debe “romperlas”, “desatarlas”. El llamado está dirigido ya no a un pueblo en específico, como lo pudo haber sido para el pueblo judío previo a que Dios les liberara de la esclavitud (Ex 14: 1-31). Ahora se refiere al ser humano en general: Esta es la potencia que Franz identificó en el Pablo del Gálatas 3:28: “Ya no hay diferencia entre judío y griego, entre esclavo y hombre libre; no se hace diferencia entre hombre y mujer, pues todos ustedes son uno solo en Jesús el Mesías” (Gal 3: 28).

Para Pablo, se trata de revestirse de Mesías y, en ese sentido, mantener la ética por la liberación y la justicia “así en la tierra como en el cielo”. Jesús se refiere a la utopía bajo el concepto de “Reino de los Cielos” según Mateo (Mat 4: 17; Mat 5: 3), o “Reino de Dios” (Lc 6: 21) en la acepción de Lucas. Mateo invita a sus hermanos a “buscar su Reino y su justicia” (Mt 6: 33) haciéndoles saber que deben preocuparse por la búsqueda de su liberación en el presente, pues es en ella, constantemente actualizada, que se asegurará la utopía prometida (Mt 6: 34).

Para Hinkelammert (2022), la nueva sociedad promulgada por Pablo

es, por un lado, sociedad en este mundo, que realiza estos derechos humanos en el mayor grado posible. Pero, por otro lado, esta misma sociedad sigue después de la resurrección de los muertos, pero

esta vez como sociedad que realiza en su perfección lo que estos derechos humanos expresan. Es la búsqueda del reino mesiánico en esta tierra primero y después en su total plenitud. (Hinkelammert, 2022, pp. 18-19)

El proceder de Pablo, así como el de Jesús, no es otro que el de los científicos sociales cuando, efectivamente, estos hacen ciencia a partir de criterios de juicio vida-muerte para “pensar lo que no es” pero lo hacen sin asumir ninguna responsabilidad de “lo que es” (Hinkelammert, 2020, p. 11). De los efectos no deseados que producen, en no pocas ocasiones, la aplicación de las teorías de las ciencias sociales que en la actualidad no hay quien asuma responsabilidad. Incluso sus marcos categoriales presuponen la desigualdad que produce la aplicación de sus teorías incorporando en ellas conceptos tales como “ganadores” y “perdedores”. Es decir: “la racionalidad de lo irracional”. (Hinkelammert, 2022; 2020).

Para Hinkelammert, “pensar lo que no es, pero pensarlo a partir de lo que es” (2022; 2020, p. 11), sugiere alcanzar lo que no es a partir de pasos finitos que poco a poco nos vayan acercando a la infinitud y no por los criterios fácticos a partir de los que se debe aceptar en el mundo producido, su miseria, su pobreza, su humillación como si esta fuese la voluntad de Dios y, por ende, el criterio de perfección. Si el amor es uno de los muchos adjetivos de Dios, no hay posibilidad alguna que este, habiéndose hecho hombre y habiéndose enfrentado con la Ley del Imperio por la cual murió en el madero, proponga ahora la aceptación de la miseria, de la pobreza o la humillación como sinónimo de aceptación de su voluntad. Pablo muestra a un Dios vivo que lucha junto a los “necios”, los “débiles”, a lo “común”, a “lo que es nada, para reducir a la nada lo que es” (Cor 1: 27).

Para Pablo, así como para Jesús, se trata de una teología de la praxis a partir de la cual los explotados, enajenados, humillados y despreciados se afirman, en su proceso de liberación, a partir de una confrontación radical contra todo aquello que niega sus posibilidades de existencia, así como con todo aquello que parta de las diferencias para fomentar las desigualdades. Esta es la realidad

empírica que tanto Jesús como Pablo experimentan y frente a la cual se confrontan como condición de su liberación.

Así las cosas “la razón mítica no –sería– una simple mistificación de la realidad –significaría– pensar la realidad a partir de mitos creados, que reflexionan sobre esta realidad inclusive en sus posibles desarrollos futuros” (Hinkelammert, 2020, p. 11; Hinkelammert, 2022, p. 33). De esta forma: “un mundo sin hambre”, o alcanzar “la paz mundial”, serían metas posibles de ejecutar en caso de que en el proyecto utópico ideado esté comprometido en pensar lo que no es, pero hacerlo a partir de lo que es (Hinkelammert, 2020, p. 11).

De lo anterior se sigue que en la introducción de la versión ampliada del año 2022, editada por nuestro compañero y amigo Henry Mora, Hinkelammert (2022) ponga de manifiesto el horizonte utópico de “la ciencia empírica moderna” la cual se impulsa a partir de “la vida sin muerte” o, lo que es lo mismo, “esta tierra sin la muerte” (Hinkelammert, 2022, p. 17) que ya no son conceptos trascendentales sino ilusiones trascendentales las cuales pertenecen al ámbito religioso con los cuales se puede actuar, “[...] pero hacia los cuales no se puede progresar” (Hinkelammert, 1990, p. 28), como bien señala Franz en “Crítica de la razón utópica”.

En la propuesta seminarista que impulsa el Departamento Ecu-ménico de Investigaciones (DEI) en la actualidad, la lectura contextual de la Biblia parte de un Dios que escucha las plegarias de los esclavos oprimidos (Éxodo 3: 7), prometiéndoles tierra y alimento como condición de su liberación (Éxodo 3: 8). El Dios de la liberación del pueblo judío promete la liberación luchando junto a los oprimidos y es en la rebelión que estos logran alcanzar su liberación (Éxodo 14: 1-31).

Dios llama así a los suyos a revelarse contra todas las cadenas, todos los yugos que les aten y que, por lo tanto, no permiten su liberación. El texto bíblico, al que solo nos habíamos referido, lo expresa de la siguiente manera:

“¿No saben cuál es el ayuno que me agrada? Romper las cadenas injustas, desatar las amarras del yugo, dejar libre a los oprimidos y romper toda clase de yugo” (Isaías 58: 6).

Si bien este es el llamado que hace Dios a la liberación de su pueblo, le corresponde a su pueblo identificar, confrontar y romper las “cadenas” que le atan, las “amarras” que lo tienen esclavo de las instituciones sociales. Así las cosas, le corresponde al pueblo, a la comunidad y no al individuo asumir la ética para su propia emancipación. Isaías lo expresa de la siguiente manera: “compartirás tu pan con el hambriento, los pobres sin techo entrarán a tu casa, vestirás al que veas desnudo y no volverás la espalda a tu hermano” (Isaías 58: 7).

El compromiso ético con la vida es de la comunidad con ella misma y, por lo tanto, con quien sea su hermana o hermano, todo aquel miembro de la comunidad que luche por la liberación y emancipación de quien, a su vez, es su hermana/hermano. En este sentido, no son todos aquellos que en apariencia están entre nosotras y nosotros quienes son nuestros hermanos sino quienes combaten, resisten y se confrontan con “las cadenas”, “las amarras” y “el yugo” que no permiten al pueblo liberarse. Esta no es una distinción menor en nuestro tiempo pero que ya Juan, en su primera carta, había señalado. Este dice: “esa gente salió entre nosotros, pero no eran de los nuestros; si hubieran sido de los nuestros, se habrían quedado con nosotros. Así es como descubrimos que no todos son de los nuestros” (1 Jn 2: 19), hasta aquí Juan. Para Isaías “ser de los nuestros” significa desprenderse de lo material, cuando sea necesario, para asegurar el bienestar de nuestro “hermano”, de nuestro “semejante”. Para Juan se trata de la comunidad toda que alcanza la liberación en la lucha constante, la lucha comprometida de quienes conforman la comunidad. Esta es la condición para alcanzar toda liberación posible. Es este el compromiso ético con las y los pobres.

Para Jesús, así como para Pablo, la formulación del proyecto futuro es relativo al plano mítico. Mucho de lo que acontece en la actualidad en las ciencias empíricas, también tiene depositadas sus esperanzas y su fe en este plano con el particular de que las consecuencias empíricas de dichos mitos recaen, principalmente, en

los pobres, miserables y la naturaleza. Son los supuestos míticos que las ciencias empíricas impulsan en el presente los que no asumen ninguna responsabilidad de las consecuencias negativas de sus formulaciones. Estas ciencias empíricas presuponen “perdedores”, que no son otros que las vidas sacrificadas en nombre de los mitos impulsados para apalear, teóricamente, a las diferencias que culminan produciendo desigualdades cada vez más marcadas. Es más, en la formulación mítica de las ciencias empíricas hoy las diferencias son exacerbadas, así como son ampliadas las desigualdades que estas producen. Para atender las cada vez más atroces consecuencias de las formulaciones míticas de las ciencias empíricas, estas urgen de mayores sacrificios en pos de la realización de las fantasías que sus mitos producen. Así las cosas, las últimas consecuencias de las ciencias empíricas hoy no son más que sus presupuestos de partida, pues las y los pobres, las y los miserables, así como la naturaleza son las y los sacrificados.

Hinkelammert denomina “termidor” al giro fetichizado y totalitario con el cual los movimientos y proyectos de liberación han sido secuestrados para, lejos de emancipación, producir todo lo contrario. En su último libro, Hinkelammert lo hace siguiendo la tradición del mismo cristianismo, el cual en lugar de haber transformado a la sociedad imperial de la época culminó por convertirse en el interior del propio Imperio (Hinkelammert, 2022, p. 20). De lo recién señalado se sigue que el mercado capitalista mundial, para poder expandirse dejándose conducir por sus formulaciones míticas, deba radicalizar las consecuencias “no deseadas” de sus propios mitos, por lo que es cada vez más evidente el estado de corrupción, desigualdad, pobreza, explotación o enajenación de nuestro tiempo. Lo irónico es que, para garantizar su expansión sin condición, el mercado capitalista no surge como argumento principal sino la democracia. Del incremento de la democracia se sigue el incremento sin límites del mercado capitalista con expresiones cada vez más totalitarias. Para que la democracia y el capital crezcan sin límites la maquinaria institucional se vuelca contra las dos únicas fuentes originarias de todos los valores de uso: la fuerza de trabajo y la naturaleza. De lo anterior se sigue que el “mercado total” y la “democracia total”,

como les llama Hinkelammert, tengan hoy por enemigos a la legislación ambiental y los derechos humanos.

En este último libro suyo, Hinkelammert evidencia cómo para garantizar la maximización de las ganancias se requiere recortar derechos humanos, así como eliminar derechos a la naturaleza. Para garantizar la democracia los derechos humanos regulan las libertades humanas. Una vez los límites a la expansión del mercado hayan sido eliminados, así como las regulaciones a las libertades humanas hayan sido aprobadas, la maximización de las ganancias será la propia expresión de libertad y justicia. La condición para asegurar los supuestos de las formulaciones míticas del mercado y la democracia total es la “lucha de clases desde arriba” (Hinkelammert, 2022) que cobra, cada vez, mayor manifestación empírica como actualización de la ideología neoliberal en la vida cotidiana.

De la convivencia humana perfecta: “La vida eterna” de Juan como concepto trascendental

En este noveno capítulo, Hinkelammert (2022) les pone acento a “los conceptos de perfección de la convivencia humana”, según lo que Jesús y Pablo entienden bajo el concepto de igualdad. Para hacerlo recurre al evangelio que Pablo dirigió a las comunidades de Pisidia (Antioquía, Iconio, Listra y Derbe, situadas en lo que en la actualidad es Turquía), en donde hace explícita la abolición de las diferencias entre unos y otros (Gal 3: 28). La postura de Pablo parte de la esencia divina de Dios: este se ha hecho humano. Así las cosas, se trata del mensaje antropológico de la tradición cristiana: “Dios no se hizo cristiano, sino hombre” (Hinkelammert, 2007a, p. 13). El ser humano es la esencia divina de Dios y, en ese sentido, Hinkelammert afirma en “Pensamiento crítico y crítica de la razón mítica”: “el ser humano es el ser supremo para el ser humano” (Hinkelammert, 2007b).

Se trata de reconocer las diferencias existentes entre los seres humanos, pero no para crear, a partir de ellas, desigualdades entre el propio ser humano, sino para abolir “las amarras”, “las cadenas”, “el yugo” (Isaías 58: 6) que no permitan al ser humano vivir en

plenitud su propia divinidad. Este es el movimiento de negación a partir del cual se niega lo que niega. Como movimiento de afirmación Hinkelammert retoma al Marx de 1844, quien propone: “[...] echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable [...]” en el tanto “[...] el hombre es la esencia suprema para el hombre” (Marx, s. f., pp. 5-6). Marx y Juan comparten el mismo principio ético. Hinkelammert (2020; 2022) toma este principio humanista para hacer explícita una racionalidad orientada por “la convivencia humana perfecta” (Hinkelammert).

El concepto de igualdad al que apela Hinkelammert (2020; 2022) lo toma de la tradición paulina del Gálatas. En ella se lee:

“Ustedes están en Jesús, y todos son hijos de Dios gracias a la fe. Todos se han revestido de Jesús, pues todos fueron entregados a Cristo por el bautismo. Ya no hay diferencia entre judío y griego, entre esclavo y hombre libre; no se hace diferencia entre hombre y mujer, pues todos ustedes son uno solo en Jesús el Mesías. Y su ustedes son de cristo, también son descendencia de Abrahán y herederos de la promesa” (Gal 3: 26-29).

El ritual cristiano del bautismo, momento en el que se forja el vínculo entre el agua y el espíritu, entendiendo este último como el “don mesiánico prometido” a partir del que la comunidad se sujeta a sus formas de producción material, espiritual y de sentido, surge con la “salida del agua” (León-Dufour, 2018, p. 119) lo que no es, sino, la representación del momento en el cual se concreta la unión entre las y los integrantes de la comunidad con Dios. Los bautizados deben considerarse “muertos para el pecado y vivos para Dios en Cristo Jesús” (Rom 6: 11).

Para Jesús, así como para Pablo, el pecado tiene que ver con la injusticia, donde la justicia no es sinónimo del cumplimiento de la Ley. Hinkelammert ha puesto acento a este particular retomando los evangelios de Pablo en Gálatas y la carta a los Romanos en las cuales se lee:

“[...] nadie se convierte en justo por cumplir la Ley [...] porque el cumplimiento de la Ley no hará nunca de un mortal un justo” (Gal 3: 16).

“[...] no habría conocido del pecado si no fuera por la Ley” (Rom 7: 7).

Lo anterior está presente en el humanismo de Marx para quien “el trabajo es la sustancia y la medida inmanente de los valores, pero él mismo no tiene valor alguno” (Marx, 2017, p. 653). Por más que el valor de una mercancía esté determinado por “la cantidad de trabajo vivo necesario para su producción” (Marx, 2017, p. 653), el valor del trabajo mismo no tiene ningún valor. Él mismo es la fuente y condición de posibilidad de todas las creaciones por más que el capitalista enajena la propia vida del trabajador determinándole como “fuerza de trabajo”. La Ley no hace más que mostrar, como legítima por ser legal, una relación desigual en la que las partes que dan forma al contrato de trabajo no contribuyen, en igualdad, en la actividad productiva. Tampoco en las relaciones de distribución de los productos del trabajo que han sido presupuestas en el mercado capitalista. A través del contrato el trabajador acepta, porque no le queda otra, cambiar partes alícuotas de su propia vida por dinero como condición de subsistencia. Para el mercado total el trabajador es libre de tomar, con libertad, la decisión de cambiarse por dinero. Como el trabajador es libre de esa decisión también puede decidir no hacerlo. Debe aceptar, eso sí, las consecuencias de esta decisión. La Ley desplaza a la justicia y es en su cumplimiento que se comete pecado.

El humanismo de Marx revela el ser humano determinado como individuo productor de mercancías, reducido como “fuerza de trabajo”, presupuesto de su enajenación posterior. El ser humano, como fuente de toda creación, así en la Tierra como en el Cielo, es el sujeto productor que se enfrenta en el plano del mercado al poseedor de dinero como el origen mismo de toda producción. Si para Spinoza (2007) “Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas” (Spinoza, 2007, p. 25), para Marx el trabajo es la causa inmanente, y transitiva, de todas las creaciones, incluso la propia idea de Dios. Este es el sentido del porqué Hinkelammert retoma la crítica de la religión como causa inmanente de toda crítica

y asume el humanismo de la praxis como la causa transitiva de toda liberación y de toda posibilidad de emancipación.

Como parte de los conceptos de perfección de la convivencia humana, Hinkelammert (2020; 2022) nos remite al Apocalipsis de Juan tras la búsqueda de conceptos trascendentales cuyo compromiso está orientado a “la convivencia humana perfecta”. Cuando Hinkelammert (2020) dialoga con los conceptos utilizados por Pablo identifica que en él se distinguen las diversidades y diferencias de aquellas que son usadas para causar discriminación a quienes las presentan (Hinkelammert, 2020). El mismo Juan de los evangelios, quien muy probablemente redactara el Apocalipsis hacia el año 95 de nuestra era, es el responsable de proponer otras formas de convivencia humana: “[...] una sociedad sin dinero y una sociedad sin Estado” (Hinkelammert, 2020, p. 133), las cuales son alternativas válidas como señala en este último libro suyo el maestro Hinkelammert.

Desde su primera carta “Juan recuerda que el camino cristiano no es sino una divinización, la nuestra” (Biblia latinoamericana, 2005, p. 490). Para alcanzar la divinidad del propio ser humano Juan promete la “Vida eterna”, en el sentido de pensar lo que no es a partir de lo que es, cuyo contenido es la posibilidad de aquellos que se mantienen fieles a su fe, lo cual deviene en una ética vinculada con el hermano y no con las normas formales; para ello, han aprendido a distinguir entre el amor, principal característica del Dios, y las falsificaciones. La “Vida eterna” (1 Jn 1: 2) es la promesa de Dios para con su comunidad. Para Marcos Dios no es “[...] un Dios de muertos sino de vivos” (Mc 12: 27). La comunión (1 Jn 1: 3) es la relación vincular a partir de la cual Dios se hace presente en sus hijos a través de la vivencia de la fe. Actuar en la verdad (1 Jn 1: 6) es condición propia de ser justo con el hermano que es el sujeto concreto del que cada miembro de la comunidad debe asumir responsabilidad. Reconocer la injusticia que hemos cometido, que se expresa también en no asumir como propia la responsabilidad por la vida de su hermano/hermana es engañarse y, por lo tanto, no es, sino: pecado. Si bien, Dios “que es fiel y justo, nos perdonará nuestros pecados y nos limpiará de toda maldad” (1 Jn 1: 9), ese será el

resultado de rectificar y asumir como propia la responsabilidad de la vida del hermano/hermana en el sentido de que, según señala Juan, quien “ama a su hermano permanece en la luz y no hay en él causas de tropiezo” (1 Jn 1: 10).

“La vida eterna” es condición de saber vivir en el mundo sin “amar” “[...] al mundo ni lo que hay en el mundo” (1 Jn 1: 15). El mundo conocido por Juan no es otro que el que Roma le ha provisto. Enfrentar ese mundo en el que pululan “la codicia” y “la arrogancia” (1 Jn 1: 16) es condición para “permanecer para siempre” (1 Jn 1: 17). Con lo anterior Juan no llama a odiar al mundo o a enfrentarse con el mundo en tanto que este es producto de la “creación de Dios”. Juan llama a enfrentarse con aquellas creaciones que han despojado del centro al propio ser humano para, en su lugar, imponer sus creaciones como si de ellas fuera de lo que se tratara el “misterio”. En este sentido, y cito de la edición de la Biblia a la que he recurrido, “el cristiano se compromete en el mundo, pero no con el mundo. Guarda su libertad de hijo de Dios o deja de serlo por amor al mundo” (Biblia latinoamericana, 2005, p. 492).

Juan llama a la comunidad a hermanarse con el hermano. Para ello hay que distinguir quién es y quién no “el hermano”. Para Juan el hermano/hermana es quien asume una ética común con la comunidad de la cual es parte. Ser de la comunidad implica estar en la comunidad y no solo estar con ella. Estar en la comunidad significa practicar la justicia (1 Jn 2: 29) no solo por ser llamados hijos de Dios sino por actuar a partir de una ética según la cual se asume un compromiso por “ser” hijos de Dios (1 Jn 3: 1). Esta ética recae en el amor al hermano (1 Jn 2: 10; 1 Jn 3: 11; 1 Jn 3: 23; 1 Jn 4: 7; 1 Jn 4: 19; 1 Jn 4: 21). Quien haga mal, desee el mal, actúe con maldad para con su hermano no solo es un “mentiroso” (1 Jn 4: 20) sino que “... está en las tinieblas y camina en las tinieblas” (1 Jn 2: 10). Para Juan la distinción respecto de los que son y no son parte de la comunidad gira en torno al mandamiento: “[...] el que ama a Dios, ame también a su hermano” (1 Jn 4: 21).

Es el amor al hermano/hermana el presupuesto del que parte la comunidad: “debemos amarnos unos a otros, pues este es el mensaje que ustedes han oído desde el comienzo” (1 Jn 3: 11). Juan

sentencia: “No imitemos a Caín, que [...] mató a su hermano” (1 Jn 3: 12), y prosigue, “[...] el amor a nuestros hermanos es para nosotros el signo de que hemos pasado de la muerte a la vida” (1 Jn 3: 14). La “vida eterna” como concepto trascendental de Juan, tiene presupuesta a la comunidad. La comunidad es el tipo de vínculo esencial a partir del cual sus miembros, sujetos a sus formas de producción material, espiritual y de sentido se comportan en ella como “hermanos”, como “semejantes”. Quienes conforman la comunidad deben hacerse responsables de las necesidades comunes, lo que implica que las necesidades de las y los miembros que integran la comunidad son satisfechas o atendidas. Esta es la base de la “ética de la convivencia” a la que se refiere Hinkelammert en su último libro.

“La vida eterna” no es una promesa lejana para Juan sino que es una experiencia práctica y empírica concreta en el mundo terrenal. “[...] Dios nos ha dado la vida eterna, y [...] dicha vida está en su Hijo. El que tiene al Hijo, tiene la vida; el que no tiene al Hijo de Dios, no tiene la vida” (1 Jn 5: 12). Tener al hijo de Dios significa actuar de forma comprometida con la vida de su hermano/hermana. Habrá que actuar como Dios y, por lo tanto, habrá que humanizar nuestras propias relaciones humanas. Ello exige una actitud crítica frente al mundo. Para Juan la ética es consecuencia de la crítica. Como se es humano en el mundo frente a un hermano/hermana con quien se produce el mundo, es que se asume un compromiso radical con la vida del hermano. Para ello habrá que tomar distancia del mundo, así como de los ídolos (1 Jn 5: 21). Lo anterior significa, para Hinkelammert (2020; 2022), hacer frente a “la necesidad de que la producción general de bienes y servicios sea suficiente para todos” (Hinkelammert, 2020, p. 134).

Para poner las propias creaciones humanas al servicio del ser humano Juan llama a ser “semejantes” a Dios (1 Jn 3: 2). Esto significa comportarse como Dios. Si Dios se hizo hombre, no cristiano (Hinkelammert, 2007a), tampoco “griego” o “judío”, “hombre” o “mujer”, “libre” o “esclavo” sino humano, el mensaje es concreto: “hazlo como Dios, humanízate a ti, a las relaciones con los otros y con la misma naturaleza” (Hinkelammert, 2007a, p. 15) señala Franz en “Hacia una crítica de la razón mítica”. En la

correspondencia ética con la máxima cristiana anterior es que está el contenido de aquello que es la “vida eterna” como horizonte utópico.

Amar a nuestros hermanos/hermanas no puede ser, según palabras de Juan, una carga sino un mandato con el que se guarda un compromiso: “si Dios nos amó de esta manera, también nosotros debemos amarnos mutuamente” (1 Jn 4: 11).

De las ilusiones trascendentales y de la comunidad como alternativa

Para expresar la idea de perfección procedente de la sabiduría oriental, Hinkelammert (2020) expone un adagio correspondiente a dicha tradición en el que se pone en discusión la pregunta ¿qué es una casa segura? La casa segura no sería aquella que cuenta con mejores ni más grandes cerraduras o trancas; sino aquella “[...] cuyos habitantes viven en paz con sus vecinos” (Hinkelammert, 2020, p. 134).

En el caso que expone Hinkelammert (2020) la casa segura es aquella en la que no se necesitan trancas ni cerrojos. Es aquella en la que quienes conviven en ella lo hacen de forma armónica con todos sus vecinos a partir de “una ética de la convivencialidad” (Hinkelammert, 2020, p. 135).

Para poder convivir de forma armónica con sus vecinos al punto de no necesitar en las puertas ni cerraduras ni trancas es necesario que cada uno/una de quienes integran el vecindario lo hagan a partir de una ética que se haga responsable de sus vecinos. Si sus vecinos/vecinas no tienen necesidades, gozan de bienestar: todas las casas del vecindario están seguras.

La crítica que Pablo, Juan, Marx y Hinkelammert (2022; 2020) impulsan se dirige contra la sociedad humana concreta que ha hecho “imposible” vivir en una casa sin cerraduras o trancas. La crítica a dicha sociedad, por supuesto, parte de una crítica a las instituciones humanas a partir de la cual esta sociedad se desarrolla porque

el mercado es la principal institución en el sentido de que este logra englobar la totalidad de las instituciones sociales.

La ilusión trascendental, en términos de Hinkelammert (2020), “es la ilusión de poder realizar empíricamente por la acción humana lo que los conceptos trascendentales hacen presente” (Hinkelammert, 2020, p. 138). Lo anterior fue empleado, por primera vez, en el pensamiento liberal en el siglo XVIII según el cual el mercado debía funcionar sin restricciones, pues sería el mercado, por su libre determinación, el que se encargaría de regularse a sí mismo y tendería a buscar su propia estabilidad. La segunda vez que la “ilusión trascendental” se empleó fue en el marco del movimiento socialista que surge como reacción a lo anterior durante el siglo XIX. En esta versión la ilusión trascendental buscó “asegurar un mejor funcionamiento de la economía moderna sin el uso de mercados y de dinero” (Hinkelammert, 2020, p. 138). Si bien, esta ilusión ya fue superada, la ilusión de la búsqueda de su propio equilibrio por parte del mercado y de su capacidad “autómata” de autorregularse atenta no solo contra la vida humana concreta aquí en la tierra sino contra todas las formas de vida que hacen la nuestra posible. Nuestro tiempo histórico actual nos pone frente al dilema de qué hacer con las cadenas y cerrojos, al tiempo que el mercado total exalta relaciones sociales cada vez más ególatras, individuales, egocéntricas e individualistas sin asumir ninguna responsabilidad con la casa, el hogar o el vecindario. Mucho menos con los vecinos y las vecinas.

Las “ilusiones trascendentales” impulsadas por el liberalismo y que de buena manera recibió el neoliberalismo, solo dan cuenta de que la modernidad toda, ya sea esta de izquierda o de derecha, se ha empeñado en pensar que las ideas abstractas propias del acto de pensar son, ellas mismas, demiurgos de la realidad.

Para Hinkelammert (2020), la modernidad inicia en el momento en que el ser humano concreto ya no está dispuesto a soportar más “las cadenas”, “las amarras”, “el yugo” y por ende irrumpe como sujeto de liberación y emancipación en el seno de la realidad social de la que es parte. En este sentido, “la modernidad tiene su base en la imaginación de que Dios se ha hecho humano” (Hinkelammert, 2020, p. 140). De lo anterior se desprende e impulsa el sentido de

“la fe en el Mesías” que, en tanto hijo de Dios, deja en evidencia que todos los seres humanos somos hijos de Dios, ya sea efectivamente o en potencia (Hinkelammert, 2018, p. 243-244), como bien señala en “Totalitarismo del mercado”. Como hermano mayor que es, Jesús da el ejemplo. Él está en disposición de entregar su propia vida con tal de propagar el evangelio (Mc 1: 14; 1 Tes 2: 8-9) que, de hecho, lo lleva a las últimas consecuencias. Este ha sido sacrificado en el madero.

La revelación de Dios en el hecho de hacerse hombre en su Hijo, tenía por contenido la necesidad de humanizar un mundo carente de sensibilidad humana. Según la tradición occidental Jesús es hijo del Padre y, al homologarse este en la Trinidad con que la cristiandad/occidental regresa a la figura del Padre, desconoce el lugar del hermano de tradición abrahámica. El contenido del mensaje del cristianismo de la liberación revela la urgencia de hermanarse en contraposición del mensaje contenido en la tradición de la cristiandad/moderna/occidental que ya, para el siglo III y IV de la era cristiana se ha convertido en religión del imperio. Lo que aquí se presenta es el “paso del cristianismo profético-mesiánico al cristianismo imperial-colonizador, que recién hoy entra en su gran crisis”. Para Hinkelammert (2020), “hace falta fomentar esta crisis” (Hinkelammert, 2020, p. 139).

La modernidad, aún organizada a partir del mito fundante de que Dios se ha hecho humano, ha entrado en una etapa profunda de su ateísmo antropológico al tiempo que ha estrechado sus vínculos religiosos (seculares) con el mercado como su institución central. Actúa a través de un lenguaje mítico-religioso que poco guarda relación con la realidad empírica al tiempo que sus consecuencias destructivas han llevado a la naturaleza y al mismo ser humano al borde del abismo.

La modernidad, en su pretensión de ser la más racional de las formas de proceder que nuestra especie haya producido, se muestra discursivamente atea a los dioses celestes aun cuando abraza los presupuestos mítico-religiosos que operan en el seno mismo de los conceptos con los que construye y da cuenta de la realidad permitiendo al mercado actuar como centro de las relaciones humanas

mismas. El ateísmo que profesa la religión-neoliberal del mercado está dirigido contra la idea de la igualdad humana.

Si “el ser humano es el ser supremo para el ser humano”, Hinkelammert (2020) da cuenta de la necesidad de mantener “la crítica de la religión como premisa de toda crítica” (Marx, s. f., p.1) y así hacer perceptibles los conceptos mítico-religiosos a los que constantemente recurre el mercado capitalista para imponerse en el centro de las relaciones humanas y sociales, haciendo lo posible para que el ateísmo que profesa la religión-neoliberal del mercado, se convierta en la norma general. Se puede ser ateo contra la idea de la igualdad humana, más no se puede ser ateo del Dios mercado.

La ética contenida en el mensaje cristiano urge de un compromiso absoluto con el ser humano, pero también con que su propio humanismo atraviese el horizonte con que están impulsadas sus instituciones. Estas últimas deben reconocer la superioridad del ser humano para el ser humano o, de lo contrario, se corresponden a aquello que Juan ha tematizado bajo el concepto del “anticristo” que son aquellos entregados a la “codicia”, la “arrogancia”, el “éxito” (1 Jn 2: 15-16) que les promete del “mundo” a quienes han puesto al “mundo”, en el lenguaje de Juan, o al mercado capitalista, en el centro de las relaciones humanas. Juan llama a este actuar contra el ser humano bajo el concepto de “las tinieblas” (1 Jn 2: 9-13) que no sería, sino, el ocultamiento del mundo o de la realidad. Frente a este ocultamiento, la teoría crítica de Hinkelammert llama a quitar el velo.

El ocultamiento, como concepto filosófico heleno, fue abordado en tanto *ἀπόκρυψη* [apókrypsis] y se refería a una verdad que solo era asequible a un círculo intelectual reducido y muy selecto que estaba en condición no solo de entender o comprender por su complejidad sino que, presuponiendo el orden social, eran los únicos que tenían acceso a un tipo particular de conocimientos para los que se debía estar muy especializado para su comprensión. Por otro lado el concepto filosófico heleno “*ἀλήθεια*” [alétheia] se refería a la revelación, quitar el velo, quitar aquello que oculta o enrarece la posibilidad de comprensión y conocimiento del mundo. Para Juan, el ocultamiento es sinónimo del amor al mundo y lo que hay en él

(1 Jn 2: 15-16), mientras que la revelación de lo que permanece oculto no es, sino, la “vida eterna” que no se logra de otra forma que por “el amor al hermano” (1 Jn 2: 10).

Para Juan el amor al mundo, así como el amor al padre y al hermano son condiciones radicalmente opuestas. Si se ama al mundo no se tiene amor al “Padre” (1 Jn 2: 15) por quien, como Jesús, “no solo nos llamamos hijos de Dios, sino que lo somos” (1 Jn 3: 1).

Para Marx “la crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre” (Marx, s.f., pp. 5-6). Tal superioridad es la más clara expresión de que el ser humano alcanzará semejanza con Dios y, como Dios con Dios, debe actuar de forma “recta” y “justa” (1 Jn 3: 2). La condición para ello conlleva una praxis (1 Jn 3: 18) cuya ética es la responsabilidad por el bienestar del hermano que Isaías ha expresado como solidaridad: (“compartir”) con el hambriento, el desnudo y el sin techo (Isaías 58: 7).

“La vida eterna”, como concepto trascendental de Juan, es la condición de posibilidad de aquellos que están sujetos a su hermana/hermano y que, al estarlo, han abandonado el amor al mundo. Esto último Juan lo recoge en una máxima: “guárdense los ídolos” (1 Jn 5: 21) que es el sentido por el cual el Marx de 1844 sentenciará: “la crítica de la religión ha llegado, en lo esencial, a su fin” (Marx, s.f., p. 1). En lo anterior Juan, Marx y Hinkelammert encuentran un punto en común. Hinkelammert (2022; 2020) es enfático: para ser una teología o una ciencia empírica que apueste por la liberación y la emancipación del ser humano, habrá que liberarse de las ilusiones trascendentales.

Quebrada Honda, Nicoya, Guanacaste

11 de enero de 2024

Referencias

- Bautista, J. (2007). *Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano. Introducción al pensamiento crítico de Franz J. Hinkelammert*. La Paz: Grupo Grito del Sujeto.
- Hinkelammert, F. (2022). *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental. Segunda edición ampliada y revisada*. Mora, H. [ed.]. Heredia: Universidad Nacional.
- Hinkelammert, F. (2020). *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental*. San José: Editorial Arlekin.
- Hinkelammert, F. (2018). *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. México: Akal.
- Hinkelammert, F. (2013). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico de Pablo de Tarso*. San José: Editorial Arlekin.
- Hinkelammert, F. (2007a). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. San José: Departamento Ecu-ménico de Investigación.
- Hinkelammert, F. (2007b). *Pensamiento crítico y crítica de la razón mítica*. *Revista del Departamento Ecu-ménico de Investigaciones*, (130): 43-48.
- Hinkelammert, F. (1990). *Crítica a la razón utópica*. San José: Departamento Ecu-ménico de Investigaciones.
- León-Dufour, X. (2018). *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Herder Editorial.
- Marx, K. (2017). *El capital. El proceso de producción del capital. Tomo I, Vol. 2*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. (s. f.). *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. En: <http://upcn.digitallibrary.org/~ciper/biblioteca/Filosofia%20moderna/Hegel%20-%20Filosofia%20del%20Derecho.pdf>
- Regina, S. (2011). *Colonialidad, descolonización y lectura popular de la Biblia*. *Revista Pasos*. No. 151. ISSN 1016-9857. San José: Departamento ecuménico de investigaciones. Pp. 23-31.
- Spinoza, B. (2007). *Ética. Tratado teológico-político*. México, D.F.: Editorial Porrúa.

“Impregnados de la agenda mundial”¹¹

Hermenéutica bíblica de la tierra y el territorio

Resumen: El texto presenta caminos de discusión hermenéutica y pensamiento crítico latinoamericano sobre la tierra y el territorio como totalidad ecoambiental y los desafíos para la teología y la lectura popular de la Biblia en América Latina con especial atención en la reflexión de Milton Schwantes.

Palabras clave: Hermenéutica. América Latina, tierra, territorio, Milton Schwantes

Introducción

Pensar América Latina es aprender a destejer la historia oficial, para recuperar las señales casi imperceptibles que cada gesto popular de resistencia a la opresión inscribe en nuestra subjetividad, guarda en nuestros cuerpos, y siembra en nuestras tierras. Cláudia Korol¹²

La hermenéutica es un campo de conocimiento sobre teorías y prácticas interpretativas, pero también es un terreno movedizo (Ruedell, 2006, punto 5), resbaladizo y casi traicionero donde se mezcla lo objetivo y lo subjetivo, lo particular y lo universal, la estandarización y la autonomía, la ciencia y los modos de creencia.

La hermenéutica –en sí misma– implica simultaneidades de procedimientos, al mismo tiempo que vivir y comprender lo que se vive, una comprensión que busca

¹¹ SCHWANTES, Milton, 1984.

¹²Intervención efectuada el día 4 de junio en el Auditorio del Instituto Sedes Sapientiae, en el curso organizado por la Escuela Nacional Florestan Fernandes, el CEPIS (Centro de Educación Popular del Instituto Sedes Sapientiae) y el Departamento de Periodismo de la PUC-SP, con el apoyo de Brasil de Fato y Expressão Popular. Versión corregida en julio de 2009. Mimeo.

1. comprender e interpretar significados,
2. organizar en conceptos los sentidos a los que se accede,
3. explicar las regularidades de entendimiento y también las posibles disidencias.

el (ser humano) es un animal atado a redes de significados que él mismo tejió, asumo que la cultura son esas redes y su análisis; por lo tanto, no como una ciencia experimental en busca de leyes, sino como una ciencia interpretativa en busca significados. (Geertz, 1989, p. 4)

La hermenéutica es entonces al mismo tiempo la red y su interpretación, fundamento de la cultura. En este sentido, los fundamentalismos en todos los ámbitos (económico, ético, literario, político, religioso, etc.) son la negación del ejercicio interpretativo de la cultura, es la suspensión de la interpretación, y torna el proceso de crítica, autocrítica y creatividad de las actividades y relaciones humanas inviables.

La hermenéutica no es la interpretación en sí misma, sino el análisis de los modos de interpretar; en este sentido, el campo hermenéutico no tolera los relativismos que se pretenden absolutos, lugares interpretativos que pretenden una verdad absoluta o validez intrínseca, como las teorías esencialistas y exclusivistas. Ricoeur comprendió la perspectiva finita de “mi” verdad sin renunciar, sin embargo, a buscar la verdad, esto es: “decir una palabra válida para todos; la universalidad de esta visión es la contrapartida de la estrechez de la experiencia inicial donde se enraíza” (Ricoeur, 1990, p. 19).

La hermenéutica pregunta por los estándares de investigación, criterios de autoridad y contextos de lectura. De acuerdo con Said:

Aunque hay un núcleo subjetivo irreductible en la experiencia humana, esa experiencia es también histórica y secular, accesible al análisis y a la interpretación y, — lo que es de fundamental importancia— no se acaba en teorías totalizadoras, no está marcada ni limitada por líneas doctrinales o nacionales, no encaja del todo en construcciones analíticas. (Said, 1993, p. 54)

En América Latina y el Caribe existe una experiencia histórica y secular de destierro, de invasión y dominación que está *accesible al análisis y la interpretación*. El hecho de que existan disputas narrativas sobre la invasión colonial no significa relativizar la historia y dejar abierta la consideración de las causas y consecuencias que resultaron del hecho histórico, “12 de octubre de 1492 ¿Día de la hispanidad, de la raza o de los pueblos indígenas? (...) España, entre una fiesta nacional y la exaltación colonizadora por parte de la derecha” (Arciniegas, 2021). El problema de interpretación del 12 de octubre –por ejemplo– no es la fecha en sí, sino los estándares, criterios y contextos de la tarea interpretativa sobre las acciones sobre el territorio.

[...] el principal objeto de disputa en el imperialismo es, evidentemente, la tierra; pero cuando se trataba de quién era el dueño de la tierra, quién tenía derecho a establecerse y trabajar en ella, quién la exploraba, quién la reconquistaba y quién ahora planeaba su uso, estas cuestiones fueron pensadas, discutidas e incluso durante un tiempo, decididas en la narrativa. (Said, 1993, p. 9)

La debilidad de la hermenéutica es que reconoce la universalidad de pensar la realidad y flexibiliza la particularidad de los estándares de investigación, los criterios de autoridad y los contextos de lectura. Afirmar una hermenéutica latinoamericana no significa apoyar la reflexión sobre particularismos que fácilmente caerían en el campo de la ideología. La hermenéutica latinoamericana dice de “un continente en el que la dominación es el vínculo que une a opresores y oprimidos” (Novelli, 2006, p. 11).

La realidad accesible e histórica de la dominación es una realidad universalizable, que propone la decolonialidad como estándar de investigación, criterio de autoridad y contexto de lectura. La decolonialidad no significa afirmar un nuevo universal que se presenta como el verdadero, “es más bien otra opción” (Mignolo, 2017, p. 15), una nueva forma de pensar que se desvincula de las cronologías construidas por las epistemes, narrativas y paradigmas de la colonialidad.

Tierra, territorio y hermenéutica

[...] un día, que efectivamente llegará, la propiedad privada de la tierra, de la naturaleza y de sus recursos nos parecerá tan absurda, tan odiosa, tan ridícula como la posesión de un ser humano por otro. (Lefebvre, 2009, pp. 194-195)

Si la decolonialidad es el estándar, criterio y contexto hermenéutico del pensamiento crítico latinoamericano, es necesario colocar la tierra y la vida de los pueblos de la tierra en el eje vital de la tarea hermenéutica: “La descolonización trae consigo la repatriación de la tierra y la vida indígena; no es una metáfora de otras cosas que queremos hacer para mejorar nuestras sociedades” (Tuck; Yang, 2021, p. 1).

Si se considera que la hermenéutica es al mismo tiempo la red y su interpretación, la estructura de propiedad de la tierra es una de estas redes, fruto de un proceso histórico (Congost, 2007) y de las relaciones de fuerzas en una sociedad. El modo de propiedad privada de la tierra como significado hegemónico es un mito que se sobrepone sobre la sociedad de manera absoluta y fundamentalista, el cual no acepta sino que obstaculiza *la idea de un conjunto de derechos sobre la tierra de diversos tipos, asociados con formas de gestión común de recursos*.

Los derechos sobre la tierra se relacionan con un espacio, un “territorio”. No es posible destruir o desplazar una porción de la corteza terrestre. Por tanto, la “propiedad” de la tierra no puede asimilarse a la propiedad de cualquier objeto. De hecho, los derechos sobre un territorio se refieren a relaciones con otros hombres que pueden moverse por ese espacio o utilizar los recursos que contiene. (Merlet, 2020)

La propiedad privada de la tierra es la intención de vaciar el territorio de significados en la afirmación de un derecho universal que no se materializa ni como derecho ni como universal. El territorio sin historia, el territorio como recurso económico, el territorio sin praxis y el territorio rehén del Estado y su clase en el poder se explican con narrativas reduccionistas e idealistas que superponen historias, instituciones, derechos e ideologías (Tonucci, 2021, p.

2311), donde se oculta el proyecto político que sustenta la relación con la tierra, en particular, y el medio ambiente en general (Cardoso, 2023, p. 12).

Trabajar en hermenéutica y “territorio” significa enfrentar las prácticas normativas de control del espacio y el tiempo, los mecanismos legales para reducir el “lugar” a un proyecto nacional, una idealización de la nación y el mantenimiento de la propiedad privada de la tierra. Estas narrativas de poder desmaterializan el “territorio”, evitan conflictos y legitiman las demarcaciones histórico-geográficas diseñadas y mantenidas por proyectos coloniales y neocoloniales. “Esto se hizo utilizando pedagogías crueles. Una de estas pedagogías fue la desterritorialización de las comunidades campesinas para territorializar proyectos agrícolas de interés para el capital, tal como los del agronegocio” (Moreira, 2023). Al imponer una visión mercantil de la tierra, se crean las condiciones para consolidar la noción de propiedad privada tal como la conocemos en el capitalismo.

Así, la propiedad burguesa capitalista deja de ser una posesión flotante e inestable, una posesión puramente de facto, capaz de ser impugnada en todo momento y defendida a punta de pistola, para convertirse en un derecho absoluto, estable, que sigue a la cosa en todas partes y que, desde que la civilización burguesa extendió su dominio por todo el planeta, está protegida en todo el mundo por leyes, policía y tribunales. (Pachukanis, 1988, p. 73)

Estas *pedagogías crueles* que consolidan la propiedad privada como un derecho absoluto son más crueles que pedagógicas: leyes, policía y tribunales... y en el caso de América Latina y el Caribe, milicias y paramilitares.

Tomando la experiencia colonial de Brasil (1530-1822) y Colombia (1499-1819), las metrópolis portuguesas y españolas otorgaron grandes extensiones de tierras brasileñas (capitanías hereditarias, sesmarías, etc.) y colombianas (mercedes, haciendas, etc.) a personas y empresas europeas, exteriores a América. (Castro, 2021, p. 103)

La propiedad de la tierra es también un mecanismo para mantener el poder patriarcal. La mercantilización de la tierra no reconoce

los derechos de otras etnias y de las mujeres, marca la diferencia entre “igualdad formal” e “igualdad real”: la herencia. Mercado y política.

[...] las principales posibilidades de acceso a la tierra, como la herencia, el mercado y la política de distribución de la tierra, expresan la desigualdad de género en el contexto latinoamericano. Además, cuando las mujeres poseen tierras, la mayoría de las veces, los lotes o parcelas son más pequeños en comparación con los de propiedad de los hombres. (Barbosa; Lerrer, 2016).

Estas *pedagogías crueles* responden a una necesidad muy concreta. Las grandes narrativas imperiales requieren el desarrollo de una estrategia religiosa destinada a consolidar el control social. Los imperios necesitan romper el tiempo histórico para engendrar una gran narrativa de autorrepresentación mítico-religiosa. “En otras palabras, el Imperio presenta su orden como algo permanente, eterno y necesario” (Hardt; Negri, 2001, p. 29).

Extractivismo y hermenéutica

La minería intensiva fue el principal impulsor de la empresa colonial desde el siglo XVI y produjo cambios geológicos, sociales y metabólicos radicales que, asociados al crecimiento intensivo y extensivo de la exploración vegetal e hídrica, impactó la vida en el planeta y alteró de forma drástica las condiciones de vida de forma rápida y fundamental (Porto-Gonçalves, 2012). El colonialismo generó y fue generado por una ecología-mundo de poder, capital y naturaleza. El capitalismo es una ecología-mundo que une la acumulación de capital, la búsqueda de poder y la coproducción de la naturaleza en sucesivas configuraciones históricas (Moore, 2022).

Es necesario, entonces, entender el colonialismo como un sistema extensivo e intensivo de extracción de vida en todas sus formas:

- 1- Extracción de territorios, sus materiales y biodiversidad comprometiendo formas de vida y biomas (Brandão, 2023);
- 2- Extracción de personas –hombres y mujeres– y de su fuerza

laboral, su creatividad y existencia (Quijano, 2005);

- 3- Epistemicidio y extracción de formas de relación de las comunidades con su entorno, formas culturales, formas de conocimiento y sabiduría que se exploran junto con la tierra (Pessanha, 2019).

América Latina se insertará en esta lógica extractiva de la economía colonial internacional a través de los mecanismos de extracción y usurpación de tierras convertidas en “mercancías” para productos primarios; este sistema seguirá caracterizando hoy nuestro modelo de desarrollo capitalista periférico, resultado de la explotación colonial y actualizado por el neocolonialismo.

De América Latina se extrajeron recursos que abastecieron los intereses capitalistas de países europeos como España, Portugal e Inglaterra, donde se subordinó los territorios “descubiertos” a la División Internacional del Trabajo como exportadores de materias primas. Por lo tanto, incluso después de más de cinco siglos, esta región del continente americano continúa sirviendo a los intereses hegemónicos de los países ricos industrializados como proveedores de productos primarios.

El empresario capitalista es un devoto de esta metafísica y la trata como el esqueleto de su religiosidad, y si él presume no tener religiosidad alguna, esta metafísica si la sigue teniendo. La metafísica empresarial es una metafísica de la mercancía, del dinero, del mercado y del capital. (Hinkelammert, 1989, p. 195)

A pesar de ser una actividad invasiva con un fuerte impacto social y ambiental, las empresas extractivas flotan sobre la sociedad como entidades intocables, imposibles de controlar y subordinadas a los intereses sociales. El extractivismo es un modelo de desarrollo basado en la explotación masiva de recursos naturales, como minerales, petróleo, agricultura, ganadería y silvicultura. Todas estas actividades económicas –en especial cuando se desarrollan intensa y extensivamente tanto a nivel territorial como financiero– gozan de una protección especial para cumplir el papel previsto para América Latina en el capitalismo periférico: entrega de productos primarios.

No se puede argumentar que las actividades extractivas generan bienestar económico porque siempre se dan en las zonas más pobres de la región y no socializan la riqueza producida; tampoco se puede decir que sean una actividad segura para las comunidades y el medio ambiente porque son evidentes los desastres ecológicos y el agotamiento de los territorios impactados por el extractivismo.

Pero a pesar de todas estas evidencias y de las resistencias ciudadanas, de todos modos los extractivismos siguen avanzando. Son defendidos por empresas como todos sabemos, pero también hacen lo mismo, y con toda intensidad, casi todos los políticos, la mayoría de las academias universitarias, y una buena parte de la opinión pública.

Esto obliga a reconocer que los extractivismos descansan en creencias profundamente arraigadas y que se comparten tanto por las posturas políticas y partidarias de conservadores a progresistas, de derecha o izquierda. Son actos de fe que los hace inmunes a todas las evidencias de impactos o accidentes. (Gudynas, 2016)

La hermenéutica desarrollista que mantiene el extractivismo con *creencias profundamente arraigadas* proyecta una ruptura entre pueblo y territorio con la justificación del crecimiento económico y el progreso. Esta ruptura humanidad/naturaleza puede entenderse como una “grieta metabólica” -*ruptura metabólica*: el cuerpo social ya no tiene acceso y estabilidad de relación con el territorio/cuerpo del mundo. En el pensamiento marxista esta brecha metabólica significa una “ruptura irreparable en el proceso interdependiente del metabolismo social, creando un antagonismo entre humanos y naturaleza y entre humanos y humanos” (Foster, 1999).

La apropiación de porciones significativas del mundo natural que no tienen designación de propiedad y, estrictamente hablando, pertenecen al lugar consagra la ruptura y establece la omnipresencia de los modelos extractivos. El capitalismo extractivo necesita ocultar esta apropiación indebida: la materia prima se toma de forma privada, privándola de pertenecer al lugar. En la declaración de Vitor Bartoletti Sartori: “Se tiene la materia prima como un regalo gratuito” (Sartori, 2019).

Esta metafísica de las prácticas extractivas es sustentada por varios sectores que mantienen la supremacía de las narrativas extractivas por encima de la realidad y al margen de cualquier mecanismo de control social: “La complicidad entre empresas, Estados y, en muchos casos, grupos armados que operan al margen de la ley y otros poderes en la sombra se expresa en diferentes niveles y etapas de los conflictos socioambientales” (Echeverría, 2020).

Hermenéutica y colonialidad – trayectoria latinoamericana

A lo largo del proceso histórico, especialmente en América Latina, el cristianismo fue un mecanismo para proteger y justificar la desterritorialización de las comunidades y la privatización sistémica de territorios en nombre de los poderes coloniales. La invasión y conquista de lo que llamamos América Latina tuvo su estrategia religiosa que significó también la “colonización de saberes y creencias” (Dietrich, 2020, p. 64) y la Biblia era parte de esta estrategia como un libro de poder que no necesitaba ser leído ni interpretado. Las historias bíblicas ilustraban los discursos del colonizador y ofrecían un imaginario que se legitimaba por sí solo. Reafirmada como reserva moral del Occidente colonizador, los usos e interpretaciones del texto bíblico silenciaron el texto mismo. Con la creación de escuelas, iglesias, misas y obras de teatro religiosas, la Biblia penetró coercitivamente en el “imaginario” indígena (Contemporartes, 2019) con escenas bíblicas.

Elaboraron dibujos similares a los códices para escribir oraciones y enseñanzas; decoraron los techos de las capillas con diferentes escenas religiosas; aprovecharon el gusto de los indígenas por el teatro y la música para recrear pasajes religiosos en pequeñas obras de teatro, y realizaron fiestas con música y canto. (Nueva Escola Mexicana, 2021)

Las aventuras de exploración de nuevas tierras y expulsión de los pueblos originarios estuvieron acompañadas de un imaginario inspirado en el texto bíblico que transpuso personajes y conflictos a la realidad directamente al servicio de los intereses coloniales: el dios colonial y su pueblo elegido reciben la promesa de tierra y exclusividad.

Las Escrituras de su religión proporcionaron los antecedentes literarios más influyentes de los primeros colonizadores americanos, orientando las percepciones de la nueva tierra, sus habitantes indígenas y de sí mismos. La invocación selectiva de pasajes bíblicos por parte de los colonizadores ordena a un pueblo, al cual un Dios singular “eligió” y favoreció, a adquirir las tierras de otros y eliminar a los terratenientes indígenas como medio para lograr los objetivos más civilizados de los colonos. (Schechla, 2007, p. 329)

Del mismo modo, el colonialismo y el cristianismo produjeron una vasta narrativa sobre la legitimidad de la esclavitud: desde la trata, la compra y venta, la explotación laboral y el genocidio sistemático. La reducción de la tierra a propiedad privada y de la persona a la condición de esclavitud van de la mano en la historia latinoamericana en una situación de vulnerabilidad jurídica pero consolidada por la práctica social de la “posesión” (Paes, 2021, p. 24). La Biblia será parte de la narrativa que naturalizó y normalizó la esclavitud:

Diversos textos de la Biblia sirvieron para componer la cultura esclavista moderna en Occidente, que justificaba la adquisición y el mantenimiento de esclavos. Pero uno de estos textos sirvió para justificar específicamente la esclavitud de los africanos. Es el relato de la maldición de Cam— Gn 9,18-29. (Lima, 2020, p. 775)

La lectura fundamentalista de la Biblia es la primera lectura que alcanza nuevos territorios y se reproduce a lo largo de la historia, esta actualiza el proyecto de poder de las elites políticas y sus alianzas religiosas. La Biblia, paralizada por el fundamentalismo religioso, es una red que no autoriza ni convive con preguntas, curiosidad, imaginación y análisis. Los estándares de investigación, los criterios de autoridad y los contextos de lectura están predefinidos por el poder de mando y posesión. En el fundamentalismo religioso leemos la Biblia en sí y no la Biblia para sí.

En este sentido la Biblia llegó a nuestros contextos como un instrumento del invasor, que pone en evidencia que su contenido se gestó en una situación de dominación imperial y colonial. De ese modo el colonialismo ha marcado la historia de la interpretación, que en

muchos casos se sobreponen a los propios textos bíblicos. (Quispe, 2023, p. 84)

Para responder a la pregunta sobre posibles hermenéuticas liberadoras y conflictos territoriales y ambientales, necesitamos hacer un enfrentamiento teórico y práctico con las hermenéuticas de la colonialidad y sus pedagogías crueles. Para superar los modos de saber y conocer marcados por el dualismo eurocéntrico y las marcas racistas y elitistas que impusieron sobre América Latina Ivone Gebara apunta: “Se trata de la reconstrucción, urgente y necesaria, de nuestros referentes culturales, cósmicos, vitales” (Gebara, 1997 p. 31).

Estos enfrentamientos surgen también en el campo de la religión y, especialmente, en el campo de la interpretación bíblica: cuestionar la reivindicación hegemónica del cristianismo, que sitúa a la Biblia como única palabra de Dios “a partir de la hegemonía del logos de la cultura dominante, que presenta textos bíblicos aislados de una historia marcada de desencuentros por la preminencia de un solo Dios” (Quispe, 2019).

Hermenéutica y anti-colonialidad – aprender a leer con educación popular

Las luchas latinoamericanas por la liberación, el enfrentamiento de las *pedagogías crueles*, engendraron procesos de educación popular como “pedagogía de la descolonización cultural” (Korol, 2012) y crearon redes de saberes y resistencia popular, negra e indígena contra las profundas marcas del colonialismo eurocéntrico, capitalista, racista y patriarcal.

La lectura popular de la Biblia es parte de este proceso de confrontación del fundamentalismo religioso y sus agencias de reproducción de sistemas de colonialidad.

La hermenéutica bíblica latinoamericana es parte de este proceso de crítica y autocrítica decolonial. La lectura popular de la Biblia demarca un patrón de investigación, criterios de autoridad y contexto de lectura del texto a partir de las realidades de opresión

y r-Existencia de comunidades y pueblos, en especial a partir de la lucha por la liberación de cuerpos y territorios. En palabras de Milton Schwantes: “La Biblia está siendo rescatada por el pueblo. Los dolores, utopías y poesías de los pobres se tornaron, a través de las comunidades, mediaciones hermenéuticas decisivas para la lectura bíblica en América Latina y el Caribe” (Schwantes, 1988, p. 5).

La introducción al Comentario Bíblico Latinoamericano (CBL) escrita por José Comblin presenta el proyecto hermenéutico de la Biblia como memoria de los pobres:

Durante siglos, los pobres han sido mantenidos alejados de la Biblia. A un campesino le parecía extraño que el párroco leyera un pasaje de la Biblia todos los domingos, y todos los domingos la Biblia le daba la razón. El campesino dijo: “No puede ser que la Biblia siempre le dé la razón al sacerdote y nunca a nosotros, los campesinos. Creo que el sacerdote no lee todo, sino que elige lo que le conviene”. Y así fue: los textos propuestos por la liturgia fueron textos seleccionados y los predicadores comentaron lo que les convenía. Ahora bien, lo que interesaba a los campesinos era precisamente el resto, lo que los clérigos no leían y mucho menos comentaban. (Comblin, 1985)

El CBL asume su lugar hermenéutico de lectura de la Biblia con los pobres y a partir de sus realidades. Comblin señala que “todos los comentarios hacen lo mismo, pero no explicitan la práctica de la que proceden”. El CBL se esfuerza por explicar “tanto la práctica de la que procede, como la práctica a la que tiende” sin ocultar sus orígenes ni trayectorias (Comblin, 1985).

La hermenéutica de la tierra como totalidad ecoambiental asume la lucha de los pueblos latinoamericanos en su recuperación del territorio negado por el colonialismo y la colonialidad –pueblos originarios, pueblos afrodescendientes, pueblos sin tierra y otras formas de vida que dan sentido a los territorios–. En este sentido, leer la tierra en las narrativas bíblicas es también preguntarse por el pueblo de la promesa de la tierra que “pertenece a Dios” (Schwantes, 1990).

Una hermenéutica “impregnada de la agenda del mundo”(Schwantes, 1984)

En la Teología de la Liberación aprendemos a correlacionar conscientemente texto y contexto, fe y vida, teología y práctica... En esta metodología se han producido avances significativos, tanto en la acción pastoral como en el discernimiento teológico. La lucha por la tierra es parte de un fenómeno más amplio, según el cual los sectores populares exigen acceso a los medios de producción y a los bienes producidos. (Schwantes apud Poletto, 1985)

Milton Schwantes (1946-2012) “hizo” Biblia como quien quiere invitar a una inmersión radical en la investigación del tiempo histórico del texto bíblico sin ocultar su posición política, resistente y revolucionaria en la historia vivida. La cuestión de la tierra y los pueblos de la tierra siempre estuvieron presentes en su acción y reflexión de manera expresiva –como se puede comprobar en su amplia producción bibliográfica– (Cruz, 2021, pp. 135-179). A continuación, presento dos textos de Milton, donde pregunta sobre su hermenéutica.

Amós – el campesino que profetiza

El libro “La tierra no puede soportar sus palabras” presenta –entre muchas otras preguntas– una discusión sobre quién y cuál es la tarea del agente de la profecía. Se discutirá la cuestión de la legitimidad de la profecía y su origen social, será necesario correlacionar el lugar social del trabajador/campesino y el lugar de la profecía como fenómeno político-religioso. Se identificará la tierra y el trabajo como ejes de la realidad estudiada, Milton elige la acción del campesinado como lugar social de la profecía.

En rigor, Amós no es un profeta, es un “profetizador” (cf. 3,8; 7,15.16). Por otro lado, su modo de vida y subsistencia comienza a jugar un papel importante. Su pan no proviene de su rol de profeta (que él niega serlo). Se lo gana como trabajador..., el sostén de la familia de Amós no es indiferente al contenido de su profecía. Al fin, su trabajo da autenticidad a sus palabras. (Schwantes, 2004, pp. 42-43)

Uno de los grandes aportes de este libro de Milton es la discusión sobre el tema histórico y en particular cómo entender la figura del agente de profecía, al que el autor llama “profetizador”. Frente a la idea de un llamado y una vocación proveniente “de arriba”, en el caso de Amós se ejerce la cuestión de agencia, participación y autonomía situada de un “profetizador/a”, especialmente del campesinado.

Amós parece haber sido “obligado” a hacer profecías sin perder, sin embargo, su libertad y la plena formulación de la tarea asumida.

En Amós, como en otros profetas, la vocación está cerca de la coerción. Da testimonio de la necesidad de proclamar la palabra de Yahvé (cf. 3,8). Esta “necesidad” de vivir a la manera del “deber” conduce, contradictoriamente, a una vida en libertad capaz de enfrentarse a las autoridades del Estado y a la propia religión templaria. (Schwantes, 2004, p. 53).

Milton equipara la relación conflictiva entre la vocación de Amos y la libertad activista donde correlaciona causa y efecto: ¡Porque el campesinado, habla! ¡Habla, porque es un campesino! Amós no es solo un mensajero que entrega una palabra de otra persona, sino que entrega el mensaje que prepara como trabajador. El lugar social de Hageo agencia y formula el contenido y la forma de la profecía.

Entre Amós el trabajador y su profecía radical contra los totalitarios debe haber una relación. El trabajador y el “profetizador” se correlacionan, aunque este no dependa del otro. (Schwantes, 2004, p. 43)

El debate sobre el sujeto social, el activismo histórico y la conciencia de clase se presenta de forma didáctica y ejemplar. La superación de un modelo de vocación profética de agencia ciega, de imposición de los intereses unilaterales de Dios y de una articulación mecánica por parte de la persona en situación de profecía se deshace con la radicalización del análisis del lugar social de Amós y de la ampliación de una visión personalista a otra: colectiva, comunitaria, campesina, clasista. En este aspecto Milton refleja gran parte de los debates sobre el tema y sus contornos teóricos.

Hombres y mujeres también regresan como sujetos, dentro de este término –no como sujetos autónomos, ‘individuos libres’, sino como personas que experimentan sus situaciones y relaciones productivas determinadas como necesidades e intereses y como antagonismos, y luego ‘tratan’ esa experiencia en su propia conciencia y su cultura [...] de las formas más complejas [...] y luego (a menudo, pero no siempre, a través de las estructuras de clase resultantes) actúan a su vez sobre su situación determinada. (Thompson, 1980, p. 182)

¿Cómo participa el lugar social en la formulación de la profecía? Milton reconoce el debate contemporáneo: “Se trata de ejercitar en grupos de acción nuestro carácter de sujetos de las cosas” (Schwantes, 2004, p. 44). La vacilación y el rechazo a asumir el papel de profeta o “hijo de profeta” son decisivos en Amós. Rechaza este lugar social y se proyecta en la actividad de profetizador legitimado por su condición social de trabajador – “Soy pastor de ovejas y también cuido higueras” (Amós 7:14).

No deberíamos querer acercar a Amós a un altavoz, a un mero transmisor. Actúa en libertad y bajo su propia responsabilidad. Es una hermenéutica que relee las tradiciones y transparenta la realidad. Amós es la voz del campo. Y parte del campesinado empobrecido por el proyecto expansionista, implementado por Jeroboam II, en el Norte, y por Ozías, en el Sur. (Schwantes, 2004, p. 54)

La capacidad potencial de profecía no es una imposición de la historia, ni un hecho voluntario del sujeto histórico, sino que son las formas históricas concretas –que podríamos llamar la dinámica de la lucha de clases– las que crean las condiciones de existencia social y cultural que fermentan un activismo sentipensante, en el que el imaginario religioso es vital. Milton, en cierto modo expresa y aporta a la experiencia de América Latina (Paulo Freire, Fals Borda, etc.) en cuanto a la comprensión del sujeto sentipensante;

[...] los seres humanos sentipensantes son aquellos que combinan corazón y cuerpo, razón y sentimiento, en la producción de conocimientos y en el intercambio de saberes intrínsecamente ligados a sus modos de vida y de lucha... un camino recorrido entre el fuego y la palabra, entre contextos de guerra por (re)existir y con una voz

situada en un pensamiento, que también es un sentimiento, puesto que es uno en corazón. (Barbosa, 2019)

La acción de profetizador de Amós correlaciona las estructuras de la cultura y el trabajo campesino, pero no ocurre en un vacío de relaciones sociales de poder. El texto de Milton deja muy claro que la afirmación del sujeto profetizador es personal y colectiva pero también del enfrentamiento de los poderes establecidos.

Centrémonos en tres sectores: militares, ciudadanos y sacerdotes; ejército, ciudad y templo. Encontramos que existe una correlación entre estas tres instituciones; apoyándose mutuamente y son opuestas a los pobres, a la gente del campo (Schwantes, 2004, p. 70)

Es posible que el carácter popular de la profecía de Amós no se utiliza en las tradiciones y repertorios ya disponibles por la profecía. Las narrativas de Amós revelan una gran libertad en relación con los temas y formas de la profecía, por ejemplo, el Éxodo. El éxodo de Amós es una apropiación campesina: no puede ser una tradición en sí misma si no es una tradición para sí misma, es decir, sin mantener y actualizar su potencial liberador y movilizador de las mayorías pobres. Milton llama la atención sobre la correlación entre las relaciones internacionales y sistémicas de explotación que incluyen al propio Israel bíblico.

Ya hemos dicho que, para evaluar adecuadamente el uso de la tradición del éxodo, es necesario prestar atención a otra dimensión de la teología de Amós. Me refiero a su forma de correlacionar a Israel y los pueblos. En este sentido, Amós vuelve a ser muy sorprendente... No quedará ningún opresor aquí ni allá; ni en Israel ni en los pueblos. Entre Israel y el pueblo no hay diferencia. En relación con ambos, la teología yahvista es teología contra la opresión. (SCHWANTES, 2004, pp. 126-127)

Al concluir el estudio, Milton va a correlacionar al sujeto de la profecía con los movimientos sociales. En concreto, la reflexión apunta a las relaciones sociales marcadas por la tributación como marco y *fenómeno mayor* de la comprensión de la profecía en Amós.

El resultado específico de nuestro estudio consiste en el hallazgo de que los profetas mantuvieron vínculos con organizaciones concretas, especialmente en el campo. Muchas narraciones sobre episodios de la vida de los profetas ya lo demuestran. Al preguntarnos sobre la correlación entre profecía y movimiento social en un texto profético, en Amós 2:6-16, obtuvimos la siguiente información y detalles... El origen de la denuncia (w. 6-12) está en el movimiento social... En él surge y se refuerza. (Schwantes, 2004, p. 174)

El todo y la parte. Lo personal y lo colectivo. Un lugar de poder y otro lugar de poder. Lo instituido y lo inventado. Tradición y reinención. La lectura que hace Milton del texto de Amós necesita correlacionar las partes, garantizar la visibilidad de los vínculos, la interdependencia de los fragmentos, sin abandonar la totalidad y sin destruir la parte. Milton hace un hermoso trabajo de transversalidad del sujeto en su autonomía e inserción de clase. Al mantener la comprensión de la tributación como una lógica de relaciones en las relaciones, Milton garantiza la conexión dialéctica necesaria para comprender por qué “la tierra no puede soportar” la profecía, la acción activa del campesinado.

HAGEO – religión, naturaleza y cosmos en correlación

El texto de Milton Schwantes sobre Hageo en el Comentario Bíblico Latinoamericano pretende hacer una interpretación profético-contestataria y anti persa. La propuesta de Milton es que el templo marcado por la acción profética y la acción del campesinado no vinculado a grupos sacerdotales va a dar al proyecto del templo *características que desconocemos del templo pre-exilio*.

En Hageo, el templo efectivamente no tiene significado en sí mismo. Desempeña un papel en la creación, en el cosmos, en la naturaleza. ¿Cómo nuestro libreto **correlaciona** santuario y cosmos? Ya hablábamos de este significado histórico de la “casa de Yahvé” cuando constatamos más arriba que existe una correlación entre el templo y la naturaleza. Vimos que el santuario tiene interferencia en las cosas de la vida. (Schwantes, 2008, p. 28)

En el comentario Milton señala el objetivo del libro de Hageo de escapar del lugar tradicional del templo en el proyecto de las élites, donde convierte la correlación entre *templo-palacio* para *templo-naturaleza*. Al cambiar el *fenómeno mayor* el análisis puede desprenderse de los objetivos programáticos de reconstrucción del Templo en el período anterior al de Esdras y Nehemías para reorientarse a partir de las prácticas de lucha y resistencia del campesinado judaíta. La pretendida tolerancia religiosa de los persas no puede ocultar la disputa por el templo como una lucha de poder: “Pero no sería posible confundir la libertad religiosa con cualquier posibilidad de crítica a la estructura imperial. En este momento, la voz de Dios y la voz del emperador toman la misma forma y el mismo timbre” (Rossi, 2020, p. 12).

El análisis que Milton hará del libro de Hageo tomará la correlación trabajo-sociedad-naturaleza cosmos como punto central para la interpretación y análisis de las fuerzas y variables del contexto social expresadas en los textos. Milton identifica en el discurso de Hageo una inmovilidad de las relaciones propuestas por el profeta una vez que la pobreza estará directamente relacionada con los acontecimientos naturales. Aquí será necesario correlacionar los ámbitos de las relaciones sociales de poder así como los imaginarios sociales.

Por consiguiente, también es necesario encaminar una lectura crítica de nuestro libreto. Apliquémosla a dos contenidos de la profecía de Hageo: por un lado, hay que cuestionar la visión social de Hageo. Sus dichos tienden a deducir la pobreza de los flagelos de la naturaleza. No parecen correlacionar la carencia de la gran mayoría de los judaítas con la riqueza de los señores jerosolimitanos, residentes de las “casas paneladas”. (Schwantes, 2008, p. 32)

La falta de percepción de totalidad en el discurso de Hageo vacía la profecía de su contenido, por lo que Milton insistirá en mantener la tensión entre los dichos proféticos y las realidades sociales campesinas presentadas; será en los pequeños dichos donde la contradicción se va a expresar de modo más evidente:

Por tanto, verificamos que el discurso profético del v. 2.4-11.13b es una composición editorial de dichos breves o, en el lenguaje del v. 12, de “Palabras de Hageo”. En él se confrontan y correlacionan dos realidades: la mala cosecha y el abandono del templo. (Schwantes, 2008, p. 36)

De igual modo, en la segunda parte del libro de Hageo donde se presenta la tensión entre amenaza y promesa. La correlación de estos dos ejes del libro refuerza la comprensión de evitar todo idealismo y esencialismo de las promesas articuladas por la profecía. Las palabras proféticas evocan prácticas de resistencia y expresan campos de fuerza en disputa: las amenazas se relacionan con las promesas y permanecen en tensión directa. La sacudida del “cielo y la tierra” y el “derrocamiento del trono” no serían resultado de la imaginación, sino que están directamente relacionados con los conflictos sociales de la época. Las expectativas son

de cosechas abundantes, tanto en la producción de cereales como de frutas. La siembra fue abundante, de modo que ya no queda “semilla en el granero”. Los árboles frutales - “vid”, “higuera”, “granado” y “olivo” - han brotado, florecido y ya “dan” frutos. (Schwantes, 2008, p. 71).

La promesa es el contenido de esta segunda parte de la profecía dirigida a Zorobabel. Es, pues, lo contrario de la amenaza a los persas en el v. 21b-22. Promesa y amenaza están correlacionadas. Son concomitantes. Mientras la amenaza se haga realidad, la promesa se implementará. Uno y otro sucederán “en aquel día”. (Schwantes, 2008, p. 73)

La correlación entre la resistencia campesina mantiene y amplía la capacidad productiva, genera autonomía y supera la pobreza, todo esto se encuentra en relación directa con el anuncio de sacudir cielo y tierra y derrocar el trono. La profecía de Hageo considera la correlación de fuerzas del campesinado en el contexto de dominación del imperio persa y articula la autonomía productiva del campesinado como un elemento de fortalecimiento de los movimientos judaítas y de un posible enfrentamiento con el imperio.

Esta correlación no se presenta como una profecía de un futuro determinado, pero el texto necesita la tensión entre promesa y amenaza para expresarse como un devenir posible.

Este es el mecanismo de Milton Schwantes que ve en el proyecto colectivo del Templo una expresión de la autonomía productiva campesina, de la existencia de un excedente productivo que puede dirigirse hacia un proyecto colectivo común que también se expresaría en autonomía política. La amenaza y la promesa se mantienen en una relación dialéctica. Las dos realidades son confrontadas y correlacionadas: la mala cosecha y el abandono del templo. El dúo amenaza-promesa invierte estas realidades en autonomía productiva y proyecto colectivo, y genera la objetivación programática de una posible resistencia campesina contra los intereses y la dominación persas.

En Hageo surge esta tensión. Para nuestro profeta, ¡el templo no se limita a la expresión religiosa!

Hageo se encuentra en la transición de Cambises a Darío. Es una profecía de un momento de inestabilidad en la potencia dominante. Se trata de la crisis del imperio. Es parte de la agitación que impregnaba el mundo en ese momento. Integra los movimientos liberacionistas de los pueblos sojuzgados. (Schwantes, 2008, p. 14)

Milton propone entender la profecía de Hageo como una intervención en un momento concreto del imperio persa. La profecía oculta, avala el grado de movilización, homogeneidad, autoconciencia y de organización (Gramsci, 2012, p. 260) alcanzado por grupos del campesinado judaíta y promueve una resignificación de la figura de Zorobabel:

Por lo visto, para los persas y los judaítas Zorobabel representaba valores diferentes... El imperio lo utilizó a él y a personas similares para arraigar el sistema provincial dominante en las tradiciones del pueblo conquistado... Entre los restos, el regreso de Zorobabel fue leído según los parámetros de sus esperanzas. La llama liberacionista creció. Se revivieron los sueños de autonomía nacional. ¡Tales propuestas llegaron a la persona de Zorobabel, quien llegó como un

agente persa, pero fue recibido por los remanentes judaítas como el nuevo David! (Schwantes, 2008, p. 18)

Correlacionar fuerzas políticas e identificar fisuras en los proyectos hegemónicos del Imperio crea las condiciones para una interpretación del texto bíblico más allá de simples binarios (contra/a favor del poder) y establece un marco de lucha de intereses y tensión entre las condiciones materiales de la población, los imaginarios político-religiosos disponibles, “el misticismo davídico es más relevante que el del templo” (Schwantes, 2008, p. 18)- y la búsqueda de fortalecer un proyecto de resistencia al Imperio. En el análisis de Milton, la profecía aprovecha un momento de crisis de hegemonía para, en la propuesta colectiva del Templo, combinar el mesianismo davídico con una “guerra de posición” impulsada por el campesinado, intentando reunir fuerzas orgánicas capaces de competir por la dirección política en la periferia del Imperio.

[...] en la ‘guerra de posición’ que atraviesa una crisis de hegemonía, preparándola o dándole progresivamente una solución, no hay lugar para la espera mesiánica del ‘gran día’, para la pasividad espontánea que cuenta con el desencadenamiento de una explosión catastrófica como condición para el “asalto al poder”. (Coutinho, 2007, pp.154-155)

La producción agrícola no pasa bajo el control del Templo y las fuerzas de la naturaleza no se presta a las órdenes y exigencias de los poderosos. Es en el trabajo de los pueblos de la tierra en sus relaciones con todo el mundo habitado donde lo sagrado arma tiendas: “Lo político, pues, pasa por el santuario, pero no permanece allí. La historia impregna el carácter sagrado del santuario, pero no levanta tiendas allí. “Desciende” al mundo de la historia” (Schwantes, 2008, p. 32).

Conclusión

Entre muchos biblistas latinoamericanos Milton Schwantes expresa bien la búsqueda de una hermenéutica que responda a dramáticos conflictos territoriales y ambientales. Lejos de una lectura

mecánica y funcional, el análisis pregunta por las relaciones sociales de poder de la tierra y del territorio y prioriza –una condición hermenéutica latinoamericana– a los pobres de la tierra integrados al conjunto de la naturaleza.

La exégesis en Schwantes no tiene la función de preservar la Biblia en aquello que es a partir de sí misma, en su lugar establecido en la cultura, ya sea académica o confesional. Por el contrario, el texto de Schwantes sirve como ejercicio de modificación del lugar “dado” de la Biblia, en un desplazamiento radical del texto en sí para participar como herramienta en el registro de la memoria de la lucha de los vencidos.

En este sentido, la interpretación solo tiene lugar cuando el texto deja de ser un texto en sí para convertirse en un texto para sí, es decir, en la afirmación de una lectura clasista que participa del esfuerzo por transformar la realidad. El método de Schwantes es dialéctico y está interesado en explicar la realidad como “todo contradictorio”, en “arrancar” la tradición bíblica de la conformidad de los usos eclesiásticos y morales que sirven a las clases dominantes.

Esta tradición de investigación bíblica persiste y se actualiza en el trabajo de hombres y mujeres bíblicos que afirman la posibilidad hermenéutica de la Biblia como territorio-casa del pueblo.

Nancy Cardoso¹³

nancycptro@gmail.com

¹³ Teóloga y biblista latinoamericana, profesora visitante de la Universidad Metodista de Angola y agente formador de la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT)

Referencias

- ALARCÓN, Tatiana. “Somos lo que hacemos para cambiar lo que somos”. Reflexiones inspiradas en la IAP desde una experiencia de investigación territorial, pp. 89 a 103, en Oliveira, Denis (org.). Pensamento crítico latino-americano e enfrentamento à crise do capitalismo, Celacc, Clacso, Instituto Abya Yala, 2022, [livro eletrônico] 1. ed., São Paulo. https://celacc.eca.usp.br/sites/default/files/images/news/livro-siccal_final.pdf
- ARCINIEGAS, Yurany. 12 de octubre: los matices de una controvertida conmemoración, 12/10/21, France 24. <https://www.france24.com/es/europa/20211012-12-octubre-conmemoracion-indigenas-hispanidad-conquista>
- BARBOSA, Maria y LERRER, Débora. O Gênero da Posse da Terra: um estudo sobre o poder de negociação de mulheres titulares de lotes via reforma agrária. Revista Brasileira de Sociologia | Vol. 04, No. 08 | Jul. Dez, 2016, <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5896101.pdf>
- BRANDÃO, Pedro. Colonialidade do Poder, Biodiversidade e Direito: raça, classe e capitalismo na construção da legalidade, Apresentação, Lumen Juris, São Paulo, 2023, <https://outraspalavras.net/descolonizacoes/colonialidade-do-poder-biodiversidade-e-direito/>
- CARDOSO, Nancy. Corpo, território e religião: leituras e tramas, Coisas do Gênero, São Leopoldo, v. 9, n. 1, pp. 9-29, Jan./Jun. 2023. https://revistas.est.edu.br/periodicos_novo/index.php/genero/article/view/2277/2117
- CASTRO, Luís Felipe de. Revista Brasileira de Sociologia do Direito, v. 8, n. 1, jan./abr. 2021, pp. 75-122. <https://revista.abrasd.com.br/index.php/rbsd/article/download/441/249>
- CAVALCANTE, Gabriel. Extrativismo mineral e os sentidos da colonização, OUTRASPALAVRAS, 11/11/21. <https://outraspalavras.net/crise-brasileira/extrativismo-mineral-e-os-sentidos-da-colonizacao/>
- CHIPANA QUISPE, Sofia. La interpretación de la Biblia y los pueblos indígenas: desencuentros y encuentros, yachay Año 40, n^o 77, 2023, pp. 75-94. <https://yachay.ucb.edu.bo/a/article/view/59/115>
- CHIPANA QUISPE, Sofia. La Biblia en los procesos andinos de descolonización e interculturalidad, Concilium 2019-4. Cristianismos y pueblos indígenas, 2019. <https://concilium-vatican2.org/es/originales/2019-04-06/>

- CONGOST, Rosa. Tierras, leyes, historia: estudios sobre “la gran obra de la propiedad”, Editorial Crítica, Barcelona, 2007. https://books.google.com.br/books?id=sdklSVdZPrAC&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
- COMBLIN, José. Introdução geral ao Comentário Bíblico. Leitura da Bíblia na perspectiva dos pobres. Vozes em co-edição com Imprensa Metodista e Editora Sinodal, Petrópolis, 1985, Petrópolis, 20p. mimeo.
- COUTINHO, C. N. Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político. Civilização Brasileira, RJ, 2007. <https://www.ufpe.br/documents/40086/2367609/Texto+3+-+Carlos+Nelson+Coutinho+-+Gramsci+-+Um+estudo+sobre+seu+pensamento+pol%C3%ADtico.pdf/fffdeac7-22e1-4928-9109-92f801e4163e>
- CRUZ, Wallace. O lugar do pobre para uma práxis profético-ecumênica: a hermenéutica bíblica em Milton Schwantes. 2021. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões). Faculdade Unida de Vitória, Vitória. <http://bdtd.fuv.edu.br:8080/jspui/bitstream/prefix/414/1/TCC%20-%20Wallace%20Soares%20da%20Cruz.pdf>
- DIETRICH, José Luiz. A descolonização da Palavra de Deus – o desafio primeiro e urgente para uma teologia decolonial, RIBLA v. 82, n. 2, 2020. <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/Ribla/article/view/10764>
- ECHEVERRY, Laura María. Resistencias al extractivismo desde las mujeres defensoras de los territorios en América Latina, ALER, Quito, 2006. <https://aler.org/2020/03/06/resistencias-al-extractivismo-desde-las-mujeres-defensoras-de-los-territorios-en-america-latina/>
- FOSTER, John Bellamy. “Marx’s Theory of Metabolic Rift: Classical Foundations for Environmental Sociology.” American Journal of Sociology 105 (2), 1999, pp. 366–405, <https://johnbellamyfoster.org/articles/marxs-theory-of-metabolic-rift/>
- GEBARA, Ivone. Teologia Ecofeminista, Olho d’Água, São Paulo, 1997, http://www.est.edu.br/downloads/ppg/bibliografia/Teologia_ecofeminista_25_75_Gebara.pdf
- GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas, LTC, Rio de Janeiro, 1989. https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5530554/mod_resource/content/2/GEERTZ_A%20Interpreta%C3%A7%C3%A3o%20das%20Culturas_obra%20completa.pdf
- GONÇALVES, Ricardo. Capitalismo extrativista na América Latina e as tradições da mineração em grande escala no Brasil, Cadernos Prolam/

USP, v.15, n.29, pp.38-55, jul/dez.2016. <https://core.ac.uk/download/pdf/268360329.pdf>

GRAMSCI, A. Cadernos do Cárcere: Maquiavel, notas sobre o Estado e a Política. v. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. <https://rebeldesistemati-co.files.wordpress.com/2016/10/antonio-gramsci-cadernos-do-cc3a1rce-re-vol-i.pdf>

GUDYNAS, Eduardo. Teologia de los Extractivismos, Introdução, Revista Tábula Rasa 24, enero-junio 2016. <http://www.revistatabularasa.org/numero24/teologia-de-los-extractivismos-introduccion-a-tabula-rasa-no-24/>

HARDT, M. y NEGRI, A. Império, Rio de Janeiro, Record, 2001. https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5592582/mod_resource/content/1/Texto%20Michael%20Hardt%20e%20Toni%20Negri.pdf

HINKELAMMERT, Franz. Las raíces económicas de la idolatría: la metafísica del empresario, La lucha de los dioses – los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador, DEI, Costa Rica, 1989. <https://j1caravias.files.wordpress.com/2015/05/dei-la-lucha-de-los-dioses-los-c3addolos-de-la-opresic3b3n-y-la-bc3basqueda-de-dios-liberador.pdf>

KOROL, Cláudia. La educación popular en clave de debate, Pañuelos en Rebel-dia, Buenos Aires, 2012. <https://panuelosenrebelidia.com.ar/content/view/1092/245>

LEFEBVRE, Henri. State, space, world: selected essays. BRENNER, Neil.; ELDEN, Stuart. (ed.), University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 2009. <https://thecharnelhouse.org/wp-content/uploads/2017/08/Henri-Lefebvre-State-Space-World-Selected-Essays.pdf>

LIMA, Luis. A Maldição e a redenção de Cã: escravidão negra e racismo no Brasil, ATeo, Rio de Janeiro, v. 24, n. 66, pp. 775-796 set./dez.2020. <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/50716/50716.PDF>

MERLET Michel. Políticas fundiárias e reformas agrárias, Os bens comuns, modelo de gestão dos recursos naturais, AGTER, 1 de Outubro de 2020. <https://www.ritimo.org/Propriedade-da-terra-um-questionamento-conceitual-agora-incontornavel>

MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje, epistemologias do sul, UNILA, FOZ DO IGUAÇU/PR, 1(1), pp. 12-32, 2017. <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/download/772/645>

MOORE, Jason W. (org.,) Antropoceno ou Capitaloceno? Natureza, história e a crise do capitalismo, Introdução, <https://outraspalavras.net/crise-civilizatoria/o-antropoceno-ou-capitaloceno/>

- MOREIRA, Gilvander. Propriedade privada da terra desterritorializa povos e produz sem-terras, Brasil de Fato MG, 11 de abril 2023. <https://www.brasildefatomg.com.br/2023/04/11/propriedade-privada-da-terra-desterritorializa-povos-e-produz-sem-terras>
- NOVELLI, Pedro. América Latina: erupção de uma filosofia? , Controvérsia – v.2, n.1, pp. 17-33, jan-jun 2006, Unisinos, São Leopoldo. <https://revistas.unisinos.br/index.php/controversia/article/view/7088/3924>
- NUEVA ESCOLA MEXICANA. La evangelización en Nueva España, 11 de Octubre de 2021. <https://nuevaescuelamexicana.sep.gob.mx/detalle-ficha/3892/>
- PACHUKANIS, Evgeni. Teoria geral do direito e marxismo, Editora Acadêmica, São Paulo, 1988. https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1706946/mod_resource/content/1/PACHUKANIS-Evgene.-Teoria-geral-do-Direito-e-marxismo.pdf
- PAES, Mariana. Esclavos y tierras entre posesión y títulos - La construcción social del derecho de propiedad en Brasil (siglo XIX), Global Perspectives on Legal History, A Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory, Open Access Publication, vol. 17, Frankfurt, 2021. <https://www.lhlt.mpg.de/2723451/GPLH17.pdf>
- PESSANHA, Eliseu. Do epistemicídio: as estratégias de matar o conhecimento negro africano e afrodiaspórico, Problemata: International Journal of Philosophy, V. 10. n. 2, 2019. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7856557.pdf>
- POLETTTO, Ivo. A CPT, a Igreja e os Camponeses. En: Conquistar A Terra, Reconstruir A Vida: CPT-10 Anos de Caminhada. Organizado por Casaldáliga, Pedro; Gontijo, Sebastião; Martins, José de Souza; Perani, Cláudio; Poletto, Ivo; Schwantes, Milton. Editora Vozes, 1985, Petrópolis.
- OLIVEIRA, Denis (org.). Pensamento crítico latino-americano e enfrentamento à crise do capitalismo [livro eletrônico] / 1. ed., São Paulo, Instituto Abya Yala, 2022. https://celacc.eca.usp.br/sites/default/files/images/news/livro-siccal_final.pdf
- QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_QUIJANO.pdf
- REVISTA CONTEMPORARTES. Editorial, vol. 19, 2019. <https://revistacontemporartes.com.br/2019/06/07/teatro-de-colonizacao-aculturacao-e-religiao/>

- RICOEUR, Paul. Interpretação e Ideologias, Francisco Alves Editora, RJ, 1990. <https://marcosfabionuva.files.wordpress.com/2011/08/interpretac3a-7c3a30-e-ideologias.pdf>
- ROSSI, Luiz Alexandre. A pax Persica: o contexto imperial persa, in: KAEFER (org.), Neemias, RIBLA 81, <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/81.pdf>
- RUEDELL, Alóisio. Hermenêutica e finitude, XI Jornada de Pesquisa, Unijui, 2006. <https://publicacoeseventos.unijui.edu.br/index.php/salaoconhecimento/article/view/13443/12125>
- SAID, Edward. Cultura e imperialismo, Companhia do Bolso, RJ, 2011. https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/8043123/mod_resource/content/1/Edward%20W.%20Said%20-%20Cultura%20e%20imperialismo-Editora%20Companhia%20das%20Letras%20%282011%29.pdf
- SARTORI, Vitor Bartoletti. Marx, natureza e mineração: da indústria extrativa pura às sociedades por ações, Revista Culturas Jurídicas, Vol. 6, Núm. 14, mai./ago., 2019. <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/37580>
- SCHECHLA, Joseph. A Covenant of Dispossession and Genocide, Habitat International Coalition, Egypt, Housing and Land Rights Network (HLRN), New Delhi, India, 2007. <https://www.hlrn.org/img/documents/Endangered%20Planet%20-%2032%20Schechla%20-%20New%20Israelites%20-%20ono%20annex.pdf>
- SCHWANTES, Milton. Da boca dos pequeninos – enfoques antropológicos, Pré-assembleia da Federação Luterana Mundial, 1983, in: Estudos Teológicos, V. 24, N. 2 1984, São Leopoldo. http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/1270
- SCHWANTES, Milton. Apresentação, RIBLA v.1, San José, 1988. <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/1.pdf>
- SCHWANTES, Milton, A terra pertence a Deus, CEBI, PNV 31, 1990, São Leopoldo.
- SCHWANTES, Milton. A terra não pode suportar suas palavras, Paulinas, SP, 2004. <https://doceru.com/doc/n1xxe8>
- SCHWANTES, Milton, Ageu, Comentário bíblico latino-americano, Ed. Loyola, 2008. <https://pdfcoffee.com/200867076-ageu-milton-schwantes-pdf-free.html>

THOMPSON, E. P. A Miséria da Teoria. Rio de Janeiro: Zahar, 1980. <https://doceru.com/doc/eccesx>

TUCK, Yang. La descolonización no es una metáfora, Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No. 38: 61-111, marzo-junio 2021. <https://www.revistatabularasa.org/numero-38/04-tuck.pdf>