

La Niñez como clave para un mundo otro: Una lectura de Isaías 9,1-6

Childhood as a Key to a Different World: A Reading of Isaiah 9:1-6

Tradicionalmente, tanto en las comunidades de fe como en la sociedad en general, las niñas y niños han sido vistos como objetos, no como sujetos. Objetos de instrucción, de cuidado, de orientación, de autoridad... (Harold Segura).

Resumen

El anhelo a un mundo diverso, de paz y justicia caracteriza a la humanidad desde su origen. Para construir algo diferente, un mundo otro, se hace necesaria una mirada distinta a la realidad, que supere el clásico dualismo opositor y clasificatorio, responsable de numerosos conflictos y sufrimientos. Así mismo, es necesaria una nueva ética, que asuma las diversidades como clave epistémica de la justicia y la paz. El texto de Isaías 9,1-6 ofrece, en la imagen del niño-rey, las claves de la superación de una realidad conflictiva y de la inauguración de un tiempo de paz y justicia. En este sentido, la metáfora del niño hace parte de una propuesta ética distinta que a la vez representa y expresa otro mundo al estilo del Reino de Dios (Mt. 19,14).

Palabras-clave: Niñez – Isaías – Otro Mundo – Complejidad - Dualismo

Abstract

The longing for a diverse world, for peace and justice characterizes humanity from its origin. To build something different, a different world, a different look at reality is necessary, which goes beyond the classic oppositional and classificatory dualism, responsible for numerous conflicts and sufferings. Likewise, a new ethic is necessary, one that assumes diversity as the epistemic key to justice and peace. The text of Isaiah 9: 1-6 offers, in the image of the child-king, the keys to overcoming a conflictive reality and the inauguration of a time of peace and justice. In this sense, the metaphor of the child is part of a different ethical proposal that at the same time represents and expresses another world in the style of the Kingdom of God (Mt. 19:14).

Keywords: Infancy – Isaias – The Other Word – Complexity - Dualism

¹ Docente investigadora, Doctora en Ciencias de la Religión y Doctora en Educación.

² Docente investigador, Doctor en Ciencias de la Religión, teólogo y filósofo.

Introducción

El texto de Isaías 9,1-6, más allá de traer a nuestros días un conflicto muy antiguo, que ve como protagonistas la ciudad de Jerusalén y sus vecinos, frente la invasión asiria del siglo VIII a.C., permite un análisis del relato literario desde la construcción de una utopía que es proyectada en los siglos venideros, alimentando generaciones de creyentes. Nuestra aproximación del texto, buscará revelar la hermenéutica del discurso: cómo es comprendida la realidad y cómo las esperanzas de renovación y paz son resumidas en el anuncio del nacimiento de un niño, por medio de la cual se propone salir de categorías de poder y dominio hacia asumir una opción de vida de servicio desde la vulnerabilidad, pero al mismo tiempo, es una invitación a cultivar una mirada compleja para superar la visión dualista de la realidad, se proyecta en la figura de un niño que va a nacer la apertura a la esperanza, que se construye desde la multiplicidad, la pluralidad, la interdependencia e interculturalidad de las relaciones. En este sentido, vale la pena recordar la propuesta de considerar a los niños y las niñas como sujeto teológico, quienes definen a Dios mismo” (Harold Segura, 2016). Y nos atrevemos a afirmar que en Isaías 9, esta centralidad teológica de los niños y niñas representa una propuesta de mundo diverso y una ruptura del dualismo. Y aquí lo novedoso, no es la niñez a partir del texto, sino que el niño en el texto nos obliga a ver un mundo diferente. El niño en el texto llama a la acción. Para ver esto, un breve análisis contextual y literario desde una mirada compleja, permitirá la profundización de esta intuición.

1. El texto de Isaías 9,1-6

a) Contextualización histórica del texto

El texto de Isaías 9,1-6 relata la invasión de Palestina por los Asirios, guiados por Tiglat Pileser III (cerca de 734 a.C.), que baja del norte, ocupando la planicie de Esdrelón y los territorios de Zabulón y Neftalí (Is 8,23; 2Re 15,29), llegando a amenazar de asedio a Jerusalén. La avanzada de los Asirios pone en alerta los pueblos del Oriente Medio, sobre todo los reyes de Israel y de Aram (Siria) que, apoyados por Egipto, se alían para enfrentar a los Asirios y convocan también al rey de Judá, Acáz a aliarse con ellos. Pero, Acáz rechaza la invitación y hace alianza directa con los Asirios, desencadenando la rabia de los reinos vecinos que marcharon contra Judá, llegando a asediar Jerusalén en 735 (2Re 15-16), en la que fue conocida como “guerra siro-efraimita” (734-732). El rey asirio conquistó Palestina y Acáz salvó su reinado pagando el tributo de vasallaje a los asirios.

Literariamente, nuestro texto hace parte de una colección más grande, conocida con el nombre de “Libro del Emmanuel” (Is 6-12), donde el

anuncio del nacimiento del primer hijo de Acaz (el futuro rey Ezequías) es interpretado por Isaías como la señal de que Acaz debía confiar en Dios más que en sus alianzas políticas. De hecho, el nombre del niño, Emanuel, *'im-manû'*, el "Dios con nosotros" (7,14), será la garantía de que Dios protegerá Jerusalén frente a sus adversarios.

A pesar de relecturas y acrecimientos posexílicos (7,3; 10,20-23; 11,1-10.10-16) y del énfasis mesiánico en la liberación divina por mano del mesías davídico, el texto de Isaías 9,1-6 es central en la estructura del libro del Emanuel, presentando la grande señal que alimenta la fe en el Dios liberador. Este texto es precedido por dos oráculos de Isaías al rey Acaz, pidiendo calma frente al peligro inminente y anunciando el nacimiento de un hijo suyo (7,4.14) y prediciendo la total destrucción de Israel y Aram, que habían marchado contra Judá, llegando a asediar Jerusalén (cap. 8; 9 y 10). El niño, encarnará la figura del rey-mesías que vendrá reunir a los dispersos de Judá, trayéndolos del exilio e inaugurando un tiempo de paz y de prosperidad (cc. 11 y 12). El niño-rey realiza así la promesa hecha por Natán a David de una descendencia perene (2Sam 7) en el trono de David, apunta a un futuro prójimo y a un nuevo inicio, que será muy diferente del reinado de su padre Acaz, responsabilizado indirectamente por la triste situación del pueblo y acusado de falta de fe y de idolatría (2Re 16,1-20).

En el ámbito cristiano posterior, este oráculo será interpretado como el anuncio mesiánico del nacimiento de Jesús.

b) La estructura del texto

El texto de Isaías 9,1-6 representa la entronización del niño-rey, hijo de Acaz, un rey cuya imagen está relacionada a la guerra y la muerte. Estamos dentro de la teología Deuteronomista: a la culpa sigue el castigo y después de la transformación, la promesa de restauración. Se trata de una hermenéutica dualista, que presenta la realidad a partir de sus oposiciones, permitiendo la clasificación del bien y del mal; y un desfecho positivo que será resultado de una transformación del corazón y de la acción.

La estructura dualista del texto es visible en la secuencia de imágenes, que describen la dura realidad actual del pueblo de Judá y la amenaza de guerra que, por el profeta Isaías, es consecuencias de la actitud del rey Acaz. Las imágenes son las siguientes:

- Tinieblas y luz (Is 9,1; 8,23), que representan la falta de esperanza debida a la amenaza de muerte que los enemigos (Asirios, Israel, Siria), que marchan contra Jerusalén, representan. A las tinieblas se opone el anuncio de una grande luz que traerá alegría y liberación. El término "alegría", se repite 4 veces en el v. 2 y se opone a la tristeza del peligro inminente y es motivada la presencia de Dios. Es comparada a la siega y al repartir los despojos. En el caso de

la siega, la alegría era tan grande que, según Levítico 25,11, debía durar 7 días.

- El v. 3 describe detalladamente la triste situación que vive el pueblo, a través de las imágenes del yugo pesado, de la vara sobre los hombros y del cetro del opresor: juntas componen un campo semántico que apunta a las dificultades debidas a la dominación de los enemigos, a ejemplo de la antigua opresión de Madián sobre Israel (Jue 7,15-25): el peso de los tributos (el yugo), el castigo y el sometimiento a las leyes del opresor (la vara), y la opresión del dominador (el cetro). Pero, en el v. siguiente (4), las señales de la guerra y del dominio serán destruidos: las botas de los soldados y los mantos manchados de sangre serán quemados en el fuego.
- Esta realidad de guerra, descrita en la primera parte del texto, será cambiada radicalmente por una época de paz duradera, inaugurada por el niño, en la segunda parte (vv. 5-6). Ese niño, que resume las esperanzas de Judá, se opone, de cierta forma, al reinado de su padre Acáz, así como la paz se opone a la guerra.

c) El niño y la promesa de la paz

El término hijo (*ben*) usado por Isaías en relación con el niño, proviene de la raíz hebrea בָּנָה *baná*, que se refiere, en su sentido más antiguo, a una nueva construcción, un nuevo edificio: realmente, el anuncio del nacimiento del hijo representa el fin de una situación sin esperanza, caracterizada por guerra y muerte, para dar inicio a una época de paz, de reconstrucción y de justicia. No solamente el niño está “en construcción”, pues acaba de ser anunciado su concebimiento, sino que también el periodo de paz deberá ser construido, porque se relaciona a un futuro próximo. Del niño se afirma que viene de la realeza, como descendiente de David (2Sam 7) y con la carga del poder en sus hombros: esa imagen retoma el v. 3, donde el peso que grababa sobre los hombros del pueblo era la esclavitud y el sometimiento.

Cuatro nombres caracterizarán la acción de este niño-rey:

- Admirable (פֶּלֵא *péle*), consejero (יָעֵץ *yaáts*): él suscita la admiración y es alguien que no solamente piensa y aconseja, sino que determina. La referencia es a la sabiduría de Salomón (1Re 3).
- Dios Fuerte (גִּבּוֹר *guibbor*): o sea, de grande valor y vigor: se trata de las capacidades militares, propias de David.
- Padre Eterno (אָבִי עַד *abi ed*): Padre para siempre, o sea: su solicitud para con el pueblo, como Saul (1Sam 24,12).
- Príncipe de Paz (שְׁלוֹמֵ שָׂר *shlomé sar*): Príncipe de la seguridad, de la prosperidad y de la paz por un largo periodo, a ejemplo del reinado de Salomón (1Re 5,18).

Tales nombres indican las relaciones de este futuro rey con el pasado de Israel: tendrá la sabiduría de Salomón, la fuerza militar de David, la solicitud por su pueblo de Saúl y la prosperidad de Salomón. Pero, a través de su acción se consolidará el derecho y la justicia: la *mishpat* (משפּט): las justas sentencias, el derecho) y la *sedaqá* (צדקָ): la justicia, que aparece también en Is 11,1-518; 16,519; 32, 1a). Su persona reunirá lo mejor de los reyes del pasado para inaugurar una situación caracterizada por el derecho y la justicia: son estas las condiciones para la paz y la prosperidad de su reinado.

La justicia administrada para dentro de los muros de la ciudad y del pueblo, determinará, por consecuencia, la política internacional y las relaciones con los pueblos vecinos³. Así, el niño-rey se convertirá en instrumento divino para garantizar salvación de su pueblo y la paz internacional, superando la desastrosa política de su padre, Acáz, rechazado por el profeta Isaías por su falta de fe en Dios. Es probable que este oráculo fuera escrito en el 727, cuando el niño Ezequías, aún adolescente, fue entronizado como rey de Judá (2Re 18,1-8), mientras que un redactor posterior lo refiere a Josías y a su reforma extendida a los territorios del norte ya conquistados por los asirios (2Re 23,15-20). De cualquier manera, se puede afirmar que la figura del niño trae una nueva posibilidad de existencia, caracterizada por la salvación y la paz. Dicho de otra manera, se trata de la propuesta de un mundo diferente. Una señal interesante para entender a los niños y niñas como sujetos teológicos, es decir “voz de la divinidad” (Harold S., 2019).

Concluyendo esta parte, el dualismo que caracterizó el reinado de Acáz y que se expresaba en su enfrentamiento a Dios y a los pueblos vecino de Judá, responsable por traer la guerra, es sustituido por una realidad de paz y prosperidad relacionada al nacimiento del niño- “constructor” Ezequías, en el cual converge lo mejor del pasado y la bendición divina que hacen posible la consolidación de un tiempo de paz y de justicia.

Para seguir, profundizaremos la imagen de la niñez como posibilidad de un mundo “otro”.

2. El niño y la superación de la oposición dualista

La visión dualista se basa en la clasificación de la realidad a partir de la oposición (sujeto-objeto, bueno-mal, verdad-falsedad, varón-mujer, etc.), y se fundamenta en los principios de disyunción (separación de lo que está ligado), reducción (unificación de lo diferente) y abstracción (categorías epistémicas del pensamiento occidental y de la filosofía griego-romana, profundamente dualistas). El pensamiento platónico y aristotélico clareaaron la base epistémica de esta perspectiva, naturalizando y universalizando el esquema superior-inferior, con el propósito de afirmar la preminencia de uno de los dos polos, a detrimento del segundo. Acaba generando la

³ Croatto. RIBLA No. 35-36, p. 43: <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/35-36.pdf>

visión auto centrada y ofuscando la visión del otro, corta la relación con lo diferente, impone el discurso único, homogeniza y nivela las diferencias, crea exclusión, separación, define un interior y un exterior, para llegar a la ilusión de una única verdad que puede desembocar en el poder absoluto y totalitario.

No pasa de una visión simplificada, cerrada, clasificatoria y dominadora, que interpreta a la realidad separándola en compartimentos estancos. De hecho, desconoce que todo está interconectado e interdependiente, lo que relativiza la autonomía específica y la estabilidad, fundamentos de las identidades, las definiciones, los cánones y los dogmas.

Las oposiciones de la primera parte del texto de Isaías 9,1-4, son superadas en la figura del niño (Is 9,5-6), que es presentado como el tercer elemento, en el cual se disuelven los dos polos opuestos para dejar lugar a algo nuevo, algo en construcción.

El tercer elemento, “el tercer espacio” o “tercer lugar”, que se encuentra como entre dos orillas, entre lo real y lo simbólico para Foucault, es identificado por este autor con el espacio de la proyección, de la utopía y de la creación, generado por las “heterotopías”, las pluralidades y las diversidades que lo habitan (2010, 74-76). Derridá y el constructivismo también se refieren al “*tertium datur*”, donde el dualismo de los opuestos es superado en favor de un tercer elemento completamente diferente. Cómo el mío y el tuyo, que no necesitan confundirse en la tentativa de superar sus individualidades, sino dejar la puerta abierta en la espera de la llegada del otro: para Derridá, eso coincide con la capacidad de no exigir nada, sino simplemente dejar al otro ser otro. Y continúa, “si el centro, dónde esté, no es capaz de agarrar esta lición, la periferia del mundo, las áreas fronterizas, las tierras del medio, las ciudades fronterizas, parecen ser las únicas a haber ofrecido en la historia la posibilidad del encuentro entre los unos y los otros” (2003, p. 22).

El “tercer lugar” es un estar “en el medio”, que acarrea una ambigüedad de fondo, un descentramiento que perturba y cuestiona los temas clásicos de la modernidad: “la nación y su literatura, su lengua y su identidad; la metrópolis; el sentido de centralidad; el sentido de homogeneidad psíquica y cultural. En el reconocimiento del otro, de la alteridad radical, reconocemos de no ser más al centro del mundo” (Chambers, 1996, pp. 28-29).

La apropiación del “tercer espacio” exige una opción ética y política, pues el margen representa una tremenda potencialidad de “espacio de apertura radical”, según lo considera Hook Bell (1984). Es el espacio donde se confrontan los discursos hegemónicos y las prácticas de resistencia, la prisión y el exilio; el centro y el margen; el interior y el exterior (Rose, 1993, p. 124). El feminismo norteamericano, por ejemplo, elige este espacio de marginalidad de las mujeres, lesbianas y trans, para proponer una mirada distinta de la hegemónica y que resulta en una voz otra, de resistencia y pro-

puesta, cuya fuerza le viene justamente del no hacer parte del centro, sino de su estar situadas en el margen.

El tercer lugar coincide además con un vivir fuera de los límites impuestos, de las fronteras establecidas, aceptando el desafío de lo desconocido, de la diversidad y enfrentando la inmensidad y pluralidad de las relaciones, dejando la seguridad de lo establecido por la incertidumbre de lo nuevo.

Deleuze, describiendo ese proceso, propone la imagen del rizoma que enfatiza la multiplicidad no más sometida a un orden general, representado por los polos de la oposición dualista: “Un rizoma como tallo subterráneo se distingue radicalmente de las raíces y de las raicillas. Los bulbos, los tubérculos, son rizomas. Pero hay plantas con raíz o raicilla que desde otro punto de vista también pueden ser consideradas rizomorfas. Cabría, pues, preguntarse si la botánica, en su especificidad, no es enteramente rizomorfa (...). Cualquier punto del rizoma puede ser conectado con cualquier otro, y debe serlo. Eso no sucede en el árbol ni en la raíz, que siempre fijan un punto, un orden” (Deleuze y Guattari, 2002, pp. 12-13).

La novedad del rizoma es que se trata de “una figura abierta, cuyos elementos heterogéneos juegan ininterrumpidamente unos con otros, se deslizan unos encima de los otros, y son comprendidos en el constante devenir” (Byung-Chul, 2018, p. 45). Quiere decir que no hay en el rizoma una línea jerárquica, siendo que cada elemento puede afectar y ser afectado por cualquier otro. No existiendo un centro, ni una estructura clasificatoria o una dirección específica, puede ramificar desde cualquier punto y extender sus ramos y raíces para cualquier dirección, transformándose en bulbo o tubérculo en total libertad, dependiendo de las relaciones que lo afectan.

Pensar la superación del dualismo opositor es considerar a la diversidad, a relaciones abiertas, fuera de cualquier clasificación y jerarquización, donde el poder esté en las márgenes y no en un centro definido y la participación sea efectiva y ecuanímente garantizada a todos y todas.

3. Otro mundo es posible, desde la niñez...

Los niños y las niñas que culturalmente son indefensos, a quienes hay que enseñar, pensados como inocentes, ignorantes, entre otros. Sin embargo, en los textos bíblicos encontramos los textos que hablan de niñez enseñando a los adultos. En el texto de estudio como hemos visto hasta este momento, nos trae una novedad, una nueva propuesta de mundo donde el dualismo no tenga espacio, una propuesta de mundo que incluya a niños y niñas, a mujeres, a hombres, trans. En definitiva, sujetos diversos, a partir de quienes es importante afirmar:

a) La visión compleja y plural de la realidad

De varias partes se proclama que estamos viviendo un cambio de paradigmas. El paradigma tecnocientífico-mecanicista está en crisis. Él se caracteriza por la clasificación dualista de la realidad y por un discurso dicotómico para justificar su poder, resultando en las tradicionales clasificaciones jerárquicas, apuntadas por Quijano (2000): “dentro-afuera”, “superior-inferior”, “blanco-negro”, “civilizado-salvaje”, “libre-esclavo”, “hombre-mujer”. El discurso fronterizo, por lo contrario, deberá sentarse en otro paradigma, donde las clásicas dicotomías serán superadas. Porque, dentro y afuera, centro y periferia “son metáforas dobles que dicen más acerca del lugar de afirmación que sobre la ontología del mundo” (Mignolo, 2003, p. 418). Así que, desde la frontera, surge otra forma de pensar, no más en términos dicotómicos, sino que, en términos de complementariedad, y resulta en otra lógica de organización social, que posibilite la superación de las jerarquías coloniales, la colonialidad del poder, la subalternización epistémica y las diferencias sociales.

La mirada compleja considera a la realidad como el resultado de las diversas relaciones que la atraviesan. De hecho, la física y la biología revelaron que todo está interconectado e interdependiente, lo que relativiza la autonomía específica y la estabilidad, fundamentos de las identidades, las definiciones, los cánones y los dogmas. En este contexto, hasta el caos y la incertidumbre son oportunidades positivas de creación y de transformación, contra los clásicos principios y las tradicionales leyes universales y metafísicas, que pretendían aplicarse a todos indistintamente de su cultura, sociedad y época histórica.

El término “complejidad” enfatiza los vínculos y las conexiones y, “a pesar de ser singular, incluye, paradójicamente, la pluralidad, porque complejo proviene del latín *complexus* que significa entramado, tejido, enlazado y presupone tanto la unidad como la diversidad. Desde su misma nominación, la complejidad nos muestra un mundo diverso y en red” (Najmovich, 2012, p. 34). El pensamiento complejo parte, por lo tanto, de la necesidad de reconocer los vínculos entre las cosas, conciliando en sí orden, desorden y organización. Las múltiples conexiones vinculares dan origen a siempre nuevas configuraciones, productos de los encuentros de los seres humanos con el mundo al que pertenecen, encuentros múltiples y mediados, en los que emergen simultáneamente el sujeto y el mundo en su mutuo hacerse y deshacerse, en un devenir sin términos” (Najmanovich, 2008, p. 87). De hecho, el universo físico es una inmensa red de interrelaciones, y no un conjunto separado de ladrillitos elementales como afirma la ciencia tradicional. En la “red infinita de intercambios, no hay compartimentos estancos, ni partículas elementales, ni sistemas cerrados, sino una red fluida de procesos en perpetuo devenir. El hombre pertenece y participa de esta trama y su conocimiento no puede ser jamás un mero reflejo, sino la expresión de su

modo de ser afectado y de la potencia de su pensamiento para configurar esas afecciones” (Najmanovich, Confirazoom, p. 10).

La verdadera realidad es, por lo tanto, la conexión, la interrelación, la dependencia mutua. Querer imponer una única definición es imponer un único punto de vista, así como reivindicar una única explicación para todo, una única verdad: responde a una actitud imperialista, colonialista y auto referencial. Es desconocer las diferentes interpretaciones, privilegiando una única hermenéutica sobre las demás narrativas. Es “petrificar” un punto de vista contextualizado, transformándolo en principio metafísico universal y eterno, a expensas de la complejidad de la realidad, de la pluralidad de visiones y de la relatividad de posturas. A lo contrario, asumir la relación es aceptar la posibilidad del cambio y de la transformación, porque el contacto con el otro lleva siempre a salir de sus propias certezas para abrirse a la innovación, que puede ser una simple adaptación a nuevos contextos, o una transformación radical. El universo no es un conjunto estático de certezas y verdades, sino camino, relación, transformación infinita. La consecuencia de este planteamiento es la existencia de infinitas miradas, de diferentes enfoques, de diversos modos de conocimiento y de expresión, lo que genera una pluralidad de posiciones en relación con el conocimiento, a la concepción del poder, a lo ético, a la estructura social, cultural, a la religión, cada cual fruto de sus interacciones y conexiones.

Cuando la relación se transforma en interrelación, quiere decir en proceso plural de encuentro, donde la relativización de lo propio es paralela al reconocimiento de lo otro en su otredad y diversidad, puede surgir algo nuevo y, desde aquí, implementarse algo común en lo cual ambos se reconozcan sin identificarse. Eso va más allá de la mezcla cultural, del sincretismo, del hibridismo o del mestizaje: es algo nuevo, no abstracto, sino extremadamente concreto y físico, que envuelve los cuerpos de las personas, sus historias, sentimientos, identidades, pues cada relación es real si conlleva la afectación y representa la posibilidad de una nueva reconfiguración y transformación personal, en un proceso infinito.

La complejidad reconoce que la realidad es expresión de la pluralidad y diversidad: querer entenderla dentro del dualismo valorativo (bien-mal) o clasificatorio o (superior-inferior), significa reducirla a solamente dos ámbitos, negando la pluralidad de matices que son expresiones de las diversidades que la caracterizan. El tema de la “diversidad” abarca diferentes significados, dependiendo de las perspectivas desde donde se mira.

En el campo de la biodiversidad, por ejemplo, que considera las múltiples formas de adaptación e integración de la vida a diferentes ecosistemas (Solbrig, 1994, p. 13), la diversidad es considerada como el producto de las mutaciones y variaciones genéticas provocadas por los cambios contextuales y representa, entonces, la posibilidad de sobrevivencia de la especie en situaciones no habituales. Una diversidad reducida, por lo contrario, es considerada altamente comprometedora la sobrevivencia de la especie,

como, por ejemplo, en la reproducción entre parientes o en el monocultivo en agricultura, que pueden resultar en malformaciones genéticas y en una mayor vulnerabilidad de la especie, frente a desastres naturales y/o biológicos.

También en el ámbito de la cultura, la diversidad se define como: “la multiplicidad de formas en que se expresan las culturas de los grupos y sociedades. Estas expresiones se transmiten dentro y entre los grupos y las sociedades. La diversidad cultural se manifiesta no sólo en las diversas formas en que se expresa, enriquece y transmite el patrimonio cultural de la humanidad mediante la variedad de expresiones culturales, sino también a través de distintos modos de creación artística, producción, difusión, distribución y disfrute de las expresiones culturales cualesquiera que sean los medios y tecnologías utilizados (UNESCO, Artículo 4 de la Convención de 2005, en: Val Cubero, 2017, p. 113).

También para el mercado capitalista y global la diversidad es un aspecto esencial. De hecho, el impacto de la diversidad cultural, étnica, social y de los factores interculturales sobre el mercado, es decisiva y fundamental para su expansión y diversificación. En una sociedad fuertemente globalizada, donde las interconexiones entre personas, pueblos y culturas facilitan las comunicaciones y el intercambio, la diversidad es esencial, estimulando el mercado a absorber los nuevos estímulos e impulsándolo a expandirse.

Otro campo en que la diversidad desarrolla un papel esencial es el de la reproducción de las especies: muchas formas vivientes, entre ellas, las animales, para la reproducción necesitan de la diversidad genética celular proveniente de los padres.

Así, para la naturaleza, la diversidad es sinónimo de creatividad, de variedad, de riqueza, de abundancia, de alteridad, como también de deficiencia, discapacidad, inferioridad, etc. En suma, la diversidad se hace presente en todos los campos de la vida cotidiana, del saber, del ser, del actuar, así que podemos afirmar que es un elemento esencial de la complejidad, tanto humana como natural y cósmica.

b) La interculturalidad y la convivencialidad condiciones de una nueva creación

La relación presupone la interculturalidad, para no caer en la asimilación, la homogeneización, la colonización. Por interculturalidad entendemos “la dinámica de transformación de lo propio que, teniendo su norte en la convivencia, desdogmatiza las diferencias y las convierte no en puntos de paso sino en puntos de encuentro y de apoyo solidario para el cultivo de estas como referencias y tradiciones que necesitamos para vivir en relación y enriquecernos desarrollando la pluralidad de las relaciones culturales” (Fornet-Betancourt, 2011, p. 8). La interculturalidad va más allá de la hibridación, donde cada uno de los referentes asume algo del otro, para enfocar

las diversidades como punto de partida de una relación interactiva y transformadora, cuyo resultado es algo novedoso para todos los involucrados.

La interculturalidad se propone como una actitud profundamente ética, porque presupone un comprometimiento con el lugar desde donde se piensa, habla, actúa, o sea, “desde el lugar de aquellos y aquellas a quienes las asimetrías de poder que caracterizan el mundo de hoy –desde la asimetría epistemológica hasta la religiosa, pasando por la económica y la política– imponen estar “abajo”, y bajo la amenaza constante del castigo preventivo para que no osen equilibrar el mundo con el peso de sus tradiciones y proyectos de realización identitaria” (Fornet-Betancourt, 2006, p. 8). El “abajo” coincide también con el “afuera” del sistema, fruto de la exclusión y marginalización que va más allá de lo económico, lo social y lo político, para incluir también lo religioso, lo moral, lo sexual, lo racial, el género, entre otros. Se trata de los diversos que, no encajándose en el sistema, son por él rechazados, descartados e invisibilizados. El compromiso ético no se resuelve solo en la escucha solidaria, sino que exige inclusión y un sistema diverso, que no se limite a tolerar sus diversidades, sino que, desde ellas, se proponga una convivencialidad desde la pluralidad y multiplicidad de visiones, interpretaciones y razones.

La interculturalidad es una propuesta axiológica que lleva a repensar el mundo desde otros parámetros, otra mirada, otra práctica, donde la otredad, la vida (humana, natural y cósmica) sean respetadas, y donde cada uno y una tenga lugar, voz y participación activa.

Raúl Fornet-Betancourt, en un excelente ensayo sobre interculturalidad, enumera una serie de renuncias y de respectivas consecuencias indispensables para una práctica intercultural (2007, pp. 47-50):

- La renuncia a sacralizar los orígenes de las tradiciones culturales o religiosas, en favor del diálogo y de las relaciones con otras tradiciones.
- La renuncia a convertir las propias tradiciones en un itinerario seguro escrupulosamente establecido. Por lo contrario, hay que acoger también a las alternativas para entender su relatividad y posibilidad, entre otras.
- La renuncia a definir su presencia en el mundo desde sus propias “zonas de influencia” (autorreferencialidad). Eso permite convivir con otras influencias y relacionarse con ellas, sea en la convergencia que en la divergencia.
- La renuncia a definir identidades propias trazando fronteras y límites entre quienes están dentro y quienes están fuera. Equivaldría a la superación de la mono cultura y a la definición de una identidad desde la convivencia intercultural, en constante reconfiguración.

- La renuncia a definir un fondo común, referencia fija de la identidad. La contextualidad exige, por lo contrario, asumir constantes mutaciones interculturales e interreligiosas, y sus influencias también en la organización estructural, como, por ejemplo, en la transformación de la dimensión jurídica.
- La renuncia para hacer de la unidad y homogeneidad el propósito final, sincretizando las diferencias. De hecho, la unidad no es un estado sino más bien un proceso continuo de peregrinación y de diálogo.

La conclusión del autor es que “la perspectiva de la interculturalidad habilita para la pluralidad de las culturas y de las religiones, para el ejercicio plural de su propia memoria y para renacer, desde la renuncia a todo centro de control, con la fuerza de los lugares todos de la pluralidad.” (Fornet-Betancourt, 2007, p. 50).

La inculturalidad es también la condición necesaria para la construcción de la paz, porque desenmascara la violencia implícita en las relaciones determinadas por categorías dualistas, revela las estrategias ocultas de sometimiento y dominación (como la “pedagogía del olvido”), denuncia el dogmatismo y la auto-referencialidad incapaces de dialogar y convivir con las diversidades, desvenda el inmovilismo que bloquea cualquier tentativa de transformación. En este ámbito, la interculturalidad, que se presenta como una propuesta de construcción de puentes y acercamientos entre las culturas, implica una alta responsabilidad de los Estados y de las sociedades nacionales (Ahuja Sánchez, 2014, p. 9). También de crítica abierta a las instituciones nacionales y transnacionales que son vehículos de difusión de esa ideología globalizante y uniformadora, que están a servicios de un modelo civilizatorio y de desarrollo hegemónico, que se construye sobre la destrucción y la neutralización sistémica de las alternativas cognitivas, tecnológicas, sociales y políticas.

La simetría de la relación, que no es igualitarismo, se basa en la diversidad situacional de los sujetos involucrados y en el reconocimiento de las diversidades, las pluralidades y la complejidad de la realidad. En este contexto, la interculturalidad se caracteriza como crítica de las identidades definidas, trazando fronteras y límites entre quienes están dentro y quienes están fuera, pues las identidades no son estáticas, sino en continua reconfiguración, desde la vincularidad de las relaciones. La apuesta de la interculturalidad “consiste en recordar que no hay nunca el “típico” marroquí, el “típico” chino, el “típico” americano... Cada uno es representante particular de una dimensión cultural y lingüística que es anterior y lo envuelve, de un lado; y singularidad irreducible a valores y modelos generales del otro” (Ghilardi, 2012, p. 29). También la idea de la pureza racial es mera ideología: la reconstrucción y la búsqueda histórica y espacial por sus propias raíces

identitarias revela la trama evidente de las interdependencias, así como las raíces de un árbol no se encuentran solas bajo tierra, sino que amarradas en una trama inextricable de raíces de otros árboles (Ghilardi, 2012, p. 32).

El objetivo que la interculturalidad se propone no es la unidad, producto de la sincretización de las diferencias, sino la convivencia de las pluralidades. Esto exige el respeto de lo plural y de lo diferente, inconcebible desde la simple multiculturalidad y de la tolerancia. Es así como ella “encamina hacia un nuevo tipo de relaciones de convivencia y con ello hacia una universalidad solidaria y compartida; una universalidad en equilibrio, sin ninguna forma de cultura determinada, porque todo intento de firmarla o de ponerle el sello de una determinada cultura representaría una forma de desequilibrio y un asalto a lo común, es decir, una recaída en la violencia y en los hábitos de dominación” (Fornet-Betancourt, 2011, pp. 13-14).

La interculturalidad se vuelve a fuerza social de cambio (Ellacuría, 1991, pp. 449-457), quiere decir, no solamente un referencial teórico, sino un auténtico movimiento internacional que busca fortalecer las relaciones entre las diferentes culturas, comprometido con las fuerzas sociales emergentes que visan la construcción de un mundo diferente y justo (Aquino, 2008, p. 51). En esa articulación entre pensamiento y acción, la interculturalidad se transforma en proyecto político-cultural alternativo que busca “la reorganización de las relaciones internacionales vigentes. Y corregir la asimetría del poder que existe hoy en el mundo de la política internacional” (Fornet-Betancourt, 2004, pp. 12-14), para transformar las relaciones de dominio y subordinación enraizadas en las culturas y sociedades.

Conclusión

La propuesta de Isaías 9,1-6, en el anuncio del nacimiento y en la descripción del niño-rey mira para otra dirección, la construcción de la paz, la armonía, la convivencialidad. El niño representa el tercer lugar, algo nuevo en relación con la visión jerárquica y conflictiva que lo había precedido y que encarnaba la política de su padre, Acaz. La novedad del niño consiste en reunir en su persona lo mejor del pasado y las esperanzas del presente, para garantizar un futuro diverso. La clave no es la persona histórica del niño, sino el hecho que en él la pluralidad de relaciones son orientadas a la construcción de algo diverso: la justicia y la paz. Es su apertura a lo plural, a la multiplicidad de contribuciones que hace la diferencia y que permite el emerger de lo nuevo.

Pero para eso, es necesaria una nueva mirada, agentes distintos, no contaminados con el viejo paradigma dualista. El niño representa todo eso: una nueva mirada, una nueva ética, un nuevo espíritu, en relación con el pasado y volteado para la construcción de un futuro en sintonía con el proyecto divino. El niño es un punto central teológico de vincularidad, en el cual cruzan diferentes memorias, experiencia, expectativas y sobre el cual se de-

positan las esperanzas de quienes, hasta ahora, han sufrido bajo el yugo dominador. Su novedad apunta para una nueva creación, donde Dios, a través de la *ruah* creadora, realiza algo nuevo, no más contaminado por relaciones de oposición, clasificatorias, jerárquicas y de dominación, sino basadas en una interculturalidad simétrica que, desde las diversidades de cada uno y una, es capaz de pensar y construir un mundo para todos y todas, un mundo otro. De este mundo otro, la niñez, representa el criterio fundamental y la referencia ética indispensables para una otredad que realmente sea tal. La niñez esconde un secreto riquísimo para la transformación de la vida.

Encarna la esperanza de Jesús de Nazaret: “Les aseguro que, si no vuelven a ser como niños, no entrarán en el Reino de los cielos” (Mt 18,3).

Bibliografía

- AHUJA Sánchez, Raquel (2014). *Reflexiones de Raúl Fonet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*. Ciudad de México, Ed. Consorcio Intercultural. En: <https://redinterculturalidad.wordpress.com/2014/03/11/reflexiones-de-raul-fonet-betancoursobre-el-concepto-de-interculturalidad/>
- AQUINO, María Pilar. (2008). *Teología feminista intercultural. Hacia un futuro común de justicia*. In: Aquino, María Pilar – Rosado-Nunes, María José (org.). (2008). *Teología feminista intercultural. Exploraciones latinas para un mundo justo*. México: Ed. Dabar.
- BERMAN, A. (1999). *La Traduction et la Lettre o l’Auberge du Lointain*. Paris, Seuil (in italiano: (2003). *La traduzione e la lettera o l'albergo nella lontananza*. Macerata, Quodlibet).
- BYUNG-CHUL Han. (2018). *Hiperculturalidad*. Barcelona, Ed. Herder.
- CHAMBERS, Iain. (1996). *Paesaggi migratori. Cultura e identità nell’epoca port-coloniale*. Genova: Costa & Nolan
- DELEUZE, G. – GUATTARI, F. (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Pre-Textos.
- DERRIDÁ, Jacques. (2003). *Il sogno di Benjamín*. Milano: Bompiani.
- ELLACURÍA, Ignacio. (1991). *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Trotta
- FORNARI, E. (2011). *Linee di confine. Filosofia e postcolonialismo*. Torino, Bollati Boringhieri Ed.
- FONET-BETANCOURT, Raúl. (2004). *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*. Verlag Mainz: Auflage Aachen
- _____ (2006). *La interculturalidad a la prueba*. Verlag Mainz: Auflage Aachen
- _____ (2007). *Interculturalidad y Religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. Quito, Ed. Abya-Yala

- _____ (2011). *Interculturalidad Como Alternativa A La Violencia*. En: <http://www.buenastareas.com/ensayos/Interculturalidad-Como-Alternativa-a-LaViolencia/2709854.html> (Consulta: 17 de julio de 2014)
- FOUCAULT, Michel. (1967). *Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias*. En español: (2010). *Espacios diferentes* (pp. 63-81). En: *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires: Nueva Visión
- GHILARDI, Marcello. (2012). *Filosofia dell'interculturalità*. Brescia, Ed. Morcelliana
- MIGNOLO, Walter D. (2003). *Historias locales / Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal Ed.
- NAJMANIVICH, Denise. (2016). *El mito de la objetividad. La construcción colectiva de la experiencia*. Buenos Aires: Biblos Editorial.
- NAJMANOVICH, D. (2017). *El sujeto complejo: La condición humana en la era de la red*. *Revista Internacional de Filosofía y Teoría Social*, 22(78), 25-48. Recuperado de <https://bit.ly/2FEeSAI>
- _____ (2018). *Nosotros y los otros: diversidad y cuidado de sí y del otro*. *Revista: Leitura: Teoria & Prática*, Campinas (São Paulo), v.36, n.73, p.17-31.
- _____ (2008). *Mirar con nuevos ojos. Nuevos paradigmas en la ciencia y pensamiento complejo*. Buenos Aires: Ed. Biblos.
- _____ *Configurazoom. Los enfoques de la complejidad*.
En: https://www.google.it/?gws_rd=ssl#q=a+pesar+de+ser+singular+incluye%2C+parad%C3%B3jicamente%2C+la+pluralidad%2C+porque+%E2%80%9Ccomplejo%E2%80%9D+proviene+del+lat%C3%ADn+complexus+que+significa+entramado%2C+tejido%2C+enlazado+y+pre+supone+tanto+la+unidad+como+la+diversidad.+Desde+su+misma+nominaci%C3%B3n+la+complejidad+nos+muestra+un+mundo+diverso+y+en+red%E2%80%9D
- QUIJANO, Aníbal (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. In: Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina.
- _____ (2014). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En: *CUESTIONES Y HORIZONTES: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires, CLACSO, 2014. Pg. 776-832
- _____ ¡Qué tal raza! En *Revista del CESLA*, 1 (2000), pg. 192-200. Recuperado de: <https://www.revistadelcesla.com/index.php/revistadelcesla/article/view/379/375>
- ROSE, Gillian (1993). *Feminism and geography*. Cambridge: Polity Press.
- SEGURA, Harold y Grellert, Ana. (2018). *Ternura la Revolución pendiente*.
- SCHIAVO, Luigi (2012). *La invención del Diablo. Cuando el otro es problema*. San José, Costa Rica, Lara impr.

- SOLBRIG O. (1994) *Biodiversity: an introduction*. En: Solbrig O. et al. (Eds). *Biodiversity and global change*. CAB International. Wallingford (EEUU).
- VAL CUBERO, Alejandra. (2017). *La diversidad cultural: ¿es posible su aplicación al sector audiovisual?* En: *Comunicación y Sociedad*, Núm. 28, enero-abril, 2017, Guadalajara, México, pp. 111-130. (<https://bit.ly/2xuG3f4>)
- YOUNG, R.J.C. (1995). *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. London-New York, Routledge
- _____ (2003). *Postcolonialism. A very Short Introduction*. Oxford-New York, Oxford University Press (in italiano: 2005). *Introduzione al postcolonialismo*. Roma, Meltemi).

María Cristina Ventura (Tirsa)
luitir73@gmail.com

Luigi Schiavo
gigi.schiavo57@gmail.com