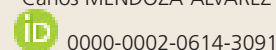


La teología descolonial y el tiempo mesiánico

Decolonial theology and messianic time

Carlos MENDOZA-ÁLVAREZ¹



Resumen

El pensamiento “decolonial” se encuentra ligado al pensamiento crítico de cuño marxista que se elaboró en el norte epistémico sensible a la colonialidad eurocéntrica y patriarcal. Pero cuando hacemos su genealogía explorando las raíces del pensamiento africano en Europa, de los feminismos comunitarios y del pensamiento de los pueblos originarios de América Latina, vemos otras fuentes epistémicas que es preciso recuperar con el término “decolonial”. En este contexto, este artículo plantea los ejes para una “teología descolonial”, aún en construcción, surgida de la experiencia de las resistencias múltiples de víctimas sistémicas que realizan prácticas de subversión del mundo hegemónico. Los ámbitos son tan diversos como la búsqueda de personas desaparecidas, el desmantelamiento del patriarcado heteronormativo por parte de las mujeres y sus organizaciones llamadas “colectivas” para señalar así su carácter anti-patriarcal, junto con Lesbianas, Gays, Transexuales, Bisexuales, Intersexuales, Queer y otras identidades, así como personas y colectivos sometidos a movilidad forzada y pueblos originarios que defienden sus territorios y sus saberes ancestrales. Todas esas resistencias comparten un horizonte común que busca explorar la interioridad posible como sobrevivientes, según modos alternativos de vivir sus espiritualidades diversas, más allá del modelo sacrificial de religión. Tales experiencias de “espiritualidades descoloniales” – con la teología que de ahí surge – son la expresión narrativa y epistémica de un nuevo modo de vivir la temporalidad mesiánica y kairológica que caracterizó la tradición hebrea y cristiana en su crítica a los ídolos que suplantaron la gloria divina y en su capacidad para potenciar las resistencias de los olvidados de la tierra de todos los tiempos en su dimensión escatológica como promesa cumplida.

Palabras clave: Existencia kairológica. Resistencias. Tiempo mesiánico. Violencia sistémica.

Abstract

The “decolonial” thought is linked to the critical Marxist thought that was elaborated in the epistemic North, sensitive to the Eurocentric and patriarchal coloniality. But when we make its genealogy by exploring the roots of the African thought in Europe, of communitarian feminism and of the thought of the original peoples of Latin America, we see other epistemic sources that must be recovered with the term “decolonial”. In this context, this article sets out the grounds for a “decolonial theology”, still under construction, arising from the experience of the multiple resistances of systemic victims who carry out the hegemonic world’s subversive practices. The fields are as diverse as the search for missing people, the dismantling of the heteronormative patriarchy by women and Lesbian, Gay, Transgender,

¹ Universidad Iberoamericana Ciudad de México, Departamento de Ciencias Religiosas, División de Humanidades y Comunicación. Prol. Paseo de la Reforma, 880, Lomas de Santa Fe, 01219, Ciudad de México, Mexico. E-mail: <carlos.mendoza@ibero.mx>.

Bisexual, Intersex, Queer and other identity groups as well as the sphere of civil rights and collectives subjected to forced mobility and the native peoples who defend their territories and their ancestral knowledge. All these resistances share a common goal that seeks to explore the possible interiority as survivors, according to alternative ways of living their diverse spiritualities beyond the sacrificial model of religion. Such experiences of “descolonial spiritualities” -with the theology that emerges from them- represent a narrative and epistemic expression of a new way of living the messianic and kairological temporality that characterized the Hebrew and Christian tradition in its criticism of idols that supplant Divine Glory and in its capacity to strengthen the resistance of the forsaken ones on their eschatological dimension as a fulfilled promise.

Keywords: Kairological existence. Resistances. Messianic time. Systemic violence.

Introducción

Por una genealogía de lo “descolonial”

El pensamiento latinoamericano en diálogo con el pensamiento europeo y anglosajón tiene una historia moderna de medio siglo que es preciso recordar aquí, a la hora de proponer una “teología descolonial”, que surge desde las víctimas sistémicas convertidas en personas y comunidades en resistencias diversas.

“Descolonial” difiere de “decolonial” que fue la expresión acuñada por la teoría crítica elaborada por un amplio grupo de investigación llamado “modernidad/colonialidad”, tejido por nodos de una red de universidades de Estados Unidos y América Latina desde la última década del siglo XX. Durante sus primeros años, desplegaron plataformas en el mundo universitario anglosajón, gracias a autores tales como Immanuel Wallerstein, Catherine Walsh, Walter D. Mignolo y otros, que fueron convocando también a otros grupos de investigación en Colombia, México, Perú, Argentina y Bolivia.

En años más recientes, autores latinoamericanos como Grosfoguel y Castro-Gómez (2018) asumieron ese trasfondo europeo y anglosajón de las ciencias sociales y la filosofía posmarxista del fin del siglo XX para entablar un diálogo con la transversalidad de los saberes no hegemónicos, cada uno en su contexto propio como un proceso inacabado:

[...] la segunda descolonialización – a la cual nosotros aludimos con la categoría “decolonialidad” – tendrá que dirigirse a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonialización dejó intactas. Como resultado, el mundo de comienzos del siglo XXI necesita una “decolonialidad” “que complemente la descolonización” llevada a cabo en los siglos XIX y XX. Al contrario de esa descolonialización, la decolonialidad es un proceso de resignificación a largo plazo, que no se puede reducir a un acontecimiento jurídico-político (GROSGOQUEL; CASTRO-GÓMEZ, 2018, p. 17).

Sin embargo, los movimientos sociales de pueblos originarios, mujeres, comunidades Lesbianas, Gays, Transexuales, Bisexuales, Intersexuales, Queer y otras identidades (LGBTIQ+), migrantes, afrodescendientes y demás “colectivas” invisibilizadas por el pensamiento hegemónico hicieron escuchar su propia palabra de autonomía y emancipación en foros sociales y académicos en todas las latitudes del planeta.

En el caso de Mesoamérica, la genealogía del pensamiento descolonial se inspiró en diversas insurrecciones de finales del siglo pasado. Esa otra mirada al sistema-mundo se fue tejiendo “desde abajo y a la izquierda”, encontrando una fuerte inspiración en el movimiento zapatista del sureste mexicano en 1994. Autoras antisistémicas latinoamericanas tales como Millán (2014) precisan, por eso, que el pensamiento “descolonial” tiene sus “fuentes propias”, que se cruzan a veces con el pensamiento

europeo, pero no dependen de él, sino que rescatan los saberes negados e invisibilizados incluso por la academia decolonial:

Como parte de ese *otro* feminismo, nos interesa desmontar prácticas y discursos que contribuyen a y que conforman la colonialidad del saber, incluso en los espacios del discurso crítico desde los cuales se constituyen poderes y subordinaciones legitimadas por saberes académicos convencionales, en los que no hay cabida para la diversidad, la multitemporalidad y la pluriversidad como formas de experiencias del mundo, como sustento de saberes y anclajes de un horizonte civilizatorio no capitalista (MILLÁN, 2014, p. 17, subrayado del autor).

A partir de este nuevo “lugar de enunciación”, los feminismos “descoloniales” toman distancia crítica del modelo académico occidental, incluido el de la decolonialidad, para desmontar los múltiples mandatos de sumisión, masculinidad y hegemonía universitaria, aprendiendo a andar “otros caminos” con los movimientos feministas en contexto indígena, afro, migrante y demás lugares sociales de invisibilización de las mujeres, donde surgen otros saberes:

Decidimos optar por el uso de la palabra *descolonial* y no *descolonial* para distinguirnos de la *teoría de la decolonialidad*. A pesar de que varias de las autoras retoman conceptos clave de la reflexión decolonial, lo que nos caracteriza es un permanente ejercicio de apertura frente a hechos que nos llaman a la reflexión, a partir de los cuales es posible desplegar y desagregar un pluriverso temático, encontrando en este sitio nuestros propios gestos descolonizantes. Entendemos entonces que lo “descolonial” es más un proceso vivo que una teoría cerrada o una escuela de pensamiento. Una reflexión continua que surge de la práctica y que proviene de temporalidades profundas que conforman a los sujetos y que no son evidentes para el pensamiento crítico feminista. Esas temporalidades tienen que ver con horizontes epistémicos negados, con la naturalización de poderes eslabonados y con la interiorización de estos ordenamientos o estructuras de pensamiento en nuestras subjetividades, produciendo una especie de ceguera frente al otro y la otra como sujeto pleno y activo (MILLÁN, 2014, p. 11, subrayado del autor).

Otro flanco que enfrenta el pensamiento “descolonial” es el racismo epistémico que ha predominado en los estudios poscoloniales, sobre todo en el mundo académico de países del Atlántico Norte. De ahí la importancia de “buscar otras genealogías” de lo descolonial, de manera que se dibuje el panorama del pluriverso de tradiciones de pensamiento y de saberes de los pueblos originarios y de los movimientos sociales de autonomías territoriales, culturales y espirituales diversas.

Tal es el caso, por ejemplo, de la recuperación de la obra de Ottobah Cugoano (MIGNOLO, 2005), pensador africano del siglo XVIII, citado por Walter Mignolo² junto con Waman Poma de Ayala del virreinato del Perú como pioneros del pensamiento descolonial. El autor africano nacido en Ghana en pleno auge del esclavismo británico es hoy recuperado de manera potente como parte de una genealogía del pensamiento negro descolonial por intelectuales en Brasil³ y África⁴. Es preciso evocar aquí también, por supuesto, la

² Dos siglos de comercialización de esclavos y explotación del trabajo en las plantaciones isleñas preceden al momento en que Cugoano publicó en Londres, en 1787, su tratado político des-colonial con el siguiente título: “Thoughts and Sentiments of the Evil and Wicked Traffic of the Slavery and Commerce of the Human Species, Humbly Submitted to the Inhabitants of Great Britain, by Cugoano (1787). La transformación de “vidas humanas en materia desechable”, es algo más que la vida desnuda, la *bare life* que Giorgio Agamben descubrió en el Holocausto. Cugoano contribuyó a iniciar una crítica que hoy en día se reproduce, por ejemplo, en la “necropolítica” de Achille Mbembe, quien partiendo de la “bio-política” de Michel Foucault, la desplaza al espacio epistemológico de deslinde y apertura del pensamiento des-colonial. “[...] La transformación de “vidas humanas en materia desechable”, es algo más que la vida desnuda, la *bare life* que Giorgio Agamben descubrió en el Holocausto. Cugoano contribuyó a iniciar una crítica que hoy en día se reproduce, por ejemplo, en la “necropolítica” de Achille Mbembe, quien partiendo de la “bio-política” de Michel Foucault, la desplaza al espacio epistemológico de deslinde y apertura del pensamiento des-colonial” (MIGNOLO, 2005, p. 20).

³ Como ejemplo de una teología descolonial en construcción, desde las epistemologías afrocentradas, véase la reflexión de Caldeira (2019).

⁴ El concepto de “negritud” es la piedra de toque para el pensamiento africano de hoy, acuñado por un poeta martiniqués, resignificado por Mbembe en un contexto poscolonial primero y ahora francamente descolonial.

contribución fundante en tiempos modernos del psicoanalista, pensador y activista martiniqués Frantz Fanon, emigrado a Francia y luego activista de la guerra de Argelia, con un pensamiento propio en tanto crítica a la colonización de África (FANON, 1965).

Siguiendo esta veta, en el Caribe, por ejemplo, los estudios sobre descolonialidad nutren hoy la crítica a la “racialización” de la epistemología como una de las causas estructurales de las violencias contra los pueblos originarios (SANDOVAL-FORERO; CAPERA-FIGUEROA, 2020). Asimismo, “autorxs” procedentes del Cono Sur como Rita Laura Segato (SEGATO, 2006) y Raúl Zibechi (ZIBECCHI, 2015), o de la región andina como Roberto Tomichá (TOMICHÁ, 2017) y Silvia Rivera-Cusicanqui (RIVERA-CUSICANQUI, 2010) nos recuerdan también otros ángulos de las resistencias a la violencia sistémica que se impone como mandato de masculinidad propio del patriarcado, colonialismo interno, colonialismo religioso-espiritual y capitalismo financiero global⁵ en su fase de enriquecimiento por despojo a escala planetaria.

Por otra parte, se olvida con frecuencia el uso ideológico de la religión por el pensamiento hegemónico, en particular del cristianismo en su versión fundamentalista – sea evangélica, pentecostal o carismática según la confesión propia, con los neofascismos surgiendo en todas las latitudes del planeta – que instrumentaliza el sentimiento religioso de la población en aras de la sacralización de un sistema de concentración del capital y del poder patriarcal como columnas del privilegio de minorías privilegiadas blancas, propietarias, machistas y cristianas fundamentalistas.

Por todo ello, como parte de la descolonización es necesario desmontar la lectura ideológica de la religión como justificación del “sistema-mundo” que se ha tornado algo más difuso y omnipresente como “necropoder” de nuestros días. Para enfrentar esas estructuras de exclusión es preciso construir una clave alternativa de interpretación de la historia donde sea posible percibir y dar cuenta de la redención divino-humana que enfrenta al poder hegemónico. Una experiencia de redención que subvierte el más allá tornándose el “más acá” de las resistencias intersticiales y las subjetivaciones ético-políticas por las cuales las víctimas sistémicas devienen testigos de otro modo de existencia y temporalidad que, en la tradición hebrea, se denominará “tiempo mesiánico”.

Proponemos por eso una teología descolonial surgida de una temporalidad que interrumpe el tiempo fatal de la violencia lineal propia del pensamiento único. Su piedra angular es la “existencia kairológica”, retomada por Heidegger (2016) para pensar la existencia auténtica, pero desvirtuando su fondo teologal. Por eso hemos propuesto hace poco una lectura teológica de la existencia kairológica como el “tiempo-ahora” de la redención (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2015) que pasa por las heridas del Justo y de las personas justas como lugar del colapso del mundo de la muerte, en tanto permiten el alumbramiento de una experiencia de intersubjetividad nueva a cargo de sus sobrevivientes. Se trata de un fulgurante destello que rompe la fatalidad violenta y que anticipa la plenitud humano-divina en el tiempo presente como memoria, justicia y esperanza. Veamos ahora tres estadios de este proceso de “descolonización” epistémica que hará posible un tránsito a la teología “intersticial” de la redención.

La colonialidad interna

Silvia Rivera Cusicanqui, pensadora aymara de Bolivia, ha planteado la necesidad, desde hace ya una década, de afrontar un debate crucial para el pensamiento crítico descolonial latinoamericano que consiste

⁵ Se encuentra en proceso de elaboración una fase de la teoría crítica centrada en la economía poscapitalista. Véase como ejemplo la propuesta de economía “anarquista” a partir de los ejes del mutualismo, el colectivismo y el comunismo anarquista (DERICK; ANTHONY; ASIMAKOPOULOS, 2015).

en el desmontaje de las categorías de pensamiento que los pueblos colonizados hemos “internalizado”⁶ como criterios de verdad, de justicia y de acción luego de tres siglos de colonialismo ibérico y dos siglos de hegemonía criolla y mestiza. Las prácticas moleculares de “colectivas” de mujeres aimaras han sido el centro de su atención para detectar ahí los rasgos de un modo alternativo de organización comunal, de conciencia política y de vivencia del género como una expresión propia de su cosmovivencia capaz de vincular cuerpos y territorios a lo largo de siglos de invisibilización social y cultural.

En esa misma línea de resistencias, los feminismos comunitarios de Mesoamérica, como el propuesto por Cabnal (2010), expresan una episteme alternativa a la del feminismo blanco y anglosajón que hizo predominar en la agenda del feminismo de fines del siglo XX los derechos reproductivos, desconociendo otras maneras comunitarias de comprender la subjetividad de las mujeres y la intersubjetividad que se entreteje con la madre tierra. Por eso, los feminismos de tercera generación, escritos desde el Sur epistémico plantean la interseccionalidad de las violencias contra las mujeres y las resistencias diversas que desmontan el patriarcado.

En contexto africano, Mbembe⁷ promueve también desde hace al menos una década los “Talleres del pensamiento”, para visibilizar y potenciar las narrativas sociales, estéticas, ético-políticas y, en el fondo, epistemológicas, de la “negritud” como una forma de racionalidad emancipatoria. Pero también advierte – en diálogo con pensadores de Senegal, Camerún y Sudáfrica, además de otros autores afrodescendientes en Brasil, Estados Unidos y Europa – la importancia de superar la expoliación antropológica que fue producida por el colonialismo británico, francés, italiano, belga y alemán en sus colonias. Recuperar la “africanidad” como crítica a la razón ilustrada que provocó el “blanqueamiento” cultural y epistémico de los pueblos africanos, incluso en la era poscolonial, será, por tanto, una condición de posibilidad de la emancipación y autonomía epistémica de esas naciones para lograr una África libre, autónoma desde sus propias epistemologías, e independiente, en relación con sus respectivas diásporas en todos los continentes.

Este tipo de colonización cultural había sido señalada como “política de blanqueamiento” por Frantz Fanon⁸, en su fase ligada al capitalismo y al liberalismo político de la expansión del colonialismo francés en sus “territorios de ultramar” como lo es aún al día de hoy Martinica, y aún más en la cruenta guerra en Argelia, marcada por la resistencia contra el colonialismo, emprendida primero por los *pieds noirs*, pero luego complejizada en otros frentes como el de los pueblos originarios de esa región del Mediterráneo.

De esta manera, desde el flanco africano como del caribeño, mesoamericano, amazónico y andino, la colonialidad interna aparece como un desafío de “deconstrucción” del sistema racial, político y cultural que “invisibilizó” por siglos a los pueblos subalternos, incorporándolos en la maquinaria colonial del capitalismo y del patriarcado. Desde ese “lado nocturno de la democracia” (MBEMBE, 2018) la emancipación descolonial apunta a una autonomía de conocimiento, saberes y espiritualidades como veremos ahora.

⁶ Una crítica que la socióloga aimara se aplica también a las modas académicas: “Creo que el multiculturalismo de Mignolo y compañía es neutralizador de las prácticas descolonizantes, al entronizar en la academia el limitado e ilusorio reino de la discusión sobre modernidad y descolonización. Sin prestar atención a las dinámicas internas de los subalternos, las cooptaciones de este tipo neutralizan. Capturan la energía y la disponibilidad de intelectuales indígenas, hermanos y hermanas que pueden ser tentados a reproducir la ventriloquia y la alambicada conceptualización que los aleja de sus raíces y de sus diálogos con las masas movilizadas” (RIVERA-CUSICANQUI, 2010, p. 68).

⁷ Mbembe ha promovido desde 2016 *Les ateliers de la pensée* en Dakar, como un espacio de debate panafricano para promover la descolonización cultural y epistémica de África.

⁸ “El negro quiere ser blanco. El blanco se empeña en realizar su condición de hombre. A lo largo de esta obra veremos elaborarse un ensayo de comprensión de la relación negro-blanco. El blanco está preso en su blancura. El negro en su negrura. Intentaremos determinar las tendencias de ese doble narcisismo y las motivaciones a las que remite” (FANON 2009, p. 44).

Las autonomías epistémicas

En el contexto de la violencia sistémica moderna producida por la hegemonía del colonialismo con sus aliados: el capitalismo, el patriarcado y la religión sacrificial, surgieron primero las voces de los pueblos originarios. En 1992, con motivo del quinto centenario de la invasión de Abya Yala, los descendientes de los primeros pobladores de estas tierras concordaron en asumir el frente común de recuperar sus territorios, a la vez que sus cosmovivencias, como “otro modo” de estar en el mundo. También advirtieron la urgencia de salvar la casa común de su inminente depredación por el capitalismo extractivista voraz que consume todo destruyéndolo.

En el contexto de la insurrección zapatista de 1994, por parte de los pueblos mayas del sur de México, intelectuales antisistémicos vinculados con el pensamiento descolonial emergente en otros contextos sudamericanos comenzaron a hablar de “guerras epistémicas”. En particular, Leyva (2016) – antropóloga mexicana que acompaña a las comunidades zapatistas y a los colectivos feministas comunitarios – ha desarrollado junto con una red de investigación un mapeo de las resistencias epistémicas de comunidades indígenas en ámbitos relevantes para *el Lekil kux'lejal*, expresión maya tzeltal del Buen vivir. Esos ambientes de resistencia son, en primera instancia, la lucha política contra el “mal gobierno” mediante la creación de “caracoles” o municipios autónomos donde, desde hace treinta años, predomina la autogestión de la economía, la salud, la educación y las artes. Pero ese flanco tiene una raíz epistémica en tanto rescate y promoción de los saberes ancestrales, tales como la medicina, la herbolaria y la organización comunitaria, nutridas por rituales de sanación y remembranza de los ancestros. Elementos todos de una cosmovivencia (distinta a la cosmovisión griega que hace del mundo un objeto) como una “racionalidad de relaciones” que algunas han llamado “sentipensar”, otros “política de los afectos”, o también “espiritualidad de la vida”.

Como parte de estas resistencias descoloniales desde el “sur epistémico”, los feminismos comunitarios son hoy la punta de lanza de un proceso profundo de autonomías epistémicas de colectivos diversos. Una visión propia de género que está arraigada en los saberes de las mujeres mayas *queq'chi* de Guatemala, pero que encuentra ecos de reivindicación descolonial del género en los colectivos *muxes* (AVENDAÑO, 2019) – personas trans, gay y cisgénero en relación intersubjetiva desde su diversidad cultural de género – propia de la nación zapoteca en el istmo de Tehuantepec, en el sureste de México.

En otro ámbito de las invisibilizaciones sociales, las madres de personas desaparecidas (MENDOZA-ÁLVAREZ; OLVERA, 2020) y demás familiares que las apoyan son también una voz crítica que, de manera paradójica y disruptiva, desde la búsqueda de sus hijas e hijos que han padecido desaparición forzada en México y Centroamérica, “descoloniza” el “mundo de arriba” que ha tomado los contornos del necropoder de las mafias criminales coludidas con los “narcoestados” en tiempos de la guerra global y que producen “cuerpos basurizados”. Esas mujeres expresan las subjetividades que, desde su dolor, impotencia y digna rabia, han resurgido por “el dolor que las hermana”, dando paso a la búsqueda de campo y en reclusorios, hasta llegar al activismo social, con protestas en plazas públicas e interpelación a los poderes municipales, estatales y federales que cometen lo que hoy se denomina “crímenes de oficina”. Su resistencia es tal que han llevado al Estado mexicano a promulgar en 2017 una Ley General de Víctimas que, a pesar de las inercias burocráticas, está abriendo grietas en el muro de la indiferencia y la complicidad de las autoridades, la clase política, los medios oficialistas y las empresas transnacionales que se benefician del tráfico de cuerpos, como del desplazamiento de personas y pueblos en aras del extractivismo minero, de bosques y manantiales, entre otros bienes naturales objeto del despojo.

Pero en el seno de estas resistencias descoloniales hasta aquí descritas existe un fondo simbólico-espiritual, con frecuencia ignorado, que es preciso discernir en su potencia transformadora. Se trata de una vivencia de apertura a la trascendencia y su irrupción como tiempo kairológico, es decir, el “tiempo-ahora”. Esa irrupción de la temporalidad mesiánica es posible gracias a los *tzadikkim*⁹ o personas justas de la historia que subvierten la lógica violenta del mundo por medio de los actos de donación que anticipan mundos nuevos donde surge como destello un anticipo de redención humano-divina.

La teología descolonial

La teología descolonial – siempre como acto segundo posterior a la vida y la praxis, como lo recordó hace medio siglo la teología de la liberación – surge en el “intersticio” del tiempo mesiánico y kairológico como una resistencia que enfrenta y desmantela la fatalidad del mundo hegemónico. Se sostiene en la “an-arquía divina” (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020) que es la vida sobreabundante que hace posible la crítica a los ídolos como fondo de las resistencias contra los poderes hegemónicos. Esto significa que la redención no es la irrupción de una trascendencia absoluta, como exterioridad pura, sino una “insurrección mesiánica” en su sentido de rememoración de la historia negada, narrada a partir de la perspectiva de los vencidos que son animados por la Sofía divina que, por medio de la imaginación escatológica, les hace posible la re-memoración de sus desaparecidos y muertos como acto de amor radical, cuando “los muertos llaman a los vivos”, como decía un brigadista mexicano al buscar a su hermano desaparecido.

Se trata, por eso, de una experiencia de redención que acontece en la inmanencia, es decir, “desde dentro” y “desde abajo” de la historia hegemónica. Pero surge como acto de “performatividad plena”, desde la subversión de los poderes de muerte bajo el signo de la resiliencia de los sobrevivientes, devenida ahora resistencia por la indignación ética que la acompaña. Y, como desbordamiento de ese proceso, se abre paso la transfiguración de la historia lineal en un “tiempo-ahora” que es promesa cumplida.

La narrativa de la mística hebrea del tiempo mesiánico evoca la Chekinah (tienda del encuentro) plantada en la tierra por los *tzadikkim*, como señala el Midrash. Pero no como una metáfora del tiempo revolucionario, según el reduccionismo inmanentista propuesto por Walter Benjamin, seguido en América Latina por Enrique Dussel y Bolívar Echeverría para reescribir la historia desde los movimientos sociales revolucionarios, eliminando todo reducto del fondo “teologal” que preservan las espiritualidades de la redención.

Escatología kairológica

Por eso, es preciso para nosotros repensar la escatología en el “más acá” de la historia de las personas justas que “detienen” en su propia subjetividad vulnerable y vulnerada la espiral violenta. A ellas debemos el advenimiento del horizonte existencial de la esperanza en medio de las catástrofes de la historia del tiempo presente, marcada por el necropoder.

Una escatología como “tiempo contraído” que es el “segundo por el que se cuele el mesías”. Tiempo del *hos me* o “como si,” señalado por san Pablo en una de sus cartas a la comunidad mesiánica de Corinto:

⁹ Una categoría hebrea recuperada del Midrash por Gershom Scholem y Emmanuel Levinas, buscando una fuente de alteridad para el pensamiento de Atenas. Es un leitmotiv de la reflexión que hemos desarrollado en los últimos años (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2015).

Les digo, pues, hermanos: El tiempo es corto. Por tanto, los que tienen mujer, vivan como si no la tuviesen. Los que lloran, como si no llorasen. Los que están alegres, como si no lo estuviesen. Los que compran, como si no poseyesen. Los que disfrutan del mundo, como si no disfrutasen. Porque la apariencia de este mundo pasa (1 Cor 7: 29-31, la traducción es nuestra)¹⁰.

Esta idea maestra paulina fue retomada por Agamben para describir la “contracción del tiempo mesiánico” como “alumbramiento” de un tiempo nuevo, otro, que transgrede la línea abismal, o la región del no-ser. Tiempo del advenimiento de la redención en medio de la historia rota de la humanidad y de la casa común – dada como jardín, pero que se ha convertido hoy en páramo – donde acontece el encuentro intersubjetivo de una paz entretejida por la humanidad entre sí y con las creaturas del cosmos.

Se trata, por tanto, de una escatología del tiempo contraído como un alumbramiento que pasa por los cuerpos desaparecidos, desmembrados y basurizados por el necropoder, de manera inexorable. Pero cuerpos re-membrados, re-conocidos y re-suscitados por sus sobrevivientes mediante el proceso del duelo que lleva a la rememoración con justicia, verdad y dignidad. En esos intersticios se abre la puerta a una performatividad como esperanza que no inmoviliza ni aliena de las resistencias a la violencia sistémica de hoy y de todos los tiempos. Tal ética de la exterioridad, propia de la indignación y la resiliencia transformada en resistencia, “insurge” ahora como relación de donación del hontanar del amor asimétrico y gratuito de la comunidad mesiánica. De esta manera, la redención es dada por las personas justas de la historia, quienes nos preceden y nos abren el camino de la justicia, la dignidad y la esperanza.

Praxis de redención desde los intersticios del poder hegemónico

Por todo ello, la teología descolonial que in-surge desde los de abajo – es decir, desde las subjetividades invisibilizadas, los rostros negados, los cuerpos abyectos y las comunidades de supervivientes que dicen basta y subvierten el odio – es una anticipación “escatológica” de lo que la simbología hebrea, interpretada de manera creativa por Jesús de Nazaret, llamó *Malkut Adonai* o “Dios reinando ahora”, en la historia de un pueblo de esclavos que están siendo liberados de la servidumbre para habitar una tierra que deviene, a fuerza de resistencias históricas, “promesa cumplida” para todos los pueblos de la tierra.

Porque solamente así surge la ética “descolonial” de la redención: como memoria de acto de donación de las personas justas de la historia por quienes existimos como humanidad y como pueblos rescatados de opresiones diversas. No en balde, la regla de oro del judaísmo tiene una misma fuente común: la memoria de un pueblo de esclavos liberados deviene apertura al otro: “Amarás a Dios sobre todas las cosas y a tu prójimo “como tú fuiste amado en Egipto”¹¹, es decir, liberados de la esclavitud y de la tierra de muerte para cohabitar en una tierra de redención para “todes”. El cristianismo radicaliza este horizonte para todos los crucificados de la historia llamados a “bajar de sus cruces” y a “salir de las tumbas” por la performatividad de “Dios que no es de muertos sino de vivos” (Marcos 12: 27).

¹⁰ En el original: *Τούτο δέ φημι, ἀδελφοί, ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν· τὸ λοιπὸν ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ᾧσι καὶ οἱ κλαίοντες ὡς μὴ κλαίοντες, καὶ οἱ χαίροντες ὡς μὴ χαίροντες, καὶ οἱ ἀγοράζοντες ὡς μὴ κατέχοντες, καὶ οἱ χρωόμενοι τὸν κόσμον ὡς μὴ καταχρωόμενοι· παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου* (BIBLIA NOVUM TESTAMENTUM, 1993, el subrayado es nuestro).

¹¹ La expresión hebrea *kamokha* de difícil interpretación en lenguas occidentales, se ha traducido “como a ti mismo”. Una versión distinta fue propuesta por Emmanuel Levinas en sentido relacional con una expresión complicada que podríamos parafrasear como “porque el otro eres tú / es parte de ti”. Pero preferimos la interpretación contextual que propone Jean-Marie Vincent: “como tú fuiste amado en Egipto” porque despliega la fuerza contextual y performativa de la memoria hebrea que le da identidad al pueblo mesiánico en proceso de memoria y liberación (VINCENT 2006).

Por eso, la praxis de redención solamente puede surgir desde los intersticios del poder hegemónico como performatividad humano-divina, donde la trascendencia de la gloria divina acontece en los intersticios del mundo idolátrico y hegemónico. “Lo santo” se revela entonces como fuente primigenia de exterioridad amorosa que precede, arropa, habita e impulsa al pueblo mesiánico a vivir una mimesis de redención que, en el contexto de la violencia sistémica, es “re-membranza” de los cuerpos y territorios “des-membrados”.

Se trata, al fin y al cabo, de volver al pozo de Jacob, así como a la tumba vacía de Jesús y a las fosas clandestinas de hoy en una espiral de duelo, memoria y esperanza que los sobrevivientes transforman en resistencias de vida. Estas paradojas son los oxímoros supremos de las narrativas hebrea y cristiana: lo que parece un lugar de muerte en la lógica del poder que mata, deviene un hontanar de dignidad, memoria dichosa y justicia con esperanza, gracias a la potencia que surge de las comunidades de supervivientes, animadas por la *Ruah* divina, que viven en su vulnerabilidad extrema la temporalidad “kairológica”. “Ese segundo por donde entra el mesías” que tanto aguzó la inteligencia de Benjamin, es en realidad una “herida que cura” (Isaías 53: 5), según la metáfora más innovadora del profetismo de Israel que, en Jesús de Nazaret y en las personas justas de la historia, adquiere todo su fulgor como “insurrección mesiánica”.

Se trata de un destello de redención que interrumpe la temporalidad lineal y violenta de la mismidad. Es como un relámpago de alteridad, pero como exterioridad que no señala ni condena ni culpa desde una legalidad etérea y abstracta impuesta “desde arriba”, sino una “exterioridad inmanente” a la propia subjetividad vulnerable y vulnerada que adviene como “siendo-dada”, en una lógica generosa, no de reciprocidad violenta, sino de gratuidad que redime.

Conclusión

En suma, en nuestros tiempos de necropoder globalizado la redención solamente puede pasar, como desde antiguo, por las grietas que se abren en esos muros del odio y de la identidad idolátrica. Intersticios de “tiempo-ahora”, como el de las madres de desaparecidos que detienen en su dolor la espiral del odio con tal de librar una “batalla hasta la muerte por la vida” de sus hijas e hijos que, gracias al acuerpamiento que ofrecen las brigadas, son de “todes”.

La teología descolonial surge entonces desde “la bofetada en la cara”¹² del profeta Elías cuando percibe el paso de Dios por su vida colapsada. En efecto, en la vergüenza e indignación del líder derrotado comienza su periplo como profeta del Eterno, según el comentario bíblico de Carlos Mesters¹³.

De manera análoga, en el estupor de las mujeres del grupo de Jesús, con María de Magdala a la cabeza, con sus ritos funerarios y su teología de las lágrimas delante de la tumba vacía de Jesús, se comienza a vivir el colapso de sus sueños de mesianismo, pero abriéndose a la “contracción” del tiempo de la fatalidad. Entonces el Galileo comienza el camino para remover la piedra (*galal*), símbolo de otro

¹² Narrativa bíblica de la implosión de la subjetividad del profeta como lugar de revelación del envío divino, según análisis de la lectura popular de la Biblia en Brasil. Esa misma experiencia de “colapso” de la subjetividad alienante fue releída por Alison (2003) como “vergüenza” en tanto condición antropológica de conversión del deseo mimético para el desmantelamiento del sujeto violento que da paso a una subjetividad abierta al perdón.

¹³ “Este silêncio total, a língua hebraica expressa-o dizendo: “voz de calma suave”, (*qôl demamáh daqqáh*). As traduções costumam dizer: “Murmúrio de uma brisa suave”. A palavra hebraica, *demamáh*, usada para indicar a calma, vem da raiz *DMH* que significa parar, ficar imóvel, emudecer. A brisa suave indica algo, uma experiência, que, de repente, faz emudecer, faz a pessoa ficar calada, cria nela um vazio e, assim, a dispõe para escutar. Esvazia a pessoa, para que Deus possa entrar e ocupar o lugar. Ou melhor, Deus entrando provoca o vazio e o silêncio. Silêncio sonoro, solidão povoada! *Vacare Deo* diziam os antigos carmelitas, isto é, esvaziar-se para Deus!” (MESTERS, 2018, p. 44).

modo de ser más allá de la identidad que mata. Enviadas a Galilea contagian a los apóstoles y discípulos amedrentados con esa nueva manera de existir.

Y entonces, la comunidad mesiánica se abre así a la promesa cumplida en Galilea como lugar de comensalidad para los olvidados de la tierra, para quienes la Sofía divina tiene preparado un banquete de inclusión y sobreabundancia para “todes”.

Referencias

- ALISON, J. *Una fe más allá del resentimiento: fragmentos católicos en clave gay*. Barcelona: Herder, 2003.
- AVENDAÑO, L. Carta de un indio remiso. *Concilium*, v. 383, p. 45-50, 2019.
- BIBLIA NOVUM TESTAMENTUM. Deutsche Bibelgesellschaft & The British and Foreign Bible Society. Swindon: Nestlé Edition, 1993.
- CABNAL, L. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Segovia: ACSUR, 2010.
- CALDEIRA, C. Teoquilombismo: resistencias espirituales afrobrasileñas. *Concilium*, v. 384, p. 75-86, 2019.
- DERICK, N.; ANTHONY J.; ASIMAKOPOULOS, J. (ed.). *Economía anarquista: una visión global*. Madrid: La Neurosis o Las Barricadas Ediciones, 2015.
- FANON, F. *Piel negra máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009.
- FANON, F. *Por la revolución africana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- GROSGOUEL, R.; CASTRO-GÓMEZ, S. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: PUJ, 2018.
- LEYVA, X. *Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis, entre guerras*. Buenos Aires: San Cristóbal de Las Casas, 2016.
- MBEMBE, A. *Políticas de la enemistad*. Barcelona: NED Ediciones, 2018.
- MENDOZA-ÁLVAREZ, C. *La resurrección como anticipación mesiánica: duelo, memoria y esperanza desde los sobrevivientes*. Ciudad México: Universidad Iberoamericana, 2020.
- MENDOZA-ÁLVAREZ, C. *Deus ineffabilis: una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos*. Barcelona: Herder, 2015.
- MENDOZA-ÁLVAREZ, C.; OLVERA, A.-D. (coord.). *Sobrevivientes: Caderno Dogital*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana Ciudad de México, 2020. Disponible en: <https://blog.narrativas.ibero.mx/2020/08/19/cuaderno-digital-num-1-sobrevivientes/>. Acceso en: 21 ago. 2020.
- MESTERS, C. O silêncio profético na vida do profeta Elias. *Olhar Jornalístico*, São Paulo, 24 jul. 2018. Disponível em: <http://www.olharjornalistico.com.br/index.php/video-cast/11393-o-silencio-profetico-na-vida-do-profeta-elias>. Acesso em: 30 nov. 2020.
- MIGNOLO, W. *El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto* Madrid: Creative Commons/Tristestópicos, 2005.
- MILLÁN, M. (coord.). *Más allá del feminismo: caminos para andar*. México: Red de Feminismos Descoloniales, 2014.
- RIVERA-CUSICANQUI, S. *Violencias encubiertas en Bolivia*. La Paz: Editorial Piedra Rota, 2010.
- SANDOVAL-FORERO, E.; CAPERA-FIGUEROA, J. J. Aproximaciones de la narrativa descolonizadora de los pueblos indígenas en movimiento en Nuestra América. In: CAPERA, J.J. et al. (org.). *Semiótica y discursos de la descolonización*. Bogotá: Universidad de Los Andes, 2020. p.130-157.
- SEGATO, R. L. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2006.

TOMICHA, R. Espiritualidades ameríndias relacionales: aproximaciones preliminares. *Perspectiva Teológica*, v. 49, n. 2, p. 329-351, 2017.

VINCENT, J.-M. *Tu aimeras ton prochain comme toi-même'? Lv 190,18b dans son contexte: revue d'Études Théologiques et Religieuses*. París: Institut Protestant de Théologie, 2006.

ZIBECHI, R. *Latiendo resistêcia: mundos nuevos y guerras de despojo*. Oaxaca: Edición Cero, 2015.

Como citar este artigo/*How to cite this article*

MENDOZA-ÁLVAREZ, C. La teología descolonial y tiempo mesiánico. *Reflexão*, v. 45, e205019, 2020. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v45e2020a5019>