

María Cristina Ventura<sup>1</sup>

Luigi Schiavo<sup>2</sup>

*Jerusalén “ciudad de dios”:  
Una crítica al proyecto imperial y colonialista  
desde el Trito Isaías*

*Jerusalem as ‘City of God’:  
A Critique of the Imperial and Colonialist Project  
from Third Isaiah*

**Resumen**

El profeta Isaías, tradicionalmente considerado como uno de los puntos altos del Antiguo Testamento, por su apertura universal, revela desde una lectura crítica, peligrosos elementos nacionalistas que apuntan a un proyecto imperialista y colonial, presente en la reconstrucción post exílica de Jerusalén. La tendencia a volverse comunidad religiosa, alrededor del templo, de la Torá y del culto a Yahveh, acentúa su percepción auto referencial y universalista con tendencias coloniales, con relación a los demás pueblos. A partir del diálogo con diferentes autores y autoras, este estudio se apoya en la postura descolonial que caracteriza el pensamiento crítico latinoamericano, así como en la epistemología feminista, para destacar la importancia de leer la Biblia desde una propuesta de reconocimiento de las diversidades, proponiendo proyectos que se alejen de la violencia y promuevan la dignidad y el diálogo entre los pueblos.

**Palabras Clave:** Imperialismo; Colonialismo; Violencia; Diversidad, Interculturalidad

**Abstract**

The prophet Isaiah traditionally considered one of the high points of the Old Testament, due to its universal openness, reveals from a critical reading, dangerous nationalist elements that point to an imperialist and colonial project, present in the post-exilic reconstruction of Jerusalem. The tendency to become a religious community, around the temple, the Torah, and the cult of Yahweh, accentuates its self-referential and universalist perception with colonial tendencies, in relation to other peoples. Based on dialogue with different authors, this study is based on the decolonial

---

<sup>1</sup> Profesora-Investigadora. Doctora en Ciencias de la Religión, énfasis en Antiguo Testamento, y Doctora en Educación, con énfasis en Mediación Pedagógica. Email: tirsas2000@hotmail.com

<sup>2</sup> Profesor-Investigador-Teólogo-Filósofo. Doctor en Ciencias de la Religión, énfasis en Nuevo Testamento. Email: gigi.schiavo57@gmail.com

position that characterizes Latin American critical thinking, as well as on feminist epistemology, to highlight the importance of reading the Bible from a proposal of recognition of diversities, proposing projects that move away from violence and promote dignity and dialogue between peoples.

**Keywords:** Imperialism; Colonialism; Violence; Diversity; Interculturality.

## Introducción

La expresión, Jerusalén “ciudad de Dios”, muchas veces puede sonar tan familiar que resulta difícil mirarla con ojos críticos. Y esto exige transitar de la aceptación, hacia el ámbito de las preguntas, de la indagación que llama a ir más allá de las propias palabras. Es una propuesta que busca realizar una lectura de la Biblia que dé cuentas del contexto de los textos, así como de las implicaciones teológicas, políticas, culturales y sociales de las interpretaciones realizadas. En este sentido, optamos por una lectura descolonial y feminista y, con ello, crítica a los fundamentalismos y a la instrumentalización ideológica imperial de los textos bíblicos.

Con el término “imperialismo” nos referimos a la tendencia que afirma la centralidad de una nación, en algunos casos basadas en una supuesta superioridad racial y cuyo propósito es su expansión geográfica, económica, cultural y religiosa sobre otras naciones y que tenga como consecuencia la expoliación sistemática de sus recursos. Casi siempre el imperialismo se convierte en conquista militar, con la aniquilación de la población local y la imposición de un proceso de colonización. La colonización es, por lo tanto, consecuencia de la expansión imperialista, y la conquista militar es seguida, generalmente, por la conquista política, social, cultural, religiosa, racial y patriarcal, entre otras. La clasificación social viene a naturalizar las jerarquías<sup>3</sup>. Además, importante es señalar que la perspectiva universalista se afirma como invisibilización y negación de la realidad contextual y local, “la globalización se impone relativizando todas las demás realidades o entidades locales, silenciadas en sus propuestas alternativas” (SCHIAVO, 2019, p. 85).

Por eso, la importancia de una lectura descolonial y también feminista, que nos permita sintonizar con una mirada, que no sólo preste atención a las relaciones de poder patriarcal que se tejen dentro de los textos bíblicos, sino que preste también, atención a cómo se tejen las relaciones de saber-poder, en la que los sectores imperiales, colonialistas han construido sus hegemonías y subalternizaciones en torno a la relación sujeto-objeto. Pero, al mismo tiempo, la lectura que proponemos se resiste al propio hábito epistemológico desde donde se propone la relación dominante (MIGNOLO, 2008; CURIEL, 2015; MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020; LUGONES, 2011)<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Para profundizar, ver autores como Quijano (2000), Mignolo (2003), Dussel (1995), Gros-

Necesitamos, por lo tanto, someter a una transformación radical (ya que debe ir a las raíces), nuestro modelo de convivencia y, como presupuesto, las subjetividades y las relaciones que lo sostienen. Ello pasa por una profunda crítica de los presupuestos epistemológicos que seguimos manejando y de buena parte de los paradigmas sobre los que hemos elevado un edificio, el constitucional, que ha prorrogado la supremacía no sólo masculina, sino también colonial.

Por lo tanto, vale preguntar ¿de dónde surge que Jerusalén sea definida como ciudad de dios? ¿Qué significa eso, concretamente? ¿De qué imagen de dios estamos hablando? ¿qué sentido tiene una ciudad de dios para todos los pueblos? ¿Qué sentido tiene un dios para todos los pueblos?

Somos conscientes que plantear preguntas de este tipo puede generar desacomodos teológicos, pero también políticos e ideológicos. Sin embargo, queremos atrevernos a desacomodarnos e incomodar, pero, sobre todo, provocar y convocar a cambios de miradas y pensamientos, que nos posibiliten a cristianos y cristianas participar, ciertamente, de la construcción de un mundo más justo. También, reconocemos la centralidad teológico-religiosa del pensar en Jerusalén como ciudad de dios, el lugar santo, tanto para judíos como para islamistas y cristianos. Sin embargo, dando razón al significado literal del nombre *Yerushaláim*, que se compone de: *yeru* (יְרוּ), (casa) y *shalem* o *shalom* (שָׁלוֹם, paz), cuyo significado es «casa de la paz» o “ciudad de la paz”.

## Repasando narrativas sobre Jerusalén

Las narrativas relacionadas a Jerusalén, para algunos autores, afirman remontarse al inicio de los tiempos, con vestigios de asentamientos humanos desde el milenio V a.C. Según una tradición judía, la fundación de Jerusalén se atribuye a Sem y Eber, ancestros de Abram. El nombre de la ciudad santa aparece en la Biblia por la primera vez en Gn 14,18-20, con Melquisedec, el mítico rey y sacerdote de Salem, nombre antiguo de Jerusalén, que ofrece pan y vino a Abram, nómada arameo, antepasado de los hebreos. La ciudad aparece en las tablitas de arcilla con escrituras cuneiformes de El Amarna (Siglo XIV a.C.), que reportan la correspondencia entre Egipto y otros reyes del Oriente Medio, entre ellos Babilonia, Asiria, pero también pequeños reinos vasallos, como Canaán, Ugarit, Mitanni, Damasco, Tiro, Sichem y Jerusalén. El contenido de esas correspondencias hace referencia a conflictos crecientes de los reinos locales con bandos de fugitivos, denominados *habiru* o *hapiru* (términos de los cuales podría derivar *ibrí*, “ebreos”), que serán posteriormente identificados con los antepasados de los hebreos (Liverani, 1998, p. 19). En esta época Jerusalén era dominada por un rey amorreo, en cuanto era habitada por jebuseos.

Otro dato que nos parece interesante es en relación a que en el Bronce reciente, Palestina, un poco retrasada en relación a Fenicia, fue parte de una

gran unidad cultural que iba desde la frontera egipcia hasta Ras Samra por el norte. Su riqueza tuvo un marcado declive durante el período de los hyksos. Las ciudades estaban bien construidas, con fuertes defensas, drenaje y en algunos casos como Jerusalén, túneles excavados con la intención de asegurar el abastecimiento de agua en caso de asedio. Enclaves cananeos como éste no fueron tomados, sino hasta el tiempo de David. Al establecerse allí los israelitas, parte se entremezclaron con los cananeos (Jc 1,21; 2Sm 5,6-10) (BRIGHT, 2003, pp. 189-241).

Jerusalén fue conquistada en el siglo X por el rey David, que la hizo capital del reino unificado de Israel y donde trajo el arca, dando al gobierno una legitimación teológica. Sucesivamente, esta ciudad conoció varias conquistas, destrucciones y reconstrucciones por los varios imperios que se sucedieron en el panorama internacional (babilónicos, persas, romanos). En época cristiana se volvió un importante centro religioso de referencia, hasta su conquista por los califas musulmanes, en el siglo VII d.C. Desde siempre y en los días de hoy, la ciudad santa es motivo de contención entre las tres religiones monoteístas, que la consideran, cada una por su parte, el centro de su fe. De hecho, el monte del templo es lugar sagrado de las tres religiones, porque Abraham habría sacrificado a su hijo Isaac en ese lugar (Gn 22), siendo confirmado como el padre de los creyentes.

### **Motivaciones de este trabajo**

Lo dicho hasta este momento, nos coloca frente a los conflictos que cercan a Jerusalén en estos tiempos. En un primer momento, nos lleva a pensar en las diversidades culturales, políticas y sobre todo religiosas, que caracteriza a los pueblos judaico y palestino. Y, en segundo lugar, nos lleva a rechazar interpretaciones realizadas de los textos sagrados, desde miradas fundamentalistas y violentas.

La actual coyuntura es de violencia que asola a Palestina, ante el genocidio al que están siendo sometidos: hombres, mujeres, niñas y niños inocentes. Específicamente, el pueblo de Gaza que, de acuerdo con declaraciones de la ONU (2023) “ya no es un lugar habitable y el nivel de dolor y miseria es tal que la población hambrienta no puede esperar la distribución de los limitados alimentos que entran e intentan conseguir algo que comer directamente de los camiones”. El conflicto entre Israel y Palestina que dura más de 70 años y que se incrementó después de que “el 7 de octubre 2023, Hamás (movimiento palestino) llevara a cabo una incursión terrestre a gran escala en Israel, capturando a decenas de rehenes y matando a más de 1000 israelíes. En respuesta a este ataque, las autoridades israelíes declararon la guerra, matando a más de un millar de palestinos, desplazando a más de 340,000 e imponiendo un cerco total sobre

toda la Franja, sin permitir la entrada de alimentos, agua, electricidad y otros suministros vitales (Público, 2024).

Ante esa realidad, este estudio enfoca la imagen de Jerusalén “madre de todos los pueblos”, formulada por el Trito-Isaías, después del regreso del exilio babilónico, en el ámbito de los proyectos de reconstrucción de Jerusalén, del templo y de la sociedad judaica. El profeta vislumbra la ciudad santa como un farol desde el cual se irradia la luz de la salvación universal y que atrae a todos los pueblos y naciones extranjeras. Pero, paralelo a la visión universalista, corresponde un proyecto político de sometimiento y dominación político-económica, fundamentada en lo religioso.

Buscamos hacer una lectura crítica del texto de Isaías 60, focalizando el discurso imperialista y colonialista que subyace, para proponer un cambio de paradigma a partir de la diversidad que considera la paz el resultado de una actitud intercultural que se expresa en la convivialidad.

### **Contextualización histórica y literaria del texto**

Antes que nada, vale señalar que nuestro estudio estará centrado en el tema, “Jerusalén ciudad de dios”, esto nos permite enfocar la reflexión en Isaías 60, desde una visión crítica a cualquier afirmación que, en el mencionado texto, pueda apuntar a tendencias imperialistas y colonialistas.

En 597 a.C. el pequeño reino de Judá fue conquistado por los babilonios, su población deportada y su capital, Jerusalén, destruida. En 538, los persas vencen a los babilonios y permiten a los judíos exilados de retornar a su país. En la mitad del siglo V, bajo el reinado de Artajerjes I (458-445), Esdras y Nehemías, emisarios del imperio persa, regresan a Palestina con el propósito de criar una zona de protección de los límites del imperio contra la inestabilidad creciente de la frontera con Egipto. Por eso, era importante la reconstrucción de la ciudad, del templo y la reorganización social de Judá, alrededor del culto a YHWH. Un grupo de judíos deportados, liderados por Esdras y Nehemías, regresa a Judá, con el apoyo político y económico de Artajerjes, para la realización de ese proyecto (GALAZZI, 1998, pp. 55-72). Pero los intereses del imperio persa encuentran una fuerte oposición local, identificada en Sambalat, horonita, gobernador de la Provincia de Samaria; de Tobías, el amonita (Ne 2,10) y Gesem, el árabe<sup>4</sup> (2,19). La oposición a la reconstrucción de Jerusalén se transforma en violencia explícita (Ne 4,1-2), al punto que se crea una milicia armada para proteger los constructores (4,10).

Ese movimiento es sostenido por un grupo profético (la profetisa Noadía y otros profetas: Isaías 6,14), y otro sacerdotal, con el sumo sacerdote Eliasib (Ne 13,28), pariente de Tobías (Ne 13,4) y de Sambalat (Ne 13,28). Tobías era

---

<sup>4</sup> Con el término “árabe” podría entenderse desde los nabateos hasta los filisteos de Gaza, o sea, toda la región al sur de Judea, la Idumea, el Negueb y el reino de Edom (Ardilá, 2012, 53)

descendiente de judíos residentes en territorio amonita, y era vinculado a la aristocracia y el sacerdocio de Jerusalén, tenía vastas posesiones en Galaad, desde el tiempo de Saúl (2 Sm 9,1-13) y era funcionario de la provincia persa de Transjordania, con capital Damasco. La oposición a la reconstrucción de Jerusalén era motivada por “una propuesta implícita de nacionalismo y recuperación de la autonomía palestina alejada de la influencia política y explotación económica ejercida por el imperio de los persas” (ARDILA, 2012, 53). Encontraba el apoyo también de mujeres como Ruth y la de Cantares, que configuran la literatura sapiencial de ese tiempo, contraria a la expulsión de las mujeres extranjeras por la ley de Esdras (Es 9). Todos ellos se oponen explícitamente a la política persa de establecer una nueva provincia en Judá, alrededor de Jerusalén y de su templo reconstruidos. En específico, la ciudad y el templo, servían a la recaudación de los tributos para los persas, mientras que para quienes se oponían era fundamental pensar una sociedad más autónoma y justa desde la posesión de la tierra.

La restauración posexilica consideraba, teológicamente, Jerusalén el centro del proyecto. Esa fue también la causa del cisma samaritano, dando vida a una tremenda expectativa con relación al futuro de esa ciudad. El Trito-Isaías, probablemente, un discípulo del Deutero-Isaías, consuela su pueblo frente a las dificultades de la reconstrucción, había atrasos en el cumplimiento de las profecías del Deutero-Isaías, relativas a la reconstrucción (Is 60-62); la corrupción de los jefes del pueblo es desenfrenada, así como el individualismo (Is 56,10-11); persistían las iniquidades de muchos (Is 59,1-8); y continuaban los cultos idolátricos (Is 57,1-13). Había también una postura ambigua en relación a los extranjeros, de apertura y admisión al culto desde la observancia del sábado (Is 56,3-7) de aquellos que fueron excluidos por las rígidas normas de Deuteronomio (23,2-5) y hasta de inclusión de algunos de ellos al sacerdocio y al servicio levítico (Is 66,21); pero en otros textos se continuaba anunciando un tremendo juicio contra las naciones (Is 63,1-6; 66,14-16; la diversidad de temas y de textos del Trito-Isaías es indicadora de un libro complejo que agrega textos de diversa proveniencia, sea histórica que redaccional.

Encerrado siempre más por los imperios que se sucedían en el escenario internacional, el judaísmo acababa entendiéndose “como comunidad religiosa que se dirigía a sí misma: la comunidad del templo de Jerusalén. En ella imperaba, con rigurosa exclusividad, el principio de la teocracia, representada organizacionalmente como hierocracia de los sacerdotes y complementada por la nomocracia de la Toráh. El propio Dios era el regente de la comunidad, en el sentido espiritual y en el sentido secular. Él era representado, en Jerusalén, por el sumo sacerdote, que pasó a ocupar paulatinamente la función de etnarca: y la Toráh era considerada la voluntad de Dios que se tornó escrita” (DONNER, 1997, p. 496). De acuerdo con este autor, esta afirmación evidencia una tendencia de cierre religioso que se expresa en otra tendencia política de universa-

lización de su propuesta, es decir, imperialismo. Cuanto más se encierra en sí mismo, más piensa que es el centro del mundo.

El Trito-Isaías hace largo uso de imágenes redundantes (Is 60-62; 65,16-25 e Is 66,10-14) que apuntan a la importancia universal de Jerusalén, dentro de un proyecto que sobrepasaba ya los límites de Palestina, para abarcar a todas las naciones. En este contexto, Jerusalén es descrita como “la madre de todos los pueblos y naciones” (Is 66,10-12), pieza central del proyecto nacionalista y universalista del Trito-Isaías.

El tema de la centralidad de Jerusalén no es nuevo, al inicio de este texto explicamos que desde que David conquistó la ciudad para erigirla en capital de su reino (2Sm 5), hasta Apocalipsis 21,9-27 que, teniendo como referencia a Is 60,3 la describe como esposa del Cordero, que baja del cielo, la ciudad santa atrae sobre sí los intereses del pueblo de Israel. En los evangelios canónicos, es Lucas que considera a la ciudad santa y el templo los puntos de partida y de llegada de la nueva religión: su relato histórico empieza con un culto en el templo, donde se anuncia el nacimiento de Juan Bautista (Lc 1,5-25) y termina con los discípulos de Jesús en Jerusalén y en el templo (Lc 24,52-53); para recomenzar Hechos de los Apóstoles con la Iglesia naciente en Jerusalén (He 1), referencia futura de todas las Iglesias que irán surgiendo en el mundo entero.

Posteriormente, Jerusalén se volverá central para los cristianos y, más tarde, también para el Islam. En su obra “La Ciudad de Dios contra los paganos” (*De civitate Dei contra paganos*, 412-426), Agustín de Hipona compara la ciudad de Jerusalén, metáfora del ideal cristiano, a la situación de decadencia del mundo. En la Edad Media, Jerusalén es objeto de guerras y batallas en las cruzadas, entre cristianos y musulmanes, que, junto a los hebreos, la consideraban cada uno el centro de su religión. En estos tiempos, y a los ojos del mundo del siglo XXI, asiste a una explosión genocida del conflicto donde el pueblo Palestino está en riesgo de ser exterminado.

### **Análisis literario de Isaías 60: develando la estrategia colonial**

El Trito-Isaías organiza su libro alrededor de un esquema concéntrico donde en el centro de su propósito está el anuncio del profeta (Is 61,1-3) que resultará en el retorno del exilio babilónico, en la reconstrucción de Jerusalén y el restablecimiento del culto a Yahveh, a la renovación de la alianza eterna con Yahveh (Is 61,8) y la vocación universalista de Israel entre las naciones (Is 61,9). Jerusalén será la ciudad de referencia universal, pues el proyecto de Yahveh sale de los límites de Palestina para extenderse al mundo entero. La nueva Jerusalén es descrita en los capítulos 60 y 62, siendo parte fundamental del proyecto universalista, y hoy afirmamos, colonialista del Trito-Isaías. El texto de Isaías 60,1-22 sigue una estructura concéntrica: al centro la afirmación de Jerusalén “ciudad de JHWH”. Está estructurado en 5 partes:

**Versículos 1-3: esplendor de Jerusalén:** El tema de la luz (v. 5 y 19) denota un cambio de perspectiva. Las tinieblas que antes recubrían a la ciudad ahora dejan espacio a la luz del retorno, de la reconstrucción y de la presencia de Yahveh, que también retorna para morar en el medio de su pueblo. La luz de JHWH inunda a la ciudad y se expande hasta las naciones paganas. Hay un campo semántico relacionado al tema de la luz: por 7 veces se repite el radical que indica la “luz” (אור), 3 veces, “amanecer” (זָרַח zrh), 2 veces “esplendor” (נִגַּח ngh).

**Versículos 4-13: los pueblos van a Jerusalén trayendo tributos:** la luz trae a los hijos dispersos y a los pueblos extranjeros, que, desde su diáspora, retornan a casa. Son convocados por esa luz que, como farol en la noche oscura, los atrae y los convida a emprender el camino de vuelta a casa. Traen riquezas y vienen para reconstruir y vivir bajo su luz. Caravanas del oriente, navíos del occidente, en una gran peregrinación para la ciudad santa. Todos traen tesoros y tributos.

Se puede identificar varios tributos: las caravanas que vienen por tierra desde el desierto, trayendo especies desde Arabia, India, África (Is 60,6); las ovejas y cabritos de Cedar y Nabaiot (Hijos de Ismael): son los pueblos árabes que suministran animales para el sacrificio al templo; el oro, la plata de Tarsis y de las islas del Mediterráneo (España o Cerdeña); el trabajo esclavo o la corvea de los extranjeros que reedifican los muros de la ciudad (Is 60,10); la madera preciosa para la reconstrucción del templo, desde el Líbano (Is 60,13). El v. 12 es un añadido posterior, parecido a Zc 14,17-19. Hay una paradoja en esos versículos: de un lado se afirma, sorprendentemente, que las naciones paganas se convertirán al Dios de los Israelitas y vendrán a Jerusalén trayendo sus riquezas; por otro lado, todo el resto del libro de Isaías niega esa incorporación o conversión de las naciones, que siempre son juzgadas y condenadas (CROATTO, 2000, p. 58). Esto nos recuerda la crítica al exclusivismo hecha, a partir de Isaías 56, sobre la suerte de quienes se identifican plenamente con el Dios de Israel, son los elegidos de este los poseedores y que da legitimidad a la superioridad de unos sobre el otros. Identificados también con los justos y los poseedores de paz, quienes no serán devorados por las fieras salvajes y los perros mudos (VENTURA, 2024,9).

**Versículos 14-15: Jerusalén, “ciudad de JHWH”:** en esa parte hay un cambio de puestos: Jerusalén, anteriormente humillada, recibirá ahora el honor de los vasallos. “Ciudad de JHWH” es el nombre que recibe. Una imagen que, desde las tradicionales interpretaciones, se destaca como positiva, pero que, desde una mirada crítica al lenguaje androcéntrico, denota posesión. Y esa posesión implica control. De hecho, en los vv. 14-15 domina el tema matrimonial, donde la esposa no estará abandonada por el marido. El nombre de la ciudad aparece también en Is 1,26 y 62,4. Diferente a lo que pasaba en el exilio, donde, al parecer, Yahveh, Jerusalén y el pueblo de Israel habían sido negados, aban-

donados, ridiculizados, humillados por los vencedores: ahora, pues, se trataba de “recomponer la figura de Yahveh, destacando sus atributos de poder, sabiduría, sus títulos de creador, formador, redentor, rey, Señor, salvador, liberador, consolador, convocador, reunidor de la diáspora, y otros. El profeta construye los atributos de yahveh contraponiéndolos a los de Marduc, el gran Dios del imperio de Babilonia” (CROATTO, 2000, p. 49). Y con esta contraposición, la presentación de Yahveh como dios único.

**Versículos 16-18: Justicia y paz en la ciudad:** en esos versículos, la ciudad es descrita como quien se alimenta de los otros y, al mismo tiempo, no se olvida de yahveh. Vuelve el tema de las riquezas, que ahora sirven para embellecer la ciudad, teniendo como modelo el reino de Salomón (1Re 10,21-27). Su belleza contrasta con su ruina descrita en el cap. anterior (Is 59). Hay un cambio radical: si antes era una ciudad abandonada y en ruinas, ahora reina en ella la paz y la justicia, y también sus muros y puertas cambian de nombre y de función: serán llamadas, ahora, “Salvación” y “Alabanza” (Zc 2,5-9). Como afirma Croatto, al comentar los nombres nuevos que serán dados a Jerusalén (“ciudad da justicia” y “ciudad de fidelidad”, Is 1,26-27), también ese anuncio puede ser entendido como compensador: “Quien escribe en este tono es alguien que conoce los desastres de 597 y 586 y necesita imaginar una Jerusalén nueva también en el orden ético y social”, y todo eso es Yahveh quien se lo trae para la ciudad, pues es “un dios de *mishpat*” (Is 30,18b) (CROATTO, 2000, p. 44). Por eso, se ha interpretado que “su salvación se extiende a todos los pueblos conocidos, para los cuales se habían dispersados los hijos de Israel” (CROATTO 2000, p. 50). Sin embargo, el tema no es que haya sido reconocido como un dios de justicia, sino que se haya restringido esa característica sólo para yahveh, dando lugar al fortalecimiento del monoteísmo y exclusivismo (VENTURA, 2024).

**Versículos 19-22: Ciudad de la luz y de la vida:** esta última perícopa vuelve a la primera (1-3). Remarcando la presencia de ese dios único que no sólo es luz para el pueblo, sino que hará que este brille ante todas las naciones. No será necesario ningún otro dios. Pues “yo el Señor, seré tu luz eterna, yo tu Dios, seré tu esplendor. Con esto el lugar se vuelve santo, porque es el lugar desde donde resplandecerá esa luz. Y así, se abre paso a las interpretaciones contra Babilonia y a favor de Sión “las dos ciudades que estuvieron juntas en el mal, tendrán, con todo, destinos opuestos” (CROATTO, 2000, p. 54).

### **Características y límites de ese proyecto**

El Trito-Isaías se sitúa dentro de una perspectiva nacionalista y autorreferencial, donde Jerusalén y Judá son pensadas como el centro de un proyecto más ancho sea con relación al contexto regional que internacional. Es una visión que se caracteriza por una fuerte connotación religiosa, que se expresa en la centralidad del templo y del culto a YHWH. De hecho, Jerusalén brilla de la luz

que emana de la “Gloria del Señor”, instalada en su templo y que se expande hasta los extremos confines del mundo. Por eso, Jerusalén será llamada “ciudad de YHWH”, “Sion del Santo de Israel” (60,14). El proyecto se define entonces como una teocracia y una hierocracia: es YHWH quien establece la paz y la justicia, y él se propone como la luz de Jerusalén y de los pueblos del mundo, para siempre (60,19). El mismo YHWH será garantía de que eso acontecerá (60,22).

La consciencia de la centralidad de YHWH y de su salvación, se traduce en relaciones de subordinación para todos los hijos de Israel exilados en el exterior, como también para los pueblos extranjeros: no hay otro Dios, ni otra salvación posible, así como existirá solamente la paz y la justicia que emanan de YHWH. Se trata de una lectura exclusivista de la religión, dogmática, fundamentalista e intolerante, que excluye cualquier otra forma religiosa, pues absolutiza su propia divinidad y acaba afirmando una sola verdad y salvación. Tal postura viene acompañada, generalmente, del etnocentrismo, o sea, de la exclusividad de elección del pueblo de Israel, depositario de una vocación específica entre los demás pueblos. De esta forma, se plantea una única visión religiosa y social, que asume características de colonialismo cultural y religioso, en el sentido que son invisibilizadas las diversidades específicas, silenciadas las voces otras, en nombre de la imposición de una única forma religiosa, centralizada en Jerusalén y en el culto a YHWH.

Desde una mirada ideológica, YHWH es descrito como un Dios universal y universalista. De Dios patrono de Israel se transforma ahora en Dios universal. Su culto deberá ser aceptado por todos los pueblos y naciones, así como la ciudad de Jerusalén, con al centro el templo a YHWH, será la referencia religiosa universal. Desaparecerán los otros dioses y religiones, pues todos se encontrarán alrededor de YHWH. Las leyes de YHWH serán impuestas a todas las naciones, así como los tributos que ellas deberán entregar a Israel, como señal de sometimientos político, económico y religioso. Realmente, en la medida que la comunidad judaica se afirma a través de su fe, se cierra en sí misma y se considera el centro del mundo.

Económicamente, lo que se explora es el imperialismo político y económico desde el poder teocéntrico de Judá. El modelo que subyace a lo planteado por Isaías 60 es el estado tributario del reinado de Salomón (siglo IX). Los tributos vendrán desde todas las direcciones: por tierra, caravanas y navíos, y también la construcción de Jerusalén será el resultado del trabajo forzado de los pueblos extranjeros. Además, maderas y otras riquezas serán traídas para embellecer a Jerusalén (Is 60,4-13). El despojo de los pueblos extranjeros aparece en toda su visibilidad y con estruendosa claridad, en la metáfora de Isaías 60,16-17: “Y mamarás la leche de las naciones, el pecho de los reyes mamarás; y conocerás que yo YHWH soy el Salvador y Redentor tuyo, el Fuerte de Jacob. En vez de bronce traeré oro, y por hierro plata, y por madera bronce, y en lugar

de piedras hierro; y pondré paz por tu administradora, y justicia por tus opresores”. El verbo נָנַח tiene el significado de “mamar”, “chupar”.

Llama a la atención que la imagen es como un niño que se alimenta del pecho de la madre. Y aparece dos veces, en relación con Israel que “mama” la leche de las naciones y del pecho de sus reyes. Si de un lado Israel es comparado a un niño, del otro se afirma que vivirá de la abundancia de los otros pueblos. Entonces, la imagen de la madre amamantando su hijo, acentúa la actitud glotona del hijo, que en su insaciabilidad aprovecha de la abundancia del pecho de la madre. En este sentido, la madre, que representa las otras naciones es explotada por Israel. Lo que sigue en el v. 17 es la explicación de la metáfora: impondrá la paz (שָׁלוֹם) como su gobernador (מְקַדְדָתוֹ) y la justicia (צְדָקָה) como su autoridad suprema (וְנִגְשֵׁיךְ). O sea, la paz y la justicia serán impuestas a la fuerza. Sin embargo, esos términos hebreos tienen en su etimología una clara alusión también a los tributos, lo que hace pensar que paz y justicia serán las consecuencias de los tributos: quiere decir, que donde no haya pago, la violencia continuará. ¡Esa es la paz!

En todo eso, entendemos que el profeta visualiza un cambio significativo: Jerusalén que antes era abandonada y destruida, consecuencia de sus pecados y de la salida de ella de la Gloria de YHWH, ahora con el retorno de los exiliados y sobre todo con la instalación de YHWH en su templo, conocerá una nueva fase de esplendor y será elevada a centro de la salvación y del universo, transformándose en “luz de las naciones” (Is 60,3). Con eso, el Trito-Isaías va mucho más allá de los profetas anteriores, proyectando sus visiones para una dimensión universalista que, tal vez, no consideraba suficientemente la realidad histórica. Es posible que el entusiasmo del retorno y el inicio de la reconstrucción, lo llevan a soñar más de lo que correspondía a la realidad. Dicho de otra manera: “nuestro sueño no puede atrapar ni impedir el sueño de los demás”. Por eso, vale recordar a los diferentes y conflictuantes proyectos de reconstrucción, sustentados por los persas y por el grupo de Tobías. Tema que no tenemos espacio de desarrollar en este texto.

### **Crítica al nacionalismo fundamentalista del Trito-Isaías**

Un análisis más detallado del texto en cuestión, revela que hay un cambio de centro de referencia: de Babilonia, lugar de los exilados, para Israel/Jerusalén, su destino final. A pesar de este cambio, permanece una visión dualística, que opondrá: israelitas y naciones paganas; judíos y extranjeros; Jerusalén y Babilonia. O sea: la visión de la realidad es la misma, basada en la oposición dualística, que lleva a la clasificación de las relaciones y de la realidad. Dicho con otras palabras: no hay propuesta de algo nuevo: solamente se sustituye un polo por otro.

La tendencia imperialista se expresa por un acentuado nacionalismo, cuyo propósito es transformar Jerusalén, el templo y a YHWH en las referencias universales. La idea que subyace es que Israel es central para la historia de salvación, idea que aparece también en el libro de Jonás, y está presente en el diálogo de Jesús con la samaritana: “La salvación viene de los judíos” (Jn 4,22). La misión de Israel en la salvación de la humanidad revela una postura fundamentalista y autorreferencial, porque valora su propuesta religiosa y descalifica a las demás. Además, tiene implicaciones políticas, sociales y económicas, en la línea de un pensamiento imperialista de Israel sobre el resto de la humanidad, hasta afirmar que los extranjeros se pondrán a servicio de los judíos y traerán sus riquezas y tributos a Jerusalén como señal de sujeción al dios de los hebreos (Is 60, 5-16). Así que debemos concluir que el texto deja trasparecer también una relación de atadura política, económica y cultural en cambio de una supuesta salvación religiosa (MARCONCINI, 2007, p. 203).

Una postura diferente, desde el respeto, habría exigido el fin de un centro y el paso de la homogenización colonialista, para un pluralismo de centros desde las diversidades de cada uno. En ese esquema, la paz y la justicia serían garantizadas por una nueva mirada, donde la diversidad, se transformaría en instrumento de potenciación, cambios y renovación en favor de la convivencia entre diversos (SCHIAVO-VENTURA, 2023, pp. 123-133).

Concretamente, la complejidad cultural, social, política y religiosa de cada pueblo/nación no necesitaría ser simplificada, reducida y homogenizada en ningún molde e imposición, sino que debería ser reconocida en todas sus riquezas y potencialidades. Como afirma Mignolo: “pensar a partir de conceptos dicotómicos en vez de ordenar el mundo en dicotomías “ (2003, XIV). O como muy bien afirma la afro-feminista Basha Changuerra (2019), en un poema que denuncia la inclusión aniquiladora de la diversidad: “¿Inclusión? ¡No, gracias!

No puedes incluirme en tu discurso. No puedes agregarme a tu espacio.

No puedes añadirme a tu movimiento.

No puedes meterme en tu saco (ni en ningún otro). No puedes cedermelo algo de espacio en tu espacio.

Al incluirme me marcas cómo, me marcas el modelo, me marcas la forma, me marcas el tempo. Cuentas conmigo sí, pero al incluirme el canon lo impones tú.

A mí no me incluyas, no me des voz, no me cedas espacio y no me pases el micro. Puedes contar conmigo, desde el respeto a lo que soy.

Reconociéndome como a igual, sin imponer, sin marcar, sin juzgar. Mírame, escúchame, pregúntame, reconócame como soy.

Compartamos en igualdad.

Se hace necesario, entonces, repensar el mundo y las relaciones desde otro paradigma, otra mirada, que respete y valore a las diversidades, y cada

uno y cada una de las partes involucradas pueda crecer de forma novedosa, creativa y constructiva a través de este encuentro. O sea: la relación debe resultar en cambios efectivos y afectivos, originando movimientos de encuentro y de transformación, que resulten en una relación de convivencia (SCHIAVO-VENTURA, 2023, pp. 37-39). Para esto será necesario el reconocimiento de las otras naciones y sus derechos. Y cuando esa mirada, pretensión imperial se desvanezca, entonces, “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 necesarias para vivir en relación y enriquecernos desarrollando la pluralidad de las relaciones culturales” (FORNET-BETANCOURT, 2011, p. 8).

La interculturalidad es una actitud profundamente ética, porque no puede ser neutral, sino que se entiende desde el lugar que ocupa, piensa y 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).

Es una postura ética porque no se conforma con la inclusión de los que son excluidos, ni con tolerancia alguna, más exige un sistema diverso que, desde las diversidades presentes, construya relaciones entre iguales. Tampoco la interculturalidad busca la unidad, más “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). Así entendida, la interculturalidad se transforma en una auténtica fuerza de cambio, el “imperativo de nuestro tiempo” (PANIKAR, 1998, pp. 20-42), para la construcción de la paz y una alternativa a la violencia, porque desenmascara la violencia implícita en las relaciones determinadas por el poder y la dominación (SCHIAVO-VENTURA, 2023, pp. 129-130).

### **A modo de síntesis**

En el ámbito de lo religioso, tema de este estudio, enfatizamos en el peligro de una propuesta universalizante, que transforma una forma religiosa específica, en nuestro caso, el judaísmo posexílico, en algo metafísico, que está encima de todos y que sirve a todos indistintamente, a pesar de su tradición religiosa, cultural, histórica y humana. Sin la referencia a lo situado, lo histó-

rico, lo contextual y lo territorial, el universalismo se transforma en un nuevo colonialismo e imperialismo religioso. Por eso, no puede haber diálogo entre las religiones sin “recuperar las memorias liberadoras de la humanidad en toda su pluralidad, sin renunciar por ello a un fundamento normativo vinculante” (FORNET-BETANCOURT, 2011, pp. 14-15).

En fin, más allá de las religiones, que se definen como un sistema cerrado de doctrinas, ritos y tradiciones, valdría la pena partir, para un diálogo fructífero, de las experiencias religiosas específicas, que expresan espiritualidades propias, o sea, maneras distintas de aproximarse a lo sagrado y que van conformándose en éticas diferentes. El fundamento normativo vinculante al que señalaba Fernet-Betancourt podría coincidir justamente con la intuición religiosa que se diferencia en general solamente por su expresión cultural, siendo algo antropológicamente propio de la especie humana.

En este sentido, el estudio realizado nos lanza algunos desafíos como cristianas y cristianos y para quien sea que esté interesado en la lectura de los textos bíblicos:

- a. Abrir los ojos ante lecturas que fortalecen nacionalismos, a través de planteamientos universalizantes, que acaban fortaleciendo actitudes prácticas colonialistas y, por ende, violentas.
- b. Disposición a realizar una lectura crítica de los textos que desenmascaren proyectos imperialistas.
- c. Otro desafío está relacionado con identificar los diferentes proyectos de reconstrucción y los intereses de los grupos que apoyaban o rechazaban.
- d. Estar atentos y atentas a las interpretaciones de los mismos textos que se realizan hoy día, cuáles son sus afectaciones, es decir, a quienes benefician y a quiénes perjudican.

## Referencias Bibliográficas

- Ardilá, E., 2012, *Un proyecto de Dios que defiende los intereses del imperio. Lectura crítica del libro de Nehemías desde los artífices opositores*. En POLISEMIA, No. 13, Bogotá, pp. 47-61. Disponible en: [https://www.academia.edu/86764533/Un\\_proyecto\\_de\\_Dios\\_que\\_defiende\\_los\\_intereses\\_del\\_imperio\\_Lectura\\_cr%C3%ADtica\\_del\\_libro\\_de\\_Nehem%C3%ADas\\_desde\\_los\\_art%C3%ADfices\\_opositores](https://www.academia.edu/86764533/Un_proyecto_de_Dios_que_defiende_los_intereses_del_imperio_Lectura_cr%C3%ADtica_del_libro_de_Nehem%C3%ADas_desde_los_art%C3%ADfices_opositores) Visitado el: 21 de marzo 2024.
- Changuerra, B. *¿Inclusión? No, gracias*. Disponible en: <https://afrofeminas.com/2019/06/12/inclusion-no-gracias/> Visitado el: 25 marzo 2024.
- Croatto, S., 2000, *Composición y querigma del libro de Isaías*. En: “Los Libros proféticos. La voz de los profetas y sus relecturas”. RIBLA (# 35-36), Centro Bíblico Verbo Divino. Quito, pp. 36-67.
- Curiel, O., 2015, *La descolonización desde una propuesta feminista crítica*. En: “Descolonización y despatriarcalización de y desde los feminismos de Abya Yala”, ACSUR, pp. 11-15.
- Donner, H., 1997, *História de Israel e dos povos vizinhos*. Vol. 2: *Da Época da divisão do reino até Alexandre Magno*. Ed. Vozes, Petrópolis.
- Dussel, E., 1995, *The Invention of Americas*. Continuum, New York.
- Fornet-Betancourt, R. *Interculturalidad como alternativa a la violencia*. Disponible en: <http://www.buenastareas.com/ensayos/Interculturalidad-Como-Alternativa-a-La-Violencia/2709854.html> Visitado el: 2 abril 2024.
- Fornet-Betancourt, R., 2006, *La interculturalidad a la prueba*. Verlag Mainz: Auflage Aachen.
- Gallazzi, S., 1998, *Aspectos de la economía del segundo templo. No abandonaremos más la casa de nuestro Dios (Nehemías 10,40)*. En “Economía y vida plena”. RIBLA# 30. Centro Bíblico Verbo Divino: Quito, pp. 55-72.
- Grosfoguel, R., 2006, *Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial*. En: “Aimé Césaire. Discurso sobre el colonialismo”. Akal Ediciones, Madrid, pp. 147-172.
- Liverani, M., 1998. *Le lettere di el-Amarna, vol 1, lettere dei “Piccoli Re”*. Paideia, Brescia.
- Lugones, M., 2011, *Hacia un feminismo descolonial*. En: “La manzana de la discordia” (Julio-diciembre), Vol. 6, No. 2, pp. 105-119. Disponible en: [https://hum.unne.edu.ar/generoysex/seminario1/s1\\_18.pdf](https://hum.unne.edu.ar/generoysex/seminario1/s1_18.pdf) Visitado el: 10 abril 2024.
- Marconcini, B. (coord.). *Profeti e Apocalittici*. ELLEDICI, Torino, 2007
- Mendoza-Álvarez, C. *La teología descolonial y tiempo mesiánico*. En: *Reflexão*, v. 45, e205019, 2020. Disponible en: <https://doi.org/10.24220/2447-6803v45e2020a5019> Acceso: 5 marzo 2024.

- Mignolo, W., 2003, *Historias locales / Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal Ed, Madrid.
- Mignolo, W., 2008, *Revisando las reglas del juego: conversación con Pablo Iglesias Turrión, Jesus Espasandín López e Iñigo Errejón Galvan*. En: Heriberto Cairo y Walter Mignolo (eds.), “Las vertientes americanas del pensamiento y proyecto des-colonial”. Trama editorial- Gecal, Madrid, pp. 211-245.
- Naciones Unidas (ONU), *Cobertura especial de la crisis en Oriente Medio*. Disponible en: <https://news.un.org/es/events/israel-palestina/date/2024-03-21> Acceso: 12 abril 2024.
- Público, *La ONU denuncia que Gaza “ya no es un lugar habitable” y que solo queda “misericordia y dolor”* Disponible en: <https://www.publico.es/internacional/onu-denuncia-gaza-no-lugar-habitable-queda-misericordia-dolor.html#:~:> Visitado el: 12 abril 2024.
- Pannikar, R., 1998, *El imperativo cultural*. En: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), “Unterwegs zur interkulturellen Philosophie”. Frankfurt/M, pp. 20-43.
- Quijano, A., 2000, *Colonialidad del poder. Etnocentrismo e América Latina*. En: Edgardo Lander (comp.), “La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas”. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Buenos Aires.
- Schiavo, L., 2019, *Los cristianismos originarios- Lectura intercultural de los orígenes cristianos*. Ed. San Pablo, Bogotá.
- Schiavo, L; Ventura, M.C. (2023), *Etica della diversità. Per un mondo altro*. Gabrielli Ed., Verona.
- Ventura, M.C. (Tirsa), *¿Dónde están las hechiceras y su diosa? Una mirada crítica a Isaías 57*. En: Diosas, brujas y profetisas. RIBLA 92. Quito, 2024. p.181-197.

María Cristina Ventura  
Luigi Schiavo