

RECEPCIÓN DE LA BIBLIA
A PARTIR DE CONCILIO VATICANO II.
APORTES DE LA HERMENÉUTICA BÍBLICA NEGRA
LATINOAMERICANA¹

MARICEL MENA LÓPEZ

En este tiempo de conmemoración de los cincuenta años del Concilio Vaticano II, muchas preguntas surgen en el quehacer teológico latinoamericano, especialmente porque vivimos en un período de crisis² derivado del cambio epocal de las representaciones religiosas que han alimentado la comunidad eclesial durante años y que parecen no tener mucha vigencia en la era posmoderna.

Mirar el pasado en tiempos de incertezas, angustias, miedos, es importante, no para aferrarnos nostálgicamente a la memoria sino más bien para ver si tienen vigencia hoy los planteamientos hechos en la era conciliar y si es posible lanzar nuevas preguntas y retos que respondan creativamente a los desafíos del hoy. Con este intuito parto de algunos aportes del Concilio que fueron soporte para una lectura bíblica desde el piso teológico latinoamericano³ y que,

¹ Artículo resultado de investigación del grupo «Gustavo Gutiérrez, OP, Teología Latinoamericana» de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás. Este artículo se fundamenta principalmente en la producción teológica de mi autoría de los últimos años citada en este texto.

² Crisis aquí significa perdida grave de credibilidad en lo que se refiere al mensaje. J. AMANDO ROBLES, «Repensar la religión. La religión ante la cultura actual», *Cuadernos de Realidades Sociales* 59/60 (ene/2002).

³ Cf. Maricel MENA LÓPEZ, *Pensamiento bíblico latinoamericano*. Módulo de la Fundación Universitaria Claretiana, 2010.

sin lugar a duda, inspiraron la aproximación bíblica en la óptica de la negritud⁴. En un segundo momento hago un balance de las aproximaciones metodológicas desde los pueblos negros para, finalmente, presentar algunos desafíos con el fin de abrir horizontes hacia el futuro⁵.

Recepción de la Biblia en América Latina a partir del Concilio Vaticano II

El Concilio reconoce la fuerza y la centralidad de la Biblia como palabra inspirada por Dios:

El santo Concilio, escuchando religiosamente la palabra de Dios y proclamándola confiadamente [...] se propone exponer la doctrina genuina sobre la divina revelación y sobre su transmisión» (DV 1)⁶.

Esta centralidad de la Sagrada Escritura en la pastoral inaugura una nueva era eclesiástica. La Iglesia retoma así su dimensión profética de escucha y proclamación de la palabra. En uno de sus documentos más importantes, la constitución sobre la divina revelación *Dei Verbum*, el Concilio Vaticano II propone una relectura bíblica de la revelación de Dios en la historia de la salvación (DV 2).

El tema «La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia» es expuesto sobre todo en el capítulo VI: «es necesario, por consiguiente, que toda la predicación eclesiástica, como la misma religión cristiana, se nutra de la Sagrada Escritura y se rija por ella» (DV 21). Este documento da una serie de orientaciones prácticas para que

⁴ Maricel MENA LÓPEZ, «Aproximaciones bíblicas desde la óptica de los pueblos negros», *Revista Nova América* 137 (ene-mar/2013), pp. 59-63.

⁵ *Ibid.*, p. 59.

⁶ Enzo BIANCHI, «Leer la Biblia después del Concilio Vaticano II. Apuntes para una animación bíblica de la pastoral», disponible en <http://www.itda.es/articulos/26.pdf> (Consulta: 15 de mayo de 2013).

el movimiento bíblico alcance todos los ámbitos de la vida eclesial. Rescata el trabajo exegético, exhorta a clérigos y fieles para que lean la Biblia. Invita a una lectura piadosa, hoy *lectio divina*⁷. Frente a las discusiones sobre la interpretación de la Escritura, el Concilio enfatiza la inerrancia de la verdad de Dios consignada en la Biblia (*DV* 11)⁸. Tomando como base las tradiciones bíblicas del Antiguo y del Nuevo Testamento, el Concilio sienta las bases para una eclesiología comprometida con el dolor de los más pobres de la sociedad.

Es necesario reconocer que el Concilio posibilitó la realización de la Conferencia de Medellín, Colombia, en 1968, la cual invita a la solidaridad de toda la Iglesia con el pueblo pobre y oprimido animando su misión evangelizadora al interior de las comunidades eclesiales de base en la perspectiva de una eclesiología de comunión inspirada en el Concilio⁹.

La constitución *Dei verbum* fue de gran impacto para América Latina; de un lado, posibilita entender la acción reveladora de Dios en la historia. De otro, despierta el interés del pueblo católico por la Biblia, la cual llegó a través de varios medios: la renovación litúrgica, las sucesivas traducciones de la Biblia, la entrada de las iglesias evangélicas al continente, la acción evangelizadora católica, que inicialmente era una reacción a la «amenaza protestante» y que después se convirtió en uno de los mayores signos de los tiempos de la acción salvífica de Dios¹⁰. La *Dei verbum* posibilitó el inicio de una lectura popular de la Biblia fundamentada en «la opción preferencial por los pobres»¹¹. El método usado para la lectura popular de la Biblia, tiene en cuenta el método «ver-juzgar-actuar», heredado de la Acción Cató-

⁷ Pedro Pablo DI BERARDINO, *A Lectio Divina*. São Paulo, Paulus, 1998.

⁸ Maricel MENA LÓPEZ, *Pensamiento*, 15.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 16.

¹¹ Jon SOBRINO, «Pobres», en C. FLORISTÁN (ed.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid, Trotta, 1993, p. 791.

lica¹², el cual parte de un análisis de la realidad, seguido de la iluminación de esta realidad mediante la lectura del texto bíblico y de un momento celebrativo para compartir la vida en comunidad. El resultado de esta lectura bíblica se concretiza en la experiencia viva de Jesús y de su proyecto del reino en medio de la comunidad.

En continuidad con estos postulados, la constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*¹³ sirvió de apoyo para definir un modelo de Iglesia que se abre camino al encuentro de los pobres. El paso de Dios por la vida del pobre en la Biblia se concretiza en el reconocimiento de la acción salvífica de Dios en la actualidad. Realza el valor constitutivo del laico (cf. *LG* 30-38) y señala la importancia y la escucha del laico incluso en las deliberaciones diocesanas (cf. *LG* 37). Esa irrupción de los pobres generó una toma de conciencia cívica y laical que llevó al reconocimiento del protagonismo e inclusión del laico en las estructuras sociales y eclesiales. La reflexión teológica conciliar y posconciliar describe su acción y participación, como un derecho y un deber que dimana del sacramento del bautismo (cf. *LG* 23)¹⁴.

La apuesta por la pobreza posibilitó, posteriormente, una lectura bíblica desde las culturas, desde sus lenguajes y cosmovisiones (cf. *DSD*). No obstante, todavía hoy se evidencia una ceguera eclesial, puesto que los rostros concretos del quehacer teológico latinoamericano no son ampliamente reconocidos, pues aunque en estos años se evidencie un papel preponderante del laico en los servicios eclesiales, todavía hay una incredulidad en cuanto a los aportes teológicos hechos desde los bordes, desde las fronteras, desde la Iglesia pueblo de Dios. No obstante, desde esos lugares se ha producido una teología creativa que desafía las racionalidades hegemónicas legadas de nuestra tradición eclesial occidental¹⁵.

¹² El método «ver-juzgar-actuar» fue, originalmente, empleado por la Juventud Obrera Católica (JOC), cuyo fundador fue el belga Joseph Cardijn (1882-1967).

¹³ Constitución aprobada en noviembre de 1964.

¹⁴ Maricel MENA LÓPEZ, *Pensamiento bíblico latinoamericano*, o. c., p. 15.

¹⁵ Maricel MENA LÓPEZ, «Aproximaciones bíblicas...», a. c., p. 60.

Aproximaciones metodológicas

La lectura popular de la Biblia en América Latina hizo posible el surgimiento de hermenéuticas bíblicas desde los diferentes contextos de marginación. El reto hermenéutico contemporáneo propone un diálogo recíproco entre la Biblia, desde su distancia, complejidad y diferencia, y la realidad del intérprete¹⁶. Estas hermenéuticas surgen de la constatación de que la categoría pobre no incluía, de por sí, las exclusiones y estereotipos de raza-etnia, género, generación, etc., tan propios de la cultura contemporánea. De este modo se constata que en los últimos años se han lanzado importantes desafíos en cuanto a la interpretación bíblica en los diferentes contextos afroamericanos¹⁷.

Una aproximación al estado actual de la investigación de la lectura o hermenéutica negra latinoamericana¹⁸ nos sorprende. Aunque este sea un tema reciente en la teología latinoamericana, hay que reconocer que la teología afro es mucho más antigua, remite al tiempo de la llegada de las negras y negros al continente. Pero como proceso de sistematización es más reciente. Se trata de estudios, artículos, reflexiones, memorias que interpretan la Biblia a partir de las experiencias de los pueblos negros afrolatinoamericanos y caribeños.

La aproximación metodológica negra, por su parte, intenta superar las divisiones entre las interpretaciones reformistas/radicales que rechazan la idea de una cultura etnocéntrica en los textos bíblicos y las interpretaciones posbíblicas que ven la autoridad bíblica como la formación de una falsa conciencia de identidad¹⁹. Dentro de los estudios étnico-raciales, este dualismo ha oscurecido mucho los múltiples métodos interpretativos y las conquistas alcanzadas en el intento de

¹⁶ Maricel MENA LÓPEZ, «Nuestro cuerpo es lugar de revelación. Teología afro-americana. Aportes metodológicos y epistemológicos». Disponible en www.conviven.org.ar/.../Nuestro_cuerpo_es_lugar_de_revelacion.doc

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Hermeneuo*, en griego, significa interpretar. Cf. Severino CROATTO, *Hermenéutica bíblica*. Buenos Aires, La Aurora, 1984, p. 4.

¹⁹ Elizabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Pero ella dijo*. Madrid, Trotta, 1996, p. 37.

leer la Biblia desde la óptica de los pueblos negros. Por eso, parte de la constatación de la existencia de numerosos estudios críticos serios sobre la cultura y el género como un campo amplio de investigación.

Presento varios métodos que no corresponden necesariamente a un orden cronológico. Soy consciente de que estas divisiones son más de carácter retórico que tipifica y simplifica la diversidad de tendencias interpretativas en la caminada hermenéutica negra y feminista.

Método de comparación e identificación

El método de comparación e identificación entre la Biblia y la experiencia de los pueblos negros parte de la constatación de que la Biblia fue manipulada a lo largo de la historia de esclavitud de los mismos. De esta forma, el texto bíblico, que a través de la historia sirvió para legitimar la opresión y marginalización de las negras y negros, se convierte en una herramienta fundamental de lucha por la resistencia.

Se inició con el estudio de textos paradigmáticos de la Biblia que se identificaban con sus luchas en el período de la esclavitud y con sus esperanzas de una vida mejor para los negros de la diáspora que sufren racismo, pobreza y exclusión en el continente. Había, entonces, una identificación con la lucha por la liberación de la esclavitud del pueblo israelita. Se cree, así, que el Dios bíblico también se hizo presente en el éxodo africano del período de la colonización europea. En la Biblia hay informaciones de los sufrimientos físicos y humillaciones por las cuales pasó el pueblo elegido, pero, a diferencia de la experiencia de diáspora americana, estos no perdieron su identidad étnica dimanada de la ideología de superioridad del hombre blanco²⁰. La historia de la liberación de Israel de la esclavi-

²⁰ José María PIRES, «Eu OUVI o clamor desde povo: reflexão bíblico-histórica sobre a resistência dos negros na América Colonial», *Revista de interpretación bíblica latinoamericana* 19 (1994), p. 9.

tud de Egipto también animó la creación de cantos, dramatizaciones, oraciones, eslóganes, danzas que recuperaron la identidad histórica israelita y especialmente la identidad negra.

La crítica textual, al posibilitar el descubrimiento del sentido original de los textos, permite la recuperación de esta identidad. Un ejemplo de esto, se percibe en el texto de Cant 1,5, en el que la frase tradicionalmente conocida como «soy negra pero hermosa» fue traducida por las mujeres como «soy negra y hermosa». La partícula conjuntiva «y» del texto hebreo, ayuda a recuperar la idea original del texto. A partir de allí, las mujeres negras encuentran un camino interesante para la recuperación de la autoestima: «rescatar a la Sulamita es reconquistar la belleza de nuestros cuerpos»²¹.

Una de las limitaciones de esta lectura es que se pasa rápidamente del contexto bíblico para la actualización en la realidad actual. Otra es que, a veces, se reproduce la idea de género perpetuada en el patriarcado, ya que aparecen figuras de héroes masculinos y femeninos idealizados: Moisés se convierte en la figura paradigmática de liberación de las estructuras esclavistas que llama para nuestra propia liberación. El análisis de la historia de Sara y Agar, desde el género, visibiliza las relaciones de poder entre mujeres; desde esta perspectiva, se toma partido por Agar, la esclava egipcia que empuja a las mujeres negras para su liberación²². En Rut, una mujer extranjera protagoniza la lucha por la tierra y por la descendencia e invita a las mujeres a que continúen luchando²³. Estas figuras, entre otras, son interpretadas como únicas responsables de procesos emancipatorios. De este modo, se percibe una lectura que realza la

²¹ Eliad DOS SANTOS, «Sou negra e formosa: o Cântico dos Cânticos segundo uma mulher negra», *Missões* 21/7 (1994), pp. 4-5.

²² Mercedes BRANCHER, *Dos olhos de Agar aos olhos de Deus, Gn 16,1-16*. São Bernardo do Campo, Instituto Metodista de Ensino Superior, 1995, 152 pp.; M. WANDERMUREN, *Rico, gracejo e herança: espaços de conflitos em Gênesis 21,1-12*. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 1998, 160 pp.

²³ Maricel MENA LÓPEZ, «A força da solidariedade: O livro de Rute numa perspectiva negra e feminista», *Mosaicos da Bíblia* 20 (1995).

belleza de los estereotipos masculinos y femeninos sin una posición crítica de los textos androcéntricos.

La comparación e identificación de la historia negra con la tradición judeocristiana, lanza el reto de la lucha por la superación de estereotipos patriarcales, promovidos a lo largo de los siglos, que son valorizados como componentes culturales inamovibles²⁴.

Método histórico

Los textos de comparación e identificación entre la Biblia y la historia negra son diferentes de aquellos «textos de terror» empleados por las ideologías esclavistas en el período colonial. El método histórico contribuye, en un primer momento, a la recuperación de la memoria histórica de los pueblos negros víctimas de la ignominia llamada esclavitud. En un segundo, reposiciona su legado afroasiático dentro de la historia de la salvación.

En cuanto al primer momento, la recuperación de la memoria histórica, biblistas e historiadores hicieron un inventario histórico de la manera como fue interpretada la Biblia en el período colonial en relación a la esclavitud.

En este recorrido histórico, se parte del presupuesto de que «la Biblia es una herida»²⁵, pues fue usada para legitimar la humillación y esclavitud: «el tráfico de esclavos es el cumplimiento de las Escrituras Sagradas»²⁶. El texto del Génesis 9,18-27 fue considerado como el «generador» de la ideología esclavista cristiana. Especialmente en la patrística sirvió de fundamentación teológica para legi-

²⁴ Maricel MENA LÓPEZ, «Nuestro cuerpo es lugar de revelación», a. c.

²⁵ Heitor FRISOTTI, «Povo negro e Bíblia – Retomada histórica». *Revista de interpretação bíblica latino-americana* 19 (1994): 37. Cf. también E. HOORNAERT, «Lectura de la Biblia en relación al Brasil-colonial (un inventario)», en *El negro y la Biblia un clamor de justicia*. Quito, AfroAmérica, 1992, pp. 11-36.

²⁶ Cf. Antônio SOARES AMORA, *Padre Antônio Vieira*. Vol. 4. São Paulo, Cultrix, 1981, p. 229.

timar la existencia de la esclavitud como institución: «los esclavos descienden del pecado como Can, el hijo de Noé, el primero que por su propia culpa recibió el nombre de esclavo»²⁷. Esta herida que duele también sirvió para la reproducción de una teología que atribuyó a la mujer negra la flaqueza de la carne, la sensualidad, la tentación y el pecado²⁸.

Este inventario histórico propone un paso hermenéutico muy importante que consiste en situarnos en ese dolor, hacer memoria, tomar partido y arriesgarse en el espíritu evangélico del buen samaritano (Lc 10,25-27)²⁹; y exige, antes que todo, una actitud de rechazo de las ideologías retribucionistas y esclavistas que todavía se reproducen en el continente.

La preocupación por descubrir el carácter xenofóbico de la Biblia hebraica y de la tradición cristiana limitada a los escritos de los padres de la Iglesia, sin desvalorizar su importante aporte en su momento, tiene ciertas implicaciones hermenéuticas para el hoy. Por ejemplo, el texto de la maldición de Can, arriba señalado, tan empleado para legitimar la opresión de los pueblos negros en la historia del cristianismo oficial, sirvió para la afirmación de interpretaciones antijudaicas al supervalar las tradiciones cristianas con respecto a las judaicas. Pues en la figura del buen samaritano del evangelio de Lucas tendríamos el ejemplo de un hombre misericordioso que se solidariza con su hermano necesitado, revindicando así, la Biblia, como soporte para la liberación solamente de los negros cristianos.

En cuanto al segundo momento, su legado afroasiático en la historia de la salvación, parte de la constatación de que las tradiciones israelitas se fundamentan en el espacio africano. Se reconstruye

²⁷ Ambrosio. Cf. Eduardo HOORNAERT, «Lectura de la Biblia en relación al Brasil-colonial (un inventario)», en *El negro y la Biblia un clamor de justicia*, o. c., p. 24.

²⁸ Heitor FRISOTTI, «Povo negro e Bíblia – Retomada histórica», *Revista de interpretação bíblica latino-americana* 19 (1994), p. 40.

²⁹ *Ibid.* 43.

la historia desde el horizonte afroasiático, partiendo de los diversos movimientos migratorios que posibilitaron la constitución de Israel como nación. Desde el centro africano hay diversas migraciones en varias direcciones que las narrativas genealógicas bíblicas apuntan (Gn 10). El relato de Génesis 2 incluye a Etiopía en el Jardín del Edén; este relato puede estar apuntando hacia los orígenes de la humanidad. Entre estos pueblos, Sabá, Etiopía, Libia y Egipto jugaron un papel fundamental dejando un legado importante dentro de la religión de Israel, como se nota en la configuración de las tribus de Israel.

La recuperación del legado afroasiático se da en el marco de una ruptura de paradigmas de la manera como se han abordado los estudios bíblicos en el continente. Parte del presupuesto de que muchas de nuestras lecturas están filtradas por un modelo eurocéntrico de ver la historia. Una historia que la mayoría de las veces excluyó pueblos y culturas que están fuera del foco occidental. Al incluir a los pueblos africanos en el ámbito bíblico, se propone «ampliar el horizonte de comprensión del Oriente Medio Antiguo, a partir de la inclusión de pueblos de origen afroasiático (Egipto, Kush o Etiopía, Sabá) en la constitución de la tradición judeocristiana»³⁰.

Se rescatan los textos de su unilateral interpretación occidental que descuidó la participación activa de África en los imaginarios israelita y cristiano. Reconoce la participación activa y constante del mundo africano en las experiencias antropológicas del Israel bíblico y posbíblico³¹.

El método histórico reconoce la acción histórica de mujeres y hombres negros, sus luchas frente a la opresión y subordinación eurocéntrica y patriarcal. Posibilita el preguntarse por las manifes-

³⁰ Maricel MENA LÓPEZ, *Pensamiento bíblico latinoamericano*, o. c. p. 46

³¹ Maricel MENA LÓPEZ, «Raíces afro-asiáticas en el mundo bíblico. La herencia de las diosas. Egipto y Sabá en el tiempo de la monarquía salomónica», *Revista de interpretación bíblica latinoamericana* 54 (2006), pp. 34-47.

taciones de vida y por las inconsistencias vividas al interior de nuestra cultura, rescatando la historia no contada. Esta aproximación deberá tener en cuenta la múltiple opresión de las mujeres por clase, raza, género. De la misma forma evitará la reproducción de ideas antisemitas y xenofóbicas, pues el solo reconocimiento histórico no es suficiente en la búsqueda de la justicia mientras las dinámicas de poder se perpetúen.

Método revisionista

Una visión revisionista intenta descubrir todas las informaciones sobre las negras/os que se puedan encontrar en los textos bíblicos ya que estos textos han sido ocultos en las liturgias, celebraciones y estudios bíblicos tradicionales. Esta visión reparadora se subsidia de otros materiales extrabíblicos en busca de nuevas informaciones sobre el pueblo negro en el período bíblico. Se dice que la difusión negativa de los mismos fue limitada a las interpretaciones tendenciosas de los escritos grecolatinos y patrísticos, así en las tradiciones judeocristianas no tendríamos un tratamiento negativo para con los pueblos negros³².

Esta estrategia revisionista tiene sus raíces en las luchas emancipadoras de los pueblos negros, de las mujeres y de otros grupos subordinados, en los cuales la Biblia ha jugado un papel significativo como ideología política. En respuesta a aquellos que usan la Biblia como apoyo al sistema sociosimbólico patriarcal, la aproximación bíblica revisionista apologética afirma que la Biblia no prohíbe, que por el contrario autoriza la igualdad de derechos y liberación de las mujeres y de los pueblos negros³³. Esta línea de interpretación mira

³² Maricel MENA LÓPEZ, *Proselitismo etíope. Una propuesta de lectura a partir de Hechos 8,26-40*. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 1997, 136 pp.

³³ Sebastian A. GAMALEIRA, «¿Por ventura no son ustedes para mí iguales que los negros? (Am 9,7)», en *El negro y la Biblia un clamor de justicia*, o. c., pp. 37-58.

a la Biblia como autoridad divina y así el sentido de la misma es liberador.

La interpretación revisionista nos ayuda a cuestionar la Biblia como autoridad divina y su sentido liberador, invitando a estar atentos a las contradicciones históricas y culturales que promueven la desigualdad, incluso en el interior de los mismos grupos que reivindican la cultura como un valor supremo o cuando las asimetrías sociales son generadoras de supuestos valores culturales.

Método inclusivo de universalización

El método inclusivo de universalización parte de la afirmación de que la Biblia tiene un mensaje universal para todos los pueblos; por eso las mujeres y los pueblos negros también serían destinatarios de este mensaje. En la práctica de Jesús, se expresa el amor de Dios para los despreciados, castrados (Hch 8,26-40), pecadores (Lc 5,1; 15,1), mujeres (Lc 10,38; 13,10)³⁴. La Biblia se convierte en una importante herramienta de liberación, a partir de la cual se puede pensar en transformar la realidad en una gran revelación de Dios³⁵.

La propuesta inclusiva de universalización parte del lugar social en el cual las negras/os se encuentran hoy. La experiencia de racismo, sexismoy colonialismo, potencializa la necesidad del rescate de las propias raíces culturales y sociales. Por eso, nuevos elementos van surgiendo: se piensa en el cuerpo como lugar hermenéutico, la cotidianidad, lo lúdico y simbólico, la naturaleza, entre otros. Estos elementos evocan un nuevo sentir de Dios, de un Dios que se revela en medio de las culturas negras.

³⁴ María Cristina VENTURA, *Hermenéutica negra*. São Paulo, REBILAC, 1997, p. 18.

³⁵ Silvia Regina DE LIMA SILVA, «Há sapatos velhos que fazem calos nos pés – ensaio de leitura bíblica a partir da realidade afro-latino-americana e caribenha», en *Revista de interpretación bíblica latinoamericana* 19 (1994), p. 34.

Este método también tiene algunas limitaciones. Aunque parte de las propias experiencias de las comunidades, se fundamenta solamente en el Dios revelado en Jesús. La identificación de las sufrieras/es con la figura de Jesús contribuye no solo para una lectura ideológica de justificación del sufrimiento, sino también en la idea de universalización del cristianismo. Cuestionamos el principio de liberación de los textos: ¿qué textos tienen autoridad?, ¿solo aquellos que hablan de la revelación de Dios en Jesús? Parece que el principio de liberación se limita a una religión cristiana hegemónica, mientras las religiones no cristianas continúan siendo marginalizadas: «la Biblia expresa solamente la posibilidad de acceso al Dios cristiano»³⁶. Esta universalización también es patriarcal, eurocéntrica y antisemita.

La lectura inclusiva de universalización no equivale necesariamente a una lectura feminista, pues en ella se enmascaran los significados patriarcales de los textos bíblicos. Universalización significa que se toma el cristianismo como paradigmático; esto es importante, pero nos lanza el desafío del diálogo intercultural e interreligioso. Se hace necesaria, entonces, una evaluación crítica de los textos para llegar a una tradición histórica y teológica más adecuada.

Método de reconstrucción sociocultural

La reconstrucción sociocultural del cristianismo asume una postura crítica frente a la selección de los textos «inspirados por Dios» a lo largo de la historia del cristianismo, ya que ellos han contribuido a la comprensión de una lectura «lineal», acrítica e ideológica de las

³⁶ Renita J. WEEMS, «Reading her way through the struggle: African American Women and the Bible», en C. H. FELDER (ed.), *Stony the road we trod. African American Biblical Interpretation*. Minneapolis, Maryknoll Orbis Books, 1991, p. 63.

orígenes del cristianismo³⁷. En esta lectura linear y cronológica fueron excluidos otros espacios geográficos fundamentales del cristianismo (Egipto, Etiopía, Cirene, Libia). Hechos de los Apóstoles acaba con la llegada del evangelio a Roma, el centro geopolítico del mundo habitado en aquel momento. Este esquema del cristianismo primitivo tiene implicaciones no solo antijudías, sino también eurocéntricas. Al contrario, la propuesta de reconstrucción de los orígenes del cristianismo desde la óptica de la negritud, propone que con el bautismo del etíope de Hch 8,26-40, se anticipa la misión a los confines de la tierra (Hch 1,8), que sería Etiopía representado por la reina Candace y su ministro. Se afirma que Roma no sería el destino final de la evangelización, pues ella es el centro y no los confines, como eran designados los pueblos del sur (Hch 8,26)³⁸.

Cuando se reconstruye la historia no solamente a partir de las figuras importantes del cristianismo oficial como Pedro, Juan, Pablo y Felipe, sino a partir de la reina Candace y su ministro, se abre una nueva puerta interpretativa a partir del lugar de dolor de los pueblos negros y de su reivindicación sociocultural. La lectura hermenéutica bíblica latinoamericana se ha identificado con la figura del siervo sufridor representada en el etíope eunuco: en él, el pueblo negro, castrado, excluido y discriminado recibiría la salvación ofrecida a todas/os en Cristo. Este tipo de lectura corre el peligro de ocultar las experiencias culturales y religiosas de las comunidades afroamericanas y caribeñas. La reina Candace y el etíope provienen de un reino rico africano que establecía relaciones comerciales con Jerusalén (Etiopía fue empobrecida a partir de los procesos de colonización). El etíope es un hombre poderoso e influyente, está a cargo del tesoro de la reina, es estudiado, lee las Escrituras, su participación en el proyecto de Jesús es por libre elección, diferente de lo ocurrido

³⁷ Maricel MENA LÓPEZ, *Proselitismo etíope*, o. c., 136 pp.

³⁸ Cf. Yves SAUVOÛT, *Atos dos Apóstolos*. São Paulo, Edições Paulinas, 1992, pp. 110-134; José COMBLIN, *Atos dos Apóstolos*. Petrópolis, Vozes/Metodista/Sinodal, 1989, pp. 170-176.

en el período de la esclavitud y también en nuestros días. Por eso, no se debe interpretar el texto solamente como cumplimiento de universalización pues este lenguaje es parte de la dominación³⁹. Así, la novedad del texto no se limita a la afirmación de que los oprimidos, castrados, representados en la figura del etíope reciben el cristianismo. De hecho, el pueblo etíope es marginalizado, solo que a partir de la mentalidad racista occidental. Del mismo modo como el etíope asumió el proyecto de Jesús, también hay otros pueblos que tienen una manera diferente de relación con las divinidades; por eso, nuestra lectura debe respetar las diferencias culturales y religiosas⁴⁰.

Esta perspectiva sociocultural ofrece elementos importantes en la concepción de nuevas líneas de lectura abiertas al macroecumenismo: quiere decir, más allá de las religiones cristianas.

Método de referencia cultural

En continuidad con el método anterior, la referencia cultural parte de la necesidad de valorizar la palabra de Dios no solo a partir de las Escrituras, sino también fuera de ella. Se invita a escuchar la palabra de Dios más allá de los «textos sagrados y en eso, la cultura pasa a ser una de las referencias imprescindibles»⁴¹. La Biblia se torna cuestionable, principalmente cuando se quiere que ella sea algo más que el cristianismo.

La lectura bíblica a partir de las culturas sugiere nuevos caminos de aproximación, nuevas puertas de entrada en la comprensión de los textos: historias populares, dichos, cuentos, proverbios, comparacio-

³⁹ Maricel MENA LÓPEZ, *Proselitismo etíope*, o. c., pp. 120-124.

⁴⁰ Maricel MENA LÓPEZ, «Olhando nosso caminhar hermenêutico negro», en *Atabaque informa* 5 (1999), p. 2.

⁴¹ Vilson Caetano DE SOUZA JUNIOR, «Bíblia e negritude, em defesa da palavra», en *Mosaicos da Bíblia* 17 (1995), p. 6.

nes⁴², rituales propios de las comunidades negras iluminan los textos bíblicos. Los ritos de cura, por ejemplo, marcan la vida de los terreros del candomblé, los orixás están siempre curando, Dios se hace presente a través del sudor, de la danza, del abrazo, del axé o fuerza vital. También en la Biblia encontramos relatos de curaciones (2 Re 4,8-37; Mc 8,22-25, entre otros)⁴³. A partir de allí se invita al toque, a la sensualidad, a la corporeidad, es decir, se invita a la revalorización de los cuerpos⁴⁴ sin los tabúes sexuales propios de Occidente.

La referencia cultural ha ayudado en la recuperación de la identidad africana. Se descubre que el Dios bíblico cristiano se identifica con las experiencias religiosas y culturales afroamericanas y caribeñas: el candomblé del Brasil, la santería de Cuba y el vudú de Haití. En la figura de Jesús se percibe a un Dios respetuoso y tolerante con los diferentes pueblos y culturas. En este momento la lectura hermenéutica negra apunta a un ecumenismo cultural y religioso no solamente entre Iglesias cristianas como es tradicionalmente entendido. Se propone un diálogo entre el cristianismo y la cultura como caminos de aproximación de un proyecto libertador que respete la opción de las personas.

Al reconocer que la negritud es sobre todo un componente cultural⁴⁵, se puede hablar de una religión ancestral, de los cultos, de las divinidades, de la espiritualidad, del simbolismo que caracteriza a las religiones afroamericanas y caribeñas.

Los presupuestos culturales tienen, como principio hermenéutico, el rescate de la experiencia de Dios en el cristianismo y en las

⁴² Cf. Elvira Moisés da SILVA, *Provérbio de mulher e sobre a mulher na cultura e na Bíblia*. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 1997, 10 pp.

⁴³ Cf. Maricel MENA LÓPEZ, «Mujer negra y Biblia», en *Mandrágora. Revista do núcleo de estudos teológicos da mulher na América Latina* 3 (1996), p. 28; V. C. DE SOUZA JUNIOR, «Bíblia e negritude», a. c., pp. 7-10.

⁴⁴ Clara Luz AJO, «Sentir lo sagrado en el cuerpo», *Caminos: Revista cubana de pensamiento socioteológico* 13-14 (1999), pp. 36-45. L. MENÉNDEZ, «Ayé (ki ibo)», en *Caminos: Revista cubana de pensamiento socioteológico* 13-14 (1999), pp. 2-15.

⁴⁵ Francisco REYES, «Hermenéutica y exégesis: un diálogo necesario», en *Revista de interpretación bíblica latinoamericana* 28 (1994), p. 21.

religiones negras. El Dios presente en la historia del pueblo negro se manifiesta como un Dios que salva y libera. Estas colocaciones, sin duda alguna, constituyen avances cualitativamente significativos en las interpretaciones, sobre todo cuando reconocemos que no hay una sola palabra que se considere como revelada. A partir de aquí es posible pensar en otro salto hermenéutico, no solamente descriptivo y comparativo, sino crítico, es decir, un método crítico respecto a los modelos de racionalidad propios del cristianismo, como también de las religiones y culturas no cristianas. Así como reconocemos que en los textos bíblicos tenemos un fondo androcéntrico, también podemos reconocer que en las historias, cuentos, mitos y leyendas de nuestra cultura afroamericana y caribeña tenemos también textos machistas que se deben cuestionar y no solamente valorar porque son culturales. La cultura también es un componente ideológico en el cual es posible la reproducción de contravalores.

La religiosidad afro en sus diversas manifestaciones alerta para la necesidad del estudio de la Biblia en el contexto de la historia de las religiones. Esto se debe al hecho de que en la mayoría de los textos veterotestamentarios se encuentra la dicotomía entre la religión oficial y la popular. La pluralidad de dioses y culturas es casi que exterrinada por la mentalidad sacerdotal. Nuestro desafío es recuperar la riqueza de la religiosidad popular israelita, de sus mitos; estudiar la diversidad de dioses y diosas presentes en testimonios tanto de la tradición bíblica como de la arqueología e historiografía.

Aproximación retórica

Después de reconocer las riquezas metodológicas de interpretación, propongo, más que un método, una estrategia de interpretación denominada retórica. Para la fundamentación teórica me subsidio principalmente de las epistemologías críticas feministas de Elisa-

beth Schüssler Fiorenza e Ivone Gebara⁴⁶: considero que ellas ofrecen pistas interesantes para continuar dando pasos significativos en el abordaje interpretativo de los textos a partir de la óptica de la negritud.

Una estrategia retórica feminista en la óptica de la negritud reconoce la existencia de una jerarquización del saber que corresponde a la propia jerarquización social. En general las personas negras han sido presentadas como las que menos saben, así como los indígenas. La historia de marginación marcó de tal forma las bases de nuestra cultura que adoptamos, como conocimiento nuestro, aquel divulgado por los detentores del poder político, social y religioso; esto desafía nuestra forma de construir conocimiento. ¿Será que la epistemología patriarcal que orienta nuestra teología puede abrirse para una perspectiva epistemológica negra? Esto trae como consecuencia la necesidad de cuestionar nuestro ascenso teológico y hermenéutico, pues nuestro aporte, en la mayoría de los casos, es el de alargar los conceptos propios del patriarcado más que cuestionar el lenguaje, los silencios, las omisiones, las metáforas discriminatorias referentes al pueblo negro en la Biblia y en nuestras comunidades.

El marco teórico negro y feminista parte de la necesidad de articular los procesos de interpretación con los métodos históricos y literarios que se centran en la retórica de los textos bíblicos en sus contextos históricos y en las metodologías literarias e históricas: dramatizaciones, biblio-dramas, danzas, rituales que ayudan a recrear una representación histórica «diferente». Este modelo de interpretación multiestratégico intenta superar la ruptura entre los estudios históricos descriptivos y los estudios literarios que entienden los textos de manera positivista.

Una estrategia retórica busca aprovechar las contradicciones y los silencios que aparecen en los textos para reconstruir los mundos

⁴⁶ Elizabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *o. c.*, pp. 62-75; Ivone GEBARA, *Teología ecofeminista*. São Paulo, Olho Dágua, 1997.

simbólicos de los mismos y los mundos sociohistóricos que hacen posible la reconstrucción de los textos. Reconoce también que los textos androcéntricos son textos retóricos, producidos en medio de debates históricos. Intenta sustituir las prácticas académicas objetivistas y despolarizadas de la interpretación bíblica⁴⁷. Levanta sospechas en cuanto a las adquisiciones tranquilas de la tradición patriarcal. Cuestiona la objetividad de la ciencia y su carácter aparentemente asexual para afirmar que el conocimiento humano es situado en nuestra realidad social, cultural y sexual⁴⁸.

La lectura retórica es contextual, se desenvuelve a partir de los contextos locales aunque se conecte en una perspectiva global. Retórica contextual significa no absolutizar nuestras experiencias y formas de conocer hoy pero admitir su provisionalidad histórica y la necesidad de estar abiertos a otras referencias más amplias de la vida. También cuestiona la perspectiva cultural androcéntrica de nuestras realidades socioculturales e invita al diálogo cultural y religioso sin absolutizar nuestras verdades.

La lectura retórica interpreta y lee el lenguaje gramatical masculino que inculca valores de lenguaje de género específicamente patriarcal. Explicita si ese lenguaje ha sido tratado de manera convencional y cómo debe entenderse en los diferentes contextos. Lee los textos no solamente en términos de sexo/género, sino con sus estructuras interrelacionadas de racismo, clasismo, sexism, colonialismo y antisemitismo.

Para continuar caminando

El estudio de los diversos métodos hermenéuticos a partir de los pueblos negros nos revelan la variedad de riquezas interpretativas. Los trabajos son fruto de una amplia experiencia con comunidades

⁴⁷ Elizabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *o. c.*, p. 63.

⁴⁸ Ivone GEBARA, *o.c.*, p. 69.

afroamericanas y caribeñas que potencializan nuestra tarea hermenéutica. Los avances, conquistas y limitaciones continúan desafiando nuestro trabajo interpretativo. Estos desafíos marcan nuestro compromiso con el rescate de la vida. Se trata de una lectura atenta a las contradicciones históricas textuales que contribuyeron a la reproducción de ideologías sexistas, racistas y clasistas en nuestras sociedades.

La propuesta retórica está lejos de pretender suscribirse como única estrategia o método de lectura; ella sugiere la necesidad de continuar abriendo caminos interpretativos que dignifiquen la vida de las personas negras en nuestra sociedad. Es una propuesta básicamente histórico-literaria diferente de las otras presentadas. Por eso, considero que es un camino más para continuar nuestras reflexiones.

Finalmente, a los 50 años del Concilio Vaticano II es importante valorar su legado en las interpretaciones bíblicas desde los pueblos negros. Pero también es importante escuchar estas voces que, de alguna manera, están interpelando la manera oficial como hemos encarado los estudios bíblicos en nuestro continente y, más específicamente, en el mundo académico latinoamericano. Siendo así, termino con algunos desafíos que estas aproximaciones metodológicas nos dejan en la búsqueda de una epistemología bíblica latinoamericana inclusiva:

- Tener en cuenta que cuando se habla de Iglesia de los pobres se hace referencia a realidades diversas esparcidas por el continente; estas realidades interpelan al texto bíblico para una lectura crítica, inclusiva y horizontal.
- Reconocer que la univocidad de la verdad contemplada en las retóricas de jerarquización, universalización, absolutización y unicidad en la teología invisibilizan los aportes creativos de las comunidades pues atentan contra la unidad en la diversidad.
- Valorar las identidades plurales y en construcción y aprender de ellas para superar, así, los racismos, sexismos, discriminaciones.

ciones y estigmatizaciones inherentes a nuestras generalidades discursivas.

- Estudiar la Biblia en el contexto de la historia de las religiones y abordar creativamente la dicotomía entre religión oficial y popular. La pluralidad de dioses y culturas que habitaban el suelo israelita fueron casi que exterminadas por la univocidad sacerdotal.
- Reconocer que los textos bíblicos son construcciones culturales, traen la impronta de la memoria transmitida inicialmente de forma oral. Por este motivo, hay que valorizar la oralidad y las experiencias de las personas que contaron las historias.
- Reivindicar el valor de los mitos como necesarios para que la vida de las comunidades continúe. El mito no es estático sino dinámico, ya que posee un tiempo propio, diferente al cronológico. En el mito no hay contradicciones; es un tipo de saber diferente al racional, pero no debe contraponerse a la razón, pues posee un saber tan «auténtico» como el saber «racional» científico.
- Afrontar en nuestras generalidades discursivas el problema del hambre, de la soberanía alimentaria, de las economías.
- Valorar los aportes epistemológicos derivados del ecofeminismo; hay una deuda eclesial con las mujeres y con los ecosistemas que debemos encarar.

