

*The Bible and the Hermeneutics of Liberation* (ed. A. F. Botta – P. R. Andiñach), Semeia Studies 59 Society of Biblical Literature, Atlanta 2009; 259 pp.

La obra colectiva, dedicada a la memoria de “nuestro maestro y amigo, José Severino Croatto” –a quien se le vuelve a dedicar la obra en los “Acknowledgments”, ix–, presenta una serie de artículos.

Luego de una “Introduction: The Bible and the Hermeneutics of Liberation. Worldwide Trends and Prospects”, de los editores (1-10), el volumen se divide en tres grandes bloques: “Overviews”; “Texts and Contexts”; “Responses”.

En la sección *Overviews* tenemos tres trabajos: Gerald O. West, “Liberation Hermeneutics after Liberation in South Africa” (13-38). Hans de Wit, “«It Should Be Burned and Forgotten!». Latin American Liberation Hermeneutics through the Eyes of Another” (39-60). Erhard Gerstenberger, “Liberation Hermeneutics in Old Europe, Especially Germany” (61-84).

La unidad “*Texts and Contexts*” tiene siete artículos: Jione Havea, “Releasing the Story of Esau from the Words of Obadiah” (87-104). Alejandro F. Botta, “How to Hide an Elephant on Fifth Avenue: Universality of Sin and Class Sin in the Hebrew Scriptures” (105-112). Mercedes L. García Bachmann, “True Fasting and Unwilling Hunger (Isaiah 58)” (113-131). Musa W. Dube, “*Talitha Cum* Hermeneutics of Liberation: Some African Women’s Ways of Reading the Bible” (133-145). Theodore W. Jennings Jr., “Paul Against Empire: Then and Now” (147-167). Luise Schottroff, “The Kingdom of God Is Not Like You Were Made to Believe: Reading Parables in the Context of Germany and Western Europe” (169-179). Ada M. Isasi-Díaz, “A *Mujerista* Hermeneutics of Justice and Human Flourishing” (181-195).

En “*Responses*”, tres artículos comentan lo escrito en el libro: Mónica Jyotsna Melanchton, “Liberation Hermeneutics and India’s Dalits” (199-211). Lai Ling Elizabeth Ngan, “Until Everyone Has a Place under the Sun” (213-223). Mortimer Arias, “Liberation Hermeneutics: A Pastoral Journey” (225-234).

Finalmente (235-255) se presenta la *Bibliografía* utilizada en el cuerpo, en el que se la cita simplemente por autor, fecha y página, con lo que las notas quedan reducidas al mínimo. Cierra el volumen (256-259) una breve presentación de todos los autores que contribuyen en el trabajo.

Como se ve, es un libro muy variado en temas, contextos y autores. Las posiciones son diferentes y los análisis también. Dentro del espacio del que disponemos, intentaremos presentar cada artículo para que los lectores saquen sus conclusiones y nos limitamos, al final, a hacer algunas apreciaciones generales.

La *Introducción* presenta los orígenes de la teología de la Liberación y su lectura de la Biblia. Hablando de los métodos histórico-críticos, los A. afirman que la hermenéutica latinoamericana “no rechaza estos métodos sino que los relativiza” (4). A partir de su consolidación, esta hermenéutica comienza a expandirse hacia otras áreas, como es el caso del marxismo, o también los movimientos indígena, feminista, ecológico. La gran novedad radica –afirman– en las comunidades cristianas que leen colectivamente la Biblia en búsqueda de justicia, paz y dignidad. Señalan, con justa ironía histórica, que el mismo libro que sirvió para justificar la explotación es ahora fuente de inspiración para la rebeldía. Marcan tres grandes desafíos: ¿cómo tiene en cuenta cada hermenéutica (popular, indígena, femenina, etc...) los problemas de las otras?; ¿qué lugar da cada hermenéutica a la auto-crítica?; ¿en qué manera nuestra hermenéutica contextual sostiene la universalidad del discurso de la cual es parte? (8). El trabajo presenta, por lo tanto, diferentes ensayos, de diversas regiones, y de distintos sectores sociales, que además, se entrecruzan. Todo esto se presenta con la esperanza de que esta hermenéutica sirva para ayudar a pensar y obrar de modo que los textos alcancen la finalidad para la que fueron creados (10).

El artículo de *G. O. West* sobre Sudáfrica luego de una introducción presenta en general la “teología de la liberación” para luego presentar las diferentes teologías de la liberación en Sudáfrica. El *contexto* desde el que escribe son los 10 años de la liberación, del *post-apartheid* y la nueva constitución. Los énfasis que propone en la etapa

post-liberación son cinco: (1) la elección de interlocutores. (2) La percepción de Dios, no tanto como pregunta por su existencia sino “de qué lado está”. (3) El análisis social, y sus conflictos, económicos, clasistas, geográficos, sexistas, étnicos y culturales. (4) Las herramientas teológicas que muestran su relación con las ciencias sociales. (5) La relación entre teoría y práctica. La teología es “acto segundo”, siendo la praxis y la reflexión el acto primero. Lo que sigue es cómo y quiénes construyen este “acto segundo”. Hablará de teologías “Negra”, “Africana”, “Contextual”, “Confesionales”, “de Mujeres africanas”, “de HIV-positivo”.

La *Teología Negra* ha atravesado tres fases. La primera etapa (1970) se caracteriza por una hermenéutica de la verdad, en la cual la Biblia es la fuente principal; el problema sería “externo”: muchos “usan mal” la Biblia; ésta es liberadora y está en favor de la Teología Negra. La segunda fase (1981), se detiene en el problema “interno” de la Biblia. El error de la primera fase es partir del presupuesto de que la Biblia es “esencialmente un libro de liberación”; se critica la noción de que la Biblia es “palabra de Dios” revelada”; no puede ser el punto de partida hermenéutico para la teología negra. El desafío “es desarrollar un instrumental hermenéutico adecuado que rescate los temas liberadores del texto bíblico”. La tercera fase es más difícil de discernir “porque estamos en ella”. Destaca tres elementos: la teología Negra es más plural (y postcolonial), y el compromiso continúa siendo el acto primero. En segundo lugar, si “raza” fue la palabra clave de la primera etapa, y “clase” de la segunda, “género” es una categoría significativa en la tercera, pero sin descuidar que “género” tiene siempre un componente racial en Sudáfrica. Finalmente, destaca a las religiones tradicionales africanas y las Iglesias independientes como interlocutores significativos. “El cristianismo no es un componente necesario de la teología negra de la liberación” (24). Las herramientas cristianas son utilizadas para conseguir sus propósitos.

La teología Negra se ve a sí misma como *Teología africana*, pero esto es cuestionado desde otras partes por teólogos africanos por su fuerte énfasis sociopolítico y su hermenéutica bíblica de la sospecha.

La *Teología Contextual* nace como variante de la teología de la liberación a partir de la demonización de esta en tiempos del apartheid, y constituyó un “término paraguas”. Destaca 4 polos: (1) la obra de A. Nolan. (2) El Instituto de Teología Contextual. (3) El Documento Kairós

(1986). (4) Confluyendo los tres aspectos anteriores se recurre al método ver-juzgar-actuar de modo intensivo, aplicado en concreto como Estudio Bíblico Contextual.

La *Teología Confesional*, se distingue de las teologías anteriores por su locación en Iglesias particulares. Sus miembros prefirieron seguir en el seno de sus confesiones a pesar de persecuciones e incluso muerte, enfrentando también el intento de control a la interpretación bíblica desde la institución.

La *Teología de Mujeres Africanas* forma parte de la Teología feminista, pero en respuesta a la versión blanca a la de género incluye las categorías de raza, clase y cultura. El discurso feminista realizó un importante aporte a la hermenéutica bíblica, y afirma que “La teología de mujeres africanas (y la hermenéutica bíblica) representan la dimensión más creativa de la teología africana de nuestros días”. La teología hecha por varones ha perdido su pasión, compasión y rol profético (36).

La teología “*del HIV-positivo*”, duda en ubicarla dentro de las Teologías de la Liberación, pero puesto que los demás espacios tienen una teología que los ubica como “lugares teológicos” en cierto modo es posible hacerlo. La Biblia es y continúa siendo relevante en la construcción de teología de este ámbito.

*Conclusión:* Sigue latente la necesidad de “teologías de la liberación post-liberación”. La nueva constitución deja lugar a la esperanza, pero se debe continuar enfrentando la “macro-economía”, el “macro-patriarcalismo”, que mientras existan no habrá vida abundante. Las “diferentes teologías de la liberación proveen una trayectoria fundacional para el presente y el futuro del trabajo bíblico y teológico” (38).

El trabajo de *H. de Wit* presenta –como él la ve– la hermenéutica de la liberación de América Latina. Señala que sólo algunos biblistas latinoamericanos están a gusto con esta hermenéutica, que –a la vez– es presentada como “la madre de todas las hermenéuticas de genitivo”. Es necesaria una “conversión” del exégeta a la realidad social, y al sentido popular de la lectura de la Biblia para la exégesis. El actor fundamental es el “pueblo” concreto, que lee la Biblia. La Escritura no es un objeto sino un proceso a la justicia, el bien y la verdad. Pero “pueblo” es más una actitud. Los pobres son los únicos que pueden salvar la Biblia. Pero en este “círculo hermenéutico”, muchos pobres no participan, y el poder vuelve con frecuencia al exégeta. La hermenéutica debe ser militante, una “producción de sentido”, el evento original es interpretado y continúa en

un nuevo evento. La clave para la lectura es la praxis. La praxis es el momento de apropiación en el cual la lectura deviene evento, pero entendida como una realidad que incluye la praxis de liberación como acceso al kerigma de los textos bíblicos. El desafío es cómo llegar a una lectura liberadora de la Biblia sin reducir la otra lectura y la otra praxis en un enemigo *a priori*. El reconocimiento del pueblo como hermeneuta requiere redefinir la opinión académica sobre la tarea de la exégesis. La compleja relación entre el viejo texto y el nuevo contexto señala la relevancia (o no) de la exégesis, se debe “quemar y olvidar” todo lo que no esté al servicio de los grupos de base donde Dios hace entrar la vida. Pero no existe un método específico latinoamericano; su riqueza radica en la pluralidad de métodos utilizados. El criterio no puede ser la praxis liberadora; la calidad de la exégesis no la decide el sentido político ni el “lugar” social del exégeta. Su competencia no se extiende a la realidad sociopolítica. Los textos no tienen “dueños” como algunas hermenéuticas sostienen; lo que constituye una posición de *ghetto*. ¿Cómo podrían leer la Biblia los pobres de Europa occidental? Continúa explicando el proyecto “Con los ojos de otro. Lectura intercultural de la Biblia”. Así grupos de diferentes países comenzaron a leer un texto, cada grupo envía su lectura del texto, e incluye información sobre el grupo. Es centralizado en Amsterdam donde se relaciona un grupo con otro. Ahora el grupo lee el texto con los ojos de su grupo “amigo”, y hace un segundo informe. Y el grupo lee las respuestas del otro grupo. La exégesis es un acto segundo. No hay razón por la que el exégeta no deba dialogar con la lectura popular. Para evitar los riesgos de *ghetto* se impone la interacción con otras hermenéuticas viendo al otro como un “espacio epifánico”. Muchas veces la hermenéutica de la liberación pretende “controlar el proceso” en una actitud más de interrogatorio a un detenido que un diálogo, los textos no son objetos sino lugares de encuentro.

*E. Gerstenberger* presenta la hermenéutica de la liberación especialmente en la historia de Alemania. Busca mostrar los procesos lo más objetivamente posible para que el lector saque sus conclusiones. Una frase que por cruel no es menos verdadera lo sintetiza: “incluso Hitler usó retórica de liberación para hacer propaganda de sus metas”, lo que muestra la posible ambivalencia del lenguaje. Comienza la mirada en el s. XVI empezando por Lutero y Calvino, siguiendo con el pietismo, el Metodismo, la Ilustración. En el s. XIX Alemania sigue bajo monarquía; solo escasos cristianos de resistencia a la doctrina oficial acentúan la *diakonia*, la educación y la misión a los sectores más sufrientes. En el

s. XX la situación es más compleja. Los estudios bíblicos fueron muy importantes desde comienzos de siglo y la crítica bíblica probó tener un efecto liberador en la fe, el *ethos* y la vida de la Iglesia. Durante el período Nazi la mayoría de los cristianos –protestantes y católicos– permanecieron sumisos; aunque algunos fueron rompiendo con argumentaciones más teológicas o bíblicas, como los grupos *confesionales* (K. Barth, Declaración de Barmen), lo que llevó a tener miles de mártires. Nombres como D. Bonhöffer, o grupos católicos, llegaron a justificar la eliminación de Hitler y la resistencia armada basados en la Biblia, pero eran minoría. La Biblia fue la más poderosa arma de resistencia cristiana. En el ambiente universitario, la mayor parte de los profesores adhirieron a la ideología nazi, caso contrario eran expulsados y sustituidos. Así surgen seminarios clandestinos, aunque en todos los casos se trataba de pequeños grupos. En la post-guerra los que resistieron el nazismo, fueron una fuerza importante en la reconstrucción. Pero los caminos fueron diferentes a raíz de la división de Alemania. La *Alemania del Este*, confesionalmente atea, sometió a vigilancia a los diferentes grupos. Un pequeño grupo se alió al comunismo entendiendo que el cristianismo tradicional es aliado del capitalismo; otro asumió un firme anticomunismo; y un tercer grupo intentó algunos grados de cooperación crítica. La presencia oficial fue llevando a una disminución en la participación en las comunidades, algo que continúa hasta el día de hoy. Recién con el deterioro de la situación económica (1982) las iglesias fueron teniendo mayor margen de acción. En *Alemania Occidental*, se comenzó con un proceso de “des-nazificación”, que no fue fácil en las personas mayores. Las iglesias comenzaron a reorganizarse. La tensión se dio entre mantener los privilegios pasados (eliminación de impuestos, las facultades de teología a cargo del estado...) y mantener el rol profético del pasado. Pero la adaptación a la nueva realidad fue creciente. El gran desafío fue hacer una evaluación honesta del rol de la propia Iglesia durante el régimen Nazi (Confesión de culpabilidad, Stuttgart 1945). Esto, inspirado en la Biblia, fue luego importante para el ecumenismo. Pero las decisiones de la sociedad democrática en diferentes ámbitos no fueron fáciles para los cristianos. Señala a continuación una serie de entidades o movimientos progresistas identificados con la liberación: Los movimientos populares (feminismo, el movimiento *Kirchentag*, los movimientos justicia, paz e integridad de la creación), académicos (revistas de análisis de situación, el Diálogo judeo-cristiano, el Comité central de católicos alemanes, el grupo *Somos Iglesia*, la ordenación de

mujeres). En 1989/90 se concretó la reunificación alemana aunque muchas diferencias permanecen todavía. El s. XXI muestra signos de decadencia del cristianismo, sus miembros declinan notablemente. Sin embargo, hay una cierta renovación del interés. El desafío del presente es cómo sobrepasar estos obstáculos en un espíritu de amor, justicia y paz, reconociéndonos como vice-regentes de Dios. A modo de conclusión debemos notar que exitosas estrategias de liberación se transforman muy rápidamente en opresoras. Así, una sobria autocrítica hermenéutica de liberación es el presupuesto de la praxis de liberación.

Desde Australia, *J. Havea* relee la historia de Esaú a partir de Abdías. Allí Edom es Esaú, por lo que el juicio no se dirige a Esaú sino a Edom en un juicio por lo que Jerusalén ha sufrido. Es un juicio liberador... para Jacob. La experiencia de las islas del pacífico es que todo está disciplinado por occidente, pero si miramos contextualmente, nada que venga de Occidente, la Biblia incluida, es amigable para las islas. Los isleños con mucha frecuencia narran historias. Su modo habitual es el *talanoa fakatau*, propio de Tonga. Esta consiste en narrar con diferente enfoque una historia que a su vez fue narrada. Este puede ser para comparar con la otra historia, para expandirla, para aclararla o para retomar elementos olvidados o minimizados. Pasa, entonces, a releer de este modo la historia de Esaú “contada” por Abdías. Comienza llamando la atención que en v.1, Esaú tiene artículo femenino. Así es individual (Esaú) y colectivo (Edom), femenino (guerra “contra ella”) y masculino. Sin dudas hay una trasfencia psicológica en orden a la protección. Y comienza a mirar la historia de Esaú narrada en Génesis desde esta nueva mirada, desde Esaú. Porque Esaú no tiene una historia. El que tiene éxito es el amado por la madre, porque ella reina en el espacio privado (de donde nacen las historias). Esaú, hombre de lo público, pierde en casa. Esaú no es una mala persona, provocado por su hermano, la primogenitura no cuenta ante el hambre. El casamiento con extranjeras, ¿no fue por rebeldía? El engaño de Jacob para conseguir su bendición es comprensible en lo privado de la casa. Con lo fuerte que hablan los ancianos es lógico que Rebeca y Jacob conozcan la situación y se adelanten mientras Esaú fue al “ambiente abierto”. Isaac está en el terreno de Rebeca. Pero ¿por qué no puede Isaac dar otra bendición, si sus antepasados bendijeron numerosas naciones? Esaú insiste, pero Isaac se rehúsa. Esaú se niega a matar a Jacob en vida de su padre porque eso hubiera significado que la bendición no fue efectiva. Esaú sigue siendo grato a su padre. Mientras Jacob busca mujer entre los hermanos de

Rebeca, Esaú la busca entre la familia de su padre. Cuando Jacob regresa, y Esaú pretende matarlo, ¿por qué cambia de idea? A la muerte de Isaac, tampoco lo hace. Finalmente, notemos que –como Ismael– Esaú no tiene tumba a pesar de tener hijos e hijas, él continúa a la sombra de Jacob. Es necesario darle un entierro para separarlo del Esaú de la visión de Abdías.

Argentino en los EEUU, *A. Botta* analiza el pecado de clase leyendo los textos del AT que Pablo cita en Rom. Comienza señalando los conflictos sociales o raciales que distinguen la realidad en los EEUU y América Latina. La idea del conflicto, anota, parte de la noción marxista de lucha de clases, y desde esta perspectiva se deben mirar las estructuras económicas en EEUU. Desde esta mirada pretende iluminar los textos. Frente al tema del pecado, ¿quién se encuentra en posición de clase para cometerlo? ¿Quién es la víctima? ¿Quién sufre las consecuencias? Las distintas confesiones cristianas coinciden en reconocer la universalidad del pecado, que remite al “pecado original”. Sin embargo, en la universalidad del pecado en Gen 6, Noé es una excepción. Deberíamos hablar de la extensión del pecado, no de su universalidad. Parte de Rom 3,10-18 y analiza los textos que Pablo utiliza para su fundamentación (Sal 14; Sal 10 e Is 59,7-8). El Sal 14 presenta dos grupos bien definidos. En la primera parte (vv. 1-3) se contrasta el “necio” (*nābāl*) con el opuesto, el fiel a la ley (*maskil*), o quien la enseña, los líderes religiosos. Con un nuevo paralelismo, la segunda parte (vv. 4-6) los que obran el mal no pueden sino ser uno de estos grupos, los necios o los líderes religiosos que comen al pueblo como pan, confundiendo los planes de los pobres. Por otro lado, entonces, están los pobres y los justos. El conflicto se ve entre dos grupos, los necios/líderes/que obran el mal y “mi pueblo”/los pobres/justos. El pecado, entonces, no se presenta como universal sino focalizado en un grupo específico. ¿Quiénes están en condiciones de “tal pecado”? Es el pecado de una clase dominante que saca provecho de la administración extranjera. Del Sal 10, Pablo sólo cita el v. 7, ¿pero quiénes son “ellos”? Se trata de una conspiración, los victimarios son descritos como malvado y altanero (vv.2.5) y las víctimas como “desdichado, huérfano y oprimido” (vv.2.18), claramente opresores y oprimidos, como se ve en su estructura quiástica. Finalmente, en Is 59 los que obran el mal se apresuran a realizarlo, y Dios no se manifiesta. La corrupción del sistema judicial deja indefensas a las víctimas. Hay víctimas y victimarios y nuevamente el pecado no es universal sino de cierta clase socio-económica-política. ¿Cómo llegó el pecado de la élite a devenir universal? La respuesta es similar al título: ¿cómo esconder un

elefante en la 5ª Avenida? ¡Pues llenándola de elefantes! Precisamente el pecado de la elite puede esconderse volviéndolo universal.

Desde Argentina, *M. García Bachmann* comenta el ayuno de Is 58 y el hambre. La autora muestra la estructura quiástica de Is 58 y la preferencia de Yhwh por los despreciados de la sociedad. El contexto desde el que escribe es el del empobrecimiento creciente, la desnutrición, con cuerpos oprimidos, secuestrados y torturados. El ayuno involuntario, el hambre, es por lejos mucho más común que el ayuno ritual. Presenta su propia traducción del texto y lo muestra como texto profético en respuesta a la actitud cultural. Luego del mandato de hablar se presenta una serie de tres preguntas y respuestas concluyendo con la palabra de Dios a toda la unidad. La estructura la presenta en forma quiástica [*sic*], A [v.1]; A' [v.14]. ¿Por qué Yhwh no ve/paga? ¿Qué ayuno no es aceptable a Yhwh? ¿Qué observancias rituales son aceptables a Yhwh? La primera pregunta muestra a los opresores como confiados en la religión, a lo que responde que las prácticas no son suficientes si van acompañadas de prácticas opresoras; la segunda, que las expresiones externas no impresionan al Dios de Israel. En vv. 6-7 queda enmarcado el verdadero ayuno: actos concretos de liberación; son gratos a Yhwh los actos concretos de hospitalidad y disponibilidad con los necesitados. Luego pasa a comentar algunos aspectos notables del capítulo: el tono polémico, las conexiones intratextuales, las estructuras quiásticas –AB A'B'–, las preocupaciones rituales y el uso de las imágenes. En este caso, se detiene en las *comparaciones* (el uso de la preposición “k”) lo que abre la lectura a múltiples interpretaciones; las imágenes *corporales* y personificaciones; el contraste *opresores-oprimidos*. El ayuno ha perdido su sentido al quedar desligado de la justicia], la “sanación” (v. 8) que en Is está siempre en paralelo al “derecho y la justicia”. Una imagen corporal –nuevamente– es usada para hablar de los actos liberadores de Dios y su bendición, y finalmente la imagen del *cuerno* a raíz de imágenes en común con Jl 2,1.15; Ex 19,16.19, probablemente en relación a la reconstrucción de Jerusalén en tiempos de Nehemías. La intertextualidad la lleva a explicitar lo que está supuesto en Is, el juicio a Israel, los poderosos –religiosos observantes– que oprimen a los pobres, huérfanos, viudas y extranjeros. Finalmente: ¿Por qué habla del ayuno y no de otra de las prácticas de piedad? Irónicamente, estas personas poderosas (sacerdotes incluidos) pueden ayunar algunas horas, su ayuno es ritual, y en esto, manipulan a Dios. Las personas con poder religioso, causan hambre, pero no el hambre originado en el ayuno, sino originado

en la opresión. La proclamación del ayuno ritual es una afrenta a los que ayunan cada día por la falta de pan, y es un insulto a Dios. El cuerno llama, no a un ayuno sino a escuchar la voz de Yhwh.

*M. W. Dube*, del Círculo de Teólogas Africanas, de Botswana, comienza narrando la historia de Kimpa Vita / Dona Beatrice (1682-1706) para luego mostrar el resurgimiento de las mujeres teólogas en África a partir de la hermenéutica *Talitha Cum*. Kimpa Vita fue una mujer del África sub-sahariana que fue colonizada –como el resto de su pueblo– por una ley, religión, cultura y economía extranjeras. Su conversión marcó un cambio cultural expresado en su nuevo nombre: Dona Beatrice. Ella abrazó la agenda, la iglesia, la civilización del colonizador y el rechazo a su cultura congoleña. El bautismo significó una purificación y nuevo nacimiento, una muerte a la cultura africana y resurrección a la cultura occidental. Este entrecruzamiento no fue, sin embargo, un “viaje de ida”. Y comenzó a mezclar estos mundos separados y opuestos. Supuestamente muerta a su mundo congolés, ella fue descubierta cruzando los límites, tejiendo una nueva chaqueta multicolor. Comenzó a olvidar el color que debía usar en cada ocasión, y empezó a caminar su propio camino. Afirmó que san Antonio la había poseído e invitó a quemar todas las cruces, “de madera” como los antiguos ídolos, afirmó que Dios quiere restaurar el antiguo reino del Congo, que Jesús vino al Congo y que tanto él, como su Madre y los apóstoles eran en realidad congoleños. Con esta proclama fue proclamada peligrosa y condenada a morir en un madero y quemada en 1706. Descubriendo que las imágenes divinas tenían los mismos colores que los colonizadores repintó con nuevos colores a Jesús. Ella fundamentalmente concretó cuatro cosas: (1) la resurrección de Kimpa Vita destaca la fuerza del enfrentamiento contra las fuerzas de la opresión y el aniquilamiento; (2) redefinió los colores del poder empoderando a los negros colonizados del Congo; (3) repintando a Jesús y los apóstoles articuló una cristología africana de resistencia, el nuevo Jesús no se identifica con el colonizador. La bautizada Dona Beatrice emergió con el nuevo cuerpo negro de Jesús; (4) remarcando que el que entró en ella fue el espíritu de san Antonio y no Jesús, o la Trinidad, logró tres cosas: Antonio lleva la voz de los muertos que continúan acompañando a los vivos, como es habitual en las cosmologías africanas; al ser su “espíritu” remite a tradición oral, enfrentando el texto escrito, el canon del espíritu subvierte los textos patriarcales; finalmente, el espíritu le da el poder para hablar y desafiar la ideología de la iglesia colonial. Así entrecruza género, raza, cultura,

religión, clase y texto. Por esto fue martirizada. Su martirio fue su segunda muerte. Pero nuevamente ha resucitado y Kimpa Vita es tenida como la fundadora de la AIC (African Independent Church). Es de aquí que surge la hermenéutica bíblica de las mujeres africanas *Talithá Cum*. La historia de Mc 5 ha inspirado numerosos artículos de mujeres en África, representa la lucha de las mujeres contra los poderes coloniales y la opresión patriarcal (representado por el número 12, Israel y el contexto de Legión), y representa el empoderamiento de la mujer, remitiendo al cuerpo de la mujer como símbolo de la nación colonizada, la mujer no necesita permiso para acceder al poder de Jesús; finalmente, en un continente marcado por la muerte, la mujer muestra la esperanza, la curación, la resurrección y la liberación. A continuación señala algunas mujeres y su articulación de la hermenéutica: presenta a *M. A. Oduyoye* (Ghana, más teóloga que biblista), y la hermenéutica feminista inculturada, remite a las diferentes escrituras que coexisten en África. En lo cristológico, Jesús establece una relación contra-cultural con la mujer. Jesús es divino, y mujer. *M. Madipoane* (Sudáfrica), las hermenéuticas *Bosadi* (concepto del norte de Sotho que mira las tradiciones de Sotho y bíblicas críticamente en perspectiva liberadora) yendo más allá de los textos escritos. *M. W. Dube* (la autora), en una hermenéutica bíblica feminista postcolonial, mirando los mundos culturales que resisten la mirada colonial. *T. Okure*, las hermenéuticas de vida; la vida (anterior al libro), y las situaciones de vida, son el criterio hermenéutico para acceder al libro. Toda interpretación que no tenga esto en cuenta debe sospecharse de inauténtica. El legado de Kimpa Vita resiste y está vivo, insiste en la vida y la calidad de vida. La vida, anterior al libro, es el libro que debemos leer y que debemos mantener contra las fuerzas de la muerte.

Desde los EEUU, *T. W. Jennings* contrasta la hermenéutica europea con la latinoamericana. En la actualidad, muchos han recurrido a lecturas postcoloniales, culturalmente contextuales o hermenéuticas feministas. A partir de la hegemonía económica y militar de los EEUU se ha reforzado la idea de imperialismo, e incluso entre ateos se ha recurrido a la lectura de Pablo en esta clave. Es interesante notar en los escritos de Pablo un discurso contra-imperial. Bien distinto a la lectura tradicional, como se refleja también frente a la mujer, los esclavos y la homosexualidad, que presenta a Pablo como un campeón de la política reaccionaria. Es particularmente importante tener en cuenta el contexto social, económico, político/imperial en el que Pablo escribe. Así visto, es

claro que debemos verlo deslegitimizando la pretensión romana y mostrando valores subversivos para el orden político y económico. Para esto, se apropia de elementos de la ideología imperial con propósitos contra-imperiales (así, términos como ‘hijo de Dios’, ‘salvador del mundo’, ‘evangelio’, ‘fe’, ‘*ekklesia*’; términos paulinos luego “mitologizados”, como ‘principados y potestades’, ‘paz y justicia’). Pablo establece asambleas que incluyen diferentes nacionalidades y culturas, que declaran abolidas la distinción amo-esclavo y la dominación masculina, cuestionan el sistema legal, el sistema de patronazgo, la competitividad. Todavía más, afirma que uno ejecutado por el sistema legal romano y su poder militar es Mesías y Dios, actúa contra el veredicto del imperio resucitándolo, y con esto se instaura una nueva sociedad en la que no hay griego ni judío, esclavo ni libre, varón ni mujer. Pablo aparece como uno que se compromete en una teoría y práctica contra-imperial. A partir de esto, presenta la mirada de Pablo de diferentes autores: el Pablo militante, de *A. Badiou* (francés, post-marxista), Pablo es “un poeta pensador del evento... una figura militante”. La predicación de la resurrección del crucificado (en la que Badiou no cree, sino que es una fábula) es el corazón de su predicación. La muerte es el sitio del evento, el evento es la resurrección, y esta es para “todos”; la comunidad de hermanos y el énfasis en la igualdad remarca que somos hijos, no esclavos. La ley es abolida por el amor. *S. Žižek* presenta el amor más allá de la ley. Influenciado por Lacán y Hegel, ve que Pablo remarca la dialéctica del deseo y la trasgresión. El amor presenta el modo de entender y actualizar un *ethos* que enfrenta el orden social del capitalismo global. La lectura de ambos lleva a recordar la frase del filósofo judío J. Taubes, “yo no soy cristiano sino paulinista” para quien el mensaje de la cruz subvierte la autoridad imperial en una suerte de “declaración de guerra política al César”. Son los “príncipes de este mundo” los que crucificaron al Señor de la gloria (1 Cor 2,8). Siglos de despolitizar a Pablo llevaron a “mitologizar” el más obvio de sus dichos. Es la injusticia del imperio la que “aprisiona la verdad” (Rom 1,18). No deja de ser una ironía que intelectuales marxistas consideren subversivo que se salte la justicia en favor del amor. *J. Derrida* también propone ir más allá de la justicia. La justicia no puede deconstruirse, pero sí puede deconstruirse la ley. La justicia está esencialmente ligada a la ley. Lo que distingue a la justicia de la ley es que la ley es indisociable de la violencia. Pablo presenta la justicia como un don. La justificación pretende hacer aquello que la ley desea o intenta, pero no puede cumplir:

la justicia; precisamente lo que Dios pretende. El poder de Dios suele significar violencia, y nada es más inseguro que un Dios sin poder, que puede morir. Precisamente –acota el autor– para Derrida el corazón de la política es cuestión de poder modelado en el poder de la divinidad; por otro lado, la divinidad que sufre y muere es el corazón de la teología paulina de la cruz. Esto indica que queda mucho por hacer en el pensamiento anti-imperial de Pablo. Finalmente presenta el pensamiento de *G. Agamben*, sobre el fin mesiánico de la ley. La suspensión de la ley implica abolición de la violencia, y esto en nombre de la justicia. El mesianismo (y no solo en el cristianismo) es el fin de la ley. Es posible una ley desligada del poder y de la violencia, pero esta es una ley sin poder de aplicación. La separación de la ley y la violencia es precisamente la justicia. El actual imperialismo con la hegemonía militar de los EEUU presenta ciertas analogías con el Imperio romano. De allí la importancia de una lectura contra-imperial de la Biblia. Mirando a Pablo por un lado, y la lectura de algunos humanistas marxistas por el otro, vemos la importancia de re-leer a Pablo tanto para cristianos cuando para quienes no lo son y encontrar un nuevo lenguaje para pensar el evento y la praxis que anticipen el fin del imperio y el advenimiento de una realidad caracterizada por la verdad y la justicia.

*L. Schottroff* remarca la importancia que tres movimientos tuvieron en los últimos 40 años: la hermenéutica de liberación, el diálogo judeo-cristiano y el movimiento feminista. No había interrelación entre ellos, cosa que en el presente se ha revertido. La autora ha participado en una nueva y completa traducción de la Biblia (*Bibel in gerechter Sprache*, 2006) que incluye estos tres aspectos y rompe con pre-conceptos tradicionales. Este es el trasfondo de su lectura de las parábolas, que en la antigüedad ignoraba por completo el contexto social y eran leídas fuera de la historia. Con esta nueva perspectiva, muchas parábolas son “historias de horror” y cambian completamente su lectura. En la parábola de los talentos, tres esclavos deben hacer producir el dinero entregado. El interés del 100% es inusualmente elevado; como está bien documentado, han de haber prestado a pequeños campesinos y al no poder estos pagar, se han quedado con sus tierras. Pero el tercer esclavo se niega a semejante cosa, incluso acusa al patrón de segar donde no cosechó, y el amo lo arroja a las tinieblas. Por siglos se leyó como una historia acerca de Dios, pero, ¿no es en verdad una historia de horror? Muchas otras parábolas cambian si las miramos desde las víctimas. La parábola de las 10 vírgenes señala –tradicionalmente– la importancia de tener aceite

(= buenas obras), caso contrario el novio (= Cristo) nos excluye de la salvación. Se niega a una lectura alegórica de este tipo, y prefiere verla como una búsqueda de disciplinar a las jóvenes para no ser perezosas. En la parábola de los invitados a las bodas del hijo del rey se olvida que participar de las fiestas es el modo de asegurar la lealtad al emperador. No participar es un acto de rebeldía, y los esclavos son las víctimas más débiles. La segunda invitación es coherente con el “pan y circo” donde las masas también expresan su lealtad, vigilados por la policía secreta. Uno mal vestido es también un acto de deslealtad, y este es llevado a la prisión de palacio hasta que muera. Nuevamente una historia de horror que muestra la violencia imperial. Es preocupante leer esto como una “historia acerca de Dios”. Cuando las leemos desde la perspectiva de las mujeres, los esclavos o los jornaleros, no podemos verlas como historias sobre Dios. A pesar de Jülicher, los autores siguen encontrando elementos alegóricos en las parábolas. Incluso parábolas a las que nadie se los atribuiría. No todos los padres, ricos, jueces o reyes representan a Dios. La razón de esta lectura es doble: la alegorización frecuente, y la costumbre en el cristianismo occidental de justificar a los poderes. Las metáforas, señala, se mueven en dos mundos. “Reino de Dios” se mueve en el nivel político y el nivel divino, y la relación entre ambos niveles no se explicita normalmente. Lo mismo debería ocurrir en la lectura de las parábolas, y por tanto tenerse en cuenta el nivel socio-político; por ejemplo, el contexto de los banquetes imperiales, o la situación patriarcal en relación con las jóvenes (vírgenes) que deben ser obedientes y diligentes. Una lectura dualista separa el mundo de la violencia y los reyes, del mundo divino; o el mundo de los cuerpos humanos, de Dios. Hacen de cuenta que las imágenes refieren al mundo real y tienen un mensaje. En la metáfora del rey (Mt 22), este mata a los invitados, incendia la ciudad y encarcela a uno mal vestido, lo que se asemeja más a los banquetes imperiales que al Dios de Israel, y por tanto debe verse como una parábola antitética. El rey humano (*ánthrōpos basileús*, v.1) se contrasta con Dios. Como en parábolas rabínicas: “pero Dios no...” ¿Qué dice esta parábola sobre judíos y cristianos bajo el imperio romano? Presenta la diferencia entre Dios y la brutal destrucción de pueblos bajo el imperio. Es imposible llegar a la “parábola desnuda”, del Jesús histórico, y debemos recurrir a la audiencia que el texto, contado una y otra vez, nos presenta. La parábola de los viñadores homicidas, por ejemplo, narra una historia de violencia: la violencia del propietario, y la violencia de los viñadores. Sólo es posible esperar un baño de sangre al

final, lo que refleja la situación de los campesinos en el s. I. Sabemos que se refiere a Israel por la alusión a Is 5, pero podemos dudar de identificar al propietario con Dios, que es muy diferente al Dios de Is 5. Parece una parábola referida al conflicto sangriento padecido por Israel en el s. I. La referencia a la piedra rechazada, no solo alude a Cristo sino también a Israel. Los poseedores de la tierra ejercen violencia sobre el campesinado, y algunos responden con violencia matando a víctimas inocentes. Las parábolas deben ser contextualizadas. ¿Y el reino? Concluye que se debe tener en cuenta la introducción y la conclusión. La parábola de las 10 monedas (Lc 19,11-27) expresamente dice que es contada ante los que creen que la venida del reino es inminente, y los confronta con la cruel realidad del Imperio romano que crucificará a Jesús en Jerusalén. El reino nunca es definido, habla de él con parábolas; cuando Dios sea rey, la vida del pueblo se renovará en justicia, compasión y no-violencia. El rey de Roma es brutal y sanguinario, ¿cómo será Dios? No es lo mismo traducir “el reino de Dios es igual a...” que “es comparable a...” Traducir “igual” implica una justificación teológica de la violencia; “comparable”, en cambio, invita a realzar la diferencia, son contra-imágenes. La invitación a escuchar recuerda el Shema, Dios y sólo él, no el César, es rey; el pueblo no debe someterse a la injusticia sino moldear su vida acorde a la voluntad de Dios.

La lectura *mujerista* de A. Isasi-Díaz desde las Latinas en EEUU, también analiza parábolas. Esta lectura parte del presupuesto que la lectura bíblica debe contribuir a la liberación, y no se reconoce como válida una lectura que no conduzca a esta meta. La experiencia de “lo cotidiano” lleva a leer lo que refiere a “lo cotidiano” en los textos. Esto es “el primer horizonte”, el espacio inmediato, en relación también con la realidad (cultura) y con la comprensión de ésta (historia). En y desde lo cotidiano se viven las múltiples relaciones, por eso no debe entenderse como lo privado. La hermenéutica mujerista es no apologética y radicalmente subjetiva. Es efectiva, productiva, eficiente, útil, y fructífera en guiar los procesos sociales y políticos en la concreción de la justicia. Sin embargo, la liberación de las latinas no debe ser útil a expensas de otras, sino que las reclama. La tensión entre unas y otras es lo que valida las diferentes subjetividades y hace posible presentar la mayor cantidad posible en orden al bien común. De este modo se enfrenta con la objetividad que la ignora; una objetividad que desconoce la subjetividad está en un no-lugar. Esto permite mirar desde diferentes perspectivas. Señalado el contexto, analiza la lectura de los jornaleros (Mt 20,1-16). Si

el Dios de los evangelios opta por los pobres y oprimidos, no tiene sentido para las latinas afirmar que el patrón actúa correctamente y los jornaleros no. Sabemos lo que significa que el patrón es quien decide sin tomar en consideración otras opiniones. ¿Cómo no denunciar un patrón que pretende enfrentar unos jornaleros con otros? Se supone que debe haber consistencia con el mensaje bíblico, con la imagen teológica de Dios en la Biblia y con la historia de Jesús. Ver en el patrón una imagen de Dios contradice estos principios. Otra cuestión se presenta al afirmar que el tema no radica en la justicia, sino en la generosidad. Lo que importa es ver la intención original de Jesús, qué se entiende por “justicia”. El patrón no es justo, y el tema de la parábola no es el patrón sino la situación de los jornaleros y su relación con el patrón, el valor de su trabajo. Debemos mirar a los jornaleros, no al patrón. La comunidad latina permite entender esta situación. Particularmente después del 11S la situación de los ilegales, los abusos, los indocumentados. La situación de los/las latinos/as depende de lo que se les pague por su trabajo, y es desde esta realidad de abuso cotidiano que lee la parábola. Siguiendo los estudiosos del “Jesus Seminar”, afirma que “indudablemente Jesús dijo esto o algo semejante a esto”, Mateo añade el v. 16 y le da el contexto y la interpretación a la parábola; Mt la lee interpretando a Dios como el patrón, pero no es ese el sentido original, que debe leerse desde los jornaleros. Las parábolas de Jesús se enfocan habitualmente en “lo ordinario”, y la realidad de los jornaleros es “lo ordinario”, no la generosidad del patrón. La realidad concreta de los jornaleros era muy dura, tenían menos protección que los esclavos. Conseguir un trabajo es poder vivir un día más. El patrón pertenece a un grupo identificable, no como los jornaleros. Su viña debe ser muy grande para que deba ir tantas veces a buscar jornaleros, y manifiesta su poder sobre los jornaleros, como se ve en el hecho de que a los llamados en los restantes turnos no les conviene una paga sino que depende de su voluntad. Lo que piensa de los jornaleros es evidente, ya que los insulta llamándolos perezosos (6b), así puede explotarlos y tener control sobre ellos. El patrón también se auto-exalta, lo que es habitual en la aristocracia. Uno puede preguntarse si el denario con que eran explotados los jornaleros puede entenderse como generosidad; si cubre las necesidades del día y un jornalero no trabaja todos los días, la necesidad permanece. Y además, no cubre la necesidad de la familia. ¿Cuál sería entonces la generosidad del patrón? Finalmente, la pregunta ¿no puedo hacer con mi dinero lo que me parezca? La respuesta es ¡no! Lv 25 y Dt 15 muestran cómo debe

comportarse el que posee la tierra (que es de Dios). La orden al empleado constituye otro insulto al pagar en orden inverso: está diciendo que no valora el trabajo de los primeros más que el de los últimos. ¿Qué gana insultándolos? Primero se auto-engrandece jactándose de generoso; segundo, si la capacidad de trabajo es lo único que los pobres tienen, humillarlos y degradarlos es un modo de controlar y oprimirlos. Ellos, entonces, deben pelear por su dignidad, esto explica por qué tienen la audacia de levantar su voz en acto de protesta. El patrón toma a uno (¿el líder?, ¿para que el grupo escarmiente?, “*hetaïre*” no es amistoso). El jornalero afirma que no son perezosos, pero “vete” parece indicarle que no conseguirá nunca más trabajo en las viñas del lugar. Y vuelve a insultarlo al decir que da lo que quiere, con lo que le afirma que su trabajo no lo vale. Al menos el jornalero mantuvo su dignidad. ¿Qué dice entonces Jesús? Pretende empoderar a los oyentes (jornaleros, en gran parte) sobre el valor de su trabajo. ¿No es ocasión de dar valor a la justicia? Jesús visibiliza y denuncia los sistemas de opresión; quién es el opresor, cuál es la injusticia cometida. La dinámica del poder es central en la historia; la solidaridad de los trabajadores y el intento del patrón de quebrarla. No es difícil imaginar la discusión al terminar la parábola. Mirar la parábola original la libera de la interpretación que le da Mateo, llegando a la actitud de Jesús con los pobres y los ricos. El uso de la crítica cultural, el método socio-histórico y el análisis literario hace posible leer la parábola desde los jornaleros.

Al finalizar los “textos y contextos”, tres autoras/es, desde nuevos y diferentes contextos, presentan en “Responses” una recepción de algunos de los artículos. Desde la realidad de los “intocables” en la India, los Dalits, *M. Melancton*. Como todos los trabajos, presenta el contexto desde el que ha leído. Los Dalits deben enfrentar por siglos las escrituras que justifican el sistema de castas. La experiencia de los oprimidos que se encuentran con el Dios de la Biblia que muestra su preferencia por los pobres y se identifica con las víctimas en el sufrimiento de su Hijo, da origen a su expresión teológica. Pero a su vez es una teología de la liberación diferente. La larga historia de opresión ha influido en la pérdida de la mayor parte de la historia, tierra, cultura, lengua, religión y desechos sociales y políticos de los Dalits. Desde la experiencia Dalit se ha leído este trabajo. El punto de partida no es interpretar la Biblia sola, sino interpretar la vida a la luz de la Biblia, ver a Dios interviniendo en favor de las víctimas. La hermenéutica *Talithá Cum* desafía a la lectura Dalit en su lucha y resistencia a la tiranía del sistema de castas. La

desobediencia a este sistema es parte de las luchas de liberación. Las lecturas de las parábolas de Schottroff e Isasi muestran la falacia de lo dicho por Jülicher. Estas lecturas recuerdan la lucha de los Dalits por la tierra a la que nunca tienen acceso. ¿Acaso es real que exista un patrón generoso en la vida real? La esclavitud a que se somete a los Dalits en el trabajo de la tierra hace entender claramente la violencia de los viñadores. Algunos teólogos Dalits ven la violencia como un signo de esperanza de los que ya no aceptan sumisa y calladamente la opresión. La lectura de Esaú recuerda la importancia de la bendición en la cultura hindú. Es un modo de poder, ya que la da una persona con autoridad, o un anciano, son “hechos hablados”. En la Biblia es un signo de Dios y su gracia. Havea no parece tener en cuenta Gn 27,39s en su contar lo contado, que está en antítesis con la bendición. Que la bendición produce efecto, como dice Havea es muy incómodo leído desde los Dalits: bendecir es mostrar poder, es una forma de control. La bendición a las mujeres indias, por ejemplo es que sean esposas eternamente, y vestidas decorosamente, lo que perpetúa el sistema patriarcal. Si una mujer no puede tener hijos es despreciada y atormentada. De allí que podamos preguntarnos si realmente recibió bendiciones o maldiciones. Como Esaú, los Dalits son servidores de sus hermanos; como Esaú, ellos intentan recibir bendición para su vida. El pecado de clase señalado por Botta es otro tema a tener en cuenta. Los textos no son escritos por los pobres y representan formas de dominación. La falta de los ricos se disimula en el universal, y los que no pueden cometer esos pecados son los llamados al arrepentimiento. Solo una lectura socio-histórica y post-colonial puede comunicar luz a esta injusticia. El pecado es estructural y el poder que ejercen las iglesias y las instituciones oprime a los marginados: pobres, mujeres y Dalits. A Botta le añade que sí hay un pecado de los pobres. En coherencia con las estudiosas feministas que afirman que muchas mujeres caen en la sumisión, pasivismo, anti-feminismo, falsa humildad, etc... lo mismo puede decirse de los pobres. La teología Dalit afirma que hay un pecado del opresor pero también otro en dejarse oprimir, también es responsable en perpetuar el sistema de poder. Los Salmos analizados por Botta son de lamentación, esto es, de resistencia. Por tanto, para los Dalits la Biblia es tenida en cuenta por su mensaje igualitario, aunque sea raramente practicado. La Iglesia duda en aceptar estos desafíos (el clero mantiene el sistema de castas, el 65% de los católicos del sur son Dalits pero menos del 4% de los presbíteros lo son, y no hay obispos Dalits). La Iglesia debe

volverse a los pobres y marginados si quiere ser creíble, y no seguir siendo una frustración para los Dalits.

*L. Ngan* escribe como china en “América”. Nacida en Hong Kong tiene la experiencia de ser británica sin derechos; nacida budista, experimentó ser “vendible” por ser mujer. Con el racismo internalizado, se avergonzaba de ser china, algo que se agravó al establecerse en Texas. Suele criticarse a la teología de la liberación la aceptación de la violencia en su disconformidad con los poderes establecidos. Como señala Gerstenberger, “los cristianos son bastante reacios a aceptar como legítima una respuesta violenta a la opresión”. Suele recordarse inmediatamente la no-violencia de Ghandi y Luther King olvidando que antes de criticar esto se debería conocer la realidad social de América Latina y no actuar como los amigos de Job. En América Latina nace un trasfondo en el que diversos métodos como la crítica contextual, lecturas feministas, crítica ideológica, hermenéuticas post-coloniales y diaspóricas, nacen a su sombra. Las hermenéuticas asiático-americanas parten de la experiencia de los asiáticos en América, despreciados desde hace 200 años; extranjeros perpetuos, viviendo bajo el estereotipo del “peligro amarillo”. No son ‘Americanos’, no son chinos, viven en un “entre-espacio”. La experiencia del colonialismo produce los lentes desde los cuales leer. En concordancia con la hermenéutica *Talitha Cum* y la lectura *mujerista*, recuerda que Jesús vino a anunciar la buena Noticia a los pobres, y anunciar una liberación que remite al Jubileo, a conseguir la libertad que lleva a la vida abundante. Las lecturas de las parábolas, cuestionadas por Schottroff e Isasi, llevan a interpretaciones que justifican a los ricos y propietarios que se supone actúan como Dios. Los inmigrantes que trabajan por el pan, ven con otros ojos a los jornaleros, ellos experimentan los insultos y ven como un héroe a quien se atreve a hablar en defensa de su dignidad. Es lo que ocurre con los inmigrantes asiáticos, invisibilizados para los demás, limpiando ventanas, o cocinas de los restaurantes. No se los ve. No existen. Pero esta hermenéutica no es bienvenida en general, prefiriendo habitualmente lecturas literales de la Biblia. La ética de Confucio lleva a una jerarquía rígida y la obediencia a la autoridad es un valor fundamental. Nadie cuestionaría, entonces, la lectura fundamentalista de un pastor; sería una falta de fe en Dios. Esa no es una fe que libera sino que oprime. Una interpretación que oprime, ¿puede entenderse como verdadera? Para muchos asiático-americanos la libertad llega cuando se liberan de manipulaciones espirituales y psicológicas. Se predica para muchos una espiritualidad desencarnada,

mientras que la Biblia une siempre fe y praxis. La hermenéutica asiático-americana lee la Biblia con los pobres y se siente en solidaridad con ellos; lee en favor de las fuerzas de la vida enfrentando las fuerzas de la muerte; lee con conocimiento de la historia del pueblo en la diáspora norteamericana; lee con otras hermenéuticas. ¿Escucharemos sus voces? (No las nuestras hablando por ellos, sino las de ellos). Necesitamos una experiencia como la de mons. Romero inmerso en el dolor de su pueblo. Precisamos escuchar sus historias para comprender sus dolores, escuchar cómo leen la Biblia –si la leen–, para aprender a mirar con sus ojos.

Desde una perspectiva pastoral, *M. Arias*, uruguayo residente en EEUU, manifiesta su “aclamación, apropiación e interacción” con esta obra. El énfasis que reconoce es la participación del pueblo en la lectura liberadora del texto bíblico. Jesucristo es implícita o explícitamente el punto de partida. Jesús es la primera hermenéutica del AT de las comunidades; en Jn, el paráclito, que enseña, recuerda, convence es una nueva hermenéutica. Para Pablo, hay una hermenéutica cristológica y pneumatológica. ¿De qué manera entran Cristo y el Espíritu Santo en nuestro círculo hermenéutico? Reconoce que nunca encontró referencias explícitas al Espíritu en la hermenéutica liberadora, ni en ninguna otra, a pesar de ser el “hermeneuta divino”. Reconoce que lo que más le impactó es la historia de Kimpa Vita y la hermenéutica *Talitha Cum* y la relación contra-cultural con Cristo. En América latina, la lectura popular de la Biblia presenta al “pueblo” como sujeto de la hermenéutica, siguiendo a de Wit. Revisando los presupuestos fundamentales, de Wit nota la ausencia de uno que articule y desarrolle sistemáticamente el “círculo hermenéutico”, aunque la experiencia con J. L. Segundo (con el que el autor compartió trabajos) tiene algo que decir a esta mirada. Podrá coincidir con de Wit, pero también sabe por experiencia que quien participa de esta relectura liberadora de la Biblia después ya no es el mismo; y esto tiene mucho que ver con el cristocentrismo. Menciona la sanción a J. Sobrino, “las hermenéuticas son un peligroso trabajo”. En este sentido recuerda el trabajo de Nolan sobre Jesús, reconocido por West. Destaca el rol de la revista RIBLA. El trabajo de Jennings es clarificador desarrollando la perspectiva contra-imperial, algo crucial en nuestro contexto imperial. Así recuerda las lecturas en este sentido de E. Tamez y N. Míguez. Manifiesta su gratitud a las lecturas feministas afirmando que ya no puede leer nunca más la Biblia sin los ojos de mujer. Y nuevamente recuerda números de RIBLA sobre el tema. Siguiendo a Isasi-Díaz la búsqueda de liberación de las Latinas de la hermenéutica

*mujerista* no puede ser de ninguna manera hecha a expensas de otro grupo. Nadie es verdaderamente liberado si todos no son liberados. Se destaca también la situación post-liberación, como es el caso de Sudáfrica, hay liberación, pero no definitiva; y de Alemania, donde reconoce la insuficiencia de los intentos de liberación. Finaliza preguntándose: ¿Liberación de la hermenéutica? No sólo las sociedades precisan liberación; también la hermenéutica la precisa. Liberación de ciertas formas de hermenéutica: tradicional, misionera, Europea, Americana, cultural, masculina, académica, eclesiástica... Es claro que “la Biblia no es un manual de liberación”, se parece a los “huesos secos de José” tomados por el pueblo de Israel al escapar de la esclavitud: memoria, testimonio, interpelación, vocación, misión. La Biblia es alimento y dirección para el pueblo peregrino hacia el reino de Dios. ¿Y por qué no ha llegado? Somos parte de un gran y sufriente pueblo peregrino. Necesitamos espiritualidad de sobrevivir y combatir, amar y esperar, de solidaridad en la liberación. La escritura no sólo sostiene e inspira nuestros actos, sino que también nos cuestiona y confronta. La libertad de interpretar las escrituras es ciertamente nuestra (es un don y un derecho), pero también parte de nuestro equipo de peregrinos, el sentido de pertenencia. Y responsabilidad, hacia “el Libro” y hacia “el pueblo del Libro”. Pueblo de peregrinos con un libro para peregrinos.

*Breve recepción del texto:* Para ser coherente con el libro y su dinámica, señalo brevemente el *contexto* desde el que lo he leído y lo comento. Soy presbítero católico romano (no sé si hay algún católico entre los autores); desde hace 25 años he decidido ir a ejercer mi ministerio pastoral e intelectual en las zonas marginales del sur de Buenos Aires. Compartiendo, además, encuentros y espacios con decenas de compañeros presbíteros en idéntica situación y con miradas pastorales y teológicas, teóricas y prácticas comunes. La realidad del conurbano es la realidad de la desocupación, la pobreza, la desnutrición, la salud precaria, la droga, la violencia, los problemas de escolaridad. Con frecuencia se tiene la experiencia de aparentes inacciones de los sectores populares, apatía, resignación, sin embargo, en muchas ocasiones esa aparente actitud no es sino resistencia, “esperar el tiempo oportuno”. Es compartir con un “pueblo”, que tiene mucho en común, su fe, su fiesta, su dolor, sus símbolos, su cultura. Es desde este “lugar” desde el que quisiera hacer una breve lectura crítica de algunos elementos. (1) *H. de Wit* sostiene que la hermenéutica de la liberación latinoamericana es aceptada en Asia y África, pero no en Europa donde es vista como fundamentalista (50). Esta

mirada parece esconder un aire etnocéntrico donde “es razonable” que África y Asia lo hagan, pero “obviamente” Europa no. En lugar de preguntar ¿por qué Europa se ha vuelto incapaz de mirar con los ojos de las víctimas, desde el sufrimiento inocente, pareciera que su mirada es “el primer analogado”. Algo semejante se ve en su insistencia en denominarla “teología (o hermenéutica) de genitivo”. Dudosamente los teólogos de la liberación acepten eso. Hace ya tiempo la TL ha reclamado un lugar, no para pensar “acerca de” sino “desde el lugar” desde el que se hace teología. (2) Un tema recurrente en muchas hermenéuticas de la liberación latinoamericana se trata de una “lectura popular” de la Biblia, como se ha destacado. En este caso me surge la pregunta, ¿qué entiende por “pueblo” esta afirmación?; ¿“el pueblo” lee la Biblia? Mi experiencia no me dice eso. Es cierto que hay grupos, y muy numerosos, que la leen. Y muchos de ellos –no todos– con una hermenéutica liberadora. Pero esos muchos no conforman “el pueblo”. Ciertamente es un tema de debate en América Latina, y la teología en Argentina ha aportado mucho en este aspecto del “pueblo”. Asimismo, la experiencia entre los pobres me hace ver como muy dudosas ciertas actitudes que parecen minusvalorarlos a la espera de que un “iluminado” les “introyecte conciencia”. Mientras tanto, son ignorantes que leen mal o fundamentalistamente, o son pecadores que no se revelan ante el opresor y la injusticia. Mucho saben los sectores populares quiénes son los que ponen los muertos cuando al grito de “coraje, ¡vayan!” algunos enarbolan banderas de liberación. La experiencia me indica que los pobres tienen paciencia (que no es resignación) y saben esperar su tiempo para alzar su voz. Aunque deban esperar 500 años. Pecado sería que no estemos a su lado cuando eso ocurra.

Muchas lecturas y experiencias de este trabajo me han resultado fascinantes, enriquecedoras y creativas. Espero haber dejado que se trasluzcan al presentarlas. Me detengo brevemente en algunos elementos que me resultan cuestionables. Señalo solo unos pocos más que me parece que podrían enriquecer el texto. (3) No logré ver ni uno sólo de los quiasmos señalados por M. García Bachmann, y creo que es una tendencia de muchos estudiosos crear lo que no hay (además que AB A'B' no es un quiasmo). (4) Dentro de la Bibliografía citada, llama la atención que los grandes teólogos de la liberación, con contadas excepciones, no son mencionados jamás: de G. Gutiérrez sólo se menciona “Teología de la liberación”, y ni siquiera su obra que es –a mi juicio personal– la mejor lectura bíblica latinoamericana en una

hermenéutica liberadora: *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*. Y tampoco se citan escritos de Víctor Codina, João Batista Libânio, Pedro Trigo, Ronaldo Muñoz, Ignacio Ellacuría, Pedro Casaldáliga, Jon Sobrino. Y dentro de los estudios bíblicos llama la atención la ausencia de toda mención a los autores que incorporan las ciencias sociales en sus lecturas como Elliot, Moxnes, Malina, Theissen, Aguirre. (5) Es razonable que siendo obras y contextos distintos, los/as autores/as tengan miradas diferentes. La pretendida búsqueda de la parábola original de Isasi Díaz cuestionando la lectura de Mateo contrasta con la de Schottroff que afirma cierta imposibilidad de eso, porque la parábola “desnuda” no puede ya nunca interpretarse históricamente. O la dificultad de aceptar “in limine” la posición de Jülicher sobre que toda alegorización es tardía, como hace Schottroff. No parece fácil negar que algunas parábolas tengan algunos elementos alegóricos, y “los viñadores homicidas” parece uno de estos casos. Eso no le quita razón a que las lecturas alegóricas de las parábolas deben evitarse cuidadosamente, y que sus propuestas sean desafiantes. (6) Me parece correcto lo planteado por A. Botta acerca del pecado en los textos hebreos señalados, vistos como injusticia y opresión de los poderosos. Sin embargo, creo que no analiza si esa es la lectura que hace Pablo. La pregunta por la universalidad o no del pecado, en los textos citados por Pablo, no necesariamente, significa que Pablo entienda el pecado como “de clase”. Ciertamente esos, y no otros, son los textos que Pablo usa en Romanos, pero en ese caso, debería internarse en lecturas paulinas, para entender de otro modo el “todos pecaron” (3,23; 5,12). En este tema, me parece que el análisis queda a medio camino.

(7) En lo personal sí creo que *la Biblia es liberadora*, y que con tal mirada debe ser leída. Eso no significa que cada párrafo lo sea (difícilmente se encontrará una mirada liberadora feminista en el libro del Sirácida), pero tampoco que debamos hacer un “canon dentro del canon”. Podríamos decir que hay muchos (muchísimos) textos que presentan una mirada liberadora de la mujer, y –sobre todo– que “el hermenauta Jesús” ciertamente no hizo suya la mirada del Sirácida, sino que presentó una hermenéutica muy diferente. En esta línea, me encuentro con una dificultad con la parábola “de los jornaleros”, leída por Isasi. Ciertamente la realidad de los jornaleros es como ella la describe, pero no creo que la parábola diga lo que ella afirma. Es probable que hoy los jornaleros *quisieran* leerlo de esa manera, pero el punto de partida es si eso dice, no lo que quisiéramos que diga. Y no lo parece. Se podría señalar –además–

que Isasi lo ha mirado desde los jornaleros que han trabajado 12 hs y ha olvidado por completo (y caído en lo mismo que le critica al patrón) a los demás jornaleros de las diferentes horas, y su trabajo. Pero el tema sí me parece que es la generosidad del patrón. El argumento de Isasi radica en la “justicia”, y parece olvidar que el “patrón” le señala claramente “no soy injusto contigo” (*ouk adikô*). Es que no lo es. Ciertamente la justicia es ineludible, y no es “opcional”, por eso el patrón paga lo acordado; pero la gratuidad es *superadora* de la justicia. No es justo, en nombre de la gratuidad, “saltar” lo debido; pero sí es posible y es “más que justo” dar gratuitamente; como por ejemplo dar a los que trabajaron menos tiempo, también lo necesario para vivir al menos un día. “La caridad va más allá de la justicia, porque amar es dar, ofrecer de lo ‘mío’ al otro; pero nunca carece de justicia, la cual lleva a dar al otro lo que es ‘suyo’, lo que le corresponde en virtud de su ser y de su obrar. No puedo ‘dar’ al otro de lo mío sin haberle dado en primer lugar lo que en justicia le corresponde. Quien ama con caridad a los demás, es ante todo justo con ellos”, afirma Benito 16 (CV 6). G. Gutiérrez, comentando la frase de Pablo a Filemón: “sé que harás más que lo que te pido” (v. 21) afirma que “no hay nada más exigente que la gratuidad”. Incluso Jennings –lo comentamos más arriba– destaca la ironía que significa que intelectuales marxistas consideren subversivo que se salte la justicia en favor del amor (160). No comprender el radicalismo de la gratuidad creo que “encierra” el texto bíblico, y también limita el sentir y el vivir del pueblo, que hace de la gratuidad su misma vida, su fe, su fiesta.

En suma, creo que es una obra desafiante, que permite conocer otros contextos y otras lecturas además de profundizar las propias y ponerlas en diálogo. Y encontrarnos con la Biblia –ayer manipulada, como libro de opresión o evasión– como libro vivo y dador de vida en el *Sitz im Leben* y el *Sitz im Tode* de los pueblos que sufren y claman por liberación.

EDUARDO DE LA SERNA