

# RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN  
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 19

## Mundo negro y lectura bíblica

Consejo Latinoamericano  
de Iglesias

CLAI

CENTRO DE DOCUMENTACIÓN

*2ª edición*

QUITO, ECUADOR

9/2000



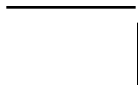


# CONTENIDO

EDITORIAL.....	5
<i>Marcos Villamán P.</i>	
"YO OÍ EL CLAMOR DE ESTE PUEBLO" .....	9
Reflexión bíblico-histórico sobre la resistencia de los negros en la América colonial <i>Monseñor José María Pires</i>	
EL DERECHO DE SER DIFERENTE (Lucas 9.51-56).....	19
<i>Paulo Ayres Mattos</i>	
APORTE DE LA HERMENEUTICA BIBLICA DE LOS GRANDES PREDICADORES NEGROS .....	29
<i>Dennis A. King</i>	
HAY ZAPATOS VIEJOS QUE HACEN CALLOS EN LOS PIES ....	37
Ensayo de relectura bíblica a partir de la realidad afroamericana y caribeña <i>Sílvia Regina de Lima Silva</i>	
PUEBLO NEGRO Y BIBLIA: RECONQUISTA HISTORICA .....	47
<i>Heitor Frisotti</i>	
CUERPO Y SOLIDARIDAD .....	63
<i>Jorge Cela</i>	
PEDRO CLAVER Y LOS CIMARRONES (Luchas paralelas en Cartagena durante el siglo XVII).....	75
<i>Neftalí Vélez Chaverra</i>	



HAITI FRENTE AL MAR (Exodo 14, 1-31).....	93
<i>Pedro Ruquoy</i>	
UNA ANTIGUA LECTURA ALTERNATIVA A LA REVUELTA DE LAS TRIBUS DEL NORTE CONTRA LA DINASTIA DAVIDICA DESPUES DE LA MUERTE DE SALOMON .....	103
<i>Friedrich Erich Dobberahn</i>	
RESURRECCION Y REIVINDICACION DE LA VIDA Elementos para una lectura afrocaribeña del relato lucano .....	117
<i>Marcos Villamán P.</i>	
Recensiones .....	135
C. R. HENSMAN. <i>Agenda for the Poor: Claiming their Inheritance. A Third World People's Reading of Luke.</i> Colombo, The Centre for Society and Religion (281 Deans Road, Colombo 10, Sri Lanka), 1990 .....	137
<i>Jorge Pixley</i>	
ITUMELENG J. MOSALA. <i>Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa.</i> Grand Rapids, Eerdmans, 1989 .....	141
<i>Jorge Pixley</i>	



## EDITORIAL

*Marcos Villamán*

Este número 19 de *RIBLA* está dedicado a la reflexión bíblica desde la perspectiva de la importante cuestión de la negritud. Como se sabe, la negritud es uno de los componentes relevantes de la realidad socio-cultural de la región latinoamericana y caribeña. La propuesta cristiana, que se afirma como propuesta de salvación para las mujeres y los hombres que aquí viven y construyen historia, tendrá inevitablemente que confrontarse con esta dimensión profunda del ser de estos seres humanos de manera que se haga evidente para ellos y ellas la significación histórico-salvífica de la Promesa del Dios de Jesús.

Esta exigencia se amplía y profundiza cuando hacemos conciencia de una cierta deuda histórica con respecto al mundo negro por parte de la presencia cristiana en la región. La defensa profética que se hizo presente en tiempos de la invasión y colonización en el caso de la población indígena, no parece haber tenido ni el mismo vigor ni la misma amplitud para el caso de los negros y negras que corrieron igual o peor suerte que los indígenas a manos de un mismo sistema de muerte.

A pesar de todo, la resistencia negra, conocida con una diversidad de nombres en los diferentes países latinoamericanos y caribeños, fue una respuesta típica negra a la opresión también típica de que era víctima. En este contexto, y como ocurre casi siempre con los sectores oprimidos, su religión ancestral, venida desde la Tierra lejana, fue un factor determinante para hacer posible esta resistencia. Así, esta experiencia religiosa, aunque nacida en otro contexto, lentamente se fue convirtiendo en una “religión de la resistencia” en razón del nuevo contexto en el que los hombres y mujeres creyentes tuvieron ahora que desenvolverse.

Es esa religión africana en perspectiva de resistencia la que, en muchos casos, se articula de forma sincrética, en mayor o menor medida,



con el cristianismo europeo. Y lo hace, como es ampliamente conocido, trayendo consigo la lógica de resistencia indicada con anterioridad, ya actuante en la simbólica religiosa de sus creencias ancestrales. De este modo, los símbolos “cristianos” fueron releídos desde los contenidos “afros” dando a luz una manera nueva de vivir el Evangelio de Jesús, en consonancia con el ser de la cultura en la que se insertaba y de la situación histórica en la que se hacía presente.

Sin embargo, es preciso recordar que esta relectura del mensaje de Jesucristo por parte de las mujeres y hombres afroamericanos/as y afrocaribeños/as es realizada en relación con un cristianismo que aparecía, era percibido, y era de hecho, en su expresión predominante, parte del aparato de dominación colonial. El sincretismo no fue, entonces, el producto de un diálogo entre iguales, sino “la respuesta posible”, por parte de los y las de abajo, a la pretensión de una “imposición-despojo” cultural-religiosa que constituía parte fundamental del proceso de expoliación económica y sujeción política.

De todas maneras, aquellos hombres y aquellas mujeres, en las condiciones señaladas, realizaron un proceso de relectura y apropiación de la propuesta cristiana. En esta relectura se hicieron presentes las marcas de la resistencia y de la visión del mundo que poseían. Lentamente fueron aprendiendo, a pesar de todo, a ser negros/as-cristianos/as sin desmedro de ninguna de las partes que constituían ese nuevo ser. Así, con toda la ambigüedad que es típica de cualquier experiencia humana, pero con la presencia del Espíritu que santifica, hizo irrupción un “cristianismo nuestro”, un cristianismo negro y mulato, negro y cristiano.

No obstante, todavía hoy es necesario continuar reivindicando, desde la resistencia, el derecho de nuestros pueblos negros a una expresión cristiana propia. Es preciso todavía hoy, afirmar la legitimidad de un cristianismo que, profundamente anclado en el Evangelio, dé cuenta de nuestra manera propia de entender y vivir la vida, de nuestros sueños, anhelos y esperanzas. Un cristianismo que sea a la vez aliento para la lucha por la vida en las condiciones de un presente de muerte, y expresión “negra” de ese proceso de recreación de la vida y la libertad. Un cristianismo que abierto al diálogo franco con las otras diferencias, sea capaz de aportar, en ese proceso de construcción colectiva del pueblo de Dios, lo que la negritud posee como riqueza para enriquecimiento de todos y todas; así como de recibir el enriquecimiento venido de las otras construcciones culturales y experiencias cristianas.

Es esto último lo que los diversos autores hacen a lo largo de cada uno de los artículos que conforman este número. El primero de ellos, “Yo oí el clamor de este pueblo”, de monseñor José María Pires, es una reflexión interesante, a la manera de paralelo con la experiencia de Israel, de la resistencia negra en la colonia. En el segundo, “El derecho a ser diferente (Lc. 9, 51-56)”, Paulo Ayres Mattos reflexiona, de forma sugerente, acerca del derecho a la diferencia como elemento esencial para

la liberación social y personal. En el tercer artículo, “Aporte de la hermenéutica bíblica de los grandes predicadores negros”, Dennis A. King hace una importante recuperación de algunas claves de lectura bíblica de los grandes predicadores negros en la región y de algunos de sus posibles significados para el presente.

“Hay zapatos viejos que hacen callos en los pies. Ensayo de relectura bíblica a partir de la realidad afro-latinoamericana y caribeña”, de Sílvia Regina de Lima Silva, es una bella y exigente reflexión sobre el derecho a la diferencia a partir de la experiencia de su propia fe y negritud. En el quinto artículo, “Pueblo negro y Biblia: recuperación histórica”, Heitor Frisotti nos introduce en una fuerte reflexión acerca del uso histórico de la Biblia como instrumento de opresión, como condición para un uso liberador en el presente al recordar el amor de Dios por los últimos y las últimas. En el sexto, Jorge Cela, en “Cuerpo y solidaridad”, nos enriquece colocándose ante estos dos conceptos-realidades entendidos como aportes fundamentales de la negritud.

Por su parte, Nefalí Vélez Chaverra, en el séptimo trabajo, “Pedro Claver y los cimarrones. Luchas paralelas en Cartagena durante el siglo XVII”, desentraña la presencia histórica de Pedro Claver en el contexto de la opresión y las luchas de negros y negras. Pedro Ruqouy, en el artículo número ocho, “Haití frente al mar (Exodo 14, 1-31)”, realiza una interesante relectura del texto en cuestión a partir de la actual situación del hermano pueblo de Haití. Friedrich Dobberahn, en “Una antigua lectura alternativa a la revuelta de las tribus del norte contra la dinastía davídica después de la muerte de Salomón” con base en la tradición-extra de los Setenta, nos presenta una interesante y muy útil recuperación de la revuelta de Jeroboán, el cisma y el surgimiento de la monarquía del Reino del Norte en perspectiva de liberación. Finalmente, Marcos Villamán P., en “Resurrección y reivindicación de la vida. Elementos para una lectura afrocaribeña del texto lucano”, reflexiona sobre las posibilidades de diálogo entre las concepciones acerca de los muertos presentes en las culturas caribeñas y la concepción cristiana de la Resurrección.

Quiera Dios que estas reflexiones sean acicate para la profundización en el camino de la afirmación de la vida y la liberación de nuestros pueblos negros, fundamentados en el Dios cuya causa es la Vida de todos y todas.







# UNA ANTIGUA LECTURA ALTERNATIVA A LA REVUELTA DE LAS TRIBUS DEL NORTE CONTRA LA DINASTIA DAVIDICA DESPUES DE LA MUERTE DE SALOMON <sup>1</sup>

*Friedrich Erich Dobberahn*

*La tradición-extra de la Septuaginta (LXX) en III Re. 12, 24a-z presenta, al contrario de como lo hace la versión 'oficial' del texto masorético (TM) en I Re. 11-12, la revuelta de Jeroboán, el cisma y el surgimiento de la monarquía del Reino del Norte como un acto de liberación, iniciado por el pueblo mismo, junto con sus ancianos, y hasta por Dios en virtud de su solidaridad con los oprimidos y explotados. Es claro que la literatura popular, a su vez, también es interpretación de hechos históricamente ocurridos. Sin embargo, la óptica de los oprimidos, de igual manera, es un documento histórico que nos transmite una manifestación de la conciencia histórica del pueblo israelita, condenada al olvido por la historiografía 'oficial' de los dominadores.*

*The special tradition of the Septuagint (LXX) in III Kings 12, 24a-z describes - different from the 'official' version of the Massoretic*

---

<sup>1</sup> Una visión general sobre la literatura científica que usamos en este trabajo, se encuentra en Jörg Debus. *Die Sünde Jerobeams*, en *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, v. 93. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967, págs. 68-80.

*text (TM) in 1 Kings 11-12 - the Jeroboam's revolution, the schism of the Solomonic Kingdom, as well as the rise of the Northern Hebrew Kingdom as an act of liberation, initiated by the tribes, its eldest and by God himself, according to His solidarity with the oppressed and exploited people. The popular resistance, of course, gives a subjective interpretation of the historical events, too. Nevertheless, the view of the oppressed which differs from the 'official' version doesn't lose its value as a historical expression, taking into account that it transmits something of the historical consciousness of the people of Israel: facts being most likely to be forgotten by the 'official' historical documentation of the rulers.*

## 1. Introducción

“Mundo negro y lectura bíblica”, es el título de este número de nuestra *RIBLA*. Temática cautivante que nos reta a buscar lecturas de la historia que mantengan su carácter de alternativas a las lecturas de los dominadores, especialmente cuando se trata de lecturas de la Biblia. Recuerdo haber oído, hace algunos años, un “Negro Spiritual” que dice:

Come down, come down, my Lord, come down!  
My Lord's a-writtin' all the time.  
An' take me up to 'wear the crown!  
My Lord's a-writtin' all the time!

¡Baja, baja, Dios mío, baja!  
Mi Señor está escribiendo todo el tiempo.  
¡Y me levanta para ponerme la corona!  
Mi Señor está escribiendo todo el tiempo.

En este “Negro Spiritual” encontré expresada una firme convicción: si Dios mismo hiciera el trabajo de historiografía también en la tierra, ella terminaría siendo, necesariamente, una realización alternativa de la historia, pues todos los oprimidos del mundo serían levantados de la miseria y recibirían una corona de su mano.

En su libro *La historia de Israel desde los pobres*, Jorge Pixley enfatiza mucho una tradición de la Septuaginta (= LXX, III Re. 12, 24a-z) que, al tratar de la revuelta de las tribus del norte contra la dinastía davídica, presenta una lectura alternativa a la versión oficial, encontrada en el texto masorético (= TM, 1 Re. 12, 24) <sup>2</sup>. Existen, hasta hoy, pocos

---

<sup>2</sup> Jorge Pixley. *História de Israel a partir dos pobres*. Editora Vozes, Petrópolis, 1989, págs. 37-39 (ed. castellana: *Historia sagrada, historia popular. La historia de Israel desde los pobres*. San José, DEI, 1989).

estudios sobre esta parte de la LXX en portugués o en castellano <sup>3</sup>. Por esto procuraremos hacer una presentación de un breve análisis exegético de este texto, para iniciar una discusión más amplia acerca del valor de las tradiciones populares existentes en el ambiente bíblico.

Por lo general se considera al TM como más confiable que el de la LXX. Tal opinión generalizada se debe al hecho de que los manuscritos hebreos en los que se basa la LXX como traducción griega, pertenecen a un grupo de textos ‘vulgares’ que, alrededor del segundo y del primer siglos a. C., circulaban en el judaísmo de la diáspora griega de Alejandría. Ordinariamente, la palabra ‘vulgar’ quiere decir que tal género de textos desempeña una función que conocemos asimismo por los *targums* arameos <sup>4</sup>: El texto tiene como preocupación hacer su contenido inteligible al pueblo. Para eso el texto no sólo evita palabras oscuras y obsoletas, prefiere una sintaxis simple, echa mano de un estilo directo, etc., sino que también adapta su tradición a las condiciones vivenciales en que el pueblo se encuentra, con la finalidad de ‘implantar’ la tradición sagrada en el ambiente religioso y cultural del mismo <sup>5</sup>.

‘Vulgar’, además de esto, significa asimismo, a nuestro entender, una buena oportunidad para la investigación histórica, pues este género de literatura en verdad ‘original’ nos ofrece textos todavía no ‘purificados’. Los textos vulgares no se preocupan por eliminar duplicaciones, lecturas alternativas que existan una al lado de la otra, voces y ópticas diferentes. De este modo, una tradición vulgar o popular puede estar más cercana a la multiplicidad y heterogeneidad de la historia y funcionar como ‘elemento crítico’. Los procesos redaccionales que purifican su tradición, se hallan comprometidos, en la mayoría de los casos, con los intereses de los dominadores que quieren ‘oficializar’ su versión de la historia a costa de otras versiones. Y, ¿será cierto que tales ‘otras’ versiones no contienen verdades —verdades inclusive también históricas? ¡Vamos a ver!

En su disertación *Salomón y Jeroboán*, J. C. Trebolle Barrera refuerza esta visión cuando dice que los problemas redaccionales que caracterizan los capítulos 2-12 de 1 Reyes, en especial los de la tradición-extra de la LXX en III Re. 12, 24a-z, encuentran solución únicamente en el nivel de la historia de la tradición, o sea, en el análisis imparcial de las diferentes tendencias teológicas y opciones políticas que siempre están detrás de los procesos redaccionales.

---

3 Cfr., especialmente, J. C. Trebolle Barrera. *Salomón y Jeroboán. Historia de la recensión y redacción de I Reyes 2-12; 14*. Bibliotheca Salamanticensis Dissertationes, v. 3. Universidad Pontificia, Salamanca, 1980.

4 Cfr. André Paul. “O que é o intertestamento?”, en *Cadernos Bíblicos* (Edições Paulinas, São Paulo) v. 10 (1981), págs. 33-43.

5 En lo que se refiere a la LXX, cfr. *ibid.*, págs. 50-61.

## 2. Traducción de III Re. 12, 24a-z (LXX)<sup>6</sup>

La LXX colocó su tradición-extra entre 1 Re. 12, 24 y 1 Re. 12, 25. En las ediciones científicas de la LXX<sup>7</sup>, la versiculación de esta parte es III Re. 12, 24a-z.

24a) Y el rey Salomón se durmió junto a sus padres y fue sepultado junto con sus padres en la ciudad de David. Y Roboán, su hijo, gobernaba en su lugar en Jerusalén; tenía 16 años cuando asumió el gobierno. Y reinó durante doce años en Jerusalén. Y el nombre de su madre [era] Naanan, hija de Anan quien, a su vez, era hijo de Naas, rey de Amón. El [= Roboán] hizo lo que era malo a los ojos del Señor, y no seguía el camino de David, su padre.

24b) Y había un hombre [proveniente] de las montañas de Efraín, un siervo de Salomón; y el nombre de él [era] Jeroboán, y el nombre de su madre [era] Sarira<sup>8</sup>, una prostituta. Y Salomón había hecho de él, el superintendente sobre el trabajo forzado de la casa de José. Y él construyó para Salomón, Sarira<sup>9</sup>, situada en las montañas de Efraín; y él tenía 300 carros de combate. El construyó la ciudadela con el trabajo forzado de la casa de Efraín. El cercó(?)<sup>10</sup> la ciudad de David y se mostraba, así, aspirante al reino.

24c) Y Salomón intentó matarlo; pero él [= Jeroboán], cuando comenzó a sentirse en peligro, huyó donde Sesac, rey de Egipto, y se quedó con él hasta la muerte de Salomón.

---

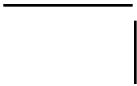
6 Cfr. también la traducción inglesa de III Re. 12, 24a-z hecha por Albert Ten Eyck Olmstead. "Source Study and the Biblical Text", en *American Journal of Semitic Languages and Literatures* (Chicago (111.)) v. 30(1) (1913), págs. 17-20. De gran valor son asimismo los esfuerzos de hacer una retroversión del texto griego para el hebreo, encontrada en Jörg Debus, *op. cit.*, págs. 57-65, así como las observaciones crítico-textuales de David W. Gooding, *The Septuagint's Rival Versions of Jeroboam's Rise to Power*, en *Vetus Testamentum*, v. 17. E. J. Brill, Leiden, 1967, págs. 173-189.

7 Me basé para mi traducción en el texto griego, editado por Alfred Rahlfs. *Septuaginta*. Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1965, v. 1, págs. 661-664.

8 = Seru'ah; cfr. 1 Re. 11, 26.

9 = Seredah; cfr. 1 Re. 11, 26; ditografía o confusión entre *resh* y *daleth* en el texto hebreo; cfr. R. P. Gordon. *The Second Septuaginta Account of Jeroboam: History or Midrash?*, en *Vetus Testamentum*, v. 25. E. J. Brill, Leiden, 1975, pág. 379.

10 Así literalmente; cfr. también el uso del verbo griego en cuestión (*sygkleíoo*) en Jer. 21, 4.9. En la literatura científica, por lo general esta información es considerada como no-científica. Así, por ejemplo, David W. Gooding, *op. cit.*, pág. 187: "Se trata, aquí, de una deliberada distorsión del significado original de 1 Re 11, 27". Cfr. igualmente R. P. Gordon, *op. cit.*, págs. 383-384.



24d) Y cuando Jeroboán oyó en Egipto que Salomón había muerto, él habló a los oídos de Sesac, rey de Egipto, diciendo: “despídeme y yo iré a mi tierra”. Y Sesac le habló: “pide lo que quieras, yo te lo daré.”

24e) Y Sesac [había] dado para Jeroboán, como mujer, a Ano, hermana mayor de su esposa Tequemina; y ella era grande entre las hijas del rey, y para Jeroboán ella había dado a luz a Abija, su hijo <sup>11</sup>.

24f) Y Jeroboán habló a Sesac: “entonces, despídeme y yo me iré”. Y Jeroboán dejó Egipto y se fue para la tierra de Sarira [que queda] en las montañas de Efraín. Y toda la tribu de Efraín se reunió allí. Y Jeroboán construyó allí trincheras [en las cercanías de la ciudad de Sarira = Seredah].

24g) Y se enfermó su hijo con una enfermedad muy fuerte. Y Jeroboán fue para informarse sobre [su] hijo. Y él habló a Ano, su mujer: “levántate y ve, pregunta a Dios sobre (nuestro) hijo, si se va a recuperar de su enfermedad”.

24h) Y había en Silo un hombre, cuyo nombre [era] Ahija; y él tenía 60 años; y la palabra de Dios [estaba] con él. Y Jeroboán dijo a su mujer: “levántate y toma en tu mano panes y pastelillos para el hombre de Dios y sus niños y [también] un racimo de uvas y un recipiente de miel”.

24i) Y la mujer se levantó y tomó en su mano panes y dos pastelillos, un racimo de uvas y un recipiente de miel para Ahija. Y [este] hombre [era] viejo, y sus ojos [ya estaban] turbios de [tanto] ver.

24k) Y ella partió de Sarira y se fue. Y sucedió, cuando ella entró en la ciudad para [encontrarse con] Ahija, el silonita, que Ahija habló para su servidor: “ve, ahora, al encuentro de Ano, mujer de Jeroboán y dile: entra y no te tardes, pues así ha hablado Dios: ‘¡cosa dura voy a enviar contra ti!’”.

24l) Y cuando Ano llegó hasta el hombre de Dios, Ahija le dijo: “¿para qué me trajiste panes y un racimo de uvas, pastelillos y un recipiente de miel? Así ha hablado Dios: ‘mira, tú debes apartarte de mí’. Y sucederá que cuando tú entres a la puerta de Sarira, que tus hijas saldrán a tu encuentro y te dirán: ‘¡el niño ha muerto!’”.

---

11 Probablemente, la versión de la LXX fue influida por la historia de Hadad, un príncipe edomita (cfr. 1 Re. 11, 14-25). No conviene de forma plena la información de la LXX de que el faraón Sesac haya dado una hermana de su mujer como esposa a un hombre de descendencia no real.



24m) Pues así habló el Señor: ‘¡he aquí que voy a destruir de Jeroboán [cada cual que] orina contra la pared [= hijo hombre]; y sucederá que los que mueran [de la familia] de Jeroboán en la ciudad, los perros comerán; y los que mueran en el campo, los pájaros del cielo comerán. Y por el niño lamentarán: ‘¡ay, Señor!’ . Pues sólo en él se encontró algo bueno para el Señor!’”.

24n) Y la mujer se fue, habiendo oído [esto]. Y sucedió, cuando ella entró a Sarira, que el niño murió, y [que] salió [de la ciudad] el lamento a su encuentro.

24o) Y partió Jeroboán para Siquen, situada en las montañas de Efraín; y allá él reunió a las tribus de Israel. Y subió [para] allá [también] Roboán, hijo de Salomón. Y la palabra del Señor aconteció para Semaja, el elamita, diciendo: “Toma para ti un manto nuevo que [todavía] no ha sido sumergido en el agua. Y rásgalo en doce pedazos, y dáselo a Jeroboán, y dile: así habló el Señor: toma para ti diez pedazos para vestirme [con ellos].” Y Jeroboán los tomó. Y Semaja habló: “así habló el Señor: sobre las diez tribus de Israel [reinarás]”.

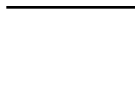
24p) Y el pueblo dijo a Roboán, hijo de Salomón: “tu padre hizo pesado el yugo sobre nosotros e hizo difícil la comida de su mesa. Y, ahora, si tú lo aligeras sobre nosotros, nosotros te serviremos.” Y Roboán dijo: “todavía tres días, y yo responderé a ustedes [mi] palabra”.

24q) Y Roboán habló: “me llaman los ancianos, y yo me voy a aconsejar con ellos, con qué palabra responderé al pueblo el tercer día”. Y Roboán habló a sus oídos, de acuerdo con lo que el pueblo había enviado para él. Y los ancianos del pueblo hablaron: “[haz] así como el pueblo ha dicho para ti”.

24r) Pero Roboán rechazó el consejo de ellos, no habiendo encontrado gracia de él. Y él envió y mandó buscar a sus compañeros; y él habló para ellos la misma cosa: “y esto el pueblo mandó para mí, diciendo”. Y dijeron sus compañeros: “así tú debes decir para el pueblo: mi dedo más pequeño es más gordo que el muslo de mi padre. ¡Mi padre los castigó con chicotes; yo he de castigarlos con escorpiones!”.

24s) Y [esta] palabra agradó a Roboán; y él respondió para el pueblo conforme los compañeros de su infancia le habían aconsejado.

24t) Y todo el pueblo dijo como un hombre, cada uno para su prójimo, y gritaron todos, diciendo: “nosotros no tenemos ninguna parte en David, ni una herencia en el hijo [de] Jesé. ¡A tus tiendas, Israel, pues este hombre no [sirve] para gobernante, ni para guía!”.



24u) Y todo el pueblo se dispersó de Siquem; y cada uno se fue para su tienda. Y Roboán se apresuró para irse, y subió a su carro de combate y fue para Jerusalén. Y fue detrás de él [sólo] toda la tribu de Judá y toda la tribu de Benjamín.

24x) Y sucedió cuando el año [nuevo] comenzó, que Roboán reunió a todos los hombres de Judá y de Benjamín, y subió para hacer guerra contra Jeroboán en Siquem.

24y) Y aconteció la palabra del Señor para Semaja, hombre de Dios, diciendo: “habla a Roboán, rey de Judá, y a toda la casa de Judá y de Benjamín, y a todo el resto del pueblo, diciendo: ‘así habló el Señor: no deberán subir, ni hacer guerra contra sus hermanos, hijos de Israel. Regrese cada uno a su tienda, pues esto me toca a mí’”.

24z) Y ellos obedecieron la palabra del Señor, y ya no fueron, conforme a la palabra del Señor.

### 3. Las lecturas idénticas entre la LXX y el TM

Enseguida queremos indicar primeramente dónde y en qué versículos se encuentran las lecturas más o menos idénticas de estas dos versiones en consideración.

Septuaginta	Texto Masorético
III Reyes 12, 24a-z	1 Reyes 11-12 y 14
12, 24a	11, 43 cfr. 14, 21-22
12, 24b	11, 26-28
12, 24c	11, 40
12, 24d-e	cfr. 11, 19-22.25b
12, 24f	12, 2; 2 Cro 10, 2
12, 24g-n/a	14, 1-18
12, 24n/b	12, 3a + 12, 1



12, 24o	11, 29-31, pero ¡cfr.11, 32-39!
12, 24p-u	12, 3b-18.20b
12, 24x-z	12, 21-24

#### 4. Diferencias y divergencias entre la LXX y el TM

Bajo este título emprenderemos, ahora, la observación de las diferencias y divergencias entre las redacciones del TM y de la LXX.

##### 4.1. Principales lecturas alternativas por parte de la LXX

1. La edad de Roboán al asumir el trono (12, 24a; cf. 1 Re. 14, 21: 41 años).
2. La duración de su gobierno (12, 24a; cf. 1 Re. 14, 21: 17 años).
3. Las informaciones sobre la descendencia de su madre (12, 24a; cf. 2 Sam. 10, 2; vea 1 Re. 12, 21).
4. Informaciones sobre la madre de Jeroboán (12, 24b; cf. Jue. 11, 1).
5. Informaciones sobre la misma persona de Jeroboán (12, 24b):
  - constructor de la ciudadela de Seredah;
  - comandante de 300 carros de combate;
  - cerco de Jerusalén (?).
6. Las informaciones acerca de una permanencia de Jeroboán en Egipto, y sobre su casamiento con una princesa egipcia (12, 24e; pero cfr. 1 Re. 11, 18-22.25b).
7. El relato sobre la reunión de su tribu en Efraín después de su regreso de Egipto, y sobre un sitio de la ciudad de Seredah, por iniciativa de él (12, 24f).
8. La introducción del servidor del profeta Ahija (12, 24k).
9. El pueblo entra en negociaciones con Roboán, sin ninguna participación de Jeroboán (12, 24p; pero cfr. 1 Re. 12, 3).
10. La negociación directa de los ancianos tribales (12, 24q) con Roboán sobre el aligeramiento de la servidumbre; según 1 Re. 12, 6-15, sólo había una discusión interna en la corte entre consejeros ancianos y consejeros jóvenes.
11. La caracterización de Roboán como que “no sirve como gobernante, ni como guía” por el pueblo (12, 24t).





12. La designación de Jeroboán como rey por el profeta Semaja de Elam (y no por Ahija, cfr. 1 Re. 14, 1-18) después de la muerte de Salomón (y no antes de la muerte de Salomón, cfr. 1 Re. 11, 31) (12, 24o) <sup>12</sup>.

#### **4.2. Adiciones a la versión de la LXX hechas por el TM**

1. Las referencias a la elección de Judá y de David por parte de Yavé (1 Re. 11, 32-39).
2. Las reflexiones sobre el “pecado” de Jeroboán (1 Re. 14, 7b-9).
3. El anuncio del juicio sobre el pueblo del Reino del Norte (1 Re. 14, 15-16).

### **5. Evaluación de estas observaciones crítico-literarias**

Al parecer, pues, tanto la LXX como el TM presentan los eventos ocurridos, a grandes rasgos, de la misma manera. Esta impresión es casi inevitable, si se tiene en cuenta todo lo que afirmamos en el apartado 3. No obstante, ambas versiones difieren en muchos detalles. Ahora nos interesa, en primer lugar, presentar una reconstrucción de los hechos y, después de eso, caracterizar las dos versiones —la ‘vulgar’ de la LXX, así como la ‘oficial’ del TM— en sus diferentes intenciones históricas, teológicas y sociales.

#### **5.1. Hechos posiblemente ocurridos**

1. A la muerte de Salomón, Jeroboán asume el trono davídico.
2. El regreso de Jeroboán de Egipto (III Re. 12, 24f). Reúne su tribu y sitia la ciudad de Seredah (III Re. 12, 24f; cfr. 1 Re. 11, 26b.27a).
3. Jeroboán trata de ‘comprar’ a la oposición profética en Silo, sin resultado positivo (III Re. 12, 24h-k.m) <sup>13</sup>.

<sup>12</sup> La redacción deuteronomística podría haber suprimido el nombre de Semaja y haberlo sustituido por Ahija, por lo siguiente: para el deuteronomista, Ahija es el profeta de la época que, de acuerdo al esquema deuteronomístico de “profecía y cumplimiento”, anuncia la desgracia que se realiza más tarde; cfr. 1 Re. 11, 29-32 y 1 Re. 12, 25b, cfr. también 1 Re. 14, 6-16 y 1 Re. 15, 29. Gerhard von Rad. *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Biblioteca de Estudios Bíblicos, v. 3. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1976, págs. 177-189 (en especial, págs. 180-182).

<sup>13</sup> III Re. 12, 14g.l.n representa, originalmente, otra historia popular sobre la enfermedad del hijo de Jeroboán; esta otra tradición fue añadida a la historia principal por su carácter de mal augurio. Cfr. Horst Seebass. *Die Verwerfung Jerobeams I und Salomos durch die Prophetie des Ahia von Silo*, en *Die Welt des Orients*, v. 4. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1968, págs. 164-166.



4. Negociaciones por parte de los ancianos de todo Israel con Roboán.

5. Respuesta negativa de Roboán, por la cual se manifiesta como un déspota peor en mucho que su padre Salomón. Los ancianos suspenden las negociaciones (1 Re. 12, 1-16; III Re. 12, 24p-u).

6. Roboán envía al supervisor del trabajo forzado.

7. Asesinato del supervisor, y huida de Roboán a Jerusalén (1 Re. 12, 18; III Re. 12, 24u).

8. Jeroboán consigue reunir en Siquem algunas(?) de las tribus de Israel, posiblemente para exigir la adhesión de todas ellas a su reinado (III Re. 12, 24o) <sup>14</sup>.

9. Roboán trata de recuperar su poder perdido; reúne las tribus de Judá y de Benjamín contra Jeroboán en Siquem (III Re. 12, 24x).

10. Reunión de ambos ejércitos, el de Roboán y el de Jeroboán, en Siquem, por iniciativa del profeta Semeja(?).

11. En nombre de Yavé, el profeta Semeja sentencia que diez de las doce tribus de Israel se independicen de la dinastía davídica en Jerusalén. Jeroboán acepta (III Re. 12, 24o).

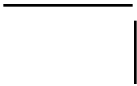
12. Se llega a un acuerdo, confiados en la palabra de Yavé (1 Re. 12, 22-24; III Re. 12, 24y,z). No habrá guerra; las tribus de Judá y de Benjamín quedan de lado de Roboán (cfr. 1 Re. 12, 20b y 21a; III Re. 12, 24u,x).

## 5.2. Las tendencias y opciones diferentes

Dos cosas llaman la atención en lo que se refiere a la versión ‘vulgar’: la tradición-extra de la LXX carece de reflexiones teológicas colocadas de forma expresa, y enfatiza, mucho más que la versión ‘oficial’, la participación que el pueblo tuvo en los acontecimientos posteriores a la muerte de Salomón. El pueblo es el que, sin ninguna asistencia por parte de Jeroboán, empieza las negociaciones en Siquem (12, 24p) <sup>15</sup>, y de igual manera los ancianos ‘del pueblo’ (12, 24q) —y no los consejeros ancianos de la corte real (cfr. 1 Re. 12, 6)— son los que, ante el rey opresor, luchan por la causa del pueblo. La versión ‘oficial’ confirma indirectamente la historicidad de este recuerdo, cuando anuncia el juicio también sobre el pueblo (cfr. 1 Re. 14, 15-16).

<sup>14</sup> Parece que, en términos históricos, la LXX colocó la noticia de 12,24o en un lugar equivocado de la narración, cfr. Horst Seebass, *Zur Königserhebung Jerobeams I*, en *Vetus Testamentum*, v. 17. E. J. Brill, Leiden, 1967, págs. 328-329.

<sup>15</sup> Ver capítulo IV, A, párrafo 10. Rudolf Smend y otros observaron que, en este importante detalle, hay paralelismos entre Ex. 5, 3-19 y la versión de la LXX en III Re. 12, 24p; cfr. Rudolf Smend. *Zur ältesten Geschichte Israels -Gesammelte Studien II*, en *Beiträge zur Evangelischen Theologie*, v. 100. Chr. Kaiser, München, 1987, págs. 192-194.



En lo que se refiere a la carencia de reflexiones teológicas en la versión de la LXX, es obvio que la tradición vulgar en III Re. 12, 24a-z presenta su material de una manera aún no deuteronomística (como, a propósito, parece ser igualmente el caso en la LXX, III Re. 2, 35a-o y 46a-l) <sup>16</sup>. Este descubrimiento nos parece que es muy importante, pues sin los elementos deuteronomísticos, los motivos sociales de la revuelta y del cisma destacan mucho más.

1. LXX 12, 24g-n representa una ‘versión breve’ en comparación con el TM (1 Re. 14, 1-18). El TM añade reflexiones sobre el porqué de la enfermedad y la muerte del niño de Jeroboán. El mismo Jeroboán es presentado como apóstata y merecedor de castigos (1 Re. 14, 10-11). De este modo, los eventuales motivos sociales de su revuelta y de su reforma del culto son negados categóricamente.

2. También LXX 12, 24o representa una ‘versión breve’. De nuevo el TM (1 Re. 11, 29-39) contiene un ‘además’ de reflexiones acerca de las razones del cisma entre el Reino del Norte y el Reino del Sur, mediante las cuales algún redactor deuteronomístico justifica la separación de las diez tribus del norte haciendo referencia a los pecados ‘teológicos’ de Salomón. En 1 Re. 11, 32-39 se reafirma, de manera constante, la supremacía y la legitimidad exclusiva de la dinastía davídica sobre el reino israelita entero, abolida sólo de modo temporal (1 Re. 11, 39). Toda esta reflexión sirve únicamente para decir que Yavé admitió el cisma por motivos de castigo de la dinastía de Jerusalén. Otra vez, eventuales motivos de liberación de aquellos que habían sido oprimidos por el sistema explotador de Salomón, no entran en consideración (cfr., sin embargo, 1 Re. 12, 4).

3. La LXX, en III Re. 12, 24g-n, sitúa la profecía de Ahija contra Jeroboán antes de los eventos del cisma y del gobierno del mismo. El TM, por el contrario, la sitúa en 1 Re. 14, 1-18, cuando el reino de Jeroboán ya se había establecido por completo (cfr. 1 Re. 14, 8-9).

Es posible que la LXX haya conservado la tradición anti-jeroboánica en su ubicación histórica original, a saber, en el contexto de su tentativa de promover un levantamiento contra Roboán, otra vez sin haber sido llamado por Dios <sup>17</sup>, y de ‘comprar’ a uno de los profetas opositores (12, 24h). Aparentemente, las actitudes ambiciosas de Jeroboán representaban para la oposición tribal alrededor del antiguo santuario anfictionico de Silo (cfr. Jue. 21, 19; 1 Sam. 1, 3; etc.), un grave problema.

---

<sup>16</sup> A esta conclusión también llega Jörg Debus, *op. cit.*, pág. 87, después de análisis meticolosos; cfr. asimismo Horst Seebass, *op. cit.*, págs. 178-179.

<sup>17</sup> La designación definitiva de Jeroboán como rey, aconteció cuando las tribus del Norte ya se habían separado de Jerusalén. La reunión de su tribu y el sitio de la ciudad de Seredah, organizados por él (12, 24s), podrían ser vistos como iniciativas ambiciosas y aisladas.



Si todo esto fuera verdad, la evaluación deuteronomística del gobierno de Jeroboán en 1 Re. 14, 1-18 se habría valido de una profecía que, originalmente, surgió antes del cisma. El deuteronomista, a su vez, necesitaba para su historiografía (cfr. Am. 3, 7) <sup>18</sup> una profecía contra Jeroboán como rey. Para la composición de su obra se valió de los anales reales y evaluó, sin excepción, a todos los reyes del Reino del Norte de forma negativa por no haberse adherido al culto central en Jerusalén. Se necesitaba, por tanto, de una profecía justamente contraria al rey Jeroboán que, según 1 Re. 12, 26-32, merecía ser tenido como el primer rey-apóstata.

Resumiendo: con todo esto, la interpretación deuteronomística no logró suprimir por completo los motivos sociales de la revuelta, sin embargo intentó remitirlos, en razón de su dogmática centralista, a un segundo plano. Al parecer, la versión de la LXX refleja en términos históricos, más que la versión del TM, la historia efectivamente acontecida.

## 6. Afirmaciones conclusivas

Nuestras observaciones exegéticas nos llevaron al resultado de que la historiografía ‘oficial’ —presentada por el TM y por la redacción deuteronomística, respectivamente— caracterizó la revuelta de Jeroboán, el cisma y el surgimiento de la monarquía en el Reino del Norte, como ‘pecado’ contra Dios. En cambio, la tradición de la LXX, tradición ‘popular’ todavía libre de procesos redaccionales por parte del deuteronomista, vio en todo eso un acto de liberación iniciado por el pueblo y sus ancianos, y hasta por Dios en virtud de su solidaridad con los oprimidos y explotados.

Desgraciadamente, la literatura popular no siempre es respetada como debe ser. A nuestro entender, las tradiciones de la LXX merecen mucha más atención en los análisis históricos de los textos bíblicos. Desde luego que toda literatura popular también es interpretación de hechos históricos ocurridos. Así por ejemplo, las informaciones dadas en III Re. 12, 24b.e (cfr. 1 Re. 11, 18-22.25b) podrían tener la intención de valorizar la persona de Jeroboán en el ámbito internacional —pese a su origen humilde (cfr. Gn. 37; cfr. asimismo Neh. 2, 1-10). Pero esto no significa que la tradición ‘vulgar’ sea siempre una interpretación sin valor alguno. Desde siempre, la literatura ‘vulgar’ ha acompañado la historia de la humanidad. Su valor reside en el hecho de que ella, por su opción por los pobres, guarda en su memoria ideas y acontecimientos que tienen que ver

---

<sup>18</sup> Cfr. Hans Walter Wolff. *Joel und Amos*, en *Biblischer Kommentar Altes Testament*, v. 14/2. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1985, págs. 218-219.225-226; cfr. también nota 12.

con la abolición del trabajo esclavo, la defensa de los derechos humanos, la propia cultura e identidad religiosa, y la paz y la solidaridad entre todos los seres humanos. Todo aquello que la historiografía de los dominadores, por su opción, condena al olvido, la literatura ‘vulgar’ lo conserva desde su óptica propia.

En este sentido precisamente, según dice Maxim Gorki, la literatura popular ejerce también una función pedagógica y optimista (además de servir de “elemento crítico”), y se hace indispensable cuando se trata de estudiar la historia y las ideas del pueblo humilde <sup>19</sup>. La literatura popular, o sea, la poesía y la historiografía del pueblo, más que la literatura de las ‘bellas letras’, refleja la vida real, dando, al mismo tiempo, el honor a quien trabaja y hace historia en la base de la Historia.

Nos gustaría ver, en LXX III Re. 12, 24a-z, un ejemplo de todo esto. Debe haber muchos ejemplos de esto también en el “mundo negro”, sea en la presentación de la historia, sea en la “lectura bíblica” y la divulgación del Evangelio liberador.

¡Baja, baja, Dios mío!  
Mi Señor está escribiendo todo el tiempo.  
¡Y me levanta para ponerme una corona!  
Mi Señor está escribiendo todo el tiempo.

*[Traducción de José Luis Calvillo Esparza]*

*Friedrich Erich Dobberahn*  
Worringer Strasse 69  
42119 Wuppertal-Elberfeld  
Alemania

---

<sup>19</sup> Citado por Jiri Cejpek. “Die iranische Volksdichtung”, en *Iranische Literaturgeschichte* (organizado por Jan Rypka). Otto Harrassowitz, Leipzig, 1959, pág. 468.





# RESURRECCION Y REIVINDICACION DE LA VIDA

## Elementos para una lectura afrocaribeña del relato lucano

*Marcos Villamán P.*

*En este trabajo reflexionamos en torno al relato lucano de la Resurrección de Jesús de Nazareth a partir de algunas de las preguntas y perspectivas que pudieran plantearse desde el horizonte cultural afrocaribeño. Para estos fines tomamos en consideración tanto el capítulo 24 de su Evangelio como algunas partes de los capítulos 1 y 2 del libro de los Hechos de los Apóstoles. La intuición que orienta estas páginas es que así como Lucas utiliza con libertad y fidelidad elementos culturales existentes en su contexto específico para comunicar a sus interlocutores este elemento esencial de la fe cristiana, también nosotros podemos y debemos indagar en las posibilidades culturales propias de nuestro mundo afroamericano y caribeño para los mismos fines. Sería ésta una forma concreta de cooperar al reconocimiento y consolidación de una identidad cultural propia que está a la base de procesos profundos de resistencia y liberación. En el caso de la Resurrección, este intento resulta apasionante por cuanto las culturas “afro” ofrecen posibilidades sumamente ricas a este respecto.*

*This article presents Luke's description of the Resurrection of Jesus of Nazareth and takes into account the questions and perspectives that can be posed from an afro-caribbean cultural*



*horizon. To accomplish this the author has refer to chapter 24 of Luke's Gospel as well as some parts of chapter 1 and 2 of the Acts of the Apostles. The intuition which guides the reflection is based on Luke's liberty and fidelity to use the cultural elements of this audience to communicate the essential elements of the christian faith. Thus it seems feasible to explore the cultural possibilities of the afro-american and caribbean world for the same objectives. This task may turn into a concrete way of collaborating and consolidating the cultural identity of the afro-american, an identity which is responsible for deep processes of resistance and liberation. To apply this method to the Resurrection can become passionate, since it will know that the "afro" culture offers rich possibilities that have not yet been tapped.*

## **1. A manera de introducción**

En estas páginas hemos abordado la cuestión del relato lucano de la Resurrección (tanto el capítulo 24 del Evangelio como algunas partes de los capítulos 1 y 2 de Hechos) a partir de las preguntas y perspectivas que se plantean desde el horizonte cultural afrocaribeño. Hemos querido intentar una lectura que, en diálogo con el texto, permita tomar en consideración los elementos culturales existentes en estas culturas, aunque ya sincréticamente fundidas con el cristianismo, en cuanto esquemas disponibles para la comprensión de este elemento esencial de la fe cristiana.

La intuición que orienta estas reflexiones es que así como Lucas utiliza con libertad y fidelidad elementos culturales existentes en su contexto para comunicar a unos interlocutores definidos —en este caso el mundo helenista— este contenido esencial de la fe cristiana, también nosotros y nosotras podemos y debemos indagar en las posibilidades culturales propias del mundo afroamericano y caribeño para los mismos fines. En el caso de la Resurrección este intento resulta apasionante, por cuanto las culturas “afro” son sumamente ricas al respecto.

Hemos organizado esta reflexión en tres apartados: el primero aborda muy brevemente la cuestión de la resurrección como lenguaje de utopía y resistencia, ubicando el contexto histórico de surgimiento de este elemento de la fe del judaísmo. En el segundo, reflexionamos en torno a la narración lucana de la Resurrección del Señor Jesús, su sentido, y la utilización que el autor hace del modelo del rapto para realizar su propósito. En el tercero, trabajamos algunas de las concepciones presentes en el universo cultural afrocaribeño respecto a la “vida de los muertos”, intentando ubicar sus posibilidades para un diálogo enriquecedor con el relato lucano. En la segunda parte de este tercer apartado intentamos proponer algunas pistas para la realización de este diálogo. De más está indicar que éstas son apenas reflexiones iniciales de un tema amplio y apasionante.



## 2. Resurrección de los muertos: lenguaje de utopía y resistencia

¡Es verdad! ¡El Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón!  
(Lc. 24, 34).

Hablar de resurrección de los muertos es colocarse, de la manera más radical posible, en el mundo y el lenguaje de la utopía, de la resistencia y de la esperanza contra toda esperanza. Es difícil encontrar un lenguaje más radical para afirmar la apuesta por el triunfo de la vida a pesar de todas las evidencias en contrario. La fe en la resurrección de los muertos es la expresión por excelencia de la afirmación de la utopía de la vida en plenitud como destino de la humanidad y del cosmos.

No por casualidad la fe en la resurrección de los muertos es producida en el contexto de un pensamiento que expresa la lucha por la vida, la identidad y el derecho de los más excluidos: la apocalíptica (cfr. Dn. 12, 2-3). La mentalidad y el lenguaje apocalípticos son, entre otras cosas, el producto de la voluntad indomable de reivindicar la justicia como relación humana necesaria e impostergable fundamentada en Dios. La fe en la resurrección, al ser producida por Israel en este contexto de lucha en condiciones desventajosas que permitían visualizar su derrota como desenlace probable del combate, se constituye en elemento posibilitante de la resistencia hasta los límites de la entrega de la vida por la causa. El libro segundo de los Macabeos es elocuente al respecto. Del conocido capítulo 7 del libro segundo de los Macabeos, solamente transcribiremos el siguiente pequeño extracto para ejemplificar esta lucha de resistencia como contexto de la fe en la resurrección de los muertos:

El Señor Dios vela por nosotros y con *toda seguridad* se apiadará de nosotros... Es preferible morir a manos de hombres *con la esperanza* que Dios otorga de ser resucitados de nuevo por él; para ti, en cambio, no habrá *resurrección a la vida* (2M. 7, 6. 14).

Esta fe-certeza en la fidelidad inquebrantable del Dios de la vida, era obviamente un elemento fundamental para articular la resistencia, y el eventual éxito histórico. Pero, es claro que ante la pretensión de obligar a abandonar el camino de Yavé, sólo queda una opción: la lucha hasta la entrega confiada de la propia vida. Y ésta es la práctica de la que encontramos testimonio en el segundo libro de los Macabeos.

Con una gran distancia en el tiempo, nos encontramos la misma experiencia, dentro del judaísmo, en el movimiento de Jesús en el momento de su recomposición. Los que parecen haber iniciado, con la muerte del profeta, un proceso de disgregación, de repente aparecen reagrupados, con un impresionante ímpetu misionero, y con la disposición de entregar la vida por la causa. La razón del paso de una situación a otra es testimoniada



por ellos mismos: “Es verdad, el Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón”.

Esta experiencia de Jesús vivo, y la consecuente recepción del Espíritu, los lanza a una vida nueva, los transforma en mujeres y hombres nuevos, dispuestos/as a jugársela en el proseguimiento de la misión que ellos entienden como Causa de Dios. Esto, al igual que en el caso de los Macabeos, les conduce a desafiar los poderes del “mundo éste” con la convicción de que deben hacer lo que Dios les manda. Es esta idea la que se expresa, con mucho parecido a 2M. 7, 14, en el siguiente texto de Hechos de los Apóstoles:

Les llamaron y les mandaron que de ninguna manera hablaran o enseñaran en el nombre de Jesús. Mas Pedro y Juan les contestaron: Juzguen si es justo delante de Dios obedecerles a ustedes más que a Dios (Hch. 4, 18-19).

Y así, en razón de esta experiencia profunda se constituye un movimiento misionero con vocación de expansión misionera, tanto al interior del mundo judío como fuera de él. La dinámica de la experiencia de haber “visto” al Señor Vivo, se expresa en el esfuerzo por comunicar a los demás la misma experiencia como acontecimiento salvífico.

Ahora bien, hablar de resurrección de los muertos es colocarse en el límite de las posibilidades humanas, incluido el lenguaje. Esta situación límite sólo parece ser abordable por medio del lenguaje indirecto que nos permite “asomarnos” al misterio sin que podamos, de ningún modo, aprehenderlo. Esto que nos ocurre hoy a cada uno de nosotros/as al plantearnos estas cuestiones, es también la sensación que experimentamos al enfrentarnos con los textos neotestamentarios en los cuales se nos comunica este elemento esencial de la fe cristiana. Y, es que también a ellos les ocurrió lo que a nosotros/as. También ellos sienten y se saben ante una realidad que no alcanzan a comunicar exhaustiva-descriptivamente, pero de la cual deben dar cuenta como razón de su esperanza.

Esto es lo que hacen, cada a uno a su manera, los diversos autores del Nuevo Testamento. En nuestro caso nos queremos aproximar a la forma como lo hace Lucas en su obra, preguntándonos siempre acerca de cómo lo podemos continuar haciendo nosotros/as en el presente, y en un universo cultural distinto.

### **3. Lucas y el uso del modelo del rapto**

El primer día de la semana, muy de mañana, fueron al sepulcro llevando los aromas que habían preparado. Pero encontraron que la piedra había sido retirada del sepulcro, y entraron, pero no hallaron el cuerpo del Señor Jesús. No sabían qué pensar de esto, cuando se presentaron ante ellas dos hombres con vestidos



resplandecientes. Como ellas temiesen e inclinasen el rostro a tierra, les dijeron: “¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo? No está aquí, ha resucitado...” (Lc. 24, 1-6).

Como bien ha sido señalado, los diversos autores, y en este caso el evangelista Lucas, mediante un notable esfuerzo narrativo logran comunicarnos la *comprensión* de un acontecimiento que no alcanzan a *describir* —tal vez tampoco se lo proponen— adecuadamente <sup>1</sup>. Los primeros versículos del texto con que encabezamos esta sección son, a nuestro juicio, elocuentes en este sentido: “El primer día de la semana, muy de mañana fueron al sepulcro llevando los aromas que habían preparado...”. El texto se manifiesta plagado de plasticidad, con imágenes preparadoras y movilizadoras de la imaginación; la narración en cuestión se evidencia como el inevitable y limitado esfuerzo de comunicación de una experiencia de fe, vía las posibilidades del lenguaje y de las concepciones existentes en la mentalidad-cultura religiosa de la época.

El autor nos provoca: algo nuevo ha ocurrido ya, un tiempo nuevo se inaugura, una dimensión nueva de la esperanza se nos revela; las mujeres serán sus primeras testigas, aunque después no les crean. La experiencia a la que somos convocados/as es la de una acción salvífica de Dios de manera novedosa, inesperada. En consecuencia, las mujeres van al sepulcro de forma “normal”. Van con los aromas para el muerto, que no le pudieron colocar en su momento. Ya a estas alturas de la narración el ánimo está dispuesto para compartir el acontecimiento que nos va a ser comunicado, el sentido al que seremos invitados a penetrar. La narración continuará en este mismo tenor.

Las mujeres llegan al sepulcro, y de repente se encuentran con que la piedra que cerraba el sepulcro había sido retirada (Lc. 24, 2). Más allá de otras consideraciones <sup>2</sup>, es claro que redaccionalmente estamos ante el factor sorpresa-suspense que continúa preparándonos para comunicarnos el “sentido de un acontecimiento” inesperado y grandioso. Y, entrando al sepulcro las mujeres, “no hallaron el cuerpo del Señor Jesús”. Ellas, turbadas, “no sabían qué pensar de esto”, sin embargo es obvio que el texto nos coloca, en las personas de las mujeres, ante la exigencia de una explicación acerca de lo que ha ocurrido. Es en ese contexto ya preparado de modo intenso, al que hemos sido conducidos por la narración, en el que se nos comunica el sentido de lo ocurrido:

---

<sup>1</sup> A este respecto puede ser útil: Juan Luis Segundo, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los sinópticos a Pablo*. Ed. Sal Terrae, Santander, 1990, págs. 320-329.

<sup>2</sup> Este es uno de los retoques que Lucas introduce al texto de Marcos. Específicamente, Lucas suprime la presentación de la preocupación explícita de las mujeres por la dificultad de mover la piedra para entrar en el sepulcro, que aparece en Mc. 16, 3.

...se presentaron ante ellas dos hombres con vestidos resplandecientes. Como ellas temieran e inclinaran el rostro a tierra, les dijeron: “¿Por qué buscan entre los muertos al que está vivo? No está aquí, ha resucitado...”.

Ahora las cosas quedan claras desde la fe y la revelación que Dios hace, pues es Dios quien revela el sentido de lo acontecido. Para comunicar esta afirmación, Lucas comenta: “se presentaron ante ellas dos hombres con vestidos resplandecientes”.

En el caso de Lucas, nuestro autor, quien debe comunicar esta experiencia fundante del movimiento de seguidores del galileo crucificado al mundo judeohelenista, se decide a utilizar el “modelo del rapto”<sup>3</sup> como recurso para la realización de sus propósitos. De esta manera, conecta la Resurrección de Jesús de Nazareth con las posibilidades de comprensión del acontecimiento presentes en el horizonte cultural de sus interlocutores. Para Lucas, este modelo constituye un esquema interpretativo disponible en la cultura religiosa greco-romana para la comunicación de esta dimensión esencial de la experiencia cristiana. En el mismo hay, entre otros, tres elementos que resultan importantes y son aprovechados por el evangelista en su esfuerzo de comunicación y convocación: la tumba vacía, las apariciones a los amigos íntimos, y la vida virtuosa previa del resucitado. Veamos brevemente cada uno de ellos.

1) La *tumba vacía*, que implica la desaparición del cuerpo de quien se dice haber resucitado, debía estar presente de manera inevitable en la narración si se asumía el modelo en cuestión, pues la ausencia del cuerpo era entendida condición de posibilidad, y señal casi inequívoca, de la resurrección. Por esto Lucas declara explícitamente: “...y entraron pero no hallaron el cuerpo del Señor Jesús...” (Lc. 24, 3; cfr. también 24, 12).

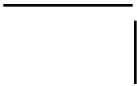
2) Las *apariciones* a los amigos íntimos del resucitado constituían un segundo elemento igualmente importante de este modelo. Apariciones no a cualquiera, sino al grupo de los que fueron en vida sus amigos íntimos. Así, nuestra narración continúa:

Estaban hablando de estas cosas cuando él se presentó en medio de ellos y les dijo: “La paz con vosotros”. Sobresaltados y asustados, creían ver a un espíritu... (Lc. 24, 36).

A la “evidencia” de la tumba vacía se añadía, en el modelo en cuestión, la necesaria aparición al grupo de los amigos del resucitado. Estas apariciones indicaban la veracidad del hecho de pasar alguien de la muerte a la vida, y daban “explicación” al por qué de la tumba vacía.

---

<sup>3</sup> Una breve síntesis a este respecto en Edward Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*. Ed. Cristiandad, Madrid, 1981, págs. 313-317.



3) La *vida virtuosa previa* del muerto-resucitado era un tercer elemento importante. No de cualquiera se esperaba que pudiera resucitar, sino de aquellos que en su vida histórica hubieran aparecido como hacedores de virtud. De estos era esperable que la muerte no fuera su último destino. Por eso, según el modelo asumido, Lucas insiste:

...Lo de Jesús el Nazareno, que fue un profeta poderoso en obras y palabras delante de Dios y de todo el pueblo... (Lc. 24, 19).

Estos tres elementos son constitutivos del modelo asumido por Lucas. Mediante ellos el autor transmite, con libertad y fidelidad, los datos que ha recibido en las tradiciones del movimiento cristiano acerca del Señor Jesús.

Ahora bien, no se trata de una adaptación simple del mensaje cristiano al modelo del rapto, sino del uso de un recurso preexistente considerado también como limitado para dar cuenta exhaustiva de la experiencia comunicada. Se trata, pues, de la articulación del mensaje cristiano en la gramática cultural de una colectividad específica en un tiempo determinado. No obstante, este esfuerzo de articulación a partir de un modelo específico no aprisiona la novedad del mensaje cristiano. Esta novedad se expresará en la medida en que el mismo modelo utilizado es desbordado y resignificado desde lo acontecido a Jesús de Nazareth y a la experiencia de los discípulos.

Es esto lo que ocurre, por ejemplo, con el tema del sepulcro vacío. Sin salirse del modelo del rapto, Lucas, sin embargo, resta importancia a la ausencia del cuerpo del Señor Jesús en el sepulcro como elemento desencadenante de la fe en la resurrección. La fe será el producto de la experiencia o del testimonio de Jesús vivo, y no del sepulcro vacío<sup>4</sup>. Experiencia que, por lo demás, es don de Dios y no decisión de los discípulos/as. Es El quien hace que se vea al Resucitado. Por eso el texto siempre insiste: “El Señor *se ha aparecido...*”, la acción recae sobre el Señor<sup>5</sup>.

¿Qué nos pueden enseñar la experiencia y el relato lucanos a nosotros y nosotras, afroamericanos/as y caribeños/as de este tiempo, en nuestro esfuerzo por vivir y comunicar esta experiencia cristiana, tomando al mismo tiempo en serio nuestro propio universo cultural, y dialogando desde él con la tradición cristiana?

---

<sup>4</sup> Cfr. Willi Marxsen, *La resurrección del Jesús de Nazaret*. Ed. Herder, Barcelona, 1974, págs. 77-79.

<sup>5</sup> “Las palabras ‘aparece’ y ‘ver’ se emplean en las fórmulas de revelación. Su sentido es que Dios se manifiesta en Cristo, y Cristo aparece en la gloria de Dios. El papel activo está en aquel que se deja ver. La persona afectada es elemento pasivo y recibe esa aparición de Dios. Por eso, este género de teofanía es irrepetible”. Jürgen Moltman, *El camino de Jesucristo*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1993, pág. 301.



## **4. Por un cristianismo de la vida: resurrección, memoria, corporeidad y resistencia**

De igual manera que Lucas se encontró con un universo cultural —el greco-romano— en el cual existían esquemas acerca de muertos que vuelven a la vida, se aparecen a sus amigos íntimos, y cuyos cuerpos no permanecen en las tumbas en que fueron colocados, en nuestras culturas afroamericanas y caribeñas encontramos esquemas en el mismo sentido. La apertura del evangelista Lucas deberá servirnos de acicate para una relación respetuosa e inteligente con nuestras propias tradiciones, de forma que el mensaje que se expresa en la experiencia del Señor Jesús Vivo pueda comunicar sentidos entendibles, experimentables y creíbles para nuestras mujeres y hombres.

### **4.1 Las culturas negras y la vida de los muertos**

En las culturas negras tradicionales, en su cosmovisión, existen pues esquemas interpretativos disponibles que pueden ser asumidos como posibilidad de comunicación de la experiencia cristiana del Resucitado. En el mundo afroamericano y caribeño actuales estos esquemas, en una buena parte, ya han funcionado de esa forma a través del sincretismo con el cristianismo ocurrido por siglos, con todo lo ambiguo que siempre conlleva un proceso como éste. Esto, como se sabe, en ocasiones incluso en contra de sectores de la oficialidad de las iglesias que ven en la pervivencia de estos rasgos culturales elementos perniciosos para una experiencia cristiana adulta.

Algunos elementos de esta cosmovisión nos parecen útiles de precisar de manera que, como nuestros antepasados cristianos, nos coloquemos quizás en mejores condiciones para permitir que el Espíritu siga soplando en nuestras culturas y provoque ese profundo respeto a ellas que se manifiesta en el diálogo sincero que se asienta en la decisión de reconocer al otro/a en su ser profundo, expresado en su universo de creencias y de identidades. Veamos algunos de estos elementos, elegidos en razón de nuestro propósito en este breve escrito.

1. El primero es la evidencia ya mencionada de que *nuestros muertos están vivos*. En estas culturas, en contra del racionalismo y el cientificismo occidentales, la convicción de que “nuestros muertos están vivos” es una evidencia básica de sentido que se internaliza de modo permanente en los procesos de socialización. Naturalmente, están vivos de una manera diferente a la nuestra “los vivos”, y en un mundo también diferente del nuestro. Sin embargo, es claro que la afirmación de una continuidad de la vida es algo ganado en este universo cultural.

Los seres humanos, con la muerte, se transforman para permanecer, por tanto nunca desaparecen. Esta transformación ocurre en dos sentidos:



a) el abandono del “mundo éste”, es decir, del mundo de los vivos;  
b) la constitución en ancestros. Mediante el ritual de despedida (funeral) los muertos son constituidos en “ancestros” del grupo. En cuanto tales, son productores de vida vía el posibilitamiento de la identidad grupal y personal, y se convierten además en sujetos de recuerdo <sup>6</sup>.

No queremos decir que esta evidencia sea exclusiva de las culturas negras. A través de la historia nos encontramos una muy diversa gama de expresiones culturales que cuentan y se afirman en esta negativa a concederle a la muerte la última palabra sobre la vida. Al decir de algunos, la reivindicación o apertura a la posibilidad de la resurrección se articula con una “antropología de los insatisfechos”, para la cual el asunto de la resurrección es incluso una exigencia de la propia realidad que reclama sentido <sup>7</sup>. Consecuentemente, es legítimo proclamar que en el caso de nuestros pueblos negros, esta afirmación de la vida de sus muertos implica y expresa una “cultura de los insatisfechos/as”. Una cultura en la que se produce, a nivel colectivo, esa disposición a no aceptar la muerte como última y definitiva palabra sobre las personas y todo lo existente <sup>8</sup>.

2. Por otra parte, y en consecuencia con lo anterior, en esta cosmovisión una condición de la vida es *la comunicación*. Si los muertos están vivos, entonces no sólo es posible, sino necesaria, la comunicación con ellos y ellas. De muy diversas maneras se manifiesta en la vida de nuestros pueblos esta forma de entender las cosas. Con los muertos se habla, a los muertos se les reza, a ellos se les pide ayuda en las encrucijadas de la vida, etc. Si así no fuera, estaríamos hablando de “muertos que no existen”, pero si los muertos existen tiene que ser posible la comunicación con ellos/as porque toda la realidad está relacionada, intercomunicada. Es por esto que la relación con los muertos es un asunto cotidiano en las

---

<sup>6</sup> “En la muerte, y más allá de ella, el africano y sus descendientes afirman la permanencia de la vida. La muerte de un individuo no podría pues, alterar fundamentalmente las estructuras. No clausura la vida. Es sólo ‘una transición en el modo de pertenencia’ del individuo a la sociedad global”. Muamba Tujibikile, *La resistencia cultural del negro en América Latina. Lógica ancestral y celebración de la vida*. Ed. DEI, San José, 1990, pág. 49.

<sup>7</sup> “Existe, pues, una antropología, llamémosla de los insatisfechos, que encaja bien con el anuncio de la resurrección. Para ella, la resurrección es incluso un postulado, una exigencia...”. Manuel Fraijó, “Resurrección”, en Casiano Floristán y Juan José Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Editorial Trotta, Madrid, pág. 1199.

<sup>8</sup> El discurso religioso africano, que se encuentra en América Latina y el Caribe en muchos casos sincréticamente vinculado con el cristianismo, “se centra en el destino del hombre, la lucha de cada uno de nosotros entre la vida y la muerte y la victoria final de la vida sobre la muerte. Las religiones africanas son, por tanto, religiones de salvación. Los ritos iniciáticos son una búsqueda de un camino universal de salvación, el que conduce a la victoria de la vida sobre la muerte”. Engelbert Mweng, S. J., “Teología africana de la liberación”, en *Misiones Extranjeras* (Madrid) 136-137 (Julio-octubre, 1993), pág. 339.

culturas afro-antillanas, pues ellos/as constituyen una parte “real” importante de la realidad global. Los muertos continúan siendo parte de la familia aunque ahora en una situación nueva, desde un mundo diferente del nuestro, si bien en total comunicación con éste.

Así pues, de este modo, como bien comenta Tujibikile:

Vivos y muertos son fuertemente unidos en una dialéctica de fortalecimiento, porque el ancestro se nutre con los dones de los vivos, mientras que los vivos encuentran en el ancestro un protector, la seguridad y la garantía de la continuidad del linaje. Acuden a él para obtener la bendición, la fecundidad de la tierra y la abundancia de la cosecha <sup>9</sup>.

3. A través de la constitución de los ancestros, que puede asumir una diversidad de expresiones en las culturas religiosas afroamericanas y caribeñas ya unidas sincréticamente con el cristianismo, se produce la recuperación, reivindicación y rescate de los que han muerto antes. Se establece de esta manera una *solidaridad generacional* entre los que “se han ido” “los que están” y “los que vendrán” <sup>10</sup>. El individuo se inserta así en un “sentido colectivo” que le otorga posibilidades de construir su propia biografía.

En este sentido, la memoria de los antepasados cumple, o puede cumplir, una función libertaria por el recuerdo de las luchas de aquellos para el bien “de los nuestros”, y al mismo tiempo, es factor que reclama justicia con aquellos que ya se han ido.

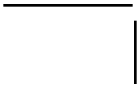
4. Los “muertos vivos”, están vivos con todo lo que ellos son, y parte esencial de eso que ellos son es su *corporeidad*. Es por esto que en la preparación para el trance, el paso del mundo de los vivos al de los muertos, se produce toda una preparación del cuerpo, que si bien va a ser enterrado, continúa siendo condición de la vida del difunto. Por eso el cadáver es adornado, bañado y bien vestido, de modo que pueda entrar “adecuadamente” al nuevo lugar en el cual se encontrará. El cuerpo del difunto debe ser tratado con respeto, debe ser cubierto, pues aún allí se encuentra la persona y ella puede sentir “vergüenza”. Al difunto se le acompaña con las comidas y bebidas preferidas por él en vida, tanto para agradarle, como para cooperar en asegurarle un viaje exitoso a su nuevo lugar.

Es evidente pues que la corporeidad anterior ha sido transformada, pero no suprimida. En las culturas afroamericanas y caribeñas no parece posible superar el par vida-cuerpo. Las culturas negras, profundamente corporales, son consecuentes en este punto. Es más, sin esta concepción de

---

<sup>9</sup> Muamba Tujibikile, *op. cit.*, pág. 48.

<sup>10</sup> Cfr. al respecto: Reyes Mate, *La razón de los vencidos*. Ed. Anthropos, Barcelona, 1991, págs. 210-211.





una “pervivencia del cuerpo a la muerte” probablemente se pondría en entredicho la afirmación de la bondad del cuerpo en el mundo de los vivos.

## 4.2 Jesús de Nazareth: la muerte del inocente y la promesa de la vida

Rechazaron al santo, al justo, al autor de la vida, pero Dios lo resucitó, nosotros somos testigos (Hch.3,14-15).

1. No parece posible afirmar que la convicción de la “vida de los muertos” presente en las culturas afroamericanas y caribeñas se produjo en condiciones históricas de resistencia, tal como, según vimos, sí es el caso de la tradición judeo-cristiana con respecto a este punto. No obstante, lo que sí puede afirmarse es que esta convicción ha jugado un rol importante en la orquestación histórica de la resistencia de los pueblos afroamericanos y caribeños.

Específicamente, son conocidos los “relatos” de las luchas de los movimientos de resistencia y liberación, y el papel que allí ha jugado la esperanza en un regreso “para liberación” por parte de sus dirigentes más destacados. De igual forma, y ya habiendo ocurrido la fusión sincrética con el cristianismo, la convicción en cuestión es un factor significativo de la no siempre entendible resistencia “en la vida cotidiana” por parte de nuestros pueblos. Ella es un elemento esencial para enfrentar las adversidades de la vida y la muerte, antes de tiempo, de sus mujeres y hombres <sup>11</sup>.

En este contexto, la afirmación “nuestros muertos están vivos” es y puede ser un ingrediente para la construcción de un “sentido colectivo” de esperanza en la acción de Dios a favor del inocente condenado a muerte a destiempo por las condiciones sociales en las que es “lanzado y mantenido” el pueblo negro afroamericano y caribeño. En la medida en que se apunta así hacia un “horizonte utópico” fundado en Dios, esta convicción-experiencia coopera —o puede cooperar— a articular la acción histórica y la resistencia activa en tiempos que, como el nuestro, parecen no creer en otra posibilidad que lo fácticamente existente.

Lo ocurrido a Jesús crucificado, muerto y sepultado, asesinado a destiempo, lo transforma en “uno de los nuestros”. Es decir, en un miembro de ese gran colectivo histórico de las víctimas que antes y después de El han sido condenadas a una muerte prematura. Y este Jesús crucificado-resucitado se convierte de este modo en oferta y garantía de salvación de Dios hacia los inocentes de la historia, hacia las víctimas que hoy continúan muriendo. Su “transformación”, producto de su muerte real, y posterior resurrección por Dios, es, en este primer sentido, “transformación para

---

<sup>11</sup> A este respecto puede ser útil: Manuel Zapata Olivella, “El sincretismo afro-cristiano en las luchas liberadoras de América”, en Varios, *Cultura negra y teología*. DEI, San José,

vida nuestra”, y entronca así, o puede hacerlo, con la lógica ancestral que antes hemos indicado como rasgo de las culturas afroamericanas y caribeñas. Se impone pues retomar la intuición judeo-cristiana que, según vimos, está en el centro de la experiencia de la resurrección, y que Lucas pone en boca de los discípulos como explicación radical de la resurrección de Jesús por Dios:

...a éste que fue entregado según el determinado designio y previo conocimiento de Dios, ustedes le mataron clavándole en la cruz por mano de los impíos; a éste Dios le resucitó librándole de los dolores del Hades, *pues no era posible que quedase bajo su dominio...* (Hch. 2,23-24).

La última parte del texto (énfasis nuestro) expresa la convicción-protesta de los discípulos ante el triunfo histórico de los impíos, que pone en entredicho el sentido de la lucha por la causa de la justicia y del bien. “No era posible que quedase...”. Dicho con Moltman:

...si la justicia de Dios es justicia, tiene que triunfar al final. Si la muerte no puede poner límites a Dios, los muertos resucitarán para el juicio definitivo de Dios. No es el anhelo de una vida perpetua sino la “sed de justicia” lo que preside la esperanza profética en la resurrección de los muertos <sup>12</sup>.

2. De esta manera, la memoria de Jesús es una forma de hacer memoria de nuestros antepasados en él. Estos también durmieron o fueron dormidos en su mayoría como “inocentes asesinados”, y resistieron con la esperanza de que sus hijos e hijas, y los hijos e hijas de ellos y ellas, tuvieran un futuro de justicia. Probablemente nunca pensaron que este futuro de justicia les tocaría también a ellos. La Resurrección de Jesús, promesa de la nuestra, es pues un modo concreto de hacer memoria y justicia real a los nuestros en la espera de su próxima resurrección a la vida por la cual entregaron sus vidas <sup>13</sup>. El rechazo al olvido de los muertos, propio de nuestras culturas afroamericanas es, en este sentido, intuición de que su memoria no sólo nos debe permitir el recuerdo en las cabezas y el corazón de los que están en el mundo de los vivos, sino que reclama asimismo justicia para ellos que vivieron luchando por su sobrevivencia y la de los suyos en un mundo hostil que les mataba con lentitud. Se establece una “solidaridad generacional” que demanda y es fundamento de la solidaridad histórica como criterio de la vida personal y social <sup>14</sup>.

---

1986.

<sup>12</sup> J. Moltman, *op. cit.*, pág. 306.

<sup>13</sup> Como bien señala Moltman, “la resurrección de los muertos no habla tan sólo de una apertura al futuro y de una potencialidad de futuro en el pasado, sino también de un futuro para antepasados, e invierte así la dirección del tiempo”, *ibid.*, pág. 327.

<sup>14</sup> “El recuerdo de las víctimas es capaz de cuestionar la victoria eterna de los vencedores,



Este constituye el aporte que puede hacer la experiencia cristiana del Resucitado. Se trata no solamente de esperar, según el horizonte cultural propio de nuestros pueblos, “una vida después de la muerte”, sino de esperar el triunfo definitivo de la justicia, que implica la afirmación de *la vida* aplastada en diferentes formas y épocas por la injusticia y la dominación de seres humanos y naturaleza, y que, al mismo tiempo, ha sido objetivo de las diferentes formas de resistencia e inconformidad históricas. Así, la intuición salvacionista de las religiones tradicionales se potencia desde la perspectiva de la explicitación de su dimensión histórica.

### **4.3. La misión: fundamento de una nueva vida y una nueva identidad**

Dios resucitó a Jesús y todos nosotros somos testigos... (Hch. 2, 33).

La aceptación de la Resurrección de Jesús de Nazareth como paso-éxodo<sup>15</sup> a su constitución en Señor y Cristo viviendo una vida nueva con Dios, conduce inevitablemente al proseguimiento de la causa de Jesús. El proseguimiento del crucificado-resucitado en la continuación de su misión es así señal incuestionable del haber tenido la experiencia de “Jesús vivo”, y se constituye en condición de posibilidad de una comprensión adecuada de la misma resurrección.

Al constituirnos en “testigos de la resurrección”, nos posibilita la pertenencia a un nuevo colectivo: “la comunidad de los misioneros del Reino de Dios”. La manera más radical de predicar este Reino de Dios como futuro de la humanidad y de toda la creación es, sin duda, testificando la ocurrencia de la vida plena en “uno de los nuestros” por la acción de Dios. Pero, de este modo, Jesús el Resucitado, constituido en Señor y Cristo, se transforma igualmente en fuente de una “nueva identidad colectiva” para todos y todas los que le siguen por medio de una nueva pertenencia.

---

es capaz de exorcizar los gérmenes letales del presente siempre dispuestos a repetir la historia y es capaz de neutralizar la parte asesina que todos llevamos dentro. El convencimiento de que la fuerza innovadora reside en el pasado, esto es, en la actualización de esperanzas por las que generaciones de hombres lucharon y no vieron colmadas o en la presenciarización de sueños de niñez que un día conformaron nuestras vidas y que después no pudieron cumplirse, es algo que han confirmado modernas investigaciones”. Reyes Mate, *op. cit.*, págs. 213-214.

<sup>15</sup> En la teología lucana, la Resurrección es un momento del éxodo de Jesús hacia el Padre que se consuma con la Ascensión. Con ésta última, y recibido el Espíritu, se inaugura el “tiempo de la Iglesia”, Cfr. Eugen Ruckstuhl y Josef Pfammatter, *La resurrección de Jesucristo, el hecho y la fe*. Ediciones FAX, Madrid, 1973, págs. 165-172; también la obra clásica de Hans Conzelmann, *El centro del tiempo. La teología de Lucas*. Ediciones FAX,



La participación en la misión nos arma con una nueva identidad por la pertenencia a un nuevo colectivo del cual Jesús es referente fundamental. Así, el crucificado-muerto es transformado en “dador de vida” por ser rescatado por Dios como Promesa para todos y todas, y por constituirse en convocador a una misión que nos regala esta identidad.

Esta nueva identidad no mata las anteriores identidades necesariamente, sino lo que de ellas se opone a la vida. Y, de esta forma, esta identidad nos introduce en una dinámica de superación de los peligros propios de los horizontes de nuestras identidades locales, abriéndonos a una autocomprensión más amplia, humana y cósmica. Es en este sentido como se convierte en significativo para nosotros y nosotras la negativa del Jesús lucano a admitirles a los discípulos su “fijación nacionalista”, lanzándolos a una misión que les hace desbordar sus limitados horizontes:

Los que estaban reunidos le preguntaron: “Señor, ¿es en este momento cuando vas a restablecer el Reino de Israel?”. El les contestó: “A ustedes no les toca conocer el tiempo y el momento que ha fijado el Padre con su autoridad, sino que recibirán la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre ustedes y serán mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría, y hasta los confines de la tierra (Hch. 1, 6-8).

El limitado horizonte de su identidad local salta en pedazos en razón de que se constituía en un impedimento para la comprensión de un proyecto de Dios para todos los pueblos que implicaba una actuación misionera en consecuencia, es decir, no reducida a Israel sino abierta a todas las naciones. El tiempo de la Iglesia, que en la concepción lucana se inaugura con la ascensión, es tiempo de apertura a las naciones, de universalización de las promesas de Dios <sup>16</sup>.

#### **4.4. La relación con el Resucitado: la comunicación de la vida**

Si Jesús el Señor está vivo, entonces está en relación con nosotros/as. Una comunicación para ayudar a “sobrevivir” en la historia, esto es, para sobrellevar la vida. Por la comunicación con Jesús recibimos la compañía y la fuerza del Espíritu de Jesús para esta vida.

El Espíritu es siempre Espíritu de Vida <sup>17</sup>, y nos conduce, anima y sostiene creando en nosotros/as la posibilidad de la fidelidad en la historia en la realización histórica de la misión. Esta misión no es diferente a la de

---

Madrid, 1974, págs. 292-300.

<sup>16</sup> Cfr. Josep Rius-Camps, *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia Cristiana. Comentario lingüístico y exegético a Hch. 1-12*. Ediciones El Almendro, Córdoba, 1989,

Jesús de Nazareth: el anuncio y llamado a la acogida y construcción del Reino para todos y todas.

La acogida de ese Reinado de Dios se produce de manera histórica, comprometiéndose a vivir la vida conforme a sus valores. La Resurrección de Jesús, en cuanto “experiencia escatológica”<sup>18</sup>, es confirmación de la validez de estos valores como sentido para toda la vida, y como horizonte de construcción de la vida humana personal y social. El Espíritu comunicado-recibido de Jesús hace posible que actuemos de esa manera. Por esto bien señala Pedro, según Lucas:

No están estos borrachos como ustedes suponen, pues es la hora tercia del día, sino que es lo que dijo el profeta: “Sucederá en los últimos días, dice Dios: Derramaré mi Espíritu sobre toda carne y profetizarán sus hijos e hijas...” (Hch. 2, 15-17).

Por otra parte, en la medida en que nuestras culturas contienen, realizan y han aceptado históricamente algunos de estos valores, el recuerdo, la memoria del Resucitado, se convierte para ellas en fuente de legitimación escatológica de estos elementos de la específica conformación cultural.

En este contexto aparece uno de los sentidos posibles del texto del reconocimiento en el relato de Emaús:

Y sucedió que, cuando se puso a la mesa con ellos, tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo iba dando. Entonces se les abrieron los ojos y le reconocieron... (Lc. 24, 30).

Se reconoce a Jesús en su práctica histórica, pero sobre todo al compartir el “sentido” de su práctica histórica, los valores que guiaron su quehacer.

Este reconocimiento del Señor Vivo arroja una luz nueva que es capaz de transformar la desesperanza en esperanza y resistencia, y dispone a emprender de nuevo el camino de regreso hacia Jerusalén, lugar lucano donde hay que esperar el Espíritu para el inicio de la misión histórica. Por eso, del ánimo decaído que se expresa en el “*quédate con nosotros, porque atardece y el día ya ha declinado*” de los discípulos de camino a Emaús, se pasa a la práctica alegre y osada del compromiso histórico por la vida que evidencia un cambio radical de actitud, y que se expresa en el: “Y, levantándose al momento, se volvieron a Jerusalén...”, al lugar de la misión.

---

págs. 27-30.

<sup>17</sup> Cfr. José Comblin, *El Espíritu Santo y la liberación*. Ediciones Paulinas, Madrid, 1986, págs. 18-19.



#### **4.5. La resurrección de los cuerpos: reivindicación de la vida real de los seres humanos reales**

Mientras hablaban se presentó Jesús en medio y les dijo: “Paz con ustedes”. Se asustaron y, llenos de miedo, pensaban que era un fantasma. El les dijo: “¿Por qué están asustados? ¿Por qué les vienen esas dudas? Miren mis manos y mis pies: soy yo en persona. Tóquenme, miren, un fantasma no tiene carne ni huesos, como ven que yo tengo”. Dicho esto les mostró las manos y los pies. Como todavía no acababan de creer de pura alegría y no salían de su asombro, les dijo: “¿Tienen algo de comer?”. Le ofrecieron un trozo de pescado asado; él lo tomó y comió delante de ellos... (Lc. 24, 36-43).

En el relato lucano resalta el esfuerzo del autor por afirmar el carácter corporal de la Resurrección de Jesús de Nazareth. Para Lucas, en su testimonio de las apariciones de Jesús, es preciso dejar en claro que no se trata de un fantasma, sino del mismo crucificado ahora resucitado. Esto lo hace nuestro autor presentando, de manera apabullante, la corporeidad del Resucitado:

“Miren mis manos y mis pies: soy yo en persona. Tóquenme, miren, un fantasma no tiene carne ni huesos, como ven que yo tengo”. Dicho esto les mostró las manos y los pies...

Se trata de la afirmación de la identidad de la persona del crucificado, sin cuyo cuerpo éste no tendría existencia humana. El que se aparece, según Lucas, es pues Jesús en cuerpo. Si no fuera Él en cuerpo, entonces no se trataría del mismo Jesús crucificado <sup>19</sup>.

En el caso de las culturas afroamericanas y caribeñas este elemento de la fe cristiana es fundamental de cara a la instauración de un diálogo fecundo con aquellas. Como fue expresado anteriormente, en estas culturas la corporeidad es una manera fundamental de relación con uno mismo, con el mundo, con los seres humanos, y con Dios mismo <sup>20</sup>. Ella es, en este

<sup>18</sup> Cfr. Juan Luis Segundo, *op. cit.*, págs. 326-329.

<sup>19</sup> A este respecto, reflexionando acerca del relato lucano de las apariciones, comenta Marxsen: “...la idea de la corporeidad de la resurrección se concibe aquí en forma verdaderamente masiva o corpórea. El motivo de la identidad —presentación de las manos y los pies— se lleva adelante hasta la invitación a palpar... y finalmente come Jesús en su presencia. Si bien en algunos pasajes podría tenerse la impresión de que Lucas rebaja la importancia del sepulcro vacío... hay que añadir, sin embargo, que con ello no tiene la menor intención de ‘espiritualizar’ la idea de la resurrección. Es verdad que la aparición de Jesús puede hacer el efecto de la aparición de un espíritu, pero se demuestra insistentemente que se trata de algo muy distinto”. Willi Marxsen, *La resurrección de Jesús de Nazareth*. Ed. Herder, Barcelona, 1974, págs. 80-81.

<sup>20</sup> Cfr. Leonardo Boff, *La Resurrección de Cristo. Nuestra Resurrección en la muerte*. Ed.

sentido, un componente esencial de toda la vida por cuanto es con él que se establece el conjunto de relaciones que puede hacer humana la vida. Sin él, resulta imposible la comunicación.

Esto último se pone de manifiesto tanto en el cuidado del cuerpo que ya indicamos antes, como, en ocasiones, en la necesidad de “tomar prestado un cuerpo” cuando un muerto quiere hacerse presente para comunicarse directamente con alguien. Esto es lo que sucede cuando el muerto “habla” por boca de quien presta su cuerpo.

Desde esta matriz cultural resulta evidente que si Jesús está vivo, ha resucitado, entonces lo está “en cuerpo” y no a la manera de los fantasmas. De esta forma la resurrección de los cuerpos, y la de Jesús como primicia, en cuanto reivindicación de la corporeidad, se constituye en elemento fundamental de defensa de la vida concreta, real de los seres humanos. Si los cuerpos resucitan, entonces la dimensión corporal de la vida, con todo lo que ella implica en cuanto necesidades y capacidades, es declarada “bondadosa”, y su cultivo y cuidado como imprescindible para la vida humana plena <sup>21</sup>. Esto no quiere decir que el cuerpo del resucitado no sea un “cuerpo transformado”, y que nuestra esperanza en la resurrección de nuestros cuerpos no sea también de cuerpos transformados, pero permaneciendo la dimensión corporal, y sin que sepamos cómo será esta realidad, y mucho menos podamos expresarlo de modo adecuado.

Si los cuerpos no resucitan habría entonces que dudar de la bondad de la corporeidad, puesto que al no tener vocación de permanencia se daría lugar para las afirmaciones de que esta existencia corporal constituye una limitación que debemos desear superar. La existencia humana plena sería “incorporal”, la identidad personal no pasaría por nuestra corporeidad, y lo más típico del ser humano serían aquellos elementos que atenderían a otras dimensiones. Se privilegiaría, por esta vía, la unidimensionalización que otras concepciones culturales han provocado en su visión del ser humano, descuidando o subordinando estas dimensiones y sobrevalorando otras. Tanto para la fe cristiana, como para las culturas afrocaribeñas, un elemento esencial de la “nueva vida” es el cuerpo de la persona. En nuestras culturas, como ya mencionamos antes, los “muertos vivos” están vivos con todo lo que ellos son, y parte esencial de lo que son es su corporeidad. Para la fe cristiana, el “cuerpo transformado e incorruptible”, animado por el Espíritu, es la única forma posible de “estar vivos” los seres humanos.

---

Sal Terrae, Santander, 1981, págs. 130-142.

<sup>21</sup> “Lo específico de la escatología cristiana consiste en la superación de la hostilidad del alma contra el cuerpo, del espíritu contra la materia, y en la plena afirmación del cuerpo y de la materia terrena, tal como se expresa en la ruda frase ‘resurrección de la carne’ del símbolo de los apóstoles. Vida eterna sólo puede ser vida corporal; de lo contrario no es vida... La modernización ecuménica del símbolo de los apóstoles sustituyendo ‘resurrección de la carne’ por ‘resurrección de los muertos’ es un modernismo que pretende alejar la escatología cristiana del escándalo de la condición carnal y viene a oscurecer así esta esperanza”. Jürgen Moltman, *op. cit.*, pág. 351.



## 5. A modo de conclusión

En este recorrido hemos presentado cómo el relato lucano de la resurrección del Señor Jesús pone a su servicio el modelo del rapto. Este modelo lo encuentra Lucas en el acervo cultural religioso greco-romano, y es capaz de manejarlo para comunicar de manera comprensible para sus interlocutores la afirmación-experiencia cristiana de que el mismo Jesús crucificado ahora está Vivo, y en la gloria del Dios dador de la vida. Al hacer esto, Lucas resignifica el modelo en cuestión desde la especificidad de la fe cristiana respecto a lo acontecido a Jesús y a la propia comunidad cristiana.

Así, la resurrección, acontecimiento que nos coloca en los límites de la reflexión, el lenguaje y las posibilidades humanas, es comunicada por Lucas como dato central de la fe cristiana, de modo que su aceptación se constituye en factor de convocación al proseguimiento de la causa de Jesús, que introduce a aquellos y aquellas que “creen” en una nueva identidad: la de quienes comparten la utopía y la esperanza de Jesús, la vida plena para todos y todas como Promesa de Dios, el Dios del Reino.

Así las cosas, la osadía lucana se constituye en desafío para nosotros y nosotras a indagar con responsabilidad en nuestros propios universos culturales, en este caso en las culturas afroamericanas y caribeñas, las posibilidades existentes para realizar una comunicación del mensaje cristiano, en el permanente esfuerzo evangelizador, respetuosa de las construcciones culturales específicas, reconociéndolas en sus riquezas, y con conciencia de que en cuanto construcción humana, también pondrán de manifiesto inevitables limitaciones.

En el caso de la resurrección de los muertos nos encontramos con una inmensa riqueza en las culturas “afro”, capaces de permitir una propuesta de este elemento del mensaje cristiano que se articule con las luchas y las esperanzas populares y ayude a desencadenar los mecanismos utópicos necesarios para la resistencia y la construcción histórica de ordenamientos sociales capaces de permitir y asegurar la vida. Se entronca de esta forma con lo típico de la fe cristiana en la resurrección: la afirmación del futuro como “futuro con sentido”, en razón del triunfo de la justicia fundamentado en Dios.

*Marcos Villamán P.*  
Apartado Postal 4640  
Santo Domingo  
República Dominicana







**C. R. Hensman. *Agenda for the Poor:  
Claiming their Inheritance.*  
*A Third World People's Reading  
of Luke.* Colombo,  
**The Centre for Society and Religion  
(281 Deans Road, Colombo 10, Sri  
Lanka), 1990****

*Jorge Pixley*

Este libro se nos presenta como una lectura del evangelio de Lucas desde la perspectiva popular y del Tercer Mundo. ¡Proyecto desafiante! El autor es un cristiano srilankés, veterano de luchas por la paz y la justicia en un país sacudido por una tenaz guerra civil, y donde la población cristiana es ínfima. ¡Bonita recomendación para la tarea propuesta!

El libro muestra las marcas de su origen asiático pero, como bien señala Hensman, asiáticos fueron también Lucas y Jesús, el protagonista de su libro. Escrito para un público asiático, no presume conocimiento ni aceptación de las doctrinas clásicas del cristianismo, lo cual da una frescura a su lectura del evangelio. ¿Es una respuesta a los problemas de la humanidad el relato de Lucas acerca de Jesús y sus seguidores, de sucesos que acontecieron en un rincón de Asia sudoccidental hace diecinueve siglos?

Y los problemas de la humanidad se plantean desde una perspectiva tercermundista, que en este caso significa antimperialista. Jesús, quien fue



ejecutado por un imperio con la colaboración de la clase dominante local, responde evidentemente al problema. Hensman cree que el Jesús de Lucas también tuvo conciencia de las opresiones ecológicas y sexistas de su época. Sin embargo cree que la contradicción principal del mundo de Lucas y Jesús, como de nuestro mundo de hoy, es la que se da entre “los que cuentan” y “los que no cuentan”, que entonces como hoy son la vasta mayoría. Esto es un reconocimiento del problema de clases, no obstante rebasa un puro análisis de clase para abordar con realismo el problema de la opresión en el Tercer Mundo.

La respuesta de Jesús fue crear un poder diferente, un poder que no aspira a suplantar a los imperialistas y sus aliados locales entre la gente que cuenta, sino a crear una nueva manera de relacionarse los hombres y las mujeres sin dominarse unos a otros. Los comentarios de Hensman sobre la crucifixión son valiosos por cuanto revelan el juego político, y descubren asimismo la interpretación “religiosa” que gusta de pintar a un Jesús limpio y apacible después de torturas que han de haber dejado su rostro y su cuerpo desfigurados, cosa no presente en las pinturas piadosas que adornan nuestros templos cristianos.

El autor conoce el idioma griego y lo usa constantemente a buen efecto. Su observación de la relación entre *ponos* (aflicción, trabajo) y *poneros* (malvado) como muestra de cómo el lenguaje revela ya la perspectiva de la clase dominante (53), y su observación de que los habitantes de la nueva sociedad se designan *ergatai* (111) señalando que se tendrá que producir, son solamente muestras del aporte de su dominio del idioma griego. (En 9, 13: “Si vosotros que sois *poneroi*”, oprimidos por el trabajo, da una sugerencia que merece considerarse [39]).

Un problema evidente para una lectura que busca preguntar si Jesús en Lucas responde a las angustias del Tercer Mundo, sin tener que suponer lo cristiano, es el obstáculo de los milagros, y en especial la resurrección. La lectura de Hensman es una combinación inteligente de un recurso al conocimiento popular asiático de la medicina natural con una lectura conocedora de la biología y la física no newtoniana del siglo XX, y con más de una pisca del racionalismo que ya casi no se usa en la ciencia bíblica, pero que aún tiene posibilidades ante eventos difíciles de creer.

Como el lector podrá apreciar, hay mucho de interés en esta lectura asiática de Lucas, no obstante lo más importante es sin duda su firme determinación de preguntarse por la opción de Nueva Sociedad que representa el Reino de Dios que Jesús propone. Hensman quiere entenderlo como una opción real y terrenal que responde a los problemas de un mundo dividido en clases y dominado por imperios. Tiene toda la razón. Si así no fuera, los biblistas estamos perdiendo nuestro tiempo leyendo textos arcaicos. Unicamente estaríamos ocultando nuestro fracaso con la mistificación religiosa que recubre, adorna y oculta la realidad de opresión. Recomiendo esta lectura asiática porque no se escabulle de los problemas reales de la humanidad, y porque insiste en creer que el evangelio tiene



una respuesta que funciona todavía para gente que no es religiosamente cristiana.

*Jorge Pixley*  
Apartado 2555  
Managua  
Nicaragua





**Itumeleng J. Mosala. *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*. Grand Rapids, Eerdmans, 1989**

*Jorge Pixley*

Esta obra, que salió ya hace algunos años, representa un salto cualitativo en cuanto a hermenéutica de la liberación. Su autor, antes profesor en la Universidad de Ciudad del Cabo, es actualmente profesor en la prestigiosa Universidad de Cambridge, en Inglaterra. Es además un dirigente activo en una de las organizaciones *antiapartheid* (no el Congreso Nacional Africano) en ese país.

Plantea que aunque la teología negra tiene por contexto a las iglesias y los seminarios teológicos cristianos, su intención es contribuir a la lucha por la liberación del pueblo negro oprimido y explotado de Sudáfrica. Su error histórico ha sido, dice, no tomar en serio la historia y la cultura como factores hermenéuticos. En el mismo contexto acusa a la teología latinoamericana de la liberación de cometer el mismo error (página 3) —y tiene, hay que confesarlo, toda la razón—.

Para Mosala, la categoría “lucha” es el factor hermenéutico clave. Esto se refiere, en primer lugar, a leer la historia de los pueblos negros de Sudáfrica como una lucha perpetua de las clases oprimidas por su liberación, *desde antes que llegaran a sus tierras los blancos*. Y para situar la lectura que se hace en Sudáfrica es preciso primero leer la propia historia para



rescatar allí los temas útiles para la lucha actual y, por ende, para la lectura bíblica. Mosala dedica la segunda parte de su libro (págs. 67-99) a leer en clave sociológica la historia negra de Sudáfrica.

En segundo lugar, es preciso aplicar resueltamente a los textos bíblicos la misma categoría de “lucha”. Esto significa repudiar la idea que difunden las clases dominantes de que la Biblia está por encima de la lucha humana, que es la Palabra de Dios. Mosala critica a sus compañeros de teología negra Desmond Tutu y Alan Boesak, por caer en esta trampa cuando declaran que la Biblia está al lado de los oprimidos en su lucha por la liberación. No es cierto. La Biblia fue redactada por los opresores en Israel y contiene en todas sus partes las marcas de las luchas de clases que se vivieron en el seno de Israel. Entonces, las luchas actuales de los negros darán las pistas para la sospecha que traerá al descubierto los restos tanto de opresión como de liberación en la Biblia. La lectura bíblica es un campo de batalla en la lucha, y es fruto de luchas del pasado. No es posible leerla bien sin un proceso crítico de discernimiento.

Mosala admite que el movimiento de la academia bíblica de estudio socio-crítico de la Biblia es un avance. Pero si, como en algunos casos citados por él (Wayne Meeks, Gerd Theissen, por ejemplo), la sociología que se usa es incapaz de discernir el rol positivo de la lucha en la historia de los pueblos, el análisis sociológico será como dar un paso adelante y dos atrás, pues servirá para encubrir más profundamente la realidad del conflicto social que dejó sus huellas en el texto bíblico.

Después de dedicar cien páginas al análisis metodológico del punto de partida hermenéutico, incluyendo la historia de los negros sudafricanos, nos ofrece el autor 89 páginas de lectura bíblica en dos partes: Miqueas completo, y Lucas 1 y 2.

Miqueas, al cual dedica 53 páginas, es analizado según las categorías elaboradas por Robert B. Coote para analizar el libro de Amós (*Amos Among the Prophets: Composition and Theology*. Phil., Fortress, 1981). Rechaza con Coote la idea de eliminar capas posteriores para alcanzar un original del mismo profeta, aunque, a decir verdad, se apoya en esos estudios clásicos. Habla más bien de tres “ediciones” del texto del profeta Miqueas, cada cual con su ubicación de clase. “Miqueas C”, que incluye entre otros textos 2, 12-13 y 7, 8-20, proviene de la clase dominante que volvió de Babilonia a imponerse a los campesinos. Una lectura negra denunciará estos textos como instrumentos de opresión. Esta ideología de dominación es la que sirve de marco para todo el libro en su forma actual.

“Miqueas B”, entre cuyos textos están 3, 1-7 y 6, 1-8, es el producto de las capas medias en la época de Josías y el sitio babilónico a Jerusalén, y refleja la ambigüedad de estos sectores. Anuncia su demanda de justicia sin dar nombre a quienes cometen injusticias. De modo que hoy los negros pueden afirmar los principios expuestos en estos textos, sin dejar de reconocer su profunda ambigüedad que los hace susceptibles de uso por sus opresores.



“Miqueas A”, que se presenta, entre otros textos, en 2, 1-5 y 3, 8-12, está dirigido concretamente contra opresores nombrados como tales. Admite, como no lo hacen las ediciones posteriores, que la sociedad de Judá está en conflicto interno. No obstante, aun aquí los lectores negros encontrarán una ausencia que grita, la ausencia de una utopía y un programa de lucha. (Quien escribe esta reseña cree haber encontrado este elemento en 2, 6-11; ver Jorge Pixley, “Miqueas 2, 6-11: ¿qué quiso silenciar la casa de Jacob?”, en *Revista Bíblica* 33 [1989]).

Por último, Mosala cree encontrar dos textos, 1, 8-9 y 4, 3-4, que son parte de la edición B pero que incorporan y modifican textos de Miqueas A. Estos textos, como los de Miqueas A, son susceptibles de apropiación positiva en la lucha de los negros sudafricanos, aunque siempre hay que aplicar los criterios de la necesidad de la lucha para discernir sus “ausencias”.

Sin duda, el libro de Mosala contribuye inmensamente a clarificar la naturaleza de una hermenéutica negra de la liberación, en particular con su insistencia en rescatar la historia concreta negra para situarse de forma correcta, y luego en buscar la conflictividad de la lucha dentro del texto. Es un planteamiento radical en el mejor sentido de la palabra. Sin embargo, también hay que decir que las lecturas de Miqueas, y más las de Lucas, son delgadas, carecen de espesor. La aplicación del criterio de la lucha en función de las clases sociales de los respectivos modos de producción es útil, pero deja de lado aspectos del texto, incluso de la lucha, que enriquecerían mucho la lectura.

Mosala nos ha entregado un libro que debe leer quien quiera hoy hacer teología negra de la liberación, y es más, todo el que quiera hacer exégesis liberadora de la Biblia, negra, india, o de la que sea.

*Jorge Pixley*  
Apartado Aéreo 2555  
Managua  
Nicaragua



# “YO OÍ EL CLAMOR DE ESTE PUEBLO”

## Reflexión bíblico-histórica sobre la resistencia de los negros en la América colonial

*Monseñor José Maria Pires*

*Se hace aquí una aproximación bíblica entre el cautiverio en Egipto y en Brasil. Son fases distintas y distantes de la misma historia de lucha y liberación del Pueblo de Dios. Los africanos tuvieron, en Brasil y en toda América, un cautiverio más duro que el de los hebreos en Egipto. La resistencia aquí sólo fue posible gracias al apoyo que los esclavos encontraron en la religión (el terreiro: centro de la religión afro-brasileña) y en la organización social (el quilombo). Terreiro y quilombo fueron dos “semillas del Verbo”, dos “preparaciones evangélicas” que los misioneros, infelizmente, no supieron entender y valorar.*

*This article brings together the experiences of captivity in Egypt and captivity in Brazil. They are distinct and distant phases of the same struggle of the People of God for liberation. The Africans suffered, in Brazil and throughout the Americas, a harder captivity than that of the Hebrews in Egypt. Resistance was only possible thanks to the support which the slaves found in religion (the Terreiro or African-Brazilian religious center) and in social organization (the Quilombo or autonomous community formed in the wilderness by escaped slaves). The terreiro and the Quilombo*



*were two “seeds of the Word”, two instances of praeparatio evangelica which the missionaries, unfortunately, did not know how to understand and appreciate.*

Ya es tradición en la Iglesia Católica de Brasil la elección de un tema socio-religioso para ser meditado y vivido en el tiempo pascual. En 1988 fue *La fraternidad y el negro*. Era el año del centenario de la “Abolición de la esclavitud” en nuestro país. Ningún otro país del mundo, excepto Nigeria, tiene más negros que Brasil. Era, pues, interesante reflexionar, a la luz de la Palabra de Dios, sobre la condición actual del negro en la Iglesia y en la sociedad brasileñas.

Los responsables de la organización de la Campaña de la Fraternidad sugirieron el *slogan*: “Yo oí el clamor de este pueblo”, en una inconfundible aproximación entre dos situaciones históricas de opresión: la de los hebreos en Egipto y la de los negros en Brasil.

1. Egipto, Babilonia y Brasil son tierras de exilio para el pueblo de Dios. La Biblia nos da informaciones precisas y abundantes respecto a los sufrimientos físicos y las humillaciones por los que pasó el pueblo elegido a orillas del Nilo y del Eufrates (cf. Ex. 1-5, Lamentaciones y Baruc). La saga de Israel oprimido se reproduce, en grado más intenso y en tiempo más largo, en el oprobio de los negros reducidos al cautiverio en su propia patria y transferidos como esclavos para las tierras de América. A los afros de América, tanto o más que a los hijos de Israel en Egipto, se aplica la conmovedora confesión de la divina Misericordia: “Yo vi, yo vi la aflicción de mi pueblo” (Ex. 3,7).

2. Los israelitas no perdieron su identidad étnica: sabían que no eran egipcios, no escondían su origen y conservaron los rasgos característicos de su raza. Con los negros de América Latina y el Caribe fue diferente. Marcados por sufrimientos atroces y víctimas de toda especie de humillaciones, acabaron introyectando un complejo de inferioridad. El blanco quedó como paradigma de superioridad. El cabello blanco es bueno, el negro es malo. El color blanco es bonito, el negro es feo. El blanco sabe, el negro es ignorante. El negro es inferior, el blanco es superior. El preconceito era —y aún es— de ambas partes. El blanco delante del negro “sabe” que es superior y se comporta como tal. Eso tornó —y torna— difícil al negro percibir el clamor divino: “Yo vi la aflicción de mi pueblo”. El negro tenía y tiene vergüenza de ser negro y, por eso, pasó a imitar al blanco. El blanco le dio otro nombre, lo hizo bautizar y le enseñó el Evangelio inculturado en lenguaje europeo. Estigmatizó como supersticiosa la religión de sus antepasados y como diabólicas las prácticas de culto africano. ¿Cómo aceptar que el Dios de los opresores podría oír el clamor de los oprimidos? Evidentemente los anunciadores del Evangelio venidos de tierras europeas no tenían las mínimas condiciones de ser los



profetas de la liberación del pueblo negro. Los evangelizadores de ayer no se dejaron inflamar por el grito del Señor: “Yo oí el clamor de mi pueblo... y descendí para liberarlo”. Por eso los misioneros toleraron la esclavitud, y hasta la legitimaron. Algo semejante ocurre en África en nuestro siglo. No se trata más de la esclavitud, sino del colonialismo económico y cultural. De ahí el surgimiento de las “nuevas iglesias africanas” en una tentativa de sintonizar al Dios liberador, cuya voz no ha sido identificada por los africanos en los mensajes de los misioneros católicos y evangélicos.

## 1. Una liberación en curso

Dios está en la historia del pueblo africano y se manifiesta como el Dios que libera y salva. Pero la liberación está lejos de concluir. ¿Existen por lo menos algunos signos de su presencia? ¿Cuáles?

Los libros sagrados no nos hablan de cualquier tipo de organización civil o religiosa de los israelitas en Egipto. Parece que el sustento de su unidad y esperanza era solamente la memoria histórica: se sabían descendientes de Abraham, de Isaac y de Jacob, los patriarcas depositarios de las promesas del Señor. Al contrario, los africanos transportados como esclavos a América, no eran nómadas ni extranjeros. Formaban naciones, tenían gobierno y dirigentes religiosos, poseían artesanos, desarrollaban las artes y cultivaban las letras. Cuando, en Bahía, fue reprimida la revuelta de “los malês”, fueron descubiertas escuelas clandestinas organizadas por esclavos libres con el objetivo de instruir en secreto a los hermanos de cautiverio. Y en las ruinas de las escuelas destruidas, fueron encontrados fragmentos del Corán. Somos llevados a concluir que la condición de los afroamericanos esclavizados, en el aspecto organizativo, se parece más al cautiverio de Babilonia. En ambos casos, son pueblos vencidos en la guerra, arrancados de su patria y conducidos con sus reyes y sacerdotes al exilio y al cautiverio. Pero también por eso, la situación de los afroamericanos fue peor. El exilio en Babilonia fue de setenta años; el de los africanos no tuvo fin: jamás pudieron retornar como pueblo a la Madre-Africa; algunos pocos lo consiguieron por separado o en pequeños grupos. El cautiverio en Babilonia era soportable hasta cierto punto: los cautivos conservaron su identidad, eran reconocidos como personas y llegaron a adquirir una cierta autonomía que les permitía tener una casa, realizar pequeños negocios y formar un patrimonio, como nos lo informan los libros de Tobías y de Esther. De los africanos se llegó a dudar que tuvieran alma racional. Los que no dudaban de que ellos eran personas, los consideraban de clase inferior: “los bozales”. Son numerosos los documentos que atribuyen derecho de vida y muerte a los señores en relación a sus esclavos, considerados no como personas, sino como objetos o animales que podían ser castigados, azotados, vendidos, dados o dejados en herencia. Eran “piezas de Guinea”.



En medio de tanto sufrimiento y humillación, ¿alguien vería señales de la presencia del Dios liberador? Ellas existieron ciertamente, sin embargo, en la época ninguno las identificó. Hoy conseguimos verlas después de vencer algunos obstáculos. Uno de esos obstáculos es que, a diferencia de lo que sucedió con el pueblo hebreo que tuvo su historia contada en libros y cantada en salmos, la historia del pueblo africano en América nos fue transmitida desde la óptica de la Casa Grande, del señor de los esclavos. Los que, en la época, descubrieron la mano poderosa de Dios liberando a los oprimidos, o no proclamaron lo que vieron o su voz fue enmudecida por las autoridades civiles y eclesiásticas. Por falta de profetas que publicasen las maravillas de Dios, los gestos salvíficos no fueron divulgados, no movilizaron a los oprimidos, no organizaron la resistencia en ámbito global, y no llenaron de terror a los opresores.

Los signos de la presencia de Dios en medio del pueblo africano sufrido se hicieron evidentes en dos instituciones: el *quilombo* y el *terreiro*. Con nombres diferentes y características propias de las diversas naciones y culturas, donde quiera que haya esclavos africanos surgen *focos de resistencia organizada* (quilombos, palenques...) y hay un lugar de culto, un *terreiro*. Las formas de culto pueden variar. Será el candomblé, la umbanda, el changô, el vudú. En un punto todas coinciden: en la fe en un Dios supremo, en un Dios único. La cultura religiosa africana es monoteísta, no un monoteísmo teórico que se expresa en formulaciones intelectuales, sino un monoteísmo existencial expresado en una experiencia personal, familiar y comunitaria que acompaña toda la vida. Esto concuerda con lo que escribió el Papa Pablo VI:

La idea de un Dios como causa primera y última de todas las cosas es un elemento común e importantísimo en la vida espiritual de la tradición africana. Ese concepto, percibido más que analizado, vivido más que pensado, se expresa de modo bastante variado, de cultura en cultura. En realidad, la presencia de Dios penetra la vida africana, como la presencia de un Ser superior, personal y misterioso (*Africae terrarum*, n. 8).

Ciertamente, los anunciadores del Evangelio no habrían tenido en la América del tiempo de la Colonia las grandes dificultades que Moisés enfrentó para combatir la idolatría del pueblo en el desierto, si hubiesen conocido al negro a partir del negro, y no a través de la visión del blanco invasor; habrían los misioneros identificado las huellas del Dios vivo, único y liberador en el alma y en la vida de los esclavos africanos.

## 2. El quilombo

El *quilombo* recuerda bien las luchas y las emboscadas de los hebreos durante la conquista de Canaán. Recuerda asimismo los esfuerzos



de organización de las tribus, de los clanes y familias ya asentadas para hacer producir a la tierra todo lo que necesitaban para vivir. El quilombo se componía en sus inicios de un pequeño grupo de esclavos que había logrado huir del cautiverio. Tres, cuatro o cinco esclavos escapados, ya era un quilombo. Su primera actividad era esconderse a las orillas de los caminos para asaltar a los viajeros y conseguir alimentos y armas. El paso siguiente consistía en asediar las haciendas y los alojamientos de los esclavos con el objetivo de inducir a la fuga a otros esclavos, y ayudarlos en este intento. Con los nuevos compañeros iban a buscar en el monte un lugar seguro y de difícil acceso, donde iniciaban la construcción de habitaciones, cultivos y trabajos artesanales, de modo que el quilombo pudiese adquirir autonomía de subsistencia. Continuaban en menor escala las actividades para obtener armas y alimentos a orillas de los caminos, así como las de inducir a la fuga a otros esclavos.

No obstante, consolidado el quilombo, el esfuerzo se concentraba en su organización como unidad productiva y defensiva. Era de esperar que los quilombos provocasen la más violenta represión por parte de los dueños de esclavos. Todas las instituciones “civilizadas” se levantaron contra esos esclavos “atrevidos y revoltosos” que no respetaban a sus “legítimos señores” y, por eso, se hallaban en pecado mortal. La Iglesia del tiempo se rehusaba a darles cualquier asistencia religiosa. Los habitantes de los quilombos debían, primero, arrepentirse de la rebeldía y regresar a sus propietarios. Contra los quilombos se levantó el brazo del poder económico apoyado por el gobierno. Se crearon los “capitanes del monte” para la recaptura de los esclavos fugitivos. Se organizaron las fuerzas de represión para atacar y destruir los quilombos.

La resistencia heroica de los quilombos constituye una página vibrante de las luchas de liberación de los oprimidos. Sería diferente la historia económica y política de América, y en especial de Brasil que recibió el mayor contingente de esclavos africanos, si los quilombos hubiesen logrado prosperar. Habríamos tenido una organización del trabajo totalmente desconocida por los colonizadores, tanto por la diversificación de las culturas como por la participación de todos los miembros de la comunidad, en una superación anticipada de los vicios del capitalismo. El gran objetivo no era el lucro, sino el bienestar de todos. La relación de trabajo no era la de empresario y obrero, sino la de corresponsabilidad: todos para uno y uno para todos. Faltaron profetas, faltaron voces en defensa de una institución que tenía todo lo necesario para funcionar bien. El pueblo simple dice en su sabiduría: “Por falta de un grito se pierde un rebaño”.

### **3. El terreiro**

El *terreiro* es otro gran marco de la cultura africana traída a América. Fue también un alimentador constante de la resistencia. Tanto en



el terreiro como en el culto que en él se desarrolla, es posible detectar numerosas semejanzas con las tradiciones religiosas del pueblo hebreo, conforme están consignadas en la Biblia. Vamos a destacar algunas:

1) El lugar del culto no es designado con el nombre de templo sino de “terreiro”, que viene de *tierra*. En él se entra y se permanece descalzo en señal de respeto a la Madre-tierra. La tierra merece respeto y gratitud. Ella tiene *axe*, esto es: energía, fecundidad. Como la tierra, toda la naturaleza es digna de respeto y reconocimiento.

2) En el terreiro se celebra el culto. Cualquiera que sea el nombre por el cual es designado, el culto es un momento de gran restauración de la persona toda (cuerpo y espíritu). Es una acción comunitaria que envuelve a todos los presentes. Nadie permanece como mero espectador. Incluso los simples visitantes son, desde el inicio, convidados a participar, a entrar en la ronda, a bailar y cantar.

3) Dios es uno solo, Ser supremo, creador de todo, del cielo y de la tierra. Es llamado por diversos nombres, todos genéricos. Ellos expresan atributos de Dios, y no son su esencia. La naturaleza de Dios nadie la conoce. Si alguien supiese cuál es el nombre propio de Dios, éste tendría poder sobre él, podría “pronunciar” su nombre y llegar al conocimiento de su intimidad. *Olorum* (el inaccesible) o *Nzambi* (aquel que dice y hace) o *Kalunga* (aquel que reúne), son algunos de los nombres más comunes de Dios.

4) Los *Orixás*. No son divinidades. Ni se identifican con los santos en el sentido que les da la Iglesia Católica. Serían divinidades en un sentido amplio en cuanto son las fuerzas, las energías por medio de las cuales el Inaccesible se comunica con la humanidad; serían semejantes a los ángeles que, en la Biblia, aparecen como *Mensajeros de Dios* (Gabriel) o como *Medicina de Dios* (Rafael) o como *Poder de Dios* (Miguel)... Por otro lado, tienen una misión que no fue confiada a los ángeles, sino al propio Espíritu de Dios: se posan sobre las personas a ellos consagradas, sus hijos e hijas, y en ellos (ellas) se manifiestan. Esa *posesión* se torna completa y puede ser percibida por los presentes durante la realización del *candomblé*. En ese momento el Orixá es llamado, viene, se manifiesta y, después, es despedido y retorna a su hábitat en Africa. Su influencia, sin embargo, sobre los hijos y las hijas, es continua.

Este dato de la cosmovisión africana traído a Brasil por los esclavos, habría ciertamente ayudado a los evangelizadores de los siglos XVI al XVIII en el anuncio a los negros del Gran Orixá, el Espíritu Santo, la Fuerza de Dios, el Amor de Dios, derramado en nuestros corazones (cf. Rm. 5, 5). Cómo los negros esclavos se habrían sentido valorados, fortalecidos y liberados interiormente si alguien les hubiese anunciado, como Pablo a los atenienses, que el Dios desconocido no es inaccesible:

...no está lejos de ninguno de nosotros. Es en El que vivimos, nos movemos y existimos... porque somos también de su linaje (Hch. 17, 27-28).

Admitiendo que la expresión de los esclavos ya era una “preparación evangélica”, habría sido mucho más fácil transmitir la novedad de la fe en el Señor Jesús. Si los misioneros hubiesen identificado las “semillas del Verbo” presentes en la cultura religiosa de los afroamericanos, les habría sido fácil transmitir la Palabra de Dios que tiene la fuerza para purificar y elevar la religiosidad de los pueblos sin negarla ni destruirla. Ese proceso de purificación se halla presente en todo el Antiguo Testamento. Fue la gran tarea continua de los profetas, y de manera radical y extensa de Cristo, quien no vino “a destruir la ley, sino a perfeccionarla” (cf. Mt. 5, 17). Este proceso de purificación y elevación de lo humano continúa a través de la historia. Su promotor es el Espíritu Santo que da continuidad a la obra de Cristo:

Muchas cosas tengo aún para deciros, pero no las podéis comprender ahora. Cuando venga el Espíritu de la verdad, él os enseñará toda la verdad ... El os enseñará las cosas futuras (Jn. 16, 12-13).

5) El culto de los antepasados. La muerte no es la destrucción de la vida. Ni una transmigración hacia otros seres u otros mundos. Nuestros muertos terminarán su función (difuntos) en el actual ciclo de la existencia en que nos encontramos. Permanecen, no obstante, junto a sus familiares y, aunque invisibles, los protegen y los orientan. Símbolo de esa creencia en la esperanza de los antepasados es la estatua del *negro viejo* que se ve en los terreiros y en tantas habitaciones de descendientes de africanos. Es algo semejante al culto a los santos tan divulgado en las iglesias católica y en la ortodoxa.

Esta fe en los antepasados podría incluso ser vinculada con una fundamentación bíblica. Cuando Dios llama a Moisés para liberar a su pueblo, se identifica ante él como el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob (cf. Ex. 3, 6). Y cuando Cristo, refutando a los saduceos, proclama la fe en la resurrección, evoca ese mismo texto del Exodo:

...¿no leíste lo que Dios dice: "Yo soy el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob"? Dios no es Dios de muertos, sino de vivos (Mt. 22, 31-32).

Otros puntos de aproximación entre las culturas de los pueblos bíblicos y la cultura religiosa de los afroamericanos podrían ser mencionados. Sin embargo, el tema que nos interesa aquí no es el diálogo religioso sino las fuerzas de resistencia de los negros de América Latina y el Caribe. Seguramente, el quilombo y el terreiro, que en el pasado





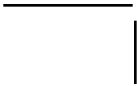
preservaron la identidad del esclavo, son, aún hoy, inspiración para las “masas sobrantes” que luchan para tener un lugar en la sociedad moderna. En el terreiro, el negro era persona; tenía nombre, historia, familia, antepasados; era consagrado a un Orixá que en él se manifestaba. En el quilombo, los negros se organizaban como personas libres, con tareas y funciones, procurando el desarrollo de la comunidad negra. En el terreiro se dejaban envolver totalmente por lo sagrado y restauraban sus energías en una comunión con el mundo de los misterios. En cuanto el quilombo se constituía en un ensayo concreto de una nueva sociedad y les mantenía viva la esperanza de liberación, el terreiro les ofrecía las fuerzas espirituales necesarias para soportar el cautiverio sin dejarse vencer por la nostalgia mortal de los negros de Africa, por la nostalgia de la Patria distante e imposible, por el deseo de morir.

La historia de la salvación no es una marcha triunfal de punta a punta. Tanto en la Antigua como en la Nueva Alianza, la historia está marcada por desvíos y fracasos. El proyecto divino del “nuevo cielo y la nueva tierra” es todavía una utopía. El paraíso terrestre permanece como una esperanza cuya realización parece muy distante. En ese camino de la historia, si bien hay desvíos y fracasos, también existen pequeños ensayos y pequeñas victorias. Pequeños, aunque muy significativos y capaces de alimentar la lucha, la “noble lucha por la justicia”. Los hebreos no consiguieron llevar a buen término el proyecto de una sociedad fraterna como fue concebido en el desierto y, posteriormente documentado en el Pentateuco, en Josué y en Jueces. El tiempo de los reyes tuvo su esplendor con David y Salomón y, después, una decadencia progresiva que terminó con el cautiverio en Babilonia. Tampoco las esperanzas del post-exilio se justificaron. Y la dominación de los romanos, si bien menos irrespetuosa de las tradiciones y de la cultura que la anterior dominación de los griegos, estaba lejos de representar el sueño del nuevo cielo y de la nueva tierra.

Cristo vino en un momento histórico de revolución de unos, de apatía de otros, de acomodamiento de muchos y de “fisiologismo” político-religioso, donde aparecen los que sacan provecho de la situación cualquiera que sea ésta. Para los pobres, el tiempo de Jesús no era muy diferente al tiempo del cautiverio. La propuesta de Cristo es al mismo tiempo religiosa y social, y es por completo diferente a las anteriores. El anuncia un nuevo relacionamiento con Dios, y un nuevo relacionamiento entre las personas. Dios es Padre misericordioso y lleno de ternura; El quiere ser tratado como Padre. Toda la humanidad es su familia y, por eso, hombres y mujeres deben comportarse como hermanos. Tan bien entendida y transmitida por los apóstoles, caen todas las barreras, ceden todos los muros de separación:

Ya no hay judío, ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer,  
pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús (Gál. 3, 28).

La comunidad cristiana primitiva intentó realizar esa “utopía” evangélica. Los dos primeros siglos del cristianismo demuestran la fuerza



transformadora de esa propuesta. Con el inicio de la era constantiniana, la Iglesia va dejando de ser comunidad de los “hermanos” para hacerse semejante a las demás sociedades, con pompas y autoridades, con vastas propiedades y edificios lujosos, con grandes y pequeños, con sabios e ignorantes. Todavía el sueño permanece, y atraviesa los siglos. Cabe a cada generación de creyentes retomarlo en su dimensión humana, social, económica y política: “nuevos cielos y nueva tierra”. Cabe a cada generación de “hermanos de Jesús” procurar leer los signos de los tiempos y detectar los pequeños ensayos del Reino para darles fuerza y continuidad. ¿No será ésta una de las tareas más importantes y urgentes de las iglesias cristianas en América Latina y el Caribe? ¿Y la tradición religiosa de la cultura afroamericana no será una fuente de inspiración fecunda?

Cuando nos es dado asistir a la “irrupción de los pobres”, cuando se multiplican las Comunidades Eclesiales de Base y los movimientos populares, cuando la Palabra de Dios se torna el referencial en la organización de los oprimidos latinoamericanos y caribeños, renace vigorosa la esperanza de la gran utopía: nuevos cielos, nueva tierra. Con certeza, el patrimonio social y religioso que nos dejaron los esclavos africanos puede y debe ser actualizado y llevado a la práctica en el sentido de despertar energías para la construcción de un nuevo orden social que tendrá como artífices, no a los políticos de profesión o a los grandes del mundo, sino a los más empobrecidos y desposeídos, a quienes el Padre se digna revelar su intimidad y transmitir su fuerza (cf. Mt. 11, 25).

*Monseñor José Maria Pires*  
Caixa Postal 13  
58010-970 João Pessoa-PB  
Brasil





# EL DERECHO DE SER DIFERENTE

(Lucas 9, 51-56)

*Paulo Ayres Mattos*

*Meditación hecha con base en la experiencia personal del autor sobre el tema de la lucha contra el racismo en las Américas, dando una atención especial al contexto afro-latinoamericano, a la luz del desafío ecuménico de la afirmación del diferente. El autor enfatiza la importancia de aquellos aspectos de la opresión racial que van más allá de las injusticias políticas y económicas. También recalca la afirmación ecuménica acerca de la centralidad del derecho a la diferencia para la liberación personal y social del racismo.*

*A meditation based on the personal experience of the author on the subject of the struggle against racism in the Americas with special concern for the Afro-Latin American context in the light of the ecumenical challenge of the affirmation of difference. The author puts emphasis on the importance of those aspects of the racial oppression that go beyond economic and political injustices. It is also emphasized that ecumenical affirmation of difference is crucial for the personal and social liberation from racism.*

Poco tiempo después de mi elección como obispo de la Iglesia Metodista, en diciembre de 1977, fui sorprendido por informaciones respecto a una discusión entre personas de la Iglesia sobre mi color: ¿yo sería negro, “moreno” o mulato? Hasta que alguien dio el veredicto final: ¡el obispo es casi blanco!



El hecho era que por primera vez en la historia de mi denominación había sido elegido para el episcopado una persona reconocidamente “no blanca”. Los obispos elegidos hasta entonces, a pesar del evidente mestizaje de algunos de ellos (en verdad uno solo), fueron reconocidos por los miembros de la Iglesia como “blancos”. La elección de un “no blanco” creó en algunas personas cierta duda o, tal vez, hasta cierto constreñimiento. Y es que para cierto tipo de mentalidad, ser obispo era ser blanco; ésta era la regla de juego. Y es verdad que yo nunca había ni podía haber reivindicado alguna blanquicie. También es verdad que el concilio que me eligió no se preocupó por esta cuestión y, por tanto, no se dejó determinar por cualquier prejuicio que por ventura existiese en algunos miembros de la Iglesia. Mientras, la definición prejuiciosa “casi blanco” hacia del “blanco” el criterio para que alguien sea obispo de la Iglesia. Si por alguna razón el elegido, hombre o mujer, escapaba a tal regla, el prejuicio se encargaba de resolver el problema. Era la estratagema del blanqueamiento entrando en acción para corregir las distorsiones inesperadas del sistema.

El hecho de que la cuestión sobre mi color fuera planteada en aquel momento, traía a la luz uno de los problemas permanentemente velados en la vida brasileña: nuestro racismo inconsciente. Así como en la mayoría de las otras instituciones no es frecuente la presencia de “personas de color” en los puestos más altos de la jerarquía funcional, tampoco las iglesias cristianas acostumbran convocar para sus puestos dirigentes a personas cuyo color no se encuadre con los pretendidos patrones dominantes. Las cosas con frecuencia acontecen dentro de un círculo vicioso donde ser blanco se indentifica con el poder, y el poder blanco se reproduce a través de mecanismos institucionales que garantizan que a él sólo tendrán acceso quienes sean blancos de piel. Los pocos “no blancos” de piel que consiguieran pasar las barreras construidas por el prejuicio, deberán ser, por lo menos, blancos de “alma”. El blanqueamiento tiene lugar ya sea en la epidermis, ya sea en la “psique” de las personas. Por eso es frecuente que algunas personas traten al obispo “no blanco” como si él fuese de piel blanca —aun cuando no lo es—, pues ciertamente su blanquicie debe ser de “alma”.

Por otro lado, la cuestión planteada sirvió para que tomase conciencia del hecho de que mi elección para el episcopado de la Iglesia Metodista me exigía necesariamente el enfrentamiento con la cuestión del racismo en la vivencia y en las estructuras de las iglesias cristianas brasileñas. En el ambiente ecuménico, el Programa de Combate al Racismo del Consejo Mundial de Iglesias había causado durante los años setenta un gran impacto en todos los que luchábamos por la justicia en nuestro continente latinoamericano y caribeño. Con todo, la cuestión del racismo aún era para nosotros una cosa lejana, que apenas exigía nuestra solidaridad con los compañeros de otros continentes, contra algo que afligía a muchas personas en Estados Unidos (EE. UU.) y en ciertas partes de África.

Mi conciencia sobre la cuestión del racismo en Brasil fue reforzada de manera fuerte por una conversación ocasional que tuve con el obispo Roy Nichols. Creo que él fue uno de los primeros negros en ser elegido para el episcopado en EE. UU. Estábamos participando en una reunión en Panamá. Hospedados en una suite del mismo hotel hablábamos de la cuestión racial en nuestros países, cuando él me dijo que en su país yo sería considerado una persona de raza negra. En ese instante percibí que la contrapartida de que yo fuese considerado un “casi blanco”, era que también fuese un “casi negro”. En la sociedad brasileña, hipócrita y racista de forma velada, la trampa del blanqueamiento del “casi blanco” aplicada a un obispo metodista, no hace de él un blanco; pero en la sociedad estadounidense, explícitamente racista, un “casi negro” es necesariamente negro, aunque sea obispo metodista. Esta percepción me llevó a asumir de modo definitivo mi negritud, conduciéndome al proceso de liberación del cautiverio racista en el que todos nos encontramos en las Américas, con independencia del hecho de que seamos negros o blancos, nativos o foráneos, hombres o mujeres, jóvenes o adultos, cristianos o no cristianos.

Estas dos experiencias, marcantes en mi vida personal, ocurridas al final de la década de los setenta, fueron confrontadas en su dimensión teológica durante el Congreso de la Asociación de Teólogos del Tercer Mundo realizado en São Paulo a inicios del decenio de los ochenta. En el congreso, creo que por primera vez, los teólogos y pastoralistas latinoamericanos y caribeños fueron pública y abiertamente desafiados por los teólogos negros presentes en el encuentro —en especial los de EE. UU.— a incorporar en su trabajo teológico elementos hasta entonces considerados de modo inadecuado por la Teología de la Liberación. De manera fraterna criticaron un posible reduccionismo socio-político-económico con el que los latinoamericanos y caribeños respondíamos teológicamente a los cuestionamientos en cuanto al racismo, el sexismo, el uso de la acción armada, la violencia ambiental y otros problemas de nuestros días. La crítica fue en particular a un determinismo que muchos de nosotros patrocinábamos (quizá no en teoría —pues ya había algunos documentos y discusiones que planteaban la especificidad de aquellas cuestiones—, si bien se hacía presente en nuestros discursos y prácticas cotidianas) al creer que todas las demás opresiones dejarían de existir después de la conquista del poder por los oprimidos. Así, se creía que también el racismo presente en nuestras sociedades desaparecería con la construcción de una sociedad donde no hubiese más oprimidos y opresores. Los teólogos negros nos indicaron la existencia de otros sujetos políticos que hasta entonces existían junto a los pobres, junto a los trabajadores del campo y la ciudad. De ahí en adelante, de forma paulatina busqué integrar en mi reflexión teológica y en mi práctica estos nuevos sujetos, y entre ellos de forma más intensa y desafiadora a aquellos ligados a la lucha contra el racismo.

Como resultado de este proceso procuré entrar en contacto con algunos representantes de los movimientos negros brasileños, dentro y



fuera de las iglesias cristianas. Estos contactos siempre se regularon por una convivencia solidaria con las acciones concretas, que perseguían principalmente desenmascarar los mitos de la armonía y de la democracia racial en Brasil. Poco a poco me di cuenta de que a pesar de vivir en una realidad cotidiana impregnada de manera profunda de la presencia negra, sólo conocía (¡sin entender ni pisca de nada!) sus aspectos estereotipados por nuestro velado racismo. A través de estos contactos fui aprendiendo a conocer todo un mundo hasta entonces desconocido para mí.

A partir de ahí, gradualmente entendí que el racismo tiene dimensiones que escapan y trascienden la lucha contra la explotación económica y la represión política de los marginados en lo racial. No basta con denunciar el racismo como injusticia económica, esto es, que entre los pobres el hecho de ser negro o negra acarrea una mayor probabilidad de ser aún más pobre. Esto es verdad, sin embargo no es toda la verdad. Por medio del estrecho tamiz del ascenso social permitido por la sociedad de clases, unos pocos pobres consiguen mejorar de vida y dejar de ser pobres. Esta remota posibilidad siempre es necesaria precisamente para legitimar el sistema. No obstante, ningún negro puede dejar de ser negro. ¡Si es negro, será siempre negro! (Incluso los de “alma blanca”).

Es por esto que la lucha contra el racismo demanda más que justicia socio-económica y libertad política. Es verdad que sin ellas los pueblos racialmente oprimidos no tendrán ninguna oportunidad de recuperar su dignidad; pero esto es verdad para todas las situaciones donde las personas son oprimidas y explotadas económica, social y políticamente. Sin embargo, no son suficientes para la completa liberación de las víctimas de la opresión del racismo. La experiencia de las personas “no blancas” en las Américas, sea en el sistema capitalista o en el socialista, muestra con claridad que el hecho de romper, de una forma u otra, el círculo vicioso de la pobreza de sus comunidades, no las libra de las garras del racismo. Aun gozando de cierto bienestar social, permanecen excluidas de ciertas oportunidades por el simple hecho de ser diferentes del patrón racial dominante. ¿Cuántos negros ocupan cargos en las altas jerarquías seculares y religiosas en tales sociedades, con excepción de los campos deportivo y artístico?

Aquí nos aproximamos, ciertamente, al centro del problema: ¡la cuestión de la diferencia! El hecho de ser “no blancos” nos hace diferentes dentro de las sociedades envueltas por el colonialismo de los últimos cinco siglos. Para el sistema que produjo el avance colonial sobre Africa y las Américas fue fundamental desde el principio discriminar y marginar a los diferentes de los europeos en lo racial, para poder garantizar su supremacía política y económica. No obstante, con el paso del tiempo la discriminación y la marginación dejaron de ser instrumentos y adquirieron su propia especificidad. Es verdad que esto no es nada nuevo en la historia del mundo cristiano; pero por primera vez en mil quinientos años de cristianismo, todo un sistema genocida de opresión, explotación, discriminación

y marginación estaba siendo construido sobre la base de la diferencia racial.

La autonomía fue reforzada por el hecho de que tanto africanos como amerindios (esta palabra, ¡tan machacada!, no tiene nada que ver con los habitantes de las tierras del otro lado del mar Grande, pues no tiene relación ni con Américo Vespucio ni con la India) eran racialmente diferentes de los europeos. El hecho de ser diferentes significó para los europeos que ellos eran superiores y los otros inferiores; ellos cultos y los otros bárbaros; ellos cristianos y los otros paganos. La supremacía de los blancos no era apenas económica y militar, ¡era también cultural! Esto hace que la cuestión de la justicia, para los pueblos oprimidos en lo racial, vaya más allá de la redistribución de la riqueza y el poder político. La pretendida supremacía europea implicó la negación del diferente. Su superación implica necesariamente la afirmación del diferente.

Con el permiso, las bendiciones y la ayuda de la santa madre Iglesia (de Roma, Madrid, Lisboa, Ginebra, Londres, Amsterdam o cualquier lugar de la Alemania luterana, ¡fuera de donde fuera!), la destrucción cultural de los pueblos racialmente diferentes fue uno de los principales objetivos de los países coloniales durante los últimos cinco siglos. La destrucción de sus culturas pretendía en última instancia su eliminación espiritual, dejándoles apenas la constatación de la única diferencia que les quedaba: la de su piel “no blanca”. En el caso de los pueblos africanos, por el hecho de ser negra a la persona le fue negado el derecho de afirmar su negritud. Aquí reside la innegable contradicción del racismo contra las personas negras: afirmar que el negro es negro, nada más que un negro, para negar su negritud. Por eso, en el fondo, el genocidio cometido por la esclavitud fue sobre todo espiritual. Por ser espiritual, tuvo por necesidad implicaciones en la destrucción de sus religiones diferentes. Es evidente que el sistema de esclavitud impuesto a los pueblos africanos en las Américas para garantizar la supremacía de los blancos, tenía que pasar necesariamente por la destrucción de sus vivencias e instituciones básicas. No obstante, no podemos dejar de reconocer que la destrucción de las religiones africanas e indígenas fue uno de los aspectos más violentos del proceso de sujeción de los indígenas que vivían aquí, y de los negros africanos que fueron traídos acá.

La destrucción de la religión de los pueblos racialmente diferentes —por los pueblos europeos blancos— se dio de distintas maneras en las Américas. En EE. UU. los negros perdieron su religión por la enorme represión protestante. Una de las principales vertientes del protestantismo estadounidense es profundamente intolerante con aquello que le es diferente. Fue esta vertiente, de cierta manera hegemónica, la que impuso sus reglas a la esclavitud practicada en América del Norte. Ni siquiera el enorme derramamiento de sangre en la guerra civil entre el norte y el sur de EE. UU., fue capaz de superar el racismo que todavía hoy causa tanto sufrimiento, aun después de tres décadas de intensa lucha contra la segregación





y la discriminación racial. Allí, los negros, bajo violenta coerción y frecuente represión, casi que en masa tuvieron que asumir a su modo la fe protestante. No es por casualidad que en la actualidad sea raro encontrar ejemplos de religiones africanas en EE. UU., a pesar del esfuerzo de las personas que buscan identificarlas. El diferente fue destruido de modo implacable. Es verdad que las comunidades negras estadounidenses tienen una manera muy africana de practicar su espiritualidad, fuente y fuerza inagotable de su resistencia a la opresión, sin embargo el hecho innegable es que ellas son fundamental y mayoritariamente protestantes. La intolerancia protestante eliminó la posibilidad de que el diferente sobreviviera siendo él mismo. El diferente fue forzado a asemejarse.

En el resto de las Américas —donde el dominio fue ejercido por los blancos católicos—, el proceso de destrucción religiosa tomó otra dirección. No es que el catolicismo fuese más tolerante, pues la crueldad fue igual, y el objetivo fue el mismo. Lo peculiar fue la manera de alcanzarlo. Por aquí la destrucción del diferente se daría en la relación —en extremo ambigua— siguiente: “usted no es siendo... usted es dejando de ser”. El diferente también fue forzado a asemejarse, pese a los esfuerzos de algunos pocos cristianos por garantizar a los “no blancos” el derecho de existir en tanto diferentes. Si este proceso permitió la sobrevivencia de la espiritualidad africana de forma tan marcante, llegando a constituirse a través del tiempo prácticamente en la única forma efectiva de resistencia a la opresión racial —no obstante toda la opresión que sufrió—, su propia existencia es la más elocuente manifestación de la negación del diferente, que para ser tuvo que dejar de ser.

Hoy, algunos estudiosos afirman que el proceso de aculturación de los pueblos africanos traídos por la esclavitud a Brasil y otras partes de América Latina y el Caribe, demandó de los líderes religiosos negros un profundo esfuerzo de reflexión teológica, que no fue algo meramente espontáneo o accidental. El proceso no respondería sólo a los intereses de los opresores sino también a los de los oprimidos, pese a ser contradictorios entre sí. Quiero subrayar que el proceso que posibilitó al diferente continuar existiendo, se hizo mediante la asimilación: para continuar siendo, el diferente dejó de ser él mismo. El punto que quiero enfatizar aquí no tiene que ver con los resultados posteriores del proceso de lucha de los pueblos racialmente oprimidos por su sobrevivencia y de su resistencia a la opresión, pero sí con la cuestión de la negación del diferente.

Los pueblos cristianos europeos en las Américas, ya sea católicos o protestantes, negaron al “no blanco” la posibilidad de existir como él mismo. La cultura de los dominadores en las Américas, inclusive en Brasil, no admitió y se negó a admitir la existencia de aquel que le era diferente. Ese es el punto. Ahí reside la fuerza, el vigor y la resistencia del racismo entre nosotros.

Esta cuestión es de fundamental importancia para la práctica ecuménica en América Latina y el Caribe. El descubrimiento del barco del

ecumenismo es un fenómeno tardío en nuestro continente, tanto para los protestantes como para los católicos. Entre los protestantes, a pesar de los esfuerzos extraordinarios de algunos líderes visionarios en la primera mitad del presente siglo, el continente siempre fue bastante extraño a los movimientos que llevaban la bandera del ecumenismo en otras partes del mundo. Recién al inicio de la segunda mitad del siglo XX fue que la cuestión de la unidad de los cristianos emergió como prioridad entre los sectores más amplios de las iglesias protestantes históricas latinoamericanas y caribeñas. Comenzamos a descubrir las implicaciones teológicas para nuestro testimonio y servicio en el mundo, a partir del hecho de que la barca en que viajábamos llevaba otros pasajeros además de nuestras propias denominaciones. Los sermones diferentes no debían ser impedimento para la búsqueda de nuestra unidad en Cristo.

Debido al agotamiento —en el período de la pos-guerra— del modelo económico adoptado por muchos países del continente después de la gran recesión de los años treinta, al lado de la cuestión de la unidad de los cristianos se colocó asimismo la cuestión de la unidad de todas las personas que buscaban la construcción de una sociedad económica, social y políticamente justa. Para nosotros, que durante tiempo vivimos negando al diferente, la unidad con hombres y mujeres era un desafío jamás imaginado. La barca del ecumenismo se hacía más amplia y acogedora.

Los católicos latinoamericanos y caribeños influenciados por los vientos del Concilio Vaticano II, pronto se embarcaron en el movimiento ecuménico, quemando rápidamente etapas que a los protestantes les había llevado cerca de cien años atravesar.

Luego, y de manera especial después de Medellín, íbamos unidos muchos cristianos católicos y protestantes, y muchos no cristianos, navegando en nuestra barca ecuménica sobre (y a veces naufragando en) las tempestuosas olas de los regímenes de seguridad nacional por todo el continente. Este será el período en que se forja —en la lucha por la justicia y en la resistencia contra las dictaduras militares— el testimonio unido de muchos mártires cristianos y no cristianos. Es en esta práctica política para la liberación de nuestros pueblos que se forjará también la teología de la liberación, que desde el inicio se confrontará con el desafío del ecumenismo. Nuestra práctica ecuménica, más eclesial que eclesiástica (muchos de nosotros con el apoyo de varios de nuestros pastores, obispos, y con la reprobación de otros), nace en las trincheras de lucha contra la opresión de clase y la represión político-militar, hombro a hombro con hombres y mujeres de buena voluntad que no profesaban fe alguna. Aquí, en medio del sufrimiento y el dolor, comenzamos a aprender que los diferentes pueden convivir sin dejar de ser lo que son, construyéndose mutuamente.

Todo ese esfuerzo ecuménico, sin embargo, no asumió la dimensión del ecumenismo que se da de manera particular en los continentes donde los cristianos son numéricamente minoritarios (no importa si están creciendo o no). En Africa, y de manera más intensa en Asia, los cristianos fueron



obligados a confrontarse con la existencia de religiones muy antiguas (algunas de ellas mucho más que el cristianismo) que cuentan con multitudes enormes de fieles. La presencia cristiana en estos contextos es obligada a enfrentar el desafío del diferente, ya que el proyecto neocolonial no admitía la pura eliminación de las masas colonizadas. Por otro lado, el hecho de que el misionero cristiano hubiese llegado a esas tierras en el mismo barco del colonizador, comprometía la credibilidad de su mensaje evangélico. Por primera vez se explicitaba el mismo problema enfrentado a través de los siglos por todas las misiones cristianas desde el día en que Pedro fue obligado a ir a la casa de Cornelio. El desafío del otro diferente que en el inicio era de co-existencia, y después se transformará en encuentro, en convivencia solidaria. En el encuentro los diferentes son desafiados a afirmar su diferencia sin negarse entre sí: el ser incluye el no ser, sin dejar de ser. Es esta dimensión del movimiento ecuménico la que parece faltar en el ecumenismo latinoamericano y caribeño, ¡inclusive en Brasil!

Su ausencia entre nosotros se hizo clara en los esfuerzos que se realizaron para la superación de la negación cristiana de las religiones afro-brasileñas. Creo que en tiempos más recientes dos tendencias se acentúan entre las personas que en verdad desean tal superación: de un lado están las personas que tienden a privilegiar un ecumenismo que, en el fondo, atribuye a las religiones afro-brasileñas una pre-revelación cristiana (en semejanza a la posición de algunos Padres de la Iglesia con relación a la filosofía griega), pues el eje fundamental de la revelación de Dios gira en torno a la tradición judaico-cristiana. A pesar de que esta postura manifiesta una apertura grande hacia el valor del diferente, la verdad es que, en última instancia, el diferente sólo encuentra su sentido pleno en aquello que no es él. De nuevo el diferente tiene que someterse a una realidad que está fuera de él.

De otro lado están aquellas personas cristianas que al buscar la superación de la negación asumen, inclusive en las celebraciones cristianas, lo diferente de las religiones afro-brasileñas sin afirmar sus diferencias. No obstante, si queremos la afirmación de las diferencias ellas necesitan seguir siendo diferentes, sin que esto signifique que son contrarias. Las diferencias se deben a que tienen una comprensión y un entendimiento diferentes de la relación con lo sagrado. Cuando se ignora tales diferencias, hay un empobrecimiento de los diferentes que, en el fondo, puede conducir a una negación involuntaria y a su consecuente exclusión. Creo que la discusión sobre el macro-ecumenismo no nos puede, y no nos debe, conducir a una nueva y sutil forma de negación y exclusión del diferente. No todo es igual, no todo es la misma cosa.

Solamente cuando nosotros, cristianos latinoamericanos y caribeños, estemos dispuestos a reconocer el valor de los diferentes, entre ellos las religiones afro-brasileñas, sin la pretensión, consciente o no, de hacerlos semejantes a nosotros, por negación o apropiación, es que podremos



finalmente practicar y vivir el ecumenismo que nos ayudará a vencer el racismo y a celebrar de modo pleno la dignidad humana de todas las personas negras, cualquiera que sea la religión que puedan profesar.

*(Traducido por Pablo Barrera R.)*

*Paulo Ayres Mattos*  
Rua das Graças 135, ap.1202  
Graças  
52011-200 Recife-PE  
Brasil





# APORTE DE LA HERMENEUTICA BIBLICA DE LOS GRANDES PREDICADORES NEGROS

*Dennis A. King*

*¿Cómo ser cristiano y auténticamente negro? Esta pregunta guía estas reflexiones. Una de las principales tareas de los cristianos ha sido la de colocar y mantener los valores europeos en el centro de toda experiencia humana. De esta manera, el Dios de la vida y de la liberación que predicaban los cristianos se convierte en un dios opresor que defiende la anti-vida. Se hace necesaria la afirmación de un afrocentrismo, es decir, la colocación de Africa como horizonte y mirar todas las otras culturas desde esta óptica. En el proceso de conocimiento de la Biblia por parte de los esclavos negros, ésta constituyó una compañera de lucha y de esperanza en su búsqueda de liberación. Sin embargo, hay que reconocer que con el correr del tiempo la ideología del blanqueamiento ha llevado a la descentralización del componente africano y a una preocupación desmesurada por los aspectos europeos. En este contexto se requiere la recuperación de la hermenéutica bíblica de los predicadores negros, de forma que se recupere lo afroamericano en la lectura de la Biblia y se coopere a la recuperación de la memoria histórica y la reafirmación de la identidad cultural del pueblo afroamericano.*

*How to be Christian and authentically african-american? This question provides a guide to these reflections. One of the principle tasks of the christians was to take on European values as the center of the total human experience. In this way, the God of the life and liberation which the Christian preached becomes an oppressing God who defends anti-life. The affirmation of an*



*afrocentrism becomes a necessity; in other words, the faces is on Africa and all other cultures are see from the african viewpoint. As the African american became schooled in the Bible the biblical text constituted a companion in their struggle and their search for liberation. Nevertheless with the passage of time it is necessary to recognize that the imposition of the white ideology as being superior had ostracized the african component and brought about a disproporcionate preoccupation for everything European. Given this background it is necessary to return to the biblical hermeneutic of the black preachers in orden to insert that which is afroamerican in the reading of the Bible and thus restore the historic memory and the affirmation of the identity of the African-american.*

## **1. Introducción**

Hace dos años se celebró en Rio de Janeiro, Brasil, el Primer Encuentro de Teología Afro-latinoamericana y Caribeña bajo los auspicios del ISER. El tema central era: ¿Cómo testimoniar y proclamar a Dios entre los afroamericanos? Durante el encuentro, uno de los compañeros del *candomblé* lanzó un reto a los cristianos: ¿cómo ser cristiano y auténticamente negro? Decía que hay una contradicción fundamental entre el ser negro y el ser cristiano. El cristianismo, para él, es la religión importada del opresor para mantener y justificar la esclavitud. Por lo tanto, no se puede asumir la lucha por la liberación del negro, y al mismo tiempo abrazar el cristianismo.

El ambiente del encuentro no era para polemizar ni ofrecer una apología de un cristianismo negro. No obstante, algunos aprovecharon la ocasión para señalar las raíces profundas del cristianismo en Africa, partiendo de la influencia de Africa (Egipto/Nubia) en la vida y formación de Jesús, y de textos antiguos como Hch. 8, 26-40, la conversión del etíope.

## **2. Afrocentrismo, meta del afroamericano**

No se puede despedir de forma tan fácil el reto que nos lanzaron. Tal vez el interés primario de nuestro hermano no era el convertirnos a la *Religión de los orishás*, sino invitarnos a ser en realidad afrocentricos. Es decir, colocar a Africa en el centro de nuestro horizonte y mirar todas las otras culturas desde esa óptica. Afrocentrismo es recrear los valores, la sabiduría, la filosofía, la teología y la cosmovisión de nuestro mundo a partir de la historia y la cultura africanas. En ese sentido, se trata del reconocimiento y fortalecimiento de la conciencia colectiva de un sistema cultural africano presente tanto en el continente como en la diáspora africana.

No se puede negar que una de las principales tareas de los cristianos ha sido la de colocar y mantener la cultura y los valores europeos en el centro de toda experiencia humana. Como consecuencia, la historia, la cultura y los valores de otros grupos humanos han sido interpretados desde este centro, perdiendo así su aporte vital. De este modo, el Dios de la vida y de la liberación que predicaban los cristianos se convierte en un dios opresor que quiere y defiende la anti-vida. Presentado de esta manera, es obvio que todo intento por des-centralizar la cultura europea debe comenzar con la descentralización de la religión que la sostiene.

### **3. El islam, centralización de la cultura árabe**

Desafortunadamente, para muchos africanos y afroamericanos la des-centralización del cristianismo y de la cultura europea ha significado la centralización del islam y de la cultura árabe. Abrazaron el islam pensando que estaba más en consonancia con la lucha negra. Pero, como nos dice el profesor Molefi Kete Ashante, “toda religión surge de la deificación del nacionalismo de alguien” (*Afrocentricity*, págs. 2-3). El islam, como religión, tuvo su origen en el desierto de Arabia. Gran parte de su éxito consiste en la adhesión sumisa de muchos africanos y otros no-árabes, a través de ciertos mecanismos de dominación cultural. Entre ellos:

- a) La lengua de Dios es árabe. Para comunicarse de forma correcta con Dios hay que aprender esta lengua, como si Dios no conociera ni valorara las nuestras.
- b) Hay que hacer una peregrinación a la Meca, porque no hay otro sitio, otra ciudad tan sagrada como ésta. Cuando en realidad, la Meca es el centro de la cultura y la dominación árabe.
- c) Para orar de manera efectiva, hay que mirar hacia la ciudad santa; de nuevo, reconocer el valor supremo de otra cultura sobre la propia.
- d) Hay que cambiar el nombre propio por un nombre árabe, inculcando así la importancia de lo ajeno desde la cuna.
- e) Hay que abrazar otras costumbres y tradiciones árabes, tales como la forma de vestir, aun cuando las circunstancias climáticas no lo ameriten, y la subordinación femenina, a pesar de los grandes esfuerzos por reconocer y promover la dignidad de la mujer.

Así pues, muchos de los que rechazan el cristianismo en nombre de la liberación de un yugo de madera, terminan ahorcándose con un yugo de hierro.

¿Debemos concluir entonces que la fidelidad a la lucha negra exige renunciar tanto al cristianismo como al islam?





#### 4. La Biblia en la formación crítica de los esclavos negros

Nos parece que en cuanto al cristianismo, la experiencia de muchos de los esclavos negros desmiente esta conclusión.

a) En primer lugar, desde muy temprano en su nueva experiencia en tierra extraña, los esclavos conocieron la Biblia. Muchos aprendieron a leer y a escribir por medio de las Escrituras.

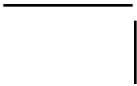
b) La Biblia no fue impuesta a los esclavos para mantenerlos sumisos. Si éste fue el propósito de algunos dueños de esclavos, no se puede universalizar. Tampoco resultó como ellos esperaban. Más bien los esclavos adoptaron y asumieron las enseñanzas de sus conquistadores, porque consideraban una práctica sabia conocer todo lo posible acerca del Dios que le dio la victoria a sus enemigos.

c) Expuestos tanto a los textos de la Biblia hebrea como al Nuevo Testamento, vieron similitudes entre el Dios de la Biblia y su fe tradicional. Un cierto número de sociedades africanas consideran que Dios es omnisciente, omnipotente y omnipresente. Se trata de aspectos esenciales de su ser que son parte de su única naturaleza, y que no pueden aplicarse a otros seres en los mismos términos. Estos y otros atributos de Dios, como su misericordia, su bondad, su santidad, son los que distinguen a Dios de su creación y le hacen ser no sólo la génesis, sino también el sustentador de todas las cosas (ver Mbiti, John, *Entre Dios y el tiempo*, págs. 43-55). La Biblia, pues, hablaba del mismo Dios que ya conocían los esclavos.

d) Los paralelos no terminan con la esencia de Dios. También la historia y la vida de los héroes/heroínas bíblicos hacía eco en la experiencia de los esclavos. Por ende, al leer y/o escuchar la historia de la maravillosa intervención de Dios para liberar a su pueblo oprimido, los esclavos negros no demoraron en proclamar: “ellos son nosotros”.

Lejos de ser instrumento de blanqueamiento, la Biblia constituye para el esclavo negro un compañero de lucha y de esperanza en su búsqueda de liberación. El afroamericano, descendiente de aquel esclavo, también es amante de la Biblia. Robado de su cultura, su lengua y su tierra africanas, y sin posibilidades reales de volver, se vio obligado a forjar una nueva realidad cultural basado en su memoria africana enriquecida con elementos culturales de Amerindia y de los países europeos colonizadores. Por eso, el afroamericano es una criatura nueva. No es africano, ni amerindio, ni mucho menos europeo. Sin embargo, ha sabido incorporar lo mejor que estos tres grandes mundos/culturas pudieron ofrecerle.

Pero, con el correr del tiempo, la ideología del blanqueamiento ha llevado a la descentralización del componente africano y a una preocupación desmesurada por los aspectos europeos. Una nueva cultura se impuso con sus valores y no-valores, con su historia, sus patrones de belleza, su idiosincrasia. A través de la escuela, la religión y los medios de comunicación, se legitimó el mito de la supremacía de la raza blanca y de la



cultura occidental. En ese contexto, lo africano y lo amerindio ya no parecían ofrecer nada de que enorgullecerse. De este modo, el afroamericano ha quedado marginado de las riquezas de Africa no sólo física sino culturalmente.

## **5. El aporte de la hermenéutica bíblica de los predicadores negros**

En los últimos años se ha insistido mucho en la importancia y la necesidad de recuperar la memoria histórica y reafirmar la identidad cultural del pueblo afroamericano. Desde los movimientos de “regreso a Africa” hasta los encuentros de pastoral afroamericana, pasando por los movimientos de “Poder Negro” y la lucha contra el racismo, todos han querido hacer central a Africa en la conciencia colectiva afroamericana.

No obstante, nos parece que este proceso se podrá acelerar en la medida en que redescubramos la interpretación de la Biblia en la tradición de los grandes predicadores negros. En cuanto aprendieron a leer en su nueva lengua, algunos esclavos empezaron a contar a sus compañeros en el sufrimiento las maravillas que habían descubierto en la Biblia. Interpretaban los textos de una manera comprensible y animada, pues partían de una experiencia común. Poco a poco, estas reuniones de los esclavos para escuchar la Palabra narrada e interpretada por algún compañero, llegaron a ser los momentos más importantes para ellos. Buscaban pretextos para reunirse y celebrar la nueva vida que encontraban en la Palabra. Lo importante era contar una y otra vez, escuchar una y otra vez los relatos bíblicos, por cuanto eran relatos de lucha y perseverancia, de fortaleza y esperanza, cuando todo parecía perdido. Con el tiempo surgió en torno a estos predicadores negros toda una tradición oral, con variadas interpretaciones de la Biblia en diversas situaciones de vida.

Este aporte de los predicadores que interpretan la Biblia a partir de su realidad se da en toda la diáspora africana, pero quizá se aprecia más en la experiencia estadounidense, donde nació una verdadera Iglesia Negra. Recordemos que en la experiencia afro-latinoamericana, fuera de los territorios de cimarronaje y de algunas otras expresiones comunitarias, la influencia de la Iglesia Católica, con su estructura jerárquica, no favorecía los movimientos religiosos independientes.

Podemos señalar algunas de las características más sobresalientes de los grandes predicadores negros.

a) *Utilizaban la Biblia para interpretar su realidad.* Estos predicadores negros eran intérpretes simultáneamente de la Biblia y de la vida de sus comunidades. No eran ciegos a la opresión ni sordos al clamor del pueblo esclavizado. Tampoco interpretaban la Biblia al pie de la letra. Para ellos, la Biblia era un criterio para interpretar la vida y discernir



dónde y cómo Dios estaba presente para dar la victoria. Por eso también, su lectura e interpretación de la Biblia era tan diferente a la de los opresores, para quienes ella dejó de ser Palabra viva.

Volver a la tradición de los predicadores negros nos ayuda hoy a contrarrestar aquella corriente que utiliza la Biblia para glorificar una cultura y despreciar otras tradiciones humanas. La fidelidad a la Biblia no es fidelidad a la cultura hebrea ni a la romana, sino a la presencia de Dios en toda raza, lengua, pueblo y nación.

b) *Predicaban sobre temas de vital importancia para los esclavos.* Su interpretación de la Biblia no era una fuga hacia las áreas remotas del cielo para sentirse confortados. Por eso enfatizaban temas que los oyentes necesitaban escuchar. Para ellos, los relatos bíblicos no eran meros cuentos. Eran la garantía de la acción liberadora de Dios, pues si El actuó así en favor de Israel, hará lo mismo por nosotros que también somos su pueblo.

Estos predicadores nos inspiran hoy a descubrir las necesidades más urgentes de los afroamericanos, y a responder con generosidad a ellas. Si ayer se trataba de resistencia y perseverancia, hoy el Dios de la Biblia nos lleva a una participación total en la vida del pueblo, incluyendo lo político, lo social, lo económico; la procura de salud, trabajo y respeto, siempre desde la centralidad de la identidad cultural afroamericana.

c) *Utilizaban una metodología vivencial.* Apelaban mucho a la imaginación, con imágenes y cuentos sacados de la experiencia de los oyentes. Sabían combinar la fidelidad al texto bíblico con la creatividad en el contenido y en el estilo de su prédica. Los oyentes no eran meros espectadores, sino que respondían alentando al predicador. Esto era posible porque ellos también conocían la Biblia y su realidad. Había momentos para llorar, reír, aplaudir.

Hoy la causa negra no podrá avanzar sin el aspecto celebrativo. La celebración de la fe y de la vida no se pueden separar. Por eso es importante que los dirigentes del culto en las comunidades afroamericanas sepan incorporar, o permitan al pueblo incorporar sus propias expresiones y símbolos en la liturgia. Hay que evitar el falso dualismo sagrado/profano. Dios es todo y está en todo.

d) *Se preparaban bien para su tarea.* A veces se da la impresión de que los pioneros negros eran anti-intelectuales. No es así. Aun aquellos que leían poco, se beneficiaban de su propia intuición y del contacto con los sabios ancianos de la comunidad. Tomaban muy en serio la preparación porque sabían que a sus oyentes no les interesaba unos artistas, sino auténticos vehículos de la Palabra y la presencia de Dios. Más que utilizar la Biblia, permitían que ésta hablase a través de ellos. Se preguntaban siempre: ¿qué es lo que el Espíritu me está diciendo por medio de este texto? ¿Qué dice Dios a estos oyentes hoy? ¿Cómo puedo comunicar esta verdad en imágenes y en el lenguaje de mi pueblo, para que sea real y transformadora de su vida? Solamente con una buena preparación lograban su propósito.

Hoy, uno de los grandes atrasos de la lucha negra es precisamente la falta de preparación. Los filósofos, sociólogos, teólogos, biblistas y otros que acompañan a las comunidades afroamericanas, casi siempre son de afuera. Vienen con buena voluntad, sin embargo su identidad cultural es otra. Y pareciera que los negros nos resignamos a dejar estas tareas vitales en otras manos. Aun los que logramos cierta preparación académica nos formamos fuera de nuestro ambiente socio-cultural, y muchas veces terminamos como agentes de desculturización.

## Conclusión

El afroamericano es profundamente religioso. Percibe la presencia de Dios en la vida. Y la Biblia sigue siendo para él la puerta de entrada para entender la vida. Por eso, la hermenéutica bíblica negra en la tradición de los grandes predicadores negros será un instrumento formidable en la formación de nuestra conciencia colectiva de negritud. Por otra parte, la comunidad afroamericana tiene mayor contacto con la Biblia, no tanto en cursos y seminarios, como en el culto y la proclamación de la Palabra. Por eso también, los dirigentes religiosos hoy —pastores y pastoras, diáconos y diaconisas, sacerdotes y sacerdotisas, catequistas, y sobre todo, predicadores y predicadoras— tenemos la urgente tarea de conocer bien la realidad afroamericana en toda su complejidad para poder leer e interpretar la Biblia como Palabra de Dios que libera y valora a nuestro pueblo. Esta tarea será nuestra contribución al movimiento negro.

## Bibliografía

- Asante, Molefi Kete. *Afrocentricity*. Trenton, Africa World Press, 1992.  
Bradley, David Henry. *A History of the A. M. E. Zion Church*. Nashville, The Parthenon Press, 1956.  
Fishel, Leslie H. *The Negro American: A Documentary History*. Glendale, Scott Foreman and Co., 1967.  
Mbiti, John. *Entre Dios y el tiempo*. Madrid, Editorial Mundo Negro, 1990.  
Mitchell, Henry. *Black Preaching: the Recovery of a Powerful Art*. Nashville, Abingdon Press, 1990.  
Woodson, Carter G. *The History of the Negro Church*. Washington, D. C., The Associated Press, 1921.

Dennis A. King  
Apartado Postal 476  
Colón  
Panamá





# “HAY ZAPATOS VIEJOS QUE HACEN CALLOS EN LOS PIES”

## Ensayo de relectura bíblica a partir de la realidad afroamericana y caribeña

*Sílvia Regina de Lima Silva*

*Negras y negros, a partir de la realidad de descubrimiento de su negritud, hacen una relectura de su fe y presentan sus inquietudes, dudas, pasiones y expectativas acerca de la relectura bíblica. Sí, “hay zapatos viejos que hacen callos en los pies”. Y esta es una invitación a pensar y gozar de una fe que nos acerque a la belleza de Dios que brilla de forma creativa en la diversidad de pueblos, culturas y experiencias religiosas. En este día no será más necesario “quitarse los zapatos en nuestras fiestas para bailar”.*

*Black women and men, with their negritude as a starting point of reflexion, are making a re-reading of their faith and daring to make public their anxieties, doubts, ardent affections and hopes all produced by this painful hermeneutical biblical process. Yes. Using and playing with an old brazilian proverb, we would say that “there are even worn off shoes that produce pain in our feet”. It is our goal to invite everybody to make a joyful thinking over a type of faith that puts us close to God’s beauty shining in a very criative way all around the various peoples, cultures and religous experiences. And nowadays it will not be necessary any more to “take our shoes off our feet during our feasts to be able to dance!*

En esta reflexión deseo presentar algunas de mis expectativas,



dudas, preguntas, inquietudes, descontentos, y también mi pasión, creencias, descubrimientos, alegrías, en la experiencia bíblica, sea de lectura personal, sea de trabajo junto a comunidades negras y al Centro de Estudios Bíblicos (CEBI), en estos últimos años.

Creo que de esta experiencia participan un cierto número de mujeres y hombres, que en el proceso de descubrimiento de su identidad negra (negritud, como acostumbramos decir) tuvieron el alegre y desconcertante encuentro con el Dios de nuestras madres, padres, abuelos y abuelas, ¡el Dios de nuestros ancestros! Este descubrimiento y experiencia, trajo un nuevo sentido a nuestras vidas, redimensionó nuestra misión. Nos fortaleció y nos dio ánimo. Trajo igualmente nuevas preguntas, inquietudes, algunas de ellas en relación a la lectura que hacemos de la Biblia.

Los zapatos que calzábamos, la fe que nos fue enseñada y que profesamos, parece no calzar más muy bien. Nos incomoda. A veces, ¡hasta para caminar! Otras veces parece que algo está fuera de lugar, y... ¡ay! Es duro... Todos y todas saben lo que es un zapato apretando el pie. ¿Habrá crecido nuestro pie? Pero, ¿con esta edad? ¿Los zapatos encogieron?

¡No es posible, si son tan viejos! Nuestra experiencia, sin embargo, afirma: sí, “hay zapatos viejos que hacen callos en los pies”.

## **1. Calzando los zapatos: la comunidad negra como sujeto hermenéutico**

La expresión *comunidad negra*, en el contexto en que aquí la usamos, probablemente necesite de una mayor precisión. ¿Qué comprendemos por comunidad negra?, o mejor: ¿qué abarca esta expresión en nuestro ensayo?

Aplicamos muchas veces indistintamente los términos comunidad negra, pueblo negro, negros, afrobrasileños, esto sin hablar de afroamericanos, afrolatinoamericanos... y otros más. Las comprensiones suelen ser distintas.

Cuando nos referimos a la experiencia religiosa, a la experiencia de fe de la comunidad negra, ¿de quién hablamos? Sentimos dificultad en delimitar de forma muy rígida lo que abarca esta expresión. Quizá esta dificultad sea indicativa de una cosa importante... La historia hizo que el “pueblo negro” adquiriese una dinámica muy propia que a veces rompe los intentos de aprisionarla en determinados conceptos. Por lo tanto, decir que las experiencias aquí descritas se limitan a los negros/as cristianos/as, nos trae de inmediato la pregunta: ¿están incluidos/as muchos/as miembros de las comunidades de *terreiro* que de distintas formas comparten la fe

---

<sup>1</sup> Esta situación es bien típica del pueblo negro en Brasil, donde la dupla práctica religiosa, catolicismo y religiones tradicionales africanas, es encontrada con frecuencia en muchas comunidades.

cristiana? <sup>1</sup>. Hablar de negros/as cristianos/as, ¿implica querer referirse solamente a aquellos/as que están presentes en nuestras iglesias como miembros actuantes, o a grupos de negros organizados en las iglesias?

Al considerar la comunidad negra como sujeto hermenéutico, tenemos como punto de referencia la rica e histórica experiencia de fe de nuestro pueblo que resistió y atravesó siglos y siglos de historia, experiencia desconocida por muchos/as, asumida por otros/as, marginada, no considerada y condenada en los distintos proyectos de evangelización de las iglesias.

Si nos volvemos hacia el proyecto de construcción de la historia del pueblo negro, percibimos que nuestro pueblo hizo sus interpretaciones de la Biblia, construyó su hermenéutica. Descubrió claves de lectura que le permitieron tomar en sus manos la Palabra de Dios, tan manipulada y anunciada por el colonizador-evangelizador como justificación y legitimación del sistema esclavista, de la explotación y de los sufrimientos a que era sometido. Supo transformarla en palabra de consuelo, resistencia en el dolor (no simplemente alienación) y liberación. Hubo una interpretación bíblica que le permitió experimentar una fe no marcada por un dualismo excluyente en relación a la fe del otro/a, o a distintos aspectos de su propia fe. Esta experiencia no se reduce a un mero sincretismo, como con tanta facilidad estamos acostumbradas/os a decir. El pueblo negro experimenta una fe del dialogo, del encuentro, del respeto. La Palabra no está ausente en este proceso. Hay una forma particular de “leer”, de entender la Biblia, que posibilita esta experiencia religiosa, mejor dicho, que posibilita este gozar de la creatividad y diversidad en las diferentes formas de manifestación de Dios. Percibirlo es un paso importante en el proceso de descubrir los elementos constitutivos de una hermenéutica negra de la Biblia.

## **2. Quitándose los zapatos**

En los últimos años han crecido las preguntas y el interés por parte de algunos sectores de las iglesias por las cuestiones relativas a la experiencia religiosa de los negros e indígenas en Latinoamérica y el Caribe. Los temas de la teología india y la teología negra se hallan presentes en espacios de discusión teológica, y desafían cada vez más las pastorales de las iglesias. Como negras y negros nos alegramos de que después de tantos siglos de grito por respeto y justicia, otras voces solidarias se unen a la nuestra. Nos preocupa, no obstante, la forma de acercamiento a esta realidad.

Acercarse a la experiencia religiosa del pueblo negro, significa buscar conocer a este pueblo. Sin embargo, históricamente la relación que tenemos con el/la diferente o desconocido/a, el/la otro/a, siempre fue muy marcada por la desconfianza, el miedo, la inseguridad, y no raras veces por





el deseo de conocer para dominar. ¡Cuántas aproximaciones infelices caracterizan la historia de encuentros/desencuentros de la comunidad negra con el cristianismo, y con la propia Biblia! Fueron (des)encuentros caracterizados por la dominación y soberbia de quienes “poseían a Dios” (¡qué contradicción!). Revestidos de poder, siempre llegaron para decirnos la verdad. En Brasil, durante años se utilizó la fuerza de la policía para reprimir las expresiones, organización y espacios religiosos del pueblo negro. Un ejemplo lo encontramos en los innumerables casos de invasión de los *terreiros* de *candomblé*<sup>2</sup>, y la prisión de sus adeptos<sup>3</sup>. De diferentes maneras buscaron destruir la memoria y la fe propias de nuestro pueblo. Percibimos con cuánta sabiduría y creatividad supimos responder a estos gestos brutales de la historia.

Se queremos aproximarnos a la forma especial del pueblo negro entender y vivir el mensaje bíblico, creemos que sería necesario, en primer lugar, estar dispuestos/as a desarrollar algunas “actitudes” en relación con la comunidad negra. Para reflexionar sobre ellas, nos servimos de un texto bastante citado por los grupos de negros de las comunidades, en Brasil, en 1988<sup>4</sup>. Las actitudes que seguidamente presentamos, apuntan a la superación de una relación de superioridad en la búsqueda de un verdadero diálogo que lleve al conocimiento.

—*Ver*: la realidad que vive el pueblo negro. Ver, exige una aproximación, exige presencia, “estar con”. Recuerdo la admiración con que se expresaba un teólogo cuando se refería a una celebración realizada en el Grupo de negros, en el Octavo Encuentro Intereclesial de las Comunidades Eclesiales de Base en Santa Maria (Rio Grande do Sul), en 1992:

Quando nos cuentan, no conseguimos imaginar qué es la celebración que ellos hacen. La gente tiene que estar allá, tiene que participar, dejarse contagiar para entender.

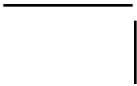
Asistimos a muchas experiencias del pueblo, pero no somos capaces de dejarnos envolver por ellas. Quien es capaz de sudar con nosotros cuando celebramos, es capaz de aproximarse a la experiencia religiosa que hacemos. Quien sufre con nosotros el dolor de la discriminación, es capaz

---

<sup>2</sup> *Terreiro* es la expresión utilizada para referirse al espacio religioso donde se realizan las celebraciones de las religiones afro brasileñas.

<sup>3</sup> Heitor Frisotti. “Comunidade negra, evangelização e ecumenismo”, en *Cadernos de Pesquisa* (Biblioteca Comboniana Afro-brasileira/Serviço de Documentação, vol. 1, Salvador), 1992, pág. 19.

<sup>4</sup> En 1988, en Brasil, la historia oficial celebró el Centenario de la Abolición de la Esclavitud. En ese año, la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil asumió la cuestión negra como tema de la Campaña de la Fraternidad (campaña que se realiza cada año en el período de la Cuaresma), con el lema: “Oí los clamores de este pueblo”.



de entender nuestro llanto y nuestro grito por justicia, aun cuando todos afirman que el “racismo es cosa del pasado.” Existe algo de cuerpo, de sentidos, de carne en todo eso... “Yo vi, yo vi la miseria de mi pueblo...” (Ex. 3, 7) <sup>5</sup>.

—*Escuchar*: las experiencias, las historias...

Es momento de escuchar, después de que hemos hablado 500 años. Meditar con madurez y apertura sobre las realidades concretas en las cuales el cristianismo dejó sus marcas <sup>6</sup>.

Escuchar es un ejercicio difícil, que busca superar la tentación de colocar al/la otro/a dentro de nuestras medidas, nuestros conceptos y patrones. Hay cosas que no encajan en los conceptos pre-establecidos que traemos. ¡Qué lástima! Pero es así. Queremos siempre buscar algo que corresponda a nuestros parámetros, a nuestras medidas, aunque para eso tengamos que sacrificar la realidad. Escuchar sin pre-conceptos es dejarse envolver y comprometerse con lo que se oyó, es un gran desafío. “Yo oí su clamor...” (Ex. 3, 7).

—*Conocer*: no es novedoso hablar de una lectura bíblica a partir de la realidad del pueblo. La Biblia es como una luz que ilumina la vida. En los distintos encuentros de los grupos de estudio de la Biblia, están siempre presentes los análisis de la realidad, de la coyuntura social, política y económica. Nos impresionamos con los datos, los números, los porcentajes. Sabemos los números de las últimas encuestas hechas sobre determinado tema, y con eso nos consideramos conocedores de la realidad. Esta forma de conocimiento es importante, es muy importante, no obstante es insuficiente en muchas situaciones. No hemos de olvidar que conocer puede significar algo más. Conocer se acerca más al esfuerzo de entrar en el movimiento del mundo del otro/a, en la carne, en la historia, en el “espíritu”, en los sentimientos —en lo que confiere sentido a la existencia.

Por eso, conocer es un acto de compromiso, de responsabilidad, es un pacto. Exige de parte de quien conoce, respeto y fidelidad, y de quien se da a conocer, el querer darse a conocer, confiar. Es necesario encontrar la puerta correcta para entrar... Nuestros pueblos negros e indígenas, de tan engañados e irrespetados que fueron durante siglos de historia, saben a quién y cuándo abrir a puerta, y si deben o no abrirla. Esta fue una de las formas de guardar su dignidad. Por eso, en la historia de nuestros pueblos, el conocimiento aparece muy relacionado con el tiempo, con intimidad. Y nosotras/os, “amantes del conocimiento” (en verdad, sedientos de infor-

---

<sup>5</sup> Adoptamos una interpretación más “libre” del texto de Ex. 3, 7-10. Sin embargo, veremos que tal interpretación no hiere un análisis exegético del mismo texto.

<sup>6</sup> Elsa Tamez. “Los indígenas nos evangelizan”, en *Senderos* (Instituto Teológico de América Central, San José) 42 (1992), pág. 38.



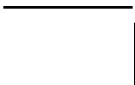
mación), somos muchas veces insensibles a esta manera de ser, y nos colocamos como investigadores, “preguntadores”, lectores de libros, y decimos que estamos conociendo. Y salimos diciendo cosas, a veces tan superficiales, que son un enorme irrespeto y equívoco en relación a la experiencia del otro/a. De este modo nos distanciamos del “alma”, del sentimiento, de la vida de nuestro pueblo. Somos incapaces de reconocer que “no conocemos”, y detenernos frente a algo que es un misterio... y callar... Conocer a veces significa, ¡callar! ¡Hacer silencio! ¡Contemplar! “...Conozco sus angustias...” (Ex. 3, 7).

—*Bajar y encarnarse*: creemos que algunas/os son llamadas/os a profundizar en la experiencia del conocer, o mejor dicho, a permanecer en el conocimiento. Esto significa participar de todo, de la suerte, del destino, de las discriminaciones, dolores y risas, de la vida del pueblo. Para muchas/os de nosotras/os, negras y negros, esto representó volver a casa, a nuestra casa, que es la vida de nuestra gente. También en el sentido de la experiencia de fe. Nuestro corazón extraña una experiencia de Dios que hizo en el pasado, no sé en que generación, y no descansará hasta que la re-encuentre, hasta que repose en ella.

Pienso que el proceso de descubrimiento de elementos constitutivos de una hermenéutica negra de la Biblia es más una espiritualidad, un participar de una experiencia de fe, que un método propiamente dicho. Por eso comenzamos hablando de “actitudes” y no de pasos... Quizá la actitud fundamental sea la del despojamiento, la de “sacarse las sandalias”. Si los primeros evangelizadores que aquí llegaron hubiesen asumido esta actitud, creemos que otra sería nuestra historia de evangelización. Esta no es una crítica solamente al pasado. Vale también para hoy. Seguimos arrogantes, dueños de la verdad, llegando con nuestro saber y atropellando a las personas, los pueblos, los grupos, con sus experiencias e historias. Pasamos por encima de todo, de la vida, de las distintas realidades, sin sensibilidad. Peor aún, a veces lo hacemos en nombre de un discurso de liberación. Nos olvidamos que estamos en “tierra santa”. La vida del pueblo, del pueblo negro, es “tierra santa”, lugar de revelación, de manifestación de Dios. Un Dios que antecede al evangelizador/a, que antecede a la propia Biblia. ¡Dios ya está! ¡Respeto! ¿Cómo llegas así? Tenemos mucho que aprender. Y para eso las/os mejores maestras/os son aquellas/os que durante siglos fueron humilladas/os, maltratadas/os... Ellas y ellos son la reserva de dignidad que nos puede ayudar a reconstruir nuestra humanidad. “No te acerques aquí, sácate las sandalias de los pies porque el lugar donde estás es tierra santa” (Ex. 3, 5).

### **3. Los zapatos se hicieron pequeños**

Bastaría con salirnos de nuestros límites fundados en el exclusivismo, en la certeza de poseer la única verdad, y admitir que



Dios no se contradice, que El habla bajo formas muy diferentes que se complementan una a otra, y que cada religión posee un depósito sagrado: la palabra que Dios le dice. He aquí toda la riqueza del ecumenismo, que no debe limitarse al dialogo entre cristianos <sup>7</sup> .

Estas palabras que nos dejó François Espinay, lanzan grandes desafíos a la reflexión bíblico-teológica, desafíos que se expresan también en la práctica pastoral. Llevarlas a las últimas consecuencias significa superar, o por lo menos disponerse a superar, la postura rígida, intolerante y exclusivista de nuestras iglesias. En estos últimos años, algunas reflexiones apuntan en esta dirección. ¿Cuál sería la relación entre estas distintas formas de revelación de Dios? ¿Cuál su relación con la Biblia?

Pablo Richard, tratando de la hermenéutica bíblica india, cita el pensamiento de Santo Agustín:

La Biblia, el segundo libro de Dios, fue escrita para ayudarnos a descifrar el mundo, para devolvernos la mirada de la fe y de la contemplación, y para transformar toda la realidad en una gran revelación de Dios <sup>8</sup> .

Otra afirmación frecuente es que estas religiones (indígenas y negras) serían como una “preparación evangélica”. Son portadoras de las “semillas del verbo”, o todavía representan el Antiguo Testamento de esos pueblos, que aguardan el anuncio del Nuevo Testamento de Jesucristo.

No nos será posible profundizar este tema en el espacio de esta reflexión, tal como nos gustaría. Quizá solamente algunos elementos que nos ayuden a repensarlas.

Ante la belleza y la riqueza que representan las tradiciones religiosas de nuestros pueblos, podemos afirmar que no se trata únicamente de “valores y de semillas”. En realidad son primicias, realidad plena de la acción de Dios, que anuncian la cosecha venidera <sup>9</sup>. Son palabra de Dios que traen en la tradición de nuestros pueblos, su propia interpretación, no necesitando así de ninguna otra palabra que la interprete o le confiera sentido:

La historia del negro en Brasil, también es transmitida y rezada como otra historia de salvación, como presencia de Dios en la

---

<sup>7</sup> François L. Espinay. “A religião dos orixás, outra palavra do Deus unico?”, en *Revista Eclesiástica Brasileira* (Editora Vozes, Petrópolis) No. 187 (1987), pág. 649.

<sup>8</sup> Pablo Richard. “Hermenéutica bíblica india. Revelación de Dios en las religiones indígenas y en la Biblia (Después de 500 años de dominación”, en *RIBLA II* (1992), pág. 12.

<sup>9</sup> Heitor Frisotti. “Fora das CEBs não há salvação. Observações sobre igreja, dogma e poder”, en *Cadernos de Pesquisa*, vol. 4 (1992), pág. 66.

<sup>10</sup> Heitor Frisotti. “Comunidade negra...”, *op. cit.*, pág. 28.

lucha y en la vida de nuestros ancestros, en la sangre y en la fe <sup>10</sup>.

Posiblemente el gran misterio vivido por el pueblo negro, el secreto de su hermenéutica bíblica, fue haber descubierto que la Biblia no es “la palabra de Dios”, sino “una palabra de Dios”. Este mismo Dios/a nos dirigió otra palabra, nos habló y nos habla por los *orixas*, por la tradición de nuestros ancestros, palabras de igual valor que demuestran el cariño y cuidado de nuestro/a Dios/a. Palabras que, leídas a la luz de nuestra historia, no se contradicen nunca, porque, como dice François Espinay, “Dios no se contradice”.

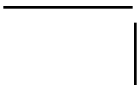
## Conclusión

No sé si es posible en este momento concluir muchas cosas. Percibo que este tema nos plantea muchos retos. Tenemos un largo camino por recorrer. Vayamos despacio, sin atropellos, para no ocasionar más daños. Creo que entre las tareas que tenemos, una es la tarea evangelizadora dentro de nuestras iglesias. Tenemos como misión decir estas cosas, luchar de forma más efectiva contra el racismo presente de modo tan sutil (¡y a veces escandalosa!) en la relectura bíblica, en la teología, en la pastoral, en las estructuras eclesiales...

¿Y el pueblo negro? El pueblo negro va continuar su historia... Continuará más feliz si fuese menos humillado por “el pueblo de las iglesias”, y los negros/as que estamos en las iglesias también somos más felices cuando podemos asumir nuestra identidad religiosa sin tener que seguir negando dimensiones importantes de nuestra fe, de la fe que heredamos de nuestros ancestros y que son tan preciosas e importantes.

¿Y la Biblia? Continúa siendo un libro importante en la vida de nuestras comunidades, pero necesita ser liberada de las lecturas viciadas que acostumbramos a hacer, donde somos siempre los escogidos, los enviados, los creadores, con la misión de salvar, de liberar a los demás. Creemos que sería importante continuar reflexionando, sin miedo... buscando caminos. Algunos temas podrían ser trabajados dentro de la perspectiva aquí presentada; temas como: elección, pueblo de Dios, salvación, evangelización, así como eclesiología, cristología, misiología, y otros.

¿Y Dios? Se va a sentir más feliz cuando lo liberemos de tantas amarras que construimos para guardarlo (...y pensamos que lo guardamos...). Se sentirá como el “genio” del cuento “Aladino y la lámpara maravillosa”. ¿Recordamos el momento en que el genio se liberó de la lámpara y empezó a tener vida propia, no permitiendo seguir siendo manipulado por los dueños de la lámpara? Veán lo que hemos hecho con Dios... Con nuestras interpretaciones bíblicas, con nuestras teologías, creamos un Dios y lo pusimos a nuestro servicio, aunque insistamos en decir que lo servimos a El. ¿Y el rostro de Dios? El rostro de Dios/a no estará más tan ofuscado



por nuestras palabras e interpretaciones, que expresan más una caricatura que su rostro verdadero. Su rostro brillará con toda su belleza, diversidad, creatividad, proximidad y misterio.

¿Y los zapatos? Van a calzar mejor. Con ello caminaremos también mejor. ¡No será más necesario sacarse los zapatos en la fiesta, para poder bailar!

*Sílvia Regina de Lima Silva*  
Rua Dr. Afonso Queiroz Matoso, lote 4, quadra 16  
Parque Analândia  
25585-720 São João de Meriti-RJ  
Brasil





# PUEBLO NEGRO Y BIBLIA: RECONQUISTA HISTORICA

*Heitor Frisotti*

*Antes de hablar de lo que la Biblia puede significar para el pueblo negro es necesario recordar lo que ella significó en su historia: fue una herida, pues se la usó para legitimar la opresión del señor, del capataz, del macho, del juez: del poder blanco. Pero ella fue también un plato repleto, del cual fue posible extraer fuerza, lucha, resistencia y saborear el amor de Dios por los últimos, hombres y mujeres negras. Es, pues, reconocida como una fuente que mata la sed: una fuente todavía amarga o bajo secuestro, o incluso a veces negada. Una fuente que debe convivir con las otras fuentes que Dios donó.*

*Before speaking of what the Bible might mean for Black people, it is necessary to remember what it has meant in their history: the Bible was a wound, used to legitimize the oppression of the master, the slavedriver, the "macho" male, the judge: in sum, the power of the Whites. The Bible was also a "full plate", from which it was possible to feed on strength, the ability to struggle, the power of resistance and to savour the love of God for the least, namely, Black men and women. Hence it is acknowledged as a fountain that quenches thirst: a fountain still bitter and under alien control and sometimes denied to them, a fountain which ought to be seen as coexisting with the other fountains which God has given.*

A la hora de hablar del encuentro entre el pueblo negro y la Biblia, es necesario trabajar algunas cuestiones preliminares<sup>1</sup>. Reconozco

---

<sup>1</sup> El texto está situado en Brasil, y más particularmente en Bahía. Fue presentado en el Seminario Biblia y Culturas Afro-americanas, organizado por el Programa de Formación





que, por ciertos testimonios históricos, debería hablarse más de desencuentro, pues innumerables veces tuvo las características de conflicto. No me atrevo, sin embargo, a juzgar y dar una definición estricta. En lo que aconteció, la realidad es mucho más compleja de lo que imaginamos y su comprensión más difícil de lo que pensamos. Prefiero analizar algunos elementos y, a partir de los mismos y con la ayuda de algunos símbolos, tejer algunas afirmaciones.

Me gustaría llamar la atención, no obstante, sobre la necesidad de profundizar y discutir esas afirmaciones en las comunidades, en los grupos bíblicos y en los grupos de conciencia negra, pues constituyen claves político-hermenéuticas. Reflexionarlas puede situarnos de forma correcta en el conflicto racial —que se manifiesta como blanqueamiento, prejuicio y discriminación, inclusive religiosa, de la población afro-brasileña—, y ubicarnos asimismo en el conflicto de las interpretaciones: leer la realidad sin vigas en los ojos (Lc. 6, 42) y tomar partido para cambiarla. Es necesario un camino de solidaridad y de conversión. Sin miedo de ser atrevido diría que, en relación al pueblo negro, ser solidario implica dar un salto no sólo socio-político, sino también cultural, racial y religioso, *so pena* de traicionar al mensaje bíblico y al pueblo negro.

## **1. Para el pueblo negro en Brasil, la Biblia es una herida, un plato repleto y una fuente**

### **1.1. Una herida**

La Biblia es *una herida* porque no fue neutra. En el período colonial fue llamada como testigo de que Dios estaba del lado del Rey, del señor de esclavos, del rico, del obispo, del blanco, del hombre. Una herida, y una herida mortal que procuró matar la libertad, la dignidad, la fe y la identidad del pueblo negro. A los ojos del hombre y de la mujer negros, la Biblia fue el hierro en brasa, la mordaza, los grilletes que los mantenían presos en el ‘dulce infierno’, como era llamado el ingenio de azúcar. Por eso:

#### ***1.1.1. La Biblia tiene cara de patrón***

Pues fue usada para legitimar la expoliación y la esclavitud. Los cristianos que llegaban a estas tierras comparecían, Biblia en mano, como pueblo elegido, dueño de la tierra, dada por Dios, y con el derecho de expulsar a los pueblos que aquí vivían. ¿Cómo no encontrar un paralelo

---

del CEBI (Centro de Estudios Bíblicos) y el Grupo de teología y negritud *Atabaque*, en São Paulo, del 3 al 7 de septiembre de 1993. En esta edición, presenta apenas ligeras adaptaciones.



entre el *Requerimiento* y Dt. 7,17-26? <sup>2</sup> ¿Cómo no traducir para sí, después de una buena cosecha de ingenio, el texto de Js. 24, 13: “Les di tierras que ustedes no habían cultivado, ciudades que no habían edificado y en que viven ahora; les di viñas y olivares que no habían plantado y de las que comen ahora”?

Así, para Antonio Vieira (1608-1697), el tráfico de esclavos es el cumplimiento de las Escrituras Sagradas (Sal. 71, 4 y 77, 32), pues

...los portugueses conquistaron la Etiopía occidental, y están cumpliéndose hoy más y mejor que en ninguna otra parte del mundo en ésta de América, adonde traídos los dichos etíopes en tan innumerable número, todos con las rodillas en tierra y con las manos levantadas al Cielo, creen, confiesan y adoran en el Rosario de Nuestra Señora todos los misterios de la encarnación, muerte y resurrección del Creador y Redentor del mundo, como verdadero Hijo de Dios y de la Virgen María (*Sermão XIV*) <sup>3</sup>.

Vieira considera la transmigración de Africa a Brasil parecida con aquella que llevó el pueblo de Israel a Babilonia para que, probado por el fuego, se salvase; habrá una segunda transmigración, de esta tierra para el cielo, verdadera liberación, como la que salvó a Israel de Babilonia. Dice Vieira:

...vuestra hermandad de Nuestra Señora del Rosario os promete a todos una carta de libertad: con la cual no sólo gocéis de la libertad eterna en la segunda transmigración de la otra vida; sino también os libréis en ésta del mayor cautiverio de la primera (*Sermão XXVII*).

Incluso cuando Vieira usa los textos bíblicos más críticos de la injusticia social (y más usados por la teología de la liberación), como el de

---

2 Así se proclamaba, a partir de 1513, tal derecho a los pueblos indígenas: “De todas estas gentes Dios, nuestro Señor, dió cargo a uno que llamado Sanct Pedro, para que de todos los hombres del mundo fuese príncipe, Señor y Superior a quien todos obedesciesen e fuese cabeza de todo el linaje humano donde quier que los hombres viviesen y estuviesen, y en cualquier ley, secta o creencia: e dióle todo el mundo por su reyno e señorío e jurisdicción... y juzgar e gobernar a todas las gentes, christianos, e moros, e judíos, e gentiles, e de cualquiera otra secta o creencia que fuessen... Uno de los Pontífices pasados que en lugar deste subcedió en aquella silla e dignidad que he dicho, como príncipe e señor del mundo hizo donación destas Islas e Tierra-firme del mar Océano a los dichos Rey e Reyna e a sus subcesores en estos reynos”. Apud José María Vigil, *Agenda latinoamericana* '92. Managua, Ediciones Nicarao, 1991, págs. 16-17. Cf. también Paulo Suess. *A conquista espiritual da América espanhola*. Petrópolis, Vozes, 1992, pág. 673.

3 Antônio Soares Amora (cur.). *Padre Antônio Vieira. Sermões*, vol. IV. São Paulo, Cultrix, 1981 (2a. ed.), t. XI, pág. 299. Los sermones XIV, XX y XXVII fueron predicados por el P. Vieira a los esclavos negros de la Hermandad del Rosario de un ingenio de la Bahía, en 1633.

Exodo 14, el de Lázaro (Lc. 16, 19-31) y el Magnificat (Lc. 1, 46-56), eso es para llamar a los patrones a no excederse en los castigos y observar las normas morales de comportamiento sin abandonarse a la pereza y a la lujuria. Los esclavos serán premiados porque dan ejemplo con su trabajo y sus sufrimientos, y los señores, si no se comportaren como ‘buenos patrones’, pueden ser tragados, en el último día, por las aguas del Mar Rojo. Nada, sin embargo, que diga respecto a un cambio de condición en esta tierra<sup>4</sup>.

Para ganar ese premio eterno y la salvación del alma, los esclavos deben obedecer a sus señores. Vieira se basa en los escritos de Pablo y Pedro, y comenta Ef. 6, 5-7:

Cuando sirvan a sus patrones, no les sirvan como quien sirve a hombres, sino como quien sirve a Dios, porque entonces no sirven como esclavos, sino como libres, y tampoco obedezcan como esclavos sino como hijos,

y pide, citando 1 Pd. 2,18, que los esclavos sirvan

...no sólo a los que son buenos y comprensivos, sino también a los que son malos e injustos... Porque en ese estado en que Dios les colocó, es su vocación semejante a la de su Hijo, el cual padeció por nosotros, dejándoles el ejemplo a imitar (*Sermão XXVII*).

Jorge Benci, en 1700, comenta en cuatro sermones dirigidos a los patrones el texto de Eclo. 33, 25: “Para el burro, el forraje, el palo, la carga; para el siervo, el pan, la educación, el trabajo”<sup>5</sup>. Benci usa muchos textos bíblicos para obligar a los patrones a tratar bien a sus esclavos, aunque sean ‘rudos y bozales’ (pág. 86), y los compara, juntamente con los párrocos, a Jesús Cristo maestro (pág. 107) y Buen Pastor (pág. 93). Cristo, señor y maestro, lavó los pies a los discípulos para darles ejemplo (pág. 107); de la misma manera también los patrones de esclavos, pues el ejemplo de los que no son patrones es

...incentivo solamente y estímulo para la imitación; y en los que son patrones, no sólo es estímulo, no sólo es incentivo, que mueve, sino que es como precepto, que obliga a que lo imiten (pág. 108).

Norma moral para el esclavo, ahora, es imitar al patrón, ¡imagen de Dios!

Al concluir el último de los cuatro sermones, Benci recuerda a los patrones:

<sup>4</sup> Cf. “Sermão XX”, t. XII, págs. 109-115.

<sup>5</sup> Jorge Benci. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. São Paulo, Grijalbo, 1977.



...antiguamente los cristianos de la primitiva Iglesia, una vez que recibían el bautismo, daban la libertad a sus siervos, pareciéndoles que con la libertad de la ley de Cristo no estaba bien el cautiverio (pág. 223).

Seria razón, suficiente para exigir lo mismo de los patrones. Por desgracia, el autor no llega a tanto y se limita a pedir que los traten como a prójimos y como a miserables.

Manoel Ribeiro Rocha escribe, en 1758, el *Etíope resgatado*<sup>6</sup>. Al dividir los capítulos, de igual modo sigue como pauta el texto del Eclesiástico para tratar del sustento (Parte IV) y de la corrección necesaria (Parte V). También el texto de Rocha no se dirige a los negros, sino a los patrones y comerciantes confundidos con la posibilidad de encontrarse en estado de condenación por causa de los africanos haber sido esclavizados de manera ilegítima.

Los textos bíblicos que Rocha usa refuerzan la necesidad del buen trato y del sustento necesario, sustento que incluye la instrucción en las cosas de la fe. Todo eso tiene su base en el mandamiento del amor al prójimo de la 1 Jn. 4, 20 (cf. parte IV, No. 14). No obstante, a la hora de decidir cuántos años deben servir los esclavos a sus patrones no prevalece ni el mandamiento de Jesús, ni la libertad que el bautismo implica (II, 1), sino las razones económicas, pues una ‘rápida’ libertad puede perjudicar “la subsistencia [de la Colonia], y la continuidad del comercio, además útil y necesario al Reino” (II, 3)<sup>7</sup>.

### ***1.1.2. La Biblia tiene rostro de capataz***

Pues fue usada para legitimar la condición de sufrimiento del negro y ‘maldecir’ su raza. El texto más usado fue el de Gén. 9, 18-27, donde se identificaban los africanos con los malditos hijos de Cam:

Los hijos de Jafet (y Sem) tienen derecho ‘teológico’ para aprovecharse del trabajo de los hijos de Cam, pues así colaboran en la redención de aquellos que están marcados por dos pecados ‘originales’: el de ser hijos de Adán (pecado original del común

---

<sup>6</sup> Manoel Ribeiro Rocha. *Etíope resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado*. Petrópolis, Vozes, 1992. En el apéndice, hay un índice de las citas bíblicas usadas por Rocha. Creemos que muchas de ellas fuesen de uso común en la teología colonial.

<sup>7</sup> Rocha sugiere que veinte años son una fecha ‘justa’, pues si se perdiere toda rentabilidad, acabaría el comercio (II, 32-36). Diferente era el caso de los romanos, en el que los esclavos quedaban libres después de cinco años, pues se trataba “de blancos, y muy aventajados sus servicios” (II, 16).



de los hombres), y el de ser hijos de Cam (pecado específico de los africanos y de los negros en general) <sup>8</sup>.

Vieira hablará asimismo de los negros como hijos de Coré e hijos del Calvario, pues “Coré, en la lengua hebrea, quiere decir Calvario” (*Sermão XIV*, pág. 294). Los hijos de Coré no perecieron como su padre, castigado de modo ejemplar por Dios por su rebelión y, completando la analogía, así como Dios salvó a los hijos de Coré, cuando la tierra se abrió para tragarlos, salvó a los negros. Y concluye:

¡Oh, si la gente negra arrancada de las breñas de Etiopía, y llevada a Brasil, conociera bien cuánto debe a Dios, y a su Santísima Madre por éste que puede parecer destierro, cautiverio y desgracia, y no es sino milagro, y gran milagro! (*Ibid.*, pág. 301).

Por ser hijos de Coré y del Calvario, los esclavos deben imitar los sufrimientos de Cristo. Y eso fue ya anunciado por David en el Salmo 83, 1, uno de los tres salmos que, para Vieira, fueron “compuestos para los ingenios” <sup>9</sup>. Dirigiéndose a los esclavos, Vieira afirma:

...declara David en el título del último [salmo] quiénes sean los obreros de estos trabajosos talleres, y dice que son los hijos de Coré: *Pro torcularibus filiis Core...* No hay trabajo, ni género de vida en el mundo más parecido a la cruz y pasión de Cristo, que el suyo en uno de esos ingenios (*Ibid.*, pág. 305).

En esa identificación con el Cristo crucificado, que por desgracia no es con el justo víctima de la blasfemia y de los ídolos, ni con el resucitado que muestra la verdad sobre los poderes de este mundo, sino apenas con el ‘destinado a sufrir’ por el bien, inclusive de los patrones, está la felicidad del esclavo: “Bienaventurados ustedes si supieren conocer la suerte de su estado”. Y eso es un “gran milagro de la providencia y misericordia divinas”.

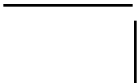
### ***1.1.3. La Biblia tiene rostro de hombre y macho***

Pues fue usada para someter a las mujeres. Son conocidos, y la lectura que las mujeres hacen hoy de la Biblia lo resalta, el patriarcalismo

---

<sup>8</sup> Eduardo Hoornaert. *A leitura da Bíblia em relação à escravidão negra no Brasil-colônia (um inventário)*, pág. 21.

<sup>9</sup> Los tres salmos son el 8, el 80 y el 83. Los tres son individualizados por el título *Pro torcularibus*. “Este nombre *torcularia*, universalmente tomado, significa todos aquellos lugares e instrumentos en que se esprime y saca el zumo de los frutos, como en Europa el vino y el aceite, que allá se llaman ‘lagares’; en Brasil y para la caña, por ser más sofisticados, se llaman de ingenios” (“Sermão XIV”, pág. 304). Los salmos, para Vieira, fueron dedicados a esos trabajadores para que uniesen el trabajo con la oración.



y androcentrismo de muchos textos bíblicos. “Más vale la maldad del hombre que la bondad de la mujer”, afirma Eclo. 42, 14, resumiendo así innumerables pasos, desde el relato de la creación ‘subordinada’ de la mujer y de la entrada del pecado en el mundo, en Gn. 3, hasta las afirmaciones de Pablo:

...la cabeza de la mujer es el varón... por lo tanto, siendo así la mujer debe llevar sobre su cabeza el signo de su dependencia (1 Cor. 11, 3.10).

...que se callen las mujeres... estén sumisas, como dice también la ley (1 Cor. 14, 34).

...no permito que la mujer enseñe o domine al varón... porque primero fue formado Adán, después Eva (1 Tm. 2, 12-13) <sup>10</sup>.

La lectura machista colonial reforzó estos pasos y atribuyó a la mujer, sobre todo a la negra, la fragilidad de la carne, la sensualidad, la tentación y el pecado, así como atribuyó a Dios características exclusivamente masculinas, señoriales y guerreras, y al varón el protagonismo de la evangelización. Vieira incluye a los soldados portugueses entre los evangelizadores principales en la Colonia:

...en las otras tierras unos son ministros del Evangelio y otros no; en las conquistas de Portugal todos son ministros del Evangelio... No sólo son apóstoles los misioneros, sino también los soldados y capitanes... porque muchas veces es necesario que los soldados con sus armas abran y franqueen la puerta, para que por esa puerta abierta y franqueada se comunique la sangre de la Redención y el agua del Bautismo.

Pero no llama mujeres para esa tarea, pues

...quiso enseñar Dios a todos aquellos a quienes pertenecen, que las mujeres no deben salir de casa, incluso bajo pretexto de piedad y de religión <sup>11</sup>.

---

10 Afirma Elsa Tamez: “Por su experiencia de opresión, las mujeres añaden nuevas sospechas ideológicas no solamente a la cultura a partir de la cual se lee el texto, sino dentro del mismo texto que es producto de una cultura patriarcal. Aún más, sus ‘sospechas ideológicas’ se aplican también a las herramientas bíblicas tales como diccionarios, comentarios, concordancias, supuestamente objetivas por su cientificidad pero que pueden, sin duda, caer en propuestas masculinizantes”. Apud Regina Maria de Oliveira Borges. “Uma necessidade urgente: reler a Bíblia com olhos de mulher”, en Margarida L. Ribeiro Brandão. *Teologia na ótica da mulher*. Rio de Janeiro, PUC, 1990, págs. 128-129. Por analogía, podríamos afirmar lo mismo respecto al negro.

11 Sermões V. 237. 240 e IX, 428, apud Luis Palacin. *Vieira e a visão trágica do barroco*, págs. 36-37 y 55.



Eso para no inducir a los hombres a tentación, ya que del pecado original “fue causa una mujer, y qué mujer? No ajena, sino propia, y no creada en pecado, sino inocente y formada por las manos del mismo Dios”. Y comenta sobre el fruto prohibido: “que comiese Eva, no me admira; ¡era mujer!”<sup>12</sup>. La certeza de la inferioridad de la mujer, en Vieira, es también bíblica:

...pues aunque hace tantos siglos que murió aquella Eva, vive sin embargo *en toda mujer* la sentencia con que Dios *la condenó* en todo el mismo sexo <sup>13</sup>.

La mujer en la Colonia es hija de Eva, y portavoz de Satanás:

Que ninguna mujer vaya a las iglesias de falda tan alta que aparezcan los tobillos de los pies... nueva moda que con escándalo de toda la modestia y honestidad ha introducido el demonio,

reza la carta pastoral de monseñor Antônio de Toledo en 1773 <sup>14</sup>. La mujer negra y esclava induce al pecado mucho más, y los patrones tienen que tomar cuidado, pues:

Negra bonita es veneno, mata todo viviente,  
embriaga la criatura, tira la vergüenza de la gente...  
Mulata es dulce de coco, no se come sin canela,  
compañero de buen gusto, no puede pasar sin ella <sup>15</sup>.

---

12 Sermões. Apud Emanuel Araujo. *O teatro dos vícios. Transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1993, pág. 193.

13 *Ibid.*, pág. 193 (subrayados nuestros). Un siglo después, en 1798, el obispo Azeredo Coutinho, hacía eco al ilustre predicador: “las mujeres, aunque no se destinan para hacer la guerra, ni para ocupar el ministerio de las cosas sagradas, no tienen, sin embargo, ocupaciones menos importantes para el público. Ellas tienen una casa que gobernar, marido que hacer feliz e hijos que educar en la virtud” (“Estatutos do Recolhimento de Nossa Senhora da Glória do lugar de Boa Vista de Pernambuco”, pág. 2. Apud Mary del Priore. *Ao Sul do corpo. Condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1993, pág. 112).

14 Apud Mary del Priore. *A mulher na história do Brasil*, São Paulo, Contexto, 1988, pág. 17.

15 Apud José Alípio Goulart. *Da palmatória ao patíbulo*. Rio de Janeiro, Conquista-INL, 1971, pág. 48. Cf. también Sonia Maria Giacomini. *Mulher e escrava*. Petrópolis, Vozes, 1988, págs. 65-72. Mary del Priore ofrece varios textos sobre esa caracterización de las mujeres negras en la historia de Brasil, como la del confesor Manuel de Arceniaga, en el siglo XVIII, quien condena: “la desnudez de los pechos... y las disculpas que aparentan cubrirlos con gasas y paños transparentes, porque no los ocultan ni cubren, antes bien con estos engaños artificiosos, provocan, atraen y llaman más la atención”, reforzando así que solamente la mujer es fuente de pecado y que ese es el pecado más grave (*A mulher na história do Brasil*, pág. 16).

Por eso, Benci implora a los patronos vestir a sus esclavos y esclavas como Dios hizo con Adán y Eva después del pecado (Gn. 3, 21). Sin embargo eso es también razón para que las esclavas —y únicamente las esclavas, no las señoras— no se adornen con “aquellas holandas, aquellas telas e primaveras, aquella redecilla (*sic*) y oro, con que se visten”, por cuanto eso es vanidad y fruto del pecado, y ‘las descubre’ después que Dios las vistió <sup>16</sup>. La Biblia, entonces, sirvió para castrar la igualdad, sexualidad y participación social de las mujeres y, en particular, de las negras.

De este modo fueron silenciados y encubiertos tanto datos bíblicos, como las afirmaciones de igualdad en el bautismo (Gn. 3, 28) y en los ministerios eclesiales —mujeres apóstolas, colaboradoras y diaconisas (Febe, Prisca y Junías en Rm. 16, 1-16)—, como asimismo el comportamiento no-machista de Jesús que supera la Ley y devuelve la vivencia plena de la sexualidad a las mujeres, como la que perdía sangre (Lc. 8, 43-48) y la ‘pecadora’ (Lc. 7, 36-50); y la participación social y religiosa, como en el caso de las discípulas y primeras testigos de la resurrección (Lc. 8, 1-3; 10, 38-42; 24, 1-11). Realidad simbolizada en la mujer encorvada, ‘presa por la ley’, y liberada en día de sábado (Lc. 13, 10-17).

#### ***1.1.4. La Biblia tiene cara de juez inquisidor***

Pues fue usada para demonizar la religión del negro. Toda referencia bíblica a los ídolos, los sacrificios, los espíritus, los muertos, la rebeldía y la desnudez, convertíase en argumento que estigmatizaba y exorcizaba la fe y las manifestaciones religiosas no católicas <sup>17</sup>.

Vieira, pero cualquier otro sacerdote y señor decía lo mismo a los negros esclavos, afirma:

Díganme: sus padres que nacieron en las tinieblas de la gentilidad, y en la cual viven y acaban la vida sin la luz de la fe, ni conocimiento de Dios, ¿adónde van después de la muerte? Todos, como ya ustedes creen y confiesan, van al Infierno, y allí están ardiendo y arderán por toda la eternidad... Por lo contrario, los hijos de Coré, pereciendo él, se salvaron, porque reconocieron, veneraron y obedecieron a Dios: y ésta es la singular felicidad de su estado, verdaderamente milagroso (*Sermão XIV*, pág. 301).

Todavía hoy es común encontrar personas, agentes de pastoral y laicos que, Biblia en mano, decretan que el *candomblé* es un culto del

<sup>16</sup> *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*, no. 40, pág. 71. Toda la argumentación se encuentra en los números 31-45.

<sup>17</sup> Cf. José Severino Croatto. “A destruição dos símbolos dos dominados”, en *RIBLA*, No. 11 (1992), págs. 37-48.





demonio. Así, el encuentro de Saúl con la necromante (1 Sm. 28, 3-25) es usado para condenar la evocación de espíritus y de muertos; el texto de Dt. 32, 16-18 es recordado para mantener la distinción entre Dios y los dioses o demonios a los cuales se ofrecen sacrificios; contra la magia y la adivinación evócanse 2 Cr. 33, 6 y Dt. 18, 9-12. Y todo eso se aplica a los *terreiros* que, por eso, son condenables.

La Biblia se usa igualmente para defender el cristianismo y la propia Iglesia. Varias frases son proclamadas para mostrar la superioridad de la fe cristiana y la salvación: “Hay un solo Dios y un solo mediador entre Dios y los hombres: Jesús Cristo” (1 Tm. 2, 5), “el camino, la verdad y la vida” (Jn. 14, 6). “Al nombre de Jesús, toda rodilla se doble... y toda lengua confiese: Jesús es el Señor” (Flp. 2, 10-11); “pues no hay, debajo del cielo, otro nombre dado a los hombres por el cual podamos ser salvados” (Hch. 4, 12). La lectura fundamentalista y pentecostal ha reforzado esa demonización y exclusión de todo lo que no sea cristiano: “sólo Jesús salva”.

### ***1.1.5. La Biblia tiene rostro de blanco***

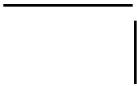
Pues se usó para legitimar la superioridad racial del blanco y el blanqueamiento cuando ya los grilletes no podían sujetar a los negros libertos. No se trata solamente de textos que mantienen la blancura como sinónimo de bien (Sal. 50, 9) y de gloria (Ap. 4, 4; 7, 9), sino del hecho de que son historias (presentadas como) de blancos, con héroes blancos, en un mundo de blancos (Mediterráneo y Europa), y con lenguaje de blanco<sup>18</sup>.

Todavía más, es un texto escrito: sólo podrá leerlo quien sea alfabetizado. Es un texto sagrado: sólo podrá proclamarlo quien está próximo a Dios. Es un texto que exige conocimiento: sólo lo podrá leer quien sea iniciado en las Escrituras. Y eso, hasta hace poco, y aún hoy en la mayoría de los casos, queda reservado a blancos y hombres. Sin hablar del hecho de que la Biblia no quedaba, sino rara vez, en las casas de pobres. En ambientes católicos, traducciones en portugués pocas, prohibiciones muchas. El pueblo únicamente tenía acceso a la Biblia por la mediación de un sacerdote blanco.

Finalmente, y no menos importante, es el hecho de que muchas de las lecturas, estudios e interpretaciones bíblicas de los últimos siglos obedecían a visiones e intereses europeos o norteamericanos. Eran lecturas importadas, cuyo referencial principal no eran las preocupaciones

---

<sup>18</sup> La investigación bíblica reciente ha rescatado la pluralidad cultural y la presencia de negros en los textos bíblicos. No dejan, con todo, de ser temas y presencias marginales o marginados.



del pueblo negro y pobre de América Latina y el Caribe, sino las normas de conducta, las disputas académicas, los problemas eclesiásticos, la lucha contra el ateísmo. Nada que interesase al negro. En el mejor de los casos, la Biblia era un libro cerrado. Y cuando estaba abierto, era para castigar y reprimir.

*No se puede leer la Biblia sin abrir esta herida. Sería un grave error, para nosotros, ir a la Biblia con el ‘cuerpo abierto’, indefensos, pues ella continúa hiriendo todavía hoy. El primer paso hermenéutico y político es ubicarnos en ese dolor, hacer memoria, tomar partido, arriesgar la piel como el buen samaritano (Lc. 10, 25-3).*

## 1.2. Un plato repleto

Y, a pesar de eso, para el pueblo negro la Biblia es asimismo *un plato repleto*. No solamente por la relectura bíblica que acontece entre los pobres o en las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), en los últimos treinta años, o en los grupos de agentes de pastoral negros, sino también por varias lecturas populares hechas en la historia de Brasil. En una sociedad donde la escritura es privilegio de pocos, al lado de la historia de los santos y del rosario (la Biblia de los pobres), los pobres guardaron igualmente varios textos bíblicos repetidos en las iglesias, memoria de la Alianza de Dios con los pobres, y los reinterpretaron según sus necesidades y su sueño de sociedad.

Así, Antônio Conselheiro copiaba partes de la Biblia (en latín) que lo animaban espiritualmente y eran objeto de sus sermones, muchos de ellos sobre el amor de Dios y de Jesús, el hombre de dolores. Textos cargados de tensión escatológica, de lucha entre el bien y el mal, de premio para los que eran fieles al Cordero<sup>19</sup>. Y en Canudos, con Conselheiro, había muchos negros.

Cuando no era posible tener acceso a la Biblia, entonces el pueblo la escribía o, mejor, contaba la historia de Jesús que pasó por la tierra junto con San Pedro, caminando por regiones agrestes. En ellas se representa a Jesús como pobre, compañero y maestro. Varias de esas historias hablan de hospedaje negado por los ricos y ofrecido por los pobres; de dinero y avaricia; de hambre y sed, de viudas y huérfanos. Ante estas situaciones, Jesús consuela, es el padre que conforta, da entendimiento, es misericordioso; también hace justicia, castiga a los ricos y vence el mal<sup>20</sup>.

19 Cf. Alexandre Otten. “*Só Deus é grande*”. São Paulo, Loyola, 1990, págs. 219-222.

20 Vea algunos cuentos en Bernardino Leers. *Religiosidade rural*. Petrópolis, Vozes, 1967, págs. 57-59; Hubert Lepargneur. “Imagens de Cristo no catolicismo popular brasileiro”, en AA. VV. *Quem é Jesus Cristo no Brasil*. São Paulo, ASTE, 1974, págs. 83-84; Walfrido Mohn. *Religião popular e vida religiosa inserida*. Petrópolis, Vozes, 1986, págs. 56-58; Frei Roberto E. de Oliveira. *Peixe pequeno, os grandes comem. Sabedoria do povo*. São Paulo, Paulinas, 1987, págs. 63-87.

O el pueblo cantaba su dolor como el romero de Pirapora, *valentón* que se arrodilla delante del Hombre de dolores:

De sueño y de polvo es el destino de uno solamente...

Mi padre era peón, mi madre soledad,  
mis hermanos se perdieron por la vida, en busca de  
aventuras,  
descasé, jugué, invertí, desistí,  
si existe la suerte, no sé, nunca la vi.

Me dijeron, sin embargo, que viniese aquí  
para pedir de romería y oración, paz en los desalientos,  
como no sé rezar, sólo quería mostrar  
mi mirar, mi mirar, mi mirar.

...o con *Ala Blanca, claridad de luna del sertão, los devotos del divino*: “en el estandarte está escrito que él volverá de nuevo, que el rey será bendito, que él nacerá del pueblo”. Textos que merecerían incluirse en la Biblia como libro de los salmos del pueblo brasileño.

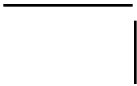
Ya con una mirada más amplia, no podemos silenciar la riqueza de las reinterpretaciones del protestantismo negro del Caribe y de América del Norte, con sus *espirituales negros*, salmos releídos a partir de la esclavitud y de la lucha de los excluidos. En ellos, Cristo es negro, como afirma James Cone. Por desgracia, no tenemos esa riqueza en Brasil. El catolicismo retenía la Biblia en manos de pocos. La misma lectura pentecostal, a pesar de haber aproximado las Sagradas Escrituras y el pueblo pobre y negro, no creó muchos cánticos originales.

Recientemente, las CEBs han despertado toda una lectura bíblica popular y comunitaria. La preocupación por la vida y la lucha contra las injusticias, crearon una sintonía fina entre la experiencia del pueblo y los sectores oprimidos de la historia de Israel. La Biblia volvió a ser el espejo de la vida, iluminándose y liberándose de modo recíproco, en un encuentro mutuo, agradecido unas veces, desafiador otras.

En ese caldo de Palabra Viva, muchos cristianos negros y negras se han reencontrado con el texto sagrado y con el Dios que ama a los últimos. Pero ha sido entre grupos de conciencia negra, y en particular entre los agentes de pastoral negros, que la lectura bíblica ha hecho redescubrir el rostro negro y materno de Dios. Las preguntas dirigidas a la Biblia no son tanto sobre la esclavitud o buscando negros en los textos bíblicos, sino sobre la discriminación, la exclusión, la pérdida de identidad, el dolor del justo siervo sufriente, la opción por los últimos y discriminados<sup>21</sup>.

---

21 Cf. *Ouvi o clamor deste povo*. Campanha da Fraternidade 1988, Texto-base. Brasília, Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, Nos. 86-121.



*No será posible a los estudiosos hablar con (y a) el pueblo negro sin situarse en esa abundancia de lecturas, de fe, de historias, encontradas, reinterpretadas e 'incluidas' en las Sagradas Escrituras.*

### 1.3. Una fuente

Para muchos negros, la Biblia es *una fuente*. Una fuente con muchas características.

—Es una fuente (todavía) *amarga*. La historia no cambió. La Biblia todavía se usa para discriminar a quien no la conoce y no la sigue. Todavía está llena de etnocentrismo disfrazado de elección y salvación. Todavía excluye a las mujeres y no revela el rostro femenino de Dios. Todavía rebaja y demoniza las religiones afro-brasileñas; todavía confunde ídolos con *orixás*. Todavía es víctima de un uso fundamentalista que la aleja de la fraternidad y del ecumenismo. Y, principalmente, todavía es filtrada (y siempre lo será) por la práctica de los cristianos. Y esa práctica no ha cambiado mucho en relación al negro, al racismo, al machismo, al no-cristiano.

—Por eso, es una fuente (todavía) *negada*. No nos debe extrañar ese ateísmo necesario. Como recuerda Juan Luis Segundo, existe una negación de Dios que es una verdadera profesión de fe en el Dios de la vida: es aquella que recusa imágenes idolátricas de Dios, imágenes que legitiman prácticas de muerte. Negar la imagen de Dios, cuando este Dios legitima poderes autoritarios y violentos, no es ateísmo: es fe en el Dios de la vida<sup>22</sup>. Toda vez que la Biblia sea usada para servir a ídolos y no al Dios de la vida, toda vez que ella sea usada para inferiorizar, discriminar, negativizar, excluir, ella es negada.

Cuando no sucede que los círculos bíblicos son elevados a la única, verdadera y mejor lectura posible para entender la realidad. Aún recuerdo un encuentro acerca de culturas y religiones en el que trabajamos la historia, las discriminaciones y el dolor de negros, indios y mujeres, cuando algunos agentes de pastoral se quejaron de no haber comenzado los trabajos por la Biblia...

—Es una fuente (todavía) *secuestrada*. Por desgracia, todavía hay quien procure apartarla de las manos del pueblo. Una de las injusticias más graves del Nordeste de Brasil es el agua —no sólo la tierra— cercada. Lo que impide el acceso a la fuente. Eso sucede con la Biblia también. No es, hoy, secuestrando el libro, sino convirtiéndolo en mudo. Pues si se necesita conocer la historia del pueblo de Israel, y griego y hebreo, hacer cursos,

---

<sup>22</sup> *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*, vol II/1, História e atualidade. São Paulo, Paulinas, 1985, pág. 18.

escuchar profesores, comprar libros, tener tiempo para leer..., muchos negros y pobres todavía están excluidos de eso.

—Es una fuente *entre otras*. A veces, ni la principal. Para los pobres y muchos negros, queda al lado de las historias de los santos y sus milagros (que también son memoria de la alianza del Dios de la vida en las familias de los pobres), o de las historias cantadas y danzadas en los *terreiros*. Porque la ‘Biblia’ del *terreiro*, la historia antigua y la historia brasileña del pueblo negro, la historia de la presencia de Dios en la vida de este pueblo, no es leída sino cantada y danzada. También ésa no es la única historia, sin embargo es una historia que salva: crea identidad negra, reconstituye la familia, construye dignidad, devuelve salud, organiza, enseña y da vida.

La Biblia se vuelve incluso tercera, no más segunda, palabra de Dios, después de la primera palabra que es la vida<sup>23</sup>. Por eso, agentes de pastoral negros pueden anunciar una imagen de Dios que está y no está en la Biblia, el Dios vivo y verdadero, y quieren trabajar:

- El rostro negro de Dios que es vida, próximo, Padre y Madre, el mismo y el Otro;
- la revelación de Dios a través de la naturaleza y de los *orixás*;
- la presencia de los antepasados;
- la tradición, los símbolos y los ritos a ella relacionados;
- la comunidad amplia y verdaderamente fraterna;
- la presencia y el papel de la mujer en la vivencia de fe;
- la recuperación de una historia verdaderamente ecuménica del pueblo negro<sup>24</sup>.

Vale la pena recordar que no va a ser posible hacer ecumenismo con las religiones afro-brasileñas e indígenas a partir de la Biblia. No puede ser usada como fuente común. Puede iluminar nuestra aproximación, diálogo y solidaridad, pero no puede ser puesta como el Libro, la Palabra, la Verdad, la Historia del pueblo de Dios. Sólo será aceptada (y lo es)

---

23 Apoyándose en la distinción de Carlos Mesters (y de San Agustín), Pablo Richard asume como principio hermenéutico el “reconocimiento de la historia, del cosmos, de la vida y de la cultura de los pueblos indígenas, como el *primer* libro de Dios. La Biblia es el *segundo* libro de Dios, dado para ayudarnos a leer el primero”. Y, como segundo principio, el “reconocimiento de los indígenas como *sujetos* de la interpretación bíblica” (“1492: A violência de Deus e o futuro do cristianismo”, en A voz das vítimas, *Concilium* (Petrópolis) 232 (1990/6), pág. 66, énfasis del autor). Lo que se reivindica para los pueblos indígenas, puede ser extendido a todos los pueblos que no comparten la herencia de las culturas y de la historia mediterráneas, identificadas muchas veces con ‘la cristiandad’.

24 *Síntese dos trabalhos de grupo sobre o tema ‘Ecumenismo’ do Curso de Formação para Representantes Regionais*. Quilombo Central, janeiro 1989, No. 12 (mimeografiado).

cuando sea una palabra dialoal, que escucha la otra, se reconoce en ella y la acoge. Nunca cuando sea una palabra que los otros no tengan, que se imponga, autoritaria y exclusiva.

—Con todo, es una fuente *viva*, pues continúa animando el caminar de muchos cristianos negros. Continúa liberando personas y revelando una palabra de Dios que toma partido, que es crucificado junto con los excluidos de la sociedad, que anuncia que la lucha, el dolor, la muerte, no son en vano cuando construyen comunidad, fraternidad, igualdad. Es una fuente que sacia la sed, renueva las fuerzas y despierta sentido. Un agua que no puede perderse.

*No nos será posible, a nosotros cristianos y cristianas, encontrar la Buena Noticia de un Dios que anuncia la vida y libera sin beber de esa agua todavía amarga, negada, secuestrada y, a pesar de todo, viva. Y sin saber que esa agua no va a resolver todo, sino sólo surtir el efecto para el cual fue enviada. Es una agua entre otras y limitada. Solamente con la humildad de quien respeta la fuente por lo que ella es, los tiempos en que ella brota, el hecho de que ella desaparezca entre los dedos (y todo aquel que quiera prender la Biblia o la fe del pueblo va a pasar por eso), podremos percibir la presencia libre de Dios que ‘habita en las tiendas’ y es mucho mayor que los sacramentos, inclusive que su palabra escrita. Así, la fuente no se agotará, ni será envenenada, ni el agua se desperdiciará.*

## **2. Hace dos años, en Santa Maria...**

Aquel jueves del octavo Intereclesial de las Comunidades Eclesiales de Base, día 10 de septiembre de 1992, en Santa Maria, Rio Grande do Sul, después de la presentación de los obispos y pastores y la exclusión y discriminación de los *pais* y *mães-de-santo* (sacerdotes y sacerdotisas de candomblé) y de los caciques, el regional de las CEBs de Bahía y Sergipe era el encargado de la celebración penitencial. Poco antes de la proclamación del Evangelio, una joven negra trajo danzando la Biblia, que reposaba en una calabaza con tierra de Puerto Seguro, donde llegaron los colonizadores portugueses en 1500. Un símbolo y... ¡tan significativo! Vuelvo a evocar ese símbolo porque, en aquel momento que seguía al dolor, representó todo lo que los pueblos negros e indígenas vivieron en relación a la Biblia y ha sido descrito de forma sumaria en estas páginas.

*Es la Biblia que toma posesión de la tierra y la conquista.* Fue la primera imagen que llamó la atención. Una palabra pesada, que sofoca otras palabras y que expulsa de la tierra. Ella lo cubría todo. No dejaba ver si había otra vida en aquella tierra. No dejaba ver nada. Sólo existía la Biblia.

Poco a poco otra imagen apareció. La de dos realidades religiosas yuxtapuestas: *la Biblia, palabra de Dios para el blanco, y la Tierra,*



*palabra de Dios para el indio y el negro.* A los ojos del colonizador, una superstición más, una impureza más, un sincretismo más. A los ojos de los excluidos, el rescate de la historia, la identidad y la cultura. Y la sabiduría de quien no arroja el niño junto con el agua sucia. Por fin, a pesar de los cristianos, ese Dios ama a los pueblos indígenas y negros, y habla de rescate, dignidad, lucha y liberación.

Finalmente, una certeza más: *sólo renaciendo en esa Tierra, la Biblia y los pueblos serán liberados de sus dominaciones.* Tiene que echar raíces aquí. No cabe más exclusión de otras palabras, de pueblos, de mujeres, de alianzas. Hay que crear una nueva Tradición. Tiene que tener la savia de aquí. Tiene que ser regada con esta agua. Y morir, como semilla, para dar la vida, renacer y dar fruto (Jn. 12, 24). Resucitar. ¿Estamos dispuestos a dejar morir la Biblia en este terreno?

(Traducción de Justino Martínez Pérez)

## Bibliografía

- Antônio Soares Amora. *Padre Antônio Vieira. Sermões*, v. 4. São Paulo, Cultrix, 1981 (2a. ed.).
- Jorge Benci. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos.* Estudo preliminar de Pedro de A. Figueira e Claudinei Mendes. São Paulo, Grijalbo, 1977.
- Eduardo Hoornaert. "A leitura da Bíblia em relação à escravidão negra no Brasil-colônia (um inventário)" en, *Estudos Bíblicos* (Petrópolis, Vozes) v. 17 (1988), págs. 11-29.
- Alexandre Otten. "Só Deus é grande". *A mensagem religiosa de Antônio Conselheiro.* São Paulo, Loyola, 1990.
- Luis Palacin. *Vieira e a visão trágica do barroco.* São Paulo, HUCITEC-INL, 1986.
- Manoel Ribeiro Rocha. *Etiópe resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado. Discurso sobre a libertação dos escravos no Brasil de 1758*, Paulo Suess (ed.). Petrópolis, Vozes, 1992.
- Ouvi o clamor deste povo.* Campanha da Fraternidade 1988. Brasília, Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, 1988.
- O negro e a Bíblia: um clamor de justiça. *Estudos Bíblicos* (Petrópolis, Vozes) v. 17 (1988).
- Escravidão e escravos na Bíblia. *Estudos Bíblicos* (Petrópolis, Vozes) v. 18 (1988).

Heitor Frisotti  
Caixa Postal 2521  
40022-970 Salvador-BA  
Brasil

# CUERPO Y SOLIDARIDAD

*Jorge Cela, S. J. \**

*Se estudian dos elementos importantes en las culturas negras: el cuerpo y la solidaridad. Para la cultura negra, religión y cuerpo son dos dimensiones de la persona importantes y ligadas, a diferencia de la cultura blanca, que tiende a contraponerlas. Esto constituye un significativo aporte para una espiritualidad cristiana que revalorice la dimensión corporal de la persona. La solidaridad ha sido, en la cultura negra, un recurso de sobrevivencia y resistencia. Es por ello que se constituye en otro de sus aportes a la construcción de una espiritualidad cristiana que afirme la vida en un mundo que parece empeñado en destruirla.*

*This article considers two important elements of black cultures: the body and solidarity. Black culture gave importance and relate body and religion, while white cultures tended to oppose them. This represents a significant contribution to christian spirituality and its understanding of our corporal dimension. Solidarity has played an important role for survival and resistance of black cultures. In this sense it becomes another contribution for christian spirituality that affirms life in a world that seems determined to destroy it.*

La negritud no es sólo un componente genético. Es sobre todo un componente cultural. Es, por tanto, una dimensión histórica proyectada en

---

\* Párroco de San Martín de Porres, en el barrio Guachupita, Santo Domingo, y antropólogo miembro del Centro de Estudios Sociales Padre Juan Montalvo.





un tiempo, vivida en un espacio concreto. Es fruto de una relación ancestral entre un grupo humano y su entorno natural y social. Es la autoconstrucción del grupo a partir de sus condiciones de existencia. Por eso, al hablar de las culturas negras es difícil distinguir si son así por negras, o por la historia y geografía que les ha tocado vivir. Incluso los propios rasgos físicos, sabemos que son la historia grabada en el cuerpo. Cada día tenemos más argumentos para afirmar que ellos son el resultado de esta relación constante con el medio que fue tallando y pintando los cuerpos con una paciente selección a través de la historia <sup>1</sup>. Y aún nos queda mucho por aprender acerca de la relación entre las actitudes culturales y la genética.

Lo cierto es que es imposible distinguir entre los componentes culturales que nacen de la negritud, y los que nacen de la historia concreta que a los negros les ha tocado vivir. Sólo existimos en una historia concreta, que nos va haciendo. Las culturas negras de América nacen de la experiencia vivida durante siglos por los negros de este continente, e incorporan las raíces de la experiencia africana primigenia. Ahí están, escritos en la carne y la memoria histórica, que se hacen gesto y gesta, la esclavitud, la discriminación, la pobreza, las luchas y esperanzas, la muerte y la fiesta.

En este trabajo nos vamos a fijar apenas en dos elementos de estas culturas. La dimensión corporal y la solidaridad. Son dos componentes esenciales de las culturas negras que matizan la experiencia de los afroamericanos, incluida su experiencia religiosa.

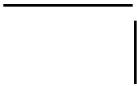
## 1. La dimensión corporal

La música puede venir de un radio cercano, de la percusión de latas y botellas de los muchachos de la esquina, del toque de tambora de la fiesta en el patio, del tarareo y palmoteo del grupo. Como quiera, su efecto es el mismo. El cuerpo se contonea, los pies marcan el ritmo, y toda la persona se abandona, en expresión de libertad, a “corporizar” el sonido. “Este niño nació bailando”, dice orgullosa la mamá. Y al ver el cuerpo rígido y la falta de ritmo del blanco visitante, dice la vecina: “es que no lo bailaron de chiquito”.

Un grupo de jóvenes se reúne en la esquina. La conversación se anima. Desde lejos, no escuchamos sus palabras. Pero seguimos el diálogo por el lenguaje gestual de los cuerpos, que a ratos se hace coreografía. Las ropas, el peinado, los adornos que llevan, nos definen a cada uno. Es un lenguaje corporal que debemos aprender.

---

<sup>1</sup> Para la relación entre caracteres físicos, cultura y ambiente a nivel genético, cfr. Alexander Alland, Jr., *Evolution and Human Behavior*. New York, Natural History Press, 1967.



Ella entró derecho hasta la imagen de San Martín de Porres. Abrió los brazos levantándolos hacia la imagen, la tocó con insistencia, como acariciándola. Cayó de rodillas con los brazos abiertos en cruz. Encendió una vela que dejó en el suelo. Fue al asiento y se incorporó a la asamblea. Sus palmadas se unieron al ritmo de las tamboras. Su cuerpo bailaba suavemente mientras acompañaba el canto de entrada. Todo su cuerpo rezaba su oración.

En medio del velorio la joven empezó a convulsionarse. Todos a su alrededor trataron de agarrarla. Cerraba sus puños con fuerza. Su cuerpo se estremecía con furia. Un espíritu se había posesionado de ella. Y esta experiencia profunda se expresaba a través de todo su cuerpo.

Una mujer que padecía hemorragias desde hacía doce años se acercó por detrás. Había gastado en manos de los médicos todo lo que tenía y nadie la había podido mejorar. Tocó el borde de la capa de Jesús y en el mismo instante se detuvo el derrame de sangre (Lc. 8, 42-44).

Todas estas escenas nos hablan del cuerpo como dimensión de la persona. La carne se hace palabra. La experiencia interior toma consistencia corporal. El mundo trasciende su materialidad y se convierte en un universo simbólico. El desposeído se apropia simbólicamente del mundo que le han hecho ajeno.

Situados en este contexto cultural, escuchar que “la Palabra [de Dios] se hizo carne y levantó su choza entre las nuestras”, tiene una resonancia diferente.

Ubiquemos el texto en otro contexto. Después de una larga y angustiosa travesía por el océano, el negro desembarca en tierra americana. Es vendido y bautizado. Entra a ser hijo de Dios por la puerta de la esclavitud. Indoctrinado en una lengua que no entiende, bautizado en otra que tampoco entiende, desposeído hasta de su propia condición de sujeto para hacerlo mercancía del negrero, escucha que “la Palabra de Dios se hace carne”, gesto comprensible y cercano, experiencia de sujeto en diálogo que lo constituye en un tú en igualdad, comunicación que se abre en plenitud. Y esa Palabra hecha carne levanta su choza en el batey. Comparte la vida en íntima proximidad subvirtiendo la situación. Se hace cuestionamiento de toda la sociedad.

Sin embargo esta Palabra hecha carne en el batey no fue comprendida por “los suyos”, los que eran ya ciudadanos de su Reino, que sacaron la carne de su historia y geografía para hacerla palabra abstracta y vacía. Por eso la Palabra predicada, muchas veces no pudo hacerse carne en el batey.

Vaciamos el símbolo de sus contenidos espaciales. Hicimos de los cuerpos concretos el misterio, y dimos realidad al símbolo. A diferencia de



los primeros tiempos de la Iglesia, hicimos de la eucaristía el Cuerpo real y de la Iglesia el Cuerpo Místico <sup>2</sup>.

La cultura negra, por el contrario (“tercamente corporal” la llama Marcos Villamán <sup>3</sup>), da importancia central al cuerpo y toda su dimensión espacial. El es expresión de la persona, hasta identificarse con ella. Como símbolo de la identidad va más allá de medio de comunicación. El se confunde con la identidad misma.

El cuerpo lleva la marca de la opresión secular sufrida. El cabello del negro es descrito como “malo”, sus rasgos como “groseros”, su belleza como voluptuosidad lujuriosa, y el negro de su piel se relaciona con la maldad. De forma que, para ser bueno, el negro tiene que tener el alma blanca. De esta manera, la expresión de la identidad se convierte en una vergüenza. Y esta identidad vergonzante procura “blanquearse” para recuperar su dignidad de persona.

La Audiencia Real de Santo Domingo tiene constancia de un caso que refleja esta situación. Los negros tenían prohibido usar algunas ropas distintivas de los blancos, como era para las mujeres la mantilla. La Audiencia conoce un caso de una mulata que es juzgada por llevar dos mantillas. Es comprensible que quisiera vestir con mantilla. Lo que es más difícil de entender es que usara dos a un tiempo, a no ser que la mantilla fuera percibida como un símbolo que borra la identidad. En este caso, la duplicación de la mantilla podría doblar el efecto que producía.

Hoy en República Dominicana esta actitud se refleja en las palabras usadas para expresar la identidad racial. Los mestizos de negro y blanco no son mulatos, sino indios. Y los negros son morenos, reservándose el nombre de negro para el haitiano, como expresión del desprecio y la discriminación contra ellos. Muchos comportamientos culturales reflejan este deseo de blanquear, que indican una identidad vergonzante que no se acepta a sí misma.

El negro tiene que luchar contra esta imagen de sí mismo que condiciona su sobrevivencia y progreso a la renuncia a su identidad, por demás irrenunciable por estar expresada corporalmente. Y se establece en su interior esa terrible lucha, descrita de modo magistral por Franz Fanon, queriendo ser aquel que precisamente odia, por ser el obstáculo principal para afirmarse en el mundo <sup>4</sup>. El negro esclavo quisiera ser aceptado como el blanco. Se esfuerza por asimilar la cultura del blanco para ganar su reconocimiento con base en la renuncia sumisa de su identidad <sup>5</sup>. Pero no

---

<sup>2</sup> Cfr. 1 Cor. 12, 12 ss.

<sup>3</sup> *La solidaridad con la vida*. México, D. F., Secretariado Internacional Cristiano de Solidaridad con América Latina “Oscar Romero”, 1992, pág. 134.

<sup>4</sup> *The Wretched of the Earth*. New York, Grove Press, 1968.

<sup>5</sup> Nos dice José Maria Pires, el obispo negro de João Pessoa, Brasil: “El negro cautivo optó por ‘vivir’, a pesar de verse privado de la libertad y herido en su dignidad... una vez ‘consciente’ de su inferioridad en relación al blanco, pasó a rechazar su identidad”, “La

puede por el desprecio institucionalizado del blanco. Y no puede cambiar su condición, marcada de forma indeleble en su piel. Incluso cuando se superan los mecanismos de exclusión, se vive en la inseguridad de que pueda darse de nuevo el rechazo.

De ahí la dificultad de identificarse y sentir como propia una Iglesia cuya iconografía, ritual y jerarquía son blancos. Históricamente la Iglesia se resistió por siglos a admitir a los negros como candidatos al sacerdocio. Su iconografía ha mostrado una santidad blanca (recordemos la vieja canción: “pintor que pintas angelitos blancos, píntame angelitos negros...”). Hasta hace poco su liturgia resistió a las culturas negras. Era una sacralización del rechazo de toda la sociedad. Es muy significativo que los miembros de una comunidad eclesial de base negra, al planificar la imagen de Cristo que querían para su templo se decidieran por una talla en madera, “para que tenga nuestro color”. ¿No es una manera de hacer que “la Palabra hecha carne” habite entre nosotros?

La recuperación de la autoestima no es un proceso fácil. Tiene en su contra las debilidades que impone la pobreza. Y fueron dos elementos principales los que ayudaron al negro a encontrar su autoestima: el elemento religioso y la corporalidad.

No es casualidad que todas las rebeliones de esclavos negros en América Latina y el Caribe estuvieron inspiradas en elementos religiosos. Por medio de la religiosidad los negros reencontraban su identidad revalorada. Descubrir como grupo las fuerzas sobrenaturales de su parte, les devolvía la seguridad de su posibilidad de constituirse en sujetos de su propia historia. Incluso los mismos blancos acudían a ellos en busca de sus poderes sobrenaturales. En este sentido, las religiones afroamericanas han sido un elemento clave para preservar la identidad de la cultura negra. Ellas han jugado un papel evangelizador ante el escándalo de un cristianismo discriminatorio. Ellas devolvían al negro la dignidad de su identidad.

En la fe cristiana, el descubrimiento de su dignidad como hijos de Dios les revaloraba ante sí mismos. Y aun cuando se viviera como refugio de un mundo donde este reconocimiento no se daba, les permitía reconciliarse con su identidad.

El otro elemento ha sido la corporalidad. Es por medio de su cuerpo que el negro ha logrado un espacio en nuestras sociedades. Su cuerpo ha sido símbolo de potencia y atractivo sexual, que muchas veces creó en el blanco un sentimiento de inferioridad. La negra, sirvienta de las “señoras”, era su envidia por el atractivo que ejercía sobre los “señores”<sup>6</sup>. Humillada por aquellas y violada por éstos, su cuerpo era su fuerza y su

---

identidad del negro en la realidad de Brasil”, en *Misiones Extranjeras* 112-113 (Julio-octubre, 1989), pág. 523.

<sup>6</sup> Gilberto Freyre hace notar cómo la crueldad de las amas se debía muchas veces a los celos (*Casa grande e Senzala*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympo Editora, 1943, págs. 539 ss).



debilidad, lo que generó la ambigüedad mulata que marcó a sus descendientes.

La habilidad corporal del negro para el trabajo, el deporte o el baile; su capacidad de resistencia ante el calor del trópico; su expresividad corporal, no pocas veces despertaron la envidia del blanco. Por medio de su cuerpo consiguió ganar un espacio de prestigio y poder en el mundo del blanco, y así afirmarse como persona. Su cuerpo se hizo su fiesta en el traje de colores brillantes, en el ritmo del baile incansable, en la fuerza y la resistencia. Su carne se hizo su palabra en un mundo que lo había silenciado.

Estos dos elementos, religión y cuerpo, fueron el último vínculo con la memoria histórica africana, interrumpida salvajemente por la esclavitud. La cultura conservada en torno a la religiosidad y la raza, permaneció como recuerdo de sus raíces africanas <sup>7</sup>.

Estos dos elementos se reunieron en las religiones afroamericanas, en las que la dicotomía cuerpo-espíritu no domina. Los espíritus se expresan corporalmente, y la riqueza de expresión gestual y material del rito exalta la corporalidad. El baile, la posesión, la profusión de objetos y colores, integran cuerpo y experiencia religiosa. De ahí que la religiosidad popular afrocristiana esté teñida de estos elementos, y muchas veces llegue a confundirse con la religiosidad afroamericana en un sincretismo religioso peculiar de nuestros pueblos.

Esta dimensión corporal de la religiosidad contrasta con la sospecha sobre el cuerpo de ciertas espiritualidades cristianas. No es de extrañar que para muchos, la vivencia religiosa afroamericana despierte sospechas. No obstante, cuestiona la necesidad de desarrollar una espiritualidad en la que la dimensión corporal asuma toda la importancia que debe tener. Tenemos que rescatar no sólo los aspectos rituales de la religiosidad negra, sino esta espiritualidad que subyace en ella. Esta dimensión podrá enriquecer nuestra teología sobre el cuerpo y los sacramentos. La expresión corporal de la presencia de Dios es algo muy propio de la religiosidad negra. Y la sospecha sobre ella refleja la falta de inculturación en las culturas negras del continente <sup>8</sup>. En el fondo, aún no hemos superado el dualismo que separa alma y cuerpo, identificándolos con el principio del bien (lo espiritual) y el del mal (lo material).

Una espiritualidad más corporal nos puede sanar de muchos de los males de nuestro cristianismo. Por ejemplo, no podrá prescindir del hambre, la falta de vivienda o de tierra. Son también dimensiones corporales de la experiencia religiosa que hemos sabido aislar al compartimiento de lo social. Sin embargo la religiosidad afroamericana ha sabido incluir el

---

<sup>7</sup> Antonio Aparecido da Silva, "Evangelización liberadora a partir de los negros", en Autores varios, *op. cit.*, pág. 425.

<sup>8</sup> Cfr. Marci Fabri dos Anjos, "Por una nueva ética de la corporeidad", en Autores varios, *Vida, clamor y esperanza. Aportes desde América Latina*. Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 1992, pág. 259.



banquete compartido en la celebración religiosa, y el canto religioso en el trabajo campesino. La fiesta religiosa ha sido motivación para la lucha política. Y así como en otros modelos de espiritualidad la vida sexual ha sido el criterio de perfección, en la experiencia negra lo ha sido la justicia y la solidaridad.

Otro aporte sería ayudarnos a recuperar la riqueza de la experiencia sacramental como experiencia histórica de Dios. Rescatar el valor simbólico de los sacramentos para la reconstrucción de nuestras relaciones con la naturaleza, la cultura y la sociedad. Dennis King habla de la necesidad del “ennegrecimiento de los teólogos y los agentes de pastoral que acompañan al pueblo afro”<sup>9</sup>. No obstante, esto no sería suficiente. Es una labor para toda la Iglesia, el aprender y enriquecerse con la espiritualidad que nace de los creyentes afroamericanos. Y es una tarea de toda la comunidad afroamericana, el tematizar esta experiencia vivida de Dios. Porque la inculturación de la fe no es tarea exclusiva de los pastores y teólogos, sino de la totalidad de la comunidad cristiana.

## 2. La dimensión solidaria

Los hombres se reunieron al amanecer. Cada uno llegó con su machete en mano. Y al canto acompasado de una salve fueron limpiando la tierra que sembrará el hermano. Las mujeres cocinaron la comida a compartir. El convite se cerró con una fiesta improvisada bajo un frondoso framboyán. Hasta el próximo, en que limpiarán la tierra de otro hermano. La solidaridad hace posible el trabajo en fraternidad.

El velorio ha reunido familiares, vecinos, y aun amigos distantes del difunto. Muchos han traído un poco de café o azúcar para ayudar con el brindis. Se han hecho presentes a los rezos de nueve días, para acompañar en el dolor.

Mariana ha comprado los libros y uniformes de sus hijos con el dinero del *san*. Había programado que le tocara para esta fecha. Cada mes contribuyó con su cuota a esta forma de ahorro popular. Gracias al *san* sus hijos siguen en la escuela.

El sobrino ha llegado del campo para continuar sus estudios. En la cama abarrotada de los varones se ha abierto un espacio más. La familia ampliada acoge siempre. Abuelos, tíos, primos, sobrinos, se mezclan bajo el mismo techo y hacen posible la sobrevivencia. La familia se extiende incluso por el lazo del “sacramento”. Esta relación nacida del bautismo no comprende solamente a ahijados y padrinos, sino que crea el “compadrazgo”, con fuerza a veces mayor que los lazos de sangre.

Los jóvenes del barrio queman “gomas” en las calles. Protestan por el alto costo de la vida. La policía penetra el barrio con violencia. Los

---

<sup>9</sup> “Pastoral afroamericana”, en Autores varios, *op. cit.*, pág. 422.

muchachos corren en dispersión. Todas las puertas se abren para acogerlos como si fuera la del hogar propio. “Son nuestros muchachos. Los ayudamos y les aconsejamos que no se metan en líos”. Y la misma señora sale al rato de su casa para llevar un vaso de agua fría al policía que suda de calor y tensión, mientras vigila en la esquina. Solidarios en la lucha y la defensa, abiertos al perdón y la misericordia.

Juan ganó el campeonato de boxeo. E invita a todos a celebrar. El escaso salario, el premio inesperado, el regalo del pariente en Nueva York, son siempre compartidos. “Hoy por ti, mañana por mí”.

La gran mayoría de estas prácticas culturales de solidaridad tienen sus raíces en la cultura africana <sup>10</sup>. Incluida la especial sensibilidad para la experiencia comunitaria en la que se han fundado las comunidades eclesiales de base, las cuales han florecido sobre todo entre los afroamericanos. Monseñor Pires describe como “la ley del quilombo” (comunidades formadas por negros cimarrones, huidos del yugo de la esclavitud), los tres elementos siguientes: “la fraternidad, el trabajo y la solidaridad” <sup>11</sup>.

Este elemento de solidaridad ha sido el principal responsable de la sobrevivencia y la posibilidad de resistencia a través de la historia de estos pueblos despojados. Gracias a ella ha sido posible sobrevivir las más fuertes experiencias de opresión, mantener los símbolos y relaciones que permitieron conservar la identidad y construir una memoria histórica. Desde ella, el negro ha podido pensarse como colectividad y preservar la identidad de un nosotros en el que encontraba la revaloración de su persona. Ella le ha permitido trascender la percepción individual de su subjetividad.

Esta idea de la solidaridad en las culturas precapitalistas ha cautivado a sociólogos y antropólogos. Desde la “mentalidad primitiva” de Lucien Levy-Bruhl hasta E. Durkheim y sus formas de solidaridad, se ha discutido sobre la existencia de una lógica colectiva primitiva. No estamos en esta discusión. El mismo Levy-Bruhl renunció a su idea antes de su muerte <sup>12</sup>. Y en todo caso, no podemos pensar las culturas afro-americanas como culturas primitivas. Pero se desarrolla en las culturas de la pobreza una solidaridad espontánea como mecanismo de sobrevivencia, que se convierte en su forma de resistencia más importante <sup>13</sup>. No podemos

---

<sup>10</sup> “El concepto de umbumwe —unidad, solidaridad— es tal vez uno de los tesoros más peculiares del humanismo negro”, Monseñor Enrique Bartolucci, “Hacia una pastoral afroamericana”, en *Misiones Extranjeras* 112-113 (Julio-octubre, 1989), pág. 549.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, pág. 530.

<sup>12</sup> “En lo concerniente al carácter prelógico de la mentalidad primitiva, ya he puesto mucha agua en mi vino desde hace 25 años; los resultados a que he llegado con respecto a estos hechos hacen esta evolución definitiva, obligándome a abandonar una hipótesis mal fundada”. “Les Carnets de Lucien Levy-Bruhl”, en *Revue Philosophique de France* (Julio-setiembre, 1947), pág. 258.

<sup>13</sup> Cfr. Oscar Lewis, *La vida*. México, D. F., J. Mortiz, 1969, pág. XLIX-I; Larissa Lomnitz, *¿Cómo sobreviven los marginados?* México, D. F., 1975.

olvidar que al africano traído a América como esclavo se le rompieron todos los nexos comunitarios. La unidad lingüística y cultural fue destruida por la dispersión de tribus y familias como forma de impedir los levantamientos.

Esta solidaridad tiende a la afirmación de los símbolos de identidad en el propio ámbito, aunque en el contexto de la sociedad más amplia su condición de dominada le obligue a aceptar las reglas del juego de la cultura dominante. Así desarrolla una dualidad cultural, un doble modelo de comportamientos: uno para la “casa grande” y otro para la “senzala”, para el batey y el pueblo, para el patio y el callejón de barrio, y para la plaza del centro de la ciudad. Uno es el ámbito ancho y ajeno de la humillación sometida, a la que sobrevive con el escudo del chiste y la risa. Otro es el espacio propio, aunque estrecho y hacinado, de la afirmación colectiva, con frecuencia cargada de agresividad. Las “pobladas” representan la irrupción del segundo espacio en el primero. Con el tiempo estas explosiones se convierten en la memoria de su esperanza. Ellas representan la posibilidad de irrumpir en el espacio ajeno y subvertir la historia.

Son muchas las formas en que se expresa esta solidaridad que, no por ser espontánea, deja de comprometer la vida toda:

- la disponibilidad para criar hijos ajenos, con los que muchas veces se establece una relación como de consanguinidad;
- la acogida indiscriminada al que llega, para el que siempre hay un plato de comida o al menos una taza de café;
- la defensa del oprimido, la ayuda al que sufre, la capacidad de compartir lo que se tiene.

En esta actitud de solidaridad hay un triple valor cristiano. En cuanto capacidad de hacer prójimo al extraño refleja la fraternidad, virtud fundamental del Reino. En cuanto sensibilidad con el que sufre, manifiesta la misericordia, el amor más desinteresado, que no espera nada a cambio. Y en cuanto defensa contra la agresión y la opresión, expresa la justicia. Estos tres elementos están relacionados con la percepción del otro como sujeto de derechos, como persona. De alguna manera este reconocimiento restaura el valor de la propia persona, cuestionado por la historia de discriminación y exclusión vivida. De esta forma la solidaridad se convierte en un reencuentro con la propia dignidad. Como aquellos campesinos que tomaron un templo en reclamo de una tierra de la que fueron desalojados. La solidaridad de muchos otros pobres les proporcionó comida abundante, que ellos quisieron compartir con los militares que tenían rodeado el templo. “Ellos también son pobres como nosotros, y no han comido”.

De forma que la débil autoimagen, desvalorizada por las condiciones de marginación que sufre, se fortalece en cuanto identidad colectiva que merece el esfuerzo solidario. Y esta ayuda al débil se convierte en afirmación de su propio derecho como persona.





Es por esto que la imagen del Cristo sufriente tiene tanta fuerza en la religiosidad popular. En ella, como en un espejo, descubren la dignidad herida de su propia persona. En el Cristo, solidario en el dolor, se manifiesta el valor del que sufre. Y haciéndose solidario de ese Cristo adolorido se recupera el valor de la propia identidad. Al descubrir a Cristo en el caído lo hace su prójimo, y se constituye a sí mismo como buen samaritano.

En una comunidad eclesial de base, escogiendo la imagen para su templo, decidieron escoger una de Cristo resucitado, “Dios de vivos”, “esperanza en medio de nuestras luchas”. Sin embargo quisieron que llevara las marcas de la cruz, “para recordarnos que el camino a la resurrección es por dolores como los nuestros”. De este modo el Cristo resucitado se convierte en memoria de su esperanza, y la celebración de la eucaristía no es borrachera evasiva de fiesta en medio de una historia cerrada, sino verdadera celebración de esperanza desde la solidaridad.

Podríamos decir que las culturas negras nos enseñan a vivir el Padre Nuestro, en su experiencia de identidad colectiva, de familia ampliada, de solidaridad en el dolor, la lucha y la fiesta. Nos enseñan a esperar el Reino desde una vida compartida. A recuperar la solidaridad espontánea realizada desde el pan de cada día, fundamento de las estructuras de solidaridad que debemos construir <sup>14</sup>.

La figura de los compadres representa un modelo de Iglesia. Por el bautismo se entra a la comunidad cristiana creando lazos de fraternidad indisolubles. Los compadres se respetarán y ayudarán mutuamente. Son la mejor imagen de la comunidad eclesial.

## Conclusión

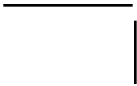
El que ha visitado el Caribe u otras zonas de cultura afroamericana, guarda en su memoria imágenes que le evocan su visita:

- El colorido alegre, brillante como el sol, de la naturaleza y la obra humana, que magistralmente recoge la pintura *naïve* haitiana.
- La música, alegre y contagiosa, que invade todos los rincones y hace bailar la vida. Que transforma en fiesta cada ocasión.
- La acogida, de personas que reciben con la mayor de las sonrisas y saben hacerle sentir en casa al forastero.

Y si llega a conocer la triste historia de estos países, marcados por la pobreza y la explotación más cruel, no podrá menos que preguntarse

---

<sup>14</sup> Víctor Codina nos recuerda que “una experiencia de Dios al margen de la solidaridad no puede ser auténticamente cristiana”. *Renacer a la solidaridad*. Santander, Sal Terrae, 1982, pág. 163.



¿cómo es posible tanta vida y solidaridad donde se ha sembrado tanta muerte?

La fiesta, celebración corporal de la solidaridad, ha sido una respuesta cultural a la situación de opresión. Es la forma de no dejarse derrotar por la humillación, de resistir a toda cultura de muerte, de afirmar una identidad que se intenta negar. Es la forma de afirmar, corporalmente, simbólicamente, la esperanza <sup>15</sup>. Es la forma de construir el futuro desde un presente que aparenta ser un callejón sin salida.

El cuerpo y la solidaridad son dos formas de afirmar la vida contra las fuerzas de la muerte. De hacer que venga el Reino del Dios de la Vida. De evangelizar nuestras falsas dicotomías entre lo espiritual y lo material, y los individualismos de la modernidad neoliberal o de la indiferencia postmoderna.

En este cierre de siglo en que la tecnología y el mercado amenazan con reducir la persona humana a mercancía barata o a máquina de consumo, incluso a las propias culturas negras del continente, tenemos que dejarnos impactar por la vitalidad de estas culturas para no deshumanizarnos.

Sin una cultura de la solidaridad los “otros” continuarán siendo inevitablemente una dificultad a ser vencida o un medio a ser utilizado, pero nunca un hermano o una hermana con quien construir una sociedad planetaria habitable por y para todos <sup>16</sup>.

Es el reto para el nuevo siglo.

*Jorge Cela*  
Apartado 1004  
Barrio María Auxiliadora  
Santo Domingo  
República Dominicana

---

<sup>15</sup> Marcos Villamán habla de la necesidad de “aprender a descubrir la esperanza”, *op. cit.*, pág. 141.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pág. 153.





# **PEDRO CLAVER Y LOS CIMARRONES**

## **(Luchas paralelas en Cartagena durante el siglo XVII)**

*Neftalí Vélez Chaverra, S. J.*

*En este trabajo intentamos establecer la relación entre las luchas libertarias de los negros y la labor pastoral de Pedro Claver en Colombia, en el siglo XVII. La conclusión a la que arribamos es que existió una simultaneidad en paralelo de estas dos realidades, sin puntos de contacto entre ellas. A nuestro juicio, y a la espera de otras investigaciones, esta situación se explica en razón del tipo de cristología manejada por el “apóstol de los negros”, centrada en la redención y preocupada, principalmente, por los padecimientos y la muerte sangrienta de Jesús. Tal cristología traía consuelo a los negros, les daba esperanza de una vida plena en el cielo, y les animaba en su existencia terrena, pero no abría espacios suficientes para fortalecer procesos liberadores, de resistencia y libertad en el pueblo negro.*

*In this presentation we have tried to establish the relationship between the struggle for freedom of the Blacks and the pastoral labor of Pedro Claver in Colombia in the XVII century. We conclude that there was a parallel likeness between these two realities, without ever actually coming to any point of contact. In our judgment, and while awaiting further investigation, this situation explains the reason for the kind of Christology preached by the “apostle to the afro-american” centered as it was in the act of Redemption and concerned specially with Jesus sufferings and*



*death by crucifixion. This type of Christology brought consolation to the african, giving them hope for a fuller life in heaven; at the same time providing them with strenght and hope during their earthly existence, without, however, opening up sufficient space for strengthening the liberating process: a process of resistance and liberty for the black people.*

El contacto con la escasa literatura colombiana sobre los “palenques” —espacios de resistencia y de libertad de los negros, durante el tiempo de la colonia española— me llevó a una pregunta inevitable: ¿qué tuvieron que ver estas luchas libertarias de los esclavos africanos, con el trabajo de Pedro Claver, S. J., el “apóstol de los negros”? El gastó su vida en medio de ellos, los bautizó y ayudó, especialmente en el momento de su llegada a Cartagena, después de ser cazados y/o comprados en las costas africanas.

Tal cuestionamiento me concentró en el siglo XVII, época en la cual tuvo su misión apostólica San Pedro Claver (1616-54). Escudriñé sobre todo en las biografías del santo y en algunos otros documentos históricos, para tratar de responder lo más objetivamente posible aquella pregunta. El estudio de las catequesis del obispo de Sevilla, del padre Sandoval y de Pedro Claver —como se verá (ver 3.2.)—, ayudó muchísimo en este empeño.

El hallazgo fue sorprendente. Más que una relación estrecha entre la lucha de los palenqueros y la acción pastoral de Pedro Claver, lo que se presentó fue una simultaneidad en paralelo, sin puntos de contacto entre estas dos realidades.

Este artículo —realizado principalmente con fuentes secundarias— coloca los siguientes elementos. Primero, algunos rasgos del peso de los negros en Cartagena de Indias, durante la primera mitad del siglo XVII. Segundo, la labor del apóstol de los negros y su fundamentación bíblico-teológica, mirada de manera especial a partir de las especificidades de su catequesis con los africanos traídos a Cartagena. Tercero, una conclusión acerca del paralelismo de las acciones de Claver y de los palenqueros.

## **1. La fuerza de los negros**

Cartagena de Indias, durante buena parte del siglo XVII vivió la tensión ocasionada por las acciones de los cientos de negros que se liberaban del yugo de sus amos y constituían ámbitos de libertad y resistencia, los palenques. Frecuentemente eran vistos como amenaza para una ciudad en donde los blancos —que eran minoría— mantenían el poder omnímodo.

El otro polo de la tensión lo constituían los blancos. Ante las grandes ventajas económicas que les traía el trabajo esclavo, reaccionaron



con violencia en contra de los negros que lograban liberarse de la esclavitud. Usaron contra ellos diversas formas: calumnias, encarcelamientos injustos, torturas, mutilaciones, asesinatos, persecución encarnizada, destrucción de sus aldeas o palenques y, después de muertos, algunos de los más importantes eran decapitados. Colocaban sus cabezas en los lugares públicos, como escarmiento y para atemorizar a otros negros.

### 1.1. El peso de los negros

El poder de los negros era una realidad. El investigador Ildelfonso Gutiérrez, de la Universidad de los Andes, menciona que los palenques que existieron en los actuales territorios de Colombia y Panamá, desde el siglo XVI hasta finales del siglo XVIII, sumaban 46. Sólo en el siglo XVII, existían alrededor de quince palenques <sup>1</sup>.

Don Pedro de Acuña, gobernador de Cartagena, —cuando expiraba el siglo XVI (1598)— le escribe al rey de España en estos términos:

La “impusición” de los negros que el procurador general de la ciudad ha suplicado a V. M. es muy necesaria para que haya con qué salir a buscar los negros cimarrones que con la ocasión de los muchos montes y aspereza de montañas crecen cada día <sup>2</sup>.

El crecimiento de los cimarrones, con esas condiciones tan favorables como menciona el gobernador, seguirá a lo largo del siglo XVII. No había tantas lagunas y montañas en Lima, ni en ninguna otra parte de las tierras tomadas por los españoles, que propiciaran, como en Cartagena, la fundación y el mantenimiento de los palenques.

El censo de los negros de Cartagena, adelantado por el gobernador don Juan de Pando y Estrada, en el año 1693, muestra la existencia de 5.700 esclavos. Este número, “aparentemente escaso superaba con mucho el de los blancos españoles y criollos” <sup>3</sup>.

### 1.2. Un pueblo organizado y temido

Durante el tiempo de la labor pastoral de Pedro Claver en Cartagena —y más precisamente en el año 1621—, ocurre el asesinato de uno de los

<sup>1</sup> Gutiérrez Azopardo, Ildelfonso, *Historia del negro en Colombia*. Edit. Nueva América, Bogotá, 1980, págs. 40-42 y 68.

<sup>2</sup> Arrázola, Roberto, *Palenque, primer pueblo libre de América. Historia de las sublevaciones de los esclavos de Cartagena*. Ed. Hernández, Cartagena, 1970, pág. 15.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pág. 92. Nota: el lenguaje de estos textos y de los citados en el trabajo, los coloco con frecuencia en castellano actual para facilitar una mejor comprensión.



más importantes jefes cimarrones, Bioo o Biho. El gobernador de entonces, don García Girón, se refiere a él en los siguientes términos (como es un texto largo lo he dividido, para mostrar desde varios puntos de vista el poder negro en aquellos tiempos):

Cuando llegué a gobernar esta provincia, una de las cosas que hallé más dignas de remediar fue un alzamiento que había habido en esta ciudad de unos negros cuyo caudillo y capitán fue un negro llamado Domingo Bioo, negro tan belicoso y valiente que con sus embustes y encantos se llevaba tras de sí a todas las naciones de Guinea, que había en esta ciudad y provincia. Hizo tanto daño, tantas muertes y alboroto, que llevó a gastar a esta ciudad más de doscientos mil ducados.

Muy significativa era la organización a que habían llegado. Tenían en ese momento un jefe extraordinario, Domingo Bioo, con poder de arrastre y de convencimiento. Muchos negros dejaban la ciudad e iban a engrosar el número de habitantes del Palenque La Matuna, en donde Bioo era el jefe máximo.

Y sin poder castigarle a él ni a los negros alzados que traía consigo, se tomó con él un medio muy desigual y se le consintió que viniese a poblar a veinte leguas de aquí —con todos sus soldados— los cuales hicieron y fundaron un pueblo que se llamó Matuna. Era un sitio fuerte entre unas ciénagas y caños de agua. Allí se fortificaron los negros con muchos palenques.

Su poder fue tan grande que las autoridades “permitieron” que se estableciera a veinte leguas de Cartagena. Es una transacción que muestra la fuerza negra frente a los blancos. ¡Parece mucho más que una oferta bondadosa del gobernador!; manifiesta un tácito reconocimiento de la imposibilidad en que estuvo siempre el gobierno español de reducir definitivamente o exterminar a los negros cimarrones de los arcabucos de la provincia de Cartagena.

Domingo Bioo nunca consintió que ningún español entrase con armas en su pueblo; y a dos alcaldes de la hermandad que acaso fueron por allí a correr la tierra, los desarmó diciendo que en su jurisdicción no había de entrar gente armada, porque él era el Rey de Matuna. Y llegó a tanto su atrevimiento que se intitulaba con ese apellido; y si acaso venía a esta ciudad era con gente armada.

Llamarse *rey* en este tiempo implicaba un gesto de libertad extremo, ya que se desconocía a la corona española; por otro lado, indicaba la fuerza negra, confirmada por la desigualdad en el porte de armas. Ellos sí las podían llevar en sus entradas a Cartagena, sin embargo en el palenque estaban absolutamente prohibidas a los visitantes blancos.

Finalmente, todos los negros de esta provincia y ciudad que pasan de veinte mil [20.000], le tenían tanto miedo y respeto y él era tan belicoso y atrevido, que cada día se temía alzamiento; y todos los vecinos de esta ciudad que son muchos, que tenían haciendas cerca del pueblo de este negro, le reconocían y regalaban <sup>4</sup>.

Tanto blancos como negros le rendían pleitesía a este jefe negro; o porque seguían sus pasos, o porque se sentían atemorizados ante su poder militar y su influencia social.

Ante estos acontecimientos, las autoridades asumen una respuesta brutal. Apoyados en la deslealtad de varios de los guerreros del rey Biho, lo toman preso y lo ahorcan el 6 de marzo de 1621. Por un tiempo se atemorizan los negros, no obstante mantienen su resistencia en los palenques y sus ansias de libertad, hasta la llegada de la Independencia.

## **2. Labor de Pedro Claver**

### **2.1. Puntada histórica de su vida**

Pedro Claver nace en Verdú —Cataluña, España— el 26 de junio de 1580. El 7 de agosto de 1602 ingresa a la Compañía de Jesús en el seminario de la ciudad de Tarragona. Allí se comprometió con los votos religiosos el día 8 de agosto de 1604, a la edad de 24 años. Fue enviado a Gerona para continuar el estudio de las letras (latín, griego y retórica), en un colegio que acababan de fundar los jesuitas, en la frontera con Francia.

Terminado un año en Gerona, salió para sus estudios filosóficos en el colegio de Montesión, en la isla de Mallorca. En este lugar se encontró con el hermano Alonso Rodríguez, portero del colegio, quien le ayudó en su vida espiritual. Se hicieron tan amigos que Claver nunca olvidará en su vida los consejos del ya anciano hermano portero.

Terminó sus estudios filosóficos de tres años en Mallorca y pasó a Barcelona, para empezar la teología. Un año largo duró este proyecto —junio de 1608 a enero de 1610—, porque el padre provincial le comunicó el destino para “Las Indias”, en carta del 23 de enero de 1610. Se embarcó para el nuevo Reino de Granada el 15 de abril de 1610. Pasó a Santa Fe de Bogotá, para terminar sus estudios teológicos en 1613.

Siguió a Tunja en 1614 y finalmente a Cartagena en noviembre de 1615, cuando contaba con 35 años de edad. Recibió la ordenación sacerdotal el 19 de marzo de 1616. Muy pronto, y de la mano del padre Alonso de Sandoval, conoció los barracones donde hacinaban a los esclavos y visitó los galeones marcados con la bandera negra de la esclavitud. Allí iba

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, págs. 56-57. Nota: como en las citas anteriores, los énfasis son míos.



a transcurrir su existencia que se prolongó hasta su muerte, el 8 de septiembre de 1654.

## **2.2. Una catequesis con características propias**

Pedro Claver tuvo entre sus principales ocupaciones en Cartagena, la acogida de los negros que traían del Africa y su bautismo. Para esta labor se ayudaba de intérpretes, que eran negros convertidos. El proceso de la catequesis que seguía tiene unas particularidades que la distinguen de sus fuentes: la catequesis del padre Alonso de Sandoval y la del cardenal de Sevilla.

### ***2.2.1. Catequesis de Alonso de Sandoval***

En su libro *Un tratado sobre la esclavitud*, Alonso de Sandoval coloca el siguiente proceso de la catequesis, en nueve pasos:

1) Advertirles que sin el bautismo no pueden ir al cielo:

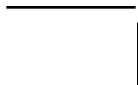
Lo primero pues, que parece convendrá enseñarles será cómo sin recibir el bautismo... no pueden ir al cielo.

2) Explicarles el sentido del agua:

Lo segundo, se les dirá que aquella agua no se les echa para lavarles las cabezas de alguna suciedad, refrescárselas, o para quitarles el cabello; sino que es agua de Dios, una cosa grande, ordenada por Jesucristo, para que con ella se renovara el hombre perfectamente, dándole la gracia de Dios, su amistad y grandes bienes con ella; por la cual, de esclavos del demonio se vuelven hijos de Dios, y de pecadores se vuelven justos. Y no solamente lava el alma de toda mancha de culpa, mas también la libra de toda la pena del infierno y del purgatorio, de modo que si uno muriese luego después de ser bautizado, iría derecho al cielo, como si jamás hubiera cometido pecado; que con ella quedan cristianos como los blancos...

3) Explicarles la omnipresencia de Dios:

Enseñarles ha luego los misterios siguientes. Cómo hay Dios que nos está mirando, aunque nosotros no lo miramos a él. Que está en el cielo, en la tierra, en el mar, en sus tierras y en todas partes, al modo que sus ojos están en todo lo que tienen presente. Y que este Dios es tan grande y poderoso, que siempre fue, y siempre será, que lo ha hecho todo, el cielo, la tierra, la mar, lo que comen



y beben, y a ellos mismos, y a todos los hombres y cuantas cosas ven y no ven, las hizo y creó este gran Dios.

#### 4) Llevarlos a comprender la Trinidad:

Lo cuarto, el misterio de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas y un solo Dios: declarándoles por alguna comparación o semejanza, cómo —aunque les decimos que son tres, no es más que uno solo, porque todas tres, aunque distintas, no les suele decir, que aquel canto del manteo, que ven todos y se les figura allí, no es más que uno, y de él se les hacen tres divisiones o pliegues que todos confiesan ser tres y desplegándolo se les demuestra uno.

#### 5) Comprensión del Hijo de Dios:

Se les dirá que este gran Dios que le hemos dicho tiene su Hijo, Dios también como El, la segunda persona que dijimos; el cual se hizo hombre —así como todos los hombres— para salvarnos a todos y llevarlos al cielo con El y con su Padre y se llama Jesucristo.

#### 6) Explicar a María, madre virgen de Jesús:

Lo sexto, se les dirá cómo ese Hijo de Dios se hizo hombre y nació de Santa María su madre, donde se les dice que adviertan, que varón como las demás mujeres que tienen hijos, porque aunque concibió a su hijo Jesucristo, quedó virgen doncella, y lo mismo cuando le parió porque era madre de Dios; el cual sabe y puede hacer cosas grandes como ésta lo fue.

#### 7) Explicar el cielo y el infierno:

Lo séptimo, que este Dios grande y todopoderoso tiene dos casas, la una hermosísima donde siempre hay contento, que está arriba allá en el cielo, donde están y van todos los que tienen agua en la cabeza... La otra casa tiene abajo, en la cual no hay sino mucho fuego, azote y castigo, y allí van los que no tienen agua y no le quieren servir aunque la tengan, donde les atormentan siempre.

#### 8) Conocer el Hijo de Dios su muerte y resurrección:

Lo octavo, que este Hijo de Dios que se les ha dicho, murió porque quiso, para llevar a todos los que se hubieren lavado la cabeza donde él está; porque habiendo muerto volvió a vivir y fue a abrir la puerta que estaba cerrada, y allá está glorioso, donde tendrá consigo... a los cristianos, a los que se lavaron la cabeza de buena gana... pero a los que no se quisieren lavar la cabeza, que



hurtaren, fornicaren, mataren y no se contentaren con sólo su mujer, los echará a la casa de abajo, donde los castigan con fuego para siempre.

#### 9) Explicar el misterio de la resurrección:

Lo noveno, se les declarará el misterio de la resurrección, con que reciben gran consuelo. Por lo cual, después de haberles explicado lo que se apuntó de Cristo nuestro Señor, se les dirá que cuando Dios quiera, se han de morir todos los hombres, como han visto en sus tierras morir a muchos y que así, en llamándoles Dios, también ellos se han de morir... Enterados de esta verdad, se les dirá cómo el alma nunca muere, que lo que muere sólo es este cuerpo, que ven y sienten enfermo, el cual ha de volver a resucitar y a vivir y juntándose otra vez con su alma, ambos juntos han de ir al cielo, si mueren con agua de Dios y de bautismo en la cabeza y fueren amigos de Dios; o si no, como se les dijo, al infierno <sup>5</sup>.

Por lo que se puede percibir, las características principales de la catequesis de Alonso de Sandoval son las siguientes. En primer lugar, se centra en las imágenes del cielo y el infierno, es decir, en una visión teológica en la cual el bautismo rescata de la muerte eterna y coloca a las personas en amistad con Dios. En segundo lugar, se hace énfasis en el agua, capaz de limpiar y de abrir las puertas del paraíso. En tercer lugar, la Trinidad tiene una importancia grande, a la cual se le dedica la comparación con el manteo doblado en tres, pero que sigue siendo un solo manteo.

#### ***2.2.2. Catecismo del arzobispo de Sevilla***

Lo que conocemos de este proceso catequético, de monseñor Pedro Castro de Quiñones, nos lo trae el mismo Alonso de Sandoval en estos términos:

Los que se hubieren de bautizar sin condición, o con ello se deben primero catequizar, y disponer con dolor de sus pecados y propósito de la enmienda. Los misterios sustanciales que será forzoso enseñarles y que los entiendan conforme a la capacidad de cada uno, son: un solo Dios creador de todas las cosas; el misterio de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas y un solo Dios. Que el Hijo de Dios se hizo hombre por salvarnos, y que murió, y resucitó y está glorioso en el cielo; que hay otra vida y en ella gloria para siempre o tormento para

---

<sup>5</sup> Sandoval, Alonso de, *Un tratado sobre la esclavitud*. Alianza editorial, Madrid, 1987, págs. 421-424.



siempre; que no se pueden salvar sin el bautismo y sin la ley de Nuestro Señor Jesucristo...<sup>6</sup>.

Es una síntesis elaborada por Sandoval. Seguramente tenía en sus manos aquel precioso documento de Sevilla. Sus características principales son: primero, afirma la participación en la redención de Cristo por medio del bautismo; segundo, mantiene su peso la explicación de la Trinidad; tercero, desaparece la importancia del agua, que existía en el catecismo de Sandoval.

Aunque se trata de un resumen, parece interesarse menos que el catecismo de Sandoval por las imágenes y las repeticiones. Quizá haya sido más conceptual, dejando para las aplicaciones concretas las insistencias y las imágenes.

### ***2.2.3. La catequesis de Pedro Claver***

Veámoslo a la luz de uno de sus biógrafos más completos, el padre Angel Valtierra:

1) Realiza un gesto de amor con los negros:

Lo primero que hacía, se lee en el proceso de labio del Hermano González y de Andrés Sacabuche, era abrazar y acariciar a todos los esclavos que iba encontrando.

2) Les da la bienvenida a los esclavos:

De repente se ponía en medio de los esclavos negros y por medio de los intérpretes les decía que venía para ser el compañero de todos. Que fueran bienvenidos a la tierra de los blancos.

3) Les regala presentes:

Seguía luego la repartición de los regalos por medio de los intérpretes. Agua fresca ante todo; abrían sus ojos y se lanzaban tras ese jarro de agua. A los más decaídos les daba un remedio que los sacaba del letargo, un buen vaso de agua fuerte o aguardiente.

4) La imagen de Jesucristo en la cruz:

Sólo después venía la parte del espíritu; hacía luego un altar en sitio alto, en donde todos le pudieran ver; en él ponía una imagen de Cristo clavado en una cruz pintada en tela, con una pila a los

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, págs. 498-499.



pies en la cual caía toda la sangre que corría del Cristo, y cerca de la pila un sacerdote con la estola y la capa, que estaba bautizando con tal sangre a varios negros, los cuales parecían muy bellos después de ser bautizados y los que no lo estaban aparecían muy brutos. Algunos demonios estaban con la boca abierta como si les quisieran tragar.

5) Bautizaba más rápidamente a los moribundos:

Si alguno estaba en peligro grave lo bautizaba al punto, y con los que no estaban en estas circunstancias, les instruía muchos días, enseñándoles la doctrina cristiana y las oraciones, y después les hacía hacer el acto de la contrición muy fervorosa...

6) La señal de la cruz:

Su intérprete más asiduo, Andrés Sacabuche, de Angola, cuando declara más tarde a los 45 años: “Lo primero era enseñarles a hacer la cruz por mí y los otros, perfectamente, con la mano derecha; y en sólo esto se solía demorar una hora, porque los iba visitando y viendo de uno en uno, si la hacían bien y si formaban la cruz”.

7) Otras enseñanzas: oraciones y Trinidad:

Y luego les enseñaba el Padre Nuestro, el Ave y el Credo y los misterios de la Santísima Trinidad, Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, que aunque fuesen tres personas no eran sino un Dios, y para dárselo a entender hacía en un pañuelo muchos pliegues y les mostraba y luego que vieran los pliegues los desligaba y les decía cómo no era sino un pañuelo solo, con lo cual los negros fácilmente creían en el misterio.

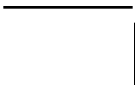
8) El Hijo redime el pecado original:

Y lo mismo les enseñaba cómo de las tres personas de la Santísima Trinidad, la Segunda, el Hijo, se había hecho hombre para remediar el pecado original, con el cual nacen todos.

9) La encarnación y la vida de Cristo:

Luego la Encarnación y luego sacaba un libro que tenía, en el cual estaba pintada toda la vida de Cristo en estampas. Y les mostraba una de la virgen con el Hijo benditísimo en sus brazos y luego les descubría toda la vida de Cristo hasta su muerte y resurrección; y mostrándoles las estampas, según iba explicándoles.

10) La inmortalidad del alma, el infierno y el cielo:



Luego la inmortalidad del alma, el infierno, el cielo y para esto mostraba unas estampas, sobre todo del infierno, un alma en pena y también un alma que estaba en la gloria.

#### 11) Enseñanza sobre Jesucristo redentor:

Luego, después de la instrucción sacaba de su seno un crucifijo de bronce que siempre llevaba consigo, de un cuarto de largo y levantándolo en lo alto para que todos lo viesen, con gran fervor de espíritu y acento les decía que aquel Señor que tenía clavados los pies y las manos en la cruz, era el Hijo de Dios, que para remediar el género humano se había hecho hombre y muerto en una ignominia lamentable, pagando por sí mismo las penas que nosotros merecíamos.

#### 12) Termina con una oración:

Y de repente hacía que todos en alta voz, por medio de los intérpretes recitasen las palabras siguientes: “Señor mío Jesucristo, Hijo de Dios, Tú eres mi Padre, me duele de haberte ofendido. Yo te amo mucho. Yo te amo mucho” (repitiéndolo muchas veces y dándose al mismo tiempo golpes de pecho) <sup>7</sup>.

### **2.2.4. Su especificidad**

La catequesis de Pedro Claver tenía en común con las anteriores: el hecho de darle importancia a la redención de Cristo, conseguida mediante el bautismo; el énfasis en la explicación de la Trinidad; finalmente, los pasos que se siguen en el proceso de la catequesis.

Sin embargo, hay características propias de la acción bautismal del apóstol de los negros. Un aspecto son los gestos de amor y la bienvenida que les daba a los africanos. Además, la utilización de imágenes fue más importante para Pedro Claver que para Alonso de Sandoval y para la catequesis de Sevilla. Es como si se hubiera metido en el alma negra y hubiera descubierto su manera de ser, imaginativa y concreta <sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> He tomado los pasos de la catequesis de Pedro Claver con una cierta libertad, de acuerdo con la reproducción que hace el autor seguidamente mencionado: Valtierra, Angel, *El Santo que libertó una raza. San Pedro Claver S. J., esclavo de los esclavos negros. Su vida y su época*. Imprenta Nacional, Bogotá, 1954, págs. 217-218, 222, 224.

<sup>8</sup> Sobre esa capacidad imaginativa, ver: Ledos, Gabriel, *Saint Pierre Claver*. Librairie Victor Lecoffre. Paris, 1923 (2a. ed.), págs. 53-56; Valtierra, Angel-Hornedo, Rafael M. de, *San Pedro Claver, esclavo de los esclavos*. BAC, Madrid, 1985, págs. 80-81; Lamed, Pedro Miguel, *Un cristiano protesta. Pedro Claver (1580-1654)*. Bibliograf S. A., Barcelona, 1980. págs. 154-160.



Sobresale también la pasión de Cristo. Aunque los otros la tienen en cuenta, para Claver es definitiva. Por eso, coloca el cuadro con la imagen sangrante del crucificado en medio de los catequizandos. Vale la pena recalcar allí el aspecto del dolor de la pasión, del sacrificio de Cristo que entrega su sangre por la redención de la humanidad.

En estrecha relación con lo anterior, la catequesis de Pedro Claver tiene una insistencia especial en la cruz. Cada negro debería aprender a hacerse esta señal. Al final, les mostraba el crucifijo que permanentemente cargaba consigo; así, reforzaba el amor a Jesucristo crucificado.

### 2.3. Énfasis en la *pasión*

Se cuenta en las biografías de Pedro Claver que un día el padre rector fue a su cuarto, y lo encontró con una corona de espinas en la cabeza y lleno su cuerpo con instrumentos de suplicio <sup>9</sup>.

Para sus largas oraciones —realizadas muchas veces hasta altas horas de la noche— usaba el libro de meditación llamado *Vita D. N. Jesucristo*, escrito por el padre Bartolomé Ricci e impreso en Roma en 1607 <sup>10</sup>. Valtierra nos dice que Pedro Claver:

Ora, como suele hacerlo siempre. Sobre un taburete cercano está abierto el libro del P. Ricci que contiene ilustraciones evangélicas, las preferidas son las de la Pasión: “Cristo atado a la columna”, etc. <sup>11</sup>.

La pasión de Cristo centraba sus preocupaciones teológicas y espirituales. Uno de los biógrafos franceses llega a decir que:

En la vida de Nuestro Señor, lo que más le atraía particularmente, era la Pasión: no dejaba de estudiarla, de comprenderla, de penetrar en ella. La oración en el jardín de los Olivos, la flagelación, la coronación de espinas, la Crucifixión, el descenso de la Cruz, he ahí los temas sobre los cuales —como los grandes místicos— él volvía sin cesar... <sup>12</sup>.

### 2.4. Insistencia en la *cruz*

En consecuencia con lo anterior, se destaca en Pedro Claver un gran amor a la cruz. Las biografías recuerdan que siempre llevaba consigo

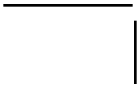
---

<sup>9</sup> Valtierra, Angel, *op. cit.*, pág. 389.

<sup>10</sup> Valtierra-Hornedo, *op. cit.*, págs. 89-90.

<sup>11</sup> Valtierra, Angel, *op. cit.*, pág. 389.

<sup>12</sup> Ledos, Gabriel, *op. cit.*, pág. 132.



un crucifijo de metal, colocado en una cruz de madera. Lo usaba en los momentos importantes de su diálogo con los catequizandos, con los enfermos y con las personas desesperadas a las cuales atendía con amorosa solicitud.

Alfonso de Andrade, uno de sus primeros biógrafos, comenta lo siguiente:

La cruz por todas partes. Sin ésta no se explica la vida de San Pedro Claver. Con ella, con ese amor apasionado por su Dios crucificado, se explican todas sus locuras santas. En su aposento la tenía siempre a su vista, en el confesionario había colocado una, en donde ponía la Santa Imagen, de suerte que la boca del penitente llegase a sus pies y él la tuviese delante de sus ojos <sup>13</sup>.

## 2.5. Sufrimiento por Cristo

En la vida del santo, la imitación de Jesucristo tenía que ver con la entrega total de su vida y con el sufrimiento. Sufrir por Cristo era una de sus delicias. En ese sentido, no se contentó con los durísimos trabajos del apostolado con los negros, sino que buscó añadir a éstos las terribles penitencias voluntarias que le dictaba su espíritu ascético.

Quizá sea este punto uno de los de mayor influencia de San Alonso Rodríguez sobre Pedro Claver. Aquel humilde hermano jesuita, portero durante largos años, había escrito esta oración que impactó el camino de Claver:

¡Oh mi dulcísimo Jesús, amores de mi alma y telas de mi corazón!  
Quién Señor habrá que no quiera de muy buena gana padecer penas y tormentos por tu amor, pues tú, por el mío, tantas pasaste, Dios mío... venid pues todos los géneros de trabajo que en el mundo hay, sobre mí, porque este es mi consuelo, padecer Señor y consolarme con el consolador crucificado <sup>14</sup>.

Estos aspectos anteriormente mencionados —la pasión, la cruz y el sufrimiento—, confirman lo que ya veíamos en la catequesis. La vida de Jesucristo y —en especial— los misterios de la pasión se constituyen en la vida y en el trabajo de San Pedro Claver, en su corazón y centro principales. Quizá allí esté su gran especificidad, frente a Sandoval y a la catequesis de Sevilla.

---

<sup>13</sup> Citado por Valtierra, Angel, *op. cit.*, pág. 403.

<sup>14</sup> Citado por *ibid.*, págs. 417-418.





### 3. Conclusión: luchas paralelas

Retomemos la pregunta: ¿por qué no existe una relación —hasta ahora documentada— de Pedro Claver y la lucha de los cimarrones, en la Cartagena de la primera mitad del siglo XVII?

#### 3.1. Una situación poco favorable

Ciertamente, en las biografías escritas sobre Pedro Claver —la mayoría de carácter ascético— ni siquiera se mencionan la búsqueda de resistencia y de libertad de los negros y la constitución de sus palenques. El mismo Valtierra (1954) —quien quiere escribir sobre “la vida y la época” del santo (como reza el subtítulo de la obra)— por ninguna parte habla de los cimarrones.

Quizá haya influido el ambiente cultural que se vivía. En términos generales, Eduardo Cárdenas nos dice que:

La evangelización de América se realizó cuando la cristiandad ibérica todavía se movía en un contexto de odio contra los mahometanos. Los musulmanes eran los “gentiles”, y los negros aparecían como una prolongación del mundo musulmán... Los negros hechos prisioneros en Africa eran o mahometanos o equiparados a los mahometanos <sup>15</sup>.

Siguiendo esa misma línea de pensamiento, no faltó en aquel contexto cartagenero la convicción de que los negros descendían de Cam, hijo maldito de Noé, quien llegó a poblar el Africa. Así lo demuestra un texto citado por el investigador Arrázola <sup>16</sup>.

El hecho de que los sacerdotes diocesanos y las comunidades religiosas fueran esclavistas, para el trabajo en sus fincas, hacía difícil que ellos mismos se enrolaran en procesos de apoyo a las luchas libertarias de los negros. El censo de 1693, antes mencionado, da cuenta de la existencia de 278 esclavos “eclesiásticos”, frente a 5.256 esclavos “seculares”, y 166 “ministros de la Inquisición” <sup>17</sup>.

Era tal la posición a favor de los blancos, por parte de la Iglesia Católica en general y de la jerarquía, que no pocas veces —en los momentos de asesinatos de cimarrones importantes— “se descubrió en la Iglesia Catedral el Santísimo Sacramento, cantando el *tedium laudamus*” <sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Cárdenas, Eduardo, “La ética cristiana y la esclavitud de los negros. Elementos históricos para el planteamiento de un problema. En el IV centenario del nacimiento de San Pedro Claver (1580-1980)”, en: *Theologica Xaveriana* No. 55 (Abril-junio, 1980), pág. 254.

<sup>16</sup> Ver, Arrázola, Roberto, *op. cit.*, pág. 168.

<sup>17</sup> Ver, *ibid.*, págs. 92 y 148.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pág. 198.

### 3.2. Algunos apoyos importantes

Había, sin embargo, apoyos decisivos en aquella situación. El general de los jesuitas, el padre Vitelleschi, escribe así al superior de ellos en Cartagena, Alonso de Sandoval:

Agradezco a vuestra reverencia el santo celo con que alienta y afervora los ministerios, en especial el de los morenos, que en esa ciudad es tan importante y de tanta gloria de Dios. Ruego a V. R., encarecidamente que lo lleve adelante y procure que vaya siempre en aumento, que la necesidad de esa pobre gente es tan grande que obliga que hagamos todo por socorrerla y ayudarla <sup>19</sup>.

Igualmente era de gran ayuda la labor de Alonso de Sandoval para con los esclavos provenientes de Africa. Había comenzado desde antes de la llegada de Pedro Claver a Cartagena. Sandoval no sólo aportó su trabajo pastoral, sino también sus escritos en favor de los negros. Algunos llegan a comparar su labor con aquella que realizó —años antes— Bartolomé de las Casas en beneficio de los indios de América.

Al expirar el siglo XVII encontramos sacerdotes mediadores entre los palenqueros y la corona española. El padre Baltazar de la Fuente, por ejemplo, logró del rey una cédula que favorecía al Palenque de la Sierra de María (origen del actual Palenque de San Basilio). Aunque no se cumplió aquella orden real —por las oposiciones de los poderosos de Cartagena—, sí mostró el acercamiento del clero hacia los cimarrones.

Pero, a pesar de estos gestos de colaboración con las expectativas de los negros, no llegaron a interesarse por sus luchas. No tomaron como algo propio el proceso de resistencia y de liberación de los negros, como tampoco lo hizo de forma directa el padre Pedro Claver.

### 3.3. Las explicaciones

Eduardo Lemaitre, en el prólogo de su obra, dice de Pedro Claver que

...su acción —aunque meritoria desde el punto de vista religioso— careció de la trascendencia social y política necesaria para mejorar fundamentalmente el *status* de los esclavos de nuestro país.

Otro investigador colombiano —Jaime Uribe Jaramillo— opina de Claver y de Sandoval que

---

<sup>19</sup> Lamet, Pedro Miguel, *op. cit.*, pág. 201.



...no atacan con el ardor y tenacidad que pusieron los teólogos indigenistas en la defensa de la personalidad del indio y de su condición de vasallo libre de la Corona <sup>20</sup>.

El padre Valtierra tiene la convicción de que tanto Sandoval como Pedro Claver se enfrentaron a la esclavitud en las circunstancias concretas que la rodeaban: el primero como ideólogo, desbaratando los argumentos de los negreros para justificar la esclavitud, y el segundo como hombre de acción, apoyando a los negros, colocándose a su lado y poniéndose a su servicio en los momentos precisos en que su ayuda era solicitada <sup>21</sup>.

San Pedro Claver no fue protagonista activo y principal de grandes sucesos históricos; sufrió el influjo, como era natural, de aquel ambiente del siglo XVII inconfundible. Fue uno de los forjadores ocultos de la historia, más bien que un personaje perturbador de la misma <sup>22</sup>.

Arrázola —en la obra ya varias veces citada— dice que

...todavía es más diciente, que las autoridades no se valieran nunca de los buenos oficios de San Pedro Claver con todo y la compañía de su equipo de intérpretes, para la reducción de los cimarrones.

Y lo explica señalando que podría deberse tanto a que no se tomaba muy en serio la ascendencia del santo entre los negros, como a que jamás se pensara en reducirlos de otra manera que a sangre y fuego <sup>23</sup>.

### 3.4. El fondo bíblico-teológico

Si tenemos en cuenta lo arriba analizado acerca de la catequesis de Pedro Claver y los rasgos más importantes de su espiritualidad, podríamos llegar a la siguiente conclusión, colocada a manera de hipótesis en tanto no se descubran otros documentos históricos o se elaboren otras teorías consistentes.

La insistencia en la pasión de nuestro Señor Jesucristo, en la cruz y en el sufrimiento como camino de la imitación del Salvador, configuran una cristología centrada en la redención, preocupada —principalmente— por los padecimientos y la muerte sangrienta de Jesús.

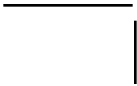
---

<sup>20</sup> Citados por Gutiérrez Azopardo, *op. cit.*, pág. 65.

<sup>21</sup> *Idem.*

<sup>22</sup> Valtierra, Angel, *op. cit.*, pág. 583.

<sup>23</sup> Ver Arrázola, Roberto, *op. cit.*, pág. 80.



Tal cristología —puesta en ejercicio en el proceso de la catequesis— traía consuelo a los negros que se encontraban con Pedro Claver; les daba esperanza en una vida plena, en el cielo; los animaba en su existencia terrena y les concedía —no pocas veces— la salud y la alegría. Una de las razones que San Pedro Claver aducía para que los esclavos se bautizaran era que haciéndolo “se tornaban más hermosos, físicamente”<sup>24</sup>.

No obstante, esa misma cristología centrada en el dolor de la pasión, no abría espacios suficientes para fortalecer procesos liberadores, de resistencia, identidad y libertad en el pueblo negro. Llevaba de forma explícita —como se percibió en la vida de Pedro Claver— a la experiencia del sufrimiento, como manera de acompañar e imitar al Jesús sufriente del Calvario, pero no apoyaba directamente las luchas de los cimarrones.

De esta modo, se dio históricamente un paralelismo entre la labor de Pedro Claver, en absoluto admirable y reconocida por todos: de solidaridad y de amor concretos para con los negros; y —por otro lado— las luchas de liberación promovidas por los negros en mismo período. Tal paralelismo no deja de cuestionarnos hoy, aunque encuentra su explicación principal —como queremos aquí proponer— en los contenidos cristológicos de la vida y el anuncio del apóstol de los negros.

*Neftalí Vélez Chaverra*  
Apartado Aéreo 25.916  
Bogotá  
Colombia

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, pág. 78.



# HAITI FRENTE AL MAR

## (Exodo 14, 1-31)

*Pedro Ruquoy, cicm \**

*El 7 de febrero de 1991, Jean Bertrand Aristide inicia su mandato como Presidente de la República. Una avalancha (Lavalás) de pobres lo había llevado al poder mediante las primeras elecciones libres en Haití. Sin embargo, el 30 de septiembre del mismo año un cruento golpe de Estado interrumpe la caminata del pueblo haitiano. Desde entonces, una represión salvaje ha estado acabando con todas las fuerzas sanas y vivas de la nación. El pueblo, paralizado, parece perder la esperanza. La crisis es honda, el sentimiento de impotencia es fuerte, y el deseo de abandonar la lucha es grande. En este contexto hemos leído Ex. 14, 1-31 con Comunidades Eclesiales de Base de todo Haití, intentando iluminar este momento de la lucha del pueblo haitiano. Ex. 14 contiene una experiencia que pretende ser un ejemplo y una fuente de inspiración para todos los pueblos de la tierra. De hecho, hoy el pueblo de Haití está frente al mar, preparándose para el paso. Dios está unido a él para, con él, repetir el gran milagro del surgimiento de un pueblo libre como el viento.*

---

\* Pedro Ruquoy, cicm, es licenciado en ciencias bíblicas del Instituto Pontificio Bíblico de Roma. Trabaja en el suroeste de República Dominicana desde 1975. En el momento del golpe de Estado en Haití, el 30 de septiembre de 1991, él era director de Radio Enriquillo. Esa emisora transmitió programas en *creól* hacia Haití para informar y animar al pueblo haitiano en su resistencia. Desde junio de 1993, Ruquoy coordina el Centro "Puente", un proyecto que tiene como objetivo lograr el acercamiento de los dos pueblos que comparten la isla de Quisqueya: República Dominicana y Haití.



*On february 7 of 1991, Jean Bertrand Aristide starts his mandate as President of the Republic. On avalanche (Lavalas) of poor took him to power trough the first free election in Haití. But in september 30 of that year a bloody “coup d’ etat” interrupt the long walk of haitian people. Sincem that, a savage suppression has been ending with the most healthy lifes ando forces of nation. The people, stopped, seems lost his hope. The crisis is profound, the feeling of powerlessness is strong and the wish to give way the struggle is strong too. In this context we have read Éxodo 14, 1-31 with Christin Community of Haití. Trying to enlighten this moment in the struggle of haitians. Ex. 14 contains an experience which could be an example and a source of inspiration for all the people of the earth. Today the people of Haití is in front of the sea, preparing his walk. God is close to him, for with him, repeating the great miracle of raising of a free people like the wind.*

Mwen leve menm devan Bondye ak devan Nasyon-an, map mache dapre konstitisyon-an, dapre tout lwa peyi-a. Map fe tout moun suiv-yo. Map respekte tout dwa pep ayisyen-an. Map cheche fe tout moun respekte yo tou...<sup>1</sup> [Yo juro ante Dios y ante la nación, respetar la Constitución y las leyes del país, y hacerlas aplicar por todos. Respetaré los derechos del pueblo haitiano, y velaré hacerlos respetar por todos...].

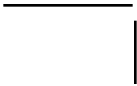
Es el 7 de febrero de 1991. Jean-Bertrand Aristide empieza su mandato como Presidente de la República de Haití. Una avalancha (*Lavalas*)<sup>2</sup> de pobres lo había llevado al poder mediante las primeras elecciones libres en Haití. El primer discurso presidencial se centra en la justicia, en la solidaridad, en la esperanza: ¡Qué los niños sepan que pronto irán todos a la escuela! ¡Qué los pobres sepan que comerán al menos una vez al día puesto que “Titid”<sup>3</sup> y los pobres son mellizos”. El tema de la fraternidad o del matrimonio —“Titid y el pueblo están casados”— estuvo en el centro de la campaña electoral<sup>4</sup>. El 7 de febrero de 1991 representa el fin de una noche oscura, la noche de la dictadura de los Duvalier y de los militares que les sucedieron. El 7 de febrero de 1991 representa el brote de una nueva sociedad en que todos tienen derecho de sentarse alrededor de la gran mesa democrática para compartir los bienes y decir su palabra: durante siete meses surgen nuevos mecanismos de participación popular

<sup>1</sup> J. B. Aristide, *Tout moun se moun. Tout homme est un homme*. Paris, 1992, pág. 11.

<sup>2</sup> *Lavalas* significa “torrente” o “avalancha”. El movimiento *Lavalas* es el movimiento de la gran masa de los pobres que llevó a Aristide al poder por medio de las primeras elecciones libres en Haití, el 16 de diciembre de 1990. En esas elecciones Aristide consiguió el 67,7% de los votos. Esa victoria, considerada como el triunfo del pueblo, fue vista como el principio de una revolución pacífica.

<sup>3</sup> “Titid” es el apodo dado por el pueblo haitiano a Jean-Bertrand Aristide.

<sup>4</sup> Aristide, *op. cit.*, pág. 21.



en todo Haití. El 7 de febrero de 1991 es como la salida de Egipto: después de años y años de opresión y de humillación, el pueblo haitiano rompe sus cadenas y se encamina hacia la nueva tierra. Pero, la noche del 30 de septiembre de 1991, el general Raúl Cedras corta la caminata del pueblo y encabeza uno de los golpes de Estado más sangrientos de la historia de América Latina y el Caribe: centenares de víctimas, ametrallamiento de los barrios populares, cadáveres llevados al basurero por camiones enteros... Desde entonces, una represión salvaje ha estado acabando con todas las fuerzas sanas y vivas del pueblo haitiano. Una de las acciones más represivas se realizó el 27 de diciembre de 1993:

En el momento en que se creía en una tregua política, la que se observa tradicionalmente en tiempos de Navidad, el barrio popular "Cité Soleil" paga el precio de un crimen que no ha cometido: el asesinato de un miembro del "partido político" FRAPH, vinculado de manera estrecha al ejército: más de treinta personas son asesinadas y varios centenares de casitas son incendiadas durante las represalias <sup>5</sup>.

Desde ese incendio criminal, todos los pobres de Haití viven en la angustia constante de otra acción similar. Mientras tanto, los golpistas y sus aliados internacionales <sup>6</sup> utilizan todo tipo de maniobras para justificar el golpe o para impedir el retorno de la democracia y del presidente legítimo. Se negocia sin fin, se impone un embargo que en la práctica beneficia a los ricos y a los poderosos, se hacen bonitas declaraciones, se firman acuerdos que nunca se cumplen. Y cada vez más el pueblo, paralizado por el miedo, pierde la esperanza. Varios hasta llegan a anhelar el tiempo de la dictadura de los Duvalier. Varios se resignan y no ven ninguna posibilidad de cambio. La crisis es honda; el sentimiento de impotencia es fuerte; el deseo de abandonar la lucha es grande. Frente a esta situación, junto con miembros de Comunidades Eclesiales de Base <sup>7</sup> de todo Haití, empezamos a leer el capítulo 14 del libro del Exodo <sup>8</sup>, uno de los textos bíblicos que más puede dar sentido a lo que parece no tener sentido.

<sup>5</sup> AHP, 1993 *Au quotidien*. Port-au-Prince, 1993, pág. 6.

<sup>6</sup> La complicidad del imperialismo estadounidense en el golpe de Estado es indudable. Había que impedir el florecimiento de un proyecto alternativo en cualquier punto de América Latina y el Caribe. Había que asesinar el sueño de los pobres de Haití y de América Latina y el Caribe, para preservar el proyecto capitalista.

<sup>7</sup> Las Comunidades Eclesiales de Base (TKL) representan una de las fuerzas más importantes del movimiento *Lavalas* que llevó a Aristide al poder en las elecciones del 16 de diciembre de 1990. Desde el golpe esas comunidades han sido uno de los blancos principales de los golpistas, por lo que han perdido a decenas de líderes.

<sup>8</sup> J. L. Ska, *Le passage de la mer, étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex. 14, 1-3*. Rome, 1986. Esta tesis de doctorado nos servirá de referencia a lo largo de todo nuestro análisis.





El capítulo 14 del libro del Exodo está formado por tres escenas construidas de la misma manera: 14, 1-14; 14,15-25 y 14, 26-31. Cada una de las escenas comienza por un discurso de Dios dirigido a Moisés. Le sigue un relato de acciones (4b-10; 19-25a y 28-31). Y para concluir cada escena, encontramos las reacciones de uno de los actores principales: Moisés (13-14), los egipcios (25b) e Israel (30b-31). Cada escena se realiza en un lugar distinto: delante del mar, en medio del mar y del otro lado del mar. En la primera escena, el actor más activo es el ejército egipcio. La acción de ese ejército es en esencia perseguir (vv. 4.8.9.). El verbo perseguir (*rdp* en hebreo) martilla el texto como el galope de los caballos <sup>9</sup>. En esa primera escena, los hebreos casi no actúan. Están acampando a la orilla del mar (v. 9b) y a la vista del prodigioso ejército egipcio, se quedan como paralizados por el miedo (v. 10). Después de la larga lucha de resistencia simbolizada por las plagas <sup>10</sup> y la salida de la tierra de la esclavitud, los hebreos estaban convencidos de que ya había llegado el fin de sus sufrimientos. Por eso *estaban saliendo con la mano en alto* (v. 9), comportándose como hombres y mujeres que han conquistado de forma definitiva su libertad. En esta primera escena, Dios se queda quietecito. No interviene. Y así nos quedamos ante la imagen de un tremendo ejército arrasador que avanza peligrosamente hacia una masa de gente desarmada <sup>11</sup>, y paralizada.

En la segunda escena, los perseguidores se transforman de repente en perseguidos: *¡Huyamos!* (v. 25). Los hebreos toman la iniciativa y entran al mar. Asistimos a un cambio radical de situación. El poderoso ejército egipcio huye como un ratoncito ante el gato. La masa de pobres paralizados por el miedo se atreven a entrar al mar, a desafiar la muerte simbolizada por ese mar. ¿A qué se debe este cambio radical de la situación? El versículo 19 nos da la clave. Hasta ese momento, Dios, simbolizado por el ángel y la columna de nube, caminaba por delante de los hebreos. De pronto él cambia de posición y se pone detrás. Con este movimiento, por un lado, Dios se transforma automáticamente en el objeto directo de la persecución de los egipcios. De manera repentina él es el perseguido, la víctima directa del ejército egipcio, el pobre. Pero ninguna fuerza puede aplastar a Dios. Por otro lado, los hebreos están obligados a

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, pág. 31.

<sup>10</sup> En relación con las diferentes etapas de la resistencia de los hebreos en Egipto, ver N. Lofink, *The option for the poor*.

<sup>11</sup> Jorge Pixley hace notar que el pueblo no salió desarmado de Egipto: “Resulta interesante que el pueblo salió ‘armado’ de Egipto. La palabra ‘jamusim’ no alude precisamente a armas, pero sí a la preparación militar... No era una masa desorganizada, sino un ejército popular listo para la defensa de su triunfo sobre el rey de Egipto...” (J. Pixley, *Exodo, una lectura evangélica y popular*. México D. F., 1983, pág. 129). Sin negar esto, nos parece que en Ex. 14 se quiere subrayar el contraste entre la tremenda fuerza militar de los egipcios y la debilidad de los antiguos esclavos. Basta con mirar la descripción repetida de ese ejército (14, 9. 17.23.26.28).

arriesgar su vida, a dar el primer paso en el mar, a enfrentar las fuerzas de la muerte. Esos dos elementos provocados por la iniciativa divina explican el cambio radical de la situación.

En la tercera escena, los egipcios lo han perdido todo, hasta la propia vida. Mientras, Israel camina: un nuevo camino acaba de ser inaugurado.

¡Tres escenas, tres etapas! ¿Cuál de esas etapas está viviendo el pueblo haitiano hoy? Con la llegada al poder de Aristide, él pensaba haber roto para siempre las cadenas de la dictadura. Iba con la mano en alto, convencido de que ya las fuerzas de la muerte habían desaparecido. No obstante, de repente esas fuerzas se hicieron más presentes que nunca, destruyéndolo todo. Frente a la represión, el pueblo está paralizado. Se siente acorralado por todos lados. Está frente al mar: por detrás, el ejército y sus aliados, y por delante, “el mar” que exige unirse, tomar riesgos, enfrentar con valentía lo que parece ser sólo muerte. Pero entre el pueblo sufrido y los golpistas se encuentra Dios, la gran víctima. Cada vez que una hija o un hijo del pueblo es torturado, encarcelado, asesinado, es Dios mismo quien es torturado, encarcelado o asesinado <sup>12</sup>. Dios recibe los golpes y espera el momento para actuar.

El capítulo 14 del libro del Exodo representa un punto culminante. Los versículos que preceden (Ex. 13, 17-22) quieren subrayar la densidad de los acontecimientos que se preparan, y convencernos de que vamos a asistir a un momento único de la historia de Israel. Varios hechos lo indican: la decisión sorprendente de Dios de hacer retroceder a los hebreos y el gesto de Moisés que toma consigo los huesos del patriarca José. Los cinco versículos que preceden nuestro capítulo están llenos del tema de la marcha por el desierto. El vocabulario anuncia lo que va a seguir: el adiós definitivo e irrevocable a Egipto, la tierra de la opresión <sup>13</sup>. La ruptura total con la tierra de la esclavitud es querida por Dios. Esto explica su decisión de hacer volver atrás a los hijos de Israel para que se enfrenten de manera definitiva con sus opresores. El gesto de Moisés de tomar consigo los huesos de José indica también el fin del tiempo de la opresión. José fue el responsable de la llegada de los israelitas a la tierra de Egipto. En Gn. 50, 24-25, el patriarca promete una visita de Dios para realizar las promesas hechas a los padres. José había pedido a su gente, bajo juramento, llevar sus huesos cuando salieran de Egipto. La tierra de la opresión no podía ser la patria del pueblo de Israel. Y en esa tierra de muerte, ninguna pertenencia íntima del pueblo podía quedarse.

El gesto de Moisés tiene una importancia única. El hoya en el pasado y en la memoria de su pueblo como en el suelo egipcio para hacer surgir el recuerdo de José, el primero de sus antepasados

<sup>12</sup> Podemos afirmar que el contenido de Mt. 25 ya está presente en Ex. 14.

<sup>13</sup> J. L. Ska, *op. cit.*, págs. 33-37.



en haberse establecido en tierra extraña. Con los huesos de José, hace aflorar un juramento en la conciencia de su pueblo; el juramento de nunca enraizarse definitivamente en Egipto... Los huesos de José son más que un recuerdo. Son una exigencia <sup>14</sup>.

Como el pueblo de Israel al pasar el mar, el pueblo haitiano está viviendo hoy un momento cumbre de toda su historia. Hace unos meses, interpretando la situación dura de su país, el presidente Aristide decía: “Estamos extirpando las raíces del duvalierismo. Es una tarea dolorosa pero esencial”<sup>15</sup>. Ya van 31 meses desde que se dio el golpe de Estado en Haití, y la represión salvaje no ha podido apagar la sed de democracia de las organizaciones populares haitianas. En esa lucha que culminará con la ruptura definitiva con el régimen de muerte y con su desaparición total, el pueblo haitiano debe llevar consigo sus *huesos de José*. Y, ¿cuáles son esos huesos para el pueblo haitiano? Toussaint, Dessalines, Christophe, Pétion, los padres de la patria haitiana, los que lograron romper las cadenas de la esclavitud y levantar la República de Haití. Sin embargo, antes que esos grandes héroes está Bouckman, negro valiente que encabezó el primer levantamiento de esclavos en 1791 <sup>16</sup>. El arranque de ese levantamiento se dio en agosto, en un lugar llamado Bois Caïman, durante una ceremonia vudú. Al ritmo de los tambores, los dioses de la madre África llenaron de valentía a esos esclavos y les dieron fuerza para empezar a romper sus cadenas. Los tambores, el vudú, los grandes héroes son los *huesos de José* del pueblo haitiano: las riquezas que tiene que llevar consigo en la lucha contra el régimen de muerte y en la construcción de la nueva sociedad. Todos esos huesos han sido recuperados por los opresores de turno y han sido utilizados para mantener al pueblo sumiso. Es tiempo de que el pueblo recupere lo suyo para tener más fuerza en sus batallas, romper totalmente los vínculos de la opresión y establecer la nueva sociedad sobre una base firme. Además, Bouckman, Toussaint, Dessalines, Christophe, Pétion y los demás héroes, son más que un recuerdo, son una exigencia de un compromiso a muerte contra las fuerzas de la muerte.

Veamos ahora algunos elementos claves de Ex. 14 que pueden iluminar nuestra reflexión:

## 1. El endurecimiento del corazón

El tema del endurecimiento del corazón aparece a lo largo de los relatos de las plagas de Egipto y aparece igualmente en el relato del paso del mar. Ese tema ha provocado muchas discusiones entre los exegetas.

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, pág. 35.

<sup>15</sup> Conversación con el presidente Aristide, en junio de 1993.

<sup>16</sup> P. Pluchon, *Vaudou, sorciers, empoisonneurs, de Saint-Domingue á Haïti*. Paris, 1987, págs. 301-304.

Detrás del tema del endurecimiento del corazón se podría ver a un Dios que maneja la situación y que es responsable de la represión, puesto que provoca la actitud agresiva del faraón. Esta interpretación origina un comportamiento fatalista que no se encuentra presente ni en el libro del Exodo, ni en ningún otro libro de la Biblia.

En la cultura del pueblo de la Biblia, el corazón es la sede de las decisiones. Mientras en nuestra cultura la gente decide con su cabeza, en la cultura bíblica la gente decide con su corazón <sup>17</sup>. La expresión “Dios endurece el corazón” significa que Dios obliga al faraón a decidir. Este no puede quedarse indeciso. Y en la medida en que decide la muerte, se embarca en una lógica de muerte que lo hace incapaz de decidir otra cosa que la muerte. Esa lógica lo lleva de modo irremediable hacia su propia muerte. En Ex. 14, Dios *endurece el corazón del faraón* (v. 8) para conseguir su objetivo: la desaparición definitiva de un sistema de opresión. El obliga al opresor a ir hasta el final en su lógica de muerte, y de esta forma a desaparecer. El endurecimiento del corazón está ligado asimismo al juicio de Dios. El faraón decide constantemente la muerte, negándose a reconocer a Dios, el dueño de la vida. Esa actitud lo lleva a la muerte y, a la vez, al reconocimiento de quién es Dios. Ex. 14 es el momento en que Dios revela su poder cósmico a los opresores, de una manera definitiva <sup>18</sup>.

En Haití, desde el golpe de Estado, los golpistas han tomado sistemáticamente decisiones de muerte. Cada día deciden la muerte del pueblo y de sus líderes. Han entrado en una lógica de muerte que los llevará a la muerte.

## 2. La queja de Israel (14, 11-12)

Frente al tremendo poder del ejército egipcio, los israelitas piensan que están frente a una sola alternativa: Egipto o el desierto. Y optan de inmediato por Egipto. La tierra de la esclavitud se transforma en objeto de nostalgia. El pueblo recuerda el tiempo en que vivía en *Egipto* (v. 12a). Lamenta su pasado; añora el mundo conocido donde se sentía seguro. Dos veces aparece el verbo “servir” pegado a la palabra *Egipto*. Los israelitas, a punto de entrar al *servicio* de Dios, añoran su pasado de esclavos <sup>19</sup>. La vista repentina de sus antiguos amos es suficiente para devolverles todos sus reflejos de esclavos. Para los israelitas, el desierto significa “morir”. *Es el futuro próximo, pero desconocido, opuesto al pasado reciente y conocido de Egipto. Israel prefiere las tumbas de Egipto a la muerte en el desierto.* Prefiere enterrarse en su pasado de esclavos que arriesgarse en un

<sup>17</sup> Cfr. Dt. 29, 3; Is. 6, 10.

<sup>18</sup> J. L. Ska, *op. cit.*, págs. 53-60.

<sup>19</sup> Georges Auzou interpreta el libro del Exodo como el paso “de la servidumbre al servicio”. Cf. *De la servidumbre al servicio. Estudio del libro del Exodo*. Madrid, 1979.

camino desconocido. Sin embargo, en su queja Israel excluye dos elementos claves: no menciona a YHWH, hacia quien acaba de gritar (v. 10b), y no habla del mar, delante del cual acaba de detenerse. Impresionado por la fuerza del ejército egipcio, el pueblo olvida a su Dios. No piensa tampoco en el mar, sino sólo en el desierto. Olvidando a Dios, motor de la historia, y dirigirse por completo hacia el pasado, la esclavitud, Israel está cerrado al futuro, el desierto desconocido y la libertad <sup>20</sup>.

### 3. La respuesta de Moisés (14, 13-14)

Frente a la desesperación del pueblo, Moisés va a tratar de dar sentido a lo que parece absurdo. Para realizar esa misión, él toca un punto esencial: vuelve a introducir a YHWH en el horizonte de su pueblo. Para el líder del pueblo israelita, Dios es él que da sentido a la aventura de Israel, y por lo tanto se esfuerza por dirigir la mirada de su pueblo hacia ese Dios. Al hacer esto desvía al pueblo de la vista de los egipcios que lo hipnotizaban, a tal punto que estaba listo a echarse en sus brazos. El verbo “ver” aparece tres veces y juega un papel clave. Moisés invita al pueblo a dirigir su mirada hacia la liberación de Dios, y le anuncia la desaparición definitiva de los opresores.

Además de YHWH, la palabra “hoy” tiene su importancia. Moisés desvía la mirada de Israel de su pasado, pero no para forzarlo a mirar el futuro horroroso del desierto. Moisés habla del presente; habla del “hoy”. *Dios va a actuar ahora. De esa forma, Moisés saca a su pueblo del dilema en el cual se había encerrado: Egipto o el desierto, la muerte en el pasado o la muerte en el futuro. La liberación está en el hoy de YHWH.*

YHWH actúa hoy para ustedes. El plan de Dios era percibido por Israel como dirigido únicamente hacia la glorificación de Dios. No captaba el interés de Dios para el pueblo. A través de la intervención de Moisés el pueblo capta que la gloria de Dios (14, 4) no es una vana gloria, sino una gloria liberadora. Dios se glorifica al liberar a su pueblo, y la liberación de éste expresa la mayor gloria de Dios. La glorificación de Dios es la liberación del pueblo, y viceversa <sup>21</sup>.

Como los israelitas frente al ejército de faraón, muchos en Haití están hipnotizados por el poder de las fuerzas represivas, y llegan hasta a desear el retorno a la época de Duvalier: “¡era menos duro en aquel tiempo!”. La crisis actual parece absolutamente absurda y sin salida: por un lado, unos militares armados hasta los dientes y apoyados por el imperio del Norte, y por otro lado, una masa de pobres desarmados por completo. La tentación a resignarse y dejar caer los brazos es grande. No

---

<sup>20</sup> J. L. Ska, *op. cit.*, págs. 64-69.

<sup>21</sup> *Ibid.*, págs. 69-70.



obstante, la respuesta de Moisés a los israelitas puede levantar los ánimos: Dios está presente en medio del pueblo mártir de Haití. Hay que abrir los ojos para verlo. El está llamando a todos los sectores del pueblo a dejar sus divisiones y a unirse. Hoy, juntos, hay que meterse al *mar*. Hay que arriesgarse. Hay que dar el salto. No hay que esperar a mañana, ni encerrarse en el pasado.

#### 4. El bastón de Moisés

Cuando Moisés levanta su bastón y extiende la mano sobre el mar (14, 21) él realiza una acción muy cercana al acto creador, puesto que la tierra y las aguas se hallan de nuevo separadas como en la primera página del libro del Génesis. El bastón simboliza el poder cósmico que Dios entregó a Moisés: con el bastón éste fue capaz de transformar el agua en sangre (Ex. 7, 14-25) o la tierra en ranas (Ex. 7, 26-8,11) o en mosquitos (8, 12-14), etc.

En Ex. 26 estamos ante una acción cósmica en la que un hombre (Moisés) y Dios unen sus fuerzas para mandar al viento, al mar, y a la tierra. Esta acción cósmica culmina con la liberación o la creación de un pueblo <sup>22</sup>.

La acción que realizan Moisés y Dios, íntimamente unidos, tiene como escenario el viento, el mar, el fuego y la tierra seca. El universo entero se ha transformado en un inmenso templo en medio del cual camina un pueblo en lucha contra la muerte. La imagen une elementos de orden cósmico (agua, tierra, viento, fuego) y de orden histórico (Israel, Egipto), dando una dimensión única al acontecimiento <sup>23</sup>.

Esto significa que Ex. 14 contiene una experiencia que pretende ser un ejemplo y una fuente de inspiración para todos los pueblos de la tierra. De hecho, hoy el pueblo de Haití se encuentra frente al mar, preparándose para el paso. Dios está unido a él para, con él, repetir el gran milagro del surgimiento de un pueblo libre como el viento.

*Pedro Ruquoy*  
Apartado 1  
Neyba-Provincia Bahoruco  
República Dominicana

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, págs. 82-93.

<sup>23</sup> *Ibid.*, págs. 111-112.

