



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 13

CBX 104 INTRODUCCIÓN A LA BIBLIA

De Wit, Hans. “Hermenéutica latinoamericana”. En *En la dispersión el texto es patria. Introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna*, 217-258. San José: SEBILA, 2010.

Publicación de la Editorial SEBILA de la Universidad Bíblica Latinoamericana.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

Unidad 7:

Hermenéutica latinoamericana

Introducción

Las hermenéuticas de Gadamer, Ricoeur y otros han dado a las teologías emancipadoras, entre ellas la teología latinoamericana de liberación, una base firme para legitimar la relectura de la Biblia desde su propia experiencia. En las décadas recién pasadas se ha desarrollado en América Latina un movimiento riquísimo, que se ha venido a llamar el *movimiento bíblico latinoamericano*. Dentro de este movimiento mucho se ha reflexionado sobre la hermenéutica y la *relectura*. Esto era necesario porque se necesitaba una teoría hermenéutica que hiciera legítima y posible la 'lectura de la Biblia desde la experiencia latinoamericana'. Las hermenéuticas de Gadamer y Ricoeur han sido fructíferas en la articulación de una hermenéutica latinoamericana.

La reflexión hermenéutica latinoamericana de las últimas décadas no ha resultado en una sola escuela, sino en varias. Las visiones sobre los métodos y la hermenéutica de estas escuelas no coinciden completamente. En algunos aspectos hay discrepancias profundas, mientras que en otros pueden considerarse como complementarias. Hay quienes se inclinan más por la lectura sociológica. Otros prefieren practicar una complementariedad de métodos de exégesis e incluyen también aproximaciones mucho más literarias

y semióticas. Analizamos aquí tres diseños hermenéuticos, que, a nuestro juicio, son representativos del reflexionar hermenéutico latinoamericano actual: uno de Argentina (José Severino Croatto), otro de Brasil (Carlos Mesters) y otro de Centroamérica (Pablo Richard).

7.1 José Severino Croatto: la lectura hermenéutica

*J. S. Croatto, *Befreiung und Freiheit. Biblische Hermeneutik für die Theologie der Befreiung*, en: H.-J. Prien (Hg.), *Latein-Amerika. Gesellschaft, Kirche, Theologie II (Der Streit um die Theologie der Befreiung)*, Göttingen, 1981, 39-59.*

*J. S. Croatto, *Dios en el acontecimiento*, en: *Rev. Bibl.* 35 (1973) 52-60. 'En la teología clásica se interpreta la revelación como si fuera un depósito ya hecho, un acontecimiento cerrado, realizado en el pasado. En ella, el presente no puede tener una función complementaria, crítica o desmitologizadora. De ahí la falta de interés de la teología y hermenéutica clásicas en el presente.*

El exégeta argentino José Severino Croatto trata de fundamentar hermenéuticamente los puntos de partida de la teología latinoamericana de la liberación. Croatto usa conceptos fundamentales de la lingüística y hermenéutica filosófica. Así será posible, afirma Croatto, fundamentar la teología de la liberación como una teología verdaderamente bíblica.

Una pregunta que caracteriza la obra de Croatto es ¿cuál podrá ser el papel de la Biblia en la construcción de una teología *de y para* los oprimidos y las oprimidas en el Tercer Mundo? Es necesario, escribe Croatto, desarrollar una 'hermenéutica de los signos de los tiempos' (Croatto 1981:44). Aquella será una hermenéutica que no percibe el proceso de interpretación de los textos antiguos como un proceso autónomo, realizándose fuera de la historia y del momento actual, sino como una hermenéutica dispuesta a analizar cómo es posible conectar la lectura del texto antiguo con el descubrimiento de la presencia de Dios hoy.

Al igual que toda teología cristiana, también la teología de la liberación quiere fundamentar su reflexión sobre las fuentes de revelación, de las cuales la Biblia es una fuente principal. El problema es que tanto la teología y hermenéutica clásicas, como los métodos de exégesis tradicionales no están suficientemente equipados para la tarea ante la cual los pone la teología de la liberación. 'En la teología clásica se interpreta la revelación como si fuera un depósito ya hecho, un acontecimiento cerrado, realizado en el pasado. En ella el presente no puede tener una función complementaria, crítica o desmitologizadora. De ahí la falta de interés de la teología y hermenéutica clásicas en el presente' (Croatto 1973: 52-53).

No puede haber una segunda producción-de-sentido, por la sencilla razón que el texto tiene el status de depositum, algo depositado cuyo significado se 'agotó' la primera vez que se manifestó.

La exégesis tradicional — histórico-crítica — tiene interés solamente en el *pre-texto* del texto; se interesa solamente en su pasado y su *génesis*. Se dirige a lo que está *detrás* del texto y trata de reconstruir la primera *producción-de-sentido*. Esta exégesis busca al autor original, al referente original y al destinatario original. *El* sentido del texto coincide, según la perspectiva de este tipo de análisis, con la intención del autor y el significado *original* del texto. No puede haber una *segunda* producción-de-sentido, por la sencilla razón que el texto tiene el *status* de *depositum* — algo depositado cuyo significado se 'agotó' la primera vez que se manifestó.

Esta crítica vale no solamente para los métodos interesados en la (pre-)historia del texto, sino también para los diversos métodos estructurales o estructuralistas. También estos métodos, especialmente sus variantes más clásicas y rígidas, desvinculan el texto de la vida. Son métodos reduccionistas que exploran el texto desvinculado de la vida del texto, de las circunstancias sociales en que nació, de su historia, de su mundo social y religioso.

Fácilmente el proceso de lectura puede desembocar en la mera búsqueda de correspondencias entre el texto histórico y la actualidad.

Surge la pregunta ¿qué modelo hermenéutico, qué método de lectura podrá resolver el dilema? ¿Podrían ser los métodos existenciales, aquellas hermenéuticas, de la escuela de R. Bultmann, que ponen mucho énfasis en el acto de lectura como evento (acontecimiento)? Croatto opina que son, paradójicamente, precisamente los métodos estructurales que, con sus énfasis en la 'objetividad' del texto (su condición como conjunto lingüístico, relativamente autónomo), constituyen una crítica implícita a las hermenéuticas existencialistas. En la lectura del texto, opina Croatto, la lectora o el lector no está siendo confrontado solamente consigo mismo, sino también con todo un mundo histórico y textual-lingüístico objetivamente presente en el texto. La lectura es más que decisión personal; la lectura es también confrontación y exposición de la objetividad del texto.

Croatto está consciente del peligro que corre la teología de la liberación cuando pone tanto énfasis en la praxis de fe

Una hermenéutica latinoamericana de liberación deberá encontrar una nueva respuesta a la pregunta ¿cómo pueden las coordenadas texto y praxis actual ser relacionadas de tal manera que el texto bíblico puede ser mensaje para la praxis y la actual praxis para la comprensión del texto bíblico?

Los textos son polisémicos. Mientras que la semiótica provee la clave interna de lectura del texto (composición, sentido y peculiaridad del texto como texto), la hermenéutica es el ejercicio de lectura que usa estas claves.

como primer paso del quehacer teológico. Fácilmente el texto de la Biblia podría desaparecer detrás del 'texto' de la realidad actual. Fácilmente se podría caer en un nuevo tipo de concordismo. Fácilmente el proceso de lectura podría desembocar en la mera búsqueda de correspondencias entre el texto histórico y la actualidad.

En vez de considerar el texto como un residuo del pasado, una hermenéutica latinoamericana de liberación deberá encontrar una nueva respuesta a la pregunta sobre cómo las coordenadas texto y praxis actual pueden estar relacionadas de tal manera que el texto bíblico pueda ser mensaje para la praxis y para que la actual praxis informe la comprensión del texto bíblico. Esta es la tarea de la nueva hermenéutica latinoamericana.

En numerosos artículos Croatto se ha concentrado en la cuestión hermenéutica. Su libro *Hermenéutica bíblica* (1985, 1994) resume su teoría. Croatto basa gran parte de su hermenéutica en los diseños de Gadamer y Ricoeur. Al igual que en la hermenéutica de Ricoeur, para Croatto la exégesis constituye una fase de todo un proceso de comprensión. La hermenéutica debe fundarse en la semiótica (la ciencia general de los signos), pero va más allá. Mientras que la semiótica provee la clave interna de lectura del texto (composición, sentido y peculiaridad del texto como texto), la hermenéutica es el ejercicio de lectura que usa estas claves.

Croatto usa los conceptos distanciamiento, clausura/apertura, reserva-de-sentido, acuñados por Ricoeur. También Croatto enfatiza la importancia de la distinción entre el sentido de un texto (lo que dice, su textura) y su referencia (aquello a que se refiere, la realidad histórica sobre la que habla). También Croatto parte del carácter polisémico del texto literario. Los textos literarios no tienen un solo significado. Si fuera así sería cuestión de hallar ese único sentido y con eso congelar para siempre el proceso de interpretación. Los textos son polisémicos. Lo que cada lector o lectora lee y explora es un tejido, una red de significados capaz de decir varias cosas al mismo tiempo.

Cada texto puede ser leído desde varios ángulos y a través de varios códigos. Cada una de estas lecturas produce un discurso en base al texto y es un texto sobre un texto. Cada lectura entra en el texto seleccionando, ordenando, priorizando, excluyendo. Cada lectura produce sentido. Cada texto literario tiene la capacidad de abrirse hacia adelante, hacia el mundo de la lectora y el lector actual. Ricoeur llama a esta capacidad *réserve-de-sense*, reserva-de-sentido.

La relectura, la actualización del texto, se hace posible precisamente por esta calidad del texto de poder abrirse hacia el mundo del lector y de la lectora y así iluminar situaciones no vistas por su autor.

La relectura, la actualización del texto, se hace posible precisamente por esta calidad del texto de poder abrirse hacia el mundo del lector y de la lectora y así iluminar situaciones no vistas por su autor. Hemos explicado lo que pasa en este proceso: la referencia original pierde su importancia en beneficio del sentido (lo dicho del texto) y un nuevo contexto, actualizado por el nuevo lector o la nueva lectora. La vinculación con el anónimo Faraón del siglo 13 o 12 antes de Cristo, hecha en Ex. 1-15, es reemplazada por un nuevo contexto donde un nuevo opresor juega su papel. El texto 'se abre' hacia adelante, es actualizado y provisto de un nuevo contexto. Para el proceso de apropiación, la referencia original del texto es un obstáculo, es un lastre. Para que el texto realmente se sienta como cercano, la referencia original debe ser eliminada y reemplazada por una referencia al mundo del lector o de la lectora actual. Solamente así el texto puede reclamar y explotar su reserva-de-sentido.

Cada lectura, también las que tienen un interés exclusivamente histórico, entra en el texto ordenando y seleccionando valores.

Cada lectura, también las que tienen un interés exclusivamente histórico, entra en el texto ordenando y seleccionando valores. Ninguna lectura puede repetir o reconstruir todo lo que pasó en el acto primitivo de enunciación del texto. Cada lectura es, por eso, una relectura; cada acto de interpretación es a la vez un acto acumulativo.

Al igual que para Ricoeur, también para Croatto el proceso de interpretación de textos representa una gran paradoja. Mientras que el texto, por su carácter polisémico, permite una gran variedad y pluralidad de lecturas, en la práctica

del proceso de lectura, el o la intérprete desea poseer la significación total del texto sin dejar algo para otro. Es decir, mientras que en teoría los textos despliegan todo un espectro de significados, el lector o la lectora empuja el texto hacia una nueva clausura. 'Se origina una especie de dependencia del texto interpretado', dice Croatto, 'y con eso el deseo de poseer toda su significación' (Croatto 1994:37). Precisamente porque cada lector y lectora quiere apropiarse del sentido y el significado del texto, cada lectura es totalitaria y excluyente. Y aunque en la historia de la interpretación de la Biblia, significado siempre resultó ser significado parcial, preliminar, nunca definitivo, ningún intérprete puede vivir con la idea de tener que contentarse con significados parciales. Cada intérprete quiere 'agotar' el texto por completo.

A pesar de que el texto, por ser una estructura abierta y polisémica, sugiere una pluralidad de lecturas, en la práctica se origina lo que Ricoeur llamó 'el conflicto de interpretaciones'. Este conflicto puede ser enriquecedor. Las lecturas pueden resultar complementarias. Pero el conflicto es muchas veces amargo pues, especialmente en el caso de la Biblia, hay conductas morales distintas, muchas veces mutuamente excluyentes, que se fundamentan en el texto bíblico.

La transición de la semiótica (concentración en los signos que constituyen el texto como sistema) a la hermenéutica está marcada, opina Croatto, por los factores que producen el conflicto de interpretaciones. Al tocar esta temática, Croatto introduce un elemento nuevo respecto a la hermenéutica de Gadamer y especialmente la de Ricoeur. Es el papel de la praxis en el proceso de comprensión.

Praxis es un concepto clave en la teología de la liberación, pero no tan fácil de definir (Chopp 1986; Gonzalez 1995). Por praxis Croatto entiende la praxis social. La praxis es un conjunto de acciones de cierto grupo de personas, situado y sentido como significativo. La praxis es uno de los factores constitutivos de la cosmovisión de un grupo. La tradición genera cierta forma de praxis. La relación entre

R.S. Chopp, The Praxis of Suffering. An Interpretation of Liberation and Political Theologies, New York (Orbis), 1986; E. Arens, Christopraxis. A Theology of Action, Minneapolis, 1995. A. Gonzalez, Vigencia del 'método teológico' de la teología de la liberación, en: Sal Terrae (1995), 667-675. La praxis es uno de los factores constitutivos de la cosmovisión de un grupo. La tradición genera cierta forma de praxis. La relación entre praxis y tradición es dialéctica.

praxis y tradición es dialéctica. La tradición y la praxis se pueden recrear mutuamente; tradición y praxis también se pueden anular mutuamente. En todo caso ‘situación’ y ‘praxis’ son factores decisivos para la manera en que una comunidad percibe la vida y la tradición en la que está. Es importante comprender, afirma Croatto, que la praxis constituye un factor elemental en el proceso de lectura. Por lo tanto es posible afirmar que también los procesos hermenéuticos tienen dimensiones profundamente praxiológicas. La base o la fuente de cada texto es siempre cierta experiencia, cierta práctica, cierto acontecimiento, cierta cosmovisión, una situación de opresión, un proceso de liberación, una experiencia de gracia y redención.

El acontecimiento original se interpreta y se continúa en un nuevo acontecimiento o evento. Este último evento no absorbe el acontecimiento original, sino que lo considera como fundante.

De la interminable red de prácticas humanas y acontecimientos, algunas se muestran como muy significativas. Cuando ocurre la primera distanciamiento — en la que el acontecimiento llega a ser palabra escrita — ocurren dos cosas. El acontecimiento es interpretado, lo que significa que hay una selección de datos. Algunos son incluidos en el relato, otros se dejan fuera. La interpretación cierra el acontecimiento, es un momento de clausura.

Ahora bien, los acontecimientos llegan a ser significativos cuando tienen un efecto histórico (la *Wirkungsgeschichte* de Gadamer). Y tienen efecto histórico en la vida de otros cuando tienen influencia en la praxis de otras personas y comunidades. Entre acontecimiento e interpretación no hay una relación causal, sino una relación de significado. El acontecimiento original se interpreta y se continúa en un nuevo acontecimiento o evento. Este último evento no absorbe el acontecimiento original, sino que lo considera como fundante. En la Biblia la memoria del evento del Exodo es acogida una y otra vez y a través de géneros literarios siempre nuevos, dice Croatto, pero nunca como mera repetición del significado del Exodo original, sino siempre como exploración de su reserva-de-sentido.

Los acontecimientos que marcan el nacimiento de un pueblo nunca se agotan en su primera lectura, sino que ‘crecen’ cuando son proyectados sobre la vida del pueblo.

El primer éxodo revela un nuevo, más profundo sentido cuando el pueblo enfrenta situaciones en que un nuevo éxodo es sentido como única salida. Se origina la famosa circularidad hermenéutica en la cual la praxis es un factor fundamental. Hay un acontecimiento que precede el texto. El texto lo interpreta y permanece después como estructura lingüística autónoma que se proyecta hacia adelante y reclama la manifestación de su reserva-de-sentido a través de nuevos acontecimientos. Lo que realmente posibilita la circulación hermenéutica y la manifestación de la reserva-de-sentido del texto es la praxis desde la cual se realiza su interpretación. 'Es una forma de praxis humana que constituye la llave que da acceso a la lectura y comprensión de los textos'.

En la circularidad hermenéutica la praxis es un factor fundamental. Hay un acontecimiento que precede el texto. El texto lo interpreta y permanece después como estructura lingüística autónoma que se proyecta hacia adelante y reclama la manifestación de su reserva-de-sentido a través de nuevos acontecimientos. Lo que realmente posibilita la circulación hermenéutica y la manifestación de la reserva-de-sentido del texto es la praxis desde la cual se realiza su interpretación (J.S. Croatto).

Así como los textos bíblicos mismos son una forma constante de lectura de situaciones, también la circularidad hermenéutica se pone en marcha desde (nuevas) situaciones. Así como texto y acontecimiento se determinan mutuamente, también la praxis y la interpretación — *eis-egesis* y *ex-egesis*. Desde el punto de vista hermenéutico es una ilusión creer que se puede reducir la exploración del sentido del texto a un quehacer puramente literario o académico. Es, sobre todo, el lugar o la praxis del crítico o de la crítica lo que da el parámetro para la lectura. Cada praxis o práctica constituye un horizonte de comprensión desde el cual el texto es interpretado. La exploración del sentido del texto se funda siempre en la dimensión praxiológica del mismo proceso hermenéutico. 'La correlación entre el efecto-del-acontecimiento y el efecto-de-sentido del texto es muy fuerte y se prolonga en la relación entre la praxis y la lectura de una tradición o de un texto' (Croatto 1985, 1994). El eco de la *eis-egesis* siempre es muy audible en la lectura de un texto. La relación entre interpretación y praxis no es de líneas paralelas, sino de líneas que se cruzan y se determinan constantemente.

En las observaciones hermenéuticas de Croatto está definida su percepción del papel de la o el exégeta. Los métodos tradicionales deben ser criticados, opina Croatto. Los métodos históricos han tenido un inestimable valor y

son todavía muy válidos. En su propia práctica exegética Croatto siempre hace uso de estos métodos. El problema es que los métodos tradicionales sufren de reduccionismo histórico. Creen que con la exploración de la fase pre-canónica del texto, de lo que está detrás de los textos, se cumple todo el proceso de comprensión. Es cierto que la exégesis 'historicista' puede ser una contribución a la explicación del (sentido histórico del) texto, pero nunca a la exploración de su sentido actual. La persona que quiere limitarse a la explicación del sentido primero y explícito del texto comienza a ocultar las posibilidades del texto. El texto es precisado de tal manera que se congela. Se da preferencia a un contexto (el original) que después se 'eterniza'. Dicho de otra manera: se agota el texto.

Cuando todo el proceso exegético se agota en la reconstrucción del contexto original del texto (¿cuál?), la exégesis clausura el sentido del texto, por mejor y más correctamente que haya determinado su significado. La interpretación de un texto no tiene como meta única la identificación del lector y autor originales, sino que debe contribuir a la apertura del texto como estructura polisémica que se abre para la interpretación desde un contexto nuevo.

Al igual que Ricoeur, Croatto opina que la complementariedad debe guiar el proceso exegético. En la opinión de Croatto, el o la exégeta debe hacer más que explicar el texto en su aspecto histórico. La interpretación, de la cual la exégesis es solamente una fase, debe desembocar en lo que Croatto llama la lectura hermenéutica. ¿Qué significa el pleonasma "lectura hermenéutica"?

La lectura hermenéutica

Lectura hermenéutica

Por lectura hermenéutica Croatto entiende lo que Ricoeur llama el saber comprensivo. Es la última fase del proceso de comprensión.

Lectura hermenéutica es la lectura que se ocupa de la inolvidable tarea de abrir el texto hacia adelante, hacia la vida (Croatto 1985, 1994).

Croatto no clarifica bien de qué habilidades o instrumentos el o la exégeta debe disponer para ejecutar adecuadamente esta fase de la interpretación. Una lectura de textos se puede definir como 'hermenéutica', dice Croatto, cuando la interpretación va más allá de un esfuerzo por reconstruir el primer significado del texto. Una lectura es hermenéutica cuando pone de manifiesto, en base a una nueva pregunta y una nueva situación, el exceso-de-sentido del texto. Por lectura hermenéutica Croatto entiende entonces lo que antes llamamos actualización o recontextualización. 'Es la lectura que se ocupa de la inolvidable tarea de abrir el texto hacia adelante, hacia la vida' (Croatto 1985, 1994). La lectura hermenéutica no busca puras analogías entre nuestro momento actual y el de los autores bíblicos. Más bien la lectura hermenéutica quiere generar un mensaje para nosotros y nosotras, los y las que hoy vivimos. La lectura hermenéutica se ve frente a la tarea de convertir el texto antiguo en mensaje para la actualidad. Debe actualizar la potencialidad del texto de hablar sobre el presente. Por 'potencialidad' se puede entender lo no dicho del texto. Aquello que el texto dirá en su actualización, pero no ha dicho todavía.

El núcleo del acto hermenéutico es evocar lo no dicho de lo dicho del texto a través de una interpretación contextualizada (Croatto 1985, 1994).

Gadamer reservó para este proceso la expresión 'la infinitud de lo no dicho del texto'. Solamente a través de una nueva contextualización el texto podrá tener un mensaje para la actualidad. No es el análisis de 'lo que realmente pasó' en el Exodo, ni la investigación de los procesos de redacción o transmisión del texto de Exodo, lo que hace crecer el significado del texto, sino más bien las relecturas posteriores del evento. Son las relecturas que han surgido de los movimientos históricos que, para su propia práctica, se basaron en el Exodo. La Biblia llega a ser nuevamente mensaje o Sagrada Escritura en la medida en que el texto bíblico es releído dentro de un contexto histórico nuevo. El motivo del Exodo es recreado, dice Croatto, desde los procesos y la lucha de liberación de grupos de personas oprimidas.

En sus relecturas posteriores los textos se recrean. No se trata de una mera actualización concordante, ni tampoco de una popularización verbal (nueva traducción del texto o algo por el estilo) del mensaje bíblico.

Croatto usa el verbo recrear a propósito. Quiere expresar que no se trata de una mera actualización concordante, ni tampoco de una popularización verbal (una nueva traducción del texto o algo por el estilo) del mensaje bíblico. La confrontación con un nuevo o una nueva oyente y su contexto crea una nueva y original situación vital (*Sitz im Leben*) del texto. El texto puede iluminar dimensiones de la realidad que no fueron vistas por otras lecturas, ni por el texto mismo. Efecto opuesto es que en este proceso el texto mismo consigue también nuevas dimensiones.

Entre texto y lector o lectora se origina una especie de afinidad, nutrida por la praxis. Este proceso adquiere una dimensión extra en el caso de experiencias límites: muerte, liberación, opresión, esclavitud, etc.

Los textos que tematizan la liberación no tienen mejor intérprete que el oprimido que va en busca de su liberación. El académico nos puede enseñar todo acerca del pasado del texto ... pero el oprimido nos da, desde su praxis de liberación, lo no-dicho-de-lo-dicho del texto, o sea su actual valor querigmático (Croatto 1985, 1994).

'... Los pobres y oprimidos poseen la "pertenencia" y la "pertinencia" más adecuada para releer el querigma de la Biblia', J.S. Croatto, Hermenéutica Bíblica.

Lo que pasa en la lectura hermenéutica es que se repite el proceso a través del cual la Biblia misma se produjo, en la cual dos factores fundamentales jugaron un papel. (1) En primer lugar la praxis socio-histórica de Israel, afin con los grandes hechos salvíficos y las promesas de Dios. (2) En segundo lugar la articulación de la experiencia de la presencia de Dios: el texto y, finalmente, el canon. Es importante subrayar que este proceso de producción de la Biblia es parte de su mensaje. La Biblia es una gran colección de relecturas y actualizaciones. Por lo tanto el proceso de su relectura no puede sino hacer justicia a ese hecho.

Los y las pobres

A diferencia de otros exégetas latinoamericanos, Croatto no cree que la Biblia, en cuanto al proceso de su producción, provenga de las capas más bajas de la sociedad israelita.

La Biblia es testimonio de una contracultura, afirma Severino (J.S. Croatto: —Yo Soy El Que Estoy (Contigo). La Interpretación del Nombre 'Yahve' en Ex 3, 13-14, en: V. Collados/E. Zurro (eds.), El misterio de la Palabra (Fs. Luis Alonso Schokel), Madrid 1983, 147-159; idem, Exilio y sobrevivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco, Buenos Aires (ed. Lumen), 1997.

Croatto opina que fueron sectores más acomodados los que produjeron la Biblia. Sin embargo, los y las pobres toman un lugar especial en la hermenéutica de Croatto.

Croatto es más prudente que otros exégetas latinoamericanos en su definición del papel de los y las pobres en la interpretación de la Biblia. Sin embargo, también Croatto considera a los y las pobres como 'lectores privilegiados de la Biblia'. Entre el y la pobre y Biblia hay más bien una relación hermenéutica y no tanto una relación de producción. En la siguiente frase Croatto expresa cómo percibe la relación pobre - Biblia.

Como la realidad de los hombres es más bien de sufrimiento, miseria, pecado, opresión, no es difícil reconocer que los pobres y oprimidos poseen la "pertinencia" y la "pertinencia" más adecuada para releer el querigma de la Biblia. Este les pertenece preferencialmente (Croatto 1985:69).

Hay pertinencia porque los *ejes semánticos* (las grandes temáticas que recurren el A.T. y N.T.) giran en torno a la vida y experiencia de los y las pobres. Mientras que la lectura hecha en la iglesia o en la academia es fragmentada, los y las pobres leen la Biblia como los Rabinos y los padres de la iglesia: como *un texto con una gran temática*. Es por su opción preferencial por los y las pobres, entre otras características, que la Biblia puede y debe ser considerada como libro de una contracultura.

Observaciones críticas

Terminamos aquí nuestra representación del diseño hermenéutico de Croatto. El se imagina el proceso de comprensión del texto bíblico de la misma manera que Ricoeur. La fase de la validación (exégesis) es importante, pero no es más que una fase. No podemos discutir extensamente su contribución a la hermenéutica latinoamericana, aunque la consideramos de un inestimable valor. Uno de los grandes méritos de su

hermenéutica es haber mostrado la legitimidad de una relectura *latinoamericana* de la Biblia; una relectura hecha desde experiencias de opresión, pobreza flagrante, muerte prematura, desperdicio de vidas y también liberación.

Otro punto importante es la nueva concepción del papel de la o el exégeta. En la hermenéutica de Croatto la o el exégeta debe ser más que exégeta, por decirlo así. La o el exégeta también debe *ablandar* y *abrir* el texto para su relectura. Así contribuirá al proceso en que el texto antiguo se convertirá nuevamente en *mensaje* para la actualidad. Creemos que las implicancias de tal percepción de la tarea de la y el exégeta son importantes.

Quisiéramos plantear brevemente algunas preguntas:

Ver la relectura de Croatto en: J.S. Croatto, Creary Amar en Libertad. Estudio de Génesis 2.4-3.24 (El Hombre en el Mundo II), Buenos Aires, 1986.

- 1) En su hermenéutica Croatto atribuye una gran responsabilidad a la o el exégeta. Croatto opina que la o el exégeta no solamente tiene responsabilidad por la fase de la explicación del texto, sino que también debe estar presente en el momento de su actualización. ¿Pero, son estos papeles realmente compatibles? No por ser exégeta se es también científico social o economista. Nuestra pregunta es si Croatto no exige demasiado de la o el exégeta. Croatto mismo, en su práctica exegética, es muy modesto y prudente en sus 'relecturas' (ver por ejemplo Croatto 1986:204-210). En ninguna parte de su obra responde la muy difícil pregunta de qué instrumentos o habilidades el exégeta comprometido debe disponer. Creemos que la participación de la exégeta en la fase de la actualización debe ser muy modesta. Allí, en esta fase, le corresponde a la comunidad de fe encarnar el texto bíblico en su vida y situación. No hay razón por la cual el o la exégeta siga dominando el proceso de lectura. Es la comunidad de creyentes la que debe construir la analogía, no la exégeta. Creemos que, en su práctica, Croatto está de acuerdo con esta visión, pues acabamos de constatar que la práctica de relectura de Croatto es más modesta de lo que prescribe su teoría.

- 2) Nuestra segunda pregunta gira en torno al concepto praxis. Con Croatto estamos convencidos de la gran importancia de la praxis socio-histórica del lector, lectora o comunidad lectora. Creemos también que la praxis es muchas veces motor y eje en el proceso de comprensión de textos. Al mismo tiempo hay que reconocer que praxis no es un concepto muy transparente. Es difícil que la praxis sea una instancia de control en el proceso hermenéutico. ¿Es realmente posible que una praxis actual verifique o valide la significación de un texto histórico? ¿La praxis realmente puede validar o más bien es una instancia que debe ser validada? La praxis entrega conocimiento y visión, pero no lo es. ¡Cuán difícil y poco transparente es la relación entre praxis y comprensión!

Se destaca también que en el diseño hermenéutico tan abierto de Croatto hay un momento de clausura, y bien alrededor del concepto praxis. Croatto escribe que no toda praxis lleva a la comprensión auténtica de la Biblia, sino solamente la praxis de liberación. Surge la pregunta sobre qué es lo que se debe entender por praxis liberadora.

J.S. Croatto, Exodus, A Hermeneutics of Freedom, New York, 1981.

Pensemos por un momento en la historia del Exodo. En Ex. 1-15, cuerpo literario clave en la teología de liberación (Croatto 1981), se trata de la liberación de la esclavitud y la salida del país de la opresión. Un acercamiento crítico al texto muestra que Ex. 1-15 no relata una sola praxis, sino muchas praxes de liberación o salida. Dicho de otra manera, el Exodo no representa un relato monolítico con una sola praxis. Hay una gran variedad de actitudes y prácticas representadas en Ex. 1-15; hay diferentes momentos históricos. Anteriormente mostramos cómo el análisis histórico-crítico de Ex. 1-15 cree haber descubierto al menos dos modalidades de éxodo (de Vaux 1975). El éxodo-huída se debe distinguir del éxodo-robo. Al lado del coraje de algunos hubo también cobardía de muchos. ¿Por cuál de las praxis implícitas debemos optar? ¿Ex.1-15 puede ser un modelo transparente para nuestra práctica actual?

Esta pregunta nos lleva a otra cuestión. En Ex. 1-15 hay mucho énfasis en el papel de Jhwh. Finalmente es Jhwh quien, a través de sus acciones liberadoras, procura la salida. Se plantea la pregunta sobre cómo será posible sacar de tal hecho directrices para nuestro quehacer. Es lo que se ha definido como el problema de la doble analogía. Situaciones se perciben como análogas y se confunden los papeles. A causa de la analogía no se discierne bien quién hizo qué cosa. En beneficio de los paralelos, se descuidan las diferencias.

El término 'praxis liberadora' tiene correladas antitéticas muy diversas, según Croatto. Esto no facilita una buena definición del término. Pues, la victoria sobre el egoísmo requiere otra praxis liberadora, con otros instrumentos y otras estrategias a las de una praxis liberadora política que quiere romper la dependencia de un grupo, país o continente de otro.

- 3) Una tercera pregunta es la siguiente. Cuando tratamos de ver cómo Croatto precisa el concepto praxis, descubrimos que en su obra praxis liberadora abarca un espectro de fenómenos y actitudes. En la obra de Croatto, el término praxis liberadora cubre casi todos los temas centrales de la teología cristiana. El eje semántico (temática clave en la terminología de Croatto) éxodo-liberación resulta tener correlativos antitéticos como 'alienación, enajenación, exilio, egoísmo, ley, muerte y muchas otras' (Croatto 1985, 1994). El problema es que si el término praxis liberadora tiene correlativos antitéticos tan diversos, el término pierde mucho de su valor. Pues la victoria sobre el egoísmo requiere otra praxis liberadora, y otros instrumentos y estrategias a las de una praxis liberadora política que quiere romper la dependencia de un grupo, país o continente de otro.
- 4) Hacemos una última observación acerca de la hermenéutica de Croatto. Muy acorde con la hermenéutica de Ricoeur, Croatto enfatiza la importancia del comprender productivo y no reproductivo o fundamentalista. No debemos caer en concordismos y buscar puras analogías entre nuestra situación y la que se nos describe en la Biblia, escribe Croatto. La pregunta es si este comprender productivo no vale también para el Exodo. ¿En qué medida debemos dejar abierta la posibilidad de que el paradigma del Exodo, y todo lo que ha venido a implicar, no represente o no represente totalmente, la

situación latinoamericana? Es necesario verificar si el modelo del Exodo es realmente pertinente a la situación latinoamericana. Pues cuando se habla de la relevancia del Exodo para la situación latinoamericana, se involucra tanto el presente como el pasado. La analogía se nutre tanto del texto bíblico como de la percepción de la realidad que uno tiene y la solución de sus problemas. Hablar de la relevancia del éxodo, o de cualquier otro paradigma bíblico para América Latina implica siempre también una percepción determinada de la problemática que rodea el continente, su procedencia y la manera de solucionarla. Darle preferencia a *un* modelo o a *un* paradigma implica también clausura y exclusión. Es necesario que exégetas, también y quizá en primer lugar los y las del Primer Mundo, se sigan preguntando qué factores median en la construcción de sus analogías y teologías bíblicas. Pertenece a la tarea del teólogo *comprometido* y de la teóloga *comprometida* mantener abierto este debate.

7.2 Carlos Mesters: el triángulo hermenéutico

C. Mesters, *El Misterioso Mundo de la Biblia. Estudio sobre la puerta de entrada al mundo de la Biblia*, Buenos Aires, 1977, 63.

Es difícil sobrestimar la influencia que en América Latina ha tenido el exégeta brasileño de origen holandés Carlos Mesters. Desde 1963, Carlos Mesters ha estado trabajando en América Latina y ha sido una de las figuras de mayor impacto en el campo de la lectura bíblica. Mesters ha contribuido mucho al desarrollo de lo que se ha venido a llamar el *movimiento bíblico* en América Latina y a la reflexión sobre lo que se suele llamar la lectura popular de la Biblia.

C. Mesters, *Deus, Onde Estás?*, Belo Horizonte, 1976.

El tema central de la obra de Mesters es la pregunta por la relación entre la lectura científica y la lectura que el pueblo hace de la Biblia. ¿Los problemas que el pueblo lleva al texto bíblico podrían constituir una agenda para la exégesis? Pues lo que ahora existe es un profundo desequilibrio entre la inmensa oferta de la ciencia bíblica y las preguntas que el pueblo hace.

Lo que existe es un profundo desequilibrio entre la inmensa oferta de la ciencia bíblica y las preguntas que el pueblo hace. Entre exégesis científica y lectura popular hay, sin embargo, un abismo profundo. La exégesis no respeta al pueblo como destinatario. Los y las exégetas deben aprender a ser fieles a las preguntas del pueblo, antes de que puedan ser fieles a las respuestas de su propia ciencia.

La exégesis debe aprender a moverse, junto con el pueblo, desde la vida hacia la Biblia y viceversa.

Las tesis más importantes de Mesters se dejan resumir de la siguiente manera. La exégesis es confrontada con un nuevo sujeto: el *pueblo de los pobres de América Latina*. El pueblo pobre es un destinatario nuevo de los textos bíblicos y exige un lugar propio en el proceso de interpretación. Entre exégesis científica y lectura popular hay, sin embargo, un abismo profundo. La exégesis no respeta al pueblo como destinatario. Los y las exégetas deben aprender de nuevo ser fieles a las preguntas del pueblo, antes de que puedan ser fieles a las respuestas de su propia ciencia. ‘De nuevo’, escribe Mesters, porque, en comparación con la interpretación patrística, y con los principios de los autores bíblicos mismos, se puede decir que la exégesis se ha alienado de sus principios e intereses clásicos.

Frente a los resultados de la exégesis moderna, el pueblo guarda un silencio que puede ser considerado como una crítica fuertísima a su quehacer y orientación. La exégesis se queda en el pasado; las preguntas del pueblo pobre se están dando en el presente. La exégesis debe aprender a acompañar al pueblo en su movimiento, sus preguntas y preocupaciones. La exégesis debe aprender a participar; a participar en la lucha que se exige para que haya futuro y vida (en abundancia) también para los y las pobres. La exégesis debe aprender a moverse, junto con el pueblo, desde la vida hacia la Biblia y viceversa.

Al igual que Croatto, Mesters opina que la exégesis debe estar al servicio de la lectura de los signos de los tiempos y de las directrices que emanen de tal lectura. La escritura, o mejor dicho la voz de Dios — que es más que la escritura — debe comprenderse hoy de nuevo y bien desde el triángulo hermenéutico dentro del cual el pretexto (la realidad socio-histórica actual), el texto (texto bíblico en relación con su contexto histórico) y el contexto (comunidad de fe) están interconectados orgánicamente.

La categoría pueblo constituye para Mesters una categoría hermenéutica de primer rango. La relación entre pueblo y Biblia tiene un carácter confuso. Por un lado, la lectura popular pone de manifiesto que se trata de una relación

La escritura, o mejor dicho la voz de Dios — que es más que la escritura —, debe comprenderse hoy de nuevo y bien desde el triángulo hermenéutico dentro del cual el pretexto (la realidad socio-histórica actual), el texto (texto bíblico en relación con su contexto histórico) y el contexto (comunidad de fe) están interconectados orgánicamente.

C. Mesters, Flor sin Defensa, Una explicación de la Biblia a partir del pueblo, Bogotá, 1984.

C. Mesters, Biblia y Comunidades Cristianas Populares, en: Solidaridad 30 (1981) 29-39 (= Mesters 1983) y: C. Mesters, The use of the Bible in Christian Communities of the Common People, en: S. Torres/J. Eagleson (eds.), The Challenge of Basic Communities, New York 1981 197-210. También en: N.K. Gottwald (ed.) The Bible and Liberation, New York 1983, 119-133.

muy creativa, sorprendentemente fecunda. El pueblo lee la Biblia con familiaridad y considera la Biblia como su libro. ‘Somos Abraham’, dice el pueblo; ‘Isaías y los profetas son nuestros padres’; ‘la Biblia fue escrita para nosotros’. Las circunstancias duras en que el pueblo vive producen una especie de connaturalidad entre el pueblo de ahora y el pueblo de la Biblia. Es sobre la base de esta analogía que el pueblo, muchas veces, puede comprender plenamente lo que el texto bíblico dice. La lectura popular se caracteriza por aquella connaturalidad y familiaridad, pero también por libertad y fidelidad. La lectura popular, hecha desde los sótanos de la humanidad, descubre en el texto bíblico dimensiones que muchas veces quedan escondidas para los y las exégetas profesionales. ¡La Biblia llega a ser un libro nuevo!

La exégesis tiene una nueva visión que hace de la Biblia un libro viejo, la lectura popular tiene una visión antigua que hace de la Biblia un libro nuevo (Mesters).

Por otro lado hay que reconocer, sostiene Mesters, que la lectura popular también puede tener sus lados negativos. Las modalidades *fidelidad*, *libertad* y *familiaridad* no siempre acompañan la lectura del pueblo. La Biblia es un libro difícil de comprender. La Biblia no solamente confirma al pueblo en su fe, sino que también siembra duda, confunde, evoca problemas, no da claridad o certidumbre, complica la comprensión. Muchas veces la lectura popular es demasiado espiritualista o fundamentalista. A pesar de las dificultades, escribe Mesters, debemos reconocer que el *pueblo* pertenece a los *pequeños* de quienes se habla en los evangelios (Mt.11.25-26). El texto de Mateo 11 es un texto clave para Mesters.

En aquel tiempo, respondiendo Jesús, dijo: “Te alabo, Padre, Señor de los cielos y de la tierra, porque escondiste estas cosas de los sabios y de los entendidos, y las revelaste a los niños”.

Mesters, como Croatto, expresa frecuentemente su crítica a la exégesis clásica. Pero no es muy preciso en sus

formulaciones. Muchas veces no está muy claro a qué tipo de exégesis se refiere. Seguramente su crítica se dirige a aquellos métodos que realizan su trabajo abstraídos de la vida. En toda su obra Mesters presupone que en la vida del pueblo sufriente y que vive en cautiverio, está escondida la clave que da acceso a la comprensión auténtica de la Escritura. Esta vida podría dar también un nuevo impulso a la ciencia exegética.

En toda su obra Mesters presupone que en la vida del pueblo sufriente que vive en cautiverio, está escondida la clave que da acceso a la comprensión auténtica de la Escritura. Esta vida podría dar también un nuevo impulso a la ciencia exegética.

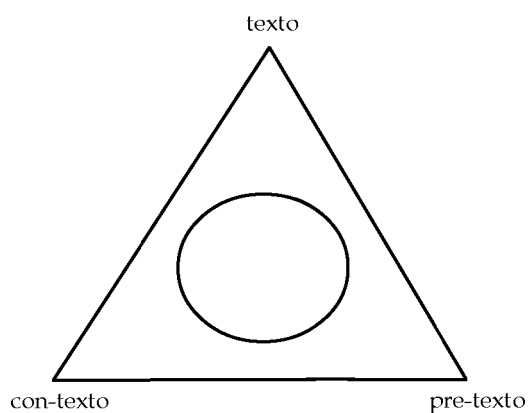
En su visión de lo que es buena exégesis, Mesters comparte mucho con Croatto. Mesters opina que en el proceso de interpretación debemos seguir dos rutas. La primera ruta — todo lo demás emana de ella — es la investigación del sentido histórico del texto bíblico. Pero no es suficiente limitar la exégesis a la dimensión histórica del texto y explorar solamente lo que el texto ha dicho en el pasado. En un segundo momento la significación del texto debe ser llevada hacia el presente. Para tal proceso la interpretación patrística puede servir como modelo. La hermenéutica de los padres había desarrollado gran sensibilidad para discernir los distintos aspectos del texto. Se distinguía entre el aspecto histórico (*sensus literalis*), el aspecto ético del texto (*sensus anagógico*), su capacidad de proyectarse hacia adelante (*sensus alegórico*, *sensus spiritualis*), etc. La distinción básica era entre *sensus literalis* y *sensus spiritualis*. Es notable, sostiene Mesters, cómo los padres, en su interpretación de la Escritura, sistemáticamente se rehusaron a buscar solamente el sentido histórico y literal (*sensus literalis*) del texto o a fijarse solamente en su sentido espiritual (léase: actual). Los padres hacían dos cosas: exploraban el significado histórico y también el significado que el texto tenía para su propia situación.

C. Mesters, Biblia, El Libro del Pueblo de Dios, La Paz, 1983 (= La Biblia: Libro del pueblo de Dios, Managua s.a. = Bíblia, Livro feito em mutirão. Uma introdução à leitura de Bíblia, São Paulo, 1982).

La exégesis moderna, escribe Mesters, anda con su espalda vuelta hacia el presente. Se ha concentrado enteramente en el pasado, porque cree que allí, en el pasado, se puede encontrar el significado verdadero del texto. En la visión de la y el exégeta clásico el significado verdadero del texto debe ser considerado como un *depositum fidei*, como un objeto de fe, depuesto y anclado en el pasado. Pero mientras

la exégesis esté orientada totalmente hacia el pasado, el pueblo pregunta si Abraham vivía antes o después de Cristo. Si la exégesis no quiere continuar respondiendo a preguntas que nadie ha hecho, debe cambiar su orientación, enfatiza Mesters. Si no cambia su mirada, el cortocircuito entre la exégesis y las preguntas del pueblo se agravará hasta llegar a ser irreconciliable. Es la miseria en que vive el pueblo lo que determina el espacio dentro del cual la exégesis debe llevarse a cabo.

El modelo de Mesters combina tres factores importantes. Se puede graficar de la siguiente manera.



El texto bíblico se lee correctamente solo cuando los tres componentes, *comunidad de fe*, *texto bíblico* y *situación actual*, son los componentes orientadores del proceso de interpretación.

Las Comunidades de Base

La lectura de la Biblia practicada en las Comunidades Cristianas de Base (CEBs) constituye para Mesters un modelo ideal. Mesters la describe de la manera siguiente.

El texto bíblico se lee correctamente solamente cuando los tres componentes, comunidad de fe, texto bíblico y situación social actual, están siendo validados como componentes orientadores del proceso de interpretación.

- Los y las pobres leen a partir de problemas que están relacionados con la vida. Leen la Biblia desde una perspectiva de su realidad y de lucha.
- La lectura es comunitaria. Es ante todo un acto de fe, una práctica de oración, una actividad comunitaria.
- Su lectura es una lectura obediente. Las y los pobres respetan el texto, porque quieren escuchar lo que Dios hoy les dice y están dispuestos a cambiar si Dios lo exige.

La actualización del texto puede hacerse a través de tres procesos. Los tres procesos se describen con los términos usados arriba: *contexto*, *pretexto*, *texto*. Por *pretexto* Mesters entiende la situación en que vive el pueblo y que, por lo tanto, constituye su primer marco de referencia. El horizonte de comprensión del pueblo está íntimamente relacionado con su situación. Es este pueblo que ahora, desde su situación, escucha el texto y lo quiere comprender. ¿Cuál es la situación socioeconómica en que vive? ¿Cuáles son sus mayores problemas? ¿Cuáles sus conflictos? Por *contexto* se entiende la praxis de fe de la comunidad de creyentes, en este caso la Comunidad de Base. Allí se escucha la palabra de Dios comunitariamente, a partir de un compromiso comunitario. El *pretexto* y el *contexto* determinan el *lugar desde el cual se lee el texto* bíblico. Se trata de entender cuál es la posición de ese texto frente al contexto conflictivo en que se originó.

Como Croatto, Mesters basa su modelo hermenéutico en nociones fundamentales de la hermenéutica moderna. No despliega un gran aparato teórico; Mesters habla en parábolas y metáforas. Al igual que Croatto, Mesters busca establecer un puente entre ciencia exégetica y lectura popular. Saca de la Biblia un importante argumento para construir y legitimar su modelo hermenéutico. El triángulo no solamente es producto de la hermenéutica moderna, sino que es profundamente bíblico. Se encuentra en la Biblia misma.

La famosa historia de los caminantes de Emaús (Lc.24.13ss) tiene todas las características del triángulo, dice Mesters.

El triángulo no solamente es producto de la hermenéutica moderna, sino que es profundamente bíblico. Se encuentra en la Biblia misma.

La historia de los caminantes de Emaús muestra que los tres componentes del triángulo (texto, pretexto, contexto) son constitutivos, no solamente de nuestra relectura, sino también de la formación del texto bíblico mismo.

(1) Hay una conversación sobre la realidad conflictiva en que viven los caminantes. (2) Hay una pequeña lectura comunitaria de los tres (el viaje de Jerusalén a Emaús se parece a un viaje por el A.T. hacia el N.T. y la figura de Cristo mismo) y (3) el texto del pasado (ley y profetas, A.T.) comienza a iluminar el presente dentro de una circulación hermenéutica. Vemos en el texto de Lucas que los tres componentes del triángulo son constitutivos no solamente de nuestra relectura, sino también de la formación del texto bíblico mismo.

En otras palabras, *relectura* no es solamente un fenómeno fuera de o posterior a la Biblia, sino que es un fenómeno a través del cual la Biblia misma se formó. La Biblia, escribe Mesters, debe ser considerada como un gran depósito de relecturas. Para poder comprender mejor el presente se quería sacar lecciones del pasado. El interés en el pasado no se daba sino por la urgente necesidad de comprender bien el presente. Especialmente en momentos de desintegración y desesperanza se necesitaba una nueva interpretación del pasado para poder comprender de una manera constructiva el presente. Con gran libertad, creatividad y fidelidad los autores bíblicos construían cada vez sus nuevos espacios de interpretación. La Biblia es la expresión literaria de este *revisionismo* a través del cual la *palabra hablada* llegaba a ser nuevamente *palabra hablante*. El fenómeno de la relectura en la Biblia nos enseña, afirma Mesters, que los autores de la Biblia conectaban el pasado y el presente dinámicamente. Esto sucedía sencillamente porque había una gran necesidad de encontrar *modelos de acción* capaces de animar el viaje del pueblo hacia el futuro. En la Biblia el pasado se veía como una *experiencia modelo* que era interpretada por los autores bíblicos de una manera actualizante y en términos de una *praxis a realizar ahora*.

Lectura popular y exégesis

Hemos representado el diseño hermenéutico de Mesters que es de gran valor y ha contribuido mucho a la formulación de una hermenéutica latinoamericana. Hay

El fenómeno de la relectura en la Biblia nos enseña, afirma Mesters, que los autores de la Biblia conectaban pasado y presente dinámicamente. Esto sucedía sencillamente porque había una gran necesidad de encontrar modelos de acción capaces de animar el viaje del pueblo hacia el futuro.

Lectura popular y exégesis

una profunda sensibilidad a las preguntas del lector mayoritario de la Biblia en América Latina: el pueblo pobre. Es importante el debate con la exégesis. Es urgente, enfatiza Mesters, comprender la complementariedad entre exégesis y lectura popular. *Pueblo* es más que ingenuidad; *pueblo* constituye también un mensaje para la lectura científica de la Biblia. Si la exégesis se limitara a hablar solamente a los iniciados, distanciándose de la 'vida', se empobrecería enormemente. Más adelante queremos profundizar en la problemática relación entre exégesis y lectura popular. Ahora queremos formular algunas preguntas que, a nuestro juicio, plantea el modelo hermenéutico de Mesters.

¿Lectura popular o lecturas populares?

A través de su triángulo, Mesters describe el proceso de lectura 'ideal'. Cuando uno de los tres factores falta, todo el proceso se derrumba, por decirlo así. Pero cumplir las exigencias del modelo no es tan fácil como parece. Tanto para el pueblo que lee la Biblia, como para la o el exégeta que la analiza, el modelo es exigente. Creemos que la lectura popular, así como Mesters la define, cumple ya con una serie de prerequisites. Pero Mesters mismo admite que no siempre se dan. Para Mesters la lectura popular *ideal* es la lectura que se practica en las Comunidades Eclesiales de Base. Es una lectura envolvente. Exige de la o el participante una participación activa en la comunidad de fe, exige del lector y de la lectora cierta capacidad analítica de la situación socio-política en que se encuentra, exige de la o el participante cierto compromiso social y, por último, exige de la o el participante interés en el texto bíblico. No todos los y las pobres cumplen con estas exigencias. Podemos decir que grandes sectores del *pueblo* latinoamericano caen fuera de este esquema. No leen la Biblia según la definición de *lectura popular* de Mesters. En América Latina hay muchos pobres que no leen la Biblia o la leen de otra manera — una manera que no solamente no corresponde con el esquema de Mesters, sino que constituye otra entrada a la Biblia, basada en otra hermenéutica. ¿Qué pensar de las muchas lecturas

fundamentalistas de la Biblia? Acabamos de ver una breve tipología del lugar de la Biblia en algunas iglesias pentecostales en Brasil. ¿Corresponde con lo que Mesters llama lectura popular?

El mayor problema que se da con el término *lectura popular* usado por Mesters y otros biblistas latinoamericanos, es de carácter terminológico. Se usa la expresión *lectura popular* en un doble sentido. En el vocabulario de un gran número de biblistas latinoamericanos y otros, el término *lectura popular* se usa en un sentido descriptivo y normativo. El término se usa para definir *sociológicamente* a cierto grupo de lectores y lectoras de la Biblia (los y las pobres). Como término *hermenéutico* se usa *lectura popular* para hablar de una lectura de la Biblia que se estima ideal, correcta y auténtica *desde el punto de vista teológico*. Es el mismo problema que se da con el uso del concepto pobre, como veremos más adelante (de Wit 1991; Vijver 1985; Lehmann 1996:78ss).

La ejemplaridad de la patrística

J.H. de Wit, Leerlingen van de Armen, Amsterdam, 1991. Vimos que la Reforma comienza a redescubrir la importancia del sentido histórico del texto. El redescubrimiento del carácter socio-político del texto bíblico lleva a la actualización de su potencial revolucionario.
H.W. Vijver, Theologie en Bevrijding, Amsterdam, 1985.

Una segunda pregunta surge en torno a la ejemplaridad de la lectura patrística en la obra de Mesters. Con razón Mesters enfatiza la importancia de la *actualización* del texto por los padres. Vimos que tanto los Rabinos como los *padres* se esfuerzan mucho por vincular el texto histórico con el presente. La pregunta es si el *método* usado por los padres es compatible con lo que las y los exégetas latinoamericanos enfatizan en su práctica. Recordemos que la lectura de la Biblia hecha desde la Reforma constituyó una *ruptura* con el marco de interpretación de los padres. Reformadores como Lutero y Calvino fueron muy enfáticos, casi groseros, en su rechazo de lo que consideraron una gran herejía, es decir la interpretación alegórica de la Escritura. La vuelta hacia el *sensus literalis* del texto en la Reforma, constituyó un hecho hermenéutico de primer rango. Tuvo que ver con la percepción del carácter del texto bíblico y la relación entre fe, texto, revelación y situación histórica del destinatario.

Hemos visto que la Reforma comienza a redescubrir la importancia del sentido histórico del texto. El redescubrimiento del carácter socio-político del texto bíblico lleva a la actualización de su potencial revolucionario. Si bien padres de la iglesia como Orígenes y Jerónimo siempre partían por la exploración de la *prima significatio* — el sentido histórico del texto —, en la práctica de la exégesis medieval se hacía prevalecer mucho el *sensus alegórico* o *místico* del texto. Hemos visto que el método de lectura medieval es la alegoría (de Lubac 1950; 1959ss).

El siguiente ejemplo puede clarificar lo que en la práctica de la interpretación puede significar la diferencia entre lectura alegórica e histórica. En una lectura alegórica, el Exodo — tema clave en la teología de la liberación — deja de tener importancia como evento socio-político-histórico y llega a ser la prefiguración del bautismo (Tigcheler 1977). Debemos comprender que el método alegórico interpreta como alegoría *también* lo que, desde el punto de vista del texto mismo, no es alegoría. Se impone un esquema ajeno al texto.

H. de Lubac, Exégèse Médiéval. Les quatre sens de l'Écriture I-IV, Paris, 1959-1964.

H. de Lubac, Histoire et Esprit. L'Intelligence de L'Écriture d'après Origène, Paris, 1950.

Con eso llegamos a nuestra pregunta. ¿Es posible considerar la lectura patristica como modelo para la lectura popular latinoamericana? Lo que exégetas como Mesters, Richard y otros entienden por sentido espiritual (*sensus spiritualis*) ¿realmente mantiene el significado que tenía entre los padres medievales? ¿No es precisamente la lectura de la Biblia hecha desde y por las y los pobres la que busca reconstruir lo que realmente pasó? ¿En absoluto quiere 'espiritualizar' todas aquellas historias bíblicas sobre la liberación del pueblo? Los 'modelos de acción' que Mesters busca destilar de los textos antiguos, ¿realmente se encontrarán cuando se alegorizan el texto y su referencia histórica?

La exégesis y los problemas del pueblo

Una tercera pregunta toca la manera en que se define la labor exegética. Mesters, Croatto y otros exégetas latinoamericanos buscan una respuesta a la pregunta sobre cómo reorientar la exégesis. ¿Cómo podrá la exégesis ponerse al servicio del pueblo y sus preguntas y

La exégesis puede producir conocimiento sobre los textos bíblicos que son portadores del querigma, pero exégesis no es querigma. ¿Es realmente el discurso exegético el que podrá formular las reglas de una praxis liberadora?

problemas? Hemos dicho que Mesters espera mucho también de la o el exégeta. La o el exégeta debe contribuir a la lectura de 'los signos del tiempo' y también 'participar en la lucha que se exige de nosotros', escribe Mesters. Sin embargo, no es fácil realizar tal tarea. Como exégeta, puede producir algún conocimiento acerca del contexto histórico en que se generó el texto. Puede producir algún conocimiento acerca de ciertas prácticas liberadoras de las cuales el texto da testimonio. Pero no por eso el o la exégeta será capaz de producir una praxis liberadora actual. La exégesis puede producir conocimiento sobre los textos bíblicos que son portadores del querigma, pero exégesis *no es* querigma. ¿Es realmente el discurso exegético el que podrá formular las reglas de una praxis liberadora? Con razón se ha dicho:

Compromiso pertenece a la categoría de la praxis, no a la categoría del análisis. Compromiso invita a trabajar, no a comprender (Cl Boff, 1980).

En su conocido estudio sobre la relación entre teología y realidad social, Clodovis Boff toca el tema del status de los resultados de la ciencia. Dice acertadamente

...Conocimiento de liberación es tan poco liberador como conocimiento de la composición química de azúcar es dulce ...

Cl. Boff, Teología de lo político, Salamanca, 1980.

La relación entre la práctica liberadora y el conocimiento de una situación histórica es complicada. Debemos volver sobre el tema más adelante. Lo que ahora quisiéramos tener claro es que, cuando se exige de la o el exégeta un compromiso con la causa popular o una participación en la lucha de liberación, se le exige algo que no por naturaleza está presente en su oficio como exégeta. No por saber leer el hebreo bíblico, la o el exégeta también sabe de procesos económicos actuales.

La exégesis europea

Surge una cuarta observación. Con sorpresa se toma conocimiento de la manera en que biblistas latino-

americanos muchas veces definen *la* exégesis europea o norteamericana. ¿Estas definiciones realmente hacen justicia a lo que actualmente hay en el mundo de esa exégesis? El presente libro tratará de presentar un número considerable de nuevas escuelas, nuevos énfasis, nuevos métodos. Seremos enfáticos en la necesidad de la complementariedad en la exégesis. Mientras más preguntas se le haga al texto, más rico será el proceso de comprensión y más dará el texto de sus secretos al lector o a la lectora.

No olvidemos que durante las últimas décadas, en la exégesis ‘occidental’ ha surgido no solo una verdadera multitud de métodos nuevos, sino que también el papel de la y el lector ha recibido mucha atención. Más adelante, cuando toquemos la *teoría de la respuesta del lector* trataremos de demostrar que el *lector* es un concepto de gran importancia, no solamente en la ciencia de la literatura, sino también en la exégesis moderna.

Al hablar de la exégesis occidental, Mesters usa la imagen de ‘exégetas que están con la espalda hacia el presente’. Creemos que esta imagen no ha perdido su vigencia para ciertos sectores del campo exegetico. Al mismo tiempo debemos reconocer que ha cambiado mucho en la exégesis moderna. Ciertas corrientes exegeticas, orientadas literariamente, son fuertemente antihistóricas. Un creciente número de exégetas sabe cuánto pesa el lector o la lectora en el proceso de la *semiosis*. Las hermenéuticas feministas, negras, asiáticas, sudafricanas, poscoloniales – y todas las demás hermenéuticas del genitivo – son testimonio de ello. Creemos que una visión un poco más positiva de la exégesis occidental podrá beneficiar mucho la lectura bíblica latinoamericana.

7.3 Hermenéutica de liberación - exégesis liberadora (P. Richard, J. Comblin, M. Schwantes y.o.)

La interpretación de la Biblia en América Latina, vinculada con las y los pobres, no es uniforme en sus métodos. Es posible discernir dos grandes escuelas. Una escuela es la que desde los años ‘80 comenzó a usar las herramientas de

la semiótica y la ciencia de la literatura y que se mueve desde la exploración del *sentido* del texto hacia la exploración de su *referencia*. Un representante importante es J. Croatto Croatto, cuyo modelo hermenéutico y manera de trabajar presentamos anteriormente. Entre la hermenéutica de Mesters y la de Croatto hay mucha semejanza. La aproximación de Croatto a los textos se basa en nociones fundamentales de la hermenéutica moderna (Ricoeur y.o.) y la filosofía de lenguaje (Benviste y.o.). Primero explora el *sentido* del texto, recién después su *referencia*. En el análisis usa una *serie* de métodos, desde el estructuralismo hasta métodos más históricos. Su perspectiva exegética es profundamente complementaria.

Queremos terminar nuestro resumen de las escuelas hermenéuticas latinoamericanas con la descripción de otra escuela. Su orientación es mucho más sociológica. Se interesa casi exclusivamente por la *referencia* del texto. Sus hipótesis tienen mucha influencia en América Latina. Esto es comprensible, porque ha invertido mucha energía en aclarar la relación entre la Biblia y los y las pobres. Lo que, en parte, define esta escuela es el uso frecuente de términos como *hermenéutica de la liberación* y *exégesis liberadora*. En lo esencial la *hermenéutica de la liberación* se parece mucho a los modelos anteriormente expuestos. Las diferencias están en la percepción de la relación entre Biblia y pobre (1), y la opción casi exclusiva por un método exegético específico (2).

Ahora bien, ¿cuáles son las hipótesis de la hermenéutica de la liberación? Nos concentraremos brevemente en dos características principales de esa escuela, es decir la relación entre la y el pobre y la Biblia (1) y la opción por el método sociológico (2). Después representaremos los argumentos en más detalle. Terminaremos formulando algunas observaciones como contribución al debate.

Los y las pobres son los productores de la Biblia

Una hipótesis importante y de gran popularidad entre biblistas y agentes pastorales latinoamericanos es la

J. Pixley, *Las Escrituras no tienen dueño: son también para las víctimas*, en: *RIBLA 11* (1992), 123-132.

G. Gorgulho, *La memoria y el espíritu de los pobres*, en: Eduardo Bonín (ed.), *Espiritualidad y Liberación en América Latina*, San José s.a., 71-86.

propuesta de que el texto bíblico fue producido por los y las pobres. Exégetas como Croatto y Mesters son muy prudentes cuando hablan de la pregunta de quién produjo la Biblia. Pero un gran número de exégetas latinoamericanos opina que el A.T. y el N.T. fueron hechos directamente por los y las pobres. La relación entre Biblia y pobres se percibe no solamente en términos hermenéuticos — ¡los pobres son los mejores intérpretes! (Schwantes, Croatto, Pixley 1992) —, sino también como *una relación de propiedad*. De hecho, podemos decir que los y las hermenéutas de la liberación perciben la relación entre la Biblia y los y las pobres como una relación de propiedad con implicancias hermenéuticas (Pixley 1992:123ss; ver también Gorgulho s.a.; 1978; 1985; 1986; 1989; 1993).

El método exegético

En el trabajo de los y las exégetas de la liberación, como en el de todos los y las exégetas, se detecta una relación estrecha entre su percepción de lo que es un texto (bíblico) y el método que se usa para su exploración. Ambas cosas tienden a reforzarse mutuamente. Mientras más convencido estoy de la importancia del aspecto literario del texto, más análisis literario utilizo. Lo mismo vale para los y las exégetas pertenecientes a la escuela cuyo proceder estamos analizando.

G. Gorgulho, *Leitura da Bíblia e Compromisso com a Justiça*, en: *RE8 38* (1978), 291-299.
J. Comblin, *Criterios para un Comentario de la Biblia*, en: *Servir XIX*, 104 (1983) 537-578; ver también: J. Comblin, *Introdução Geral ao Comentário Bíblico. Leitura da Bíblia na perspectiva dos pobres*, Petrópolis, 1985.

Mientras que exégetas como Milton Schwantes enfatizan la importancia de la crítica de las formas (*Formgeschichte*), otros van mucho más en la línea de la lectura materialista, aunque sea en una forma mucho menos literaria, detallada y compleja que Belo mismo. Hemos visto que lo que la exégesis liberadora latinoamericana y la lectura materialista tienen en común es el gran interés en la referencia del texto, su trasfondo histórico, su génesis, la historia de su redacción. Pero mientras que Belo estaba profundamente influido por el estructuralismo y deconstructivismo francés (Barthes, Derrida, Kristeva, etc.), su pendiente latinoamericana no usa los principios de la semiótica narrativa ni de la ciencia de la literatura. Más

adelante argumentaremos que este hecho constituye una paradoja en un modelo hermenéutico que tiene tanta confianza en el potencial liberador del texto bíblico. Veamos primeramente con mayor detalle los argumentos que exégetas latinoamericanos usan para definir la relación entre las y los pobres y la Biblia como una relación de propiedad.

La Biblia como 'memoria histórica' de los y las pobres

G. Gorgulho, A
Promessa ao Rei
Davi, en: Vida
Pastoral XXVII/130
(1986), 9-15.

Uno de los exégetas que más ampliamente ha tratado de defender esta hipótesis es el teólogo Pablo Richard. En la sociología moderna el concepto *memoria* ha jugado un papel importante. Mucho se ha analizado la confiabilidad de la memoria popular, su peso en la vida política de una nación. También en la teología moderna el concepto *memoria* ha jugado un papel importante. Basta pensar en la noción *memoria peligrosa*, acuñada por J.B. Metz en su teología política. *Memoria y pobres* marcan profundamente la obra de Richard. Su largo trabajo con las comunidades de pobres le ha significado una fascinación con los y las pobres. Con gran entusiasmo, compasión y expectativa Richard habla de su mundo (Richard 1984a, 1984b, 1987, 1997, 1998). En numerosos artículos en la revista *Pasos* Richard sigue manteniendo su optimismo. Desde luego que después de 1989 ha habido un cambio en el pensar de Richard. Pero no sería apropiado hablar de una ruptura. Richard mismo habla de un *cambio de ejes*. Así como en las obras de otras y otros teólogos latinoamericanos, en la obra de Richard hay una aproximación a y una valorización de lo cultural, lo cotidiano, lo indígena, la pequeña acción. En un artículo reciente el teólogo argentino Juan Carlos Scannone define el *ajuste* de Richard de la manera siguiente.

...El (Richard, HdW) afirma que el "poder de los pobres en la historia" - que previamente se concebía como primordialmente político - es, ante todo, ético, religioso y cultural. Solo con este poder puede el pueblo enfrentar el fuerte neoliberalismo de hoy (Scannone 1998:96).

G. Gorgulho, *Sofonías y el valor histórico de los Pobres*, en: *RIBLA 3* (1989) 31-41. G. Gorgulho, *Zacarias. A vinda do Mesias Pobre*, Petrópolis, 1985.
G. Gorgulho, *Biblical Hermeneutics*, en: I. Ellacuría & J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis. Fundamental Concepts of Liberation Theology*, New York, 1993, 123-149.

J.C. Scannone, "Axial Shift" instead of "Paradigm Shift", en: G. de Schrijver, *Liberation Theologies on Shifting Grounds*, Leuven, 1998, 85-103.

P. Richard, *La Biblia, Memoria Histórica de los Pobres*, en: *Servir XVIII*, 98 (1982) 143-150 (portugués: *Bíblia: Memória Histórica dos Pobres*, en: *Estudos Bíblicos 1* (1984) 20-30; inglés: *Bible and Liberation: The Bible as Historical Memory of the Poor*, en: *Liaisons Internationales COELI 27* (1983) 10-14; francés: *La Bible, Mémoire Historique des Pauvres*, en: *Liaisons Internationales COELI 32* (1982), 3-7.

En toda la obra de Richard el *pobre* sigue teniendo el mismo peso y lugar. Podemos concentrarnos, por lo tanto, en lo que Richard dice del pobre en relación a la producción del texto bíblico y su lectura en la actualidad.

En el año 1980 Richard publicó un artículo, muy frecuentemente citado, con un título un poco enigmático: *La Biblia, memoria histórica de los pobres*. En muy poco tiempo este título llegó a ser un *refrán*, recorriendo toda América Latina. En el año 1983 el teólogo José Comblin escribió:

En estos días todo el mundo repite que la Biblia es la memoria de los oprimidos y el libro de los pobres ... La Biblia fue escrita por los pobres. A pesar de haber sido abusada frecuentemente por los ricos, la Biblia siempre resiste y es finalmente recuperada por los pobres. Pues, ella es el relato de la historia de los pobres (Comblin 1983).

También Milton Schwantes (Schwantes 1988; 1992:22) y Jorge Pixley están convencidos de los orígenes populares de la Escritura (para Pixley ver Fricke 1997:132ss, 223ss). Pixley escribe

La lectura que vienen haciendo ya por algunos años las comunidades populares ha recuperado estos orígenes y nuestro propio trabajo como biblistas vinculados con estas comunidades ha confirmado con las técnicas «científicas» de la academia la validez de estos orígenes populares (Pixley 1992:129).

La hipótesis de que la Biblia fue escrita o producida por los y las pobres en Israel, en gran parte analfabetas, es muy desafiante. El uso del concepto *memoria* es muy sugerente. *Memoria histórica* sugiere pureza, originalidad, algo no contaminado. Pero, ¿cómo imaginarnos tal proceso en el mundo del primer milenio a.C.? No es fácil. Es por eso que no todas las y los exégetas latinoamericanos se adhieren a la hipótesis de Richard. Vimos cómo Croatto y otros atribuyen el proceso de producción de la Biblia a una clase social un poco más acomodada. Pues, ¿qué habilidades

M. Schwantes, *A Origem Social dos Textos*, en: *Estudos Bíblicos* 15 (1988), 31-51.

Proprietario de un texto literario es cada uno y cada una que sabe leerlo.

P. Richard, *La Iglesia que nace en América Central*, en: *Cristianismo y Sociedad* 79 (1984b), 71-94.

P. Richard, *La Fuerza Espiritual de la Iglesia de los Pobres*, San José, 1987.

P. Richard, *Lectura popular de la Biblia en América Latina (Hermenéutica de la liberación)*, en: *RIBLA* 1 (1988) 8-25 (= P. Richard, *Bibellektüre durch das Volk in Lateinamerika. Hermeneutik der Befreiung*, en: *EvTh* 51, 1 (1991) 20-39).

literarias, qué conocimiento exige de su autor un libro como Job? ¿Es posible pensar que haya sido escrito por un colectivo de pobres? Otra pregunta: ¿cómo se relaciona la hipótesis de que la Biblia fue 'hecha' por los y las pobres con la comúnmente reconocida pluralidad de tradiciones bíblicas? ¿La experiencia de los y las pobres realmente está presente en todos los textos bíblicos? ¿Los y las pobres bíblicos hablaron siempre de pobreza? ¿No implicaría esto una reducción de la y el pobre a una mera condición social; hecha por no-pobres? ¿Es tan decisiva en el proceso de interpretación la condición social de la o el intérprete?

Al lado de estas preguntas surge el problema hermenéutico. Acabamos de ver que en la hermenéutica moderna se ha abandonado por completo el concepto de propiedad. Los textos literarios no tienen propietario histórico. El autor murió en el acto de escribir, dejó su texto y no hay otro lugar donde es posible encontrar a su propietario original, más que en el texto que dejó. Propietario de un texto literario es cada uno y cada una que sabe leerlo. En verdad no es fácilmente defendible la percepción de la relación entre la Biblia y pobres en Israel en términos de producción o propiedad. ¿Qué podría significar propiedad aquí, además de pertinencia (Croatto)? Está claro que hay una íntima relación entre aquella hipótesis de Richard y la muy legítima voluntad de biblistas latinoamericanos de devolverles a los y las pobres su dignidad y respetar su capacidad interpretativa. La pregunta es si la hipótesis de Richard es la herramienta más apropiada para hacerlo.

Argumentos exegéticos

Veamos un poco más de cerca los argumentos *exegéticos* sobre los que se funda la hipótesis, pues no es suficiente subrayar que hay tantos textos sobre pobres y pobreza en la Biblia. La opción preferencial de la Biblia por los y las pobres no implica al mismo tiempo que la Biblia haya sido escrita por pobres.

La Biblia fue hecha por los pobres, escribe Richard en su mencionado artículo.

Nuestra hipótesis es que los pobres son el autor humano de la Biblia y son ellos, en última instancia, quienes tienen la llave de su interpretación. La Biblia pertenece a la memoria histórica y subversiva de los pobres (Richard 1984a:20).

P. Richard, The Hermeneutics of Liberation: Theoretical Grounding for the Communitarian Reading of the Bible, en: Fernando F. Segovia / Mary Ann Tolbert (eds.), Teaching the Bible. The Discourse and Politics of Biblical Pedagogy, New York, 1998, 272-282.

Muy en la línea de la lectura materialista, Richard afirma que en el curso de su historia han habido muchos esfuerzos por robar la Biblia y alejarla de las manos de los y las pobres. Las clases acomodadas de la sociedad trataron de impedir que los y las pobres tuvieran acceso a su patrimonio. No lograron alcanzar su fin. Los y las pobres usaron diversos medios para defender su propio patrimonio, entre ellos la ficción literaria. Por *ficción literaria* Richard entiende lo que comúnmente se llama *seudoepigrafía*: cuando textos que son de la mano de un autor no conocido se atribuyen a personalidades famosas de los días de antaño.

...Los pobres atribuían sus tradiciones y textos a un personaje famoso: un rey o un profeta o un maestro famoso... (Richard 1984a:26)

Michael Fricke, Bibelauslegung in Nicaragua. Jorge Pixley im Spannungsfeld von Befreiungstheologie, historisch-kritischer Exegese und baptistischer Tradition (Exegese in unserer Zeit Bd.2), Münster, 1997.

La ficción literaria, afirma Richard, protegía la literatura de los y las pobres contra cualquier intento manipulador. También la tradición oral fue uno de los instrumentos usados para contrarrestar el imperialismo de los ricos. Los y las pobres utilizaron formas literarias específicas, escribe Richard, para proteger su patrimonio. Tanto la poesía como el relato histórico esquemático fueron instrumentos usados por los y las pobres. Pensemos también en los Salmos. Los Salmos llevan las características de la literatura de los y las pobres, sostiene Richard. Las parábolas y el carácter narrativo de muchos textos son como las huellas digitales de los pobres (Comblin 1983; Schwantes 1981; 1986); así como el uso de símbolos y enigmas (Comblin 1983; Richard 1984) y la existencia de pequeñas perícopas en el Pentateuco (Schwantes 1986).

Los pobres usaron diversos medios para defender su propio patrimonio.

No hay espacio para discutir extensamente el valor de todos los argumentos usados. Creemos que los interlocutores de la hermenéutica de la liberación han hecho una importante contribución al debate hermenéutico. Sin embargo, vale la

pena analizar más en detalle algunos de sus argumentos. Así podremos también nosotros y nosotras contribuir al debate en torno a la lectura popular de la Biblia.

Analizaremos brevemente los siguientes argumentos importantes: la seudoepigrafía o la ficción literaria en la Biblia; el papel de la tradición oral; la procedencia de los Salmos y la existencia de las pequeñas perícopas en el Pentateuco.

1) La seudoepigrafía

*J.H. Charlesworth (ed.),
The Old Testament
Pseudepigrapha I y II,
London, 1983.*

El hecho de que los y las pobres hayan atribuido parte de su producción literaria a grandes personajes implicó el rescate de la Biblia, afirma Richard. De hecho, debemos decir que hay muchos textos bíblicos de los cuales sencillamente no sabemos quien fue su autor. Pensemos en *deuteroisaiás* o *deuterozacarías*; pensemos en la carta a los Hebreos. Por literatura seudoepigráfica no entendemos literatura a cuyo autor desconocemos, sino más bien aquella literatura cuyos autores verdaderos usan nombres de otros personajes, usan seudónimos.

Sabemos que en la época intertestamentaria (200 a.C. - 100 d.C.) se produjo mucha literatura seudoepigráfica. Un ejemplo es Daniel (ver Ezequiel 14.14), otro es Enóc. ¿Qué pensar de todos los *testamentos* que tenemos de esta época? Hay un testamento de Adán y Eva, un testamento de Moisés, un testamento de Job, los Testamentos de los Tres Patriarcas, de los Doce Patriarcas. ¿Qué pensar de toda la literatura apocalíptica producida en estos años? Hay Apocalipsis de Adán, Baruj, Elías, Sofonías, etc. Hay libros apocalípticos que se llaman Vida de Adán y Eva, 4 Esdras, 2 Baruj, Salmos de Salomón, etc. (Charlesworth 1983). Podemos suponer que esta literatura seudoepigráfica fue bastante popular en el período intertestamentario. En un clásico artículo sobre el origen de la literatura seudoepigráfica, W. Bousset atribuye grandes partes de esa literatura a laicos. La seudoepigrafía es una característica de la literatura popular entre vastas capas de la población y producida por laicos, afirma Bousset (Bousset 1982 (1903):134).

W. Bousset, Die Religionsgeschichtliche Herkunft der jüdischen Apokalyptik, en: K Koch/ J.M. Schmidt (Her.), Apokalyptik (WdF 365), Darmstadt 1982, 132-145.

A. Lacocque, The Book of Daniel, Atlanta s.a.; Hans de Wit, Libro de Daniel, Santiago, 1990.

R. Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 2, Göttingen, 1992.

N.K. Gottwald, The Hebrew Bible. A Socio-Literary Introduction, Philadelphia, 1985.

Ahora bien, es precisamente por eso que surge una pregunta en torno a la hipótesis de Richard. Si la 'ficción literaria' o literatura seudoepigráfica del período intertestamentario fue patrimonio del pueblo ¿por qué tanta literatura seudoepigráfica del período intertestamentario no fue canonizada? ¿Se debió enteramente a la censura de la clase dominante de la época de su canonización?

Podemos acercarnos al problema también desde otro ángulo. Sabemos que el libro de Daniel es seudoepigráfico (Lacocque y.o.). Sin embargo, una lectura sociológica del libro, especialmente de sus primeros capítulos, no nos coloca precisamente en las capas más humildes o pobres de la comunidad judía en exilio (ver Albertz 1992:649ss; de Wit 1990). El contenido, la cosmovisión y la teología del libro de Daniel hacen suponer que su situación vital, relatada por el texto mismo, no es una mera proyección de los y las pobres. En todo caso no se tematiza mucho en el libro, redactado en momentos de extrema crisis, la cuestión de la pobreza, sino la amenaza cultural y religiosa del mundo helenístico. Además, debemos preguntarnos cuánto de esa literatura seudoepigráfica, que de hecho muchas veces tiene un carácter y procedencia popular, autores como Schwantes, Richard y Comblin considerarían producto de superstición y religiosidad enajenada.

2) La tradición oral

En su introducción al Antiguo Testamento, N.K. Gottwald llama nuevamente la atención a la importancia de la tradición oral en el proceso de producción del A.T.

Al trazar la formación de la Biblia Hebrea, debemos estar atentos a la poderosa influencia de la tradición oral que, directa e indirectamente, ha contribuido mucho más a la estructura literaria de lo que solemos percibir dada nuestra orientación libresca hacia el texto (Gottwald 1985:95).

Esto no es nuevo. No solamente la sociología, sino también la ciencia veterotestamentaria se han ocupado mucho de la

E. Nielsen, Oral Tradition. A Modern Problem in Old Testament Introduction, London, 1954.

Hay tradición oral improvisada y hay tradición oral memorizada. No todos los textos que llevan todavía más o menos visiblemente las huellas de la tradición oral, giran en torno a la temática de la pobreza u opresión.

tradición oral. La ciencia bíblica moderna ha atribuido un papel importante a la tradición oral.

Podemos encontrar la argumentación de Richard a grandes rasgos ya en las obras de los y las exégetas de la llamada escuela de Uppsala (J. Pedersen; ver Nielsen 1954:11ss). Debemos preguntarnos si se justifica la aguda oposición que Richard crea entre la tradición oral y la tradición escrita. Cuando Richard dice que la tradición oral ha funcionado como medio de control de la tradición escrita, repite lo que otros también han dicho y por lo cual fueron criticados fuertemente (Houtman 1980:137). Presuponer que hubo una relación jerárquica entre tradición oral y tradición escrita y dar la hegemonía a la tradición oral implica una gran confianza en la confiabilidad de la tradición oral. En un excelente estudio K.A.D. Smelik demuestra que el análisis moderno de la tradición oral ha llegado a distinguir entre dos formas (Smelik 1977). Hay *tradición oral improvisada* y hay *tradición oral memorizada*. En la tradición oral improvisada se mantiene la temática general de la narración, pero el narrador tiene toda la libertad para llenar los vacíos en el texto y adaptarlo a su propia situación. Este tipo de tradición oral nunca puede funcionar como 'control' de una tradición escrita. La otra tradición oral, la memorizada, es mucho menos libre, pues memoriza textos ya puestos por escrito. En este caso la instancia de control no es la tradición oral, sino la tradición ya escrita. Sea como fuere, debemos imaginarnos el proceso de transmisión del texto bíblico como un proceso en que la tradición oral y la tradición escrita han tenido una relación complementaria.

Parece que desde los orígenes, la tradición oral y la tradición escrita más bien se completaban y no competían. Casi siempre es sumamente difícil discernir si un texto es producto de una tradición oral o de una tradición escrita. Además, no hay razón especial para conectar la tradición oral con los y las pobres. Así como entre otros pueblos, también en el antiguo Israel la tradición oral, en sus dos formas, habrá sido un oficio ejercido por especialistas; entre ellos trovadores, sacerdotes, sabios, bardos y cantantes. No todos los textos que aún llevan, más o menos visiblemente,

las huellas de la tradición oral giran en torno a la temática de la pobreza u opresión. Debemos suponer que la tradición oral ha arrojado una gran cantidad de expresiones literarias: narraciones, sagas, canciones, proverbios, dichos, poemas, leyendas, dichos proféticos, modismos, etc.

3) *Los Salmos*

Los Salmos son considerados por Richard y otros como un ejemplo clásico de la producción literaria de los y las pobres. Pues se trata de poesía y, a veces, seudoepigrafía. Los y las pobres, oprimidos y perseguidos, ocupan un lugar muy importante en los textos del salterio. Podemos afirmar sin reserva alguna que en los Salmos se trata verdaderamente de Israel ante Jhwh (von Rad). Richard y otros son de la opinión que la actividad de los sacerdotes vinculados con los centros religiosos, los santuarios y templos, debe ser vista con la mayor sospecha posible. Asimismo la centralización del culto debe haber significado cierta unificación de las tradiciones bíblicas y por lo tanto el riesgo de manipulación de los textos por la jerarquía más alta (Richard 1984a:26s).

K.A.D. Smelik, Saul, de voorstelling van Israels eerste koning in de Masoretische tekst van het Oude Testament, Amsterdam, 1977.

K. Seybold, Die Wallfahrtspsalmen. Studien zur Entstehungsgeschichte von Psalm 120-134 (Biblich-Theologische Studien, 3), Neukirchen-Vluyn, 1978.

Debemos preguntarnos si esta argumentación puede mantenerse frente a un análisis crítico. Es imposible imaginarse el proceso de gestación del salterio sin la participación de los funcionarios de los templos, los sacerdotes y los levitas. Su contribución a la composición y colección de las canciones ha sido importante. Es en gran parte gracias a su musicalidad y su habilidad litúrgica que, finalmente y al menos en el canon palestinense, se llegó a canonizar un cuerpo de 150 canciones y alabanzas de una enorme variedad. Al mismo tiempo se reconoció, ya en la antigüedad, la centralidad de los *'anawim* (עֲנָוִים) y *'aniim* (עֲנִיִּים), los pobres de Jhwh. Sus quejas, la injusticia y persecución que sufrieron, son parte importantísima de nuestras liturgias. Los estudios de la forma y procedencia de los Salmos (*Formgeschichte*) han mostrado su gran diversidad. Tanto sus formas, como su procedencia son muy variadas. Limitar la procedencia de los salmos a una capa social o una situación de la vida humana sería negar por completo la gran variedad y riqueza.

M. Schwantes, Das Recht der Armen. Eine Untersuchung zu den Begriffen dal, 'ebywn und 'any in den alttestamentlichen Gesetzen, bei den Propheten und in der Weisheit, Frankfurt am Main, 1977.

Con muchos otros creemos que datos importantes — diversidad de géneros literarios, relativa centralidad de los y las pobres, uso en la liturgia oficial — nos llevan a una conclusión opuesta a la de la hermenéutica de la liberación. Hay más bien razón para suponer que fueron los sacerdotes y otros oficiales del templo que, en vez de censurar, canonizaron las quejas amargas de los y las pobres. Es posible que de esta manera el templo haya ejercido una crítica a la realeza y los ricos. Los sacerdotes y demás liturgos deben haber compuesto muchos salmos, para una gran variedad de ocasiones. Una parte de los salmos se originó dentro del ámbito del templo. Pero sabemos también que otra parte se originó fuera del alcance del templo. Algunos salmos seguramente fueron llevados al templo, acogidos por los funcionarios, elaborados, musicalizados y después incorporados en la liturgia.

En un análisis muy fino y sutil, K. Seybold demuestra que el hebreo de los salmos de peregrinación (Sl.120-134) es una mezcla de lenguaje de laicos, un lenguaje no literario o cultivado, y otros elementos mucho más sofisticados y letrados (Seybold 1978:19ss). Sobre la génesis de los Salmos, H.-J. Kraus había dicho en su conocido comentario:

Es difícil y casi imposible hacer una diferencia entre los cantos llevados al culto y los cantos que se originaron en el ambiente del santuario (Kraus 1972:LXII).

H.-J. Kraus, Psalmen (BKAT XVI), Neukirchen-Vluyn, 1972.

M. Schwantes, Interpretação de Gn 12-25 no contexto da elaboração de uma Hermenêutica do Pentateuco, en: Estudos Bíblicos 1 (1984), 31-49.

La evidencia que disponemos en cuanto a la génesis de los Salmos nos lleva a presuponer una relación complementaria y creativa entre pueblo y sacerdotes y no tanto una relación de censura. No nos parece necesario mantener siempre una imagen tan negativa del sacerdocio. Recordemos que también grandes partes de las leyes más sociales, el año sabático, el año de jubileo, etc., fueron redactadas y finalmente canonizadas por intermedio de los sacerdotes. Creemos que hay suficiente evidencia para considerar los Salmos como un buen ejemplo de co-producción: tanto el pueblo como el templo son responsables del salterio. Los salmos son el reflejo de la vida popular, en eso estamos de

acuerdo con Richard. Pero agregamos que no fue a pesar de, sino gracias a, los levitas, sacerdotes y músicos del templo.

M. Schwantes, *A Família de Sara e Abraão. Texto e contexto de Gênesis 12-25*, Petrópolis, 1986, 11-29.

M. Schwantes, *La ciudad y la torre. Un estudio de Gen. 11:1-9*, en: *Cristianismo y Sociedad XIX*, 69/70 (1981), 95-101 (= *A Cidade e a Torre (Gn. 11, 1-9). Exercícios Hermenêuticos*, en: *Estudos Teológicos XXI*, 1 (1981) 75-106).

M. Schwantes, *Profecía e Estado. Uma proposta para a hermenêutica profética*, en: *Estudos Teológicos XXII*, 2 (1982), 105-145.

W. Dietrich/M. Schwantes (Hrsg.), *Der Tag wird kommen. Ein interkontextuelles Gespräch über das Buch des Propheten Zefanja*, Stuttgart, 1996.

4) Las pequeñas unidades literarias

Llegamos al análisis de un último argumento. Es sobre todo el exégeta brasileño Milton Schwantes quien ha enfatizado la importancia de las *pequeñas unidades literarias* en el Pentateuco. Es otro argumento a favor de la autoría de la Biblia por las capas populares de Israel, afirma Schwantes (Schwantes 1977; 1981; 1982; 1984; 1986; 1987; 1996).

Muy en la línea de la lectura materialista de la Biblia, Schwantes está convencido de que en la sociedad israelita hubo una constante oposición entre campo y ciudad. Esta oposición tiene también su expresión literaria. El *campo* es representado por las pequeñas unidades literarias; la *ciudad* (templo o estado) por los grandes bloques literarios, como 2Sam.6-1R.2. La unidad literaria pequeña tiene como trasfondo de producción la periferia. 'Nace' en las comunidades: la casa, la puerta, los círculos proféticos, el ejército popular y las comunidades cristianas. La tradición oral ha jugado un papel importante en la génesis de la perícopa. La perícopa nace en la tradición oral, es elemento básico de la narración.

Es la memoria lo que consolida el texto, no su puesta por escrito (Schwantes 1986).

Para nuestra interpretación del Pentateuco, parte elemental del Antiguo Testamento, es importante que tomemos en cuenta la procedencia de los textos, sostiene Schwantes. El hecho de que el Pentateuco esté compuesto de pequeñas pericopas es una clave de lectura. Nos remite a la periferia, a la estepa, a otra clase social que la de los grandes bloques literarios. El Pentateuco se originó en las pequeñas comunidades en el campo, en el ambiente familiar. Lo que para el Pentateuco es la perícopa, para los textos proféticos es el panfleto o el dicho breve (Schwantes 1982, 1987). El origen de muchos textos se halla en círculos proféticos campesinos, según Schwantes.

Con la teoría del origen popular y quizás campesino de muchos textos bíblicos (Pentateuco y profecía), Schwantes se encuentra en la buena compañía de otros muchos exégetas. Recordemos cómo también Gunkel y Wellhausen han subrayado el origen popular de muchos relatos del Pentateuco. En la obra de Gunkel el término 'popular' es clave. Sin embargo, valdría la pena analizar en qué medida la definición de 'popular' de los exégetas alemanes de aquel entonces (alrededor del 1900) coincide con la definición de los exégetas latinoamericanos de ahora. Aquí es suficiente recordar que también Gunkel considera el libro de Génesis como 'una colección de sagas', es decir una colección de historias que se originaron en el ambiente familiar.

¿Por qué es importante enfatizar que el Pentateuco se originó en las comunidades del pueblo? En primer lugar es posible e importante constatar, responde Schwantes, que el Pentateuco ha guardado mucho de su carácter original. En el proceso de su transmisión, los redactores, vinculados con los centros de poder, no han sido capaces o no se atrevieron a cambiar los textos demasiado. Hubo una razón política para ello. Los textos provenían del campesinado que tenía mucho poder en la sociedad israelita. Es por eso que el Pentateuco ha podido guardar su carácter como libro del pueblo campesino.

*M. Schwantes, Amós.
Meditações e Estudos,
San Leopoldo, 1987.*

En segundo lugar, la exégesis debe tomar en cuenta el hecho de la procedencia de un texto. Es importante, subraya Schwantes, practicar una exégesis que busque explorar, no solamente la estructura lingüística actual del texto, sino también, y en primer lugar, su *forma*, su procedencia, su *referencia* y su lugar de origen.

*El Pentateuco ha
podido guardar su
carácter de libro del
pueblo campesino
(Schwantes).*

Con las observaciones de Schwantes estamos tocando un fenómeno que habíamos señalado durante nuestra representación de las hermenéuticas latinoamericanas. La *ruta* que sigue un exégeta como Croatto consiste en *tres* pasos: exploración del *sentido* del texto (semiótica narrativa, análisis literario, retórico, etc.), después el análisis del *referente histórico* (métodos históricos, incluyendo el método sociológico), finalmente: aplicación o *actualización* ('nuestra

relectura actual', Croatto 1986). A diferencia de Croatto, Schwantes y los demás portavoces de la hermenéutica de la liberación tienden a obviar el primer paso. Están orientados mucho más 'sociológicamente'. En sus obras no se usan mucho los métodos literarios o estructurales. No hay mucha atención a la estructura lingüística del texto, ni a las peculiaridades sintácticas o literarias. Los aspectos narrativos o discursivos del texto generalmente no se analizan. El mayor interés está en la *referencia histórica* del texto. Importa saber quiénes son los productores del texto. Es por eso que los y las exégetas de esta escuela tienen una preferencia casi exclusiva por los métodos históricos, a los cuales pertenece la lectura sociológica. La práctica exegética de la liberación tiende a tomar solamente dos pasos: (1) lectura histórico-sociológica del texto, (2) actualización.

*La práctica exegética de la liberación tiende a tomar solamente dos pasos:
(1) lectura histórico-sociológica del texto,
(2) actualización.*

Volvamos a nuestro análisis del argumento de las pequeñas perícopas de Milton Schwantes. Schwantes hace una contribución importante a la exégesis latinoamericana cuando retoma la tesis y los métodos de Gunkel (*Formgeschichte*). Nuevamente se ubica como centro de atención la pregunta — obviada muchas veces en el estructuralismo y el análisis literario — por el origen de los textos bíblicos. Con otras hermenéuticas del genitivo — hermenéutica negra (Mosala) y feminista (Schüssler Fiorenza) — comparte la conclusión de que el origen de la Escritura debe buscarse en la periferia, entre las pequeñas comunidades marginadas.

Con Schwantes, Mosala, Schüssler Fiorenza y muchos otros compartimos la visión de que una gran parte de los textos bíblicos lleva todavía, de una manera u otra, las huellas digitales de las y los pobres y oprimidos. Estamos conscientes del hecho de que debe haber costado mucho lograr que ciertos textos se incluyeran en el canon. Con Bertold Brecht podemos decir que muchos textos bíblicos fueron llevados hacia la segunda generación por la puerta de atrás. Sin embargo, debemos preguntarnos si la argumentación de Schwantes no es demasiado rígida y esquemática y si, por lo tanto, corre el riesgo de congelar el proceso exegético. ¿No son demasiado binarias las

oposiciones que orientan la interpretación de Schwantes c.s.? Veamos las siguientes observaciones.

F. Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum, Neukirchen, 1978.*

- ♦ ¿Es realmente posible mantener *siempre* una conexión rígida entre el tamaño de un texto, su procedencia y su mensaje? La lógica de esta hipótesis obliga a negarles siempre a las grandes narraciones todo potencial revolucionario o liberador. No nos parece defendible tal hipótesis. Pensemos solamente en el ciclo de José (Gé. 37-50), profundamente mesiánico. Ya hace tiempo Frank Crüsemann demostró convincentemente el carácter 'disidente de la gran historia de sucesión de David (2 Sam. 9-20, etc.; Crüsemann 1978). Pensemos en un libro como Job, pensemos en ... los evangelios.
- ♦ ¿No hay ninguna unidad literaria pequeña en la Escritura que irradie otra procedencia, la de la corte real, la de la aristocracia?
- ♦ También del libro profético, H. Gunkel dijo que su origen está en ciertos dichos, proverbios cortos, exclamaciones y acciones simbólicas. Del *status* social de los profetas no sabemos mucho, pero seguramente no todos pertenecieron a las clases sociales pobres.
- ♦ El Pentateuco *no se lee* como colección de pequeñas perícopas, sino como un libro, como una *historia grande*.
- ♦ Repetimos que desde el punto de vista hermenéutico el concepto 'propiedad' no existe (Pixley 1992). Surge la pregunta: ¿hasta qué punto la autoría o procedencia de un texto realmente puede ser decisivo para su comprensión?

Observaciones finales

Hemos visto que autores como Richard, Schwantes, Comblin y otros hacen una conexión indisoluble entre clase social, (producción de) textos bíblicos y capacidad