

HISTORICIDAD DE LA REVELACION Y HERMENEUTICA BIBLICA EN AMERICA LATINA

SUMÁRIO

José Severino Croatto

Teólogo, Bibliista, Investigador y
Profesor en el ISEDET, Buenos Aires.
Argentino.

No contexto do Concílio Vaticano II, Dei Verbum criou um «clima» de estudo bíblico em liberdade. Na América Latina, a questão da «historicidade da Revelação», acentuada por esta Constituição, sem ser ensinada como um dado teológico, foi vivida durante estas três últimas décadas pela fé dos cristãos. Não somente em «extensão», ou seja, pela penetração da Palavra de Deus na vida das comunidades cristãs, mas sobretudo em «profundidade», com respeito à recepção da Revelação mesma. Através da leitura popular da Bíblia se entende a «historicidade da revelação» como «desatar a Deus» de uma Palavra já dada e se admite que, para Ele, a história é tão aberta e original como quando se manifestou outrora na forma em que foi «codificado».

INTRODUCCION

Treinta años después del Concilio Vaticano II el rostro de la Iglesia en América Latina ha cambiado en muchos aspectos. Uno de éstos es sin duda el que se refiere a la penetración de la Palabra de Dios en la vida de las comunidades cristianas. Lo que antes era un dominio casi exclusivo de teólogos y pastores, está siendo participado por grupos cada vez mayores.

Pero no se trata solamente de la "extensión", sino también, y sobre todo, de la "profundidad" de esta recepción de la Revelación. Sabemos de la extrema pobreza tradicional respecto del conocimiento de la Biblia entre los católicos y en una buena proporción también entre los protestantes. Las causas son numerosas, y no es éste el lugar para dilucidarlo. Pero una de ellas es el concepto extraño de la Revelación como un "depósito" de verdades.

En efecto, el concepto de la Biblia-doctrina permite despedazar a ésta, usando sólo frases o perícopas determinadas que "contienen" verdades. El pueblo no necesita, o tal vez ni puede, ir a la Biblia así entendida. Por lo demás, la manera como suele utilizarse la Biblia en la liturgia¹ y en la predicación, y no menos en su enseñanza en los seminarios, trae las mismas consecuencias. Se puede apostar, por ejemplo, con cualquiera que no sea un especialista en Nuevo Testamento (y tal vez también en este caso) a que "narre" uno de los cuatro evangelios. Según que sepa poco o mucho de su contenido, se referirá a episodios más o menos importantes, pero no sabrá presentar su secuencia narrativa, por la sencilla razón de que nunca se nos ocurre pensar en los evangelios como totalidades literarias, y por tanto significativas en cuanto tales.

¹ Con el paso del ciclo anual al trienal en las lecturas bíblicas en la misa se ha mejorado el panorama -hay más texto leído- pero el salto sigue el método tradicional que desconoce el carácter esencialmente narrativo de la Biblia.

Y sin embargo la narrativa se adapta justamente a una comprensión popular². "¿Qué de todo ello se ha modificado en estas tres décadas de revitalización de la vida cristiana en América Latina? ¿Qué tiene que ver con todo esto la hermenéutica?"

1. HISTORICIDAD DE LA REVELACION

Preguntarse por la "historicidad" de la Revelación no significa solamente tomar conciencia de que el Logos "se hizo carne y habitó entre nosotros". Se dio evidentemente en Jesús una manifestación histórica especial de Dios.

Pero "historicidad" de la Revelación significa también que toda la Biblia, desde los primeros textos hasta el último, es una "lectura" de la presencia de Dios en la vida de los hombres.

En cada cultura y en cada cosmovisión se da una manera particular de experimentar lo divino y trascendente³; una de tales maneras es la que se dio en Israel, con sus prolongaciones en la comunidad cristiana, y cuya expresión literaria quedó fijada en la Biblia. Esta, que es fruto de tradiciones releídas constantemente, es a su vez generadora de tradición.

Es lógico, por tanto, que no todo esté contenido en la Biblia. Lo que los católicos llamamos Tradición (con mayúscula) es, originariamente, una toma de conciencia y una expresión de lo que se ha señalado como revelación continua -y continuamente formalizada en discurso de fe- pero en la realidad se ha convertido nuevamente en un "depósito" cerrado, adosado al otro que es la Biblia. De modo que, a los efectos de lo que estamos diciendo, no cambia la situación.

² Como experiencia personal, siempre que nos toca dirigir un grupo de reflexión bíblica, sea de clase media o en un barrio, proponemos leer un libro, y en forma continuada; los resultados son diferentes de cuando se seleccionan perícopas sueltas.

³ Es un contrasentido hablar de un Dios único y al mismo tiempo rechazar como "falsas" las experiencias que de él (¿de quién otro si no?) se tienen en otras expresiones religiosas. Un Dios tan arbitrario y hasta "racista", que sólo se revela a un pueblo determinado, no es aceptable bajo ningún argumento y, bien pensado, llega al absurdo. Si de alguna manera se dice en la misma Escritura (cfr. Deuteronomio 4,7-8 sobre el "Dios cercano" sólo para Israel), eso tiene un valor retórico importante "*ad intra*", como es la burla por los símbolos religiosos de otros pueblos. No se puede convertir una verdad Kerigmática en verdad doctrinal. Es una noción elemental de la fenomenología de la religión.

Es una tendencia explicable del *homo religiosus* el buscar resguardar su identidad cosmovisional y práxica señalándole límites y contornos; fenomenológicamente, en efecto, busca afirmarse en una palabra arquetípica (expresión del prestigio de todo lo "originario"); pero desde el punto de vista psicológico, necesita una "seguridad" que le venga a su vez de una instancia trascendente. El advenimiento de un "canon" es un fenómeno esperado en las religiones extensas en el espacio o duraderas en el tiempo; la diversificación de las interpretaciones, un hecho absolutamente normal dentro de la historicidad humana, y buena de por sí, es controlada poniendo un límite a su propio crecimiento. Tal clausura empero no es más que coyuntural, pues el proceso hermenéutico continúa en otras formas, aceptadas o no desde el centro, pacíficas o conflictivas. En la base de este fenómeno está la experiencia de un Dios siempre nuevo o, por el contrario, "modelado" en paradigmas cerrados.

Por eso, hablar de la historicidad de la Revelación puede significar tres cosas muy distintas:

a) Por un lado, que la revelación pasada -y por ello ya conocida y transmitida tuvo lugar en la realidad histórica de Israel (a la que pertenece el Jesús histórico) y de las primeras comunidades cristianas.

b) Por el otro, que aquella revelación, que ya quedó cerrada por la creación del *corpus* bíblico (más una Tradición indefinida en sus límites pero seguramente "cerrada" también ella), tiene prolongaciones en nuestra vida real. Dicho de otra manera, significa que se actualiza, que tiene sus efectos históricos, que tiene que ver con la realidad vivida en cada generación.

Hasta aquí, estamos en la visión tradicional.

Lo señalado en el punto b. representa una toma de conciencia de que la Palabra de Dios sólo puede tener una expresión encarnada en la historia real de los seres humanos. Es muy común subrayar esta dimensión de la Revelación y sus efectos históricos. Sobre todo frente a corrientes espiritualistas o demasiado escatologizantes.

c) Con todo, "historicidad de la revelación" (ya no con mayúscula) implica también "desatar a Dios". ¿Desatarlo de qué? De una Palabra ya dada, y admitir que para Él la historia es tan abierta y original como cuando se manifestó otrora en la forma en que ya fue "codificado"⁴. Si se presta atención

⁴ A propósito usamos este lenguaje indirecto; no para ironizar sino para hacer tomar

al hecho incontrovertible de que la Revelación se expresa en un lenguaje no sólo humano sino también culturalmente condicionado, y por eso transitorio y cambiante, el teologúmeno de la "Revelación terminada" se nos aparece como una infidelidad a ese mismo Dios que quiere manifestarse como quiere⁵. Entendemos que Dios es el señor de la historia, antes de Israel y después de Israel. No le quitemos la facultad de revelarse cuando quiere y cómo quiere, en este planeta o en otros mundos⁶. Interesa en este momento mirar a un fenómeno que está en los orígenes de lo que llamamos Revelación.

Israel ha sido original no tanto por haber captado a un Dios manifestado en la historia (todo *homo religiosus* lo experimenta así) sino por haberlo captado sobre todo en la historia. También en la naturaleza, pero sobre todo en la historia concreta. Se puede decir, de una forma muy general, que en las otras expresiones religiosas conocidas, Dios (¡el verdadero Dios sin duda!) es visto sobre todo en los fenómenos cósmicos o de la naturaleza. El "sobre todo" quiere evitar los exclusivismos, sintetizados en aquella fórmula conocida de "mito o historia", que sólo muestra un desconocimiento de lo que es el mito⁷ -y de cuán importante es que haya mitos en la Biblia y en los "credos"- y una minusvaloración de otras visiones religiosas⁸. Queda de cualquier manera que la preeminencia de la revelación de Dios en la vida de los seres humanos⁹ es un rasgo esencial de lo bíblico. La Biblia es una *historia salutis* en el sentido de que muestra los actos salvíficos de Dios en la historia¹⁰, con lo que adquiere un relieve especial todo lo concerniente a la ética y a lo social, a la elaboración de un proyecto histórico, a las esperanzas y utopías, etc.

conciencia de la magnitud de los condicionamientos puestos a Dios mismo, y en su propio nombre.

⁵ En fin de cuentas la teovisión hindú, aparentemente contraria a la historicidad de la experiencia de lo divino, expresa mejor, por medio de la figura de los *avatara* (en el visnuismo), las nuevas formas que adopta lo inmanifiesto en cada manifestación histórica. Cfr. Sobre este tema G. PARRINDER, *Avatar and Incarnation*, Londres 1970.

⁶ Es común sacar conclusiones dogmáticas de textos retóricos y simbólicos, como es el caso de Hebreos 1,1ss.

⁷ Hemos desarrollado la crítica a esta falsa dicotomía en los lenguajes de la experiencia religiosa. *Estudio de fenomenología de la religión* Buenos Aires 1994, Docencia, p. 207-211.

⁸ Hace tiempo que B. ALBREKTSON había negado aquella clásica dicotomía en su estudio *History and the Gods*, Gleerup, Lund 1967; véase también J. J. M. ROBERTS, *Myth versus History*, *Catholic Biblical Quarterly* 38 (1976) 1-13.

⁹ Téngase en cuenta, por otra parte, que su manifestación en la naturaleza tiene que ver también con la historia de quien lo experimenta; el ser humano no está en el mundo "en espíritu" sino que participa de toda su densidad.

¹⁰ Para que el concepto de una "historia de la salvación" no se entienda como una historiografía de los hechos salvíficos sino como la historicidad de éstos, hemos cambiado levemente el título de la anterior *Historia de la salvación* (Paulinas, Buenos Aires) en la actual *Historia de salvación* (Verbo Divino, Estella 1995).

Pero de aquí surge otra consecuencia, mucho más importante para lo que estamos analizando en este trabajo.

Se trata de esa verdad tan simple y tan evidente, que tal vez por eso mismo estuvo olvidada tanto tiempo, a saber, que Dios siempre se revela en la historia humana. Y dejemos en claro que "historicidad de la Revelación" no se refiere sólo al contenido de los libros bíblicos, acompañados o no de una Tradición también cerrada. Se trataría entonces de una revelación pasada, por más relevante y normativa que sea. Y volveríamos a "encerrar" a Dios en nuestras categorías. A aquel exclusivismo de reservar a Dios para Israel añadimos otro no menos perjudicial, cual es el de ponerle un límite en el tiempo y en el espacio para su revelación.

Es decisivo que depongamos -o que comprendamos mejor- aquella noción de que la revelación está terminada. Uno no puede contentarse diciendo que la Revelación está clausurada pero que la revelación (así, con minúscula) se continúa (arriba, bajo a.). Al menos si se concluye diciendo que es una actualización de "la" Revelación, o una prolongación de sus efectos, sin salir de aquel círculo que encierra a Dios en "lo mismo". Es decisivo pasar al punto c. de arriba, que significa una ruptura epistemológica.

Es esta cuestión la que, en última instancia, está detrás no sólo de los planteos hermenéuticos sino también de la lectura popular de la Biblia. Desarrollaremos estos dos puntos.

2. LA HERMENEUTICA BIBLICA

¿Qué entendemos por "hermenéutica"?

Es muy común, sobre todo en la exégesis católica influenciada por los "manuales" de interpretación bíblica, comprender el término "hermenéutica" como equivalente de "reglas de interpretación". Es corriente ver que se dan cursos o se escriben libros sobre hermenéutica bíblica en esa línea¹¹. Se

¹¹ Cfr., por ejemplo, por lo sugerente que es el mismo título, J. M. SÁNCHEZ CARO, "Hermenéutica bíblica y metodología exegética", en A. M. ARTOLA - J. M. SÁNCHEZ CARO, *Introducción al estudio de la Biblia 2: Biblia y Palabra de Dios* (Institución San Jerónimo/Verbo Divino, Estella 1990) p. 241-435 (en la línea de lo que nosotros entendemos por hermenéutica hay unas líneas interesantes en la p. 397).

engloba todo lo que se refiere a la interpretación de los textos bíblicos, desde la historia misma de esta interpretación, pasando por todos los métodos exegéticos, hasta los temas relacionados con la "actualización" de la Palabra bíblica.

Sin embargo, "hermenéutica" significa algo muy preciso, que es menos que "reglas de interpretación" y más que "actualización" de la Biblia. Dejemos asentados tres principios esenciales que dan a entender suficientemente lo que es hermenéutica, como para apreciar en toda su profundidad los procesos que hoy se viven en América Latina en relación con la lectura de la Biblia:

a) Toda lectura de la Biblia se hace desde un lugar. Esto, que es evidente, implica sin embargo que el lector entra en el texto con las preguntas que surgen de la vida y no que sólo sale del mismo con las respuestas "textuales". Ese proceso podría llamarse "eiségesis", y no está separado del otro itinerario, el de la "exégesis".

b) Este poner en contacto el presente con el texto recibido no se explica sólo por una especie de "congenialidad" entre el lector y el autor del texto como seres históricos y de la misma naturaleza (*genus*). Esta comprensión de la hermenéutica más bien orienta hacia una atemporalidad del texto, lo que es contrario a su propia definición.

Es mucho más relevante destacar que en aquel "entrar en" el texto desde la vida se ingresa también con lo que puede ir configurándose como nueva experiencia de Dios. De esa manera habrá sintonías, pero también relecturas de las tradiciones contenidas en la Biblia.

Con la representación ya señalada de una revelación continuada de Dios en la historia, se entiende que existe una constante confrontación (de sintonía o de distonía) con lo ya dicho en otro contexto. Si el texto bíblico es fijo e inmutable por su condición de canonulo que tiene sus ventajas en cuanto es normativo y fontanal, y mientras no se lo entienda como "depósito" cerrado no lo es en cuanto debiera ser una caja de resonancia de toda nueva manifestación de Dios.

c) La lectura de la Biblia, que propiamente es una relectura, connota que el sentido de un texto crece en el momento en que es usado en un contexto de vida. ¿Qué quiere decir esto?

Como lo señala una buena comprensión de la hermenéutica, el sentido de un texto no está objetivamente contenido en él, ni es único, sino que "se produce" en el acto de la lectura, que es un acto de apropiación y acumulación de sentido. De tal modo que la intención del autor queda sobrepasada por su propio texto. En efecto, no se lee a un autor sino su texto. El anonimato de la mayoría de los libros bíblicos, fuera de pocos casos del canon neotestamentario¹², es un indicio evidente de que en las tradiciones religiosas no interesa quién escribe un texto sino qué dice éste para el que lo escucha o lee.

3. LA LECTURA DE LA BIBLIA EN AMERICA LATINA

Es un hecho reconocido, y que formará parte de la "historia" de la Iglesia en América Latina, que la lectura de la Biblia es "diferente" de la que se practica (o se practicaba) en otras regiones del mundo cristiano. Leerla desde la perspectiva de los pobres y oprimidos, o mejor dicho, que los pobres y oprimidos (como sujetos históricos) la lean desde su propia vida, cambia fundamentalmente el acceso a su mensaje. Que quede claro, por otra parte, que tal lectura popular no equivale a masiva, a una simple difusión de la Biblia. Son muy frecuentes las "semanas bíblicas" que propenden a un mayor conocimiento general de la Biblia a través de una venta de los textos y exposición de materiales educativos pertinentes, acompañado todo de orientaciones o estudios introductorios. El resultado puede ser que más cristianos lean algo de la Biblia, lo que es extremadamente positivo.

Pero la "lectura popular" supone otras cosas: es la lectura que se hace desde la vida, con sus conflictos sociales, sus problemas económicos, desde la conciencia de que la realidad es así por los factores de poder que entran en juego en la sociedad. Dicha lectura no puede ser pasiva, sino que se vuelve crítica. En este sentido: la Palabra que se lee aparece manifiestamente como el sujeto de la crítica tanto para el que lee como para que éste se sitúe ante la realidad. Y aparece también como consoladora, no por hacer dormir y aguantar en vistas de un "más allá" sino como anunciadora de un proyecto de liberación que energiza y dispone a la lucha, a la conquista de una "tierra sin

¹² A veces no se percibe cuán importante es que, por ejemplo, el Apocalipsis "de Juan" no sea de Juan, ni que algunas cartas "católicas/universales" no sean de Pedro o Santiago sino textos muy tardíos que se apropian de tales nombres como parte del sentido que tienen (no necesariamente para darles autoridad).

males"¹³. Se trata además de una lectura que necesariamente supone una praxis hermenéutica en el sentido que arriba se ha descrito. Hay en esta clase de lectura de la Biblia una ruptura epistemológica, cuyas consecuencias son, aparte del real aprovechamiento de su *Kerigma*, una transformación en la vida de las comunidades cristianas, por un lado, y una cierta "sospecha" en los ámbitos de custodia de las tradiciones, por el otro. Señal ésta de que se trata de una lectura "pertinente", que muerde en la vida, que puede llegar a ser conflictiva. Nos recuerda la lectura que los primeros cristianos hacían de los textos del Antiguo Testamento: la hacían desde la experiencia del Jesús histórico resucitado. Dicho en otra forma: el acontecimiento estaba antes que lo recibido (la tradición) y era precisamente aquello que permitía "entrar" en los textos y reentenderlos.

La mano maestra de Lucas nos da una orientación en sus dos obras sobre esta línea hermenéutica:

a) El relato de Emaús puede servir de ejemplo eminente (Lc 24,13-35): lo que aparece preanunciado en los profetas (v. 26 "¿no era necesario que el Mesías padeciera esto y así entrara en su gloria?") es en realidad una relectura de textos proféticos a la luz de la experiencia pascual de la primera comunidad cristiana¹⁴.

b) Lo mismo pasa en el relato del ministro de la reina de Etiopía (Hechos 8,26-40). El pasaje isaiano sobre el siervo sufriente y glorificado (Isaías 53) que él estaba leyendo tenía sentido, pero faltaba el referente histórico ("¿de quién dice esto el profeta?", v. 24). Felipe le anuncia la buena nueva de Jesús "comenzando desde este texto" (v. 35), pero lo que hace que dicho texto hable de Jesús es la fe misma en él como muerto y resucitado.

¹³ Adoptamos esta expresión que en la historia de las religiones sirve para indicar la búsqueda de la libertad y del "lugar" de uno y está tomada de la cosmovisión guaraní (en la que es independiente de toda influencia cristiana). Cfr. M. ELIADE, *En la búsqueda*, La Aurora, Buenos Aires 1971 y R. BAREIRO SAGUIER, *Literatura guaraní del Paraguay*, Biblioteca Ayacucho, Caracas 1980, p. 60.

¹⁴ No hay ningún texto del *corpus profético* que aluda a un Mesías sufriente. Es evidente la referencia lucana a Isaías 53, pero este célebre pasaje no es mesiánico por nada, como puede verse en la versión griega de los LXX y sobre todo en el *targum* a los profetas. En este último caso, lo que el texto arameo mantiene del sufrimiento, no es aplicado al Mesías sino a las naciones opresoras castigadas por Dios. Hemos señalado este punto, en el contexto del estudio de las relecturas, en *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*, Lumen, Buenos Aires 1994, p. 46-52.

En otras palabras, es anterior la experiencia pascual a "lo que el texto dice". La reserva-de-sentido de éste es una retrovisión que tiene su punto de partida en una nueva revelación histórica de Dios en el resucitado.

Estos datos son interesantes para una reflexión más. La manera cómo los pasajes citados -y así es todo el Nuevo Testamento, como una 'relectura continuada'- "encuentran" lo nuevo en lo antiguo (en las Escrituras) da la impresión de que se trata de descubrir lo que ya está dicho, sea para legitimar, sea para profundizar una determinada interpretación de la realidad. Es lo que aparece. La noción misma de un *sensus plenior* en el Antiguo Testamento se inscribe en esa línea. Es un punto interesante que la fenomenología del lenguaje religioso conoce muy bien.

Pero el riesgo de esta manera de hablar es que lleva a pensar una vez más en que todo está ya revelado. Sólo falta "encontrarlo". Lo que se vive como novedad histórica "ya está" de alguna manera contenido en la Revelación.

Repetimos: esta manera de hablar del hombre de fe es sumamente relevante y de gran profundidad. Sin embargo, si observamos lo que sucede en los mismos textos del Nuevo Testamento, en las versiones antiguas y especialmente en el *targum*, "lo nuevo" en realidad no cabe en la tradición recibida. La evidencia está en que, en los procesos de formalización del discurso de fe, los textos recibidos son releídos (en cuanto a su referente extralingüístico) pero sobre todo reescritos (en su forma lingüística).

En efecto, es más importante la novedad histórica que la repetición de lo dicho. Un texto sagrado tiene que hablar en el momento de la lectura, y "habla" si se refiere a la realidad presente. Por tanto, se lo "hace hablar", cambiándolo, adosándole otro texto al lado (típico de la redacción final de los libros proféticos), generando otros textos que establecen correlaciones con los transmitidos (caso del Nuevo Testamento), o que se suman a éstos. Cuando los judíos de Alejandría construyeron el admirable *midrás* del éxodo en Sabiduría 10-19 estaban señalando que el texto recibido sobre el éxodo, en el Pentateuco, ya no expresaba su situación de oprimidos "en Egipto" y que había otras claves hermenéuticas para entender a Dios como liberador: la esperanza "llena de inmortalidad" (según la hermosa expresión de 3,4) reemplaza la figura de la "salida". Ellos no necesitaban salir de Egipto sino entender su sufrimiento como un camino a una vida más plena que la que gozaban sus perseguidores.

El libro de la Sabiduría es por ello un texto de resistencia, con una inmensa fe en el Dios de la historia que habla en códigos nuevos (el texto mismo los expresa) porque se manifiesta en una realidad totalmente nueva.

En todos estos casos, hay una percepción de que Dios se manifiesta en la vida y no en los textos recibidos, por más importantes que éstos sean para iluminar la realidad. Es verdad que la Biblia es un texto que ilumina la realidad; pero en ésta última hay una continua novedad divina y no una repetición de epifanías pasadas. Mientras no entendamos correctamente esta libertad de Dios, y lo seguimos "atando" a Él mismo, lo estaremos desfigurando.

De modo que la lectura popular de la Biblia que se practica en muchos ámbitos de América Latina es cualitativamente diferente de un mero "uso" del texto. Es algo así como un poner continuamente "en sintonía" la experiencia de fe vivida en las circunstancias de la vida y lo que el texto bíblico "dice". Como si éste ayudara a formular la "primera palabra" de la fe. Es un hecho notable, que constata el análisis socio-histórico de la Biblia, que el contexto de la producción de numerosos textos bíblicos es equivalente al de los oprimidos de hoy. Eso ayuda a establecer una "sintonía" profunda. Dios empero es entendido en toda su novedad epifánica.

Porque en última instancia no es "lo que el texto dice" lo normativo, sino la vivencia de Dios en una situación concreta. Por ello no importa cierto "concordismo" que se observa en la reflexión de los cristianos que, como práctica de fe, correlacionan constantemente su vida con la Palabra bíblica. Lo importante es que ésta no es un texto del pasado que ya "dijo" sino una interpelación, una luz, una promesa, una esperanza, una utopía, etc., para el momento vivido.

Tal es la práctica que se vive en las comunidades eclesiales de base, en los grupos de estudio bíblico, en los talleres y jornadas de Biblia, y en los intentos promisorios de construir una hermenéutica india¹⁵. Es necesario decir una palabra más sobre esta cuestión de la "hermenéutica india". Alguno podrá sonreírse pensando en la intrascendencia de tales intentos (ya sucedió una vez: "¿qué de bueno podrá venir de Galilea?"). La experiencia de los "500 años", sin embargo, nos ha hecho tomar conciencia no sólo del avasallamiento de las culturas originarias del continente sino sobre todo de la incapacidad de la teología cristiana de integrar el más mínimo elemento simbólico en la doctrina o en los sacramentos. Quedan residuos mal elaborados en la llamada

¹⁵ Cfr. el ensayo programático de P. RICHARD, *Hermenéutica india*, *RIBLA* n. 11 (1992) 9-24, y el próximo n. 25 dedicado a una propuesta de hermenéutica bíblica andina. Ver también *Teología India. Primer Encuentro-taller latinoamericano*, CENAM, México-ABYA YALA, Quito 1991. Conviene releer el artículo señalado de P. Richard, sobre todo el párrafo sobre "la Revelación de Dios en la tradición religiosa india" (p. 10ss).

"religiosidad popular", expresión que en sí misma connota una cierta marginalidad de lo que se fue aceptando en expresiones secundarias de la fe. ¿Qué aporte indio hay, por ejemplo, en el rito del bautismo o de la misa? ¿Qué simbólica aborígen pudo enriquecer el credo?

La realidad que está detrás de esto es el "bloqueo a Dios", a quien no se le permite manifestarse a otros pueblos y ser "recibido" con el lenguaje de sus propias culturas. Reconocer que hay en éstas una "semilla del Verbo" (*Ad Gentes* 11) o una "*praeparatio evangelica*" (lo recuerda la misma *Dei Verbum* 6) refleja buenas intenciones pero expresa de cualquier manera una actitud colonizadora. O se remite a una revelación "en la naturaleza", a la que por lo demás se la vehicula solamente "con la razón natural" (*locus classicus* de la teología cristiana), lo que significa negar que Dios pueda revelarse en la historia de los seres humanos de cualquier cultura (que es lo que importa) y, lo más grave, que haya una experiencia de fe (¡que por definición va más allá de la razón!).

Cuando uno se pone a considerar las implicaciones de este teologúmeno, queda hasta horrorizado. La experiencia de lo numinoso, de la trascendencia, que recibe nombres según cada cultura, es el núcleo de toda fe, cristiana o no. Una cosa es entender por la razón que hay una Causa que explica la existencia y esencia del mundo (comprensión que cuyo sujeto puede ser un filósofo o también una persona sin instrucción), y otra cosa completamente diferente es la experiencia religiosa de un Dios creador. Esta vivencia tiene que ver con la fe y no con la razón, y se expresa en el lenguaje de los símbolos y de los mitos, como lo hace la misma Biblia.

Pues bien, los casos arriba señalados de trabajo bíblico desde las bases, son todos signos de esa historicidad (¡nueval!) de la revelación de Dios en la vida de los seres humanos.

4. AVANCES DE LA LECTURA HERMENEUTICA DE LA BIBLIA

Este movimiento, porque así se puede calificar a tal crecimiento de la Palabra viva en América Latina, tiene su apoyo estructural (centros de pastoral aborígen, de catequesis, de reflexión teológica, revistas teológicas o bíblicas que nutren el estudio de la Biblia, etc.). Se pueden señalar no obstante algunos

"hechos" más estrictamente ligados al fenómeno de la lectura popular de la Biblia en AL:

a) Ante todo, figuras humanas propulsoras de este movimiento, y cuyo "arquetipo" es, sin duda, Carlos Mesters con sus círculos bíblicos y sus innumerables publicaciones. Detrás de él hay una larga lista de agentes bíblicos de gran nivel que entregan su ciencia al servicio de la gente.

b) El "grupo RIBLA", constituido en 1985 en Spio Paulo y que agrupa a un conjunto móvil de exégetas latinoamericanos que propenden a la lectura popular de la Biblia. Se reúnen anualmente para coordinar tareas, programar números de la revista, analizar la coyuntura latinoamericana y, como eje central de cada encuentro, se estudia un texto bíblico para socializar la metodología de análisis exegético. Este año la reunión tendrá lugar (habrá tenido lugar, para nuestros lectores) en Lima en la última semana de mayo y se estudiará la carta de Santiago.

c) Del mismo grupo surge la Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (que no es lo mismo que "revista latinoamericana de interpretación bíblica"), dirigida a niveles intermedios de agentes de pastoral, profesores de Biblia, estudiantes de teología y universitarios, lectores avanzados de la Biblia. Su buena recepción en América Latina, a pesar de las dificultades de distribución en el área de habla española, es un indicio de que hace falta esta clase de materiales exegéticos.

d) El Comentario Bíblico Ecuménico, sostenido por Vozes. Proyecto lento pero de gran trascendencia. Tener en América Latina una historia de la iglesia (proyecto CEHILA), un comentario de toda la Biblia, una revista bíblica específica y una teología sistemática, es un esfuerzo asombroso que supone apoyo y aliento en las bases, necesidad en la gente de recibir tales instrumentos de estudio, y es además una manera de afirmar y hacer perdurar lo logrado en una línea liberacionista, hermenéutica y popular¹⁶.

¹⁶ La edición portuguesa del Comentario Bíblico ya ha llegado a una veintena de volúmenes; la traducción al español, iniciada por La Aurora (Buenos Aires) antes de su quiebra, consta solamente de algunos textos (Ester, Efesios-Colosenses, Filemón) pero será continuada por Lumen (Buenos Aires), que ya ha publicado el comentario del 2-Isaías y tiene en prensa el Cantar de los Cantares. En Brasil se celebra anualmente un encuentro de autores del Comentario con un esquema de trabajo parecido al del grupo "RIBLA".

e) En Brasil se publica además la Bibliografía Bíblica Latinoamericana (desde 1988), bajo la dirección de Milton Schwantes y de Pablo Nogueira, y con el auspicio de la Escuela de Postgrado en Ciencias de la Religión del Instituto Metodista de Enseñanza Superior (Spio Bernardo do Campo, Spio Paulo). A diferencia de la Bibliografía Teológica Comentada del ISEDET de Buenos Aires (desde 1975), que recoge la literatura de todas las áreas teológicas y afines, cubriendo también España y Portugal, y destacando el material de estudio, la Bibliografía Bíblica Latinoamericana se circunscribe a lo latinoamericano (y caribeño) e incluye materiales coyunturales, pequeñas reflexiones, textos mimeografiados, etc. Ambos instrumentos son por demás valiosos por la organización y clasificación de la literatura, y por dar a conocer lo que sigue siendo útil y de otro modo se perdería.

f) Hay que destacar también que, si bien somos bien surtidos de literatura bíblica desde España (con muchas traducciones, tal vez en exceso, del alemán), las editoriales latinoamericanas hacen un gran esfuerzo por publicar obras de exégetas del continente, con indudable preferencia por materiales introductorios, memorias de encuentros y talleres de Biblia, temas de cursillos, monografías de cursos intensivos de Biblia, etc. Todo esto ayuda a profundizar en la Palabra de Dios, especialmente en un horizonte popular en el buen sentido del término.

g) Tal vez el hecho más característico del movimiento bíblico latinoamericano es la realización anual de los Cursos Intensivos de Biblia (CIB), iniciados en Brasil en la década anterior pero convertidos en rotativos por los otros países desde 1991 (México, Barranquilla, Santiago, San Salvador de Bahía, La Paz, y este año Santo Domingo). Asisten unos 40 candidatos, todos comprometidos en el trabajo bíblico de base, de todos los países latinoamericanos; el curso dura seis meses. Como generador de conciencia y multiplicador de la lectura de la Biblia en una perspectiva popular, es un acontecimiento de suma significación.

h) No menos significativa es la lectura de la Biblia desde la perspectiva de la mujer, que no es lo mismo que decir "por mujeres". Muchas mujeres leen la Biblia, como lo hacen los varones. Pero leída por ellas desde su conciencia de lo que es la mujer en la realidad, como oprimida, marginada, objeto sexual, o como liberada, sujeto de su propia historia, dueña de su cuerpo, partícipe de la vida social y política, igual al varón en todo, es volver visible a la mujer

hecha invisible en el texto bíblico¹⁷. En América Latina se producen materiales excelentes en esa línea, fruto de talleres, cursos o trabajos especializados. Esta lectura femenina es liberadora respecto de la misma Biblia, que tiene demasiadas marcas de su manipulación patriarcal y masculina y que por eso debe ser "deconstruida" por ojos de mujer¹⁸. Este extenso proceso de relectura de la Biblia "por manos de mujer" es otro de los signos de una nueva manifestación de Dios en la historia. Es una gracia que nos viene de lo alto¹⁹.

Así pues, estos "hechos" bíblicos pueden inscribirse en una totalidad temporal y espacial. En el tiempo es claro que la *Dei Verbum* afirmó a los exégetas y a los pastores en sus esfuerzos por descubrir y presentar el mensaje bíblico. Pero de cualquier manera, el interés por el estudio de la Biblia radica en primer lugar en la manera cómo los cristianos la leen desde la vida. Allí es donde sienten su provecho, su fuerza, su consuelo, sus utopías. Esto se contagia, y el movimiento bíblico va creciendo como un alud. De buenas semillas se sacan buenos frutos.

5. CONSECUENCIAS

Para retomar el tema central: todos estos valores muestran cómo, sin discutirlo abstractamente, se ha dado el proceso de "vivir" la experiencia de un Dios presente en la historia con manifestaciones siempre nuevas.

Dicho de otra manera, en estos procesos de relectura de la Palabra de Dios, la "historicidad de la revelación" no ha sido enseñada como un dato

¹⁷ Tema que desarrolla magníficamente SANDRA MANSILLA en "El tema de la mujer y la lectura popular de la Biblia": III Seminario-Taller nacional de lectura popular de la Biblia desde la mujer (IDEAS, Buenos Aires 1995) 29-61 (esp. p. 51ss, "la invisibilidad de las mujeres" en la Biblia).

¹⁸ La mujer de hoy siente como una burla ciertas identificaciones misticoides de la mujer con María como manera de "sublimar" su marginación social y religiosa, por ejemplo del ministerio sacerdotal. Un ejemplo insoportable de lectura "machista" es creer que Jesús eligió a varones para ser apóstoles (que de cualquier manera no son representados como sacerdotes en los evangelios) como voluntad divina. Basta una lectura sociológica de los textos para rechazar tal interpretación, exegéticamente nula por lo demás.

¹⁹ Nada de esto puede desprenderse de la *Dei Verbum*, porque es un proceso que surge de la vida misma de las mujeres oprimidas de América Latina, que por otra parte poco acceso tuvieron a documentos administrados por varones.

teológico, sino que ha sido vivida por la fe de los cristianos. Aunque no hubiera ningún teólogo para formularlo discursivamente, el hecho está ahí. Y eso es lo que importa.

6. LA DEI VERBUM

Esta Constitución del Vaticano II creó un "clima" de estudio bíblico en libertad. Este se hubiera dado igual, pues era inevitable que la exégesis siguiera los caminos que le señalaba la metodología histórico-crítica. Para los estudiosos, el documento en realidad significaba que tales caminos quedaban menos obstruidos que antes. Se podía estudiar sin ser acusados de modernismo o algo parecido. Eso valía para algunos ámbitos en particular.

En la mayoría de los casos, tal vez, la *Dei Verbum* no afectó en nada una praxis exegética firme y decidida basada en los métodos histórico-críticos²⁰. Más pudo molestar a los ambientes conservadores y tradicionalistas, temerosos de que el uso de los métodos histórico-críticos en la exégesis perjudicara la "verdad". Pasado el primer momento, esa euforia inicial que caracteriza los grandes acontecimientos de la historia, cada uno siguió su trabajo bíblico en la orientación conocida. Un documento como la *Dei Verbum* u otro semejante, no suelen cambiar la vida de los seres humanos (tampoco es ésa su finalidad); muchas veces, lo que hacen es asumir, con prudencia y una timidez características, lo que ya está en la práctica. Se convalida lo que ya se hace, y generalmente se ponen algunos reparos. Es difícil encontrar allí caminos nuevos respecto de lo que ya es conocido en alguna parte. Por eso su función no puede ser sino coyuntural. Responden a lo que se necesita decir en tal o cual momento.

La secuencia misma de documentos referidos al estudio de la Biblia, desde la *Providentissimus Deus* del 18.11.1893 hasta el documento de la Pontificia Comisión Bíblica de un siglo después (18.11.1993) muestra que en casi cada generación hay que "volver a hablar" sobre la interpretación de la Biblia²¹. La

²⁰ Recuerdo que en la Facultad de Teología en que enseñaba cuando se publicó la Constitución llamaron la atención otros documentos, como *Gaudium et spes*, y no hubo reacción especial frente a la *Dei Verbum*. Era reconfortante saber que se trataba de un texto abierto y positivo.

²¹ Véase un panorama secuencial en J. M+ CABALLERO CUESTA, Un siglo de interpretación de la Biblia en la Iglesia, *Hermenéutica y Biblia* (Verbo Divino, Estella 1994) 207-256.

exégesis es investigación y presupone el progreso en los métodos y en los resultados; por otro lado, la vida de las comunidades cristianas -el contexto eclesial de la fe- orienta a una relectura constante de la Palabra sagrada. Ambos niveles se interrelacionan y es necesario que la exégesis acompañe a la vida de los grupos eclesiales.

En general, la exégesis y la vida eclesial van por delante de las instituciones reguladoras. Eso es bueno, porque parte de la vida de la gente. La lectura de la Biblia que surge de ahí, con toda la ayuda de agentes de la Palabra que sea necesaria, recoge en cada momento histórico las nuevas manifestaciones de Dios en la vida de las comunidades y de los seres humanos.

Allí se experimenta realmente lo que es la historicidad de la revelación.

Dirección del Autor:

ISEDET
Camacúá 252
1406 Buenos Aires
República Argentina