

E. R. RUIZ (ed.), *80 años de exégesis bíblica en América Latina. Actas del Congreso Internacional de Estudios Bíblicos organizado con ocasión del 80º aniversario de Revista Bíblica* (Suplementos a la Revista Bíblica 7), Verbo Divino, Estella 2021, 392 pp., ISBN: 978-84-9073-723-1.

Las siguientes observaciones no quieren ser una reseña completa y exhaustiva de un libro importante, sino solo resumir las propias experiencias de lectura.

Las primeras páginas presentan la vida y obra de Johannes Straubinger, quien huyendo del nacionalsocialismo alemán, llegó a Argentina en 1938 y en el año siguiente fundó el movimiento bíblico y la *Revista Bíblica*.

Siempre son los individuos los que promueven la causa de la exégesis bíblica en la teología y en la Iglesia. Pero en su momento el impacto de Mons. Straubinger se verificó probablemente más en la práctica pastoral que en una teología modernizadora. Para él, que era un hombre de su tiempo, la teología bíblica estaba dirigida primeramente a los sacerdotes como transmisores de las verdades bíblicas. Esto resulta ciertamente anticuado hoy en día, porque los laicos no son solo receptores, sino también intérpretes del mensaje bíblico.

En mi opinión, sin embargo, el problema es mucho más profundo: ¿qué papel puede desempeñar la exégesis científica, con sus resultados siempre nuevos, para la teología y la práctica pastoral? ¿Los creyentes realmente quieren saber que el Dios de Israel era originalmente una deidad palestina del sur? ¿O que los libros de Moisés son un conglomerado de escritos de los siglos VII al V a.C.?

A pesar de los movimientos bíblicos del siglo pasado y a pesar de todas las declaraciones vaticanas, la brecha entre la necesidad pastoral y la exégesis científica no se ha reducido, sino que se ha ampliado cada vez más.

Tal vez no sea casualidad que el más famoso exégeta argentino, José Severino Croatto, no haya podido continuar su gran carrera en las filas de la Iglesia Católica por razones ideológicas y eclesiales. La gran valoración que se hace de él en el presente libro (73-75) está completamente justificada y muestra el enorme impacto de esta personalidad y su contribución a la promoción de la exégesis y teología bíblica en América Latina.

Ciertamente uno de los aportes que más estimula la discusión es el de Leif E. Vaage ("Ciencia Bíblica Andina: Repaso Histórico, Muy Personalizado", 121-150). Para él, la Biblia cristiana fue originalmente una parte de la Conquista injusta y los propagadores del mensaje bíblico eran todos criminales, con un rastro que parece perdurar hasta nuestros días:

Pues los primeros pioneros de la exégesis en los países andinos fueron, más que nada, unos asesinos y ladrones. Una tradición hermenéutica que todavía no se ha dejado de practicar hasta el día de hoy [124].

En la primera nota a pie de página, establece un rumbo decisivo: la exégesis bíblica no es más que *una* de las muchas formas de leer la Biblia, por lo que no tiene una posición prominente sobre otras formas de lectura:

Cada vez estoy menos convencido de la validez epistemológica de distinguir entre la *exégesis* y otras *lecturas* bíblicas, aunque obviamente no es igual una lectura *exegetica* que otra, por ejemplo, popular. [...] Es por eso que a continuación hablaré de exégesis y de lectura bíblica como dos modos de decir lo mismo, dejando de lado cualquier intento de definir lo propio de la exégesis, como tal. No obstante, creo que valdría la pena buscar contestar este interrogante (123, n. 1).

Creo que en este punto tenemos todavía mucho por discutir y reflexionar.

La institución de mayor tradición en Lima, la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, no parecería digna de mención, porque según el A. no está interesada en la realidad del Perú, sea por convicción o por negligencia, sino que funciona más bien en un modo importado desde afuera:

No obstante, que yo sepa, la ciencia bíblica que se ha venido practicando en este centro de estudios teológicos ha sido, hasta la fecha, ya sea con rigor y fidelidad o a ciegas y bien aislada de la realidad circundante, un conocimiento importado, primero, de Europa y, después, también de América del Norte. (136-137)

Según mi opinión, esta generalización no es correcta. Sin embargo, la pregunta central sigue siendo: ¿Qué es una exégesis *latinoamericana*? ¿Qué la distingue? ¿Qué la hace mejor o peor frente a una exégesis europea, asiática y africana? Pero si la exégesis es una disciplina académica, no debería haber diferencias geográfico-políticas, porque si fuera diferente, entonces tendría que existir también una matemática o física europea, asiática, africana.

¿Es la exégesis quizás solo la herramienta que se adquiere en Europa, los EE. UU., Israel o en cualquier otro lugar, con el fin de poder practicar la teología bíblica en el contexto respectivo, por ejemplo, en las Américas?

Un ejemplo de esta transferencia de conocimiento es la persona y la contribución de Ahída Calderón Pilarski (“Los estudios de género, la investigación feminista y la perspectiva latino/a/x en la hermenéutica bíblica en los Estados Unidos”, 151-169). Ella es nacida en Perú, estudió en la Facultad de Teología de Lima y luego siguió con sus estudios en los Estados Unidos, donde ahora ocupa una cátedra. Sus aportes a la cuestión de género son muy significativos, pero no provienen originalmente del contexto latinoamericano, sino de la realidad político-social norteamericana. Esto no hace que la importancia de estos estudios de género sea menos importante, sino que conduce nuevamente a la cuestión del *proprium* de la exégesis latinoamericana. Es ciertamente importante subrayar que son precisamente las exégetas femeninas quienes ponen en evidencia las desventajas de mujeres, niños, personas discapacitadas, leyendo los textos bíblicos “a contrapelo” y descubriendo así significados nuevos en ellos.

Incluso a riesgo de hacerme impopular entre los colegas y amigos latinos, diré que al leer la contribución de Fernando Segovia (“Latin American Biblical Interpretation in the Diaspora: Latinx American Biblical Criticism”, 171-192) acerca de

la interpretación bíblica latinoamericana me pregunto si “liberación” es realmente el tema que abarca *todos* los libros bíblicos. Por ejemplo, el Decálogo, los Diez Mandamientos, es una directiva dada a los varones libres que tienen una casa, mujer(es), animales, siervos, y no a los pobres, forasteros, esclavas y esclavos.

Parte de esta tragedia es que no solo en los Estados Unidos, sino también en muchos estados socializados cristianos, se encuentren lecturas bíblicas que justifiquen tanto la política de derecha como la de izquierda: con la Palabra de Dios, uno puede asaltar el Capitolio o luchar por los derechos de las minorías oprimidas.

Y una vez más surge la pregunta: ¿están la *exégesis* bíblica y la *lectura* bíblica en el mismo nivel? ¿Es la exégesis el árbitro de los diferentes métodos de lectura o es el defensor del texto bíblico? Y, en ese caso, ¿de qué texto?

José E. Ramírez Kidd retoma un punto central de la teología latinoamericana en su contribución (“El Éxodo como inversión simbólica: complejidad de las utopías. Éxodo 1,8-14”, 195-221). Siguiendo el enfoque histórico-crítico de la exégesis académica, lee Ex 1 en el contexto del dominio egipcio sobre Canaán a finales de la Edad del Bronce (202-204). De esto concluye que el texto hace que dos “comunidades vecinas” se enfrenten: una grande (Egipto) y una débil (Israel). Pero al hacerlo, pasa por alto el hecho de que Israel no constituyó una verdadera entidad nacional hasta el siglo x a.C., como muy pronto.

Lo que falta aquí es una clasificación histórico-literaria de Ex 1 y de los motivos del Éxodo en general. Si esto sucede, entonces resulta que la imagen cada vez más crítica del Faraón pertenece al siglo VII a.C. y fue diseñada como una resistencia contra el poder asirio, “cuando, después de la caída del Reino del Norte, la historia del éxodo también se usó en el Reino del Sur y, por lo tanto, se elevó al mito fundador de todo Israel” (según R. Albertz, *Ex 1-18*, Zurich 2012, 35).

Ramírez Kidd señala con razón que la prohibición en Dt 23,16-17 de entregar a un esclavo escapado a su dueño no tiene precedentes en el Antiguo Cercano Oriente, pero es precisamente en este texto donde falta una justificación por el motivo del Éxodo. La propia experiencia de huir de Egipto solo se usa para fundamentar la prohibición de oprimir a los inmigrantes (Ex 22,20; 23,9), pero no frente a los esclavos.

El Éxodo tiene muy poco efecto en la legislación de Israel respecto de los esclavos extranjeros; e incluso para los hebreos, en la medida en que únicamente en Lv 25 ya no se permite que se trate a un hebreo como esclavo, sino solo como jornalero.

Además, hay algo importante y que no se debe olvidar: en realidad, la liberación de Egipto no lleva a los israelitas a la *libertad* sin más, sino al *sometimiento a Dios*, a la completa dependencia de YHWH, como se ve claramente en Lv 25,42: “Todos los israelitas son mis esclavos. Yo los saqué de Egipto, así que no serán vendidos como esclavos”.

El tema continúa con la contribución de Dominik Markl (“Enfoques recientes para el estudio del éxodo. Valoración crítica de la contribución de José Ramírez Kidd”, 223-234). A mi parecer, no se debe enfatizar demasiado la sensibilidad programática con respecto a inmigrantes y esclavos (contra lo dicho en 227). Ya que

se podría citar, por ejemplo, el Código de Hammurabi (§ 117), según el cual los esclavos deben ser liberados ya después de 3 años, no después de 6 años. Y esto se daba especialmente con los esclavos varones, pues para las esclavas, era generalmente impensable una liberación, porque esto habitualmente significaba condenarlas a una vida de prostitución.

En un programa interdisciplinario de investigación perteneciente a la Universidad de Bonn (<https://www.dependency.uni-bonn.de/en>), se está trabajando actualmente con estos textos y se van revelando muchos aspectos nuevos en relación con la dependencia y la esclavitud. Se pretende superar la oposición binaria de “esclavitud frente a libertad”, proponiendo la “dependencia asimétrica” como un nuevo concepto clave que incluye todas las formas de esclavitud a través del tiempo.

No alcanzo a ver que haya un cuidado cada vez mayor por los esclavos en los códigos legales del Antiguo Testamento (contra lo que sostiene Markl: “El trato respetuoso de los esclavos fue introducido en el Código de la Alianza en la narrativa del Éxodo, intensificado en el Deuteronomio y radicalizado en las Leyes de Santidad”, 228).

El poder liberador del Éxodo está ciertamente presente en las Escrituras bíblicas, pero estas no carecen de puntos ciegos y lagunas, que en mi opinión solo una exégesis histórico-crítica puede revelar. Si se lleva a cabo, ésta representará, representa no solo un contrapeso a las opiniones políticas prevalecientes, sino también un contrapeso a las formas dominantes de pensamiento teológico, como una “teología de la liberación” demasiado simplista.

En las dos contribuciones a la historia de Elías y la viuda de Sidón (la de Pablo Ueti, “¿Dónde están los recursos? Compartir para eliminar la desigualdad. El caso de la viuda de Sidón [1 Re 17,7-16]”, 235-250; y la respuesta de Michael H. Floyd, 251-255), se afirma que es la distribución de los recursos lo que supera la desigualdad social. Pero, ¿es este realmente el impulso original de la narración bíblica? Ya en ese entonces, como ahora, era francamente absurdo presentar a una viuda sin un centavo, y que además tiene un hijo que cuidar, como modelo de una cultura de distribución de los bienes.

En su comentario al libro de los Reyes, Ernst-Axel Knauf lo deja muy claro:

El hecho de que YHWH quiera que Elías sea cuidado por una viuda en Sarepta es aún más absurdo que enviarlo al desierto para encontrar agua y ser alimentado por cuervos. Ser alimentado por una viuda no es una mitigación, sino un aumento en el “mundo al revés” de 17,2-7 (1 *Könige*, Freiburg im Br.15-22, 2019) (184).

En mi opinión, esto plantea de nuevo el problema fundamental acerca de la interacción entre la exégesis académica y otros métodos de lectura como la “lectura popular”. La yuxtaposición se convierte rápidamente en una confrontación cuando se acusa implícitamente a la exégesis histórico-crítica de no conocer la realidad de los destinatarios de hoy y de seguir solo los factores sociales dominantes (es decir, la clase media o rica, blanca, compuesta por hombres heterosexuales, y no por mujeres u hombres de otra orientación sexual):

En América Latina, la suma de otros métodos de lectura, estudio y hermenéutica, además del método histórico-crítico, fue para los creyentes, una oportunidad de crecimiento y fortalecimiento de las teologías y exégesis militantes dirigidas hacia al Reino de Dios y a un proceso de luchas contra la desigualdad y las injusticias (250)

Estas preguntas críticas concuerdan con la respuesta del neotestamentarista Massimo Grilli (“Consideraciones sobre la “hermenéutica latinoamericana de los evangelios” en el cuadro de las perspectivas presentadas por Néstor O. Míguez”, 273-278) a la interpretación del Evangelio de Lucas que se acababa de proponer:

Me pregunto [aquí, sin embargo, tomo un poco la función de abogado del diablo cuyo rol es evidente]: ¿algunas hermenéuticas vigentes en América Latina no descuidan el lector inscrito en el texto, que Iser llama “lector implícito” y Umberto Eco “lector modelo”?, es decir, el lector que el texto no solo prevé como colaborador de sentido, sino que en parte también construye el sentido? Y en una imagen de Eco: ¿en algunas interpretaciones, no nos arriesgamos a “movernos en el bosque narrativo como si fuera nuestro jardín privado”? (276).

La exégesis histórico-crítica sirve esencialmente para mantener la *distancia* necesaria del texto y aceptar su extrañeza. Los textos bíblicos en particular se asemejan a bosques espesos en los que uno tiene que abrirse camino laboriosamente, y no son los jardines que uno mismo habría creado.

Al final de mi breve testimonio de lectura de este importante libro sobre los 80 años de exégesis bíblica en América Latina, me gustaría unirme a la conclusión de Massimo Grilli. Haber enfatizado la importancia de los *lectores actuales* en el proceso de comprensión de los textos bíblicos es y sigue siendo el mérito de la exégesis latinoamericana. Pero esto no significa declarar muertos a los autores de los textos bíblicos y detener el cuestionamiento histórico-crítico (278).

En conclusión: el libro es una contribución de una enorme importancia para la tan necesaria discusión acerca de la exégesis bíblica en América Latina y conduce a numerosas y muy fecundas reflexiones, especialmente en lo que hace a la cuestión fundamental sobre la relación de la exégesis académica con otros métodos de lectura, entre ellos la lectura popular.

**ULRICH BERGES**  
Universität Bonn  
uberges@uni-bonn.de