

CAPÍTULO 6

El negro y lo negro en la Biblia

Venanzio Mwangi Munyiri, IMC

Lo peor que nos puede pasar en los estudios teológicos es contar con una teología concluida. Sería una tragedia no solo de una disciplina sino de las espiritualidades desde las cuales ella se alimenta, poniéndola en diálogo con la realidad. Una teología concluida se impone, esclaviza y empobrece.

La siguiente reflexión es una aproximación teórico-práctica que nace desde la base, en cuanto se inspira en la necesidad de tender puentes entre los procesos pastorales que buscan entrar en diálogo con las Sagradas Escrituras. De modo particular, nos referimos a las comunidades negras-afrodescendientes de América Latina y el Caribe que se nutren espiritualmente de las tradiciones propias y el acompañamiento eclesial desde la pastoral afroamericana y caribeña.

La escogencia del tema “el negro y lo negro en la Biblia” no se hace al azar, sino que obedece a un proceso académico y popular de formas variadas de interpretar partes de las Sagradas Escrituras desde la hermenéutica bíblica afro, donde nos interesa no solo el contenido de la Palabra escrita sino también su encarnación en el sujeto negro que hoy sostiene la Escritura en sus manos y él mismo se convierte en clave de interpretación de la misma.

Es importante reconocer que esta experiencia en América Latina no nace de la nada sino como una respuesta a una situación compleja que desde luego se constituye en un camino y fuente de revelación en materia de fe y transformación de la realidad de todo un pueblo y desde él la Iglesia que se reviste de un rostro pluriétnico y multicultural.

Desde finales de los años sesenta, el Concilio Vaticano II abre las puertas de la Iglesia, invitando al reconocimiento sincero del otro no solo como hijo de Dios sino también como un lugar teológico donde acontece Dios, donde se revela, donde abunda el misterio de la encarnación. En el decreto sobre la actividad misionera, *Ad Gentes*, el Concilio Vaticano II se refiere a esta presencia de Dios en los distintos pueblos utilizando la analogía de “Semillas del verbo”. San Justino Mártir ya había utilizado terminología similar desde el siglo II pero su reaparición en el Concilio marca una nueva etapa que le atribuye un carácter teológico-pastoral.

Hablemos de esta semilla del verbo en clave de una evolución teológica que sirve de antesala para el surgimiento de la teología afroamericana y caribeña desde la cual hablaremos de una hermenéutica bíblica afro. Para ello, vale la pena aclarar que cualquier ejercicio ligado a la teología negra o hermenéutica bíblica negra pasa necesariamente por la memoria y tradiciones ancestrales de los pueblos negros, lo cual implica una ubicación epistémica fronteriza que se sustenta perfectamente en la epistemología del sur y una apuesta ética y política por la liberación física y espiritual del pueblo (cf. Grupo Guasá¹).

Es una postura que rompe naturalmente con la percepción de que no existe sino una sola teología, eurocéntrica-monocultural, instalada en un método propio de la escolástica bajo conceptos universalizantes que suele ignorar lo micro, lo insignificante, el detalle, en todos los sentidos de la palabra. A ello se debe la ausencia del negro y de lo negro en el tratado teológico oficial del catolicismo y su invisibilización en los estudios bíblicos.

Gracias a las exigencias de los contextos, la teología cristiana se ha ido abriendo, en las últimas décadas, a nuevos enfoques de reflexión

¹ Integrado por teólogos y teólogas afrodescendientes, de diferentes países de América del Sur, entre Brasil, Ecuador, Perú, Venezuela y Colombia.

teológica según los contextos. Ello se percibe a través del aumento de literatura sobre el tema, al igual que de espacios de reflexión y propuestas pastorales desde lo étnico cultural.

En los años setenta, Karl Rahner (1970) hablaba de la teología del futuro en términos de: “Una teología pluralista, desmitologizada, trascendental, histórica, socio-cultural-política, ecuménica y misionera” (p. 914). Es desde esta perspectiva que a la luz del Concilio Vaticano II se fueron dando las posibilidades para la emergencia de una teología más allá del magisterio y la doctrina. Teologías dialogantes con la realidad y que se nutren enormemente de la práctica pastoral (da Silva, 2001).

La teología negra, por ejemplo, es fruto de los procesos comunitarios que generan escenarios de un diálogo permanente entre la fe y la cultura, rompiendo, a mi modo de ver, con el método teológico latinoamericano de “Ver, Juzgar y Actuar”, hacia un método propio que, a mi juicio, transita por “Hacer Memoria, Celebrar y Sembrar/Esperar”.

Eso implica un cambio paradigmático tal como lo tuvo el paso de la teología medieval (escolástica) a la “nueva teología” que condujo a la oxigenación del planteamiento teológico pastoral del Concilio Vaticano II.

Francia, Alemania y Bélgica fueron el epicentro de la nueva teología pensada en el marco de un cristianismo eurocéntrico, pero con una sensibilidad hacia la superación de la mentalidad escolástica, hacia una tendencia más acorde con el mundo moderno.

Sus alcances tuvieron impacto sobre el resto del mundo cristiano sobre todo por la resonancia que encontró en el Concilio Vaticano II. Karl Rahner, uno de sus impulsores, veía con urgencia la necesidad de abordar la categoría de un pluralismo teológico que tuviera en cuenta la diversidad cultural de los pueblos.

Este impacto se vivió de distintas maneras en el continente africano, donde se gestaron tres miradas diferentes pero complementarias a la vez.

En las décadas de los años sesenta y setenta, África Central y Occidental se caracterizaron por una reflexión teológica basada en la inculturação. La Facultad de Teología de Kinshasa jugó un papel importante

y con los pensamientos de los teólogos africanos (Ngindu Mushete y Vincent Mulago, entre otros) se pudo alcanzar en términos litúrgicos lo que reconocemos hoy como el “Rito Zaireño” para la celebración eucarística, pero que debía pasar por una revisión y aprobación por parte de Roma. El teólogo nigeriano Justin Ukpong hablaba de este proceso de inculturación como la emergencia de una teología cristiana de raíces africanas.

En el Oriente, a cambio, se enfatizó y se profundizó en la posibilidad de “una teología propiamente africana”. Esta postura encuentra eco entre los teólogos John S. Mbiti, E. B. Idowu y B. Adoukonou. Mientras que la inculturación en el centro y el occidente del África puso acento en el diálogo entre la fe cristiana católica y las culturas africanas, en el oriente del África se genera una reflexión teológica que comienza a entablar diálogos con la realidad sociopolítica, espiritual y cultural de los pueblos africanos.

Una tercera corriente brota de Sudáfrica, donde se habla de una “Teología en contexto”. La situación de Apartheid, propia de esta región del continente africano, condujo a reflexiones filosóficas y teológicas ligadas a la conciencia negra sobre la segregación racial. En este contexto se originó el movimiento de la conciencia negra, tanto en el interior del continente africano como en otras partes del mundo. Nelson Mandela y Steve Biko se volvieron iconos de este movimiento, que en el fondo denunciaba el racismo como la estrategia política de opresión hacia los negros. Así como Nelson Mandela y Steve Biko fueron relevantes en el campo sociopolítico, el clérigo sudafricano Desmond Tutu² lo fue desde el campo religioso.

Después de la “Teología en contexto”, proveniente de Sudáfrica, seguiría la “Teología Africana de la Liberación” (cf. Justin Ukpong, 1988), la cual se da gracias a la teología de la liberación en América Latina. Hemos aquí el punto de encuentro en términos disciplinares donde las luchas de los dos contextos se encuentran y se nutren mutuamente. “El problema central asumido por la teología es la opresión política y económica que pesa sobre el continente africano. Por lo tanto, se analiza

² Premio Nobel (1984). Fue el primer sudafricano negro en ser elegido y ordenado como Arzobispo Anglicano de Ciudad del Cabo.

críticamente el papel y el lugar que las iglesias ocupan” (cf. Ukpong, 1988, p. 86).

Esta oleada de reflexión teológica proveniente del continente africano coexistió con procesos similares desde los Estados Unidos, tal vez con mayor claridad en cuanto a la relación indispensable entre la teología y la situación sociopolítica de los norteamericanos. La llamada “Black Theology” de los años sesenta permitió que los cristianos activistas negros pudieran conciliar la idea de amor y no-violencia de Martin Luther King, con la negritud y autodefensa de Malcom X, según uno de sus promotores, James Cone.

Para Cone, en la propia expresión “Black Theology” está la estrecha ligación con los grandes líderes de la comunidad negra americana. “Black” representa la fidelidad a Malcom X, y “Theology” indica el compromiso con Martin Luther King” (cf. Cone, 1988). Uno de los grandes aportes de “Black Theology” es la invitación al oficialismo a erradicar el racismo de su contenido teológico.

Los aportes provenientes de cada una de estas posturas apuntan hacia una apertura en la reflexión teológica que el oficialismo podría clasificar ligeramente como una ruptura. Es entendible la gran dificultad de asimilar un pensamiento teológico fuera del contexto cristiano y como consecuencia fuera del contexto cultural europeo al cual el cristianismo se adhirió. A ello se suma un gran desconocimiento del continente africano y los procesos emancipatorios de sus descendencias en diáspora desde donde nacen, por ejemplo, las teologías afroamericanas.

Estas salen a flote en el marco de la teología de la liberación con características muy propias del continente. Tienen como telón de fondo las dictaduras generalizadas en el sur del continente y el Caribe en las décadas de los años cincuenta y setenta, las cuales despertaron una sensibilidad supremamente grande con una respuesta contundente desde el movimiento popular. Fue en este contexto que surgieron las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) cuya apuesta por una Iglesia de los pobres asumida en Medellín y reafirmada en Puebla abriría el campo para una reflexión teológica y prácticas pastorales desde la realidad de los pueblos originarios y los pueblos negros según los contextos.

La teología afrolatinoamericana y caribeña tiene como referente entonces el documento de Puebla que, ratificando la opción por los pobres, según el documento de Medellín (1968), hace explícita la preocupación de la Iglesia por la persona de Cristo que sufre en los rostros de los afroamericanos en el continente.

La situación de extrema pobreza generalizada, adquiere en la vida real rostros muy concretos en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela: rostros de indígenas y con frecuencia de afroamericanos, que, viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados los más pobres entre los pobres. (Puebla, 1979, 31, 34)

La existencia de la Pastoral Afro en el continente, al igual que los acontecimientos en materia de reflexión teológica tanto en África como en los Estados Unidos, nutrieron significativamente las afirmaciones en Puebla.

Hacia una hermenéutica bíblica afro

Para el resto de nuestra reflexión tendremos como telón de fondo una simbiosis de las reflexiones provenientes de: la inculturación del África Central y Occidental, la teología africana del África Oriental, la teología del contexto de Sudáfrica, la teología africana de la liberación y la “Black Theology” de los Estados Unidos. Todas ellas nutren a la teología latinoamericana y encuentran una resonancia en las Sagradas Escrituras desde la hermenéutica bíblica afro, propia de las teologías afrolatinoamericanas y caribeñas.

La hermenéutica bíblica afrolatinoamericana y caribeña se convierte entonces en un escenario de desenmascaramiento de la visión monocultural-eurocétrica de leer e interpretar la Biblia que viene desde la Conquista.

Luego, la hermenéutica bíblica afrolatinoamericana y caribeña cumpliría con una segunda tarea que implica visibilizar la presencia negada, ignorada o silenciada del negro y de lo negro en la Biblia, como

consecuencia de una lógica colonial de dominación, subalteración y alienación de las comunidades.

Recordemos que fuera de lo que sucedió en los Estados Unidos y en el continente africano, la década de los años ochenta fue igualmente determinante en los procesos sociales, políticos, culturales y religiosos no solo en nuestro contexto sino también para el resto del mundo, sobre todo por las implicaciones de la caída del muro de Berlín (1989) y con este la terminación de la denominada Guerra Fría.

Los ajustes en los modelos políticos y económicos no fueron nada fácil; las tensiones de los países europeos terminaron generando tensiones a nivel local en nuestro continente. El caso Chile, Uruguay, Argentina, Colombia, etc., tuvieron mucho que ver con el modelo de gobierno deseado y por ende el tipo de sociedad con que cada uno de los países soñaba para una proyección segura hacia el futuro. Esta tensión, marcada por la lucha entre capitalismo-socialismo-comunismo movilizó poblaciones, geografías, pensamientos y hasta creencias que hasta el día de hoy hacen parte de nuestra manera de habitar e interpretar el mundo.

Se fortalecieron las masas, constituyéndose en veedores de la forma de proceder no solo de los gobiernos de turno sino de toda institucionalidad. Los movimientos populares se apoderaron de la causa de los pueblos para defender sus derechos y territorios en un contexto polarizado entre el oficialismo y la oposición. Como consecuencia se produjeron guerras internas, masacres, golpes de Estado, etc.

A nivel eclesial, hubo más sensibilidad hacia los pobres tanto en reflexión teológica como en acción pastoral. La dimensión profética de la evangelización dio un paso muy valioso, donde más allá de estar en medio de los empobrecidos como lo plantea la teología de la liberación, era necesario empoderar a las comunidades en métodos populares de apoyarse en las Sagradas Escrituras, especialmente desde las pequeñas comunidades de base.

Ello implicó una serie de reflexiones, que condujeron al continente a la celebración de los 500 años de evangelización desde una mirada histórica crítica. De hecho, en algunos sectores se quiso denominar

“500 años de la Conquista”, trayendo a colación la forma invasiva en que los conquistadores llegaron al Nuevo Mundo.

Mientras que a nivel sociopolítico se debatía la crisis del socialismo y el surgimiento del neoliberalismo, a nivel eclesial cogía fuerza la teología de la liberación como herramienta clave para la apropiación de la evangelización como un proceso nativo que no podía ignorar el clamor de las bases. El Consejo de Obispos, a nivel de América Latina y el Caribe, reunido en Puebla, fue enfático acerca del fortalecimiento de una Iglesia de los pobres, entre los cuales era imposible no toparse con los negros y los indígenas.

El teólogo John Sobrino califica las décadas de los ochenta y de los noventa como dotadas de una dosis fuerte de testigos de un cambio que venía siendo necesario para el bien de la Iglesia y de la sociedad en general. Estos testigos fueron campesinos y campesinas, obreros, estudiantes, abogados, médicos, maestros, intelectuales, periodistas, catequistas, sacerdotes, religiosas, obispos, arzobispos, que nos recuerdan a Jesús crucificado. Y junto a ellos, grupos de mayorías pobres asesinados en grandes masacres, en total indefensión, que permanecen en el anonimato, y que nos recuerdan al siervo sufriente de Yahvé (Sobrino, 1999). Se plasma en el continente una Iglesia martirizada en cuanto su opción por los pobres, como lo ratifican Puebla y Medellín, lo que implica enfrentar a las autoridades y una comprensión profética de enfrentarse a los mismos. Sigue siendo hasta la fecha un reto enfrentar las políticas neoliberales que sustentan al capitalismo como el modelo político y económico de turno, pero cuyas consecuencias siguen siendo precarias sobre todo hacia los empobrecidos y marginados del sistema, bien sea por su condición social, económica, racial, orientación sexual o afiliación religiosa.

En la medida en que la sociedad se fue reestructurando desde una lógica del capitalismo que se traduce en relación antagónica entre el centro y la periferia, muchos procesos eclesiales de base comenzaron a enfrentar al sistema no solo desde la periferia sino bajo la inspiración del proyecto del Reino que también se plantea desde la periferia; desde el pobre, la mujer, el pecador, la samaritana, el recaudador de impuestos, la prostituta, etc.

La teología de la liberación y la educación popular permitieron transformar la experiencia de la periferia en una inspiración revolucionaria no solo estructural sino también personal, específica de cada uno de los sujetos involucrados. Como consecuencia, el surgimiento de las hermenéuticas específicas con dinámicas propias (negra, india, campesina, feminista, ecológica, etc.). El denominador común tenía que ver con la liberación del sujeto de forma integral y por ende un estilo de evangelización muy propio del continente.

Nos recuerda la teóloga Maricel Mena (2008) que;

La hermenéutica bíblica latinoamericana ha trabajado exegeticamente con los métodos histórico-críticos como su principal herramienta, haciendo también uso de la exégesis estructural lingüística. Ambas escuelas son derivadas del iluminismo y del racionalismo de la modernidad centro-europea, por tanto, su comprensión del texto es “científica-histórica-lingüística”. Aunque, este tipo lógico racional haya estado presente con sus pretensiones universalistas e invisibilizadoras de tradiciones religiosas orientales y africanas de tipo mítico-simbólico, como las que encontramos en los textos bíblicos. Desde América Latina, las comunidades han encontrado una reserva de sentido en los textos, sin la pretensión de conquistar o colonizar al otro, pues se lee en perspectiva liberadora. En la perspectiva de la liberación, como lo expresa Carlos Mesters, los oprimidos se apropián de estas herramientas pero desde una perspectiva ética y política, y dentro de procesos comunitarios y de fe. (p. 49)

Este planteamiento es clave en cuanto carecería de sentido hacer de la hermenéutica afro fuente de disputa o campo de batalla para desmentir las otras culturas o estructuras religiosas. Se trata de un proceso liberador que, por supuesto, implica un ajuste de fondo en los enfoques teológicos y la práctica pastoral en relación con las comunidades negras-afrodescendientes del continente.

Con ello, quiere decir que tampoco se trata de un asunto de negros para negros. Está en juego la hermenéutica (como método para algunos y técnica para otros) que debe enfrentar el desafío de abordar nuevos

horizontes epistémicos y pedagógicos-culturales que le hacen falta a la teología como ciencia, tal como lo plantea el Occidente. La hermenéutica bíblica afro, entonces, no es un problema del negro y de lo negro, sino que se trata de un problema netamente teológico que no puede desconocer la subjetividad de su contexto geocultural del origen como tampoco el contexto geocultural de sus portadores o a quienes se les pretende anunciar.

Lo que no podemos negar es que hay una intencionalidad política emancipadora propia, no solo de la hermenéutica bíblica afro sino también de la misma teología de la liberación. Ello implica un diálogo permanente, constructivo y crítico a la vez, con las otras disciplinas y sobre todo con las distintas perspectivas de vida en comunidad y sus respectivos saberes. Todo apunta a un enriquecimiento mutuo con el único propósito de transformar para bien la realidad, a favor de la dignidad humana y ecológica como signo del Reino.

A continuación daremos el paso hacia la hermenéutica bíblica afro, cuyo paso inicial implica visibilizar la presencia y la realidad del negro y lo negro en la Biblia, como puerta de entrada que impulsa a las comunidades a apropiarse de las Sagradas Escrituras desde una perspectiva propia, familiar y comprometedora. De esta manera la hermenéutica bíblica afro se plantea desde unas reflexiones sensibles a la realidad de este pueblo que ha vivido un Viernes Santo prolongado y cuya pascua no puede anunciarse haciendo caso omiso de la condena, la cruz y la muerte física, cultural y espiritual a la cual el pueblo negro ha estado sometido. Si con la Biblia en la mano fue sometido a la esclavitud, con esta misma reivindicaremos su dignidad para que él pueda hacer de la Biblia una experiencia distinta o que al menos no se convierta para él en arma de autodestrucción o para destruir a otros.

Como punto de partida, reconocemos que la historia de salvación tal como la conocemos en el cristianismo sería muy distinta sin el continente africano y su diáspora.

Son varios los episodios que nos evocan a la humildad teológica para reconocer que el negro y lo negro dentro de la Biblia son piezas claves para comprender de manera integral el misterio de Dios y su Revelación, que sabemos que tampoco se agota en la Biblia.

El arte de interpretar las Sagradas Escrituras presupone un conocimiento y una intencionalidad sincera de entregarle las llaves a un grupo o una comunidad determinada como es la comunidad negra afro-descendiente. El interés para que dicha interpretación pueda alcanzar el resultado esperado implica hacernos las siguientes preguntas: ¿Quiénes son nuestros destinatarios? ¿Ante quiénes vamos a interpretar el texto y desde qué perspectiva? ¿Con qué clave vamos a hacer la interpretación?

El negro y lo negro en la Biblia

Cuando se trata de una hermenéutica específica, es absolutamente necesario ser capaces de tomar decisiones ¿De qué lado voy a hacer la interpretación, del lado del opresor o del oprimido? Ello implica a veces hacer ruptura con ciertos esquemas ya aprendidos, sin miedo a cuestionar el texto y en cuanto sea necesario optar por la interpretación comunitaria que no siempre coincide con el criterio individual racional propio del Occidente.

Fuera de contexto, la hermenéutica puede convertirse en una retórica o un ejercicio meramente académico, algo que debemos evitar a toda costa. Ella, por su naturaleza, debe poner el texto a dialogar con el contexto. Con la realidad social, política, económica, cultural y religiosa en que se lee. En este caso, ponerse lentes del mismo negro para la comprensión del texto.

En cuanto a la aplicación de la hermenéutica bíblica afro, implica el conocimiento básico de las Escrituras. Su aplicabilidad en el contexto presupone al mismo tiempo la pregunta sobre cómo llegó en primera instancia la Biblia a estas comunidades. A veces hay que desaprender lo aprendido sin deslegitimar el texto sino el método.

¿Cómo olvidar, por ejemplo, que la Biblia llegó al pueblo negro e indígena en el continente como aliada del opresor? Génesis 9,18-28 y Génesis 10, 6-7, fueron utilizados en algunas instancias para justificar el sufrimiento de los negros bajo la excusa de que los africanos son los malditos hijos de Cam y por ende su suerte es el resultado de estos pasajes bíblicos y por voluntad divina.

La supremacía racial por el color de piel fue otra excusa para el blanqueamiento de los procesos de evangelización, apoyado en el Salmo 50,9: “limpia mi pecado... lávame, quedare blanco como la nieve” y la gloria de Dios a la que se refiere en Apocalipsis 4,4; 7,14-15: “...veinticuatro ancianos con vestiduras blancas y coronas de oro en la cabeza... y... los que llevan vestiduras blancas son los que han lavado y blanqueado sus vestiduras en la sangre del cordero”. Son apenas unos ejemplos, que nutren la doctrina y sobre todo un proceso de evangelización y acción pastoral que redunda en conducir a los pueblos a la blancaura como signo de santidad o presencia de Dios, opuesto a la negrura como la perdición o ausencia de Dios.

Hablar de la hermenéutica bíblica afro implica, entre comillas, volver al *kerygma*. Volver a hacer un anuncio, no sin antes haber hecho una renuncia a un método de evangelización inapropiado por razones históricas ya previamente señaladas.

Ahora bien, hablemos de la hermenéutica bíblica afro como este ejercicio de interpretar el texto teniendo como telón de fondo el designio de Dios dentro de un ejercicio de revelación desde lo concreto en términos geográficos, demográficos, sociales, culturales, políticos y religiosos de cualquier grupo humano. En nuestro caso, se trata entonces del descubrimiento de la experiencia de Dios que pasa por el negro y lo negro pero destinado a toda la humanidad. Le iremos haciendo preguntas al texto como también debemos estar dispuestos a ser interpelados por él y así establecer una relación recíproca entre la Biblia y la vivencia del pueblo y que el encuentro entre la Biblia y la Cultura se convierta en una dinámica creativa y liberadora.

Éxodo 12,40-41 nos dice: “La permanencia de los israelitas en Egipto duró cuatrocientos treinta años. Cumplidos los cuatrocientos treinta años, el mismo día salieron de Egipto los escuadrones del Señor”. Quiere decir que Egipto, además de ser la cuna de grandes civilizaciones y de la cultura occidental, es al mismo tiempo la base que durante siglos preparó al pueblo de Israel desde el cual la Revelación de Dios ha llegado a nuestros tiempos. Más allá de la exactitud literal de los cálculos en términos de años, hay un dato clave sobre la carga

simbólica que significa una presencia tan prolongada en el continente africano del pueblo elegido de Dios.

La filiación territorial y cultural hace que el pueblo de Israel se identifique naturalmente con el continente africano, al que le debe muchas de sus tradiciones.

Se me hace bastante curioso que la esclavitud del pueblo negro en Colombia y en las Américas en general no haya sido asumida como referente para estudios teológicos o al menos referente para descubrir el acontecer de Dios en el sufrimiento del pueblo negro en las Américas del siglo XVI hasta el siglo XIX. Estamos hablando de una esclavitud más intensa y más larga que la esclavitud en Egipto o el exilio en Babilonia, y que está a menos de 190 años del tiempo presente, en el caso colombiano. Las comunidades negras intensificaron su fe durante esta experiencia tan dolorosa e hicieron de ella un instrumento eficaz de lucha contra la opresión sufrida. De ellos afirma el CELAM, en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (2007):

Los indígenas y afroamericanos emergen ahora en la sociedad y en la Iglesia. Este es un *kariós* para profundizar el encuentro de la Iglesia con estos sectores humanos que reclaman el reconocimiento pleno de sus derechos individuales y colectivos, ser tomados en cuenta en la catolicidad con su cosmovisión, sus valores y sus identidades particulares, para vivir un nuevo Pentecostés eclesial. (Aparecida, 91)

Números 12,1 nos habla de Moisés, el gran patriarca, padre en la fe, quien no solamente nació en Egipto sino que además se casó con una mujer negra (etiope/kusita). Así mismo, como se dio el mestizaje en el contexto americano, era imposible pensar en la permanencia del pueblo elegido de Dios durante tantos años en Egipto sin que se diera cruce sanguíneo, no solo con los de Egipto sino con los demás países africanos. Antes del nacimiento de Moisés, por ejemplo, José, el hijo preferido de Jacob, ya se había casado con Asenat, una mujer egipcia, hija de Potifera, sacerdote de On (Génesis 41,45-50). De ellos nacieron Manasés y Efraín. Se puede imaginar las implicaciones de esta

composición intercultural que traspasa las fronteras religiosas y donde se hace de los israelitas y los africanos un solo linaje mucho antes del Éxodo.

Como si fuera poco, el mismo Jesús el Mesías es refugiado en Egipto durante su niñez, otorgándole mayor valor todavía a lo que simbólicamente significa el África en las Sagradas Escrituras:

“...un ángel del Señor se apareció en sueños a José y le dijo: Levántate, toma al niño y a su madre, huye a Egipto y quédate allí hasta que te avise, porque Herodes va a buscar al niño para matarlo. Se levantó, todavía de noche, tomó al niño y a su madre y partió hacia Egipto, donde residió hasta la muerte de Herodes. Así se cumplió lo que anuncia el Señor por el profeta: De Egipto llamé a mi hijo <Oseas 11,1>”.
(Mateo 2,13-15)

El evangelista san Mateo presenta a Jesús como el nuevo Moisés.

Al igual que Egipto, muchos otros lugares geográficos y personajes dentro de las Sagradas Escrituras se convierten en puertas de entrada para la lectura popular de la Biblia para las comunidades negras, quienes más allá de la comprensión de las Escrituras se sienten invitadas a identificarse con ellas, sobre todo desde una perspectiva totalmente distinta a la que han tenido durante siglos, donde la Biblia seguía oliendo a dominación y explotación.

A continuación analizaremos unos cuantos, de una manera muy resumida, pero siempre con el ánimo de suscitar interés para la lectura de la Sagrada Escritura desde la hermenéutica afro.

Génesis 16,1-15 Abrán se casa con una africana de Egipto de nombre Agar, a quien Saray, su mujer, había asumido como esclava. Dándose cuenta de que no podía darle hijos a Abrán, Saray le ofreció a Abrán a la africana, con la cual tuvo a Ismael. En cuanto ello suscitó celos entre ellas, Agar quiso huir de Saray pero se encontró con el Ángel, quien le dijo: “Haré tan numerosa tu descendencia que no se podrá contar... mira, estás encinta y darás a luz un hijo, lo llamarás Ismael, porque el Señor te ha escuchado en la aflicción”.

Hechos 2,10 En el día de Pentecostés, Dios quiso que estuvieran personas provenientes de África, entre ellos estaban los de Egipto, los de Libia y Cirene. A propósito de Cirene, **Lc. 23,26** nos habla del africano que ayudó a Jesús a cargar con la cruz, Simón el Cireneo.

Hechos 13,1 El espíritu misionero que brota de la Iglesia de Antioquía (En la Iglesia de Antioquía había algunos profetas y doctores: Bernabé, Simeón el Negro, Lucio el Cireneo, Manjèn, que se había criado con el tetrarca Herodes, y Saulo).

Quisiera culminar esta reflexión haciendo referencia al episodio del eunuco etíope, cuyo relato invoca en la persona del negro la memoria del pueblo afro en América Latina y el Caribe, e instala al mismo tiempo una pedagogía que desde la Biblia se convierte en una pauta pastoral. Nos referimos a los Hechos de los Apóstoles 8,26-36:

²⁶El ángel del Señor dijo a Felipe: ¡Levántate! Dirígete al sur, al camino que conduce de Jerusalén a Gaza —un camino desierto—.

Literalmente hablando, el camino que va de Jerusalén hacia Gaza desemboca en África. De hecho, era la dirección lógica para que el eunuco pudiera regresar a Etiopía, su país de origen, atravesando por Egipto. En términos geopolíticos, el sur global se relaciona con la marginación, la periferia, etc., en términos culturales, económicos, religiosos. Además, la Sagrada Escritura advierte que es un camino desierto.

²⁷Él se puso en camino. Sucedió que un eunuco etíope, ministro de la reina de Candases y administrador de sus bienes,²⁸sentado en su carroza y leyendo la profecía de Isaías.

La geopolítica coincide con una segunda clave para la interpretación de este texto que tiene que ver con el sujeto cuya identidad es negada y se le reconoce por su condición de vulnerabilidad. Lo mismo le pasa al pueblo negro cuando le es quitada su identidad y se le reduce a la categoría “negro”. Aquí se trata de un “negro eunuco”. Aquí confluyen varios factores que pesan sobre el negro. Primero, por ser negro, se supone que no es judío y por ende no hace

parte del pueblo elegido. Segundo, por ser eunuco, está destinado a no tener futuro ni aquí ni en el más allá. Dice el libro de Deuteronomio 23,1: "El que tenga los testículos aplastados o amputado su miembro viril, no podrá ser admitido en el Reino de Dios". Tercero, resulta que le es negada su identidad. Con decirle "eunuco etíope" hay una cierta estigmatización en relación con los otros eunucos que en la Sagrada Escritura son reconocidos por sus nombres. Es el caso de Hugué, eunuco encargado de las mujeres, según Ester 2,3. El eunuco Saasgaz, encargado de las concubinas, según Ester 2,14; y el eunuco Hatak, encargado de los servicios, según Ester, 4,5.

²⁹El Espíritu dijo a Felipe: Acércate y camina junto a la carroza. ³⁰Felipe la alcanzó de una carrera y oyó que estaba leyendo la profecía de Isaías, y le preguntó:

Otra clave de lectura tiene que ver con el reconocimiento y valoración de la realidad del otro. El Espíritu no quiere que Felipe se imponga. Le pide que tan solo se acerque, que se aproxime al mundo social, cultural, religioso del negro eunuco. Por eso es enfático: "Acércate y camina junto a la carroza". La hermenéutica bíblica afro se ha ido apropiando de esta misma pedagogía que tiene que ver con acercarnos a la realidad del pueblo negro y caminar junto al pueblo. Tal vez, por ser una cultura oral como la del negro eunuco, no hace falta tanto ver sino más que todo "escuchar". Fue así que Felipe se dio cuenta de que el negro estaba leyendo el libro del profeta Isaías.

¿Entiendes lo que estás leyendo? ³¹Él le contestó: ¿Cómo voy a entenderlo si nadie me lo explica? Y lo invitó a subir y sentarse junto a él.

El anuncio tiene como punto de partida la experiencia de Dios que ya traía el negro. Es el verbo encarnado —la revelación que muchas veces anticipa la Palabra escrita o anunciada—. De esta manera, es el negro quien incita a Felipe para que se suba a la carroza. Fíjense que el Ángel envió a Felipe sin encomendarle ningún mensaje. Solo le pidió hacer presencia y caminar junto al negro. La Sagrada Escritura se convierte en el gancho que une las dos experiencias, los dos mundos, las dos culturas, el norte con

el sur. El negro pidió claridad sobre las Escrituras, pero no desde “afuera” sino desde “dentro” en el contexto, por eso lo invitó a subirse a la carroza y sentarse junto a él.

³²El texto de la Escritura que estaba leyendo era el siguiente: “Como cordero llevado al matadero, como oveja ante el esquilador, muda, así él no abrió la boca. ³³Lo humillaron negándole la justicia; ¿quién podrá hablar de su descendencia ya que su vida es arrancada de la tierra? ³⁴El eunuco preguntó a Felipe: Dime, por favor, ¿por quién lo dice el profeta? ¿por sí o por otro?

El relato suscita preocupación para el negro. De haber sido marginado por su condición y lugar de origen, se siente tocado por la injusticia de aquel que como cordero fue llevado al matadero. Por eso le dice a Felipe: “Dime, por favor, ¿por quién lo dice el profeta? ¿por sí o por otro?”.

Se asemeja mucho lo sucedido con la realidad del pueblo afroamericano y caribeño; Arrancado de su tierra, humillado, sometido a la injusticia sin que nadie pudiera amparar su descendencia. Hay un acto de memoria que no puede ignorar el sufrimiento de este pueblo.

³⁵Felipe tomó la palabra y, comenzando por aquel texto, le explicó la Buena Noticia de Jesús. ³⁶Siguiendo camino delante llegaron a un lugar donde había agua y el eunuco le dijo: Aquí hay agua, ¿qué impide que yo sea bautizado?

Desde el mismo texto bíblico, Felipe resignifica el dolor anuncian- do a Jesucristo como el Verbo Encarnado y desde ahí lo que sigue es una celebración. Aquí hay agua, ¿qué impide que yo sea bautizado? Con este interrogante, se manifiesta la eficacia de la Palabra leída en el contexto que culmina devolviéndole dignidad a quien se le había negado. El profeta Isaías en otro apartado decía: “A los eunucos que observen mis sábados, que elijan lo que a mí me agrada y se mantengan firmes en mi alianza, yo les daré en mi Casa y dentro de mis muros un monumento y un nombre más valioso que los hijos y las hijas; les daré un nombre perpetuo que no se borrará” (Isaías 56,4-5).

Como síntesis, no nos queda sino afirmar que la hermenéutica bíblica afro responde efectivamente al objetivo de las teologías latinoamericanas que tienen como común denominador la liberación. En el caso afro, esta liberación pasa por la afirmación de la identidad del negro, dando un salto cualitativo hacia la esperanza. Esta realidad vivida entre las comunidades negras católicas, protestantes, al igual que las religiones de matriz africana, constituyen desde luego el campo de la Teología Afroamericana, que sigue en construcción.

Referencias

- Cone, J. (1988). Teologías de la liberación entre las minorías étnicas norteamericanas. *Concilium*, 219, 243-256.
- Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) (2007). *Documento de Aparecida*, V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (Aparecida, 13-31 de mayo de 2007).
- Da Silva, A. A. (2001). En Guasá – Grupo de Teología Afroamericana. *Teología Afroamericana y Hermenéutica Bíblica* (pp. 17-52). Asociación Teológica Ecuménica del Tercer Mundo (ASSET - AL) y Comunidad de Educación Teológica Ecuménica Latinoamericana y Caribeña (Cetela).
- Documento de Medellín (1968). *Documentos finales de Medellín*. https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf
- Documento de Puebla (1979). *Documento de Puebla. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf
- Mena, M. (2008). *Cuestión de piel: De las sabidurías hegemónicas a las emergentes*. Pontificia Universidad Javeriana Cali.
- Rahner, K. (1970). L’Avenir de la théologie. En *Bilan de la théologie du XXe siècle*. Casterman.
- Sobrino, J. (1999). Los mártires latinoamericanos. Interpelación y gracia para la Iglesia. *Revista Latinoamericana de Teología*, 48, 307-330. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.
- Ukpong, J. (1988). Bibliografía teológica africana. *Concilium*, 219, 257-266.

