

**P**or primera vez en la historia del cristianismo del continente americano, se reunieron en la ciudad de México teólogas feministas latinas de trece países, para intercambiar preocupaciones y visiones comunes sobre el presente y el futuro de su actividad teológica, desde marcos hermenéuticos interculturales.

El simposio, no sólo puso de manifiesto que existe una teología feminista latinoamericana, sino también que es una teoría crítica múltiple, que nutre su reflexión a partir de la rebeldía y la transgresión frente a la exclusión.

Además del análisis y la reflexión teórica sobre la teología desde la perspectiva feminista, el simposio mostró las luchas feministas por la inclusión a lo largo de años de diálogos y discusiones al interior de sus espacios religiosos, que han ido trastocando las bases de discursos teológicos tradicionales y excluyentes, al tiempo que han enriquecido y democratizado las reflexiones, acciones y discursos feministas.

En pocas palabras, lo que analizan los trabajos que recogemos es la relación entre religión, cultura, feminismo y poder, además de explorar cómo trabajar para desarrollar una teología feminista crítica que tenga en cuenta las diferentes culturas.

ISBN 970-652-485-1



  
EDICIONES  
**DABAR**

TEOLOGÍA FEMINISTA INTERCULTURAL

# TEOLOGÍA FEMINISTA INTERCULTURAL



*exploraciones latinas para un mundo justo*

Maria Pilar Aquino

María José Rosado-Nunes



Diseño de portada: *Ricardo Aguilar*

Ilustración: *Daniel Nevins*

Diagramación: *Irma García Cruz*

© 2008 Ediciones Dabar, S.A. de C.V.  
Mirador, 42  
Col. El Mirador  
04950, México, D.F.  
Tel. 56 03 36 30, 56 73 88 55  
Fax: 56 03 36 74

e-mail: [dabar.ediciones@prodigy.net.mx](mailto:dabar.ediciones@prodigy.net.mx)  
[www.dabar.com.mx](http://www.dabar.com.mx)

ISBN: 970-652-485-1

Impreso y hecho en México.

## ÍNDICE

|   |     |
|---|-----|
| Prólogo .....   | 7   |
| <i>Virginia Vargas Valente</i>  |     |
| Reseña del Simposio.  |     |
| ✱ Teología feminista intercultural: Religión, cultura,<br>feminismo y poder .....                 | 13  |
| <i>Maricel Mena-López y María Pilar Aquino</i>  |     |
| Introducción  |     |
| Nuevos Paradigmas en el Pensamiento Teológico Feminista   |     |
| El anhelo por un mundo justo .....  | 33  |
| <i>María José Rosado-Núñez</i>  |     |
| 1. Teología feminista intercultural   |     |
| Hacia un futuro común de justicia .....   | 43  |
| <i>María Pilar Aquino</i>   |     |
| 2. Fuentes y procesos de producción de sabiduría  |     |
| Aproximación desde la crítica feminista intercultural .....                                       | 67  |
| <i>Geraldina Céspedes, O.P.</i>   |     |
| 3. Creando espacios   |     |
| Las teologías feministas latinas y latinoamericanas<br>en el umbral de la interculturalidad ..... | 93  |
| <i>Nancy Elizabeth Bedford</i>  |     |
| 4. Tripunteando   |     |
| Un viaje hacia la identidad, la academia y la solidaridad .....                                   | 119 |
| <i>Jeanette Rodríguez</i>   |     |
| 5. Voces de <i>Nepantla</i>   |     |
| Las latinas en la historia religiosa de Estados Unidos<br>de América .....                        | 143 |
| <i>Daisy L. Machado</i>   |     |

|     |   |     |
|-----|---|-----|
| 6.  | Jesús y María bailan con los <i>Orishas</i><br>Elementos teológicos en diálogo interreligioso .....         | 169 |
|     | <i>Clara Luz Ajo Lázaro</i>   |     |
| 7.  | La virgen y la académica<br>Aportaciones afrocubanas a las teologías latinas<br>y latinoamericanas.....     | 189 |
|     | <i>Michelle A. González</i>   |     |
| 8.  | Por Causa de una Mujer Etíope<br>Reflexiones sobre raza, género y religión en el mundo bíblico...           | 213 |
|     | <i>Maricel Mena-López</i>   |     |
| 9.  | Diálogo de memorias<br>Caminos para una cristología negra feminista<br>desde América Latina .....           | 239 |
|     | <i>Silvia Regina de Lima Silva</i>  |     |
| 10. | Entre la opresión y la resistencia:<br>desde la captura de lo imaginario al viaje de lo intercultural ..... | 255 |
|     | <i>María Cristina Ventura Campusano</i>   |     |
| 11. | Sabiduría y espiritualidad india<br>Diálogo y encuentro con las mujeres indígenas.....                      | 275 |
|     | <i>Christa P. Godínez Munguía</i>   |     |
| 12. | A pesar de todo soy muy feliz, gracias a Dios<br>Sobre las mujeres con VIH/SIDA .....                       | 289 |
|     | <i>Yury Puello Orozco</i>   |     |
| 13. | Cuerpos, discursos, emociones y símbolos en medio<br>del imperio<br>La pedagogía del aApocalipsis .....     | 303 |
|     | <i>Violeta Rocha Areas</i>  |     |
| 14. | María de Guadalupe: ¿Ícono de liberación o imagen<br>de opresión? .....                                     | 319 |
|     | <i>María del Carmen Servitje Montull</i>  |     |
| 15. | Hacia una teología feminista intercultural.....   | 339 |
|     | <i>Olga Consuelo Vélez Caro</i>   |     |
|     | Colaboradoras.....  | 359 |

## PRÓLOGO

*Virginia Vargas Valente*

Participar en el Primer Simposio Interamericano de Teología Feminista Intercultural, cuyas reflexiones dieron origen a este libro, Teología feminista intercultural: Exploraciones latinas para un mundo justo, fue para mí un privilegio político, epistemológico y feminista. Invitada como feminista no creyente, dudé en aceptar. Salvo el referente de las vertientes feministas latinoamericanas con un compromiso de fe, como Talita Cumi, en Perú, que construyó un movimiento colectivo, o las Católicas por el Derecho a Decidir, que se han expandido audaz y creativamente en toda América Latina, era poco lo que sabía sobre los avances y reflexiones de las teólogas feministas. Estos referentes se ampliaron y enriquecieron asombrosamente a lo largo de las discusiones del simposio. Fue un ir y venir de preguntas, reflexiones e incertidumbres, similares a las de otras vertientes feministas en su búsqueda por responder a los cambios paradigmáticos en el nuevo milenio, y al mismo tiempo nuevas por el lugar desde donde se expresaban. Búsquedas urgentes han surgido desde un espacio común de enunciación: un feminismo que trata de responder a estos cambios, haciendo aportaciones desde marcos de justicia y democracia. Fue, como dicen Maricel Mena-López y María Pilar Aquino (en esta misma colección), un proceso de intercambio

más desprotegido de la historia cubana, durante la esclavitud y el genocidio de los pueblos no blancos. Su aparición a los sectores olvidados de la colonia cubana no debe ser disminuido al incluir a un hombre blanco. No se le apareció a un hombre blanco: el descubrimiento de su estatua ocurrió fuera del campo de la autoridad y participación españolas. Aunque la imagen de María que se aparece a las tres «razas» de Cuba que van remando juntas en la Bahía de Nipe —algo que nunca podría haber ocurrido en esa época, ya que no es posible imaginarse en realidad a un español blanco remando un bote para un esclavo africano— es bellísima. Esta imagen de la armonía racial es una falsedad que debilita su solidaridad con las comunidades de indígenas y esclavos. Véase Díaz, «Dime con quién andas y te diré quién eres».

35 Castellanos, *Pioneros de la etnografía afrocubana*, 209.

36 Silvia Regina de Lima Silva, «Black Latin American theology: A new way to sense, to feel, and to speak of God», en Dwight N. Hopkins (ed.), *Black faith and public talk: Critical essays on James H. Cone's Black theology and black power*, Orbis Books, Maryknoll, NY 1999, 190.

## 8

## POR CAUSA DE UNA MUJER ETÍOPE

Reflexiones sobre raza, género y religión  
en el mundo bíblico

*Maricel Mena-López*

El pueblo bíblico se encontraba en una encrucijada del mundo que los lingüistas y algunos historiadores suelen llamar afroasiático. El mundo afro y el mundo asiático no estaban separados, como la ciencia bíblica presupone cuando niega cualquier influencia africana en la región siropalestina<sup>1</sup>. Aunque la exaltación del legado cultural proveniente del Asia Occidental sea predominante en el estudio de la religión de Israel, hay preguntas que se deben plantear sobre por qué los materiales jeroglíficos cananeos han prevalecido en la reconstrucción histórica de la religión israelita y no las fuentes hieráticas de Egipto.

Pese a esta carencia, las investigaciones de los últimos cincuenta años han demostrado que el legado egipcio no era para nada despreciable dentro de la religión de Israel<sup>2</sup>, y creo que este principio debe ser también aplicable con respecto del legado etíope. Parece que el silencio de los estudiosos frente a los pueblos africanos que circundan el mundo semita se debe sobre todo a un racismo, tanto explícito como implícito, que ha impedido una integración adecuada de estas

investigaciones en los estudios bíblicos. Este ensayo busca, en cierta medida, contribuir a reparar esa deuda desenmascarando el racismo y el sexismo presente en las narraciones bíblicas y en la historia de la investigación de la religión israelita.

Para este objetivo, acudo a una de las tantas madres bíblicas que aún no ha sido muy trabajada en los estudios bíblico-teológicos en una perspectiva feminista. Su nombre es Séfora, más conocida como la esposa del patriarca Moisés. El silencio frente a esta figura se debe en parte al hecho de que aparece solamente en relatos cortos y aislados provenientes de fuentes o tradiciones diversas. Pasa desapercibida porque es vista sólo como una actriz extra dentro de la trama del éxodo, en la que Moisés es el actor principal y el suegro de éste, su padre, es el actor secundario.

Según la historia del éxodo, Moisés, líder de los hebreos esclavizados en Egipto, tuvo que huir al desierto de los madianitas por haber matado a un egipcio que asaltaba a un hebreo. En el desierto, Moisés se casa con la hija de un sacerdote de esa región, llamado de forma indistinta Jetró, Jobab o Reuel. Durante su estadía en el desierto se le aparece a Moisés el Dios Yahvéh, según lo narra Éx 3, 13-15. Este texto revela que antes de Moisés el dios de los hebreos no era Yahvéh; sólo después de Moisés los hebreos identifican a este Yahvéh con los dioses que habían adorado anteriormente.

¿Dónde aprendió Moisés el nombre de Yahvéh y cuál era la religión de los patriarcas? Los documentos bíblicos afirman, por un lado, que fue una iniciativa de Yahvéh; pero ésta es una respuesta teológica que no satisface al estudioso y la estudiosa de las religiones. Por otro lado, encontramos en estos documentos referencias de que este nombre fue usado antes de Moisés por varias tribus del desierto (madianitas, quenitas y kušitas). El relato bíblico del encuentro entre Moisés, un fugitivo de la justicia, y su suegro en el desierto, es asumido tradicionalmente como una clave importante para entender el libro del Éxodo (Éxodo 18,7-12). Al suegro de Moisés se le presenta como sacerdote de Madián, que ofrece sacrificios a Yahvéh a favor de Moisés. También Caín, identificado como el padre de los quenitas (Jue 4,11) y de los kušitas (Gén 10,6-8; 1Cro 1,8-10), aparece en la mitología israelita

como adorador de Yahvéh (Gén 4:3). Lo mismo puede aplicarse con relación a Séfora, quien en Éx 4,24-26 realiza la circuncisión de su hijo como parte de la adoración a Yahvéh.

La mayoría de los investigadores concuerdan en reconocer que la historia pre-israelita del dios Yahvéh se inicia entre los quenitas, quienes a su vez eran un clan de la tribu mayor conocida como Madián, pero no hacen ninguna referencia a Kuš o Etiopía<sup>3</sup> que, según la tradición (Núm 12,1), es la región de donde proviene la esposa de Moisés. Precisamente es aquí donde propongo profundizar en el desarrollo de este escrito.

Antes de hacerlo, sin embargo, es interesante notar que las pocas líneas dedicadas a esta figura, en las interpretaciones bíblicas, la caracterizan como maga, hechicera y extranjera; por eso su aporte dentro de la religión está ligado al hecho de que en el Israel antiguo o proto-Israel, la magia extranjera no era condenada. Aunque en algunas fuentes parezca ser de procedencia kušita y quenita, también se indica que su lugar de procedencia es Madián. En algunos casos, se le llama por su nombre, Séfora, y en otros es simplemente la «esposa de Moisés» o la «hija del sacerdote Jetró».

Si la tradición del Éxodo preservó la memoria de esta mujer en varias fuentes narrativas (madianitas, quenitas, kušitas), ¿por qué la exégesis clásica la estudia solamente a partir de la fuente quenita (Madianita)? ¿Existe algún legado africano en el yahvismo naciente? ¿Es posible reconstruir el sacerdocio de las mujeres a partir de estas tradiciones? Estas preguntas me sirven como telón de fondo al intentar estudiar el proceso de racialización y de sexismo presente en la exégesis tradicional de cuño eurocéntrico y en la proposición de nuevos paradigmas epistemológicos en los estudios bíblicos.

### Raza y sexismo en los estudios bíblicos

Para iniciar la discusión, me parece importante definir lo que se entiende por raza y por sexismo en este escrito. Entiendo por raza las construcciones sociales mediadas por las relaciones de poder y las

pretensiones de que sus miembros pueden ser valorados a partir de ciertos rasgos congénitos o fenotípicos. A su vez, comprendo el sexismo como la aceptación de la supuesta inferioridad biológica de las mujeres; ello implica crear desigualdades y ver en el cuerpo masculino la encarnación de lo divino.

El racismo y su instrumental operacional, la discriminación racial, constituyen una violación de los derechos humanos<sup>4</sup>. El racismo ha sido justificado, codificado en leyes e instituciones y socializado por los más diversos medios políticos, económicos, filosóficos, biológicos, teológicos y religiosos. «El racismo no es un problema sólo de color de la piel. Su naturaleza más profunda reside en el intento de desarticulación de un grupo humano por la negación de su identidad colectiva»<sup>5</sup>.

La falta de identidad colectiva deriva de la falta de referencias históricas que permitan a una persona «afro» reconstruir una autoimagen digna de respeto y estima. La construcción de la identidad de una persona es, pues, algo histórico, un proceso que se realiza en la historia. ¿Pero cómo pueden las personas y grupos portadores de identidades raciales y/o étnicas distintas a la dominante ser representados con equidad ante Estados cuyas instituciones no reconocen sus identidades particulares, es decir, su diferencia?<sup>6</sup>

Según Charles Taylor, la identidad del ser humano se modela particularmente a partir del conocimiento, o de la falta de éste; es decir, una persona o un grupo pueden verse afectados por la manera como son representados por los otros seres humanos, o por la falta de referencias históricas, sociales, antropológicas, teológicas y otros, especialmente si se transmiten imágenes que desprecian o subestiman. Para este autor, la ausencia o la inadecuación de reconocimiento puede ser una de las principales fuentes de opresión o de confinamiento de alguien a un modo de ser<sup>7</sup> distorsionado, falso y reducido. Esas fuentes de opresión son evidenciadas en la sociedad en general y en especial en el proceso educativo, en el que los contenidos culturales y los valores sociales son muchas veces inadecuados.

Más aún, encuentro que en los estudios bíblicos también puede constatarse la falta de reconocimiento de los pueblos africanos en

la religión de Israel. Cuando la presencia de estos pueblos se hace evidente, los autores acuden a lo que aquí llamamos *racialización*. La racialización se refiere, por un lado, a la introducción del elemento raza en una situación donde no existía o no era importante, y, por otro, al hecho de que los estudios bíblicos casi siempre están filtrados por una interpretación y una redacción blanca y androcéntrica<sup>8</sup>. Este proceso ha ignorado el papel histórico de los grupos considerados «sin importancia» para la construcción del judaísmo y el cristianismo, tales como las mujeres y los pueblos y culturas de origen africano, entre otros. El androcentrismo y la blancura han sido la norma. Esos estudios elevan el estatus de los hombres blancos del horizonte semita occidental, mientras que consideran a las mujeres y la negritud un desvío de esa norma.

Es importante resaltar que los análisis realizados desde una perspectiva de raza-etnia no siempre implican una sensibilización sobre las asimetrías sociales de poder entre los hombres y las mujeres. Y es justo aquí donde el instrumental analítico del feminismo ha ayudado en la toma de conciencia de la necesidad de cuestionar el sexismo explícito en el universo de las religiones a partir de una perspectiva crítica y transformadora. Aunque es evidente que las mujeres participan activamente en el universo religioso, en las misas, rituales, reuniones de comunidades, inclusive más que los hombres, en las religiones abrahámicas el dominio sobre lo sagrado ha sido parte del universo masculino, pues los rituales, dogmas, teologías y doctrinas han sido controlados por ellos. Antes de la existencia del patriarcado, es posible que las mujeres realizaran las mismas actividades que los hombres hacen hoy en el universo de las religiones, y de esto dan cuenta algunos textos bíblicos, a pesar de su lenguaje androcéntrico.

Un gran porcentaje de los estudios bíblicos está impregnado por la racialización y el sexismo de los textos y de las narraciones. La racialización y el sexismo son substanciados por el racismo y machismo del mundo del intérprete. Un ejemplo de eso lo vemos nítidamente en la común interpretación de Núm 12,1 donde María y Aarón, hermana y hermano de Moisés, murmuraban contra éste a causa de la mujer etíope que tomó por esposa. El comentario de Werner Schmidt sobre

este versículo es como sigue: «Núm 12,1 menciona a la mujer cusita de Moisés. Probablemente, este pasaje no se refiere a una mujer etíope (según la tradición griega y latina), sino a una integrante de la tribu de Kuš (Kušán), que en Ha 3,7 es mencionada en paralelo con Madián, esta tradición aislada remite a la misma región de los madianitas»<sup>9</sup>.

Para Schmidt, la mujer no proviene del país de Kuš sino de Madián, negando así cualquier posibilidad de que la mujer fuera etíope, y, al mismo tiempo, duda también de que fuera esposa de Moisés. Para él, ella es simplemente una mujer que Moisés encontró en el desierto, no su legítima esposa, y éste es el motivo de la crítica de María y Aarón. En estos argumentos se percibe cómo el autor ve problemas éticos y morales donde no existen.

Una suposición particularmente racista es que la causa de las murmuraciones de María y Aarón era el color de la piel de la esposa de Moisés. Me parece, por el contrario, que en el texto no hay ninguna preocupación racial; lo que está en juego es una crisis de liderazgo entre los dos hermanos y la hermana encargados de conducir al pueblo israelita hasta la tierra prometida. El texto mismo comprueba efectivamente que no existe ninguna referencia al color de la piel de Séfora: «María y Aarón murmuraron contra Moisés por causa de la mujer cusita que había tomado por esposa: por haberse casado con una cusita. Decían: '¿Es que Yahvéh no ha hablado más que con Moisés? ¿No ha hablado también con nosotros?' Y Yahvéh lo oyó. Moisés era un hombre humilde más que hombre alguno sobre la faz de la tierra» (Núm 12, 1-3)<sup>10</sup>.

En el primer versículo puede notarse claramente una disputa de poder entre los hermanos. María y Aarón no están conformes con el liderazgo de Moisés. Para manifestar su disgusto, el redactor utiliza la raíz *dabar*, «palabra» o «murmuro», como una retórica importante mediante la cual son escuchados por Yahvéh (v. 2). Lo interesante aquí es que para lograr su objetivo se valen justamente de la mujer de Moisés, pero no de la madianita, sino de la kušita, y el texto se encarga de recordarlo con intensidad, no una sino dos veces. ¿Será ella la mujer con quién él se casó o se trata de alguna otra? El verbo hebraico *laqah*, «tomar», en hebreo, tiene el sentido de «tomar como

esposa»<sup>11</sup>, y, por esta razón, la mayoría de las biblias traducen «por causa de la mujer cusita que había tomado por esposa».

Esta mujer no fue para ellos sino una excusa para formalizar su reclamo «... ¿Es que Yahvéh no ha hablado más que con Moisés? ¿No ha hablado también con nosotros?». Pero, ¿por qué sus reclamos se dirigen directamente a Yahvéh y no a Moisés? El versículo tres nos da la respuesta: Moisés es un hombre manso y posiblemente por esto no reacciona. Pero todavía me surgen preguntas: ¿tendrá alguna importancia en el yahvismo naciente la esposa de Moisés? ¿Yahvéh escucha solamente para defender a Moisés o también porque se están refiriendo a una profeta de su religión?

Lo que plantean estos versículos es un problema de poder, pero sospecho que se trata de un poder que también está relacionado con el liderazgo que ejerce Séfora. ¿Será entonces Séfora una profeta de Yahvéh? La respuesta a esta pregunta no es tan evidente en Núm 12,1-3. Solamente si leemos entrelíneas y acudimos a la intertextualidad podemos sacar conclusiones a este respecto. Quizás un examen de Éx 4,25-26 nos ayude a seguir indagando al respecto.

Las lecturas racistas suponen que el color de la piel de María es blanco; pero, a mi juicio, esto también debe ser comprobado: ¿por qué María es castigada justamente con lepra, una enfermedad que deja la piel blanca como la nieve? ¿Y por qué no tuvo otro tipo de enfermedad que ennegreciera su piel? (Núm 12,10). Estas preguntas en sí me llevan a sospechar que el problema no es de tipo racial, porque María no es blanca.

Otro problema que surge para el o la intérprete bíblica, es sobre el lugar de procedencia de Séfora. El comentario en las notas al pie de página de la Biblia de Jerusalén se asume rápidamente la referencia a Kuš como si fuera una variante de la tradición del matrimonio madianita. Es decir, asumen como lugar geográfico el mundo semita.

Durante mucho tiempo, la tendencia de los investigadores de las Escrituras hebreas ha sido la de negar la participación y la influencia de las naciones africanas en la historia israelita. Especialmente en el apartado dedicado a la geografía, se presenta una visión diferente

de la región de siriopalestina, de las penínsulas arábiga y mesopotámica. Egipto se estudia en pocas líneas y sólo en el tópico referente al Antiguo Oriente, en vez de estudiarlo en un apartado especial dedicado a África. De la misma forma, cuando miramos un mapa de la «Tierra de la Biblia» hay una tendencia hacia la *desafricanización*. En otras palabras, «la mayoría de los mapas presenta únicamente las áreas de la región siriopalestina y la región este y si hay cualquier representación de África se restringe a Egipto»<sup>12</sup>. Los mapas de los siglos XVIII y XIX que pretenden describir todos los lugares nombrados en la Biblia omiten las naciones africanas de Kuš, Put, Cirene. ¿Por qué esta negligencia? Normalmente los mapas que incluyen los territorios de Kuš dentro de África lo consideran como parte del Antiguo Próximo Oriente. ¿No es hora de que hagamos una revisión de nuestra geografía? Para esto, se hace necesaria una revisión de lo que se entiende por paraíso, según Gén 2,10-14, donde África es integrante del Jardín del Edén.

El sexismo implícito en todo el capítulo Núm 12 está en el hecho de que solamente María es castigada con lepra, aunque Aarón se haya reconocido como culpable (Núm 12,11). La generosidad del intérprete de la Biblia de Jerusalén presupone que quizás Aarón también haya sido castigado y culpabiliza a la tradición sacerdotal de haber librado la piel de Aarón. No obstante, para la tradición que sustenta este escrito, el liderazgo de María también es importante. Esto se nota en la petición que Aarón hace ante Moisés: «Y dijo Aarón a Moisés: 'Perdón, Señor mío, no cargues sobre nosotros el pecado que neciamente hemos cometido. Por favor, que no sea ella como quien nace muerto del seno de su madre, con la carne medio consumida'» (Núm 12,11-12). Moisés reacciona favorablemente a su súplica: «Moisés clamó a Yahvéh diciendo: 'Oh Dios, cúrala, por favor'» (12,13). Ella es excluida del campamento por 7 días; solamente después de su reintegro a la comunidad, el pueblo puede seguir su camino.

Aunque el sexismo y el racismo sean evidentes en este capítulo, tal como lo he argumentado, en el siguiente apartado quiero indagar sobre las diferentes tradiciones en torno a Séfora, prestando atención a las hipótesis sobre su lugar de procedencia.

### Tradiciones en torno a Séfora

En la Biblia hebrea existen diversas tradiciones en torno a Séfora, algunas de ellas ligadas al nombre de su padre, quien a su vez recibe tres nombres diferentes. Dos de estos nombres están en el Pentateuco (me refiero a las fuentes, aunque estoy consciente de que las teorías sobre las fuentes en el Pentateuco todavía no están inscritas en piedra)<sup>13</sup>, y son adjudicados a la tradición madianita: Jetró (Éx 3,1; 18,1-E) y Reuel (Éx 2,18; Núm 10,29-J). Según la crítica literaria, "Jetró" correspondería a una redacción elohísta (E) y se relaciona estrechamente con la salida de los israelitas de Egipto; el énfasis en la salida y la ocupación de la tierra es un tema importante de la literatura de mediados del siglo VIII a.C., después de la invasión asiria de Israel. "Reuel" es de redacción yahvista (J) originaria de Palestina del sur, que asume una relación de amistad entre las tribus de Judá y los clanes del sur de Palestina. Aquí estamos delante de narraciones pre-yahvistas, donde la religión y el nombre de Yahvéh todavía no se habían instituido.

En los escritos deuteronomistas, cuyo leguaje proviene del siglo VII a.C., el nombre que encontramos para el padre de Séfora es Jobab, quien está en relación específica con las tribus quenitas (Jue 1,16; 4,11). Hasta este punto, las fuentes parecen coincidir, salvo por la referencia que encontramos en el texto yahvista de Núm 10,29, donde Jobab es también llamado madianita. Los estudiosos resuelven este problema concluyendo que los quenitas pertenecían a esta nación. Sin embargo, si tomamos en cuenta la antigüedad de los textos, ¿cómo debemos lidiar con ellos?

Schmidt<sup>14</sup> cree que el suegro de Moisés era quenita, porque los madianitas y quenitas estaban emparentados. En ese caso existiría sólo una tradición. Esta afirmación de Schmidt se deduce del hecho de que, según Gén 15,19, mientras los quenitas descienden de Abraham, los madianitas serían descendientes de Cetura, la esposa de Abraham (Gén 25,1; 1Co 1-2). Por su parte, según las listas de Gén 10,6-8 y 1Co 1,8-10, los kušitas aparecen como descendientes de Cam, el padre de Canaán. Si estas genealogías tienen algo de real, entonces

¿por qué Kuš, descendiente de uno de los hijos de Noé, de quien surgen las naciones, no puede ser considerado también pariente de madianitas y quenitas?

Existe una tradición independiente según la cual la esposa de Moisés es de origen kušita, y aparece sola sin ninguna alusión al nombre de su padre (Núm 12,1). La identificación de este territorio con las tribus de Madián se debe al hecho de que los kušitas en Ha 3,7 aparecen asociados a los árabes.

La exégesis tradicional sigue considerando dudosa la historicidad del matrimonio de Moisés con una kušita, debido, sobre todo, a la falta de certeza de si se trata de una tradición proveniente de la Edad de Bronce, o si es un anacronismo reciente, de tiempos del judaísmo pérsico y ptolemaico. En este último período, Kuš figura como el lugar de refugio a donde el faraón egipcio huye para restablecerse y regresar a expulsar a los extranjeros de su territorio<sup>16</sup>. En este período, los egipcios y los kušitas tenían relaciones estrechas.

Aunque se trate de tres tradiciones con fechas distintas, según la crítica literaria antes especificada, los criterios atienden solamente a la antigüedad de los relatos. Con esta proposición vemos claramente cómo funciona la lógica eurocéntrica: unifica y funde tradiciones diversas, que aunque comparten un mismo espacio, conservan características particulares. De este modo, los quenitas y kušitas se ven despojados de su identidad propia e incorporados a los madianitas. Al mismo tiempo que unifica, esta lógica excluye. Así, por ejemplo, los autores no encuentran problema alguno en asumir el origen quenita del suegro de Moisés, mientras que no admiten la posibilidad de que Séfora haya sido kušita. La unidad entre madianitas y quenitas se fundamenta en el hecho de que el fundador del yahvismo en Israel es un egipcio, considerado semita por la mayoría de los investigadores.

No obstante, es ya conocido que la historia de la liberación del pueblo hebreo, descrita en el libro del Éxodo, mezcla tradiciones palestinas con tradiciones afroasiáticas. El Éxodo incluye tradiciones que vienen de Palestina (José), con otras de Egipto (Moisés) y otras más de la tierra de Madián (Sinaí), y yo agregaría también las de Etiopía

(Séfora). Tales observaciones pueden asustar a algunos, pero ya es hora de asumir la historia de Israel en sus relaciones con los pueblos africanos. Por esto me propongo en las siguientes líneas estudiar a los quenitas y kušitas como tribus independientes, que dejaron un legado importante en la religión de Israel.

### ¿Quiénes eran los quenitas?

Los quenitas se consideraban los verdaderos adoradores de Yahvéh. Desde luego, procedentes del Sur, se sumaron a los israelitas durante su travesía por el desierto (Jue 1,16), pero no todos llegaron a adquirir verdaderamente un estado sedentario de vida. Un clan de los quenitas dejó la tribu y se instaló en el norte, bajo el liderazgo de Haber, en la época de Débora y Baraq (Jue 4,11).

Algunos investigadores, a la luz de Éx 13, concluyen que fue de ellos de quien los israelitas recibieron buena parte de su teología monoteísta; el pasaje, sin embargo, trata directa y únicamente temas de organización social. Los rekabitas, un clan de los quenitas (1Cro 2,55), eran incluso ascéticos e insistían en la necesidad de mantener los hábitos nómadas de los seguidores de Yahvéh (Jer 35,8-11).

Siempre se ha presentado a los quenitas en términos amigables con los israelitas. Su alianza con Moisés y su religión en común les permitieron establecer vínculos de amistad durante los años de Israel en el desierto (Núm 10:29-32). No hay indicación alguna de enemistad entre ambas naciones (cf. 1Re 27,10; 30,29). Aparentemente, los quenitas compartieron el exilio de Babilonia y su restauración, pero ya no aparecen como una tribu distinta. Muy probablemente fueron asimilados por los judíos. Antes de ser el Dios de Israel, Yahvéh era una antigua divinidad quenita del fuego; que moraba la cumbre del Sinaí<sup>17</sup>.

Los quenitas eran también herreros y adoradores del fuego. El suegro de Moisés procedía de ese pueblo y quizás introdujo a su yerno en este culto. Asociar al Dios hebreo con una divinidad local no tiene nada de descabellado. Es posible que estos pueblos hubieran

observado los misteriosos fenómenos volcánicos de la cumbre del Sinaí, y creyeron que allí se alojaban los dioses. Como es bien sabido, Yahvéh se manifestó en esa cumbre con fuego y humo. De hecho, en el Éxodo se le llama «el Dios de la montaña» (Éx 3,1).

Yahvéh aparece algunas veces como el dios del fuego. Así se apareció en la nube de humo cuando cubrió la cumbre en Horeb y en las llamas de la zarza ardiente (Éx 3,1-6). De ahí que además se le llame el «Dios de la zarza». Con relación a esta última expresión cabe hacer una aclaración. Debido al termino hebreo, una traducción sería «el que mora en la zarza», o mejor aún, «el que reside temporalmente, o el huésped en la zarza». Aunque son evidentes las relaciones entre la religión quenita y el yahvismo, sospecho que el legado africano no es para nada despreciable en la religión israelita. Por este motivo, me propongo indagar sobre el origen africano de la religión introducida por Moisés el egipcio y por su esposa Séfora vía Etiopía.

### ¿Quiénes eran los etíopes?

En las escrituras hebreas hay fórmulas diferentes para referirse a Kuš: hay referencias a la tierra de Kuš o Kušan, hay individuos llamados Kuši, y hay personas etiquetadas con el nombre de kušitas. Estas referencias aparecen en una variedad de contextos: algunos en pasajes narrativos, otros en profecías y otros en proverbios. Estas referencias aparecen 17 veces en las escrituras hebreas. Sin embargo, la erudición bíblica duda si Kušan es lo mismo que Kuš, el reino situado al sur de Egipto, o si es otro grupo, como, por ejemplo, una tribu del Sinaí. Este argumento es simplificado para evitar cualquier intento de controversia, y la balanza se inclina hacia la región del Sinaí.

Las investigaciones recientes citan posibles referencias egipcias que vienen de los siglos XIV y XIII a.C., período en el que se originó el nombre Yahvéh, posiblemente cerca de un lugar llamado Reuel<sup>18</sup>. Estas referencias confirman que el culto a Yahvéh existía antes del desarrollo de la nación israelita.

Para apoyar los argumentos referentes a los kušitas al sur de Egip-

to, hay que preguntarse sobre los epígrafes egipcios que contienen el nombre del dios Yahvéh. Las excavaciones en Timná, al sur de Eilat, revelan la existencia de un templo datado en el siglo XII a.C. Este templo se caracterizó por un tipo de alfarería que los arqueólogos luego llamaron madianita. En él fue encontrada una urna, parecida al tabernáculo de la tradición bíblica, con una serpiente de bronce<sup>19</sup>. Es curioso constatar que, en todas las fuentes anteriores a la redacción sacerdotal, éste es el único símbolo zoomorfo asociado a Moisés (Núm 21, 8-9)

La serpiente de bronce que había hecho Moisés fue destruida durante la reforma del rey Ezequías junto con las imágenes de las diosas Istar y Aserá, que eran adoradas en los lugares altos. En aquellos días la serpiente era llamada Nejustán (cf. 2Re 18:4)<sup>20</sup>, un nombre propio que alude al material del objeto (nejoset) y a su forma de serpiente (najas). Las serpientes fueron iconos comunes en las regiones afroasiáticas. En Egipto, la serpiente era el emblema de la vida y tenía conexiones con el sol y con la luna. En el «Libro de los Portones», en la tumba de Ramsés VI, aparece la figura de una serpiente llamada la Líder. Sobre su cabeza hay una leyenda que dice: «Ella es la que origina el alba antes que Re. Ella es la que guía al gran dios a la puerta del horizonte oriental»<sup>21</sup>. En el Libro de los Muertos, se afirma que la serpiente «vacila entre el amor y el odio de los dioses»<sup>22</sup>. La serpiente servía para representar los poderes sagrados, tanto benéficos como hostiles. El carácter dual de la serpiente representa las alegrías y las tragedias de la vida humana<sup>23</sup>.

Existe una serie de fragmentos poéticos del Antiguo Testamento que sugieren que Yahvéh vivió en algún momento fuera de Palestina, aunque no se precisan los detalles geográficos (Dt 33,2; Jue 5,4-5; Sal 68, 7-8; Ha 3,3). Las menciones del Sinaí, Seir, Parán y demás, se refieren a regiones del sur de Palestina. Existe documentación sobre «YHWH de Temán» en inscripciones encontradas en Kuntillet Ajrud, en el noreste del Sinaí y al sur de Kadesh, datadas de hacia el 800 a.C. Según Tryggen D. Mettinger «los textos bíblicos que describen la llegada de YHWH de Seir y de otros lugares apuntan hacia la región existente entre el Mar Muerto y el golfo de Acaba»<sup>24</sup>. Mettinger asume

entonces que Madián era un país árabe, situado entre la punta meridional del Mar Muerto, hasta el norte del golfo de Acaba. Madián sería entonces la patria del nombre de Yahvéh. Sin embargo, datos extrabíblicos procedentes de textos grabados en las paredes de Nubia, antigua Etiopía y actual Sudán, contienen inscripciones que según testimonio son las más antiguas donde aparece el nombre del Dios bíblico. Dichos textos fueron hallados en templos datados durante el reinado del faraón Amenofis III (1400 a.C.), y en edificios de la época de Ramsés II, hacia el 1250 a.C. Ambas inscripciones mencionan a los beduinos Shasu.

¿Por qué no hay consenso sobre la presencia de los kušitas en la región donde la religión bíblica se desarrolló? ¿Y por qué esto es relevante en una lectura crítica feminista de liberación? Estas dos preguntas adquieren sentido en este contexto debido a la arbitrariedad con la cual los académicos de la Biblia dividen los textos bíblicos, unos como históricos y otros como míticos. Las tradiciones africanas son tratadas como mitos sin fundamento, mientras que las del horizonte semita son consideradas como verdaderas porque, según los eruditos, tienen raigambre histórica. Incluso a veces se presenta la erudición bíblica como si fuera neutral, como si la historia interpretativa no estuviera filtrada por prejuicios etnocéntricos. Es erróneo reducir las narraciones míticas a la sola cuestión de si tienen bases históricas o no, porque trascienden la historia lineal occidental; desafían a la ciencia bíblica a examinar los textos y sus contextos con claves simbólicas y antropológicas.

Esas preguntas también son pertinentes en otro aspecto, dada la sospecha que tenemos de que el yahvismo que Séfora introdujo en la región de Palestina consideraba el sacerdocio de las mujeres como algo normal. En la cultura de Séfora, las mujeres tenían acceso directo a la divinidad y se atrevían incluso a desafiar su poder; esto, por lo menos, parece la conclusión lógica de las líneas que siguen: «tú eres para mí esposo de sangre».

«Y sucedió que en el camino le salió al encuentro Yahvéh en el lugar donde pasaba la noche y quiso darle muerte.

Tomó entonces Seforá un cuchillo de pedernal y, cortando el prepucio de su hijo, tocó los pies de Moisés, diciendo: «Tú eres para mí esposo de sangre.»

Y Yahvéh lo soltó; ella había dicho «esposo de sangre» por la circuncisión» (Éx 4,24-26).

Generalmente, la mayoría de los comentaristas bíblicos<sup>25</sup>, quienes sostienen la tesis de que se trata de una tradición antigua, consideran este texto enigmático, casi inexplicable. El contexto en el que está situado sugiere que el ataque sucedió en algún lugar del desierto camino a Egipto, pues en los versículos anteriores Moisés tomó a su mujer y a su hijo y volvió a la tierra de Egipto después de haber recibido de Yahvéh la orden de regresar (4,18-23). La unidad de estos versículos con el anterior se percibe justamente en el v.23, donde Yahvéh amenaza con matar al primogénito del faraón si no deja salir a su pueblo de Egipto.

Al encontrarnos con esos versículos, sin embargo, surge la pregunta ¿cuál fue el motivo del ataque? El texto hebraico se presta a ambigüedades. Los pronombres personales son ambiguos, ¿Dios ataca a Moisés o a su hijo? ¿De quién son los pies que toca Séfora? Para J. Pixley, si el ataque estaba dirigido al niño, fue la forma que Yahvéh encontró para reclamar a Moisés por no haberlo circuncidado<sup>26</sup>. Para Hans Kosmala, en cambio, el relato está justificando la práctica madianita de la circuncisión infantil<sup>27</sup>. En este último caso estamos ante un relato etiológico, es decir, de un texto que explica el origen de la circuncisión en Israel, que se sitúa en oposición a otros pasajes de circuncisión, como Gén 17, Jue 5, pues aquí es una mujer la que funge como sacerdotisa y realiza la ceremonia de la circuncisión. Lo hace de manera bastante antigua, usando una piedra aguda.

Si, al contrario, es la vida de Moisés la que estaba siendo amenazada, ¿cómo explicar este ataque, siendo que se trataba del hombre escogido para llevar la liberación a Israel? Para Brevard Childs, la razón por la cual Séfora tomó al niño para circuncidarlo fue que Moisés estaba sufriendo alguna especie de ataque y se encontraba incapacitado para responder<sup>28</sup>. Me opongo bastante a este argumento porque minimiza

la actuación de la mujer. Por la rapidez con que actuó Séfora, me parece que lo que hizo era una práctica común de su cultura cotidiana. Vemos entonces cómo las Escrituras se leen de tal manera que se le niega a las mujeres el acceso al espacio público y a actividades oficiales comúnmente atribuidas a los hombres.

Esta delimitación de espacios tiene consecuencias para la participación de las mujeres en las instituciones sociales, especialmente en cuestiones de culto. Por eso tanto en la religión de Israel como en la historia religiosa en general, las mujeres rara vez ocupan el liderazgo del culto oficial. Sin embargo, es evidente que antes del patriarcado las mujeres actuaban como sacerdotes. Fue sólo posteriormente cuando su espacio pasó a depender de la autoridad y la tutela del patriarca, padre y señor. Esta asimetría de poder está en la definición y prescripción de valores y normas que regirán la sociedad: «los parámetros masculinos serán aquellos que rijan como norma, siendo éstos entendidos como universales, mientras que los valores femeninos se consideran específicos o particulares»<sup>29</sup>. El consenso en los estudios bíblicos es que Séfora asumió el papel de sacerdote sólo porque Moisés estaba sufriendo un ataque de Dios. Es interesante señalar que también hay algunas mujeres que defienden este lenguaje sexista. Por ejemplo, Athalya Brenner argumenta que Séfora actúa como «un hechicero reconocido [masculino] u hombre consagrado»<sup>30</sup>. ¿Por qué esta autora no reconoce a Séfora como sacerdotisa? Vemos aquí que, aunque la religión oficial confine a las mujeres al espacio doméstico, hay una participación activa de las mismas mujeres en la vida religiosa durante el período premonárquico.

Es Séfora, la sacerdotisa, la que realiza el Berit Milá. Berit significa «pacto» y Milá significa «cortar» o «quitar». Berit Milá (pacto santo) es precisamente el pacto que consiste en cortar y/o retirar el *prepucio* que cubre el extremo del *pene*, órgano reproductor masculino. El Berit Milá es la santidad más importante y mayor de todo el judaísmo, pues de ella depende la unión eterna de todo hombre judío con su creador. Este pacto divino es realizado por un *mohel*<sup>31</sup>, un varón judío experto en la materia, con una estrecha relación con todo lo espiritual, que observe todas las leyes de la *Torá* y respete a Dios; en

suma, debe ser un individuo de inobjetable conducta social y un ser sumamente piadoso. Séfora parece tener estas cualidades al realizar este pacto divino. En la ceremonia de la circuncisión es imprescindible el Dam Berít (pacto de sangre), es decir, que salga un poco de sangre en el momento del Berit Milá. Esta operación se considera la más antigua realizada en el antiguo Egipto y en especial por la familia faraónica, por los kenaaneos, las tribus árabes preislámicas, las tribus africanas, así como otros pueblos como los tártaros en Asia, malasio, polinesios, australianos e indígenas. Muchos de ellos continúan esta práctica hasta nuestros días, con ciertas diferencias en edades, formas, técnicas, etcétera.

Esta mujer Séfora surge de la sombra de su padre (Reuel/Jetró) y su marido (Moisés) para aparecer como la salvadora en medio de una situación misteriosa y peligrosa. Moisés se encuentra en peligro mortal y ella realiza el acto de expiación ofreciendo a Dios una parte de la masculinidad de Moisés. Séfora se alza como la salvadora de Moisés, se enfrenta al ataque divino realizando el ritual de la circuncisión; corta el prepucio de su hijo, y tocando los pies (un eufemismo para los órganos genitales) de Moisés con él, pronuncia las palabras «tú eres para mí esposo de sangre» (4,25). La expresión «esposo de sangre» es enigmática. El hecho de que el narrador intentara explicar la expresión sugiere que la composición textual de la frase era ambigua (4,26b). Finalmente, el escritor bíblico no explica cómo supo Séfora que la manera de librarse de esa situación amenazante era haciendo el ritual de la circuncisión. Pero podemos intuir que se trata de un Dios conocido por ella, de un Dios cercano. La intimidad que tiene con Yahvéh le permite enfrentársele directamente.

La gran controversia de estos versículos surge al intentar explicar el lado demoníaco atribuido a Dios en esta narración. El ataque descrito en esta narración es similar al ataque de Dios a Jacob en Penuel (Gén 32,22-32), donde un hombre toca la articulación femoral de Jacob hasta dislocarle el fémur. En respuesta, Jacob abraza a su atacante y le pide su bendición. Desde ese momento Jacob supo que era Yahvéh, pues lo vio cara a cara (Gén 32,30). De forma similar, Séfora «tocó los pies» de Moisés y Yahvéh lo soltó. El relato de Séfora no termina con

una bendición propiamente dicha, sino con la frase final «esposo de sangre por la circuncisión». Esta afirmación puede llevar implícita la certeza de que Yahvéh libraré de la muerte a sus seres queridos. Aquí es interesante señalar una gran similitud entre estas dos narraciones, aunque para la mayoría de los intérpretes el paralelo no es exacto, ya que es inconcebible atribuir un lado demoníaco al Dios de los israelitas. ¿Acaso esos atributos no pueden ser comparables con los del Dios que obliga a Abraham a sacrificar a su hijo Isaac? Este breve pasaje sirve para reforzar el carácter temible de Yahvéh, ya que viene inmediatamente después de la amenaza contra el primogénito del faraón. Los principios religiosos asumidos por el yahvismo introducen en la historia humana un profundo dualismo entre el hombre y la mujer, entre Dios y el mundo, entre el bien y el mal, entre la razón y la pasión, entre el cielo y el infierno, entre Dios y el demonio, entre vida y muerte. La superación de este dualismo, que marca nuestras tradiciones filosóficas, se convierte en un desafío fundamental en la búsqueda de una ética liberadora de los cuerpos de las mujeres.

Aunque en este texto Séfora se describa como sacerdotisa, los escritores de Éx 2,16-22 y 18,1-9 la relegan a un papel periférico. En 2,16-22 su padre la entrega a Moisés como esposa, a quien da un hijo llamado Gerson. En 18,1-9 Séfora aparece nuevamente en los relatos del Éxodo, pero esta vez su padre y abuelo la devuelven, a ella y a sus hijos, a su esposo Moisés, aunque el relato no aclare si había regresado a su padre por voluntad propia o si había sido repudiada por su esposo. El énfasis de la historia está en el reencuentro de Moisés con su suegro Jetró, a quien encuentra en el monte Sinaí, el lugar donde Yahvéh se reveló en la zarza a Moisés. El significado del encuentro familiar consiste en la unión de los dos patriarcas, Moisés y Jetró, con Yahvéh, el Dios liberador<sup>33</sup>. Jetró es un sacerdote que antes había practicado el culto a Yahvéh en ese monte, y al saber que Yahvéh liberó a Israel de Egipto, le rinde culto en ese lugar (18,6-12). El hecho que este sacerdote preste culto a Yahvéh nos permite concluir que el yahvismo entra en Israel vía Séfora y su padre. Es claro, sin embargo, que la mayoría de comentarios bíblicos no reconocen el papel relevante de Séfora al respecto.

Todas estas intuiciones nos llevan necesariamente a la proposición de nuevos paradigmas epistemológicos en el abordaje de los textos bíblicos. Y es justamente esto lo que me propongo en el siguiente apartado.

### Nuevos paradigmas epistemológicos en los estudios bíblicos

La interpretación bíblica negra feminista desafía a la erudición bíblico-teológica a ver la historia desde otro enfoque, desde un centro que no es necesariamente el semita occidental. Cuando decimos enfoque nos referimos a nuestro punto de vista o localización: la posición desde donde observamos, analizamos y comprendemos el mundo. Nuestra posición no debe confundirse con el eurocentrismo, que mediante procesos violentos y falsificación histórica se impuso como universal para todos los pueblos. El eurocentrismo abstrae elementos comunes de muchos pueblos y los articula en una visión generalizada a partir de sus referencias clásicas, griega y romana. Por supuesto, deja de lado el hecho de que pueblos africanos constituyeron las bases de la propia civilización occidental. Los ideólogos arios del siglo pasado buscaron no sólo reducir la importancia de las matrices egipcias en la formación de la cultura griega, sino también de desafricanizar a los egipcios hasta donde fuera posible<sup>34</sup>.

La difundida idea de que el mundo antiguo era esencialmente caucásico se basa en ese proceso de racialización que tiene sus raíces en los conceptos de superioridad europea surgidos durante la época colonial en las Américas. El mundo clásico que acostumbramos entender como progenitor cultural encontró sus raíces en el mundo oriental africano (Egipto, Libia, Etiopía). La comprensión del mundo a partir del modelo ario es bastante reciente. Por eso en este estudio he propuesto volver al modelo antiguo, atestiguado por la tradición bíblica.

De acuerdo con este modelo, los pueblos del horizonte africano influenciaron a los del Mediterráneo. Como afirma Martin Bernal, «si tengo razón en defender el colapso del modelo ario y su sustitución por el modelo antiguo revisado, será necesario no solamente repensar las bases

fundamentales de la 'civilización occidental', sino también reconocer la penetración del racismo y del 'chauvinismo continental' en toda nuestra historiografía; esto es, nuestra filosofía de escribir la historia».

Bernal reconoce que el modelo antiguo no tenía ningún problema mayor, pero fue derrumbado por razones externas por los racistas románticos de los siglos XVIII y XIX, quienes no concebían como probable el hecho de que Grecia, la cuna de la humanidad, fuese el resultado de la mezcla de colonos europeos, africanos y semitas<sup>35</sup>. Debido a sus prejuicios, el modelo antiguo tenía que ser rechazado y sustituido por algo más aceptable.

Tanto los métodos de dominación violentos como los no violentos ejercidos durante siglos por el modelo europeo han dado como resultado conjeturas ideológicas que son muy diferentes de la construcción de una perspectiva teórica radicada en la experiencia africana. Son diferentes porque la búsqueda de un enfoque africano no asume una postura universalista dominante; no presupone sus elementos como universales y aplicables a todas las demás experiencias humanas. Más bien se trata de una concepción pluralista que valora la visión del mundo propia de cada pueblo. Elizabeth Larkin Nascimento sintetiza muy bien esta concepción pluralista: «la tarea académica con enfoque africano consiste en estudiar, articular y afirmar aquello que diferencia el punto de vista africano, al mismo tiempo identificando los postulados supuestamente universales del eurocentrismo y desenmascarando su naturaleza específica»<sup>36</sup>.

Al cuestionar las epistemologías eurocéntricas, reconocemos que son construcciones modeladas en un tiempo y espacio específicos, y perpetuadas a través del tiempo. Estas epistemologías ignoran el modelo antiguo de conocimiento creado por pueblos y culturas de la antigüedad que vivieron fuera del mundo ario. La opción por un estudio bíblico afrocentrado, busca justamente corregir ese error. Para eso proponemos los siguientes presupuestos epistemológicos:

- Considerar la historia israelita desde una perspectiva antropológica, para tomar en serio la forma en que narra la historia mediante mitos y costumbres religiosas, que forman parte de un mundo mayor con raíces en África y en Asia.

- Reconocer que así como existe un mundo Mediterráneo, también hay un mundo Atlántico; esto es, un mundo que cambia el foco del occidente eurocéntrico a los cuatro puntos cardinales, un mundo ligado por el Océano Atlántico, en el cual, paralelamente, otras culturas establecen sus propias relaciones al margen del mundo Mediterráneo.
- Reconocer que existe un mundo que antecede al mundo Mediterráneo. Tenemos noticias de contactos que ocurrieron hace más de diez mil años entre los pueblos de Asia Menor y los de África, bajando el Nilo hasta Tanzania. Esas culturas migraron todo el tiempo en procesos interactivos. En la filología, en cartas y en poesía, en el arte iconográfico y monumental, hay evidencias de que esos mundos estaban en contacto: los babilonios, asirios, libios, sumerios, etíopes, egipcios, se comunicaban entre sí como colegas, adversarios, vasallos, soberanos.
- Cuestionar el «argumento del silencio» de los positivistas arqueológicos, quienes argumentan que si algo no ha sido encontrado, no puede haber existido en cantidades significativas. Con todo, es virtualmente imposible probar la ausencia de algo. Sabemos que muchos pueblos de la antigüedad estuvieron muy presentes, pero fueron suprimidos por una historiografía y una filosofía selectivas. Muchas construcciones de barro y madera del África subsariana, por ejemplo, no pueden ser reconstruidas arqueológicamente, pero eso no significa que esos pueblos no existieron.
- La historia debe ser leída con el debido respeto a los centros culturales implicados. Propongo romper con los valores y patrones eurocéntricos, procurando una nueva lógica de relaciones entre las culturas. De esta forma sigo planteando la pregunta: ¿por qué las ciencias bíblicas ignoran las raíces africanas, que están presentes en las tradiciones bíblicas? ¿Por qué Egipto siempre fue considerado blanco? ¿Por qué es difícil asumir que el mundo bíblico también fue negro? No estoy proponiendo inventar algo nuevo, sino prestar atención a lo que ya está en el propio texto. Debemos dejar que los textos tengan olor, color,

sabor, cuerpo; debemos dejar que transmitan vida al penetrar dentro de ellos. Con eso, quebramos paradigmas y buscamos otras lógicas y métodos de interpretación.

- Valorar los aportes que las mujeres han hecho en el campo de la exégesis feminista y sus interpretaciones de los grandes temas teológicos como: eclesiología, cristología, sacramentos, antropología teológica, espiritualidad, moral, ética. Considero este punto extremadamente importante, especialmente dado que, al trabajar dentro de una perspectiva cultural, siempre se corre el riesgo de ocultar las asimetrías de poder con respecto al género. Precisamente por esta razón acudí a la profeta Séfora, con la esperanza de que la voz de esta mujer africana nos ayude a replantear las teorías monolíticas con respecto a la configuración del monoteísmo judaico.

### Consideraciones finales

La tendencia de las Escrituras a confinar a las mujeres a papeles secundarios revela que el lenguaje usado en la redacción e interpretación de los textos bíblicos es androcéntrico y patriarcal. Aunque sea posible la hipótesis de la autoría y autoridad de las mujeres en algunos textos bíblicos, esto todavía no es garantía de un lenguaje inclusivo. Por eso, la tarea de rescatar las funciones específicas de las mujeres en la vida cúlrica de la Biblia es bastante difícil y debe hacerse con base en conjeturas. Con todo, estoy consciente de que la osadía feminista posibilita ampliar los instrumentales metodológicos de análisis de los textos y de sus intérpretes.

En Séfora vemos a una mujer que además de desafiar el poder destructivo del Dios de los israelitas (quien también es su Dios), se presenta como la única capaz de neutralizar la ira divina. Con la expresión «eres para mí esposo de sangre», Séfora muestra a Yahvéh la posibilidad de relaciones nuevas que trascienden los límites geográficos y culturales impuestos. Ella nos revela un modelo alternativo de relaciones de camaradería entre hombres y mujeres.

Aunque mi lectura del texto no permite afirmar con certeza el origen kušita de Séfora debido a los límites impuestos por la erudición bíblico-teológica, sí ayuda para develar un sistema horrendo que confinó a pueblos y culturas al olvido. Es un sistema que desarticuló la conciencia colectiva de pueblos enteros, contribuyendo así a la negación de la identidad de los pueblos afrodescendientes. Posiblemente este estudio sea útil para la reafirmación de nuestras luchas como mujeres negras por la transformación de la realidad presente, en busca de un futuro negro y bello para nuestra descendencia.

Si el yahvismo se fortaleció en Israel por causa de una mujer etíope, entonces la religión de Israel en un principio fue patrimonio, o mejor «matrimonio» de las mujeres. Sin embargo, estas sacerdotisas fueron desplazadas por el poder de los hombres. ¡Quién sabe si el destino de nuestra tradición habría sido diferente en manos de mujer!

### Notas

- 1 Peter Nash, «O papel dos africanos negros na história do povo de Deus», *Estudos Teológicos* 42 (marzo-abril 2002): 5-27.
- 2 Ronald J. Williams, «Egito e Israel», en J.R. Harris (ed.), *O legado do Egito*, Imago, Rio de Janeiro, 1993, 267-301.
- 3 En la tradición bíblica «Etiopía» y «Kuš» eran considerados sinónimos. El texto masorético usó Kuš, y la traducción de los LXX transcribe Xous en la lista etnográfica de Gén 10,6-8; 1Co 1,8-10, donde Kuš es representado como el hijo de Cam. Durante la antigüedad clásica los griegos convirtieron este nombre en Aetiopía. Ver, A.M. Ali Haken, «A civilização de Napata e Méroe», en Gamal Mokhtar, (ed.), *A África antiga*, vol 2, Editora Ática y Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura UNESCO, São Paulo 1980, 326.
- 4 El racismo y la discriminación racial violan la Declaración Universal de los Derechos Humanos: «Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición», Organización de las Naciones Unidas, Declaración Universal de los Derechos humanos, Artículo 2.
- 5 Abdias Nascimento, et al., «Dia internacional contra a discriminação racial», en Abdias Nascimento (ed.), *Thoth escriba dos Deuses: Pensamento dos povos africanos e afrodescendentes*, Gabinete do senador Abdias Nascimento, Brasília 1997, 37.
- 6 Joaquim B. Barbosa Gómes, *Ações afirmativas e princípio constitucional de igualdade. O direito como instrumento de transformação social. A experiência dos Estados Unidos*, Renovar, São Paulo 2001, 74.

- 7 Charles Taylor, *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1994, 26; Walter Silveiro, «O Multiculturalismo e o reconhecimento: mito e metáfora», *Revista Universidade de São Paulo* 42 (junio-agosto 1999): 44-55.
- 8 Entiendo por androcéntrico las construcciones lingüísticas de la historia que tienden a apagar a las mujeres como participantes activas en la historia. Ver, Elisabeth Schüssler Fiorenza, *As origens cristãs a partir da mulher. Uma nova hermenêutica*, Edições Paulinas, São Paulo 1992, 56.
- 9 Werner Schmidt, *A fé do Antigo Testamento*, Sinodal, São Leopoldo 2004, 107.
- 10 Todas las citas bíblicas pretenden estar cerca del texto original. Estoy usando aquí la Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer, Bilbao 1967.
- 11 Ver, BibleWorks, Lexicon, Hermeneutika Computer Bible Research Software, 2001, disponible en from <http://bibleworks.com>; Internet (accesado el 11 de noviembre de 2006).
- 12 Randall C. Bailey, «Beyond identification. The use of africans in Old Testament poetry and narrative», en Cain Hope Felder, (ed.), *Stony the road we trod: African american biblical interpretation*, Fortress Press, Minneapolis 1991, 166.
- 13 Milton Schwantes, «E Sara riu», en Silvia Regina de Lima Silva, (org.), *Ecce Mulier. Homenagem a Irene Foulkes*, Universidad Bíblica Latino-Americana, San José, Costa Rica 2005, 43.
- 14 Werner Schmidt, *A fé do Antigo Testamento*, Sinodal, São Leopoldo 2004, 107. Ver también, Jorge Pixley, *Êxodo*, Edições Paulinas, São Paulo 1987; Frank Crüsemann, *Preservación da liberdade. O decálogo numa perspectiva histórico-social*, Sinodal, São Leopoldo 1995.
- 15 Ver, Dt 10,19; 24,14, 15; Éx 23,9. La tribu quenita era considerada cercana a la familia -casi como hermanos y hermanas- de los israelitas, y los recabitas, los jebuseos, los hititas y otras razas extranjeras fueron aceptadas favorablemente (Jue 1,16; 5,24; 2S 11,6-11; 15,19-22; 18,2; 24,15-25; Jer 35,1-19).
- 16 Ver, Karen Joines, *The serpent symbolism in the Old Testament*, Haddonfield House, Haddonfield 1974, 8.
- 17 Edwin Oliver James, *Historia de las religiones*, Alianza, Madrid 1975, 63.
- 18 Moshe Weinfeld, «The tribal league at Sinai», en Patrick D. Miller, Jr., Paul D. Hanson, y S. Dean McBride, (eds.), *Ancient israelite religion: Essays in honor of Frank Moore Cross*, Fortress, Philadelphia 1982, 305.
- 19 Beno Rothenberg, Timna. *Valley of the biblical copper mines*, Thames and Hundson, London 1972, 163.
- 20 Halpern Baruch, «Kenites», en David Noel Freedman, (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, vol. 4, Doubleday, New York 1992, 17-22.
- 21 Joines, *The serpent symbolism in the Old Testament*, 48.
- 22 *Ibid.*, 97.
- 23 Mary Coden, «Eva y la serpiente: el mito fundamental del patriarcado», en Mary Judith Ress, Ute Seibert-Cuadra, y Lene Sjørup, (eds.), *Del cielo a la tierra: Una antología de teología feminista*, Sello Azul, Santiago 1994, 215.
- 24 Tryggen D. Metzinger, *Buscando a Dios: Significado y mensaje de los nombres divinos en la biblia*, El Almendro, Córdoba 1988, 40.
- 25 Brevard Childs, *The Book of Exodus*, Westminster, Philadelphia 1974.
- 26 Pixley, *Êxodo*, 50.
- 27 Hans Kosmala, «The Bloody Bridegroom», *Vetus Testamentum*, vol. 12 (1962): 25.
- 28 Childs, *The book of Exodus*, 103.

- 29 Eleine G. Neunfeldt, *Práticas e experiências religiosas de mulheres no Antigo Israel: Um estudo a partir de Ez 8, 14-15 e 13, 17-23*, Tese doctoral, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo 2004, 27.
- 30 Athalya Brenner, *A mulher israelita: Papel social e modelo literário na narrativa bíblica*, Paulinas, São Paulo 2001, 102.
- 31 *Mohel* es un término proveniente del hebreo bíblico *muwl* que significa «circuncidar», es decir, que el *mohel* es quien realiza la circuncisión.
- 32 Ver el movimiento judaico Jabad Lubavitch Argentina, disponible en <http://www.jabad.org.ar/Mohel.asp>; Internet (accesado el 7 de noviembre de 2006).
- 33 Rita J. Burns, «Zipporah», en David Noel Freedman, (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, vol. 6, Doubleday, New York 1992, 1105.
- 34 Nascimento, *Thoth escriba dos Deuses*, 38.
- 35 Martin Bernal, «Introduction», en *Black Athena: Afroasiatic roots of classical civilization, The fabrication of ancient Greece 1785-1985, vol. 1*, Rutgers University Press, New Brunswick, N.J. 1987, 45.
- 36 Elizabeth Larkin Nascimento, «Sankofa: Resgatando a Cultura Afro-brasileira», *Revista Thoth Escriba dos Deuses [Brasília]* 1 (1997): 221.