

Re-lecturas desde el “más-acá”. Introduciendo la óptica poscolonial en el panorama bíblico de lengua hispana*

LUIS MENÉNDEZ ANTUÑA**

RESUMEN

La hermenéutica bíblica en el mundo de lengua hispana ha estado dominada por un paradigma de conocimiento objetivista que postula un lector desinteresado y universal. La crítica poscolonial, al incorporar las aportaciones recientes de la filosofía posestructuralista, propone una nueva óptica que cuestiona algunos presupuestos metodológicos-ideológicos de los modelos tradicionales, permite avanzar intuiciones de las hermenéuticas de la liberación y establece un nuevo espacio de diálogo interdisciplinar en el ámbito académico (estudios de minoría, étnico-raciales, queer, o de género) y culturalmente variado en el ámbito geopolítico.

Palabras clave: Metodología hermenéutica bíblica, crítica poscolonial, crítica ideológica.

* Artículo de investigación, resultado de una indagación metodológica más amplia sobre cuestiones de método y teoría en la hermenéutica bíblica, Vanderbilt University, financiada por la Comisión Fulbright en España y por el Graduate Department of Religion de Vanderbilt University. Fecha de recibo: 2 de julio de 2010. Fecha de evaluación: 27 de septiembre de 2010. Fecha de aprobación: 31 de enero de 2011.

** Licenciado en Teología, Universidad Pontificia de Salamanca (2003); Licenciado en Sagrada Escritura, Universidad Pontificia Comillas (2006); Licenciado en Filosofía, Universidad de Deusto (2009); estudiante de Doctorado, Vanderbilt University (EE.UU., 2009-2014). Actualmente colabora con la Escuela Feminista de Teología, EFETA, de la Universidad de Sevilla (España) y es traductor del alemán al español de la serie Biblia y Mujeres (Editorial Verbo Divino). Correo electrónico: luis.menendez.antuna@vanderbilt.edu

RE-READINGS FROM THE 'NEXT-BEYOND'. INTRODUCING THE
POST-COLONIAL PERSPECTIVE IN THE
SPANISH-SPEAKING BIBLICAL OUTLOOK

Abstract

The biblical hermeneutical in the Spanish-speaking world has been dominated by an objectivist knowledge paradigm, which supposes its reader as uninterested and universal. Post-colonial criticism, when incorporating the contributions from the post-structuralist philosophy, proposes a new perspective which questions some methodological-ideological assumptions belonging to traditional models. It allows the formulation of insight born in liberation hermeneutics, also establishing a new space for interdisciplinary dialogue in the academic context (minorities, ethnic-racial, queer, or gender studies) and culturally diverse in the geopolitical one.

Key words: Biblical hermeneutical methodology, post-colonial criticism, ideological criticism.

RELEITURAS A PARTIR DO "MAIS-ACÁ"
INTRODUZINDO A VISÃO PÓS-COLONIAL NO PANORAMA
BÍBLICO DA LINGUAGEM ESPANHOLA

Resumo

A hermenêutica bíblica no mundo da língua espanhola esteve dominada por um paradigma de conhecimento objetivista que postula um leitor desinteressado e universal. A crítica pós-colonial, ao incorporar as aportações recentes da filosofia pós-estruturalistas, propõe uma nova visão que questiona alguns pressupostos metodológicos-ideológicos dos modelos tradicionais, permite avançar instruções das hermenêuticas da libertação e estabelecer um novo espaço de diálogo interdisciplinar no âmbito académico (estudo de minoria, étnico-raciais, querer, ou de género) e culturalmente variado no âmbito geopolítico.

Palavras-chave: Metodología hermenéutica bíblica, pós-colonial, crítica ideológica

MODELOS DIVERGENTES Y AXIOMAS COMUNES

El conjunto de la crítica bíblica en el mundo de habla hispana, en el último cuarto de siglo XX y comienzos del siglo XXI, se puede enmarcar dentro de tres grandes paradigmas: la metodología histórico-crítica, los estudios lingüístico-literarios y la más reciente incorporación de estudios provenientes de las ciencias humanas y sociales (principalmente sociología, psicología y antropología). Aunque en la actualidad estos acercamientos son cada vez más utilizados de forma interdisciplinar, la época en que se miraban con recelo e incluso con hostilidad no ha terminado. Me atrevo a aventurar algunas causas:

1. Cuestión cronológica: el método histórico-crítico ha mantenido un reinado hegemónico hasta mediados de los años 80, década en la que irrumpieron los estudios narrativos basados en las nuevas teorías literarias.
2. Cuestión metodológica: los presupuestos filosófico-hermenéuticos inherentes a cada una de las metodologías no son siempre compatibles (por ejemplo, teorías divergentes sobre la relación entre texto y referente extratextual o realidad histórica)
3. Cuestión geográfica: diversas tradiciones intelectuales con diversos orígenes geográficos y, en consecuencia, divergente formación de los especialistas.¹
4. Cuestión teológico-ecclesial: la crítica bíblica ha permanecido intrínsecamente vinculada a los centros de formación católica, lo que ha resultado en un monopolio de tal teología en la exégesis bíblica. Por ejemplo, categorías teológicas como "inerrancia", "canon" o "inspiración" han marcado profundamente la evolución del trabajo académico, al mismo tiempo que han suscitado numerosas controversias acerca del papel último de la interpretación bíblica en el seno de la institución eclesial.²

¹ A nadie se le escapa, por ejemplo, el papel que ha desempeñado el Pontificio Instituto Bíblico en Roma, o la escuela alemana en la expansión del método histórico-crítico, en contraposición a la metodología de las ciencias humanas que ha tornado la vista hacia el subcontinente norteamericano.

² Para un análisis de la situación institucional en el que se tienen en cuenta algunos de los factores mencionados, ver Martin, *Pedagogy of the Bible: An Analysis and Proposal*. Para una revisión crítica, cfr. Schüssler-Fiorenza, *Democratizing Biblical Studies: Toward an Emancipatory*

A pesar de las diferencias entre los paradigmas, se dan múltiples similitudes, especialmente en lo que se refiere a los presupuestos metodológicos. Estas coincidencias pueden ser reducidas a la imagen que comparten respecto de cuál ha de ser el papel que desempeña el lector/receptor en la configuración del significado. Mi objetivo es mostrar cómo, a pesar de la variedad de acercamientos, estos modelos representan sólo una pequeña parte de las trayectorias de interpretación bíblica producidas a nivel global y mostrar en qué modos sería conveniente “abrir” sus presupuestos a nuevos modelos de interpretación procedentes de tradiciones de interpretación bíblica cultural, geográfica, ideológica y teológicamente divergentes.

En última instancia, mi objetivo es presentar la “óptica poscolonial” como uno de estos nuevos paradigmas, explicar sucintamente sus fuentes metodológicas, apuntar posibles vías de intersección con otros estudios y analizar cómo algunos de los presupuestos que comparten los modelos clásicos pueden ser comparados/criticados desde esta nueva perspectiva. De este modo es posible alumbrar nuevas posibilidades de significación que se abren en la interpretación de los textos bíblicos y establecer diálogos de vanguardia entre la hermenéutica bíblica y otros estudios culturales.

EL MITO DE LA TRANSPARENCIA TEXTUAL

Los paradigmas arriba mencionados comparten lo que Dale Martin ha dado en llamar “el mito de la capacidad textual”.³ Con tal expresión, Martin hace referencia a cómo tales paradigmas consideran que “*el texto habla*” y que el papel del intérprete consiste básicamente en ofrecer una interpretación lo más fiel posible al significado original del texto tal y como lo pretendió la intención del autor.

Ya sea el método histórico-crítico con su conjunto de técnicas de diacronía textual, el método narrativo-literario prestando atención a las formas de composición del texto en su vertiente sincrónica, o el método de las ciencias sociales, con el recurso a los modelos comprensivos, todos estos métodos consideran que el texto ofrece un significado “original” que ha de ser des-

Educational Space. Ambas obras se centran en el panorama académico norteamericano, pero sus reflexiones tienen –a mi juicio– alcance global porque prestan suma atención a los espacios de diálogo con los márgenes geopolíticos.

³ Ver Martin, *Sex and the Single Savior: Gender and Sexuality in Biblical Interpretation*, 1-35.

menuzado siguiendo un conjunto de técnicas con el objetivo último de acceder a la *intentio auctoris* o al significado original que tales textos tuvieron en las comunidades primitivas a las que estaban dirigidos.

Este modelo de significado ha entrado en crisis en las investigaciones filosóficas más recientes ya sea en algunas corrientes hermenéuticas,⁴ en las teorías de la “respuesta del lector”⁵ o en las distintas tradiciones posestructuralistas.⁶ A pesar de que estas teorías difieren notablemente entre sí y resultan contradictorias en numerosos puntos, comparten la crítica lanzada al modelo moderno de interpretación que concibe los textos como “ventanas transparentes” a través de las cuales se puede vislumbrar –con las herramientas metodológicas adecuadas– el mundo original del texto.

Estos paradigmas posmodernos consideran que la pretensión de establecer un lector neutral que abandone sus prejuicios de interpretación, en aras de una rendición total al texto, no sólo es una quimera epistemológicamente inalcanzable, sino que en sí mismo no es un objetivo necesariamente deseable.

Frente a una conceptualización del papel del intérprete en torno de los valores de “neutralidad”, “asepsia” o “universalidad” se tiende a subrayar la posición esencialmente interesada, contextualizada y parcial de todo lector. En este sentido, la crítica posmoderna no sólo adopta como uno de sus principales objetivos la reflexión acerca de la “situacionalidad” de todo intérprete sino advierte de los peligros ideológicos que supone obviar este presupuesto.⁷

⁴ La versión de Gadamer constituye el ejemplo más significativo; ver Gadamer, *Verdad y método*.

⁵ Ver Eco, *The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts*; Fish, *Is There a Text in This Class?: The Authority of Interpretive Communities*; Iser, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*; Suleiman y Wimmers, *The Reader in the Text: Essays on Audience and Interpretation*; Tompkins, *Reader-Response Criticism: From Formalism to Post-Structuralism*.

⁶ Es imposible sobrestimar la influencia de la obra de Foucault y Derrida en el ámbito filosófico contemporáneo y sus consecuencias para la labor hermenéutica bíblica. Ver Moore, *Mark and Luke in Poststructuralist Perspectives: Jesus Begins to Write*; Idem, *Poststructuralism and the New Testament: Derrida and Foucault at the Foot of the Cross*; Idem, *God's Gym: Divine Male Bodies of the Bible; God's Beauty Parlor: And Other Queer Spaces in and around the Bible*; Castelli, *Imitating Paul: A Discourse of Power*; Detweiler, “Derrida and Biblical Studies”; Phillips, “Poststructural Criticism and the Bible: Text/History/Discourse”.

⁷ Fernando Segovia, en referencia a los estudios bíblicos, resume magistralmente esta situación: “La construcción de un lector universal e ilustrado, un lector que adquiriera imparcialidad y objetividad a través de la adopción de métodos científicos y la negación de las particularidades y de los contextos ha sido un objetivo digno de elogio pero también bastante ingenuo y peligroso [...]. Peligroso porque en última instancia lo que no son más que interpretaciones personal y sociales de textos y de la historia se propuso como reconstrucciones científicamente seguras

De acuerdo con esta crítica, el problema reside en que bajo la apariencia de una asepsia metodológica y de una neutralidad científica, la hermenéutica bíblica reciente ha permanecido ajena a sus propios prejuicios. Esta ignorancia de los presupuestos implícitos en toda metodología y la inexistencia de una autorreflexión sobre los valores ideológicos subyacentes han traído como consecuencia que los efectos neocolonizadores de la cultura occidental hayan permeado en buena medida la transmisión del conocimiento en lo que concierne a la exégesis bíblica.⁸

Ante tal situación, la crítica poscolonial convierte este problema en el centro de su reflexión metodológica y se interesa especialmente en la búsqueda de estrategias interpretativas que pongan de manifiesto las relaciones existentes entre poder y conocimiento, entre la interpretación de los textos y los efectos que tales interpretaciones tienen y han tenido en la historia global en lo que se refiere a la historia vista desde el punto de vista del fenómeno de la colonización.

EL PARADIGMA POSCOLONIAL Y SU TRADICIÓN FILOSÓFICA

Como he señalado arriba, todo paradigma de interpretación presenta una serie de presunciones o principios metodológicos que buscan explicitar determinadas teorías sobre el significado, sobre el lector/intérprete y sobre la relación que se da entre ambos. No es accidental que los modelos “clásicos” recurran a paradigmas epistemológicos propios de la modernidad/ilustración en su afán por mostrar el significado “último” y “original” del texto.

La óptica poscolonial, por su parte, tiene sus propias fuentes de reflexión metodológica cuya complejidad me es imposible detallar aquí. Sin embargo, considero necesario introducir sucintamente tres autores con cuyo pensamiento es conveniente familiarizarse para comprender la importancia del “giro her-

no inmunes a la crítica metodológica sino ideológicamente neutras. De hecho, dados los orígenes y el desarrollo de tales construcciones a ambos lados del Norte Atlántico, tales construcciones han resultado ser inherentemente colonialistas e imperialistas.” (Segovia, *Decolonizing Biblical Studies: A View from the Margins*, 30). Todas las traducciones son obra del autor del artículo.

⁸ Este tipo de crítica no es nueva en el panorama teológico español: es paralela a la crítica llevada a cabo por la teología de la liberación respecto del modo de hacer teología europeo o a la crítica feminista respecto de la teología puesta al servicio de las estructuras patriarcales. Sin embargo, como mostraré a continuación, la óptica poscolonial ofrece matices distintos en la crítica llevada a cabo respecto de los paradigmas dominantes.

menéutico” que los estudios poscoloniales pretenden introducir en las ciencias bíblicas.

Edward Said, Gayatri Spivak y Homi Bhabha son tres intelectuales paradigmáticos en los estudios poscoloniales, por la temática que abordan, por el modo como la abordan y por la amplia repercusión que sus teorías han tenido en la interpretación bíblica. A mi juicio, parte de su importancia reside en que sus pensamientos constituyen respectivos vehículos de comunicación de teorías filosóficas muy dispares que encuentran cierta coherencia en sus obras: Foucault en Edward Said; Marx y Derrida en Spivak; la teoría psicoanalítica de Fanon y el posestructuralismo francés en Bhabha. Dada esta complejidad, me limitaré a señalar algunos conceptos que los autores mencionados han introducido y que han sido reapropiados en el panorama bíblico presente.

Edward Said

Para Said uno de los problemas más graves con que se enfrenta la crítica contemporánea es su “funcionalismo”, es decir, una interpretación de los textos que se centra en la “formalidad” pero que no presta ninguna atención a la materialidad de los mismos. Como consecuencia de este tipo de acercamiento, los textos aparecen idealizados, esencializados y aptos para el consumo.

A cambio, Said propone un modelo de crítica que revele lo que los textos son en realidad: objetos culturales con sus causas materiales y presencias sociales que hacen que puedan ser apropiados, rechazados, utilizados, reinterpretados.⁹ Said busca devolver el texto a su “mundanidad”, es decir, al conjunto de relaciones materiales que lo vinculan con su producción, al mismo tiempo que hacen patente la red de condiciones que unen al lector con su realidad.

Para este autor cada texto responde a situaciones específicas que, a su vez, “violentan” su lectura. Los textos no existen al margen del mundo sino que forman parte de él, lo constituyen y lo modifican. La crítica clásica ha considerado la relación entre el texto y el mundo del siguiente modo: el texto hace referencias a un mundo exterior, “ahí fuera”. Por su parte la tradición estructuralista considera que no existe un mundo al margen de cómo éste se construye en el texto. La propuesta de Said, en cambio, es considerar el texto

⁹ Ver Said, *The World, the Text, and the Critic*, 148.

como un ayudante en la negociación con la experiencia del mundo. El texto es un acontecimiento con contingencia histórica determinada que constituye su capacidad para ofrecer y producir significados.¹⁰

Said emplea los términos “filiación” y “afiliación” para mostrar algunos aspectos de la “mundanidad” del texto. La filiación (ascendencia o patrimonio) hace referencia a los nexos que vinculan los textos a sus “parientes naturales”. Así, por ejemplo, en el caso del estudio de la literatura hispanoamericana del siglo XX se ha de recurrir a un *corpus* canónico de textos producidos en un espacio de tiempo y en un contexto geográfico determinado.

En cambio, la afiliación no hace referencia a líneas consanguíneas de parentesco literario (entre los textos, se entiende) sino pone de manifiesto las vinculaciones de los textos, en concreto, con otras conexiones no-literarias y no-canónicas. En el caso citado, la relación de afiliación no sólo atendería al conjunto de obras producido en un tiempo determinado (siglo XX) y en un espacio determinado (Hispanoamérica), sino se considerarían otros espacios literarios y otras fuerzas de conexión no necesariamente textuales: ¿Cómo se relaciona esta literatura con la literatura indígena?, ¿qué relación guarda esta literatura con la condición de ser un continente colonizado?, ¿qué restos ha dejado el dominio imperial en la literatura de ficción?

Como se puede intuir, las consecuencias para la labor crítica son inmediatas: el mundo político, social y cultural entra a formar parte del trabajo del investigador, quien –de esta forma– puede comenzar a visualizar nuevas relaciones entre lo que se narra y las condiciones de posibilidad (materiales y valorativas) que hacen posible lo narrado y la interpretación de lo narrado.¹¹

Otro de los aspectos relevantes de la investigación de Said es su propuesta de “lectura contrapuntual”.¹² Esta técnica busca comprender cómo los textos se relacionan y están implicados en el proceso imperialista. Said cree que si la literatura ha sido estudiada en el contexto del discurso de una literatura colonial¹³ es momento de apreciar los textos en conexión con las relaciones de afiliación con la historia, la cultura y la sociedad. Este hecho permite entender cómo las

¹⁰ Ibid., 39.

¹¹ Ibid., 174-175.

¹² Para un ejemplo de interpretación bíblica poscolonial que incorpora una lectura afiliativa y contrapuntual, ver Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, 111-126.

¹³ Por ejemplo “literatura inglesa”, “literatura norteamericana”...

culturas colonizadas cambian las conexiones filiales por conexiones de afiliación con la cultura dominante.¹⁴

La lectura contrapuntual es una especie de “retrolectura” desde la perspectiva del colonizado, con el objeto de mostrar cómo la presencia oculta pero crucial del imperio surge en textos canónicos. Cuando se comienza a leer contrapuntualmente con la mente puesta en la historia de la colonización, en los sujetos sometidos a la misma y en las historias ocultas contra las que funcionan los discursos dominantes, surgen nuevas lecturas en los textos, nuevas historias y ciertos personajes adquieren nueva relevancia.

Por ejemplo, Said está especialmente interesado en la apropiación, por parte de los colonizados, de las formas de escritura coloniales, con el objeto de resistir la ideología que defienden. En palabras de Said, leemos contrapuntualmente “cuando leemos teniendo presente qué es lo que un autor determinado muestra, por ejemplo, cuando una plantación de azúcar se presenta como crucial para mantener un determinado estilo de vida en Inglaterra”.¹⁵

Se observa que para Said es fundamental prestar atención no sólo a las implicaciones ideológicas en toda representación de la “otredad” sino al papel mismo que el intelectual desempeña en tal labor.¹⁶ En este sentido el autor está especialmente interesado en contrarrestar lo que denomina “posiciones teológicas”¹⁷ y señala la importancia de la crítica “secular” a la hora de cuestionar,

¹⁴ Ver Said, *Culture and Imperialism*, 174.

¹⁵ *Ibid.*, 59. Said se centra en la novela inglesa para mostrar cómo la omnipresencia del imperio no se manifiesta explícitamente, sino sólo a través de menciones marginales. De ahí la necesidad de una “lectura contrapuntual”. Especialmente interesante en este sentido es su análisis de *Mansfield Park* (ver *Ibid.*, 104ss.) en el cual muestra cómo la trama principal que narra la vida del adinerado Thomas Bertram y su papel de patriarca se ven interrumpidas por conflictos en las tierras que posee en ultramar. El protagonista se ve obligado a viajar a Antigua para encargarse personalmente de los problemas que han surgido allí. Cuando vuelve a su tierra natal se encuentra que la casa que había permanecido en paz bajo su mandato ha estallado en conflictos. Para Said, esta novela ejemplifica el poderoso paralelismo que se establece entre “la autoridad doméstica y la internacional”. Sin duda –reconoce Said–, el viaje del protagonista a la isla colonial es secundario en el conjunto de la trama global, pero este conflicto es esencial en el desarrollo de la misma.

¹⁶ Ver Said, “The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions”, 327; *Idem*, *Reflections on Exile and Other Essays*, “Convergences”, 380.

¹⁷ Ver Said, *The World, the Text, and the Critic*, 25. Para este autor una “posición teológica” viene definida por su renuncia a tratar el texto en conexión con la materialidad de las representaciones a las que se alude.

oponer o hacer explícitas las implicaciones etnocentristas, nacionalistas o religiosas que dominan la posición del intérprete.¹⁸ Se hace de este modo una reflexión sobre la labor misma de la crítica y del papel que ha de desempeñar el intelectual en tanto que actor performativo en la construcción del significado y del discurso.¹⁹

Las implicaciones éticas de la labor crítica es una de las características más importantes de la obra de Said y uno de los elementos que la crítica bíblica poscolonial ha tomado más en serio. Hay que tener en cuenta que Said elabora su postura personal desde una situación personal de diáspora²⁰, y por ello es muy consciente de cómo la cultura dominante ha construido la “otredad”. La importancia del exilio, el hincapié en no ajustarse, en estar siempre “fuera de lugar”, nunca pudiendo volver y nunca pudiendo llegar, son temas recurrentes en su obra.

Said observa tristemente cómo la función tradicional de los intelectuales ha consistido en legitimar la cultura dominante y se ha mantenido al margen de las implicaciones políticas de su propia labor. En el caso de la crítica literaria, se señala, por ejemplo, que es imposible concebir la novela moderna europea sin tener en cuenta las configuraciones que subyacen a las fuerzas imperialistas.²¹ Frente a esta asepsia metodológica, Said elabora un concepto de resistencia fuertemente influenciado por la obra de Foucault y argumenta que es posible concebir una conciencia que pueda intervenir “críticamente dentro de las condiciones intrínsecas sobre las cuales el saber se hace posible”.²²

La localización de la conciencia crítica yace para el autor en su capacidad para cuestionar la cultura hegemónica, pero también en la soberanía de un

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid., 51.

²⁰ No es ninguna casualidad que los autores aquí presentados no pertenezcan culturalmente al contexto geográfico en el que desarrolla su actividad intelectual. Esta condición “diaspórica” les convierte en testigos privilegiados de las implicaciones políticas que emanan del Imperio hacia sus lugares de origen. Así, Said es especialmente conocido por su compromiso político con Palestina aunque ha desarrollado su labor intelectual en EE.UU. (Columbia), Spivak y Bhabha provienen de la India y desarrollan su actividad en Columbia y Harvard, respectivamente. Una situación similar se puede observar en intelectuales del mundo bíblico: Segovia (Cuba), Musa Dube (Botswana), Sugirtharajah (India) o Kwok Pui Lan (China).

²¹ Ver Said, *Culture and Imperialism*, 82.

²² Ver Said, *The World, the Text, and the Critic*, 182.

método sistemático que hasta el momento se ha considerado el único clásico.²³ De nuevo, este tipo de perspectiva permite al crítico acercarse al texto de dos formas: no sólo describiendo lo que aparece en el texto sino lo que permanece oculto.²⁴

Said critica la facilidad con que las producciones estéticas de la alta cultura implican una atención minúscula a la violencia e injusticias de las instituciones políticas sociales dentro de las cuales tales producciones son concebidas. Said nota como expresiones racistas o con implicaciones imperialistas, en novelistas como Charles Dickens, han sido consideradas “como un departamento aparte de la cultura”.²⁵ Para Said una de las funciones del intelectual tradicional ha sido legitimar este tipo de apropiaciones.

En conclusión, uno de los aspectos de la crítica poscolonial, tal como la ejemplifica aquí Said, consiste en que la ideología colonialista, tal como se manifiesta en la producción literaria, es absorbida inconscientemente por los propios lectores de una novela o por los mismos críticos, considerando su canonicidad de una forma universal al margen de las implicaciones políticas de la misma. La obra de Said es una llamada de atención al intelectual para que se haga consciente de qué modo su labor da cobertura y legitimidad a las implicaciones imperialistas de la literatura canónica.

Gayatri Chakravorty Spivak

Spivak irrumpe en el panorama intelectual poscolonial con un influyente artículo titulado “¿Puede hablar el subalterno?”.²⁶ En este breve aunque filosóficamente complejo escrito, la autora pretende analizar las posibilidades epistemológicas que –en tanto intelectuales occidentales– tenemos a la hora de representar aquellos individuos considerados subalternos.²⁷ De este modo surge una

²³ Ver Said, “The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions”, 673.

²⁴ Mostraré con detalle este aspecto cuando aborde el papel de la lectura contrapuntual en la crítica bíblica.

²⁵ Said, *Culture and Imperialism*, xiv.

²⁶ Spivak, “Can the Subaltern Speak?”.

²⁷ La figura del subalterno –hay que decir– es ambigua y flexible, y busca identificar aquellas identidades que no pueden ser reducidas a los términos analíticos de clase (en sentido marxista). En palabras de la autora: “Me gusta la palabra ‘subalterno’ por una razón: es esencialmente situacional. Empezó a ser utilizada como descripción de una determinada escala en la carrera militar. Gramsci la empleó bajo censura: llamó al marxismo ‘monismo’ y entonces se vio obligado

cuestión metodológica clave: la posibilidad de representación de la vida de las mujeres del tercer mundo, especialmente de la India.

A juicio de la autora, tales experiencias están tan marcadas por la alteridad que no pueden ser representadas de forma directa por las categorías filosóficas del vocabulario occidental.

En este sentido, la obra de Spivak es una llamada de atención a los estudios poscoloniales para que en su deseo de dar voz a los colonizados no se conviertan –de nuevo– en neocoloniales, empleando un discurso académico que tradicionalmente ha sido un modo de transmisión de relaciones de dominio y explotación. La paradoja reside en que la apropiación de la voz subalterna puede redundar en una silenciación de la misma.

Spivak lanza una crítica al feminismo occidental en su deseo de reapropiación de las voces femeninas subalternas y, en este sentido, su voz ha puesto sobre la mesa los prejuicios en la filosofía de representación del feminismo occidental.²⁸ En palabras de Spivak se trata de preguntar “no sólo quien soy yo, sino ¿quién es la otra mujer?, ¿cómo la represento?, ¿cómo me representa ella?”.²⁹ Sin este cambio el feminismo “sigue teniendo un toque vanguardista de clase y las libertades por las que lucha no son más que un lujo de ‘sexo libre’ del tipo que sea”.³⁰ En resumen, para Spivak, el riesgo consiste en que

a llamar a los proletarios ‘subalternos’. La palabra inicialmente empleada bajo coacción se ha transformado en una descripción de todo aquello que no encaja en un análisis de clase en sentido estricto. Me gusta porque no tiene rigor teórico.” (Spivak y Harasym, *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, 141).

²⁸ Por ejemplo, sobre la obra de Julia Kristeva, *About Chinese Women*, Spivak muestra que la principal preocupación del feminismo occidental, a la hora de representar a las mujeres de otras culturas, continúa siendo la autorrepresentación; con ello, el centro es la construcción de la identidad femenina occidental marginalizando, una vez más, la voz propia del subalterno. Ver Spivak, “Speculations on Reading Marx: After Reading Derrida”, 138.

²⁹ *Ibid.*, 150.

³⁰ *Ibid.* La crítica de Spivak a los modelos de representación del feminismo occidental es compleja y multirrefencial y no hay espacio aquí para explicar sus matices. Sirva como ejemplo el análisis que se lleva a cabo de la obra de Devi en la que se presenta a Jashoda, una mujer subalterna que trabaja dando el pecho en la casa de una familia de clase alta en Bengala. El cáncer de mama de esta mujer –argumenta Spivak– es un contraargumento a la universalización feminista del placer del clítoris como lugar de resistencia. Para Spivak, esta historia representa incluso una deformidad de la metáfora de los discursos burgueses nacionalistas, con lo que ni el discurso liberacionista del feminismo occidental ni los discursos de independencia colonial son capaces de dar cuenta de las experiencias de explotación de este individuo subalterno. Ver Spivak, “Speculations on Reading Marx: After Reading Derrida”, 260. Otro ejemplo concreto de este tipo de análisis es el que se lleva a cabo en la discusión con respecto al *sati* (la costumbre hindú

la apropiación de la voz subalterna puede redundar en una silenciación de la misma.

A pesar de que Spivak concluye que “el subalterno no puede hablar”³¹ esta postura no acaba en un callejón sin salida. Por ejemplo, la autora sugiere la posibilidad de desarrollar un “esencialismo estratégico” consistente en reconocer las identidades, de forma tal que respondan a situaciones políticas específicas con el objetivo de contrarrestar la identificación de las feministas occidentales con el fenómeno del imperialismo.³²

Si la voz política de las voces subalternas no se puede recuperar desde los discursos coloniales (sean feministas o colonialistas) es posible reinscribirla –a juicio de Spivak– a través de una crítica de la representación dominante. Esta posibilidad aparece ejemplarmente mostrada en el comentario que Spivak lleva a cabo de la novela *Foe*, de Coetzee. Introduciré brevemente la estrategia hermenéutica de Spivak con el objeto de mostrar después cómo estas estrategias de interpretación son reapropiadas en la hermenéutica bíblica.

Es conocido cómo, en la novela *Robinson Crusoe*, Daniel Defoe muestra la misión civilizadora del protagonista para con el “salvaje” Viernes. La obra de Coetzee pretende en cambio reescribir esta historia desde el punto de vista de la otredad. Así, por ejemplo, la virulenta educación colonial se subraya en la obra, mencionando que los traficantes de esclavos han amputado la lengua a Viernes. Frente a esta situación, Susan Barton, la protagonista, intenta “dar voz” a Viernes por medio de la escritura y los dibujos. Spivak subraya que una de las palabras que Barton intenta enseñar a Viernes es “África”, palabra ejemplo de *catachresis* (palabra impropia) porque su contenido semántico es una imposición por parte del poder colonial.

Interesa a Spivak que ante la petición de Barton, de que le enseñe lo que ha dibujado en la pizarra, Viernes lo borra inmediatamente, mostrando la

según la cual la viuda ha de yacer en la pira junto a su marido difunto). Ver Spivak, “Can the Subaltern Speak?”, 307. El argumento final de Spivak respecto de estas representaciones consiste en que el feminismo ha representado la ablación del clítoris de la misma forma que el imperialismo inglés presentó el caso del *sati* como excusa para llevar a cabo labores de colonización.

³¹ Spivak, “Can the Subaltern Speak?”, 308.

³² En su obra *A Critique of Postcolonial Reason*, Spivak modificó en parte su inicial pesimismo sobre las posibilidades de representación del subalterno y sugiere la alternativa de crear una “contraesencia”. Ver Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, 287. Un razonamiento similar sobre la filosofía de género se puede encontrar en la obra de Judith Butler.

resistencia del “salvaje” a ser representado en los términos bien intencionados y anticoloniales de la señorita Barton.³³ Este tipo de análisis no sólo pretende mostrar los prejuicios de los discursos dominantes sino que en parte busca dar cuenta de las capacidades del subalterno cuyo espacio de participación sólo puede ser oblicuamente evidenciado.³⁴

A diferencia de Said, Spivak insiste en la capacidad de resistencia del subalterno por medio de un contradiscurso que no necesariamente se explicita lingüísticamente. Por otro lado, igual que la del intelectual palestino, la obra de Spivak hace hincapié en la dimensión política de cada lectura al conectar el texto con dinámicas capitalistas.³⁵

Homi Bhabha

La obra de Homi Bhabha –como la de los dos autores citados antes– está fundamentalmente preocupada por la cuestión de la representación de la alteridad; pero Bhabha presta mucha mayor atención a los procesos (especialmente psicológicos) de subjetivación y sus conexiones con las construcciones de identidad en ambos lados de la “frontera” (imperio-colonias). En este sentido Bhabha representa una crítica a las concepciones de identidad que surgen tras la Ilustración y que cristalizan en visiones antropológicas de carácter humanista.

³³ Spivak, “Theory in the Margin: Coetzee’s Foe Reading Defoe’s Crusoe/Roxana”, 172.

³⁴ En palabras de Spivak: “Es Viernes y no Susan (Barton) el agente que retiene el significado en el texto. Para cada espacio territorial que es codificado por el colonialismo y para cada mandamiento del anticolonialismo metropolitana para que el nativo ceda su voz, hay un espacio de retención marcado por un secreto que puede no ser secreto pero que no puede ser descifrado. ‘El nativo’, cualquiera que sea su significado, no es sólo una víctima, sino un agente. Es el curioso guardián en los márgenes que rechaza informar.” (Ibid., 190). Spivak señala aquí como la voz del subalterno no es sólo ocultada por la estructuras del imperio sino por la reacción ante el mismo protagonizada por las élites urbanas (*“anticolonialismo metropolitana”*). La capacidad de respuesta del colonizado será explicada con más detalle cuando se aborde la influencia de Homi Bhabha.

³⁵ La influencia de Marx en la obra de Spivak escapa el objeto del presente trabajo. Es importante señalar, no obstante, que esta última insiste en un deconstrucción derridiana del concepto marxista de “valor”. A juicio de la autora, es necesario mostrar cómo el uso productivo de los cuerpos femeninos en el contexto global de un capitalismo transnacional obliga a repensar la categoría de “clase” marxista que permanece cautiva de prejuicios europeos de clase. El objetivo de Spivak es mostrar cómo la explotación de la mano de obra femenina en el tercer mundo es la condición de posibilidad de la refinada cultura intelectual del primer mundo. Ver Spivak and Harasym, *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, 96.

Uno de los conceptos claves en el pensamiento de Bhabha es el de “hibrididad” (*hybridity*). Mediante esta categoría el autor pretende mostrar, en primer lugar, que las identidades culturales nunca son monolíticas sino polimórficas: los sujetos están constituidos por infinidad de discursos que no siempre conviven de una forma pacífica, lo que provoca sucesivos desplazamientos en las identidades. Bhabha recurre a la tradición posestructuralista para mostrar que la identidad híbrida es esencialmente deconstructiva pues evita la posibilidad de cualquier binarismo estable.

Bhabha lleva a cabo una lectura de Fanón, en especial de su obra *Piel negra, máscara blanca*. Por una parte, el colonizado “imita” la cultura dominante (en una imitación que no es una copia y que genera nuevos significados³⁶) pero, por otro lado, este hecho genera un extraño efecto de ansiedad por parte del colonizador. Por esta razón, para Bhabha, el discurso colonial no es únicamente el discurso del colonizador. Es decir,

...la presencia colonial es siempre ambivalente, dividida entre su apariencia de originalidad y autoridad y su articulación como repetición y diferencia [...]. Tal manifestación de diferencia produce un modo de autoridad que es agonístico (en lugar de antagonístico).³⁷

En este intersticio yace la potencia de cambio y transformación. Para Bhabha, estos espacios intersticiales son los espacios de negociación donde se forja la identidad del sujeto poscolonial que ocupa un espacio que “no es ni el uno ni el otro” sino un nuevo espacio de traducción que da como resultado un sujeto híbrido y heterogéneo.³⁸

Bhabha agradece las aportaciones de Said pero considera que el pensador palestino relega a un segundo plano las propias representaciones de

³⁶ Ver Bhabha, *The Location of Culture*, 88.

³⁷ *Ibid.*, 107-08. En el análisis de Bhabha, la ansiedad es un factor determinante en la formación de la identidad del colonizador. En realidad Bhabha recurre a una lectura de Fanon a través de Lacan y su influyente descripción de la “etapa del espejo”. Resulta interesante que Bhabha extrapola la metodología psicoanalítica al análisis de los procesos culturales que tienen lugar en el discurso poscolonial: “como en la etapa del espejo, la totalidad del estereotipo –su imagen como identidad– siempre está amenazada por la pérdida” (Bhabha, *The Location of Culture*, 77). Este doble aspecto es una forma diferente de acercarse al discurso colonial, pues muestra su ambivalencia: el componente agresivo de la dominación, junto con la prueba de la necesidad narcisística sobre el yo. El colonizador fuerza su superioridad sobre el colonizado pero siempre se contempla su identidad con una ansiedad que dinamita la estabilidad de un discurso que se presenta como monolítico.

³⁸ Ver Bhabha, *The Location of Culture*, 25.64.

las culturas colonizadas. De este modo, a su juicio, Said apuesta por un modelo estático en el que el discurso y el poder colonial están completamente en manos del colonizador y por tanto no dejan espacio para el cambio y la negociación.³⁹

La estrategia de Bhabha es mirar “desde el otro lado” y preguntarse no sólo por los efectos que el discurso colonizador tiene en los colonizados sino qué se descubre del propio colonizador en los discursos de colonización. Por ejemplo, Bhabha reconoce que el estereotipo es una técnica en el proceso de construcción de la alteridad pero es, desde su mismo origen, una estrategia inestable.⁴⁰

Como se aprecia, Bhabha intenta difuminar las categorías binarias que Said había contribuido a afianzar, y en ese mismo espacio difuso ubica la importancia de la resistencia que emana de la misma ambivalencia del discurso colonial sobre el poder.⁴¹

Otra de las preocupaciones fundamentales de este pensador es el problema de la identidad nacional.⁴² A su juicio, hay que repensar la idea de nación porque estamos acostumbrados a definir esta entidad en términos “etnocéntricos”. Al pensar en la identidad en términos de nacionalidad, inmediatamente se visualizan un conjunto de individuos compartiendo un conjunto de características comunes entre las que figura una raza común. Ahora bien, esta configuración de la identidad es problemática, porque existen nacionales de otras razas, inmigrantes, apátridas y otras configuraciones que problematizan una pertenencia uniforme a la nación.

Bhabha subraya la peligrosidad ideológica que estos imaginarios suponen para la supervivencia de la población en casos como el de Serbia. Esta noción de una nación “limpia” puede ser contrarrestada si concebimos la identidad

³⁹ Ver Bhabha, “The Other Question: Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism”, 200. Para una crítica más detallada de Said, ver Loomba, *Colonialism/Postcolonialism*, 49. Nótese aquí las similitudes con la explicación de Spivak.

⁴⁰ En palabras del autor: “No es sólo el establecer una imagen falsa que se convierta en el chivo expiatorio de todas las prácticas discriminatorias. Es un texto mucho más ambivalente de proyecciones e introyecciones, estrategias metafóricas y metonímicas, desplazamientos, culpa, agresividad; el enmascaramiento y división de conocimientos oficiales y fantasmagóricos.” (Bhabha, *The Location of Culture*, 117).

⁴¹ Ver Jefferess, *Postcolonial Resistance: Culture, Liberation and Transformation*, 40.

⁴² Ver Bhabha, *The Location of Culture*, 139-70.

en términos de hibridad. En definitiva, para Bhabha la nación ha de ser concebida como una “comunidad imaginaria”, como una ficción que vincula a personas de diversas identidades y que sólo tienen en común el hecho de habitar una región geográfica determinada. En este sentido hay que entender el uso consuetudinario de nación como un discurso ideológico que sirve a diversos intereses de poder y exclusión.⁴³

Estas concepciones explican la importancia que para este autor tienen las figuras “intermedias”. Si la idea de nación se construye sobre la exclusión o la exterminación de aquellos que no están incluidos en la misma, su teoría plantea rescatar lo que llamaré las “identidades nomádicas”. Para Bhabha, la comunicación entre culturas no genera formas híbridas sino que las culturas son, en esencia, entidades híbridas. Y bajo este presupuesto él analiza el fenómeno del encuentro entre culturas colonizadoras y culturas colonizadas. Por un lado, el discurso colonial quiere que el colonizado sea como el colonizador, pero por otro lado, se pretende evitar la identificación plena que acabaría con la misma dinámica de poder.

En efecto, si se adquiriese la identidad absoluta, en consecuencia perderían fuerza las ideologías que justifican el discurso colonizador. La cultura dominante opera sobre una división estructural entre superior/inferior que explica y legitima el fenómeno del colonialismo. Ahora bien (y aquí es donde Bhabha muestra su potencial heurístico), este fenómeno es complejo y genera una serie de dinámicas que afecta a las respectivas identidades.

Una primera consecuencia reside en que el discurso colonizador –a pesar de su aparente omnipotencia– no puede controlar las consecuencias de las diferencias que establece, lo cual produce “desplazamientos” que impiden la consolidación de binarismos entre las identidades en juego. A este respecto, Bhabha ha hecho famoso el concepto de “imitación” (*mimicry*), y muestra cómo esta imitación que el sujeto colonizado lleva a cabo del discurso colonial lleva implícito una “mala representación”, lo cual pone en cuestión la estabilidad del discurso mismo, pero también produce nuevas formas de

⁴³ Este modo de clasificación y definición ideológica de la nación es paralelo al proceso de canonización de la literatura. Como alternativa la producción literaria puede ser estudiada de forma que se tenga en cuenta las diversas formas en que las distintas culturas han experimentado el trauma histórico, ya sea la esclavitud, la revolución, la guerra civil, los exterminios étnicos... Otro posible acercamiento sería una clasificación que considere cómo las culturas se definen a sí mismas al mismo tiempo que se posicionan frente al “otro” (Ibid., 12).

conocimiento, nuevos modos de diferenciación y nuevos lugares donde ejercer el poder.⁴⁴

LA CRÍTICA POSCOLONIAL EN LOS ESTUDIOS BÍBLICOS

186

Gracias a la contribución metodológica –nunca suficientemente subrayada– de la teología de la liberación, las relaciones entre poder e interpretación o los acentos en las lecturas desde “el otro lado” propuestas por Said no son novedad en el panorama bíblico de habla hispana. Lo mismo puede decirse de las reflexiones sobre la representabilidad del otro llevadas a cabo por Spivak o sobre la capacidad de respuesta del colonizado elaboradas por Bhabha. Es posible entender el enfoque poscolonial como un complemento a la hermenéutica de carácter emancipador llevada a cabo por la teología latinoamericana.⁴⁵

Igual que ocurre con la hermenéutica de la liberación, es necesario presentar la óptica poscolonial en los estudios bíblicos como una respuesta a un contexto académico que se caracteriza *grosso modo* por un europeísmo u

⁴⁴ Ibid., 120. En relación al tema que nos ocupa, es especialmente interesante el proceso de hibridación que la Biblia sufre en el proceso de transmisión en la India colonial. Ver Bhabha, *The Location of Culture*, 102 ss.

⁴⁵ Sin duda un complemento no exento de tensiones. Por ejemplo, Gustavo Gutiérrez considera que, a diferencia de la óptica poscolonial, la hermenéutica latinoamericana continúa subrayando “el pobre”, en su realidad material más cruda, como categoría teológica fundamental. Asimismo, la tradición latinoamericana tiene una relación más positiva hacia el fenómeno de la modernidad (comunicación personal con Gustavo Gutiérrez). La hermenéutica latinoamericana –añadiría yo– es esencialmente “teológica”, en el sentido en que es una reflexión crítica sobre la praxis histórica a la luz de la Palabra de Dios, por continuar con las palabras de Gutiérrez. Para una profundización en la reflexión sobre los presupuestos metodológicos de la hermenéutica bíblica de la liberación, ver Calvacanti, “Social Location and Biblical Interpretation: A Tropical Reading”; Croatto, “Biblical Hermeneutics in the Theologies of Liberation”; Idem, *Hermenéutica bíblica: para una teoría de la lectura como producción de sentido*; De Andrade, “Reading the Bible in the Ecclesial Base Communities of Latin America: The Meaning of Social Context”; DaSilva Gorgulho, “Hermenéutica bíblica”; Gutiérrez, “Theology of Liberation. Perspectives and Tasks”; Mesters, *Flor sem defesa: uma explicação da Bíblia a partir do povo*; Rowland y Corner, *Liberating Exegesis: The Challenge of Liberation Theology to Biblical Studies*. La óptica poscolonial, por su parte, no hace uso de categorías teológicas sino que se inserta más bien en la trayectoria de los “estudios culturales”. Debido a la incorporación de las aportaciones del “giro lingüístico” en filosofía, la teoría poscolonial acentúa más cuestiones de identidad y representabilidad del colonizado que las sus condiciones materiales.

“occidentalismo” excluyente y exclusivo.⁴⁶ En otras palabras, la crítica poscolonial presenta –en tono ciertamente desafiante– las siguientes preguntas: ¿Qué labor ha de cumplir la interpretación bíblica en un contexto tradicionalmente dominado por varones, blancos, heterosexuales, de clase media, no-impedidos, socializados en instituciones académicas occidentales, no-exiliados (geográfica, política o espiritualmente), pertenecientes a países con un marcado pasado colonial y que aún mira a las víctimas de ese pasado con cierta mirada paternalista?, ¿cómo han influido estos rasgos en el desarrollo de las disciplinas de los estudios bíblicos y de qué formas han contribuido a perpetuar relaciones de dominación (geopolítica, intelectual, espiritual, eclesial, cultural) entre el centro y la periferia?, ¿cómo se pueden negociar nuevos espacios hermenéuticos en los que las voces polifónicas de contextos geográficos tradicionalmente ausentes en la discusión académica puedan hacerse presentes?

A la luz de estas preguntas la crítica poscolonial busca reformar la labor intelectual de la interpretación bíblica que se ha centrado tradicionalmente en la realidad textual *per se*, con el objeto de avanzar nuevos modos de vincular esa realidad textual con sus consecuencias históricas a nivel político, ideológico, cultural y teológico.

Caracterización general. Cuestiones terminológicas y objeto de estudio

Un primer acercamiento a los estudios bíblicos poscoloniales, con el objeto de buscar elementos de identificación que permitan establecer un marco conceptual y metodológico, consiste en preguntarse cómo se definen cada uno de las componentes que forman la palabra “poscolonial”.⁴⁷

Independientemente de en qué acepción se tome la preposición “pos” o el adjetivo “colonial” o las múltiples posibles relaciones entre ambos términos, los estudios poscoloniales surgen en contraposición a lo que Sugirtharajah de-

⁴⁶ Aquí la hermenéutica de la liberación hace mayor hincapié en la praxis comunitaria histórica concreta y, desde esta perspectiva, la óptica poscolonial presenta rasgos más intelectualistas. Por otro lado, como se observa a continuación, la interpretación poscolonial no otorga al rasgo de “clase” la centralidad que se encuentra en la reflexión latinoamericana.

⁴⁷ Para una exposición detallada de los distintos matices implicados en tal definición, ver Loomba, *Colonialism/Postcolonialism*, 1-43. Especialmente ilustrativa es la distinción que se lleva a cabo entre colonialismo e imperialismo y las acepciones del prefijo “pos” (ver Loomba, *Colonialism/Postcolonialism*, 6-7). En todo caso, la partícula “pos” no indica que el fenómeno del colonialismo haya terminado (como muestra la dependencia político-económica de numerosos países respecto de las metrópolis) sino que más bien hace referencia a un modo crítico de concebir tales relaciones.

nomina *estudios coloniales*. Así, la óptica poscolonial sería aquella que critica, corrige y reformula los presupuestos de tales estudios en el mundo de la interpretación bíblica.

Según Sugirtharajah, la característica fundamental de la literatura colonial es su presunción del otro (en términos geopolíticos, religiosos, de género, de sexualidad, de raza, de etnia) como sujeto a dominar y subyugar.⁴⁸ Tal caracterización cuestiona el paradigma epistemológico que ha dominado el panorama filosófico europeo desde la Ilustración. La distinción binaria entre sujeto y objeto constituiría la base ideológica sobre la que se han fundamentado buena parte de las operaciones políticas de dominación coloniales.

En reacción a este paradigma de conocimiento, la óptica poscolonial lleva a cabo, en primer lugar, un proceso de revisión de tal epistemología; en segundo lugar, propone hermenéuticas que permitan poner al descubierto las implicaciones ideológicas de los procesos de interpretación con el objeto de hacer explícita la presencia de la realidad del imperio, tanto en el contexto actual como en la historia bíblica.⁴⁹ Para ello se adopta un enfoque pluri-dimensional e interdisciplinario cuyo eje vertebrador es el énfasis geopolítico.⁵⁰

La crítica poscolonial enfatiza la cuestión de la otredad, el problema de la representación del Otro prestando especial atención a las categorías transversales de etnicidad, género, religiosidad, raza, etc., lo que permite intuir los discursos frente a los cuales tal crítica pretende reaccionar.⁵¹ Así, la óptica poscolonial es un esfuerzo intelectual que nace con la intención de desarrollar metodologías de interpretación textual que problematicen los binarismos excluyentes en términos geopolíticos.

Paralelamente, busca abrir espacios de diálogo donde las “otras” interpretaciones irruman para modificar, contestar, corregir los presupuestos ideológicos de los paradigmas bíblicos tradicionales. Su alto potencial tiene

⁴⁸ Ver Sugirtharajah, “Biblical Studies after the Empire”, 15.

⁴⁹ La “crítica poscolonial” no sería un método sino un tipo de acercamiento (una óptica, en palabras de Segovia) que englobaría distintos modelos. Ver Segovia, “Biblical Criticism and Postcolonial Studies: Toward a Postcolonial Optic”, 57.

⁵⁰ Ver Segovia, “Postcolonial and Diasporic Criticism in Biblical Studies: Focus, Parameters, Relevance”, 180.

⁵¹ Ver una reflexión sobre esta cuestión planteada en términos de la dicotomía entre razón y espiritualidad, en Buell, “The Afterlife Is Not Dead: Spiritualism, Postcolonial Theory, and Early Christian Studies”.

dos dimensiones: en su vertiente de crítica textual se cuestionan las pretensiones de autoridad que emanan de las fuentes y/o que le han sido otorgadas;⁵² en lo que se refiere a la labor hermenéutica se alerta sobre las *técnicas de identificación* que el lector ha empleado históricamente en su comprensión del texto,⁵³ y todo ello dentro de la influencia que la realidad del imperio juega en la composición, recepción, interpretación de los textos.

Respecto de los procesos de identificación que se producen entre los lectores y las fuentes, se subraya la necesidad de llevar a cabo una “hermenéutica de la sospecha” que cuestione las pretensiones de autoridad que emanan de los textos bíblicos o con las que han sido investidos en la historia de la interpretación. Tal hermenéutica no sólo cuestiona quién habla en el texto, cómo habla, cómo se representa imbuido de autoridad o cómo se retrata al “otro” en interacción, sino los procesos históricos por medio de los cuales se han establecido determinadas lecturas.⁵⁴ A continuación expondré un ejemplo con el objeto de que se observe cómo este marco teórico modifica las distintas prácticas de interpretación.

Bailey reflexiona sobre cómo –desde su propia identidad de varón afroamericano– fue socializado en prácticas de lectura que le hicieron identificarse con lecturas dominantes que, en realidad, favorecían su alienación y la del colectivo con el que se identifica. Dado el hecho de que la raza negra ha sido tradicionalmente asociada con fuertes connotaciones sexuales,⁵⁵ el ejemplo

⁵² La óptica poscolonial considera que la “crítica textual”, tal y como es ejercida en la metodología histórico-crítica, continúa atrapada en la búsqueda de unos orígenes con carácter normativo. Así, la delimitación de una perícopa, su género literario, la determinación de los distintos estratos de composición, la localización de la audiencia original etc. han de relacionarse con su función retórica y con los silencios que genera. Por ejemplo, los “códigos domésticos” pueden entenderse como un intento del pospaulinismo de corregir prácticas emancipatorias que sólo podemos reconstruir con dificultad. En este sentido, la determinación del género literario “código doméstico” o la descripción de su evolución, desde Colosenses y Efesios hasta las Cartas Pastorales, ha de hacer hincapié en que su origen histórico (o literario), y no puede establecerse al margen de las luchas de poder en el que está inscrito. Ver Menéndez Antuña, “Status desviado: mujeres estigmatizadas en el cristianismo primitivo”.

⁵³ La crítica bíblica poscolonial es heredera del “*response-reader criticism*”. Aquí es paradigmática la teoría de Stanley Fish, para quien “es imposible incluso pensar en el significado de una frase al margen del contexto en el que se pronuncia”. Ver Fish, *Is There a Text in This Class?: The Authority of Interpretive Communities*, 311ss.

⁵⁴ Para un estudio reciente que considera estos factores, ver Joy, *Mark and Its Subalterns: A Hermeneutical Paradigm for a Postcolonial Context*.

⁵⁵ Ver Davis, “Race, Racism and the Myth of the Black Rapist”.

de Bailey es ilustrativo porque muestra cómo, en torno de estos estereotipos, confluyen diversas tradiciones que configuran un estatus de género, raza, identidad, etc.

Cuando San Pablo –argumenta Bailey–, en las cartas auténticas o pseudoepigráficas, ataca a sus enemigos, judíos o gentiles, recurre frecuentemente a descalificativos sexuales (Ef 4,19; Ga 5,19; Rm 1,26-27). El lector tiende a identificarse inmediatamente con la postura paulina y a asumir su punto de vista, independientemente del propio contexto y de las opresiones a las que cada uno se siente sometido.⁵⁶ La perspectiva poscolonial se ofrece como *una técnica de desidentificación* ante pasajes e interpretaciones que suponen una construcción positiva de la propia identidad espiritual o material.⁵⁷

La reflexión que plantea aquí el autor, desde un contexto político marcado por el fenómeno de la colonización, es doblemente interesante porque, por un lado, muestra cómo la dominación imperial se produjo en paralelo a la imposición de prácticas de interpretación bíblica opresoras; y por otro lado, reflexiona sobre cómo la experiencia de opresión se convierte en el criterio último de evaluación de los textos.⁵⁸

⁵⁶ Bailey establece una analogía de este fenómeno con la del niño nativo americano que ve las películas de indios y vaqueros y se identifica con estos últimos. Fenómenos paralelos ocurren en el caso de la identificación de las lectoras femeninas con Sarah, en lugar de Agar. Por ejemplo, Delores Williams señala cómo, para la comunidad afro-americana, la historia de Agar es mucho más significativa porque conecta con las experiencias de sufrimiento del pueblo negro: Agar e Ismael representan un modelo de familia cercano, al mostrar cómo una madre soltera lucha por su familia, a pesar de la pobreza a la que las clases dominantes la han consignado (ver Williams, *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*, 33). En un excelente estudio que incorpora el método histórico crítico, el autor muestra cómo el pasaje “serán blancos como la nieve” (Ex 4,6 y Nm 4,10), que en su contexto original es una maldición, ha sido reconvertido en una bendición en las traducciones al uso. Bailey sostiene que tal uso solo puede ser corregido por medio de una deconstrucción del término “blanco” dentro del canon. Ver Bailey, “‘They Shall Become as White as Snow’: When Bad Is Turned into Good”. Un ejemplo análogo respecto de la metodología histórico-crítica es citado por Sugirtharajah, en su revisión de las tesis de la fuente Q y de algunos textos evangélicos, para mostrar cómo los críticos han despachado –contra la evidencia histórica– cualquier tipo de influencia de las religiones orientales en la constitución de la literatura neotestamentaria. Ver Sugirtharajah, “A Postcolonial Exploration of Collusion”, 107-11. Un desarrollo detallado de este modelo crítico se encuentra en Charles, “Q as a Question from a Postcolonial Point of View”.

⁵⁷ Ver Bailey, “The Danger of Ignoring One’s Own Cultural Bias”, 79.

⁵⁸ Para una exposición sistemática de estos criterios de interpretación, ver Schüssler-Fiorenza, *Wisdom Ways: Introducing Feminist Biblical Interpretation*. Desde una perspectiva Africana, ver Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, 184-195.

Se puede observar aquí una crítica implícita a los modelos de lector de otros paradigmas de interpretación. Mientras los paradigmas histórico-crítico, literario o basado en las ciencias sociales consideran la posibilidad de construcción de un lector neutral por medio del empleo de modelos de distanciamiento entre la situación del texto y del lector, el modelo poscolonial incorpora algunas de las intuiciones más importantes del desarrollo filosófico posmoderno y posestructuralista para mostrar que toda aprehensión de sentido es, en última instancia, una construcción, y que no hay otra posibilidad que involucrarse en tal proceso desde el propio contexto de interpretación.⁵⁹

La crítica poscolonial –al adoptar el empuje de los estudios culturales– celebra, por un lado, el abandono de una metodología monolítica de interpretación, dando la bienvenida a una multitud de enfoques interdisciplinarios, y por otro lado, la destrucción del mito del lector neutral por medio de la incorporación de lectores y comunidades interpretativas procedentes de los entornos socioculturales más variados.⁶⁰

Con estas prácticas en mente, para Segovia, la perspectiva poscolonial se plantea su misión respecto del análisis de los textos bíblicos desde una triple tarea:

1. Un análisis de los textos antiguos judíos y del cristianismo primitivo que considere su inserción en un contexto imperial. Así, por ejemplo, la literatura judía ha de verse en relación con la realidad política de los sucesivos imperios y los escritos cristianos en relación con la presencia omniabarcante del imperio romano.
2. Un análisis de los lectores y lecturas de los textos que considere su contexto sociocultural en Occidente. El estudio académico de los textos (dada su configuración científica a lo largo del siglo XIX) es paralelo al punto álgido del imperialismo occidental.
3. Un análisis de los lectores y lecturas de los textos que tome en consideración sus contextos socioculturales en el marco global de la lucha de

⁵⁹ Ver Segovia, *Decolonizing Biblical Studies: A View from the Margins*, 30-33.

⁶⁰ En este sentido, Segovia señala que de igual modo que la irrupción del modelo histórico crítico celebró la liberación del dogmatismo y la tradición religiosa y los modelos literarios y de las ciencias sociales actuaron frente a la hegemonía del modelo anterior, el modelo cultural supone una celebración del abandono de la deshumanización del lector (en aras del lector neutral) y de la occidentalización de todo lector (Ibid., 40).

la reacción contra el imperialismo occidental desde los márgenes. En este sentido, es importante distinguir entre dos grupos de críticos: los asociados a la gran tradición occidental (la gran mayoría) y los asociados a las colonias del imperio que comienzan a asomarse con rostro y voz propia.⁶¹

No se trata, a mi juicio, de tres tipos de análisis en paralelo sino que esta triple división ha de ser entendida sólo a nivel metodológico pero no a nivel de crítica bíblica concreta. Situar la realidad del imperio en el centro de los estudios bíblicos supone tomar conciencia de que las construcciones comprensivas que se han llevado a cabo de la historia del cristianismo o judaísmo antiguos, por parte de la investigación académica occidental, están en mayor o menor medida moldeadas por la experiencia de ese mismo Occidente como realidad imperial⁶² lo que, en última instancia, supone aplicar una hermenéutica de la sospecha no sólo al objeto textual susceptible de interpretación sino a la realidad experiencial del sujeto que interpreta.

Así, una de las ventajas de esta perspectiva es la capacidad heurística que se ofrece para compaginar dos aspectos que han permanecido disociados en el resto de paradigmas bíblicos: por un lado, un enfoque sistemático sobre cuestiones de poder, discurso, construcción de sentido y significado en los textos estudiados, y por otro, una capacidad autoreflexiva para hablar críticamente desde el contexto geopolítico del intérprete. En la conjunción de ambos aspectos se encuentra, a mi juicio, una tercera posibilidad: la capacidad de leer críticamente la trayectoria histórica de imposición de lecturas dominantes por parte del imperio, pero también de rescatar las modificaciones operadas en esa tradición por parte de los colonizados.

Potencia heurística. Preguntas y modos de lectura

Los distintos paradigmas de interpretación bíblica pueden clasificarse en función de su capacidad heurística⁶³; es decir, en función de sus diversos presupuestos

⁶¹ Ver Segovia, "Postcolonial and Diasporic Criticism in Biblical Studies: Focus, Parameters, Relevance", 185-86. Cfr. una revisión crítica de este argumento "esencialista" en Samuel, *A Postcolonial Reading of Mark's Story of Jesus*, 15-17.

⁶² Ver Horsley, "Subverting Disciplines: The Possibilities and Limitations of Postcolonial Theory for New Testament Studies", 91-93.

⁶³ Ver Barton, *La Interpretación Bíblica, Hoy*; Gooder, *Searching for Meaning: An Introduction to Interpreting the New Testament*.

metodológicos cada uno de los métodos ofrece al lector una posición hermenéutica determinada desde la cual son posibles ciertos modos de lectura. A continuación enumero algunas de las cuestiones que la óptica poscolonial mantiene como centro vertebrador de su análisis y cuyas potenciales respuestas constituyen el grueso del desarrollo de este tipo de estudios:

- ¿Cómo se concibe el mundo desde los márgenes y cómo esos márgenes conciben su modo de vida en ese mundo, un mundo dominado por la realidad del imperio?.
- ¿Cómo concibe y trata el centro los márgenes a la luz de su propia visión del mundo y de la vida en ese mundo?.
- ¿Qué imágenes y representaciones del “otro mundo” emergen desde cada lado, con qué figuras literarias y qué función ideológica cumplen tales figuras?.
- ¿Cómo se construye la historia por ambas partes?.
- ¿Cómo se representa al otro?
- ¿Qué concepciones de opresión e injusticia se encuentran?, ¿cómo construye el texto las posibilidades de resistencia ante tal opresión?
- ¿Cómo se relaciona el texto con otros textos que mantienen posturas similares o divergentes respecto del centro dominante?, ¿cómo contribuye el texto a problematizar la relación con el resto del canon?
- ¿Cómo construye el texto la diferencia?, ¿se da un diálogo con el otro o una mutua interdependencia?, o ¿se produce más bien una imposición y una condenación de todo lo que resulta extraño?
- ¿Emplea el texto categorías de género para construir relaciones de subordinación y dominación?⁶⁴

Mientras que el modelo histórico-crítico, en su lectura diacrónica del texto, da cuenta de las inconsistencias entre las distintas capas de interpretación, el modelo poscolonial considera que las aporías textuales no necesariamente proceden de un proceso de composición complejo sino de la propia indeterminación del significado inherente a todo texto.⁶⁵ En el otro lado de la ba-

⁶⁴ Ver Segovia, “Biblical Criticism and Postcolonial Studies: Toward a Postcolonial Optic”, 57-58; Tyson, *Critical Theory Today: A User-Friendly Guide*; Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, 57.

⁶⁵ Nótese la influencia del posestructuralismo derridiano.

lanza, a diferencia de los modelos literarios o de las ciencias sociales, el modelo poscolonial se pregunta qué intereses ideológicos subyacen a tal construcción, qué huellas textuales se encuentran que los pongan en cuestión y cómo tales (in)coherencias son reapropiadas en sucesivas interpretaciones con fines políticos.

El texto no permanece como el “otro inconmensurable” que mantiene la prioridad y lidera el diálogo hermenéutico. Más bien, es la situación y la lectura presente que el intérprete hace de su situación la que adquiere predominancia con el objeto de hacer explícitos los intereses ideológicos de la interpretación y propulsar un compromiso práctico que no es simplemente un resultado o una consecuencia sino que está presente desde la concepción misma de la labor interpretativa.⁶⁶ En última instancia, afirma la crítica poscolonial, no hay un texto sino sucesivas reapropiaciones y reconstrucciones de los textos, y por tanto, hay multiplicidad de textos.⁶⁷

La irrupción del lector y de su contexto obviamente supone el abandono del “paradigma académico occidental” como único interlocutor válido en el diálogo interpretativo. Dada la fuerte impronta ideológica del acercamiento poscolonial, esto significa que se aplica una hermenéutica de la sospecha a los intereses de interpretación en la academia y a los efectos políticos de sus interpretaciones. Tal cuestionamiento se hace extensivo a cada una de las comunidades de interpretación. ¿Qué estrategias de lectura se adoptan?, ¿cuáles son las implicaciones ideológico-políticas de las mismas?, ¿qué efectos se buscan?

En definitiva, como he señalado más arriba, si algunos teóricos poscoloniales han puesto de manifiesto los vínculos entre conocimiento y poder en la producción intelectual occidental, la crítica bíblica poscolonial se pregunta qué papel ha jugado la interpretación de los textos sagrados en tales procesos.

⁶⁶ Ver Sugirtharajah, “A Postcolonial Exploration of Collusion”, 113.

⁶⁷ Ver Segovia, *Decolonizing Biblical Studies: A View from the Margins*, 43. La multiplicidad de situaciones de lectura pone de manifiesto que el significado último del texto no reside en el propio texto sino en sus posibles reapropiaciones, con lo que la naturaleza del “texto único” queda problematizada. Ver el segundo apartado del presente ensayo, “El paradigma poscolonial y su tradición filosófica”.

CONCLUSIÓN: POSIBLES DESARROLLOS E INTERSECCIONES POTENCIALES. HACIA UNA “SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO BÍBLICO” DE CARÁCTER CONTEXTUAL

La consideración de la realidad del imperio como centro vertebrador de la práctica exegética ofrece algunas ventajas heurísticas: la capacidad de generar un espacio epistémico que es condición de posibilidad de un “mestizaje académico”.⁶⁸ No se trata únicamente de atender a una variedad de contextos geográficos sino de incluir lecturas hechas desde identidades diversas (en este sentido, resulta especialmente interesante la crítica llevada a cabo al feminismo occidental desde el contexto afroamericano, chicano u oriental).⁶⁹

Tampoco se trata de subsumir los diversos acercamientos contextuales bajo el paradigma de la crítica poscolonial sino más bien sugerir que la realidad que se articula como centro de este paradigma es porosa y ello permite la incorporación, conexión, diálogo, con otros acercamientos contextuales (*queer*, étnicos, estudios culturales, literarios, afroamericanos, indigenistas, etc.).⁷⁰

El enfoque poscolonial no sólo plantea numerosos problemas al texto bíblico, sino al modo como éste es investigado en contextos institucionales específicos.⁷¹ Por un lado, al incorporar las investigaciones más recientes en

⁶⁸ Ver Styers, “Postcolonial History and the Study of Christian History”.

⁶⁹ Fundamental en este sentido es la obra de Donaldson. Ella “aspira a contrarrestar la tendencia imperialista del feminismo a bucear con una única verdad hermenéutica al articular prácticas de lectura que privilegian las relaciones horizontales, no sólo en los textos narrativos sobre mujeres sino en las mismas categorías de género” (Donaldson, *Decolonizing Feminisms: Race, Gender & Empire Building*, 3). Ver también Donaldson y Pui-lan *Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse*. Para una reflexión sistemática sobre el papel del feminismo en su interacción con la hermenéutica poscolonial, ver Schüssler-Fiorenza, *The Power of the Word: Scripture and the Rhetoric of Empire*, 25ss.

⁷⁰ Algunos ejemplos de hermenéutica bíblica que prestan especial atención a estas intersecciones metodológicas: Vander Stichele and Penner, *Contextualizing Gender in Early Christian Discourse: Thinking Beyond Thecla*. Ver también la obra de los siguientes autores: Penner y Vander Stichele, *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses*; Lopez, *Apostle to the Conquered: Reimagining Paul’s Mission*; Marchal, *Hierarchy, Unity, and Imitation: A Feminist Rhetorical Analysis of Power Dynamics in Paul’s Letter to the Philippians*; Idem, *The Politics of Heaven: Women, Gender, and Empire in the Study of Paul*; Nasrallah y Schüssler-Fiorenza, *Prejudice and Christian Beginnings: Investigating Race, Gender, and Ethnicity in Early Christian Studies*; Elliott, *The Arrogance of Nations: Reading Romans in the Shadow of Empire*.

⁷¹ Ver Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, 15. Canaan Banana considera que la Biblia cristiana ha de ser reescrita si pretende ser relevante para las comunidades poscoloniales. Asimismo, considera que la Biblia ha sido escrita teniendo en cuenta sólo la experiencia de un

crítica literaria y cultural se abre un nuevo espacio de interdisciplinariedad que posibilita la apertura de la exégesis bíblica más allá de las estrechas fronteras de la actividad académica vinculada exclusivamente a espacios eclesiales institucionales (en España y América Latina, mayoritariamente católicos); por otro lado, dado el carácter eminentemente emancipatorio de tales prácticas de interpretación se permite una profundización y un diálogo con la herencia recibida de las teologías de la liberación (especialmente latinoamericanas) que tanta influencia han tenido en el desarrollo de la labor teológica no sólo en Europa (especialmente en España) sino en Estados Unidos⁷².

Al someter a un profundo examen los modos en que las lecturas bíblicas han sido empleadas como arma de dominación al servicio de los intereses de clase, género, sexualidad, nacionalidad y raza⁷³, la crítica poscolonial entronca con las preocupaciones que han formulado algunas críticas feministas, aunque a su vez alerta a estos acercamientos del peligro de permanecer dentro de un marco epistemológico exclusivamente occidental.⁷⁴

pueblo, y que en consecuencia es necesario añadir nuevas experiencias que amplíen los conceptos de revelación tradicionalmente formulados en categorías filosóficas de signo euro-peísta (ver Banana, "The Case for a New Bible").

⁷² Ver notas 47 y 48.

⁷³ Ver Segovia, "Biblical Criticism and Postcolonial Studies: Toward a Postcolonial Optic", 52.

⁷⁴ Ver Dube, "Rahab Says Hello to Judith: A Decolonizing Feminist Reading". La autora en la primera parte del análisis insiste en la necesidad de no confundir la opresión imperialista con la opresión patriarcal. Se muestra cómo la realidad imperial afecta a todos los miembros del pueblo subyugado (Jdt 4,9-12; 7,23-25) y sin embargo la crítica feminista pone de manifiesto que las mujeres colonizadas no sufren la opresión en el mismo grado que las mujeres de las potencias colonizadoras. Lo interesante de la propuesta de Dube es la comparación que lleva a cabo con el personaje de Rahab con el objeto de analizar cómo las estructuras imperiales reinscriben sus fuerzas colonizadoras en los cuerpos femeninos en una especie de eco de interpretación contrapuntual. Rahab aparece como una prostituta que, a diferencia de Judith, colabora con las fuerzas imperiales vigentes. Una comparación entre ambos personajes femeninos desde la perspectiva poscolonial muestra los complejos procesos de identificación entre el territorio a conquistar y el mundo de lo femenino (Rahab/Jericó-Judith/Bethulia). Dube muestra cómo la historia de ambas mujeres puede compararse con la situación actual en el siguiente sentido: el feminismo occidental debe tomar conciencia de su colaboración con la hegemonía geopolítica Noratlántica al mismo tiempo que el feminismo colonizado debe recordar que la cuestión de la liberación femenina no puede quedar en segundo plano con respecto a la liberación política. Ver también Dube, "Savior of the World but Not of This World: A Post-Colonial Reading of Spatial Construction in John".

BIBLIOGRAFÍA

- Bailey, Randall. "The Danger of Ignoring One's Own Cultural Bias." En *The Postcolonial Bible*, editado por Rasiah S. Sugirtharajah, 67-74. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- _____. "'They Shall Become as White as Snow': When Bad Is Turned into Good." *Semeia* 76 (1996): 99-113.
- Banana, Canaan. "The Case for a New Bible." En *"Rewriting" the Bible. The Real Issues: Perspectives from within Biblical and Religious Studies in Zimbabwe*, editado por Isabel Mukonyora, James Leland Cox y Frans J. Verstraelen, 17-32. Gweru: Mambo Press, 1993.
- Barton, John. *La interpretación bíblica, hoy*, Santander: Sal Terrae, 2001.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London; New York: Routledge, 1994.
- _____. "The Other Question: Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism." En *Literature, Politics and Theory: Papers from the Essex Conference, 1976- 1984*, editado por Francis Barker, Peter Hulme, Margaret Iversen y Diana Loxley, 148-72. London: Methuen, 1986.
- Buell, Denise Kimber. "The Afterlife Is Not Dead: Spiritualism, Postcolonial Theory, and Early Christian Studies." *Church History* 78/4 (2009): 862-72.
- Cavalcanti, Tereza. "Social Location and Biblical Interpretation: A Tropical Reading." En *Reading from This Place. Volume 2: Social Location and Biblical Interpretation in Global Perspective*, editado por Fernando F. Segovia y Mary Ann Tolbert, 201-218. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Castelli, Elizabeth A. *Imitating Paul: A Discourse of Power*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991.
- Charles, Ronald. "Q as a Question from a Postcolonial Point of View." *Black Theology* 7/2 (2009): 182-99.
- Croatto, Severino J. *Hermenéutica bíblica: para una teoría de la lectura como producción de sentido*. Buenos Aires: Ediciones La Aurora, 1984.
- _____. "Biblical Hermeneutics in the Theologies of Liberation." En *Irruption of the Third World. Challenge to Theology*, editado por Virginia Fabella y Sergio Torres, 140-168. Maryknoll: Orbis Books, 1983.

- Davis, Angela. "Race, Racism and the Myth of the Black Rapist." En *Race, Gender, and Sexuality: Philosophical Issues of Identity and Justice*, editado por Jami L. Anderson. Upper Saddle River (N.J.): Prentice Hall, 2003.
- De Andrade, Paulo F.C., "Reading the Bible in the Ecclesial Base Communities of Latin America: The Meaning of Social Context." En *Reading from This Place*. Volumen 2: *Social Location and Biblical Interpretation in Global Perspective*, editado por Fernando F. Segovia y Mary Ann Tolbert, 237-249. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- DaSilva Gorgulho, Gilberto. "Hermenéutica bíblica." En *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentaes de la teología de la liberación*, Volumen 1, editado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, 169-200. Madrid: Trotta, 1990.
- Detweiler, Robert. "Derrida and Biblical Studies." *Semeia* 23 (1982): 1-97.
- Donaldson, Laura E. *Decolonizing Feminisms: Race, Gender and Empire Building*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1992.
- Donaldson, Laura E., y Pui-lan, Kwok. *Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse*. New York: Routledge, 2002.
- Dube, Musa W. *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*. St. Louis: Chalice Press, 2000.
- _____. "Rahab Says Hello to Judith: A Decolonizing Feminist Reading." En *Toward a New Heaven and a New Earth*, editado por Fernando F. Segovia, 54-72. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2003.
- _____. "Savior of the World but Not of This World: A Postcolonial Reading of Spatial Construction in John." En *The Postcolonial Bible*, editado por Rasiah. S. Sugirtharajah, 118-135. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- Eco, Umberto. *The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts*. Bloomington: Indiana University Press, 1979.
- Elliott, Neil. *The Arrogance of Nations: Reading Romans in the Shadow of Empire*. Minneapolis: Fortress Press, 2008.
- Fish, Stanley Eugene. *Is There a Text in This Class?: The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- Gadamer, Hans Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 2007.

- Gooder, Paula. *Searching for Meaning: An Introduction to Interpreting the New Testament*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2009.
- Gutiérrez, Gustavo. "Theology of Liberation. Perspectives and Tasks." En *Toward a New Heaven and a New Earth: Essays in Honor of Elisabeth Schüssler Fiorenza*, editado por Fernando F. Segovia, 287-299. Maryknoll: Orbis Books, 2003.
- Horsley, Richard A. "Subverting Disciplines: The Possibilities and Limitations of Postcolonial Theory for New Testament Studies." En *Toward a New Heaven and a New Earth*, 90-105. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2003.
- Iser, Wolfgang. *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.
- Jefferess, David. *Postcolonial Resistance: Culture, Liberation and Transformation*. Buffalo: University of Toronto Press, 2008.
- Joy, David. *Mark and Its Subalterns: A Hermeneutical Paradigm for a Postcolonial Context*. London-Oakville (CT): Equinox Pub. Ltd., 2008.
- Loomba, Ania. *Colonialism/Postcolonialism*. New York: Routledge, 1998.
- Lopez, Davina C. *Apostle to the Conquered: Reimagining Paul's Mission*. Minneapolis: Fortress Press, 2008.
- Marchal, Joseph A. *Hierarchy, Unity, and Imitation: A Feminist Rhetorical Analysis of Power Dynamics in Paul's Letter to the Philippians*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006.
- _____. *The Politics of Heaven: Women, Gender, and Empire in the Study of Paul*. Minneapolis (Mn.): Fortress Press, 2008.
- Martin, Dale B. *Pedagogy of the Bible: An Analysis and Proposal*. Louisville (Ky.): Westminster John Knox Press, 2008.
- _____. *Sex and the Single Savior: Gender and Sexuality in Biblical Interpretation*. Louisville(Ky.): Westminster John Knox Press, 2006.
- Menéndez Antuña, Luis. "Status desviado: mujeres estigmatizadas en el cristianismo primitivo." *Estudios Eclesiásticos* 82/322 (2007): 571-610.
- Mesters, Carlos, *Flor sem defesa: uma explicação da Bíblia a partir do povo*. Petrópolis: Vozes. 1983.
- Moore, Stephen D. *God's Beauty Parlor: And Other Queer Spaces in and around the Bible*. Stanford: Stanford University Press, 2001.

- _____. *God's Gym : Divine Male Bodies of the Bible*. New York: Routledge, 1996.
- _____. *Mark and Luke in Poststructuralist Perspectives: Jesus Begins to Write*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- _____. *Poststructuralism and the New Testament: Derrida and Foucault at the Foot of the Cross*. Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- Nasrallah, Laura Salah, y Schüssler-Fiorenza, Elisabeth. *Prejudice and Christian Beginnings: Investigating Race, Gender, and Ethnicity in Early Christian Studies*. Minneapolis (Mn.): Fortress Press, 2009.
- Penner, Todd, y Vander Stichele, Caroline. *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010.
- Phillips, Gary A. "Poststructural Criticism and the Bible: Text/History/Discourse." *Semeia* 51 (1990): 1-240.
- Rowland, Christopher y Mark Corner. *Liberating Exegesis: The Challenge of Liberation Theology to Biblical Studies*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989.
- Said, Edward W. *Culture and Imperialism*. New York: Knopf, 1993.
- _____. *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge (Ma): Harvard University Press, 2000.
- _____. "The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions." *Critical Inquiry* 4 (1978): 673-714.
- _____. *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge (Ma): Harvard University Press, 1983.
- Samuel, Simon. *A Postcolonial Reading of Mark's Story of Jesus*. London: T&T Clark, 2007.
- Schüssler-Fiorenza, Elisabeth. *Democratizing Biblical Studies: Toward an Emancipatory Educational Space*. Louisville (Ky.): Westminster John Knox Press, 2009.
- _____. *The Power of the Word: Scripture and the Rhetoric of Empire*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- _____. *Wisdom Ways : Introducing Feminist Biblical Interpretation*. New York: Orbis Books, 2001.

- Segovia, Fernando F. "Biblical Criticism and Postcolonial Studies: Toward a Postcolonial Optic." En *The Postcolonial Bible*, editada por R.S. Sugirtharajah, 49-65. Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1998.
- _____. *Decolonizing Biblical Studies: A View from the Margins*. Maryknoll (N.Y.): Orbis Books, 2000.
- _____. "Postcolonial and Diasporic Criticism in Biblical Studies: Focus, Parameters, Relevance." *Studies in World Christianity* 5/2 (1999): 177-95.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge (Ma.): Harvard University Press, 1999.
- _____. "Can the Subaltern Speak?". En *Marxism and the Interpretation of Culture*, editado por Cary Nelson y Lawrence Grossberg, 271-313. Urbana: University of Illinois Press, 1988.
- _____. "Speculations on Reading Marx: After Reading Derrida." En *Poststructuralism and the Question of History*, editado por Derek Attridge, Geoffrey Bennington y Robert Young, 30-62. New York: Cambridge University Press, 1987.
- _____. "Theory in the Margin: Coetzee's Foe Reading Defoe's Crusoe/Roxana." En *Consequences of Theory. Selected Papers from the English Institute, 1987-1988*, editado por Jonathan Arac, Barbara Johnson y American Council of Learned Societies, 154-180. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991.
- Spivak, Gayatri Chakravorty y Harasym, Sarah. *The Postcolonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. New York: Routledge, 1990.
- Styers, Randall G. "Postcolonial History and the Study of Christian History." *Church History* 78/4 (2009): 849-54.
- Sugirtharajah, Rasiah S. "A Postcolonial Exploration of Collusion." En *The Postcolonial Bible*, editado por Rasiah S. Sugirtharajah. Sheffield (Ing.): Sheffield Academic Press, 1998.
- _____. "Biblical Studies after the Empire." En *The Postcolonial Bible*, editado por Rasiah S. Sugirtharajah, 12-21. Sheffield (Ing.): Sheffield Academic Press, 1998.

- Suleiman, Susan Rubin, y Crosman Wimmers, Inge. *The Reader in the Text: Essays on Audience and Interpretation*. Princeton (N.J.): Princeton University Press, 1980.
- Tompkins, Jane P. *Reader-Response Criticism: From Formalism to Poststructuralism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980.
- Tyson, Lois. *Critical Theory Today: A User-Friendly Guide*. New York: Routledge, 2006.
- Vander Stichele, Caroline, y Penner, Todd. *Contextualizing Gender in Early Christian Discourse: Thinking Beyond Thecla*. London, New York: T & T Clark 2009.
- Williams, Delores S. *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*. Maryknoll (N.Y.): Orbis Books, 1993.