

ÁFRICA E SUA DIÁSPORA LEEM A BÍBLIA

Jeremy Punt

Gerald O. West & Sithembiso Zwane

Silvia Regina de Lima Silva

Maricel Mena-López

Helder Luis Carlos

Hulisani Ramantswana

Madipoane Masenya

Kenneth N. Ngwa

Nathalia Montezuma

María Cristina Ventura

Pedro Acosta-Leyva

Allen Dwight Callahan

Gicélia Cruz

Jacob Onyumba Wenyi

Carmen Margarita Sánchez De León

Teresa Chateia David



ÁFRICA E SUA DIÁSPORA
LEEM A BÍBLIA

Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana

Nº 98 - 2026/1

África e sua diáspora leem a Bíblia

RIBLA – Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana

Conselho de Redação Internacional

Carmen B. Ubieta (Espanha), Carlos Mesters (Brasil), Elisabeth S. Fiorenza (EUA), Elsa Tamez (México), Erhard S. Gerstenberger (Alemanha), Fernando Segovia (EUA), Haroldo Reimer (Brasil), Israel Finkelstein (Israel), Jean L. Ska (Itália), Johan Konings (Brasil), Lauren Fernández (Equador), Nancy Cardoso (Brasil), Néstor O. Míguez (Argentina), Pablo Richard + (Costa Rica), Paulo A. Nogueira (Brasil), Rafael Aguirre (Espanha), Rainer Kessler (Alemanha) Richard A. Horsley (EUA), Sandro Gallazzi (Brasil), Sharon H. Ringe (EUA), Shigeyuki Nakanose (Brasil), Tércio M. Siqueira (Brasil), Teresa Okure (Nigéria), Thomas Römer (França).

Equipe Coordenadora Internacional

Elsa Tamez (México), Mercedes Lopes (Brasil), Maria Cristina Ventura (Costa Rica), Maricel Mena (Colômbia), Esteban Arias (Colômbia), Jorge Franco (Equador), José Ademar Kaefer (Brasil).

Equipe Coordenadora Brasileira

José Ademar Kaefer (articulador e editor), Haroldo Reimer, Ivoni Richter Reimer, Marcos P. Monteiro da Cruz Bailão, Mercedes Lopes, Silas Klein, Sirley Antoni, Cecília Toseli.

Equipe Editorial Internacional

Jorge Franco (Ecuador), José Ademar Kaefer (Brasil), Elsa Tamez (México)

Equipe Editorial Brasileira

José Ademar Kaefer, Omar João da Silva e Giancarlo Moreira Rodrigues

Coordenadores deste número

Maricel Mena-López e Silvia Regina de Lima

Artigos individuais: © os/as autores/as
Conjunto desta revista: © Conselho de redação

Tradução, revisão e

Diagramação: Centro Bíblico Verbo Divino; José Ademar Kaefer

ISSN 1676-3394

Abril 2026

Esta revista é editada em espanhol e em português

Em português: Faculdade Unida de Vitória – ES (revista.fuv.edu.br)

Em espanhol: Centro Bíblico Verbo Divino, Apartado 17-03-252, Quito, Equador

Para pedidos:

SOCIEDADES BÍBLICAS UNIDAS NO EQUADOR

Juan Galíndez Oe3-11 y Veracruz

Quito, Ecuador

E-mail: info@sbuec.org

Telefone: (593-2) 331-7371

Apresentação-----	7
<i>Maricel Mena-López e Silvia Regina de Lima</i>	
1. PERSPECTIVAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS	
Considering theories and methods in African biblical scholarship-----	11
<i>Jeremy Punt</i>	
African Biblical Interpretation as Participatory Community-Based Development: The Praxis of the Ujamaa Centre -----	25
<i>Gerald O. West & Sithembiso Zwane</i>	
2. ANTIGUO TESTAMENTO	
Historias escritas con lazos de agua: Hermenéutica Negra Latinoamericana-----	45
<i>Silvia Regina de Lima Silva</i>	
De la periferia al centro de la esperanza: Etiopía (Kush) en el profetismo bíblico -----	61
<i>Maricel Mena-López</i>	
On the Road from Moab to Judah: Intersecting Economic and Sexual Struggles in Ruth 1:6-22-----	77
<i>Helder Luis Carlos</i>	
Subversion or Infiltration of the Empire: Decolonial Reading of the Esther Narrative -----	93
<i>Hulisani Ramantswana</i>	
On Being ‘ādām in Africa: Psalm 8 within an African Epistemology --	114
<i>Madipoane Masenya</i>	
Follow the Raven and the Dove: Survival and Regeneration in Genesis 6-9 and in the Cameroonian Postcolony-----	126
<i>Kenneth N. Ngwa</i>	

3. NUEVO TESTAMENTO

Os custos da resistência: uma releitura da viúva persistente (Lc 18:1–8) à luz do feminismo negro-----	141
<i>Nathalia Montezuma</i>	

La resistencia a “lo mío”: Lucas 12,13-21 en diálogo con Mamá Tingó-----	151
<i>María Cristina Ventura</i>	

4. HERMENÉUTICAS AFRICANAS Y AFRODIASPÓRICAS EN CONTEXTO

Etiopismo e história da autonomia africana-----	170
<i>Pedro Acosta-Leyva</i>	

“O Livro Falante”: Algumas Notas sobre a Escravidão e as Escrituras nos Estados Unidos-----	192
<i>Allen Dwight Callahan</i>	

Por uma Leitura Afrocentrada da Bíblia: O Protagonismo do Cuxi Coletivo Negro Evangélico-----	208
<i>Gicélia Cruz</i>	

The Great Lakes Initiative and the Contextual Hermeneutics of Reconciliation-----	219
<i>Jacob Onyumba Wenyi</i>	

5. DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS

El cangrejo y el pulpo salieron a bailar: la cristología salvífica de Don Tite Curet Alonso-----	232
<i>Carmen Margarita Sánchez De León</i>	

Liberating Biblical Interpretation: The Need for African Biblical Interpretation in Lusophone Africa-----	246
<i>Teresa Chateia David</i>	

Apresentação

Este número especial da Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana (RIBLA) nasce de uma convicção compartilhada: que a Bíblia, lida a partir das experiências, memórias e lutas dos povos africanos e afrodescendentes, se revela como um texto vivo, polifônico e profundamente libertador. Longe de ser um livro imposto pelo colonizador para justificar a opressão, as Escrituras têm sido, em contextos de escravidão, colonialismo e racismo estrutural, um território de resistência, um espelho de dignidade e um horizonte de esperança.

Este número reúne contribuições de biblistas, teólogas e historiadores da África continental, América Latina, Caribe e Estados Unidos, em um diálogo que atravessa oceanos e tradições interpretativas. A diversidade linguística — português, espanhol, inglês — que caracteriza os artigos é, em si mesma, um testemunho da pluralidade de vozes que compõem a diáspora africana nas Américas e no continente mãe. Juntos, esses textos oferecem um mapa polifônico das hermenêuticas bíblicas que emergem quando aqueles que foram historicamente silenciados ganham voz e se aproximam do texto sagrado com suas próprias perguntas, desde seus corpos racializados, suas memórias ancestrais e suas lutas cotidianas.

Organizamos este número em seis movimentos que dialogam entre si, entrelaçando reflexões teóricas, leituras exegéticas e recuperações históricas.

1. Abertura: perspectivas teórico-metodológicas

Abrimos o volume com dois artigos que estabelecem as bases epistemológicas de uma hermenêutica bíblica situada na África e em sua diáspora. Jeremy Punt, em *Considering theories and methods in African biblical scholarship*, oferece uma reflexão crítica sobre os marcos teóricos que configuraram a erudição bíblica africana, questionando as categorias herdadas do colonialismo acadêmico e propondo caminhos para uma exegese contextual e descolonizadora.

Por sua vez, Gerald O. West e Sithembiso Zwane, a partir da experiência do Ujamaa Centre na África do Sul, apresentam em *African Biblical Interpretation as Participatory Community-Based Development* uma metodologia de interpretação bíblica comunitária que articula leitura do texto, análise do contexto e ação transformadora. Ambos os textos estabelecem o horizonte metodológico que atravessa todo o volume: a Bíblia é lida desde a base, em diálogo com as realidades de opressão e em função da libertação.

Finalmente, Silvia Regina de Lima Silva em *Histórias escritas com laços de água: hermenêutica negra latino-americana e caribenha – um diálogo com Marcos 1,9-11* propõe uma reflexão sobre a Hermenêutica Negra Latino-Americana e Caribenha (HNLAC), entendendo-a como um exercício intelectual de interpretação

bíblica e um ato de resistência frente ao racismo epistêmico e à colonialidade da alma. Este texto mergulha na metáfora das águas para estabelecer um diálogo com Marcos 1,9-11: a água, vinculada ao batismo de Jesus, é também expressão do sagrado para as comunidades negras, que fortalecem ações coletivas para a superação do racismo.

2. Antigo Testamento: presenças africanas e hermenêuticas decoloniais

Um primeiro bloco dentro do Antigo Testamento recupera as marcas da África no coração do texto sagrado. Maricel Mena López, em *De la periferia al centro de la esperanza: Etiopía (Kush) no profetismo bíblico*, traça a trajetória teológica de Kush desde o século VIII a.C. até os períodos exílico e pós-exílico, demonstrando que a presença africana na profecia bíblica não é marginal, mas central, e que sua recuperação constitui uma tarefa hermenêutica decolonial de primeira magnitude. Helder Luis Carlos, em *On the Road from Moab to Judah: Intersecting Economic and Sexual Struggles in Ruth 1:6-22*, lê a viagem de Noemi e Rute a partir de uma perspectiva que entrelaça as lutas econômicas e sexuais das mulheres migrantes, ressoando com as experiências de deslocamento que atravessam a história africana e afrodiáspórica.

Um segundo bloco aprofunda em hermenêuticas decoloniais e africanas sobre textos do Antigo Testamento. Hulisani Ramantswana, em *Subversion or Infiltration of the Empire: Decolonial Reading of the Esther Narrative*, oferece uma leitura de Ester que desmonta as lógicas de assimilação ao império e propõe perguntas radicais sobre as estratégias de resistência em contextos de dominação. Madipoane Masenya, em *On Being 'ādām in Africa: Psalm 8 within an African Epistemology*, interroga o Salmo 8 a partir de epistemologias africanas, problematizando as noções de humanidade e dignidade em diálogo com as experiências das mulheres negras na África do Sul. Kenneth N. Ngwa, em *Follow the Raven and the Dove: Survival and Regeneration in Genesis 6-9 and in the Cameroonian Postcolony*, estabelece um diálogo entre o relato do dilúvio e a realidade da pós-colônia camaronense, propondo uma leitura que prioriza a agência dos agentes não humanos e as margens como espaços de regeneração.

3. Novo Testamento: resistências a partir das margens

Os artigos dedicados ao Novo Testamento concentram-se na figura de Jesus como aquele que subverte as lógicas do poder e se coloca ao lado dos excluídos. Nathalia Montezuma, em *Os custos da resistência: uma releitura da viúva persistente (Lc 18,1-8) à luz do feminismo negro*, relembra a parábola da viúva persistente a partir das experiências das mulheres negras, problematizando a romantização da resistência e tornando visíveis os custos físicos, emocionais e sociais da luta cotidiana por justiça. María Cristina Ventura, em *La resistencia a "lo mío": Lucas 12,13-21 en diálogo con Mamá Tingó*, coloca em diálogo a parábola do rico insensato com a figura de Mamá Tingó, liderança campesina afrodominicana assassinada por defender a terra comunitária, mostrando como a crítica de Jesus ao individualismo possessivo ressoa com as lutas das mulheres afrodescendentes pelos bens comuns.

4. Hermenêuticas africanas e afrodiáspóricas em contexto

Este bloco reúne artigos que, além da análise de um texto bíblico específico,

recuperam tradições interpretativas, movimentos históricos e práticas comunitárias de leitura da Bíblia na África e na diáspora. Pedro Acosta-Leyva, em *Etiopismo e história da autonomia africana*, traça a história do movimento etíopista, uma corrente teológica e política que, desde o final do século XIX, interpretou o Salmo 68,31 como fundamento bíblico para a autonomia eclesial e política dos povos africanos e afrodescendentes. Allen Dwight Callahan, em “*O Livro Falante*”: *Algumas Notas sobre a Escravidão e as Escrituras nos Estados Unidos*, examina o encontro dos escravizados nos Estados Unidos com a Bíblia, desde as primeiras leituras insurgentes até as narrativas de liberdade que fizeram das Escrituras um “livro que fala” para aqueles que tinham proibido ler.

Gricélia Cruz, em *Por uma Leitura Afrocentrada da Bíblia: O Protagonismo do Coletivo Negro Evangélico Cuxi*, apresenta a experiência do Coletivo Cuxi no Brasil, um movimento de evangélicos negros que, a partir de uma leitura afrocentrada da Bíblia, recupera os personagens africanos do texto sagrado e os articula com práticas antirracistas e de enfrentamento à intolerância religiosa.

Jacob Onyumbé Wenyi, em *The Great Lakes Initiative and the Contextual Hermeneutics of Reconciliation*, reflete sobre sua experiência na Iniciativa dos Grandes Lagos, um movimento de reconciliação que articula interpretação comunitária das Escrituras, lamento coletivo, análise do contexto e construção de redes como caminhos para a cura de comunidades marcadas pela violência crônica.

Finaliza este bloco o texto de Carmen Margarita Sánchez De León, *El cangrejo y el pulpo salieron a bailar: la cristología salvífica de Don Tite Curet Alonso*, onde propõe uma hermenêutica bíblica afro-caribenha a partir da música popular. A partir de duas canções de Catalino Curet Alonso, Carmen reinterpreta o maná, o sangue de Cristo e a promessa escatológica a partir das tradições orais africanas (*pataki, djeli*). E no corpo assassinado de Adolfina Villanueva Osorio, mulher negra de Loíza, Porto Rico, a autora lê uma Crista cuja sangue derramado desperta consciências e reivindica justiça, oferecendo uma cristologia situada nas lutas concretas pela terra e pela dignidade.

5. Desafios contemporâneos: rumo a uma interpretação bíblica africana na África lusófona

Encerramos o percurso com um artigo que aponta para os desafios pendentes no campo da interpretação bíblica africana. Teresa Chateia David, em *Liberating Biblical Interpretation: The Need for African Biblical Interpretation in Lusophone Africa*, analisa a realidade dos países africanos de língua portuguesa, onde a interpretação bíblica tem sido historicamente marcada pela dependência da hermenêutica latino-americana devido à barreira linguística. A autora argumenta com urgência a necessidade de incorporar a interpretação bíblica africana nos currículos teológicos da África lusófona, assim como de fomentar colaborações com a tradição anglófona para promover um engajamento mais libertador com os textos bíblicos.

6. Epílogo: um horizonte compartilhado

Os textos reunidos neste número nos mostram que ler a Bíblia a partir da África e de sua diáspora não é um exercício arqueológico nem um gesto identitário isolado. É uma prática hermenêutica situada, que assume a densidade das histórias de violência, mas também a potência das memórias de resistência. É uma tarefa de

restituição epistêmica que devolve ao texto sagrado seu caráter polifônico e desmonta os mecanismos de apagamento que, durante séculos, ocultaram as raízes africanas da fé bíblica. É, finalmente, um compromisso ético que exige que a recuperação hermenêutica se traduza em práticas eclesiais e comunitárias antirracistas, onde a memória da África não seja um enfeite exegético, mas o fundamento de uma práxis de justiça.

Agradecemos profundamente a cada autor e autora por compartilhar sua voz e seu saber, e à RIBLA por abrir suas páginas a este diálogo indispensável. Que este número de RIBLA seja semente de novas conversas, ponte entre margens e ferramenta para aqueles que, em suas comunidades, continuam lendo a Bíblia com os pés no chão e o horizonte da libertação no coração.

Considering Theories and Methods in African Biblical Scholarship

*Considerando teorías y métodos en los
Estudios Bíblicos Africanos*

Considerando teorías e métodos nos
Estudios Bíblicos Africanos

Abstract

Various intersecting theories and methods underlie biblical scholarship in Africa, which constitutes a dynamic, wide and diverse body of work. With the realisation that theory and method are more than framing or organising measures but are reflective and constitutive of scholars and their work, African biblical scholarship (ABS) can be plotted through notions of contextuality and postcoloniality. The richness of ABS is tangible in various, intersecting approaches such as liberation hermeneutics, in/acculturation foci, gender studies, theological concerns and others.

Keywords: African biblical scholarship; Theory; Method; Contextuality; Postcoloniality; Liberation hermeneutics.

Resumen

Varias teorías y métodos interrelacionados subyacen a los estudios bíblicos en África, los cuales constituyen un cuerpo de trabajo dinámico, amplio y diverso. Con la comprensión de que la teoría y el método son más que medidas de encuadre u organización, sino que son reflectivos y constitutivos de los académicos y su trabajo, los estudios bíblicos africanos (EBA) pueden ser trazados a través de las nociones de contextualidad y poscolonialidad. La riqueza de los EBA es tangible en varios enfoques interrelacionados, tales como la hermenéutica de la liberación, los enfoques de in/culturación, los estudios de género, las preocupaciones teológicas y otros.

Palabras clave: Estudios bíblicos africanos; Teoría; Método; Contextualidad; Poscolonialidad; Hermenéutica de la liberación.

¹ Prof. Punt's primary research interest is in New Testament hermeneutics, with a twofold focus: ancient biblical hermeneutics with the appropriation of the Scriptures of Israel in the Pauline literature as an area of specialisation; and contemporary biblical hermeneutics, including the role and use of critical theory and specifically postcolonial and queer theories in biblical interpretation; as well as the relationship between cultural studies and the Bible, including its appropriation in popular media. University of Stellenbosch. Email. jpunt@sun.ac.za

Resumo

Várias teorias e métodos inter-relacionados fundamentam os estudos bíblicos na África, os quais constituem um corpo de trabalho dinâmico, amplo e diverso. Com a compreensão de que a teoria e o método são mais do que medidas de enquadramento ou organização, mas são reflexivos e constitutivos dos acadêmicos e do seu trabalho, os estudos bíblicos africanos (EBA) podem ser traçados através das noções de contextualidade e pós-colonialidade. A riqueza dos EBA é tangível em várias abordagens inter-relacionadas, tais como a hermenêutica da libertação, os enfoques de in/culturação, os estudos de gênero, as preocupações teológicas e outras.

Palavras-chave: Estudos bíblicos africanos; Teoria; Método; Contextualidade; Pós-colonialidade; Hermenêutica da libertação.

1. Introduction: Method is more?

Various intersecting theories and methods characterise African biblical scholarship (ABS) in all its rich and dynamic diversity and breadth of work. The range of scholarly approaches in ABS—belied using the singular—covers a broad spectrum so that an exhaustive and detailed account lies beyond the scope of this contribution. The aim here, rather, is to indicate a few nerve points in ABS, to provide an inkling of such work and point to some trends and focal areas.

As much as the search for a distinctive or definite biblical hermeneutics on the continent has proven elusive to date, identifying a unique or even typical theory and method in African biblical scholarship is equally challenging, if not impossible. Over the years, various attempts have been made to formulate an African hermeneutic, or at least to identify vital aspects which are to be included in such a hermeneutic (Adamo, 2015a, 2015b; Mburu, 2019; Mbuvi, 2017; Ntrel, 1990; Ukpong, 1995; Wambudta, 1980), even if not without criticism, such as that an indigenous African hermeneutic is stressed rather than defined (Muzorewa, 1990, pp. 175–176). The African context reflects scholarly designs, along with their critique, found elsewhere too. An example is the ongoing if at times diluted dominance of historical criticism in its many forms accompanied by critique for inter alia its positivist moorings. More than that, also its theological justification, “or better still, the *sanctification* of the historical-critical method by Käsemann, thus rests squarely on its perceived ability to guarantee closeness to (historical) reality (*Wirklichkeitsnähe*)” (Lategan, 2004, p. 140; see Martin, 2008, pp. 3-9).

Appreciation is growing for new historiographical insight, for thinking differently about history and access to it, underscoring it as a dynamic, constructive and sense-making venture. Benefitting from sociological, anthropological and related investigative frameworks, for biblical scholars, historical concerns

are increasingly assuming a more nuanced role than simply an account of the way things were. NT scholars' reluctance to admit to the sense-making role of historical work can be connected to theological reasons, scholarly work, and epistemological reasons (Lategan, 2004, pp. 145-146). However, too much faith in the ability of texts to construe their own world ascribes such strong agency to texts that it inhibits recognition of the ideological interests of interpreters.

The broader setting is that, in Africa as well, a gradual shift from detached and aloof scholarship towards socially engaged or grounded academic work, with a focus on effectively, responsibly, and accountably addressing contextuality, has become palpable. The scientific ethos of impartial and detached investigation emphasizes the need for biblical critics to maintain a distance from the ordinary circumstances of collective existence and emphasizes the foreign nature of biblical texts. A stance of apolitical detachment, objective literalism, and scientific value-neutrality are the prevailing rhetorical positions within the positivistic paradigm of biblical scholarship (Schüssler Fiorenza, 1988, pp. 10–11). Gerald West's proposal for cooperation between professional exegetes and theologians with marginalized societies aims to foster interdependence between biblical scholars and "ordinary readers" in hermeneutical practices that support the "struggle for full liberation and life" (West, 1995, p. 4).

If ethics is the critical engagement with social norms that influence people's behavior, rather than a rigid set of rules meant to establish and uphold those norms (Butler, 2005), then social location can no longer be something optional in scholarly discussion. "If the 'I' cannot effectively be disjoined from the impress of social life, then ethics will surely not only presuppose rhetoric (and the analysis of the mode of address) but social critique as well" (Butler, 2005, p. 135). Accounting for theoretical positions involves challenging deeply ingrained analytical categories by recognizing their historical origins, specific utilization, and vested interests. Biblical interpreters in Africa urge themselves and others to acknowledge their reading inclinations and prejudices when they employ the Bible as a foundation for their theological perspectives (Togarasei, 2022, p. 409). Equally important, those constructing Christian theology should openly acknowledge the additional sources that contribute to their theological endeavours. This implies embracing social location-aware biblical approaches, which helps readers, acknowledge the subjectivity of their interpretations. "Because African readers received and experienced the Bible as a component of the colonizer's tool bag, the Bible was always about current affairs (dynamics of authority, power, subjugation, and oppression), and not ancient history" (Mbuvi, 2023, p. 109).

But is there more to theory and method? Scholarly approaches and methods reflect and contribute to social imaginaries. They serve as scholarly homes (Penner & Lopez, 2011) providing a structured environment for research and intellectual exploration. Methods, as heuristic devices, not only create and define

the spaces within which scholars work but also shape their very identities and research perspectives. Method, like home, can provide a familiar and reassuring middle ground for biblical scholars, balancing their personal interpretation with the established norms and expectations of their field (Penner & Lopez, 2011, p. 152). Home entails those scholars as social agents develop strategies adapted to the needs of their social worlds. Method, while constituting home, also maps the route towards home, providing intellectual comfort to scholars. Method's role, then, is more important and wide-ranging than its heuristic function, as it functions also as mediating ground between scholarly work and academic structures, and between individual and social relations. In a similar way that map is not territory (Smith, 1978), method is not simply procedures and techniques to be followed. More than roadmap of the academic journey, method also scripts the landscape, brings the territory into being—and, of course, at the same time it fences it off, delimits and restricts. In short, methods amount to more than erudite taxonomies, as it involves and impacts us as scholars and our scholarship on personal and structural levels, and the communities (academic and other) in which we live (Punt, 2022). Such shifts are understandable with the shifting pendulum of interpretation to include and account for readerly positions, roles and participation in interpretation, and are best if not exclusively signaled by autobiographical hermeneutics (e.g., Kitzberger, 2002; Staley, 1995).

2. African Biblical Scholarship: Contextuality and Postcoloniality

The continuous struggle of actively taking on and disrupting the effects of colonialism in Africa is a complex task—also in the academy, and in biblical studies equally so. It requires confronting the historical evolution of critical theories as well as the structures and ideologies that sustain them. Hermeneutical mapping exercises characteristic of traditional biblical scholarship, with their references to pre-critical, critical and post-critical approaches, or pre-modern, modern and postmodern eras, or author-centred, text-centred and reader-centred hermeneutics, are perhaps less useful than two other, vital categories: colonial and postcolonial (Sugirtharajah, 1998b, p. 15).

Postcolonial as used here refers to an epistemic category or theoretical location; the hyphenated use of post-colonial is best reserved for referring to a chronological era, a temporal gauge, the period after coloniality officially came to an end—even if colonialities of the mind persist. Indeed, a postcolonial social imaginary offers possibilities to African biblical scholarship that can contribute to decolonization in various ways. Postcolonial work emerges from the field of cultural studies, which operates from a grounded standpoint (Gallagher, 1996, p. 229). Although not a major trend in African biblical scholarship, various scholars have taken up postcolonial and decolonial approaches in their work

(e.g., Dube, 2000; Punt, 2015; Ramantswana, 2016; Snyman, 2015); see also an important volume showing a variety of approaches (Dube, Mbuvi, & Mbuwayesango, 2012) and an earlier reflection on the reluctance towards the postcolonial (e.g., Punt, 2006).

As a broader and grounded framework, cultural studies promote inclusive biblical studies (Anderson, 2009) without excluding theological or religious dimensions. A grounded approach makes postcolonial biblical hermeneutics particularly relevant for interpreting texts within historical, imperial contexts as well as understanding texts within the postcolonial African context, influenced by our contemporary (post)modern and often neo-colonial world. However, it resists the imposition of predetermined theological epistemologies or preconceived religious imaginaries as definitive heuristic frameworks for biblical hermeneutics and exegesis. Drawing inspiration from cultural studies, it is valuable, for instance, to acknowledge reinterpretation of the concept of religion in ancient times (Nongbri, 2013), along with the use of other social sphere-categories that are relevant and suitable for our present-day contexts.

Theological and biblical scholarship is increasingly becoming aware of and starting to engage more intentionally with its contemporary surroundings. A classic and relevant demonstration is how, until recently, mainstream biblical scholarship largely rejected the idea of ethnic considerations within biblical texts (Buell & Johnson Hodge, 2004), asserting that the texts advocated a universal Christianity regardless of race and ethnicity. Early Christian thinkers crafted a narrative that predominantly focused on the ethnic aspect of their own history. This narrative aimed to align human differences and diversity with the theological and ideological agenda of the Christian community during that time (Berzon, 2018, p. 191). The growing recognition of the ethnic factors that shape and influence the biblical texts and their language, is leading to the broadening of the scope of topics earlier simply overlooked in conventional biblical studies (e.g., Buell, 2001, pp. 449–452; Kelley, 2000). Embedded in discussions of what qualifies as disciplinary excellence or so-called real academic work, biblical research established Western colonial thought as the norm, and according to the rhetoric (and logic) of Christianization and civilization the indigenous was simply denied or at best tolerated as inferior (e.g., Mignolo, 2007b). So too, it is only more recently that consideration has been given to those entering from the scholarly margins; then still, not wanting to go about the disciplinary business in a way that their work is either dismissed or deemed to destabilize the disciplinary canons, at times their participation is encumbered or the very project they intend to join, thwarted.

Many ironies are locked into the debate about conventional versus post-colonial biblical studies approaches: primary is the ostensible concern in biblical studies for “original” meaning or “real” socio-historical contexts and texts, submerged under and clouded by secondary concerns. Granted that the pos-

sibility of establishing the original is unlikely and the ability to construct (not re-construct) the most likely will always remain contested. However, the conventionalist approach both hampers or limits such endeavors and at the same time obscures through conventionalized strategies, the possibility to construct credible texts and contexts.

An important factor is how the use of language in creating reality and molding the world necessarily has implications for indigenous concepts. Indigenous categories are vital for theologizing, but even more so for biblical studies and -translation (Mugambi, 2001, pp. 13–17, 22–24). Dube’s strong reaction regarding the translation of *Badimo* in the Setswana Bible is not only about reclaiming ownership of a translated Bible but attests to how such claims play out in the use of indigenous concepts (Dube, 2001, pp. 145–163; see also Mothoagae, 2024). However, it is a finely-poised balance since dangers such as ethnocentrism (Wan, 2000, pp. 107–111) looms large in the attempt to recover elements from the ancient past (“mummified figments”, Fanon, 1963, p. 160), rather than trying to modernize and accommodate to new economic, political and cultural contexts locally and globally (Sugirtharajah, 1998a, p. 134).

A decolonial shift aiming at “de-linking” in distinction from postcolonial work poised as “a project of scholarly transformation within the academy” (Mignolo, 2007a, p. 452) is commendable but may require postcolonial realism. Concern about the tendency by decolonial approaches to perpetuate binaries need both acknowledgement and critique, and awareness that insistence upon binaries may take its revenge in the future. Not only is binary thinking embedded in colonialist thinking but perpetuating and celebrating (insistence on) binaries provide scaffolding for the continuation of the colonialist social imaginary. The claim is that decolonial thinking “is the pluriversal epistemology of the future; an epistemology that de-links from the tyranny of abstract universals (Christians, Liberals or Marxists)” (Mignolo, 2007b, p. 159). Postcolonial includes such sentiments but go beyond and may be more attuned to the messiness and even impossibility of complete delinking.

A significant challenge lies in transcending reactionary anti-Western and anti-language discourses, which perpetuate the West as the standard and promote reactionary approaches. While decolonial approaches are often more than knee-jerk reactions, their origins and alignments can be questionable at times. Mignolo’s call for a separation of the epistemic and the political emphasizes the interconnectedness of knowledge production and geopolitical formations. “The struggle for epistemic de-coloniality lies, precisely, here: de-linking from the most fundamental belief of modernity: the belief in abstract universals through the entire spectrum from the extreme right to the extreme left” (Mignolo, 2007a, p. 500). Decolonial studies’ utopian bent at times may achieve their own goal, running the risk of becoming disempowering and misleading, not least in creat-

ing an impression that past, present, and future, separately or altogether, can avoid modernism or even colonialism's compelling, lasting impact.

Gender-attuned biblical interpretation is another irony. While those few instances of social location-attentive biblical interpretation generally tend to focus on gender, it is often a notion of gender as offshoot of mainstream scholarship. When gender perspective in biblical studies amounts to little more than a feminist focused derivative of established, conventional "malestream" scholarship, the particularity of human lives in all its gender and sexual diversity is lost. When gender is equated to woman or women, their exnomination in gender covers up tensions and strains as well as intersectionalities regarding race, class and sexuality, to name a few.

Within this dynamic environment of modern-day biblical scholarship in Africa, postcolonial biblical studies aim to uncover hegemonic textual practices, challenges and deconstructs established interpretive norms, and considers political and practical implications of power structures. It refuses to accept a strict division between political and material issues as much as aesthetic and formal iterations of power and prioritises the interpreter's position within the socio-political context. However, postcolonialism is not an all-encompassing framework that accommodates all ideological-critical approaches as it remains critical of ideological associations and alignments. Although postcolonial is neither a monolithic approach with eyes only for the geopolitical scene of historical colonization or modern superpower activity, nor an all-encompassing or replacement master narrative, scholars have pointed to its dynamic for linking various "facets of biblical interpretation in Africa—*négritude*, inculturation, rehabilitation hermeneutics, comparative hermeneutics, cultural hermeneutics" (Mbuvi, 2023, p. 105). It does, however, engage with a range of issues, including aesthetic, formal, political, and material concerns (see also Punt, 2024).

3. African Biblical Scholarship's Theoretical Riches

Beyond postcolonial theory more narrowly, engagement with postcoloniality surfaces in various other theoretical stances and methodological approaches—due to space restrictions, only a few can be referenced here.

Liberation Hermeneutics

Liberation hermeneutics constitutes an important element of ABS. Sometimes scholars of decoloniality express their frustration for not being able to break with the vestiges of colonialism, to the extent of self-implication. "Coloniality survives colonialism. It is maintained in books, in the criteria of academic performance, in cultural patterns, in common sense, in the self-image of people, in aspirations of self, and so many other aspects of our modern experience. In

a way, as modern subjects we breathe coloniality all the time and every day” (Maldonado-Torres, 2007, p. 243). See also Ndlovu-Gatsheni on decolonization resistance: “The modern world system is proving to be resistant to decolonization. Whenever it is confronted by anti-systemic forces, the world system responds in two ways. It either disciplines the anti-systemic forces violently or it accommodates them to its shifting global orders. The shifting global orders are resistant to deimperialisation” (Ndlovu-Gatsheni, 2014, p. 187). Some scholars make a case for holding onto anti-colonial, postcolonial and decolonial in a creative way (Hiraide, 2021).

Such sentiment resonates with postcolonial biblical work and the role and use of the Bible regarding issues of liberation. From the outset, postcolonial critics have aligned themselves with those imperilled by and seeking liberation from sexual, racial, colonial, and class domination (Horsley, 2000, p. 10). In fact, postcolonial theory remains aware that a hermeneutic of marginality could become a privileged hermeneutic, and consequently invert hegemony, retaining it but now for a group differently defined and composed. Postcolonial biblical interpretation in a way goes beyond liberationist readings by asserting that not only were the political structures of colonialism involved in oppression on the African continent, but the Bible itself played a role in establishing and upholding the framework of such systems. Given that along with colonial political systems, the Bible too contributed to the creation and perpetuation of oppressive structures (Mbuvi, 2017, p. 164). Mbuvi (2017, pp. 161–162) proposes a chronological taxonomy of African biblical hermeneutics, with the 1960s–1980s indicated as the period in which liberation(ist) reading flourished. ABS negotiates this tension as part of its endeavours.

In/Acculturation

In as far as decolonial reading de-links from the conventional and the colonially embedded universals, it seeks to recover by making room for what went before the era of cultural and material imposition. Although scholars in the past suggested going beyond liberation or in/acculturation and as goal of biblical studies (Ukpong, 2003), of late, studies on ancestors (Kamudzandu, 2010, 2013) and other indigenous topics suggest renewed interest in exploring inculturation and acculturation of the Bible in Africa. Unlike elsewhere in the world, the irony is that much of the history from which today global Christian mind developed, happened in Africa. The Bible and Christian history are deeply intertwined with Africa. Ignoring Africa’s role in these narratives distorts our understanding of salvation history. Key figures and events, including Abraham’s descendants, Joseph, Moses, Mary, Joseph, and Jesus, have connections to Africa. Additionally, early Christian figures like Mark, Perpetua, Athanasius, and Augustine were also African, making Africa an essential part of the Christian

story (Oden, 2007, p. 14; see Mbuvi, 2023, p. 103). “Inculturation as a matter of ‘encounter’ between the Gospel of Christ and particular cultures—the Gospel concretely meeting cultural human beings with their own strengths and shortcomings and with their values and customs, some responding positively and others negatively to Christ’s invitation to discipleship—must be acknowledged as the essence of evangelization or evangelism in the Christian Church” (Magesa, 2022, p. 54).

Gender Studies

Gender studies comprise feminist work, masculinity studies, and LGBTQIA* and queer studies, interested as it is in the construction of sexed categories as much as the “interstitial places where gender blending, reversals and transformations take place” (Guest, 2012, p. 19). Theoretically strong biblical gender studies in a field which as a rule resists deep-seated change can challenge conventional alignments, identity-political stances and popularised notions of gender. Theory and method, although no magic wand resolving the complexities of gender and sex in biblical studies, helpfully point in the right direction, in at least four ways:

First, that humans live gendered lives as gendered people in a gendered society, means that “we do actually live on the same planet” (Kimmel, 2011, p. 138) even if with different sex and gender performativities.

Second, it is difficult to overrate the impact of gender and sex on people and societies during biblical times. For the NT, Harper (2013) goes so far as arguing, “The gradual transformation of the Roman world from polytheistic to Christian marks one of the most sweeping ideological changes of premodern history. At the centre of it all was sex”.

Third, biblical documents are wedged in antiquity’s movements and changes related to sex and gender, reflecting historical moves and upsets. Gender-conventional (read, heteronormative) use of the Bible should not be allowed to snub its narratives which deconstruct and disrupt, challenge and contest such appeals in exciting, energizing and refreshing ways (Guest, 2012, p. 23).

Fourth, the role of discourse in constructing gender identity and power relations becomes particularly acute when biblical texts and their use are considered. Biblical narratives are implicated in societal discourses, implicit or explicit, written or oral, as they not only inform individual and communal identities but are based on individual and communal performances, past and present (Punt, 2018). As Guest (2012, p. 29) points out, when it comes to gender and sex (also), “the Bible is one of those regulating discourses, a cultural artefact of considerable significance and influence.”

African and Black Theology

Finally, ABS has always had strong connections to both African and Black Theology on the continent. African Theology and African Biblical Hermeneutics, like African and Black Theology (Tutu, 1979), are closely related; however, their unique areas of focus continue to be significant (already Mosala, 1989). The quest for exegesis and hermeneutics of the Bible, relevant to the African context remains and as Benezet Bujo argued long ago already, rereading the Bible from an African perspective is the appropriate starting point for an “African Christian Theology” (Bujo, 1977, p. 125; see also Farisani, 2017; Punt, 1997). Notwithstanding mutual if different forms of disillusionment between academic scholarship and believers generally in many parts of the world, the ongoing if at times tense and brittle relationship between biblical scholarship and theological thought and practice remains largely intact. And the tense relationship is not necessarily bad, since “the details of scripture disrupt ‘settled’ theologies, enabling ‘new’ and contextually relevant theologies to be born” (West, 2021, p. 146).

4. Conclusion: Challenges Ahead

Is collectively African biblical scholarship a distinctive enterprise? Yes and no—yes, given the context (history, past and present experience, etc) and no, given the quest for accountable and responsible engagement with the Bible and its interpretation. In a world abounding with an ever-expanding range of theoretical approaches (while questions concerning depth, purpose, and orientation may require more attention), and concerns about the Bible’s position and role in various interpretations, “Africa” as a concept, as well as a reality encompassing all its intricacies and nuances, presents both opportunities and challenges. In negotiating the continent’s complex post-colonial landscape amidst enduring postcoloniality, ABS is challenged to remain Africentred and avoiding a toxic, xenophobic Afrimonism. Part of the global South and part of the global geo-political landscape, ABS is continuously looking to be Africa-affirming without idealising or utopian fantasies.

Sources cited

- Adamo, David Tuesday. 2015a. "The Task and Distinctiveness of African Biblical Hermeneutic(s)." *Old Testament Essays* 28 (1): 31–52.
- . 2015b. "What Is African Biblical Hermeneutics?" *Black Theology* 13 (1): 59–72.
- Anderson, Cheryl B. 2009. *Ancient Laws and Contemporary Controversies: The Need for Inclusive Interpretation*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Berzon, Todd. 2018. "Ethnicity and Early Christianity: New Approaches to Religious Kinship and Community." *Currents in Biblical Research* 16 (2): 191–227.
- Buell, Denise Kimber. 2001. "Rethinking the Relevance of Race for Early Christian Self-Definition." *Harvard Theological Review* 94 (4): 449–76.
- Buell, Denise Kimber, and Caroline Johnson Hodge. 2004. "The Politics of Interpretation: The Rhetoric of Race and Ethnicity in Paul." *Journal of Biblical Literature* 123 (2): 235–51.
- Bujo, Bénézet. 1977. "Afrikanische Theologie. Rückblick Auf Eine Kontroverse." *Zeitschrift Für Missionswissenschaft Und Religionswissenschaft* 2:118–27.
- Butler, Judith. 2005. *Giving an Account of Oneself*. 1st ed. New York: Fordham University Press.
- Dube, Musa W. 2000. *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*. St Louis: Chalice.
- . 2001. "'What I Have Written, I Have Written' (John 19:22)?" In *Interpreting the New Testament in Africa*, edited by Mary Getui, Tinyiko Maluleke, and Justin Ukpong, 145–63. Nairobi: Acton Publishers.
- Dube, Musa W., Andrew Mütüa Mbuvi, and Dora R. Mbuwayesango. 2012. *Postcolonial Perspectives in African Biblical Interpretations*. Global Perspectives on Biblical Scholarship 13. Atlanta: SBL.
- Fanon, Frantz. 1963. *The Wretched of the Earth*. Translated by Richard Philcox. New York: Grove.
- Farisani, Elelwani B. 2017. "Current Trends and Patterns in African Biblical Hermeneutics in Post-Apartheid South Africa: Myth or Fact?" *Scriptura* 116 (1): 1–20.
- Gallagher, Susan VanZanten. 1996. "Mapping the Hybrid World: Three Postcolonial Motifs." *Semeia* 75:229–40.
- Hiraide, Lydia Ayame. 2021. "Postcolonial, Decolonial, Anti-Colonial: Does It Matter?" *New Voices in Postcolonial Studies* (blog). July 9, 2021.
- Horsley, Richard A. 2000. "Krister Stendahl's Challenge to Pauline Studies." In *Paul and Politics. Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation. Essays in Honor of Krister Stendahl*, edited by Richard A. Horsley, 1–17. Harrisville: Trinity Press International.

- Kamudzandu, Israel. 2010. *Abraham as a Spiritual Ancestor: A Postcolonial Zimbabwean Reading of Romans 4*. Biblical Interpretation Series 100. Leiden: Brill.
- . 2013. *Abraham Our Father. Paul and the Ancestors in Postcolonial Africa*. Paul in Critical Contexts. Philadelphia: Fortress.
- Kelley, Shawn. 2000. "Race." In *Handbook of Postmodern Biblical Interpretation*, edited by A. K. M. Adam, 213–19. St Louis: Chalice.
- Kitzberger, Ingrid Rosa. 2002. *Autobiographical Biblical Criticism*. Leiden: Deo Publishing.
- Lategan, Bernard C. 2004. "History and Reality in the Interpretation of Biblical Texts." In *Konstruktion von Wirklichkeit: Beiträge Aus Geschichtstheoretischer, Philosophischer Und Theologischer Perspektive*, edited by Jens Schröter and Antje Edelbüttel, 135–52. Theologische Bibliothek Töpelmann 127. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Magesa, Laurenti. 2022. "Theology of Inculturation. History, Meaning, and Implications." In *The Routledge Handbook of African Theology*, edited by Elias Kifon Bongmba, 44–56. Routledge Handbooks in Theology. London; New York: Routledge, Taylor & Francis.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2007. "On the Coloniality of Being. Contributions to the Development of a Concept." *Cultural Studies* 21 (2): 240–70.
- Martin, Dale B. 2008. *Pedagogy of the Bible: An Analysis and Proposal*. Louisville: WJK.
- Mburu, Elizabeth W. 2019. *African Hermeneutics*. Carlisle, United Kingdom: HippoBooks.
- Mbuvi, Andrew Mūtūa. 2017. "African Biblical Studies: An Introduction to an Emerging Discipline." *Currents in Biblical Research* 15 (2): 149–78.
- . 2023. *African Biblical Studies: Unmasking Embedded Racism and Colonialism in Biblical Studies*. London; New York; Oxford; New Delhi; Sydney: T&T Clark.
- Mignolo, Walter D. 2007a. "Delinking. The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of de-Coloniality." *Cultural Studies* 21 (2): 449–514.
- . 2007b. "Introduction. Coloniality of Power and de-Colonial Thinking." *Cultural Studies* 21 (2–3): 155–67.
- Mosala, Itumeleng J. 1989. *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Mothoagae, Itumeleng D. 2024. *The 1840 Translation of the Gospel of Luke as a Technology of Power: A Decolonial Reflection*. 1st ed. Durbanville: AOSIS.
- Mugambi, Jesse N. K. 2001. "Foundations for an African Approach to Biblical Hermeneutics." In *Interpreting the New Testament in Africa*, edited by

- Mary Getui, Tinyiko Maluleke, and Justin Ukpong, 9–29. Nairobi: Acton Publishers.
- Muzorewa, Gwinyai. 1990. “A Definition of a Future African Theology.” *Africa Theological Journal* 19 (2): 168–79.
- Ndlovu-Gatsheni, Sabelo J. 2014. “Global Coloniality and the Challenges of Creating African Futures.” *Strategic Review for Southern Africa* 36 (2): 181–202.
- Nongbri, Brent. 2013. *Before Religion. A History of a Modern Concept*. New Haven and London: Yale University Press.
- Ntreh, Benjamin A. 1990. “Toward an African Biblical Hermeneutic.” *Africa Theological Journal* 19 (3): 246–54.
- Oden, Thomas C. 2007. *How Africa Shaped the Christian Mind. Rediscovering the African Seedbed of Western Christianity*. Downers Grove: IVP Books.
- Penner, Todd, and Davina C. Lopez. 2011. “Homelessness as a Way Home: A Methodological Reflection and Proposal.” In *Holy Land as Homeland? Models for Constructing the Historic Landscapes of Jesus*, edited by Keith W. Whitelam, 151–76. *The Social World of Biblical Antiquity* 2/7. Sheffield: Sheffield Phoenix.
- Punt, Jeremy. 1997. “Biblical Studies in South Africa? The Case for Hermeneutics.” *Scriptura* 60 (1): 15–30.
- . 2006. “Why Not Postcolonial Biblical Criticism in Southern Africa: Stating the Obvious or Looking for the Impossible?” *Scriptura* 91:63–82.
- . 2015. *Postcolonial Biblical Interpretation. Reframing Paul*. Leiden: Brill.
- . 2018. “Gender Studies and Biblical Interpretation in Southern Africa: (How) Does Theory and Method Matter?” *African Journal of Gender and Religion* 24 (2): 68–94.
- . 2022. “Race, Texts and Contexts: Whiteness and Anti-Judaism.” *Journal of Early Christian History* 12 (2): 41–72.
- . 2024. “Postcolonial Paul in Africa?” In *Contemporary African Perspectives on the Bible*, edited by Tobias Marevesa, Nyasha Madzokere, Lovemore Togarasei, and Billy Meyer, 103–21. Cham: Palgrave MacMillan Springer.
- Ramantswana, H. 2016. “Decolonizing Biblical Hermeneutics in the (South) African Context.” *Acta Theologica Supplement* 24, 178–203.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. 1988. “The Ethics of Biblical Interpretation: Decentering Biblical Scholarship.” *Journal of Biblical Literature* 107:3–17.
- Smith, Jonathan Z. 1978. *Map Is Not Territory. Studies in the History of Religions*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Snyman, Gerrie F. 2015. “Responding to the Decolonial Turn: Epistemic Vulnerability.” *Missionalia* 43 (3): 266–91.

- Staley, Jeffrey L. 1995. *Reading with a Passion. Rhetoric, Autobiography, and the American West in the Gospel of John*. New York: Continuum.
- Sugirtharajah, Rasiah Sugi. 1998a. *Asian Biblical Hermeneutics and Postcolonialism. Contesting the Interpretations*. Maryknoll: Orbis.
- . 1998b. “Biblical Studies after the Empire: From a Colonial to a Postcolonial Mode of Interpretation.” In *The Postcolonial Bible*, edited by Rasiah Sugi Sugirtharajah, 1:12–22. Bible and Postcolonialism. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Togarasei, Lovemore. 2022. “Bible and Theology in Africa.” In *The Routledge Handbook of African Theology*, edited by Elias Kifon Bongmba, 401–11. Routledge Handbooks in Theology. London; New York: Routledge, Taylor & Francis.
- Tutu, Desmond. 1979. “Black Theology/African Theology - Soul Mates or Antagonists?” In *Black Theology: A Documentary History, 1966-1979*, edited by Gayraud S. Wilmore and James H. Cone, 483–91. Maryknoll: Orbis.
- Ukpong, Justin S. 1995. “Rereading the Bible with African Eyes. Inculturation and Hermeneutics.” *Journal of Theology for Southern Africa* 91:3–14.
- . 2003. “Biblical Interpretation in Africa: Transcending the Boundaries of Inculturation and Liberation.” *Journal of Inculturation Theology* 5 (2): 105–22.
- Wambudta, Daniel N. 1980. “Hermeneutics and the Search for Theologia Africana.” *Africa Theological Journal* 9 (2): 29–39.
- Wan, Sze-Kar. 2000. “Does Diaspora Identity Imply Some Sort of Universality? An Asian- American Reading of Galatians.” In *Interpreting beyond Borders*, edited by Fernando F. Segovia, 3:107–31. Bible and Postcolonialism. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- West, Gerald O. 1995. “Reading the Bible in Africa: Constructing Our Own Discourse.” *Bulletin for Contextual Theology* 2 (2): 1–5.
- . 2021. “Contextual Bible Study and/or as Interpretive Resilience.” In *That All May Live! Essays in Honour of Nyambura J. Njoroge*, edited by Ezra Chitando, Esther Mombo, and Masiiwa Ragies Gunda, 143–59. Bible in Africa Studies 30. Bamberg: University of Bamberg Press.

Jeremy Punt

*African Biblical Interpretation as
Participatory Community-Based Development:
The Praxis of The Ujamaa Centre*

*A Interpretação Bíblica Africana como desenvolvimento
participativo de Base Comunitária:
A Práxis do Centro Ujamaa*

La Interpretación Bíblica Africana como desarrollo
participativo de Base Comunitaria:
La Praxis del Centro Ujamaa

Abstract

The Ujamaa Centre engages in community-based participatory biblical interpretation, offering ideo-theological resources for participatory community-based transformation. Faith is often a vital component of African identity and community. Yet the Bible, biblical interpretation, and African Christianities are frequently used by churches, government, and the private sector to constrain participatory community-based change. These institutional sites control ‘development’ initiatives and practices, offering only invited space to poor and marginalised communities. The Contextual Bible Study (CBS) praxis of the Ujamaa Centre re-reads the Bible with organized formations of the poor and marginalised, offering invigorated space within which to reconceptualize both the Bible and participatory community-based development. Through this invigorated space, local organized groups forge forms of interpretive resilience and interpretive resistance, generating resources with which to contend within invited development space. This process invigorates that space and creates the potential for participatory community-based development within invited space. Our essay reflects on the relationship between community-based participatory biblical interpretation and participatory community-based development, drawing on more than thirty-five years of the Ujamaa Centre’s praxis.

¹ *Gerald O. West* South Africa. PhD in Biblical Studies (Sheffield, England); Professor Emeritus, University of KwaZulu-Natal, and Ujamaa Centre. west@ukzn.ac.za *Sithembiso Zwane*, Ujamaa Centre and University of KwaZulu-Natal, Pietermaritzburg, South Africa. PhD in Theology and Development, University of KwaZulu-Natal; a lecturer in the intersection of theology and development and Bible and Social Change. Currently serving as the director of the Ujamaa Centre for Biblical and Theological Community Development and Research. A self-supporting Minister in the Evangelical Lutheran Church of Southern Africa (ELCSA). zwane@ukzn.ac.za

Keywords: Contextual Bible Study; Ujamaa Centre; participatory development; liberation hermeneutics; African biblical interpretation; social space.

Resumo

O Centro Ujamaa engaja-se na interpretação bíblica participativa de base comunitária, oferecendo recursos ideoteológicos para a transformação participativa de base comunitária. A fé é frequentemente um componente vital da identidade e da comunidade africanas. No entanto, a Bíblia, a interpretação bíblica e as cristandades africanas são frequentemente usadas por igrejas, governo e setor privado para restringir mudanças participativas de base comunitária. Esses locais institucionais controlam as iniciativas e práticas de “desenvolvimento”, oferecendo apenas espaço convidado às comunidades pobres e marginalizadas. A práxis do Estudo Bíblico Contextual (EBC) do Centro Ujamaa relê a Bíblia com formações organizadas de pobres e marginalizados, oferecendo um espaço vigorizado dentro do qual se pode reconceituar tanto a Bíblia quanto o desenvolvimento participativo de base comunitária. Por meio desse espaço vigorizado, grupos organizados locais forjam formas de resiliência interpretativa e resistência interpretativa, gerando recursos com os quais competir dentro do espaço de desenvolvimento convidado. Esse processo vigoriza esse espaço e cria o potencial para o desenvolvimento participativo de base comunitária dentro do espaço inventado. Nosso ensaio reflete sobre a relação entre a interpretação bíblica participativa de base comunitária e o desenvolvimento participativo de base comunitária, baseando-se em mais de trinta e cinco anos de práxis do Centro Ujamaa.

Palavras-chave: Estudo Bíblico Contextual; Centro Ujamaa; desenvolvimento participativo; hermenêutica da libertação; interpretação bíblica africana; espaço social.

Resumen

El Centro Ujamaa participa en la interpretación bíblica participativa de base comunitaria, ofreciendo recursos ideoteológicos para la transformación participativa de base comunitaria. La fe es a menudo un componente vital de la identidad y la comunidad africanas. Sin embargo, la Biblia, la interpretación bíblica y las cristandades africanas son frecuentemente utilizadas por las iglesias, el gobierno y el sector privado para restringir el cambio participativo de base comunitaria. Estos sitios institucionales controlan las iniciativas y prácticas de „desarrollo“, ofreciendo solo espacio invitado a las comunidades pobres y marginadas. La praxis del Estudio Bíblico Contextual (EBC) del Centro Ujamaa relea la Biblia con formaciones organizadas de pobres y marginados, ofreciendo un espacio vigorizado dentro del cual se puede reconceptualizar tanto la Biblia como el desarrollo participativo de base comunitaria. A través de este espacio vigorizado, los grupos organizados locales forjan formas de resiliencia y resistencia interpretativas, generando recursos con los cuales contender dentro del espacio de desarrollo invitado. Este proceso vigoriza ese espacio y crea el potencial para el desarrollo participativo de base comunitaria dentro del espacio inventado. Nuestro ensayo reflexiona sobre la relación entre la interpretación bíblica participativa de base comunitaria y el desarrollo participativo de base comunitaria, basándose en más de treinta y cinco años de praxis del Centro Ujamaa.

Palabras clave: Estudio Bíblico Contextual; Centro Ujamaa; desarrollo participativo; hermenéutica de la liberación; interpretación bíblica africana; espacio social.

Introduction

‘Contextual Bible Study’ (CBS) emerged as a biblical liberation methodology within the work of the Ujamaa Centre in the late 1980s in South Africa during the struggle against colonialism and apartheid. CBS was summoned by local communities of the poor and marginalised who yearned to hear God speak during apartheid violence. The churches of the poor tended to proclaim, “Church Theology” (Kairos Theologians, 1985), an apolitical individualistic form of theology. Local African communities of the poor and marginalised yearned for a “Prophetic Theology” (Kairos Theologians, 1985), a theology which openly engaged with the interlocking systems of oppression of apartheid.

CBS emerged slowly, through community-based praxis, shaped by different forms of liberation theology. South African Black Theology and South African Contextual Theology played a particularly significant role in constituting CBS methodology, alongside Feminist Theology (West, 1995, 2024), as did the community-based work of Centro de Estudos Bíblicos (CEBI) in Brazil (West, 2022a). However, it was local organised communities of the poor and marginalised who gave CBS its distinctive shape, moving from the realities of a particular community (*See*), through a re-reading of the Bible (*Judge*), to community-based social action (*Act*).

This article begins with a brief analysis of the Contextual Bible Study of the Ujamaa Centre, locating CBS within the realities of the local communities who summoned it into being, and the formative liberation theologies which shaped it. Central to our argument is a typology of social spaces—*invited space* (controlled by dominant institutions), *invigorated space* (a collaborative realm CBS helps create for critical re-reading), and *invented space* (transformative space created and controlled by the community itself)—which will frame our analysis throughout.

Community-Based Participatory Biblical Interpretation

The See-Judge-Act framework gives a distinctly worker-based liberation theology orientation to CBS (Sands, 2018), locating CBS within an economic analysis and guiding it through each constituent process. Economic systems of oppression are central to most forms of liberation theology, especially those which have contributed to CBS: South African Black Theology, South African Contextual Theology, Tanzanian Ujamaa Theology, and Latin American Liberation Theology. “Racial capitalism” was identified by Black Theology as the fundamental intersecting system of race and class oppression within colonial

apartheid (Sebidi, 1986), and this was the dominant contextual reality of the Ujamaa Centre's early work (West, Zwane, & Van der Walt, 2025b).

Racial capitalism was the reality ('See') from within which CBS emerged as a Bible re-reading praxis, though other related intersecting systems of oppression soon summoned CBS work, including colonial and African patriarchies (which generate gender-based violence), colonial and African epistemologies and theologies of retribution (which stigmatise those living with HIV, those with disabilities, and even the unemployed), and colonial and African hetero-patriarchies (which discriminate and perpetrate violence against LGBTIQ+ people) (West, Van der Walt, & Zwane, Forthcoming).

What is distinctive about CBS is that we understand the 'Judge' process to interrogate not only the interlocking systems of oppression which constitute the lived reality of the poor and marginalised, but also to interrogate the interlocking systems of oppression which constitute the Bible and any biblical text. South African Black Theology has taught us that the Bible is itself intrinsically a site of ideological and theological contestation. Biblical texts are, argues Itumeleng Mosala, "products, records, and sites of social, historical, cultural, gender, racial, and ideological struggles" and so "they radically and indelibly bear the mark of their origins and history" (Mosala, 1989, p. 20). CBS strives to hear the voices of ancient communities of the poor and marginalised within a particular biblical text, amidst the dominant voices which have co-opted them into the final canonical form of the Bible.

The 'Judge' process within CBS begins with the lived reality of a particular community of the poor and marginalised, recognizing the intersection of economic and other systems of oppression, and allowing this lived reality to discern a potentially useful biblical text. CBS begins by engaging with a local community's understanding of this text, before slowing the interpretive process by re-reading the biblical text in small groups, using, first, literary-narrative participatory questions, and second, socio-historical participatory questions (West, 2011). These biblical studies methods interrogate the detail of the biblical text, offering organised communities of the poor and marginalised potentially useful detail with which to engage. As we re-read the biblical text which the community's lived reality has discerned as potentially useful, we gradually begin to hear the ancient co-opted and suppressed voices within the text. It is these voices that become the dialogue partners for a contemporary community-based group. These ancient voices affirm the struggle of the contemporary group and offer resources for both interpretive resilience and interpretive resistance (West, 2018).

While interpretive resilience is a significant contribution of CBS—affirming the dignity and agency of the poor and marginalised and enabling them to wrest the Bible from the control of their churches—the primary purpose of CBS is interpretive resistance and particular forms of participatory community-based action ('Act'). This hermeneutic of suspicion, which seeks the absent

voices within the text, is not an end in itself. It is the crucial first step that leads from interpretive resilience to interpretive resistance, and ultimately, to the participatory community-based development we explore in the following sections.

The Bible as a Site of Struggle

While many forms of African biblical interpretation work with the final form of the Bible (Mbuvi, 2022), the South African Black biblical hermeneutics of the 1980s, like feminist biblical hermeneutics of that era (Fiorenza, 1983), identified the final form of the Bible as itself a problem (Mosala, 1989). It was not only biblical interpretation that was a site of struggle (Mofokeng, 1988); the Bible itself intrinsically was a site of struggle. While the Ujamaa Centre appreciates Andrew Mbuvi's arguments for the presence of the final form in the lives of African hearers and readers of the Bible, we are persuaded by Mosala's hermeneutic of absence (Mosala, 1989). The redactional processes of text production, Mosala argues, are processes of ideological co-optation, through which ancient, marginalised voices are elided, though never fully eradicated.

Recovering an Economic Remnant: 1 Kings 12:1-16

In a recent CBS on 1 Kings 12:1-16 (or 18), for example, we work with a text which is clearly about economic contestation, but which is disrupted by later interpolated redactional commentary. In our CBS we use the Masoretic version (1 Kings 12:1-16) only as an introduction to a Septuagintal variant version of the narrative in 3 Reigns 12:24p-t. The final canonical form is then disregarded. The CBS focuses on what is almost certainly an earlier version of the narrative, in which there is no interpolated religious or ethnic explanation for the division of the united monarchy. The reason for the division in 3 Reigns 12:24p-t is clearly and unambiguously economic exploitation. While the place of this variant among the other versions is a matter of some complexity (Schenker, 2000; Trebelle Barrera, 2012), what is likely is that 3 Reigns 12:24p-t represents a different and earlier Hebrew source-text version of this important historical and theological story (West, 2022b). The Greek text preserves this version. Our CBS recovers this absent text and returns it to contemporary faith-based communities who are engaged in economic struggles, and who discern resonances between ancient forms of political-elite economic extraction and what in South Africa we have referred to as political-elite 'state capture' (West, 2023). Within the CBS we are quite overt about the unstable canonical final form of the Bibles which Africans use (West, 2023). We are also overt about the kinds of socio-historical economic contestations that produced this text and its sister variants. Canonical biblical text is invited space (Zwane, 2020, 2025), ideologically and theologically controlled by the dominant sectors of society across the formation of the canon (Deist, 1982; Mosala, 1989).

Hearing Labour's Voice: Matthew 20:1-16

In a related New Testament example, the Ujamaa Centre has constructed a CBS in which we offer organised groups of the unemployed an opportunity to re-read Matthew 20:1-16 as a parable told by Jesus about economic exploitation (Herzog, 1994), rather than Matthew's theologically redacted version in which the focus is on ethnic and religious concerns (West & Zwane, 2013; West, 2022c). Matthew co-opts a parable about economic exclusion and reuses it to proclaim religious and ethnic inclusion. But the economic systems of oppression remain partially visible. Contemporary unemployed youth recognize the mechanisms of economic exploitation in this parable, confirming Mosala's claim that "there are enough contradictions" within biblical texts "to enable eyes that are hermeneutically trained in the struggle for liberation today to observe the kin struggles of the oppressed and exploited of the biblical communities" (Mosala, 1986, p. 192).

Such CBS participate "in the struggles of the [biblical] texts", empowering CBS participants "to participate in the struggles of contemporary communities of faith" (Mosala, 1989, p. 40). Recognizing that the Bible itself intrinsically is a site of ideological and theological contestation enables communities of the poor and marginalised to understand that there is more than one voice within any biblical text. CBS 'judges' both the lived realities of the poor and marginalised we work with and the lived realities of the poor and marginalised within and behind the biblical text.

Hearing Tamar's Voice: 2Samuel 13:1-22

Hearing Tamar's voice, for example, within a biblical text that is concerned about the male matters of monarchic succession (2 Samuel 13:1-22), enables women survivors of gender-based violence to stand with Tamar as she speaks out against male violence. Hearing Tamar's voice affirms the capacity of participants to hear the biblical voices that their churches disregard. This is interpretive resilience—knowing that there are other voices within scripture. Mobilizing among women to use Tamar's neglected biblical voice for social change is interpretive resistance (West & Zondi-Mabizela, 2004). Such interpretive resistance has the capacity to enable participatory community-based development (West, 2019).

Participatory Community-Based Development

The early work of the Ujamaa Centre was done within the ambit of the anti-apartheid struggle in South Africa. The anti-apartheid struggle was the praxis that shaped the community-based biblical interpretation of the Ujamaa Centre in the late 1980s and early 1990s. With liberation in 1994, the CBS-

based biblical interpretation of the Ujamaa Centre was shaped by the socialist Reconstruction and Development Programme (RDP) of the liberation government formed by the tripartite alliance of the African National Congress (ANC), the Congress of South African Trade Unions (COSATU), and the South African Communist Party (SACP). However, from 1996 it became clear to the worker movement and community-based organizations of the poor and marginalised that the socialist version of the RDP had been usurped by a pro-capitalist version (Bond, 2005; Seekings & Natrass, 2006). This macro-economic shift has led the Ujamaa Centre to focus more fully on local community-based understandings of ‘development’. Government understandings of ‘development’ have become invited, capitalist-controlled space.

By ‘local community-based’ the Ujamaa Centre means organised groups of the poor and marginalised, with an emphasis on economic poverty, but inclusive of other forms of marginalization, such as women survivors of gender-based violence, communities struggling for rural and urban land, people living with HIV, people with disabilities, LGBTIQ+ people struggling for their human rights, etc. The Ujamaa Centre recognizes the array of interlocking systems of oppression which generate poverty and marginalization, and so works with an intersectional approach, foregrounding economic systems of oppression.

By ‘participatory community-based development’ the Ujamaa Centre works with the understanding of ‘development’ as a process of involvement of all groups of people, but specifically the poor and marginalised in a community, in decision-making and planning (Rahman, 1993; Schuftan, 1996; Martin, 2003; Parfitt, 2004; Rieger & Das, 2025). Participatory community-based development is a process rather than an event and requires various stages of ‘participation’ that lead to community-based social transformation (Zwane, 2025).

First, the starting point of the process is organization formation—the formation of organised groups within a local community guided by a common community-based reality and purpose. Organised groups create social spaces of critical reflection on the lived and embodied reality of their community. Second is the process of capacity building for the organised group in order to challenge the control of dominant governmental, business, and ecclesial sectors, and so to address pertinent developmental challenges within the local community. This is important because, in most cases, it is the government, the private sector (business), and the church that invite communities into their controlled and dominated ‘development’ spaces. However, capacitated organised groups can disrupt these controlled and dominated social spaces. Third is the process of an implementation plan, a programme of action, by the organised group in order to transform the controlled and dominated social spaces of government, business, and the church that undermine or under-represent the local community, particularly the poor and marginalised. Fourth is the process of forms of transformative

change in the lives and actions of people within the local community, particularly for the poor and marginalised.

This four-fold process is premised on people's power and agency to transform the conditions of underdevelopment and create opportunities for sustainable participatory community-based development. Significantly, the Ujamaa Centre has contributed to each of the four processes with community-based groups (Zwane, 2025), making it clear that the Ujamaa Centre understands 'biblical interpretation' in general and CBS in particular within a broader understanding of participatory community-based development praxis.

In our work with people living with HIV, for example, our collaboration began by simply offering space—literal space within our offices—to those who were being sent home from our local hospital “to die”. This safe and inclusive space gave those who were newly diagnosed with HIV an opportunity to meet each other, to share a meal, and to engage in conversation. From within this invigorated space (Zwane, 2020), this loosely organised group noticed our work with other organised groups, including women survivors of gender-based violence and unemployed youth. They invited us to work with them within their embodied lived realities. We encouraged those living with HIV to form themselves into an organised group, which they did, constituting the first of the 'Siyaphila' ('We are alive'; 'We are well') HIV support groups (West, 2003; West & Zengele, 2006). We were delighted when they took the initiative and invited us to do CBS work with them, guiding us in how we might use the Bible with them and enabling us to serve many others living with HIV, through decades of HIV work (West, 2017). Through the affirmation and agency of our collaborative CBS work, Siyaphila became a regional network, raising funds for their own development projects, within a governmental and ecclesial context which stigmatised their lived reality, condemning them to death rather than working with them for life (Stooss, 2002; Zengele, 2023).

The CBS process provides resources for participatory community-based development through a structured process of participation that facilitates critical engagement with lived social realities, through a re-reading of the biblical text with organised group formations in the community. A good example of CBS forging an overt connection between CBS and participatory community-based development is our recent CBS work on Ruth 1:22-2:23 with diverse community-based groups, in which we are overt about the contestation of space within the book of Ruth and our local contexts, and in which we introduce the notions of invited, invigorated, and invented development space (West, Zwane, & Carlos, 2025a). CBS processes create opportunities for the participants to identify kindred discourses of resistance within or behind their sacred text—a sacred text which has been reclaimed from the control of their churches (West & Zengele, 2006) and from the control of the Bible's final form (Mosala, 1989). Ancient

voices of struggle combine with contemporary voices of struggle to raise their corporate ‘voice’ concerning the developmental challenges in the community.

Voice, Space, and Social Change

Recognizing that there are ‘other’ voices within biblical texts besides the dominant voices appropriated by our churches is a significant recognition. CBS contributes to this recognition, working with organised groups to forge “invigorated space” within the “invited space” of their churches (Zwane, 2020; West, Zwane, & Carlos, 2023b), leading to interpretive resilience and forms of “annunciation”, which Linden West explains as vocalized “agentic encounters with otherness in existentially significant forms of learning” (L. West, 2021, p. 425). CBS creates invigorated space, challenging not only the churches’ control of biblical interpretation, but also governmental and business sector control of local development projects. The experienced reality of invigorated space facilitates the participation of the poor and marginalised, freeing them of the constraints of invited ‘development’ space controlled by government, business, and the church. Within this invigorated space, which CBS processes collaborate in constructing, the Bible study component of CBS invigorates the invited space of the Bible, enabling community-based annunciation as the participants together forge a language “by which the oppressions, suffering and human possibility in the world find a voice” (L. West, 2021, p. 435).

Interpretive resilience may lead beyond hearing the cry of other voices within the biblical text to forging an alliance with these voices and the voices of the community for contemporary social transformation. Here annunciation leads to “denunciation, a spirit of critique and fundamental questioning of the established order of things” (L. West, 2021, p. 438), whether they be the forms of development controlled by government agencies, the business sector, or the institutional church. Interpretive resilience leads to interpretive resistance, which leads to the imagining and creating of “invented space”—community-controlled space—within which true participatory community-based development takes place (Zwane, 2020). Denunciation, as a vocalized form of resistance, may then lead organised groups of the poor and marginalised to the formation of their own invented space and to forms of social transformation.

In the next section we reflect on CBS-based examples of the shift from interpretive resilience to interpretive resistance, from annunciation to denunciation to transformation, from invited space to invigorated space to invented space. Pivotal to this foregrounding of voice is the invigorated space facilitated by CBS (West, Zwane, & Carlos, 2023b).

Interlocking Systems of Oppression: Four Case Studies

The Contextual Bible Study praxis of the Ujamaa Centre was forged within the interlocking systems of apartheid South Africa. “The struggle” (Sebidi, 1986) was against “the system” (Nolan, 1988), while recognizing that “the system” was a compound noun, incorporating “interrelated” or “intertwined” (Sebidi, 1986) or “interlocking” (Combahee River Collective, 1977) or “intersecting” (Crenshaw, 1989) systems of oppression. Each of these metaphors and their bodies of theory understand that “oppression is not a singular process or a binary political relation, but is better understood as constituted by multiple, converging, or interwoven systems” (Carastathis, 2014, p. 307). This quotation, taken from Anna Carastathis’ useful analysis of intersectionality theory and interlocking systems theory (Carastathis, 2014, 2016), emphasises the anti-racist Black feminist origins of each.

Each of the examples which follows have been chosen to demonstrate an organised community’s interpretive resistance, leading to potentially invented spaces within which to engage in participatory community-based transformation. Each recognizes particular instances of interlocking systems of oppression.

Case Study 1: Land and Economic Justice

Our first example comes from a collaborative project in 2003 with the Church Land Programme and the Rural Network (West & Ndlazi, 2010). Together we selected the African woodcut by Azaria Mbatha to guide us in CBS work on Genesis 41:46-57 and 47:13-26 (Church Land Programme, 2006; West & Ndlazi, 2010). These two related textual units offer rather different voices to the family-based narrative portions of the Joseph story. Here is a story of systemic economic and political exploitation, led by Joseph.

The participants immediately recognized the resonances between the economic and political systems Joseph used to oppress the people and the oppressive systems of the apartheid state (racial capitalism) and the post-apartheid state (“democratic capitalism” (Terreblanche, 2002)), within which land was and is central. Land, both urban and rural, remains a site of struggle in post-apartheid South Africa (West & Ndlazi, 2010), and so this CBS was well received throughout the communities in the KwaZulu-Natal region of South Africa in which it was facilitated.

Among the actions planned by rural groups was an initiative by the Nkosi Vukanathi Land Committee, made up mainly of women, who had been enduring several attempts by a neighboring white farmer to evict them from their homes, demolish their homes, and impound their cattle (West & Ndlazi, 2010). The group used this CBS to mobilise other villages to participate in their local struggle for land. When invited to reflect on the impact of this CBS on their communities, a crucial response was that CBS “promotes working together by

the community members” (West & Ndlazi, 2010, p. 185). In a context in which villages remain divided politically and culturally, this CBS facilitated invigorated space in which these communities could collaborate and mobilise together.

Among the joint actions these communities organised was a meeting with officials in the provincial government of KwaZulu-Natal to discuss their concerns about land. “When their delegation was met by an ill-equipped and dismissive junior delegation from the provincial government office that did not take their concerns seriously, the community’s delegation reconvened and decided to embark on a public protest march” (West & Ndlazi, 2010, p. 186). CBS enabled invigorated community-based space, within which announcement led to denunciation and then to transformation within the invented space of a community-controlled protest march.

Another outcome of this work was the insistence by the community-based groups that we should not use the term ‘Bible study’ for our collaborative work because what we were doing was not like the ‘Bible study’ of their churches! They insisted on using the abbreviation ‘CBS’ as an alternative. The communities recognised that CBS was a liberation theology process. This is an example of interpretive resilience, understanding that the Bible speaks with more than one voice. [*Posible espacio para incluir una cita directa de un participante sobre este cambio de denominación*].

Case Study 2: Confronting Gender-Based Violence

Our second example comes from our gender-based violence work. The intersection of colonial and African patriarchies and their perpetration of violence against women summoned the Ujamaa Centre to construct a CBS on 2 Samuel 13:1-22. We facilitated this CBS for the first time in 1996, and then in 1999 a local United Reformed Church group in KwaZulu-Natal, made up mainly of young women, having done the Tamar CBS, challenged the Ujamaa Centre to use this CBS as part of a gender-based violence campaign. The next year the Tamar Campaign was launched (West & Zondi-Mabizela, 2004). Young women used the invigorated space of the Tamar CBS to mobilise and invent a space in which a range of resources could be used alongside the Tamar CBS to equip local communities with biblical and theological capacity to contend with gender-based violence, masculinity (West, 2010), HIV, and economic justice (West & Zondi-Mabizela, 2004).

The Tamar Campaign has had a significant impact in South Africa (and around the world). The Tamar Campaign has provided safe and brave sacred space (West, Zwane, & Carlos, 2023b), particularly for rural women, where patriarchy “shuts down or attempts to control the places and spaces in which women meet, preventing women from sharing and exploring with each other their common realities” (West, Zondi-Mabizela, Maluleke, Khumalo, Matsepe,

& Naidoo, 2004, p. 38). Among the documented impacts of the Tamar Campaign has been the increased interest of men in the Campaign (and Ujamaa Centre work with men (West, 2013a)). More importantly, the Tamar Campaign has provided the opportunity for women, both young and old, to carefully announce and share their experiences of sexual abuse among each other within the safe and brave sacred space of Bible study, and to seek counselling (West et al., 2004). This need for counselling, which emerges in every Tamar CBS, has led the Ujamaa Centre into invented space. We have developed a project related to the Tamar Campaign in which we train a community-identified person in basic counselling and referral skills (Ujamaa Centre, 2012; West, 2013b).

Case Study 3: LGBTIQA+ Inclusion and Resistance

Our third example engages with the intersection of colonial and African hetero-patriarchies, as well as Africa-related neo-colonial economies of extraction (Mezzadra, 2024), what we refer to as econo-hetero-patriarchies. Since 2013 the Ujamaa Centre has been working with a local organised LGBTIQA+ group, the Uthingo Network (uthingonetwork.org.za). Among the many CBS projects, we have worked on together (see Van der Walt, 2024), we will reflect briefly here on two related CBS, one on Genesis 19-18 (in that order) and one on Galatians 1.6-2.14, 3.27-28.

Genesis 19 is a standard homophobic proof-text. Our queer colleagues invited us to engage with this text, trusting that we would re-read it in invigorated, prophetic, and redemptive ways. We began with Genesis 19, offering a close and careful literary-narrative CBS. This careful and close reading of the narrative detail made it clear to the queer participants that this biblical text was not about homosexuality, but about male rape by heterosexual men. We then re-read Genesis 19 from the beginning of the story in Genesis 18 (West, Zwane, & Van der Walt, 2021). This extended story, participants agreed, was about hospitality (both rural (Genesis 18) and urban (Genesis 19)), not homosexuality. Indeed, one participant explained, “The church is like Sodom, just as the men of Sodom wanted to subject others to their power, so the church wants to subject us to its power. Re-reading this text reminds us to question each and every text; God himself will come down to judge the church, just as God himself came down to judge Sodom!” (West, Zwane, & Van der Walt, 2021, p. 15). Here this participant articulates clearly the importance of interpretive resilience in his life of faith.

Our CBS on Galatians followed our work on Genesis 19-18. We were encouraged by our queer colleagues to offer CBS resources that interpreted biblical texts which were not usually associated with ‘homosexuality’. Our early CBS work on Galatians 3:27-28, concerning racial and gender inclusion, had generated a response from the local church with which we were working which

asked whether the inclusive theology of Paul’s argument in Galatians might be extended to homosexual inclusion. So we began to work with Galatians with our queer partners (West, Van der Walt, Zwane, Hall, Sithole, & Sibisi, 2023a). The challenge of Galatians is that it is a didactic epistle in terms of its genre, rather than a narrative story. We therefore focussed on the two stories Paul tells within his letter—the story of Titus (2:1-9) and the story of Cephas (2:11-14)—from which Paul develops the inclusive theology of 3:27-28, extending his concerns about ethnic inclusivity to gender and class. We worked with this CBS in various local community settings with our Uthingo Network partners, but the most innovative invigorated space was doing this CBS with pairings of LGBTIQ+ African Christians and their church leaders from five African countries (South Africa, Mozambique, Kenya, the Democratic Republic of the Congo, and Uganda) (West et al., 2023a). As is the case in almost all our CBS work, this CBS was also explicit about economic matters, including a CBS question about Paul’s inclusive economic theology (2:10).

These two CBS have enabled “difficult conversations” within faith communities, including our churches (Van der Walt, 2024, p. 55). Most importantly, they have affirmed the embodied dignity and agency of LGBTIQ+ people, enabling the movement from annunciation to denunciation to transformation, from “broken bodies” to “community building, care, and accompaniment” (Van der Walt, 2024, p. 60).

Case Study 4: Challenging the Academy—Workers’ Rights

Our final example engages with the University of KwaZulu-Natal, the institution within which the Ujamaa Centre is based. Since its establishment in 1989, what is now the Ujamaa Centre has recognized the University as a site of struggle (West, 2022a). Among the reasons for this social location was the potential for creating invigorated space within the invited space of a state tertiary education institution. Over more than thirty-five years the Ujamaa Centre has challenged both the University in general and the theology programme in particular to be more overtly contextually connected to the poor and marginalised.

A significant Ujamaa Centre project, which overtly confronted the unjust economic policies of the University, worked alongside those who cleaned our offices, corridors, and toilets. These cleaning staff were outsourced, employed by the Supercare company through labour-brokers. This strategy enabled the University to proclaim that it paid all its staff just and decent wages (International Labour Organization, 1999), when in fact a significant number of staff were outsourced and paid unjust wages. In much the same way as the Ujamaa Centre facilitated the formation of the Siyaphila group of people living with HIV, so too the Ujamaa Centre welcomed the Supercare workers into our University offices in 2008, offering them use of our facilities for their tea-breaks and lunch-

breaks. Accompanying the Supercare workers in this way led to collaborative CBS work together through 2008-2009, first using Genesis 1 and 2 to reflect on biblical understandings of work and God as a worker, then Matthew 20:1-16 to analyse the mechanisms of economic exploitation, then Luke 5:1-10 to recognize Jesus as a worker, and finally Acts 4:32-35 to affirm solidarity among workers (Ujamaa Centre, 2008, 2009; West & Zwane, 2013). Slowly, amidst the intimidatory practices of the Supercare company, the University-based Supercare workers organised themselves, formed alliances with other Supercare workers in other parts of the country, and unionised with the Black Allied Workers' Union (BAWU). In March 2016, after years of struggle, the cleaners who had worked for Supercare were in-sourced by the University. [*Posible espacio para incluir una cita directa de un trabajador sobre el impacto del proceso*].

The invigorating spatial presence of the Ujamaa Centre within a programme of theology has had a significant impact on theological studies at the University of KwaZulu-Natal. The biblical studies discipline has been substantially transformed through the work of the Ujamaa Centre (West & Zwane, 2020), and the Ujamaa Centre has made a substantive contribution to changing biblical studies as a discipline both nationally and internationally (Lawrence, Smit, Strømme, & Van der Walt, 2024; West, 2025). Furthermore, the systematic theology discipline (Cochrane, 1999), as well as the church history discipline (Denis, 2005), have also been substantially changed by their collaboration with the Ujamaa Centre. The Ujamaa Centre has created a “porous” boundary between the academy and community (Preece, 2017, p. 45), enabling the community to have a presence and a space in the academy and facilitating the access of theological students to organised sectors of the community (West, 2004).

Each of these examples (see also Zwane, 2025) demonstrates the capacity of CBS to facilitate forms of community-based (and academy-based) transformation.

Conclusion

Contextual Bible Study is a particular form of African biblical scholarship, where community-based readers, hearers, and users of the Bible collaborate with socially engaged biblical scholars in a participatory re-reading of the Bible for the purpose of participatory community-based development. CBS enables invited space to become community-based invigorated space, with the potential to create community-based invented space, within which participatory community-based development projects might flourish. CBS enables marginalised community-based voices, in solidarity with marginalised biblical voices, to move from community-based annunciation to community-based denunciation to community-based transformation. Through the access CBS provides to ancient biblical marginalised voices, contemporary participants identify the

resonances between their own embodied voices and these ancient sacred voices, confirming among themselves their local contextual corporate voice (Scott, 1990), and going on to affirm their voice as agents of social transformation.

Intersecting systems of oppression constrain community-based development, offering only invited, controlled space. CBS disrupts these systems by recognising their presence in both ancient biblical contexts and contemporary contexts, thereby facilitating a community's capacity to inhabit this invited space with integrity and resilience, generating forms of invigorated space within which they might forge their own resisting invented spaces where they become the agents of their own community-based development projects.

Bibliography

- Bond, P. (2005). *Elite transition: From apartheid to neoliberalism in South Africa* (2nd ed.). University of KwaZulu-Natal Press.
- Carastathis, A. (2014). The concept of intersectionality in feminist theory. *Philosophy Compass*, 9(5), 304–314.
- Carastathis, A. (2016). Interlocking systems of oppression. In N. M. Rodriguez, W. J. Martino, J. C. Ingrey, & E. Brockenbrough (Eds.), *Critical concepts in queer studies and education: An international guide for the twenty-first century* (pp. 161–171). Palgrave Macmillan.
- Church Land Programme. (2006). *Bible study series on land*. <https://churchland.org.za/2023/11/27/bible-study-series/>
- Cochrane, J. R. (1999). *Circles of dignity: Community wisdom and theological reflection*. Fortress Press.
- Combahee River Collective. (1977). The Combahee River Collective statement. *Women's Studies Quarterly*, 42(1/2), 271–280.
- Crenshaw, K. W. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 139–167.
- Deist, F. (1982). Idealistic Theologiegeschichte, ideology critique and the dating of oracles of salvation. In *Proceedings of the SA Society for the Study of the Old Testament Congress* (pp. 53–78). NHW Press.
- Denis, P. (Ed.). (2005). *Never too small to remember: Memory work and resilience in times of AIDS*. Cluster Publications.
- Fiorenza, E. S. (1983). *In memory of her: A feminist theological reconstruction of Christian origins*. SCM Press.
- Herzog, W. R. (1994). *Parables as subversive speech: Jesus as pedagogue of the oppressed*. Westminster/John Knox Press.
- International Labour Organization. (1999). *Decent work*. <http://www.ilo.org/global/topics/decent-work/lang--en/index.htm>

- Kairos Theologians. (1985). *Challenge to the church: A theological comment on the political crisis in South Africa—The Kairos document*. The Kairos Theologians.
- Lawrence, L., Smit, P.-B., Strømme, H. M., & Van der Walt, C. (Eds.). (2024). *Challenging contextuality: Bibles and biblical scholarship in context*. Oxford University Press.
- Martin, E. J. (2003). Liberation theology, sustainable development, and post-modern public administration. *Latin American Perspectives*, 30(4), 69–91.
- Mbuvi, A. M. (2022). *African biblical studies: Unmasking embedded racism and colonialism in biblical studies*. Bloomsbury Publishing.
- Mezzadra, S. (2024). Exploring the landscapes of extraction: Colonial continuities, postcolonial assemblages of power, anti-colonial struggles. In N. Sakai, J. Solomon, & P. Button (Eds.), *Knowledge production and epistemic decolonization at the end of Pax Americana* (pp. 112–134). Taylor & Francis.
- Mofokeng, T. (1988). Black Christians, the Bible and liberation. *Journal of Black Theology*, 2(1), 34–42.
- Mosala, I. J. (1986). The use of the Bible in Black theology. In I. J. Mosala & B. Tlhagale (Eds.), *The unquestionable right to be free: Essays in Black theology* (pp. 175–199). Skotaville Publishers.
- Mosala, I. J. (1989). *Biblical hermeneutics and Black theology in South Africa*. Eerdmans.
- Nolan, A. (1988). *God in South Africa: The challenge of the gospel*. David Philip.
- Parfitt, T. (2004). The ambiguity of participation: A qualified defence of participatory development. *Third World Quarterly*, 25(3), 537–555.
- Preece, J. (2017). *University community engagement and lifelong learning: The porous university*. Palgrave Macmillan.
- Rahman, M. A. (1993). *People's self development: Perspectives on participatory action research—A journey through experience*. Zed Books.
- Rieger, J., & Das, S. (2025). *Decolonizing development and religion: Theoretical frameworks, case studies, and theological models*. SCM Press.
- Sands, J. (2018). Introducing Cardinal Cardijn's See–Judge–Act as an interdisciplinary method to move theory into practice. *Religions*, 9(4), 1–10.
- Schenker, A. (2000). Jeroboam and the division of the kingdom in the ancient Septuagint: LXX 3 Kingdoms 12.24 a–z, MT 1 Kings 11–12; 14 and the Deuteronomistic History. In A. de Pury, T. Römer, & J.-D. Macchi (Eds.), *Israel constructs its history: Deuteronomistic historiography in recent research* (pp. 214–257). Sheffield Academic Press.
- Schuftan, C. (1996). The community development dilemma: What is really empowering? *Community Development Journal*, 31(3), 260–264.

- Scott, J. C. (1990). *Domination and the arts of resistance: Hidden transcripts*. Yale University Press.
- Sebidi, L. (1986). The dynamics of the Black struggle and its implications for Black theology. In I. J. Mosala & B. Tlhagale (Eds.), *The unquestionable right to be free: Essays in Black theology* (pp. 1–36). Skotaville Publishers.
- Seekings, J., & Nattrass, N. (2006). *Class, race, and inequality in South Africa*. University of KwaZulu-Natal Press.
- Stooss, A. (2002). *Spreading hope within the outcasts of society: How Contextual Bible Study can make a powerful contribution to the struggle against HIV/AIDS and possible consequences for the Swiss context* [Unpublished honours thesis]. University of Natal.
- Terreblanche, S. (2002). *A history of inequality in South Africa, 1652–2002*. University of Natal Press.
- Trebolle Barrera, J. C. (2012). Textual criticism and the literary structure and composition of 1–2 Kings/3–4 Reigns: The different sequence of literary units in MT and LXX. In S. Kreuzer (Ed.), *Die Septuaginta: Entstehung, Sprache, Geschichte* (pp. 55–78). Mohr Siebeck.
- Ujamaa Centre. (2008). *Annual report 2008*. Ujamaa Centre.
- Ujamaa Centre. (2009). *Annual report 2009*. Ujamaa Centre.
- Ujamaa Centre. (2012). *A consolidated report on ‘Caring for Tamar’: Building capacity in the church and community for basic counselling and referral skills in the context of HIV/AIDS and violence against women and children*. Ujamaa Centre.
- Van der Walt, C. (2024). Reclaiming the stolen Bible: Contextual Bible Study at a time. In L. J. Lawrence, P.-B. Smit, H. M. Strømmen, & C. Van der Walt (Eds.), *Challenging contextuality: Bibles and biblical scholarship in context* (pp. 47–63). Oxford University Press.
- West, G. O. (1995). *Biblical hermeneutics of liberation: Modes of reading the Bible in the South African context* (2nd ed.). Cluster Publications.
- West, G. O. (2003). Reading the Bible in the light of HIV/AIDS in South Africa. *The Ecumenical Review*, 55(4), 335–344.
- West, G. O. (2004). Beyond the ‘critical’ curtain: Community-based service learning in an African context. *Teaching Theology and Religion*, 7(2), 71–82.
- West, G. O. (2010). The contribution of Tamar’s story to the construction of alternative African masculinities. In T. Kamionkowski & K. Wonil (Eds.), *Bodies, embodiment, and theology of the Hebrew Bible* (pp. 184–200). T&T Clark.
- West, G. O. (2011). Do two walk together? Walking with the other through Contextual Bible Study. *Anglican Theological Review*, 93(3), 431–449.

- West, G. O. (2013a). Deploying the literary detail of a biblical text (2 Samuel 13:1-22) in search of redemptive masculinities. In J. K. Aitken, J. M. S. Clines, & C. M. Maier (Eds.), *Interested readers: Essays on the Hebrew Bible in honor of David J.A. Clines* (pp. 297–312). Society of Biblical Literature.
- West, G. O. (2013b). The Tamar Campaign: Returning Tamar’s testimony to the church. In I. A. Phiri & D. Werner (Eds.), *Handbook of theological education in Africa* (pp. 671–681). Cluster Publications.
- West, G. O. (2017). Senzeni na? Speaking of God ‘what is right’ and the ‘return’ of the stigmatising community in the context of HIV. *Scriptura*, 116(2), 260–277.
- West, G. O. (2018). Facilitating interpretive resilience: The Joseph story (Genesis 37-50) as a site of struggle. *Acta Theologica*, Supplement 26, 17–37.
- West, G. O. (2019). Recovering the biblical story of Tamar: Training for transformation, doing development. In R. Odén & T. Samuelsson (Eds.), *For better, for worse: The role of religion in development cooperation* (2nd ed., pp. 153–165). Swedish Mission Council.
- West, G. O. (2022a). Contextual Bible Study as a form of contextual theology: An early conceptual history. *Studia Historiae Ecclesiasticae*, 48(1), 1–17.
- West, G. O. (2022b). In search of an economic remnant of resistance: 3 Reigns 12:24p-t. *HTS Theologiese Studies/Theological Studies, 78*(1), 1–9.
- West, G. O. (2022c). Mobilizing Matthew among the marginalized: Thirty years of community-based Bible study in South Africa. *Currents in Theology and Mission*, 49(3), 27–35.
- West, G. O. (2023). Textual criticism, literary criticism, and state capture: Returning 3 Reigns 12:24p–t to the canon of local African communities. *Journal for Semitics*, 32(1), 1–18.
- West, G. O. (2024). ‘Contextual Bible Study’ as a form of liberation biblical interpretation. In L. J. Lawrence, P.-B. Smit, H. M. Strømme, C. Van der Walt, & W. R. de Jong (Eds.), *Challenging contextuality: Bibles and biblical scholarship in context* (pp. 25–46). Oxford University Press.
- West, G. O. (2025). CBS as a (biblical studies) discipline. In P.-B. Smit (Ed.), *Yearbook of contextual biblical interpretation* (Vol. 1, pp. 116–147). Amsterdam University Press.
- West, G. O., & Ndlazi, T. (2010). “Leadership and land”: A very contextual interpretation of Genesis 37-50 in KwaZulu-Natal, South Africa. In A. Brenner, A. C. C. Lee, & G. A. Yee (Eds.), *Genesis* (pp. 175–190). Fortress Press.
- West, G. O., Van der Walt, C., & Zwane, S. (Forthcoming). An African community-based que(e)rying of biblical scholarship. In M. J. Smith, R. Nadel-

- la, & L. Menéndez-Antuña (Eds.), *Oxford University Press handbook of Bible, race, and diaspora*. Oxford University Press.
- West, G. O., Van der Walt, C., Zwane, S., Hall, C. L., Sithole, S. S., & Sibisi, T. (2023a). Queering the prophetic process: From Jonah to the Ujamaa Centre's CBS on Galatians. In J. L. Claassens, S. V. Davidson, C. Van der Walt, & A. Thyssen (Eds.), *Queering the prophet: On Jonah, and other activists* (pp. 149–175). SCM Press.
- West, G. O., & Zengele, B. (2006). The medicine of God's word: What people living with HIV and AIDS want (and get) from the Bible. *Journal of Theology for Southern Africa*, 125, 51–63.
- West, G. O., & Zondi-Mabizela, P. (2004). The Bible story that became a campaign: The Tamar Campaign in South Africa (and beyond). *Ministerial Formation*, 103, 4–12.
- West, G. O., Zondi-Mabizela, P., Maluleke, M., Khumalo, H., Matsepe, P. S., & Naidoo, M. (2004). Rape in the house of David: The biblical story of Tamar as a resource for transformation. *Agenda*, 61, 36–41.
- West, G. O., & Zwane, S. (2013). "Why are you sitting there?" Reading Matthew 20:1-16 in the context of casual workers in Pietermaritzburg, South Africa. In N. D. Wilkinson & J. Grimshaw (Eds.), *Matthew* (pp. 175–188). Fortress Press.
- West, G. O., & Zwane, S. (2020). Re-reading 1 Kings 21:1-16 between community-based activism and university-based pedagogy. *Journal for Interdisciplinary Biblical Studies*, 2(2), 179–207.
- West, G. O., Zwane, S., & Carlos, H. L. (2023b). Contending for invented space in African context and biblical text: Intersecting gender, sexuality, ethnicity and economics. *Old Testament Essays*, 36(3), 587–611.
- West, G. O., Zwane, S., & Carlos, H. L. (2025a). CBS as invigorated space: Discerning potential participatory development space with Ruth (1:22-2:23). In J. L. Claassens, S. Zwane, & G. O. West (Eds.), *Claiming space in the Bible and beyond: Exploring the intersection of gender, sexuality, and economic realities*. T&T Clark.
- West, G. O., Zwane, S., & Van der Walt, C. (2021). From homosexuality to hospitality; from exclusion to inclusion; from Genesis 19 to Genesis 18. *Journal of Theology for Southern Africa*, 168, 5–19.
- West, G. O., Zwane, S., & Van der Walt, C. (2025b). Resisting interlocking systems of violence: The Ujamaa Centre's CBS praxis. In J. Stiebert, J. Jodamus, C. Greenough, & M. Kebaneilwe (Eds.), *The Bible and violence*. Bloomsbury T&T Clark.
- West, L. (2021). Annunciation and denunciation in Paulo Freire's dialogical popular education. *Australian Journal of Adult Learning*, 61(3), 421–441.
- Zengele, B. P. (2023). *The lived and embodied theologies of people living with HIV and AIDS: A phenomenological study of Siyaphila support groups*

for PLHIV in KwaZulu Natal, South Africa [Unpublished doctoral dissertation]. University of KwaZulu-Natal.

Zwane, S. S. (2020). Invited, invigorated and invented spaces: A trans-development approach. In J. Y. Choi & J. Rieger (Eds.), *Faith, class, and labor: Intersectional approaches in a global context* (pp. 212–233). Pickwick Publications.

Zwane, S. S. (2025). *Invited, invigorated and invented spaces: An analysis of the Ujamaa Centre's ideo-theological conceptual contribution to participatory community development in South Africa and beyond* [Unpublished doctoral dissertation]. University of KwaZulu-Natal.

Gerald O. West & Sithembiso Zwane

***Historias escritas con lazos de agua:
Hermenéutica Negra Latinoamericana y Caribeña
– Un diálogo con Marcos 1,9-11***

*Stories Written with Water Ties:
Latin American and Caribbean Black Hermeneutics
– A Dialogue with Mark 1,9-11*

**Histórias escritas com laços de água:
Hermenêutica Negra Latino-Americana e Caribenha
– Um diálogo com Marcos 1,9-11**

Resumen

Este artículo propone una reflexión sobre la Hermenéutica Negra Latinoamericana y Caribeña (HNLAC), entendiéndola tanto como un ejercicio intelectual de interpretación bíblica como un acto de resistencia frente al racismo epistémico y la colonialidad del alma. Se presenta como un camino de afirmación para las identidades negras en la diáspora y como un acto político de reivindicación y reparación histórica. Tras recuperar la memoria de esta hermenéutica, el texto se sumerge en **la metáfora de las aguas** para establecer un diálogo con Marcos 1, 9-11. Las aguas, vinculadas al bautismo de Jesús, son también expresiones de lo sagrado para las comunidades negras; símbolos que fortalecen acciones colectivas para la superación del racismo. Esta lectura busca posibilitar el fluir de la memoria, el diálogo desde los pensamientos y filosofías negras, y el encuentro con las raíces religiosas ancestrales, recuperando así el vínculo con una Divinidad que libera y fortalece los proyectos de vida plena.

Palabras claves: Hermenéutica Negra Latinoamericana y Caribeña; Decolonialidad; Ancestralidad; Diáspora Africana; Bautismo; Evangelio de Marcos.

Abstract

This article proposes a reflection on Black Latin American and Caribbean Hermeneutics (HNLAC), understanding it both as an intellectual exercise in biblical interpretation and as an act of resistance against epistemic racism and the coloniality of the soul. It is presented as a path for the affirmation of Black identities in the diaspora

¹ Silvia Regina de Lima Silva. Directora del DEI - Departamento Ecueménico de Investigaciones. Docente de la Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión - Costa Rica. Email: siljai2006@yahoo.es

and as a political act of historical vindication and reparation. After recovering the historical memory of this hermeneutics, the text immerses itself in the metaphor of the waters to establish a dialogue with Mark 1:9-11. The waters, linked to the baptism of Jesus, also serve as expressions of the sacred for Black communities—symbols that strengthen collective actions toward overcoming racism. This reading seeks to enable the flow of memory, a dialogue rooted in Black thoughts and philosophies, and an encounter with ancestral religious roots, thus reclaiming the bond with a Divinity that liberates and strengthens projects for a full life.

Keywords: Black Latin American and Caribbean Hermeneutics; Decoloniality; Ancestrality; African Diaspora; Baptism; Gospel of Mark.

Resumo

Este artigo propõe uma reflexão sobre a Hermenêutica Negra Latino-Americana e Caribenha (HNLAC), compreendendo-a tanto como um exercício acadêmico de interpretação bíblica como também como um ato de resistência frente ao racismo epistêmico e à colonialidade da alma. Apresenta-se como um caminho de afirmação para as identidades negras na diáspora e como um ato político de reivindicação e reparação histórica.

Após recuperar a memória dessa hermenêutica, o texto mergulha na metáfora das águas para estabelecer um diálogo com Marcos 1, 9-11. As águas, vinculadas ao batismo de Jesus, são também expressões do sagrado para as comunidades negras; símbolos que fortalecem ações coletivas para a superação do racismo. Esta leitura busca possibilitar o fluir da memória, o diálogo a partir dos pensamentos e filosofias negras e o encontro com as raízes religiosas ancestrais, recuperando, assim, o vínculo com uma Divindade que liberta e fortalece os projetos de vida plena.

Palavras-chave: Hermenêutica Negra Latino-Americana e Caribenha; Decolonialidade; Ancestralidade; Diáspora Africana; Batismo; Evangelho de Marcos.

Introducción

La Hermenéutica Negra Latinoamericana y Caribeña (HNLAC) surge en un contexto social marcado por estructuras racistas, patriarcales y capitalistas. Históricamente, estas formas de dominación en el continente se han interconectado con discursos y prácticas religiosas que sirvieron de soporte ideológico a diversos proyectos de opresión. En este sentido, la HNLAC como otras teologías y hermenéuticas de la liberación, se inscribe dentro del pensamiento crítico latinoamericano, cuyo objetivo es confrontar dichos pilares mediante la deconstrucción de las bases bíblicas y teológicas que fundamentan el racismo y otras injusticias.

La presente reflexión se organiza en cuatro momentos fundamentales:

Inicialmente, abordamos el racismo como un fenómeno social complejo y como un desafío directo para la exégesis bíblica contemporánea. Luego

presentamos la Lectura bíblico-teológica esclavista-colonial como una forma de negación de la humanidad-identidad negra. Seguidamente, recuperamos los ejes centrales de la HNLAC como propuesta interpretativa situada. A través de la metáfora del agua, establecemos un diálogo con el pasaje de Marcos 1, 9-11 desde la experiencia histórica y espiritual de la diáspora negra. Finalmente, compartimos propuestas para fortalecer una interpretación negra de la Biblia, inspirada en la memoria ancestral y en los vínculos con África.

Racismo, epistemicidio racial y colonización del alma

El racismo es una forma de dominación que persiste en las sociedades contemporáneas. En América latina y el Caribe es parte de la herencia colonial. Con una notable capacidad de adaptación histórica, el racismo constituye la base del sistema económico de explotación capitalista. A su vez, está asociado a una ideología que sostiene las desigualdades, y a los mecanismos que las reproducen (Machado, Lima y Neris, 2016). Lejos de ser estático, adopta múltiples expresiones y se entrelaza con otras formas opresión, como las de género, diversidades sexuales, el especismo, conformando un sistema de dominaciones múltiples. Bell Hooks al referirse al racismo utiliza el concepto de “supremacía blanca”, afirmando que esta expresión permite tanto hacer responsable a las personas que no son negras de sus conductas de agresión racial, abiertas o encubiertas, como cuestionar cómo incluso las personas negras interiorizamos la conducta y los pensamientos supremacistas blancos (Hooks, 2025, p. 72).

Además de su actualidad, como hemos mencionado, el racismo es parte de una herencia colonial, que para la diáspora africana está vinculado con la experiencia de nuestros antepasados y antepasadas como personas esclavizadas. La colonialidad es la forma de permanencia del colonialismo como una de las consecuencias de la esclavitud y del racismo. Quijano (2000) identifica diferentes formas de colonialidad²: colonialidad del poder, del saber, y de ser. Para una reflexión sobre el papel de la Hermenéutica negra frente los racismos, con relación a la experiencia afrodescendiente, nos interesa de manera particular la colonialidad del ser, que ha sido un elemento fundamental dentro del proyecto colonial (Maldonado 2007, p. 130). Maldonado, asumiendo la larga tradición del pensamiento crítico anticolonial y antirracista afirma que el racismo es una expresión de la colonialidad del ser, y responde a la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida, y no sólo en la mente de los sujetos subalternos (pp. 130-132). La experiencia del racismo pasa por la piel, por el cuerpo, por la cotidianidad, y la colonialidad la vincula con los procesos de construcción de la identidad y el establecimiento de vínculos sociales y rela-

² Ver Anibal Quijano (2000). (2000b), Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Ed. Edgardo Lander, E. La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, pp. 201-246.

ciones de poder. Y como afirma el mismo autor, respiramos colonialidad en la modernidad (p. 131), en las diferentes dimensiones de la vida cotidiana. La colonialidad nos atraviesa como sujetos que buscamos una nueva lectura de la historia. La experiencia de la esclavitud negra fue el lugar por excelencia de manifestación de la colonialidad del ser. La invisibilidad, la deshumanización, son expresiones primarias de la colonialidad del ser (Maldonado, 2007). Con relación a la persona esclavizada fue la violación del ser, del sentido del ser llegando a significar la interrupción no solo a su forma de vida, sino a su vida misma, a su ser persona, persona en y con su comunidad, territorio, cultura, religión. Por eso significó, en palabras de Maldonado, dejar de ser. Citando a Fanon, Maldonado recuerda a “los condenados de la tierra”, el *damné*, es el sujeto que emerge en el mundo, marcado por la colonialidad del ser. El *damné*, tal y como lo expresó Fanon, existe en la modalidad del no-estar-ahí; no tiene resistencia ontológica, lo que apunta a la cercanía de la del no-ser, la des-personificación (Maldonado, 2007, p. 151).

El colonialismo, como inicio de la organización colonial del mundo, significó simultáneamente, la constitución colonial de los saberes, lenguajes, de la memoria. La imposición de un saber único subordinó e invisibilizó otros saberes, conocimientos y e culturas, llegando al punto de los mismos pueblos ser nombrados desde afuera, tener sus identidades asignadas a partir del colonizador. Una de las consecuencias de esta forma de colonialidad, la colonialidad del saber, ha sido el epistemicidio, o el epistemicidio racial, como lo denomina Sueli Carneiro (2005). El epistemicidio racial es la tentativa de silenciar, apagar memorias negras, los saberes y las culturas de la población afrodescendiente. En el caso de Brasil, la saña se alza contra las mujeres pretas, grupos quilombolas e indígenas. Se trata de una base de la violencia simbólica, en el sentido de neutralizar, deshumanizar, controlar, subalternizar y exterminar las memorias afrodiaspóricas de la población negra (Ferreira, Silvia, p. 54). La “colonialidad del alma” (de Lima Silva, 2022), fue otra forma de violencia simbólica hacia el pueblo negro. Ha significado matar desde adentro, matar las costumbres, los conocimientos propios, subordinar e invisibilizar los saberes, demonizando las religiones ancestrales, prohibiendo sus cultos, negando sus dioses y desautorizando sus vínculos propios con lo sagrado. Eso significa tener control, colonizar el “alma”, entendida como principio de vida, dinamización de la energía vital, presente en todo el cuerpo, en la naturaleza, lo que algunos pueblos y culturas de origen africana denominan el ashé.

Teología esclavista-colonial como invisibilización y negación del ser negro/a

La religión cristiana, en el periodo colonial, asumió un papel fundamental en el moldeamiento cultural, como parte de la colonización del imaginario de los dominados (Quijano 1992, p.2). Para los negros y negras esclavizadas, la evangelización significó ser despojado de sus territorios, tener su historia negada, su religión anulada y su identidad designada desde afuera, definida desde la mirada del otro colonizador. La teología esclavista colonial ha participado de este proceso de invisibilización y negación de la humanidad negra.

Si nos movemos a través de la historia de la esclavitud negra, encontraremos muchos elementos símbolos, hechos históricos, que confirman esta negación del ser negro. Tomamos un ejemplo que es bautismo, dentro de la tradición católica.

El bautismo de las personas africanas durante la colonia no fue solo un rito religioso, sino un mecanismo de control social, político y económico que facilitó la transición de seres humanos libres a sujetos esclavizados. En el bautismo, se manifestó el proceso de despersonalización que ocurre con la esclavitud. El rito del bautizo implicaba, para la persona esclavizada, la pérdida del propio nombre y del nombre de su familia o grupo étnico de referencia. Durante el arresto, la comercialización y la travesía del Atlántico se produce un proceso de negación cuando les era borrado su antiguo nombre (Palma y Truzzi, 2018). Al ser bautizados, los esclavos y esclavas recibían un nombre de bautismo, un nombre por el cual pasaría a ser llamados (Schwartz, 1988). Adicionalmente eran identificados por su color, lugar de origen o características físicas. El nombre escogido para los cautivos eran los mismos que los de las personas libres, era costumbre colocarles el nombre del santo del día. Pero, en las interacciones cotidianas, muchas de las personas esclavizadas usaban sus nombres africanos (Palma y Truzzi, 2018).

Como parte del rito, estaban las marcas físicas. El cuerpo era doblemente sellado con hierro caliente: una cruz para certificar el bautismo y el sello de la Corona Real para confirmar el pago de tributos. Teológicamente el bautismo significó una ruptura total con la propia historia. Autores como el padre Antonio Vieira (Sermón XIV del Rosario (XIX, V), en sus sermones presentaban el bautismo como un „segundo nacimiento“ que exigía la ruptura absoluta con la familia, la cultura y el pasado en África.

La Iglesia y el Estado utilizaron la religión para legitimar la esclavitud bajo una lógica de “salvación”. Por el bautismo se alcanzaba la salvación por medio del cautiverio. Se construyó una narrativa donde África era el “continente de los demonios” y la perdición. El traslado forzoso a América era presentado como un “milagro de misericordia” para salvar las almas del infierno. Una vez bautizado, el esclavo adquiriría un estatuto que, paradójicamente, le impedía recuperar su “libertad natural” para evitar que “reincidiera en el paganismo”.

La carta regia de 1557 al gobernador de la India determinaba que “los esclavos moros y gentiles ya bautizados podrían ser revendidos solamente a señores cristianos para evitar que ellos retornasen a la herejía y al paganismo. Una vez cautivado el nativo era investido del estatuto de cristiano, lo que lo inhabilitaba para su retorno a la libertad natural, antro de la idolatría” (Alencastro, 2000, pp. 161-162).

Por fin, el bautismo era una forma de organizar la jerarquía de la sociedad colonial. Asignaba un lugar en la escala social, imponiendo reglas y leyes que determinaban el comportamiento del esclavo. El sistema de padrinazgo funcionaba como un vínculo de integración laboral. Los señores solían designar como padrinos a esclavos ya „aculturados“ para facilitar la inserción de los recién llegados al sistema de trabajo. Para los esclavizados, el padrinazgo representó una vía para crear parentescos ficticios ante la destrucción de sus familias biológicas.

Aunque el discurso religioso, como el de Vieira, afirmaba que “todos los cristianos formaban un solo cuerpo en Cristo”, la realidad colonial mantenía una separación racial y social absoluta. El bautismo nunca buscó la igualdad real, sino la adecuación del individuo al engranaje productivo del ingenio, justificando el sufrimiento en el trabajo como un camino necesario hacia la gloria eterna (de Lima Silva, 2022).

Afirmación de la negritud y lectura bíblica: caminos de diálogo

La HNLAC es parte del despertar de la consciencia negra³ que se vivió en varios países del continente, algunos ya desde inicio de la década de los 70 y otros en la década de los 80⁴. Surge con la fuerza de los movimientos antirracista presentes en diferentes países de la región, especialmente donde se encuentra fuerte presencia negra, como Brasil, Colombia, Venezuela, República Dominicana, Haití, Cuba y Panamá. Ha sido muy importante el diálogo y la participación de teólogas/os, biblistas en el Movimiento Negro de la sociedad civil, como movimiento social organizado. Con relación a los espacios eclesiales, un factor relevante en el despertar negro dentro de la reflexión bíblico-teológica, en el caso de la iglesia católica, fue la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín, Colombia (1967) y diez años después la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Puebla, México (1979). Medellín marcado por la opción preferencial por los pobres, la afirmación de la justicia, la paz y el compromiso con la transformación social. En Puebla, se consolida la Opción preferencial por los Pobres, y pobres con

³ Nos referimos al movimiento negro moderno, una vez que la resistencia y las luchas del pueblo negro por liberación remite a toda la historia de la presencia negra en el continente. Encontraremos como una evidencia histórica que “donde hubo esclavitud negra hubo resistencia”.

⁴ En el caso de Brasil, el primer grupo de Movimiento Negro fue el Grupo Palmares, fundado en 1971 en Porto Alegre.

rostros específicos. Por primera vez se visibiliza en un documento de la iglesia católica latinoamericana, el rostro negro, identificando a los afroamericanos como uno de los grupos más marginados. En el segundo capítulo del documento, al tratar de la visión sociocultural de la realidad de América Latina, afirma: “Encontramos rostros de indígenas y con frecuencia de afroamericanos, que, viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados los más pobres entre los pobres (Puebla, No. 34).

En preparación para la Conferencia de Puebla se conformó el primer grupo de reflexión sobre el tema de la negritud y la iglesia. Este grupo se llamó GRUCON - Grupo de Unión y Consciencia Negra, fundado en el año de 1978. Inicialmente se trató de un encuentro de laicos, sacerdotes, obispos y religiosas, negras y negros, donde uno de los objetivos fue pensar como priorizar la evangelización del negro brasileiro, elaborar un estudio sobre los cultos afro-brasileños y planificar la formación de un grupo de estudios sobre evangelización y los cultos afro-brasileños⁵. Por los temas mencionados, se evidencia la preocupación con la evangelización del negro/a y con los cultos afro-brasileños. Más adelante estaremos retomando la importancia de este momento de la reflexión para lo que son hoy desafíos a la (HNLAC). A partir del GRUCON se forman otros grupos como los Agentes de Pastoral Negros (1983) y la Pastoral Afro-Brasileira (1978/1980).

Para acercarnos más al trabajo bíblico, es importante recordar que, en Brasil, HNLAC nace como parte del Movimiento de Lectura Popular de la Biblia. Surge en un momento de efervescencia de las organizaciones negras en el continente, que interpelaron a los grupos y personas negras vinculadas a las comunidades de fe cristianas, a asumir el desafío de leer la Biblia desde la realidad del racismo y desde los aportes de las culturas negras y religiones de matriz africana. Junto a formación bíblica que ofrecía y ofrece el Movimiento de Lectura Popular de la Biblia, estaban también espacios de formación académica vinculados a universidades, Seminarios e Institutos bíblicos. En estos espacios la reflexión acerca de esta hermenéutica surge como iniciativa de las personas y grupos de negros en proceso de formación y de biblistas comprometidos con esta perspectiva hermenéutica.

Cuatro claves de lectura bíblica

La HNLAC, parte de una doble constatación: por un lado, reconoce que la Biblia ha sido utilizada como instrumento de opresión, de justificativa de la esclavitud y del racismo; por otro lado, constata que hay una lectura de la Biblia que posibilita a mujeres y hombres negros un reencuentro con la historia de su

⁵ Memoria escrita del Encuentro Nacional del GRUPO DE UNIÃO E CONSCIÊNCIA NEGRA. Nova Iguaçu-RJ. HISTÓRICO DO GRUPO DE NEGROS DE 1978 a 1981. Consultado 20 de marzo 2026: <https://www.dhnet.org.br/mndh/encontros/iencontro/relatoriosregionais/grupouniaoconsciencianegra.htm>

pueblo (de Lima, 2013), con su identidad negra diaspórica y con una experiencia de Dios que rompe con el paradigma cristiano del exclusivismo fundamentado en diferentes formas de discriminación y racismos. Dicho de otra manera, gracias a este cambio de paradigma, cuando tomamos la Biblia en nuestras manos para leerla en diálogo directo con nuestras raíces históricas, culturales y religiosas; la hermenéutica negra permite el encuentro con un rostro distinto de Dios/a. En el desarrollo de esta hermenéutica, identificamos cuatro claves de lectura:

a. Encuentro con el Dios libertador

La primera clave esencial fue, al igual que para otros grupos oprimidos, el reencuentro con el Dios Libertador. En 1988, durante el centenario de la abolición de la esclavitud en Brasil, surgieron numerosas protestas antirracistas; la comunidad negra era consciente de que la libertad no fue una concesión, sino el resultado de movimientos de resistencia, organización y lucha. Al recuperar esta memoria histórica, creció en el corazón la certeza de la presencia amorosa y la complicidad de Dios, del Dios del Éxodo, en el camino permanente hacia la liberación. Fue vital reafirmar la fe en un Dios que ve la miseria de su pueblo, oye su clamor y desciende para liberarlo (Ex 3, 7-8). Como mujeres negras, nuestra tradición recuperó la figura de Agar, la esclava africana de quien surgió una descendencia numerosa; ella, en busca de sus derechos, recibió la revelación de Dios. Es la madre libertadora que nos enseña a creer en „*Aquel que vive y que me ve*“ (Gn 16,13).

b. Creadas y creados a “imagen y semejanza de Dios”

La acción liberadora de Dios impulsa al pueblo hacia la búsqueda de una vida digna. Inspiradas en los relatos de la creación, del libro de Génesis, encontramos a un Dios que crea al ser humano a su imagen y semejanza. Escuchamos esta afirmación con oído y alma colectiva, como negras y negros que tienen su rostro y su cuerpo discriminado, explotado por una ideología que afirma su inferioridad. „Somos creados y creadas a imagen y semejanza de Dios“ (Gn 1,26). Reconocer los cuidados y cercanía de la Divinidad creadora, que nos formó de la tierra, con sus colores y aromas, significó fortalecernos, reivindicar nuestros derechos y dignidad como pueblo negro de Dios. Otros textos que afirman la igualdad y la justicia fueron releídos a partir de la perspectiva negra. El compromiso con la justicia racial, desarrollo una sensibilidad en el trabajo bíblico que posibilita una lectura que hace presente la interseccionalidad (género, clase, relaciones étnico-raciales)⁶.

⁶ Ver el trabajo de Tirsia Ventura. *Cuerpos peregrinos. Un estudio de la opresión y la resistencia desde el género, clase y etnia. Salmos 120 al 134.* San José: DEI, 2008.

c. El pueblo negro está en la Biblia⁷

La hermenéutica negra “des-cubre”, “des-vela” la presencia negra en los relatos y geografías bíblicas. Durante muchos años se leyó los textos invisibilizando esta presencia negra, con una mirada discriminatoria hacia África y de menosprecio hacia personajes africanos que aparecen en los textos, debido a una exégesis que minimizó e invisibilizó intencionalmente este rastro. Sin embargo, al hacernos sujetos de la lectura y reivindicar el lugar de África y sus descendientes en los textos y en la historia bíblica, resulta asombroso no haberlo percibido antes. Las genealogías, la geografía, la antropología (los mitos) y la teología son lugares donde se puede rescatar la presencia negra en la Biblia⁸:

- ◆ **La genealogía:** Es el reconocimiento de la persona a través de sus raíces. En la Biblia encontramos grupos designados como egipcios, cusitas, nubios o libios. Por ejemplo, el profeta **Sofonías** es presentado como hijo de Cusi (Sof 1, 1). También destaca el etíope que informa a David sobre la muerte de Absalón (2 Sam 18, 31-32). Agar, la segunda mujer de Abraham, era egipcia (Gn 16, 1), y ella misma buscó una esposa egipcia para su hijo (Gn 21, 20-21). Estos textos confirman el vínculo ancestral entre el mundo bíblico y África.
- ◆ **La geografía:** Las constantes referencias a Egipto y Etiopía suelen leerse olvidando que estos territorios son parte integral de África. Egipto era una civilización avanzada con un intenso intercambio cultural con Israel y Judá. Era tierra de abundancia, razón por la cual Abraham y Sara buscaron refugio allí (Gn 12, 10-20). Moisés tuvo una esposa etíope. Generaciones de convivencia crearon lazos profundos; tanto así que, al salir de Egipto, muchos egipcios apoyaron a los hebreos (Ex 12, 35-36), y otros tantos hebreos sintieron nostalgia por la tierra que los vio nacer.
- ◆ **La antropología:** Al establecer un diálogo entre culturas, historias y los mitos de tradiciones africanas con los bíblicos, descubrimos que, a pesar de las diferencias, existen tantas semejanzas que nos sentimos parte de culturas cercanas.
- ◆ **La teología:** Dentro de las teologías bíblicas, encontramos la afirmación de un Dios que acompaña amorosamente al pueblo, un Dios que libera a los que sufren injusticia. Es inevitable encontrarlo abrazando

⁷ Para esta reflexión, ver los grandes aportes de Maricel Mena López en su tesis de doctorado: “Raízes Afro-Asiáticas nas origens do povo de Israel: uma proposta de reconstrução histórico-feminista”. Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, 2002. Ver otras publicaciones de la autora sobre este tema.

⁸ Para esta reflexión, ver los grandes aportes de Maricel Mena López en su tesis de doctorado: *Raízes Afro-Asiáticas nas origens do povo de Israel: uma proposta de reconstrução histórico-feminista*, Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, 2002. Ver otras publicaciones de la autora. Lo que presentamos está desarrollado en el trabajo de Peter Nash, publicado por el CEBI: *Relendo Raça, Bíblia e Religião*. São Leopoldo: CEBI, 2005.

a quienes sufren el dolor del racismo. Si Él asume nuestra carne y nuestro dolor, podemos afirmar con esperanza que “Dios es Negro” (Cone, 1989).

d. Lectura decolonial y antirracista

Esta cuarta clave nace de la sospecha sobre el proceso de “blanqueamiento” de la Biblia, el cual alejó el texto de sus raíces africanas. Se impuso una lectura interesada que privilegió a ciertos grupos, invisibilizó personajes y utilizó las Escrituras para justificar la esclavitud y la supuesta inferioridad de negros e indígenas. Incluso hoy, se utiliza la Biblia para validar la dominación de género, intereses de grupos de poder religioso y económico, como lo que estamos presenciando actualmente, con lecturas que justifican el colonialismo y el genocidio del pueblo palestino.

Una lectura decolonial busca en el texto elementos que empoderen a los grupos discriminados. Es una lectura que fortalece y anima a la diáspora africana a reconstruir su historia de salvación-liberación, a encontrar en medio de la historia y cultura negra las palabras sagradas del Dios que libera, anima, calienta el corazón, crea y fortalece la comunidad, entendida también como comunidad negra en la diáspora. Es una lectura que se abre a la diversidad y que abraza a los dioses y diosas de nuestras religiones ancestrales.

Renacidas... de los lazos de agua

El camino recogido hasta aquí, la historia de la Hermenéutica Negra es parte de mi camino personal, de búsquedas en comunidad, cruzando ríos, pasando por desiertos, hasta encontrarme con las religiones de matriz africana. Un proceso largo, de muchos años de espera, que culminaron con un abrazo amoroso con la Divinidad que me esperaba y con mi inserción en una comunidad de candomblé, una religión afrobrasileña, de matriz africana. El agua siempre presente, como metáfora, pero también como lugar de encuentro con Dios. El agua dulce de los ríos, de las cascadas, lugar de encuentro con Osún; y las aguas del mar, lugar de encuentro con Iyemoja. El mar con sus olas fuertes, que ha determinada hora nos golpea y arrastra fuertemente y en otros momentos acarician nuestros cuerpos. Vivir bajo los cuidados de Osún, como su hija, y un servicio respondiendo al llamado de Iyemoja. En un encuentro con la comunidad de Candomble, la Divinidad se aproximó, se dirigió a mí y me dijo las siguientes palabras: “*La historia escrita con lazos de agua, permanece para siempre*”.

Desde este lugar, de encuentro de aguas, sentada en la ribera del río, ... nos acercamos al texto de Marcos 1,9-13, sobre el bautismo de Jesús... para escuchar y ver qué nos dicen las aguas.

El texto es parte del prólogo del evangelio de Marcos. Se abre en 1,1 y cierra en 1,13. El versículo 1 es el título de la obra; luego sigue un tríptico com-

puesto por tres perícopas: (I) Cumplimiento de la profecías a través de Juan – 1,2-5; (II) Juan Bautista y el profeta (1,6-8); (III) El bautismo de Jesús (1,9-13).

Las tres partes del prólogo están relacionadas. Nos enfocaremos en la tercera parte (1, 9-13), específicamente los versículos 9 al 11, donde se narra el bautismo de Jesús, que es el punto central del prólogo del Evangelio de Marcos.

Para el análisis, seguiremos el orden narrativo del texto.

1, 9 – Aconteció en aquellos días, que Jesús vino de Nazaret de Galilea, y fue bautizado por Juan en el Jordán.

Marcos presenta a Jesús que se desplaza desde Nazaret y aparece de súbito como una persona más, a fin de recibir el bautismo de Juan. Viene de un poblado pequeño, Nazaret, ubicado en la región de Galilea. En estos primeros versículos, aparecen dos referencias geográficas importantes que expresan tensión espacial. Una es Galilea, de donde viene Jesús.

Dentro de las diferentes regiones de Palestina, Galilea se caracterizaba por su sentimiento de independencia y por su resistencia frente a las diferentes formas de dominación de los imperios. Como menciona Flavio Josefo, “el combate hace parte de la formación de los galileos, desde sus años más jóvenes y siempre han sido numerosos” (Flavio Josefo, Guerra III, 34b-58). Con respecto a los habitantes de Jerusalén, los galileos tenían una forma particular de observar la ley y la práctica de la religión judía. Esta es la primera tensión espacial, entre Galilea y Jerusalén, una tensión que permanecerá en todo el evangelio. La legitimación del ministerio de Jesús no viene desde Jerusalén, el centro religioso judío. La confirmación de su misión se realiza fuera del espacio de la religión oficial.

Jesús sale de Galilea y se dirige al río Jordán. Se encuentra con Juan el Bautista en el desierto. El desierto es concebido como lugar de ruptura, que escapa al control de la sociedad estructurada. Simbólicamente era el lugar de la comunidad en fuga o refugio para el perseguido que esperaba alivio o seguridad. En el contexto del prólogo, el desierto representa las periferias (Myers, 1992, p. 164). En versículos anteriores, la descripción que hace Marcos de Juan el Bautista (1,6), refuerza esta idea, al atribuir a Juan rasgos de un profeta, nómada, quien, por su forma de comer, de vestir era alguien en clara ruptura con la ciudad y más específicamente, con Jerusalén. Los valores, las costumbres, lo que come y como se viste, es característico de quien vive fuera de la ciudad, y la primera parte del prólogo (v. 5) ya lo identificó con la línea profética. Marcos menciona grupos de personas que salen desde Jerusalén, y desde Judea para acudir al bautismo de Juan. Se trata posiblemente de distintos grupos de personas. Los de Judea, personas campesinas, mientras que los que llegaban desde Jerusalén, eran probablemente artesanos u otros grupos no-elitistas de la ciudad (Malina y Rohrbaugh, 2002, p.144). La procedencia de los grupos que llegan a bautizarse ocupa un lugar importante en el texto. Jerusalén era considerado

por la ideología nacionalista dominante, el centro del mundo al cual todas las naciones convergerían un día (Sal 69,35s; Is 60,10-14). Marcos hace un giro. En lugar de una peregrinación triunfal a Jerusalén, las multitudes huyen al desierto, hacia los márgenes para hacerse bautizar por Juan (Myers, 1992, p. 160). Aquí se manifiesta otra tensión espacial, entre el desierto y Jerusalén.

Unirse al grupo de los que son bautizados por Juan, demuestra la adhesión de Jesús al movimiento suscitado por el Bautista. El tiempo de la narrativa adoptada por Marcos, conecta rápidamente las escenas, que suceden una inmediatamente después de la otra. El ritmo rápido de las escenas iniciales, prenden la atención de lector/a, y crea expectativa por que lo que podría desencadenarse. Jesús viene de Nazaret, en Galilea y se hace bautizar por Juan en el desierto. En el prólogo, con el bautismo de Jesús, Marcos afirma que el nuevo orden del reino no surge de las relaciones de poder existentes, sino más bien independientemente de ellas, en los márgenes de la sociedad.” (Myers, 1992, p. 160). Recuperado el entorno geográfico y simbólico en que se da el bautismo de Jesús, reposemos ahora nuestra mirada en el momento brevemente narrado del bautismo.

1,9b - *y fue bautizado por Juan en el Jordán* - καὶ ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάννου.

El término utilizado por Marcos es βαπτίζω, del verbo βάπτω – βάπτο - significa mojar, bañar, arrollar, inundar, es decir cubrir completamente con un fluido, con el agua. El verbo describe una acción pasada, puntual o concluida. Y en la secuencia, con el movimiento y el tiempo que corren rápidamente, en las palabras del narrador, Jesús se hizo bautizar, llegó y fue bautizado. Inmediatamente, *cuando subía del agua, vio abrirse los cielos, y al Espíritu como paloma que descendía sobre él* (v. 10).

Son varios sucesos seguidos y hasta concomitantes expresando que “había llegado el momento”, la urgencia del tiempo, el tiempo era (es) ahora. El acto del bautismo sería la inmersión en el agua del río Jordán. Más adelante retomaremos esta simbología. En las interpretaciones del texto se ha buscado contestar a preguntas como el significado del bautismo de Juan, para Jesús, una vez que, como afirma el mismo texto “el Bautista predicaba el bautismo de arrepentimiento para perdón de pecados” (v. 4). Si Jesús no tenía pecados, ¿Necesitaría el bautismo de arrepentimiento que ofrecía Juan? Pero entonces, ¿Cuál el significado del bautismo de Jesús por Juan? Su bautismo no significó como el de la multitud, una muerte al pasado, puesto que no hay confesión de pecados, sino un compromiso de entrega por el bien de la humanidad (Mateos y Camacho, 1994, p. 76). En esta misma línea, el bautismo tiene una función social que apunta hacia la creación de una nueva humanidad. La transformación está en la renuncia de Jesús al antiguo orden social. Jesús por su bautismo asume el estar

“fuera de la ley” y su misión consistirá en desafiar las estructuras opresoras de la ley y del orden vigente (Myers, 1992, p. 160).

1,10 - *cuando subía del agua, vio abrirse los cielos, y al Espíritu como paloma que descendía sobre él (v.10). Y vino una voz de los cielos que decía: Tú eres mi Hijo amado; en ti tengo complacencia (1,11).*

Designar a Jesús como Hijo de Dios, es una declaración de honor, que se hace pública por la simbología de los cielos que se abren. La confirmación viene del mismo Dios y los lectores/as son los testigos de esta revelación (Malina y Rohrbaugh, 2002, p. 145).

Con todos los aportes mencionados, las propuestas de interpretación, este texto ha sido y sigue siendo un territorio ocupado por lecturas centradas en la figura de Jesús como el Hijo único, amado y elegido por Dios, como camino de salvación. Las diferencias surgen con relación a la interpretación de la segunda parte del versículo: ἐν σὺ σοὶ εὐδόκησα que se traduce como “*en ti tengo complacencia*”. Algunas versiones, como la Biblia Latinoamericana (1995), en lugar de “tengo complacencia” traduce eres “mi elegido”. En el espacio de esta reflexión no es posible retomar la larga historia interpretativa del texto, que va más allá de la traducción del versículo mencionado. Pero es importante puntualizar que una lectura que reduce el bautismo de Jesús al tema de la elección divina, con una interpretación limitada de ambos temas, del bautismo y de la elección, ha sido uno de los obstáculos al reconocimiento y al diálogo con otras religiones, llegando a validar el exclusivismo de Cristo, en términos teológicos y cristológicos, acompañada de la creencia en el bautismo como única forma de salvación. Esta comprensión de la fe cristiana fue fundamento para una teología colonial-esclavista que no solo orientó el trabajo evangelizador en el pasado, sino que permaneció y todavía está presente en la práctica eclesial y pastoral. Ese es uno de los desafíos actuales para una hermenéutica negra decolonial antirracista latinoamericana y caribeña.

Conclusión: En los márgenes de los ríos

Pasamos ahora a una propuesta de lectura que, lejos de ser una conclusión, es un acercamiento que busca abrir el texto al diálogo, dejando fluir significados e inspiraciones. Es también una invitación a abrirnos para que el agua se lleve aquellas comprensiones de la fe que ya no nos sirven; que el agua misma nos lave y nos conduzca hacia otros lados: a la otra orilla del río, del mar... a la otra orilla del Atlántico. Buscamos encontrarnos con experiencias de fe que nos han sido arrebatadas, prohibidas o que perdimos y ya no sabemos dónde hallar.

Desde este lugar, sentadas al otro lado del río, nos acercamos nuevamente al texto de Marcos 1,9-13 sobre el bautismo de Jesús. La narración de Marcos posibilita el encuentro con grupos de personas inconformes con el orden social

y religioso que, liderados por Juan el Bautista, buscan en la tradición profética la inspiración para subvertir el orden cultural, religioso y político. Esta confrontación aparece en los versículos 12 y 13 del mismo capítulo, bajo la simbología de los 40 días en el desierto. El bautismo es una forma de ruptura con el orden instalado y la apertura hacia un nuevo proyecto de vida que se manifestará en todo el evangelio a través de la práctica comunitaria del movimiento de Jesús. Al regresar a Galilea, su primera acción es conformar un grupo y hacer comunidad: participa y lidera un movimiento anticolonial y contrahegemónico, situado al margen del sistema religioso oficial del Templo. Esta es la magia y la mística de los compromisos de servicio que se confirman en el desierto al sumergirse en un río.

Un símbolo importante en el texto, que no hemos mencionado, es la paloma. Como ave mensajera, su domesticación por los egipcios se remonta a más de 5,000 años. La paloma simboliza la “*Sofía*”, la sabiduría divina. La belleza de la construcción narrativa de Marcos, y de la vida misma de Jesús, es que une el profetismo con la *Sofía*. Jesús es profeta, hijo de la *Sofía*.

La *Sofía*-Cristología forma parte de las tradiciones tempranas del cristianismo y expresa la infinita bondad divina que acoge a las personas empobrecidas, fragilizadas y heridas. A partir de ese abrazo amoroso, ellas pueden esperar un presente y un futuro donde ya no sea necesaria ninguna víctima (Fander, 1998, p. 500).

Volviendo a la paloma, me preguntaba cómo ella descende: “*el Espíritu que descende tal como paloma hacia dentro de él*”. ¿No podría ser algo distinto al simple descender en “forma” de paloma? El texto dice: *desciende hacia dentro de él*. Desde esta margen del río, miramos a partir de los saberes y experiencias de mujeres negras en la diáspora. Estas palabras de Marcos me conectan con una forma de concebir la Divinidad como algo que nos habita, que toma nuestro cuerpo, nos atraviesa y se queda ahí, bien adentro, haciéndose una con nosotras. Esto no puede haber sido algo exclusivo de Jesús. La interpretación tradicional de su elección como hijo único, amado y escogido por Dios es patriarcal y excluyente; justifica jerarquías y fortalece el pensamiento supremacista blanco. Una hermenéutica decolonial, antirracista y anti patriarcal tiene como tarea urgente la deconstrucción de las bases interpretativas que fundamentan esta teología.

Desde este otro lado del río, el encuentro con la Divinidad está abierto a todas las personas; es una experiencia única, irrepetible y, al mismo tiempo, comunitaria. La relación de madre e hijo o hija que se acercan a un río para presentar una ofrenda o sumergirse - confirmando así un compromiso con la vida, la liberación de la comunidad y la propia felicidad - es parte de nuestra práctica religiosa. Significa estar abierta, consumirse en el agua y dejarse empapar por la Divinidad que habita también en los ríos y en la naturaleza.

En América Latina y el Caribe encontramos diversas experiencias y métodos de hermenéutica negra. Lo que nos une es el enfoque en una lectura antirracista y decolonial que parte de la cotidianidad de las comunidades y de la realidad de la diáspora. Es un acercamiento que rompe la lógica del epistemicidio, visibiliza el pensamiento y las filosofías negras; y es capaz de dialogar de forma respetuosa y amorosa con las tradiciones religiosas africanas. Estas permanecen como fuente, guarda los secretos de la resistencia, sabidurías de vida.

Al final de este recorrido, al llegar a la orilla del mar y mirar hacia África, como hijas de la diáspora, reconocemos con corazón agradecido que “la historia escrita con lazos de agua permanece para siempre”.

Bibliografía

- Carneiro, S., *Sueli Carneiro: epistemicídio racial e o enegrecer*. En: Revista África e Africanidades, No. 45. 2023.
- Cone, J., *Black Theology and Black Power*. Edition, 20, reprint, annotated. Publisher, Harper & Row, 1989.
- De Lima Silva, S.R., *Bíblia e Negritude: Pistas para uma leitura afrodescendente*. São Leopoldo: EST/CEBI, 2013.
- De Lima Silva, S.R., *Modernidad Colonial, Teología y Esclavitud negra en el siglo XVII brasileño: el caso de Antonio Vieira*. San José: Universidad de Costa Rica, 2022.
- Fander, M., *Das Evangelium nach Markus: Frauen als wahre Nachfolgerinnen Jesu*. 2.^a ed. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1998.
- Ferreira, S.P. y Neto, L.R.P., *Sueli Carneiro: epistemicídio racial e o enegrecer*. En: Revista África e Africanidades, No. 45. 2023.
- Gómez-Quintero, J.D., *La colonialidad del ser y del saber: la mitologización del desarrollo en América Latina*. 2010.
- Grupo de união e consciência negra. *Histórico do grupo de negros*. Nova Iguaçu-RJ: DHnet, [s.f.].
- Hooks, B., *Salvación: [subtítulo según edición]*. Barcelona: Paidós, 2025.
- Josefo, F., *Guerra de los judíos: Libro III*. [s.l.]: [s.e.], [s.f.].
- Maldonado-Torres, N., *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. Bogotá: Instituto Pensar - Siglo del Hombre Editores, 2007.
- Malina, B.J. y Rohrbaugh, R.L., *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I: Comentario desde las ciencias sociales*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1996.
- Mateos, J. y Camacho, F., *Marcos: Texto y comentario*. Madrid: Ediciones El Almendro, 1994.

- Meier, J.P., *Un Judío Marginal. Nueva Visión del Jesús histórico: Tomo III. Compañeros y competidores*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2010.
- Myers, C.O., *Evangélio de Sao Marcos*. Sao Paulo: Edicoes Paulinas, 1992.
- Palma y Truzzi. *Renomear para Recomeçar: Lógicas Onomásticas no Pós-abolição*. 2018. Disponible en: <https://www.scielo.br/j/dados/a/sHR8Z49fsx-tYRxZZN5swFhv/?format=html&lang=pt> Consultado: 25 de marzo de 2026.
- Pastoral Afro-Brasileira (CNBB). *Agentes de pastoral afro-brasileira*. Brasilia: CNBB, [s.f.].
- Quijano, A., *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- Ventura, T., *Cuerpos peregrinos. Un estudio de la opresión y la resistencia desde el género, clase y etnia. Salmos 120 al 134*. San José: DEI, 2008.
- Vieira, A., *Obras escolhidas*. Lisboa: Sá da Costa. 1951
- Varios. *Memoria Escrita Del Encuentro Nacional Del Grupo de União e Consciência Negra*. Nova Iguaçu - RJ. HISTÓRICO DO GRUPO DE NEGROS DE 1978 a 1981. Disponible en : <https://www.dhnet.org.br/mndh/encontros/iencontro/relatoriosregionais/grupouniaoconsiencianegra.htm> Consultado 20 de marzo 2026

Silvia Regina de Lima Silva

*De la periferia al centro de la esperanza Etiopía (Kush):
En el Profetismo Bíblico*

*Da Periferia ao Centro da Esperança: Etiópia (Kush)
No Profetismo Bíblico*

*From The Periphery to The Center of Hope:
Ethiopia (Kush) In Biblical Prophecy*

Resumen

Este artículo analiza la presencia de Kush (Etiopía) en el profetismo bíblico, demostrando que no se trata de una mera referencia geográfica marginal, sino de un motivo teológico central. Al trazar la trayectoria de Kush desde el siglo VIII a.C.—cuando la XXV Dinastía Kushita gobernaba Egipto—hasta los períodos exílico y postexílico, el estudio muestra cómo los textos proféticos (Isaías 18–20; Amós 9,7; Jeremías 38–39; Ezequiel 30; Sofonías) utilizan a Kush para criticar alianzas militares, afirmar la soberanía divina y proyectar una visión escatológica de inclusión. El artículo concluye vinculando esta recuperación bíblica con la diáspora africana en las Américas, argumentando que rescatar el papel profético de Kush es una tarea hermenéutica decolonial que desafía siglos de borramiento y exige prácticas eclesiales antirracistas.

Palabras clave: Kush; Etiopía; Profetismo Bíblico; Hermenéutica Decolonial; Diáspora Africana

Resumo

Este artigo analisa a presença de Kush (Etiópia) no profetismo bíblico, demonstrando que não se trata de uma mera referência geográfica marginal, mas de um motivo teológico central. Ao traçar a trajetória de Kush desde o século VIII a.C.—quando a XXV Dinastia Kushita governava o Egito—até os períodos exílico e pós-exílico, o estudo mostra como os textos proféticos (Isaías 18–20; Amós 9,7; Jeremias 38–39; Ezequiel 30; Sofonias) utilizam Kush para criticar alianças militares, afirmar a soberania divina e projetar uma visão escatológica de inclusão. O artigo conclui vinculando essa recuperação bíblica à diáspora africana nas Américas, argumentando que resgatar o papel profético de Kush é uma tarefa hermenéutica decolonial que desafia séculos de apagamento e exige práticas eclesiais antirracistas.

¹ Teóloga y biblista, docente de la Universidad Santo Tomás, Colombia. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5958-0570>

Palabras-chave: Kush; Etiópia; Profetismo Bíblico; Hermenêutica Decolonial; Diáspora Africana

Abstract

This article analyzes the presence of Kush (Ethiopia) in biblical prophecy, demonstrating that it is not a marginal geographical reference but a central theological motif. Tracing Kush's trajectory from the 8th century BCE—when the Kushite 25th Dynasty ruled Egypt—through the exilic and post-exilic periods, the study shows how prophetic texts (Isaiah 18–20; Amos 9:7; Jeremiah 38–39; Ezekiel 30; Zephaniah) use Kush to critique military alliances, affirm divine sovereignty, and project an eschatological vision of inclusion. The article concludes by linking this biblical recovery to the African diaspora in the Americas, arguing that reclaiming Kush's prophetic role is a decolonial hermeneutical task that challenges centuries of erasure and demands anti-racist ecclesial practices.

Keywords: Kush; Ethiopia; Biblical Prophecy; Decolonial Hermeneutics; African Diaspora

Introducción

En un continente donde las comunidades afrodescendientes han enfrentado siglos de exclusión, racismo estructural y apagamiento cultural, recuperar la presencia poderosa y positiva de Kush (Etiopía) en el núcleo de la narrativa sagrada occidental, como lo es la profecía bíblica, es un acto de resistencia teológica y reparación histórica de un pueblo confinado al silencio y olvido por interpretaciones blanqueadas de la historia.

Es importante para una lectura descolonizadora que desafía la narrativa eurocéntrica y blanca de la Biblia, demostrar que África no es un mero objeto de misión, sino sujeto activo de la revelación. Los oráculos sobre Kush no son solo de condena, como sucede con otras naciones, ellos también muestran a los africanos como modelos de fe, salvadores y destinatarios privilegiados de la promesa. Esta lectura ofrece a las comunidades afrodiaspóricas un espejo bíblico en el que reflejarse con orgullo. En un contexto donde se nos ha negado la historia y la agencia, descubrir que un reino africano es clave en el plan profético de Dios es un potente antídoto contra la inferiorización y estereotipación de nuestro pueblo.

Esta lectura subvierte las narrativas de exclusión desde dentro del canon al utilizar el texto más autorizado de la cultura dominante (la Biblia) para cuestionar su uso como instrumento de opresión. También desenmascara la retórica profética de dominio y control de tierras y la sumisión de cuerpos a un sistema teocrático, cuya universalidad se fundamenta en la obediencia ciega a sistemas opresores. Al tiempo que conecta luchas afrodiaspóricas al establecer un puente histórico y espiritual entre la resistencia negra en nuestro continente y la gran-

deza de las civilizaciones africanas, recordando que la historia de los pueblos negros no comenzó con la esclavitud, sino con reinos poderosos reconocidos por las Escrituras.

Este estudio no es un mero ejercicio académico. Es una hermenéutica de liberación que, al rescatar a Kush del olvido, combate la exclusión geopolítica actual al recordar, con la autoridad de la profecía, que la diversidad humana no es una amenaza, sino una parte esencial del designio divino. Empodera a las comunidades al devolverles un linaje bíblico de dignidad, resistencia y centralidad en la historia de la salvación.

Para el desarrollo de mi argumento, inicio con una ubicación geoespacial de lo que se denomina en la antigüedad del Reino de Kush, para después presentar un recorrido histórico por la presencia de Kush en el corpus profético, prestando especial atención a perícopas seleccionadas y finalmente a presentar algunas consideraciones conclusivas. Es importante aquí considerar los límites en cuanto a fuentes en español y portugués sobre el tema, la producción académica específicamente sobre Kush/Etiopía en la profecía bíblica es escasa. La mayoría de los recursos disponibles son de divulgación o enciclopédicos, no estudios especializados.

Más allá de un Reino lejano

Etiopía (Kush) no es una mera nota al pie de página en la Biblia, ni solamente una referencia idílica a un reino lejano. En la literatura bíblica, representaba el límite sur del mundo conocido, una tierra misteriosa, poderosa y a menudo aliada de los grandes imperios.

“Etiopía” en versiones antiguas, como la Septuaginta griega o la Vulgata latina, traduce el hebreo “Kush”. Este territorio no se limitaba a la Etiopía moderna, sino al reino nubio/Kushita al sur de Egipto (Sudán y sur de Egipto actuales), era una potencia africana con su capital en Napata/Meroe. “Nubia estaba dividida en dos vastos territorios: las tierras entre Nekhen (en el Alto Egipto) y la Segunda Catarata, conocidas como Wawat, y toda el área al sur, entre la Segunda y la Cuarta Catarata, llamada Kush. (Sherif 2010, 268).

Según Nagm-el-Din Mohamed Sherif (2010), el territorio nubio se articulaba en dos regiones principales con dinámicas diferenciadas respecto al Egipto faraónico (Kemet). Por un lado, la región septentrional, conocida como Wawat, que comprendía las tierras entre Nekhen y la Segunda Catarata, mantuvo una relación de proximidad e intercambio constante con el Alto Egipto, actuando como zona de contacto y, en ocasiones, de conflicto. Por otro lado, la región meridional, llamada Kush, se extendía desde la Segunda hasta la Cuarta Catarata y constituía el corazón del poder nubio autóctono. Esta distinción geográfica y política es fundamental, pues evidencia que Kush no era una mera periferia de Kemet, sino un territorio con identidad propia que, siglos después, desde Napa-

ta, llegaría a gobernar y unificar Egipto bajo la Dinastía XXV. Así, la relación entre Kush y Kemet no fue simplemente de dependencia o subordinación, sino de interacción compleja, rivalidad militar, intercambio cultural y, finalmente, dominio político por parte de los reyes kushitas sobre el valle del Nilo.

Kush floreció como reino independiente, aprovechando la debilidad egipcia durante la invasión de los hicsos. Su capital, Kerma, se fortaleció y extendió su influencia. Durante la Dinastía XVII, el faraón tebano Kamose gobernaba un territorio reducido al sur de Egipto, mientras el reino de Kush dominaba Nubia al sur y los hicsos controlaban el norte desde Avaris. Consciente de esta fragmentación. Kamose intentó establecer una alianza con cushitas e hicsos, reconociendo su fuerza. (Ryholt & Bülow-Jacobsen 1997). Durante el Nuevo Imperio (-1580 a -1050) el faraón Tutmosis III sometió a Cush, pero la región conservó su identidad. (Zayed 2020, 107). Tras un vacío documental de siglos, Kush resurge en el siglo IX a.C. con la Dinastía XXV “etíope”, cuyos príncipes, enterrados en el-Kurru (cerca de Napata), conquistaron Egipto. (Morkot 2000). Los faraones de la XXV Dinastía (c. 747–656 a.C.) fueron kushitas, gobernando tanto Nubia como Egipto. (Leclant 2010, 274).

Como ha señalado Marta Lavik (2021), el estudio de Kush en el Antiguo Testamento ha estado tradicionalmente dominado por un enfoque histórico-geográfico que, si bien valioso, ha descuidado el análisis de cómo funciona Kush como motivo literario dentro de la retórica profética. Al adoptar este enfoque, descubrimos que las referencias a Kush no son meros datos geográficos, sino recursos teológicos deliberadamente configurados para transmitir mensajes específicos a la audiencia israelita/judía. Así, por ejemplo, las ocho referencias en los profetas anteriores (2Sam 18,21-32; 2Re 19,9) presentan a individuos kushitas con roles sociales importantes, aludiendo a su capacidad militar, pero integrándolos implícitamente en la historia del pueblo de Yahveh. Tal es el caso del oficial kusita en el ejército de David quien cumple una misión crucial de información en 2Sm 18, o el kushita Taharqo en 2Re 19 quien ejerce un papel secundario en la liberación de Jerusalén. Ambas narrativas presentan a individuos de Kush con roles importantes en la sociedad e, implícitamente, en relación con el pueblo de Yahveh.

Esta función se despliega con mayor amplitud en los profetas posteriores, donde Kush aparece tanto en oráculos de juicio como en proyecciones escatológicas de inclusión (Is 11,1; 18,1; 20,3.4.5; 37,9; 43,3; 45,14; Jer 13,23; 36,14; 38,7.10.12; 39,16; 46,9; Ez 29,10; 30,4.5.9; 38,5; Am 9,7; Nah 3,9; Sof 1,1; 2,12; 3,10) (Lavik 2021).

Marta Lavik (2021) propone un cambio de enfoque fundamental: en lugar de preguntarse únicamente por el trasfondo histórico y geográfico de Kush, como lo ha hecho la mayoría de la exégesis tradicional, propone analizar cómo funciona Kush como motivo literario dentro de la retórica profética. Este enfoque es crucial para nuestro texto, pues nos permite preguntarnos no solo ¿dónde

estaba Kush? sino ¿qué efecto produce su mención en la audiencia? y ¿qué mensaje teológico transmite su presencia en el texto?

Identificando a Kush en el Siglo VIII a.C.

Lejos de ser una entidad remota y exótica en el imaginario del antiguo Israel, Kush era, durante el siglo VIII a.C., el epicentro del poder que gobernaba Egipto. Este período, que corresponde al final del Tercer Período Intermedio de Egipto (c. 1069-664 a.C.), estuvo marcado por la fragmentación política en el norte, lo que facilitó el ascenso de un poderoso reino originario de Napata, en el actual Sudán. (Leclant 2010, 247). La Dinastía XXV, conocida como la Dinastía cushita o “etíope”, capitalizó esta debilidad. Sus gobernantes, que se consideraban herederos legítimos de las tradiciones faraónicas, emprendieron una exitosa campaña de unificación. El faraón Piye (también conocido como Pianjy), alrededor del 730 a.C., conquistó Egipto, sentando las bases para un imperio que, bajo sus sucesores, se extendería desde el sur de Nubia hasta las costas del Mediterráneo. (Morkot 2000)

El apogeo de este imperio se consolidó con faraones como Shabako (716-702 a.C.), quien trasladó la residencia real a Menfis para legitimar su gobierno sobre todo Egipto, y Shabitko (702-690 a.C.) (Grimal 1996). Sin embargo, fue durante el reinado de Taharqo (690-664 a.C.) cuando el poder kushita alcanzó su máxima expresión y también enfrentó sus mayores desafíos. Taharqo, mencionado en la Biblia como Tirhaca, rey de Kush (2Re 19,9; Isaías 37,9), gobernó un imperio vasto y próspero, y lideró la resistencia contra la creciente amenaza del Imperio Neosirio. Su ejército logró derrotar a los asirios en una primera campaña, pero finalmente fue vencido, lo que llevó a la pérdida gradual del control sobre Egipto hacia el 664 a.C. (Kahn 2004, 112).

Kevin Burrell (2020) argumenta que los autores bíblicos, al representar a Kush, priorizan consistentemente temas teológicos sobre la identidad étnica. Esto significa que cuando los profetas mencionan a Kush, su interés principal no es describir una etnia extranjera, sino evaluar teológicamente la soberanía de Yahveh y la fidelidad de Judá. En el caso de la invasión asiria de 701 a.C., la Biblia hebrea subordina el reconocimiento de la ayuda militar cushita de Tirhaca a la afirmación de que fue Yahveh quien liberó Jerusalén.

Cush en la profecía isaiana (capítulos 18-20)

Isaías es el profeta del siglo VIII que más atención presta a Kush, dedicándole un bloque significativo en los capítulos 18-20. Su mensaje tiene varias capas:

a) Una advertencia contra las alianzas militares (Isaías 18; 20; 30,1-5; 31,1).

En el contexto de la amenaza asiria, la corte de Ezequías en Jerusalén vio en el poderoso ejército kushita un aliado natural contra Asiria. Se enviaron emisarios por el Nilo para negociar pactos. El oráculo de Isaías 18 se dirige directamente a esa embajada kushita, describiendo a sus destinatarios como una “nación poderosa y opresora, cuya tierra surcan ríos” (18,2.7). Isaías no niega el poderío militar de Kush; al contrario, lo reconoce explícitamente. Sin embargo, como argumenta Kevin Burrell (2020) esta caracterización de Kush como potencia militar funciona en Isaías como un “topos militar” (*military topos*) con un propósito teológico específico que consiste en subrayar la soberanía absoluta de Yahveh sobre todas las naciones, incluso sobre las más formidables. Al presentar a Kush en su máximo esplendor guerrero, el profeta paradójicamente demuestra que ni siquiera una potencia de tal calibre puede sustituir la confianza exclusiva en Yahvé, desaconsejando así la alianza con esta nación. (Balogh 2011, 255).

En un acto profético impactante, Isaías 20 relata cómo el profeta anduvo “desnudo y descalzo por tres años” (20,3) como señal de que Egipto y Kush serían llevados cautivos por Asiria. El mensaje es claro: “¡Así como mi siervo Isaías anduvo... así el rey de Asiria llevará a los cautivos de Egipto y a los desterrados de Kush!” (Is 20,3-4). La confianza en estos poderes militares era, por tanto, una esperanza que acabaría en vergüenza pública. Para Kevin Burrell (2020), este oráculo profundiza el “topos militar” de la soberanía absoluta de Yahvé puesto que ahora la nación que parecía invencible es reducida a la impotencia, demostrando que la verdadera seguridad no reside en alianzas geopolíticas, sino en la fidelidad al Dios de Israel. Así la soberanía absoluta de Yahvé legitima esta teología fundamentada en intereses político-militares.

b) El poder de Kush como instrumento en las manos de Dios (Isaías 37,9)

A pesar de la advertencia profética, la presencia kushita constituye un factor geopolítico ineludible en la crisis de 701 a.C. Cuando el rey asirio Senaquerib amenaza Jerusalén, el texto bíblico registra que “oyó decir de Tirhaca, rey de Kush: ‘Ha salido para hacerte guerra’” (Is 37,9; 2 Re 19,9). Esta mención, sin embargo, presenta una complejidad cronológica que los especialistas han debatido extensamente: Tirhaca (Taharqa) ascendió al trono oficialmente hacia el 690 a.C., once años después de los eventos narrados. (Easton 1897). La explicación más aceptada es que Tirhaca, siendo ya un joven comandante militar en 701 a.C., actuó como general bajo su predecesor Shebitku, y el título de “faraón” en el texto bíblico anticipa su posterior dignidad real o simboliza el papel histórico de toda la Dinastía XXV. La aproximación del ejército kushita desde el sur obligó a Senaquerib a desviar su atención, y aunque las cróni-

cas asirias afirman haber derrotado a las fuerzas egipcias y kushitas en Eltequé (Easton 1897), la repentina retirada asiria, que los textos bíblicos atribuyen a la acción directa del ángel de Yahveh, permitió la supervivencia de Jerusalén.

La representación de este episodio en la literatura profética revela una deliberada prioridad teológica sobre la precisión histórica. Autores como Kevin Burrell (2020) han demostrado que los autores bíblicos utilizan la figura de Kush no para documentar exhaustivamente su papel militar, sino para construir un argumento teológico sobre la soberanía de Yahveh. El hecho de que la Biblia fusione al comandante joven con el rey legendario Tirhaca que posteriormente encarnaría la resistencia contra Asiria, subraya que el interés del texto no es la crónica exacta, sino la afirmación de que ni la potencia asiria ni la alianza kushita determinan la historia: solo Dios lo hace. Así, el movimiento político-militar kushita, aunque real y significativo, hasta el punto de que algunos estudiosos consideran su intervención decisiva para la supervivencia de Jerusalén, queda subordinado en el relato bíblico a la acción liberadora de Yahveh, transformando un episodio geopolítico en una declaración de fe sobre el verdadero poder que gobierna la historia.

c) Kush en la adoración futura (Is 18,7)

El punto más radical de Isaías 18 es su conclusión, el versículo 7: “En aquel tiempo será traída ofrenda al Señor de los ejércitos, de un pueblo de alta estatura y piel brillante... al monte Sion” (v.7). Aquí, Isaías trasciende la política del momento y proyecta una visión escatológica. La misma nación que buscaba alianzas militares terminará trayendo ofrendas de adoración a Yahvé en Jerusalén. El enemigo/aliado potencial se convierte en adorador. Esto sienta las bases para la universalidad de la salvación, un tema que será central en el mensaje de otros profetas.

La presencia y el poder de estos faraones kushitas tuvieron un impacto directo en el reino de Judá. En el contexto de la amenaza asiria, la corte de Jerusalén vio en Egipto y su poderosa dinastía kushita un aliado natural contra el enemigo común. El texto bíblico refleja esta realidad geopolítica cuando menciona que Senaquerib, rey de Asiria, interrumpió su campaña contra Jerusalén en el 701 a.C. al recibir la noticia de que Tirhaca, rey de Kush, se disponía a enfrentarlo. (Kahn 2004, 109). Aunque la crítica profética de Isaías desaconsejaba firmemente estas alianzas militares, la mera mención de un faraón kushita en el relato bíblico subraya que Kush no era un actor secundario, sino una potencia contemporánea y determinante en la política de la región, con la cual los reinos de Israel y Judá tuvieron que contar y, en ocasiones, buscar pactos.

La perspectiva de Amós: La nivelación teológica (Amós 9,7)

El contemporáneo de Isaías, el profeta Amós, ofrece una perspectiva igualmente revolucionaria en un solo versículo (Amós 9,7): “¿No son ustedes para mí como los hijos de etíopes (kusitas) oh, hijos de Israel? —declara el Señor. ¿No hice yo subir a Israel de la tierra de Egipto, y a los filisteos de Caftor, y a los arameos de Kir?”.

Este texto es teológicamente radical por dos razones: 1. Yahvé desmonta el privilegio al equiparar a Israel con Kush. Ambos son simplemente “pueblos” a los ojos de Yahvé, sin que Israel tenga un estatus ontológicamente superior. 2. Yahvé universaliza la acción Divina puesto que, no solo guio la historia de Israel (el Éxodo), sino que también guio las migraciones de los filisteos y los arameos. Implícitamente, Yahvé también ha guiado la historia de Kush, aunque no se mencione un “éxodo” específico para ellos. La declaración nivela el estatus de Israel y las naciones africanas, desmontando cualquier exclusividad étnica.

En resumen, en el siglo VIII a.C., Kush deja de ser un mero nombre geográfico para convertirse en un símbolo teológico de primera magnitud. Los profetas lo utilizan para criticar la política de alianzas y llamar a la confianza exclusiva en Yahvé; para demostrar la soberanía universal de Yahveh, que juzga a las naciones, incluyendo a la poderosa Kush, y también las redime. Finalmente anuncia, que el futuro del pueblo de Yahvé incluirá a estas naciones africanas, que un día adorarán en Sion.

Kush en la profecía exílica

Durante el período exílico (aproximadamente 605-539 a.C.), la profecía bíblica sobre Kush se desplaza desde la advertencia contra las alianzas, propia del siglo VIII a.C., hacia una declaración más enfática del juicio divino sobre las naciones. En este contexto, la principal preocupación de los profetas ya no es la amenaza asiria, sino el creciente poder del Imperio Neo babilónico, que ejecuta el juicio de Yahvé contra Judá y, simultáneamente, contra sus naciones vecinas. Los profetas Jeremías y Ezequiel, que desarrollan su ministerio en las décadas previas y durante el exilio, retoman el tema de Kush, pero ahora insertándolo en los oráculos contra Egipto. Kush deja de ser una potencia independiente buscada como aliada para ser presentada como parte integral del entramado de naciones que sufrirán la invasión babilónica, demostrando que ninguna alianza militar puede resistir el designio divino. (Emberling 2023)

El profeta Jeremías, en su oráculo contra Egipto (Jer 46), menciona explícitamente a Kush como parte de las fuerzas mercenarias que conformaban el poderoso ejército egipcio. La convocatoria “suban, caballos; corran furiosos, carros; salgan los valientes: los de Kush y los de Put que toman escudo, y los de Lud que toman y tensan arco” (Jer 46,9) no es una alabanza a su poderío, sino una invitación irónica a que desplieguen toda su fuerza, solo para ser abatidos

por la espada de Babilonia. Esta referencia subraya la percepción bíblica de Kush como una nación guerrera y hábil, pero también como un símbolo de la confianza mal puesta en el poder humano. La profecía de Jeremías enfatiza que ni siquiera la pericia de estos famosos arqueros kushitas podrán salvar a Egipto del juicio decretado por Yahveh.

De manera paralela y aún más detallada, el profeta Ezequiel, desde su exilio en Babilonia, dedica extensos capítulos (Ez 29-32) al juicio contra Egipto, y en ellos Kush ocupa un lugar preponderante. En Ezequiel 30,4-5, el profeta declara: “Vendrá espada a Egipto, y habrá angustia en Cush, cuando caigan heridos en Egipto... Kush, Put, Lud, toda Arabia, Cub y los hijos de la tierra aliada caerán con ellos a espada”. Esta profecía es significativa porque muestra la “interconexión” de las naciones bajo el juicio divino. Kush no es juzgada por sus propios pecados de forma aislada, sino en su calidad de aliada y sostén de Egipto. Ezequiel describe la devastación que alcanzará desde Migdol hasta Asuán, en la frontera misma con Cush, y menciona que mensajeros partirán en barcos para “aterrorizar a Cush, que estaba confiada” (Ez 30,9), subrayando la caída de toda esperanza de seguridad.

Finalmente, la profecía exílica sobre Cush, aunque cargada de juicio, no cierra la puerta a un horizonte de redención, hay un eco de la visión inclusiva de Isaías 18,7. Esta tensión entre el juicio inminente y la esperanza futura es característica de la literatura profética. El mismo Ezequiel que anuncia la espada sobre Kush, y Jeremías que la incluye en la derrota egipcia, operan dentro de un marco teológico más amplio donde la soberanía de Yahveh sobre todas las naciones es absoluta. Sin embargo, son textos de otros profetas, como el posterior Isaías (45,14) y Zacarías, los que desarrollarán más plenamente la visión de las naciones, incluyendo a Kush, trayendo ofrendas y reconociendo al Dios de Israel. En el período exílico, el énfasis está puesto en la demolición del orgullo y la autosuficiencia de los poderes terrenales, representados por Egipto y sus aliados kushitas, para allanar el camino hacia ese futuro de reconocimiento universal.

En el período exílico (ss. VI-V a.C.) y durante el pos-exílico (s. IV), cuando Judá enfrentó el trauma de Babilonia y la frágil esperanza del retorno, los profetas recurrieron a Kush como un símbolo multifacético: de juicio, de refugio y, crucialmente, de la futura universalidad del culto a Yahvé. Fueron conocidos como guerreros formidables (Jer 46,9), de “estatura elevada” (Is 45,14) y piel “tostada” (Jer 13,23).

Cush en la profecía posexílica

En el período posexílico (aproximadamente 539-331 a.C.), la figura de Kush en la literatura profética experimenta una transformación significativa, desplazándose desde los oráculos de juicio contra las naciones hacia una pro-

yección escatológica de inclusión y adoración universal. Textos proféticos tardíos, que recibieron su forma final durante este período, como Isaías 45,14 y Sofonías 3,10, presentan a Kush no como objeto del juicio divino, sino como lugar de procedencia de adoradores que traerán ofrendas a Jerusalén. Esta visión inclusiva adquiere una relevancia especial en el contexto de la restauración, donde la comunidad judía reconstruía su identidad en torno al Templo y la Torá. Los profetas del posexilium mantuvieron viva la tensión entre las tendencias particularistas de reformas como las de Esdras y Nehemías, y la apertura universalista de la tradición profética que vislumbraba un futuro en el que las naciones, incluyendo a los kushitas, reconocerían al Dios de Israel.

La memoria histórica de Kush también fue cuidadosamente preservada en la literatura posexilica a través de figuras paradigmáticas que demostraban la posibilidad de integración y fidelidad. La memoria de sitio final de Jerusalén por Babilonia (587 a.C.), cuando el profeta Jeremías fue arrojado a una cisterna por predicar la rendición, es personificada por Ebed-melec, un eunuco etíope/cushita al servicio del rey Sedequías (Jer 38,7-13) que salva a Jeremías de la cisterna. Mientras el rey y los príncipes de Judá son infieles y violentos, un extranjero, un africano, un eunuco (categoría marginal en Dt 23,1) actúa con más justicia y fe que los israelitas. Yahvé le promete a Ebed-melec personalmente: “Yo te libraré... porque has confiado en mí” (Jer 39,15-18). (Ventura, 2006). En pleno colapso nacional, la salvación y la fe verdadera son encarnadas por un etíope. Es un anticipo del universalismo pos-exílico.

La figura de Ebed-Melec, el eunuco etíope que rescató al profeta Jeremías (Jer 38-39), se convirtió en un modelo de justicia y fe para la comunidad restaurada, demostrando que un extranjero kushita podía actuar con mayor fidelidad que los propios líderes de Judá y recibir protección divina por su confianza en Yahvé. De manera similar, la defensa divina de la esposa kushita de Moisés (Núm 12,1) fue reinterpretada en clave posexilica como una afirmación de que las alianzas con personas de otras etnias no eran inherentemente problemáticas, siempre que no comprometieran la fidelidad a Yahveh.

La esperanza escatológica vinculada a Kush alcanza su expresión más plena en la literatura posexilica, donde se proyecta la participación de los kushitas en la adoración futura en Sion. El Salmo 68,31, que probablemente recibió su forma final en este período, profetiza que “Kush extenderá sus manos a Yahvé”, una imagen que resuena con la visión de Sofonías 3,10 sobre adoradores provenientes “desde más allá de los ríos de Kush” trayendo ofrendas. Esta proyección escatológica mantuvo abierta la posibilidad de inclusión de los pueblos africanos en el plan salvífico divino, preparando el camino teológico para el encuentro del evangelista Felipe con el eunuco etíope en Hechos 8, donde un descendiente de Kush no solo lee las Escrituras, sino que recibe el bautismo como primicia del cumplimiento de estas antiguas profecías.

Sofonías, el profeta de ascendencia kushita

El libro de Sofonías se abre con un superscrito inusualmente detallado que traza la genealogía del profeta por cuatro generaciones: “Sofonías hijo de Cusi, hijo de Gedalías, hijo de Amarías, hijo de Ezequías” (Sof 1,1). Este detalle genealógico, único entre los profetas menores, ha generado un importante debate académico sobre su significado. La mención de “Kusi” como nombre del padre es particularmente significativa, ya que este término funciona en el Antiguo Testamento principalmente como un gentilicio o etnónimo que designa a una persona procedente de Kush, la región del Alto Nilo que abarcaba parte del actual Sudán y Etiopía. Numerosos especialistas, como el investigador Gene Rice, han sugerido de manera plausible que “Kusi” indica el origen africano del padre del profeta, lo que implicaría que Sofonías mismo era un hombre negro o de ascendencia cusita.

El contexto histórico y la familiaridad con Kush

Esta posible ascendencia cobra especial relevancia al considerar el contexto histórico en el que Sofonías desarrolló su ministerio, durante el reinado de Josías (640–609 a.C.) (). Precisamente en las décadas anteriores, una dinastía kushita —la Dinastía XXV— había gobernado Egipto entre el 715 y el 663 a.C., lo que sin duda incrementó la familiaridad y los contactos entre Judá y los kushitas, y pudo incluso propiciar matrimonios mixtos como el de los padres de Sofonías (). Esta conexión explicaría el interés particular del profeta por el destino de Kush, así como su conocimiento de la geografía y las realidades políticas de esa región, que no era para él una tierra exótica y lejana, sino el lugar de origen de su propia familia.

La profecía contra Kush y la universalidad del juicio

En este contexto, la profecía de Sofonías adquiere matices especialmente significativos. A pesar de, o quizás precisamente por, su propia ascendencia kushita, el profeta anuncia un mensaje de juicio divino que no excluye a la tierra de sus antepasados. En un oráculo breve pero contundente, Sofonías declara: “También ustedes, etíopes (kushitas), serán muertos a espada mía” (Sof 2,12) . Este versículo, que algunos especialistas interpretan como una referencia a los kushitas al servicio del ejército egipcio, demuestra que el juicio de Yahveh es universal y que ningún pueblo, ni siquiera aquel del que el profeta mismo podría sentirse parte, queda exento de rendir cuentas ante Dios . La profecía subraya así la imparcialidad divina y la responsabilidad de todas las naciones ante el poderío de Yahvé.

La inclusión escatológica: Kush en la adoración futura

Sin embargo, el libro de Sofonías no concluye con el juicio, sino que abre una ventana a la esperanza y la restauración universal. En el capítulo 3, el profeta anuncia una visión de alcance mundial: “Desde más allá de los ríos de Cus, mis adoradores, los hijos de mis dispersos, traerán mi ofrenda” (Sof 3,10). Este versículo es de una relevancia teológica extraordinaria, pues presenta a Kush no solo como objeto del juicio divino, sino también como lugar de procedencia de los adoradores de Dios que vendrán a traer ofrendas a Jerusalén. Esta visión inclusiva, que resuena con otros textos proféticos como Isaías 18,7 y el Salmo 68,31, proyecta un futuro donde las naciones, incluyendo la tierra de los antepasados de Sofonías, serán incorporadas al pueblo que adora a Yahveh. Así, la ascendencia kushita del profeta no solo contextualiza su interés por esta nación, sino que prefigura simbólicamente la incorporación de los pueblos africanos en el plan salvífico universal de Dios. Finalmente, a prototipo de las naciones peregrinas que, en los últimos días, reconocerán a Yahvé y enriquecerán a Sión con su alabanza y su presencia. Etiopía encarna así la tensión y la resolución entre el particularismo del pacto con Israel y el universalismo escatológico que define gran parte del pensamiento profético pos-exílico. No es un mero actor geopolítico, sino un símbolo teológico fundamental: la garantía de que la salvación de Dios alcanza hasta los confines de la tierra.

Conclusión: de la periferia al centro de la esperanza

El recorrido por la presencia de Kush (Etiopía) en la profecía bíblica revela una trayectoria teológica sorprendente que desafía las lecturas eurocéntricas y coloniales dominantes. Lejos de ser un mero nombre exótico en los márgenes del mapa bíblico, Kush emerge como un actor geopolítico de primer orden: desde el siglo VIII a.C., los profetas Isaías y Amós confrontan a Judá con la realidad de una potencia africana —la Dinastía XXV— que gobernaba Egipto y con la cual se buscaban alianzas prohibidas. La crítica profética no niega el poder de Kush, sino que lo relativiza ante la soberanía absoluta de Yahveh. Simultáneamente, estos mismos oráculos (Isaías 18:7; Amós 9:7) siembran la semilla de una visión radicalmente inclusiva, donde Kush no es solo juzgada, sino también equiparada a Israel en su estatus ante Dios y proyectada hacia un futuro de adoración en Sion.

Durante el exilio y el pos-exilio, esta semilla germina en una esperanza escatológica que sitúa a Kush en el centro del plan salvífico divino. Figuras como el eunuco etíope Ebed-Melec en Jeremías se convierten en paradigmas de justicia y fe, demostrando que la virtud y la confianza en Dios no conocen fronteras étnicas. (Mena 2002; Ventura). Los profetas Sofonías, de posible ascendencia cusita, anuncia tanto el juicio como la restauración de su pueblo ancestral, mientras que textos como Isaías 45,14 y Salmo 68,31 proyectan un

futuro donde Kush extiende sus manos a Dios y trae ofrendas a Jerusalén. Así, Kush recorre un camino teológico que va de ser periferia geopolítica y objeto de oráculos de juicio, a convertirse en símbolo central de la esperanza universal, anticipando la incorporación de las naciones al pueblo de Dios. Este itinerario no solo restituye la memoria africana en el corazón de la Escritura, sino que desmantela cualquier teología de la exclusión, afirmando que en el plan divino los últimos, los pueblos de Kush, los silenciados por la historia, serán los primeros en la adoración y la alabanza.

La trayectoria teológica de Kush en la profecía bíblica —desde su reconocimiento como potencia africana, pasando por el juicio divino, hasta su inclusión escatológica en la adoración a Yahveh— resuena de manera profunda con la experiencia histórica y espiritual de la diáspora africana en el continente americano. Los pueblos secuestrados de África y esclavizados en América, arrancados de sus tierras y tradiciones, fueron sistemáticamente despojados de su humanidad y de su memoria ancestral mediante una hermenéutica bíblica colonial que utilizó la maldición de Cam para justificar su opresión. Sin embargo, al igual que Kush en la profecía, estas comunidades han transitado de la periferia de la historia impuesta hacia el centro de una esperanza. Las teologías negras, feministas y decoloniales desarrolladas en Brasil, Colombia, Estados Unidos y el Caribe han recuperado las raíces africanas de la Escritura, reivindicando figuras como la esposa cusita de Moisés, Ebed-Melec, la reina de Saba y el propio eunuco etíope de Hechos 8 como ancestros en la fe. Esta hermenéutica de resistencia no solo desenmascara los mecanismos de blanqueamiento y despolitización del texto sagrado, sino que afirma, como los antiguos profetas, que los pueblos de Kush —hoy sus descendientes en la diáspora— no solo tienen un lugar en la historia de la salvación, sino que están llamados a ocupar un lugar protagónico en la adoración y la construcción de comunidades de fe justas y liberadoras. Así, la profecía sobre Kush se convierte en espejo y profecía para la diáspora africana en América: de la periferia del sufrimiento al centro de una esperanza encarnada y liberadora.

La reivindicación de la presencia kushita en la profecía bíblica no puede limitarse a una mera operación de “inclusión” en un canon teológico previamente definido por estructuras patriarcales, blancas y eurocéntricas. Exigir un lugar en una tradición que nos ha sido presentada como universal, pero que en realidad fue construida mediante el sistemático apagamiento de las raíces africanas del texto sagrado, equivaldría a legitimar el mismo dispositivo colonial que nos desposeyó.

El problema de fondo no es la ausencia de África en la Biblia —como hemos visto, Kush/Etiopía está presente de manera abundante y significativa—, sino el epistemicidio espiritual perpetrado por siglos de exégesis, traducción, cartografía e iconografía que borrarón deliberadamente las huellas de esa presencia. Desde la “desafricanización” de Egipto en los mapas bíblicos del siglo

XIX, pasando por la representación iconográfica de figuras bíblicas con rasgos europeos, hasta la interpretación racista de la “maldición de Cam”, lo que ha operado es una tecnología de borramiento destinada a negar a los pueblos africanos y su diáspora cualquier agencia en la historia de la salvación.

Por tanto, la tarea no es pedir permiso para integrarnos en una tradición que nos excluyó, sino dismantelar los mecanismos que secuestraron nuestra memoria ancestral y restituir, desde una hermenéutica negra, feminista y decolonial, la verdad histórica de que la fe dicha “universal” es, en sus raíces más profundas, también africana. Se trata, como han hecho las teólogas negras latinoamericanas, de leer la Biblia desde el cuerpo racializado y situado en las Américas, no para ser incluidas en un relato ajeno, sino para revelar que ese relato siempre fue también nuestro, aunque nos fuera robado.

No se trata únicamente de hacer visible lo que ha sido sistemáticamente invisibilizado: las raíces africanas de la Escritura, la presencia cusita en la profecía, la memoria ancestral secuestrada, sino de asumir que este acto de restitución hermenéutica debe traducirse en una transformación real de nuestras prácticas eclesiales. De nada sirve recuperar a Ebed-Melec, a la esposa cusita de Moisés o a la reina de Saba en el discurso teológico si nuestras comunidades, ministerios y estructuras eclesiales continúan reproduciendo las mismas lógicas segregacionistas, racistas y patriarcales que silenciaron esas voces durante siglos. La relectura profética de Kush nos confronta con la exigencia ética de construir comunidades de fe antirracistas, donde la memoria de África no sea un adorno exegético, sino el fundamento de una praxis de justicia que desmonte, aquí y ahora, las jerarquías raciales y culturales que aún perviven en nuestra tradición eclesial.

Bibliografía de consulta

- Emberling, Geoff (2023). “Kush under the Dynasty of Napata”. En K. Radner, N. Moeller, & D. T. Potts (Eds.), *The Oxford history of the ancient Near East: Volume IV: The age of Assyria*. Oxford University Press, pp. 823-864.
- Grimal, Nicolas (1996), *Historia del Antiguo Egipto*. Madrid: Akal.
- Kahn, Dan’el (2004). *Taharqa, king of Kush and the Assyrians*. *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities (JSSEA)*, 31, pp. 109–128.
- Lavik, Marta Hoyland (2021), *The literary motif of Cush in the Old Testament*. *Old Testament Essays*, 34 (2), pp. 462–485. <https://doi.org/10.17159/23123621/2021/v34n2a9>
- Leclant, Jean. (2010). O Império de Kush: Napata e Méroe. In G. Mokhtar (Ed.), *História geral da África, II: África antiga*. 2ª ed. rev. UNESCO, pp. 89–116.

- Morkot, Robert G. (2000), *The Black Pharaohs: Egypt's Nubian Rulers*. London: Rubicon Press, 2000.
- Ryholt, Kim SB & Bülow-Jacobsen, Adam (1997). *The political situation in Egypt during the Second Intermediate Period, c. 1800-1550 B.C.* Vol. 20. Museum Tusculanum Press.
- Zayed, Abd El Hamid (2010), “Relações do Egito com o resto da África”. In G. Mokhtar (Ed.), *História geral da África, II: África antiga*. 2ª ed. rev., UNESCO, pp. 117–144.

Bibliografía de referencia

- Adamo, David Tuesday (2001), *Africa and the Africans in the Old Testament*. Eugene: Wipf & Stock, 2001.
- Adamo, David Tuesday, “The African Wife of Moses: An African Biblical Study”, *Old Testament Essays* 24, No. 3 (2011), pp. 551–567.
- Bailey, Randall C. “Ebed-Melek as a Type of the Righteous Gentile in Jeremiah 38-39”. *Journal of Biblical Literature* 114, No. 4 (1995), pp. 639–652.
- Balogh, Csaba (2009), *The Stele of YHWH in Egypt: The Prophecies of Isaiah 18-20 Concerning Egypt and Kush*. Doctoral thesis, Theologische Universiteit Kampen. <https://theoluniv.ub.rug.nl/30/>
- Berlin, Adele (1994). *Zephaniah: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Yale Bible 25A. Yale University Press, pp. 49-62.
- Bugg, Robert Milton., Jr. (2023). *African influence in the Bible: A sub-Saharan response to the gospel and the divine prerogative of African incorporation in God's redemptive plan* (Doctoral dissertation, Liberty University). <https://digitalcommons.liberty.edu/doctoral/5117/>
- Burrell, Kevin. (2024). “Kushites in the Hebrew Bible: Theological and Historical perspectives”. In S. Ashby & A. Brody (Eds.), *New perspectives on ancient Nubia* (pp. 219–263). Gorgias Press.
- Burrell, Kevin (2020), “Representing Cush in the Hebrew Bible”. *Biblical Archaeology Review*, 46 (5), pp. 62-64.
- Burrell, Kevin, (2020), “Cushites in the Hebrew Bible. Negotiating Ethnic Identity in the Past and Present”, *Biblical Interpretation Series Brill*.
- Cook, Stephen L. “The Theology of Amos 9:7 and the Question of Israel's Uniqueness”, *Catholic Biblical Quarterly* 73, No. 3 (2011), pp. 481–498.
- Felder, Cain Hope (ed.), *Stony the Road We Trod: African American Biblical Interpretation*. Minneapolis: Fortress Press, 1991. Especialmente el capítulo: “Race, Racism, and the Biblical Narratives”.
- Goshu, Belay Sitotaw & Ridwan, Muhammad (2024), *Celestial connections: Exploring the intersection of astronomy and the Ethiopian biblical canon*. *SIASAT Journal of Social, Cultural and Political Studies*, 9 (4), pp. 249–264. <https://doi.org/10.33258/siasat.v9i4.189>

- Holter, Knut (2023), *The theological significance of Africa and Africans in the Bible*. Old Testament Essays, 36 (1), pp. 220–234. <https://doi.org/10.17159/2312-3621/2023/v36n1a13>
- Jonker, Louis C. (2023), *The Cushites in Herodotus and Chronicles: Revisiting the Asa narrative*. Old Testament Essays, 36 (1), pp. 89–105. <https://doi.org/10.17159/2312-3621/2023/v36n1a6>
- Kahn, Dan’el, “The Inscription of Sargon II at Tang-i Var and the Chronology of Dynasty 25”. *Orientalia* 70, No. 1 (2001), pp. 1–18.
- Kahn, Dan’el, “The Campaign of Sennacherib to Philistia and Judah: A Reassessment” *Journal of the American Oriental Society* 128, No. 4 (2008), pp. 665–680.
- Mbiti, John S. (1986), *Bible and Theology in African Christianity*. Nairobi: Oxford University Press.
- Mena-López, Maricel. “Ebed-Melec, o cuchita, salva Jeremias da cisterna: Um testemunho de seguimento profético no tempo do cerco e queda de Jerusalém (Jeremias 38, 7-13 e 39, 15-18)”. *Estudos Bíblicos* 20.73, 2002, pp. 42-54. CEBI.
- Sherif, Nagm El-Din Mohamed (2010), “A Núbia antes de Napata (-3100 a -750)”. In G. Mokhtar (Ed.), *História geral da África, II: África antiga*. 2ª ed. rev., UNESCO, pp. 145–169.
- Rice, Gene, “The Cushites in the Old Testament”. *Journal of Religious Thought* 39, No. 2 (1982-83), pp. 25–36.
- Rice, Gene. “Africans and the Old Testament”. *Journal of Religious Thought* 46, No. 2 (1989-90), pp. 5–23.
- Ryholt, Kim SB & Bülow-Jacobsen, Adam (1997), *The political situation in Egypt during the Second Intermediate Period, c. 1800-1550 B.C.* * (Vol. 20). Museum Tusulanum Press.
- Stuart, Douglas & Hosea-Jonah (1987), *Word Biblical Commentary 31*. Waco: Word Books, 1987. (Especialmente la sección sobre Amós 9).
- Sweeney, Marvin A. Zephaniah (2003), *A Commentary*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press.
- Török, László (1997), *The Kingdom of Kush: Handbook of the Napatan-Meroitic Civilization*. Handbuch der Orientalistik 31. Leiden: Brill.
- Ukpong, Justin S. (2002), “Reading the Bible in a Global Village: Issues and Challenges from African Readings”. En: *Reading the Bible in the Global Village*: Cape Town. Atlanta: Society of Biblical Literature, pp. 9-40
- Ventura, María Cristina (2006). *Un cuchita habla como el Dios del profeta*. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA)*, 54), pp. 48-54.
- Welsby, Derek A. *The Kingdom of Kush: The Napatan and Meroitic Empires*. London: British Museum Press, 1996.

On The Road from Moab to Judah: Intersecting Economic and Sexual Struggles in Ruth 1:6-22

No Caminho de Moabe a Judá: Interseções das Lutas Econômicas e Sexuais em Rute 1:6-22

En el Camino de Moab a Judá: Intersecciones de las luchas económicas y sexuales en Rut 1:6-22

Abstract

In this paper I read the episode on the road from Moab to Judah, as described in Ruth 1:6-22, to intersect economic and sexual struggles of ambiguous or indecent people. I argue that the story in Ruth 1:6-22 offers resources for resistance in disguise. I first read the story using narrative and socio-historical approaches to see how economics and sexual identity intersect in the story. I then look at how the episode in Ruth 1:6-22 can be used as a resource for economic and sexual resistance of ambiguous or indecent sexualities and/or different gender identities. I conclude my paper with a suggestive Biblical resource for change.

Keywords: Ruth; Economics; Sexuality; Resistance; Contextual Bible Study.

Resumo

Neste artigo leio o episódio da estrada de Moabe a Judá, conforme descrito em Rute 1:6-22, para interseccionar as lutas econômicas e sexuais de pessoas ambíguas ou indecentes. Argumento que a história em Rute 1:6-22 oferece recursos para resistência disfarçada. Primeiro, leio a história usando abordagens narrativas e sócio-históricas para ver como economia e identidade sexual se intersectam na narrativa. Em seguida, examino como o episódio em Rute 1:6-22 pode ser usado como recurso para resistência econômica e sexual de sexualidades ambíguas ou indecentes e/ou identidades de gênero diferentes. Concluo meu artigo com um recurso bíblico **sugestivo para mudança**.

¹ Helder Luis Carlos is a PhD in Biblical Studies (Old Testament) at the University of KwaZulu-Natal (South Africa) and a Pastor in the United Methodist Church in Mozambique. His PhD work intersects economics and sexuality in the book of Ruth and contemporary Mozambique. He has been involved in theological education for many years, and part of beneficiaries of his contribution is Seminário Unido de Ricatla, as full-time lecturer, treasurer, academic dean and coordinator of Theology by Extension. Currently coordinating Theological education by extension in Southern Africa and the Lusophone countries, under the Umbrella of All Africa Theological Education by Extension Association (AATEEA).

Palavras-chave: Rute; Economia; Sexualidade; Resistência; Estudo Bíblico Contextual.

Resumen

En este artículo leo el episodio del camino de Moab a Judá, según se describe en Rut 1:6-22, para entrelazar las luchas económicas y sexuales de personas ambiguas o indecentes. Sostengo que la historia en Rut 1:6-22 ofrece recursos para la resistencia disfrazada. Primero leo la historia utilizando enfoques narrativos y sociohistóricos para ver cómo la economía y la identidad sexual se entrelazan en la narrativa. Luego, examino cómo el episodio en Rut 1:6-22 puede ser utilizado como recurso para la resistencia económica y sexual de sexualidades ambiguas o indecentes y/o identidades de género diferentes. Concluyo mi artículo con un sugerente recurso bíblico para el cambio.

Palabras clave: Rut; Economía; Sexualidad; Resistencia; Estudio Bíblico Contextual.

Introduction

African Biblical scholarship uses a variety of tools to engage with critical issues impacting on society, including non-conforming aspects of sexuality. The reality of gender diversity and different sexualities is shaking the church and society on the continent. There is no consensus about how issues related to sexuality should be transacted. This has been a motive of conflicts, discrimination, marginalization, exclusion, hatred, assassinations and other criminal and moral offenses to the victims of this sexual dispute. However, ambiguous and indecent² people often suffer the pain imposed by the established heteronormative structure, which is also supported by the divine through Religion (including the church).

The book of Ruth is one of those fascinating stories in the Hebrew Bible that offer resources for resistance in contexts of marginalization and hostility. In different episodes of the narrative, the book of Ruth not only highlights interlocking systems of oppression, but also leaves signs of hope, through resistance in disguise. One of the episodes that highlights this fascinating reality in the narrative is Ruth 1:6-22. The story presents some intersections between economic and sexual systems, and it offers signs of resistance, through some ambiguous actions and/or performances of the characters. Within this reality, I employ the concepts of Intersectionality as presented by Kimberlé Crenshaw (1989), in-frapolitics of the powerless as coined by James Scott (1990) and struggle as developed by Itumeleng J. Mosala (1989) to frame my paper.

² This term is borrowed from Marcella Althaus-Reid (2000:89) to describe people who are located as strangers or the other due to their sexual orientation. She suggests that liberation theology should include sexual stories when standing for the poor and the oppressed (Althaus-Reid 2000:5).

Intersectionality is a concept often traced back to Black feminism in the United States of America emphasizing the interconnectedness of gender, race, ethnicity, class, and sexuality (Muirhead et al., 2020, p. 465). Kimberlé Crenshaw (1989, p. 140) has used the concept of intersectionality to argue that “Black women are sometimes excluded from feminist theory and antiracist policy discourse because both are predicated on a discrete set of experiences that often does not accurately reflect the interaction of race and gender.” Her point of departure is that Black women can experience discrimination in any number of ways and that the contradiction arises from the assumptions that their claims of exclusion must be unidirectional (Crenshaw, 1989, p. 149). Therefore, she suggests that Black liberationist politics and feminist theory should consider the intersectional experiences of those whom the movements claim as their respective constituents (Crenshaw, 1989, p. 166). A similar idea (from a feminist perspective) has been presented by Anna Carastathis (2014, p. 304) who argues that “oppression is not a singular process or a binary political relation, but is better understood as constituted by multiple, converging, or interwoven systems.” In other words, the marginalization of anybody should not be viewed because of one problem, but as a combination of many and interrelated problems that generate their oppression. We find this interconnectedness in Ruth 1:6-22 as well as in different African realities, including my Mozambican context. This means that the concept of intersectionality functions as the lens through which the interconnectedness between economics and sexuality is shown throughout my paper.

The concept of *infrapolitics* of the powerless is borrowed from James C. Scott (1990, p. 138) as a shorthand to convey the idea that we are dealing with an unobtrusive realm of political struggle³. For Scott (1990, p. xii) “every subordinate group creates, out of its ordeal, a hidden transcript that represents a critique of power spoken behind the back of the dominant; and the powerful, for their part, also develop a hidden transcript representing the practices and claims of their rule that cannot be openly avowed.” This means that both the dominant and the oppressed classes create their own hidden transcripts or way of being that only make sense within their respective hidden environment. The *infrapolitics* of the powerless is the hidden transcript of the subordinate group and is not just behind-the-scenes griping and grumbling; it is enacted in a host of down-to-earth, low-profile stratagems designed to minimize appropriation (Scott, 1990, p. 188). In other words, the language and performance of dominated groups are from below and covered by communitarian reality. The hidden transcript of the subordinate group is a form of resistance in which the victims minimize the problem of their marginalization without putting them in more danger. The biblical material preserved in Ruth 1:6-22 reflects a hidden language of the sub-

³ The starting point in Scott (1990:17)’s formulation is his “effort to understand the politics of resistance by poor Malay peasants to changes in rice production that systematically worked to their disadvantage.”

ordinate people or communities or groups of people in ancient Biblical world. So, the infrapolitics of the powerless guides the process of searching resources for change from Ruth 1:6-22.

I also borrow the idea of struggle, from Itumeleng J. Mosala (1989, p. 6) who has argued that the category of struggle at all levels and through various phases of black history should be taken as the key hermeneutical factor when using the Bible as a social class resource. This is because, “the texts of the Bible are sites of struggle” (Mosala, 1989, p. 185). And “the category of struggle becomes an important hermeneutical factor not only in one’s reading of his or her history and culture but also in one’s understanding of the history, nature, ideology, and agenda of the biblical texts” (Mosala, 1989, p. 9).

I begin my paper with a narrative and socio-historical analysis of Ruth 1:6-22 to unveil the intersection between sexual struggle and economic struggles. Ruth 1:6-22 presents all the narrative elements, including “events, characters, and settings, and their interaction as the plot” (Malbon, 1992, pp. 26-27). The socio-historical method “focuses on the social, economic, legal, cultural and religious factors and how they influence the understanding and meaning of [this] specific text” (Igba & Stoker, 2018, p. 2). Then I found out how Ruth 1:6-22 can be a valuable resource for resistance, in contexts of marginalization and hostility of bodies because of some interlocking systems of oppression, rooted on issues of economics and sexuality. I conclude my paper with a suggestive Biblical resource for change, based on Ruth 1:6-22.

1. Intersecting Economic and Sexual Struggles in Ruth 1:6-22

Economics and sexuality are two different concepts usually explored separately in the book of Ruth. In fact, the intersection between them has not been explored fully by biblical scholars. On one hand, biblical scholars pay attention to the economic dimension of the narrative while ignoring its sexual dimension (Siquans, 2009; Masenya, 2004, 2013; Ramaribana, 2013; Mtshiselwa, 2016). On the other hand, scholars interrogate sexual dimensions of the book while paying little attention to its economic dimensions (Stahlberg, 2008; Krutzsch, 2015). In other words, scholars tend to pay attention to one aspect while ignoring the other. Nevertheless, economics and sexuality stand at the forefront of marginalization and exclusion in different African realities (including my Mozambican context). Therefore, my aim in this section of my paper is to intersect economic struggles and sexual struggles in the episode of the road from Moab to Judah as presented in Ruth 1:6-22. I first unpack both the economic and sexual struggles, then intersect the two struggles in the narrative.

1.1 Economic Struggle

The episode of the road from Moab to Judah is a story of (economic) struggle. This can be attested by the returning of Naomi to Judah for food (Ruth 1:6-7). According to Ruth's narrative, Elimelech died after a certain period of their staying in Moab, and his sons (who had married Moabite women) also died after ten years, leaving their wives Ruth and Orpah as widows (Ruth 1:3-4). This was, indeed, the deepest tragedy imaginable in the Ancient Near East (De Villiers, 2017, p. 39). Men in ancient Israel were the ones providing for their families, and it is assumed that Elimelech and his sons also were responsible for economic provision while they were still alive in the land of Moab. But their death (Elimelech, Mahlon and Killion) complicated the economic situation of the female characters (Naomi, Orpah, and Ruth) who could not enjoy the economic provision of their husbands and/or sons. This was a new family formed by three devastated women who had to cope with their agony, as well as face desperate situation since there were no men to take care of them (De Villiers, 2017, p. 39).

Though it is not clear how the economic survival of widows was in Moab, it seems that the Ancient Near Eastern law provided some sort of protection to this social category. In fact, ancient Near Eastern societies were required to prevent the strong from oppressing the weak and forbidden from handing over the orphan to the rich and the widow to the mighty or delivering the poor into the hands of the rich (Eph' Al-Jaruzelska, 2020, p. 198). Though the ancient Near Eastern concept of justice protected the weak (including widows), it seems that Naomi and her daughters-in-law did not fully enjoy the economic benefits of this regulation. And this is evidenced by Naomi's plan to return home after hearing that "the Lord had come to the aid of his people by providing food for them" (Ruth 1:6). This returning to Bethlehem suggests that Naomi (and her daughters-in-law) had few chances to capture economic opportunities in Moab. And going to the land of Judah was the best option available for them in that context.

Before she departed from Moab, Naomi commanded her daughters-in-law to return to their parents and start life afresh (Ruth 1:8-13). In other words, economic concern for her two widowed daughters-in-law compels Naomi to urge them to leave and return to their mother's house so that they might find security through remarriage (Mason, 2015, p. 5). In Naomi's view, heterosexual marriage was the only option left for the two other widows (Ruth and Orpah) to secure their economic situation⁴. However, the two widows (or Naomi's daughters-in-law) reacted differently to Naomi's view. One of them (Orpah)⁵ kissed her mother-in-law goodbye but Ruth (Mahlon's widow) refused to return and chose to go with Naomi to the land of Bethlehem (Ruth 1:14-18). This attitude of Ruth could be described as an act of loyalty not only to her mother-in-law, but

⁴ I will come back to this intersection in section 1.3 below.

⁵ The analysis about Orpah's attitude needs another paper. So, I deliberately not discuss in this work.

also to the God of Israel. Indeed, through her choice to remain with her mother-in-law, Ruth in turn shows *hesed* (care and concern) to Naomi and to the entire family that she became part of through her choice to marry Naomi's son (Mason, 2015, p. 7). Therefore, Ruth is cited by scholars like Madipoane Masenya (1998, p. 82) as an example of a devoted daughter-in-law "who risks her life by venturing into an uncertain future, not for the sake of her husband but because of her commitment to a widow".

Though loyalty is suggested by biblical scholars it could be said that economic struggle also encouraged Ruth to return with Naomi, since the economic provision in Bethlehem seemed to be better compared to that of Moab. In fact, if life in Moab was better than that in Bethlehem (or Judah), possibly Ruth would not have decided to return to Judah with her mother-in-law. Probably she would have decided to remain in Moab like Orpah and look for other economic possibilities in her homeland, as suggested by Naomi. But the reality shows that going to the house of bread was the best option for her. This means that her return not only is a show of loyalty but also a determined overstatement for the sake of her future economic stability. Hence, the episode of the road from Moab to Judah is a story of economic struggle, involving widows, women, strangers or indecent people.

1.2 Sexual Struggle

According to Althaus-Reid (2000, p. 126) "the role of sexual stories in theology has been to repeat and reinforce (hetero) sexual imaginations beyond naturalization processes by divinizing them, but also by concealing the questioning of reality and obstructing the creative imagination to find alternative ways of life." This attitude is based on what Brett Krutzsch (2015, p. 542) calls "hetero-presumptive", referring to readings of the text that are informed by the assumption that men are attracted to women and vice versa. Consequently, other possible sexual voices in the Bible are ignored or suppressed by theologians or biblical interpreters. However, Ruth 1:6-22 provides scholars and biblical interpreters with opportunities to argue for the presence of non-heterosexual love and commitment in the Bible (Krutzsch, 2015, p. 543). This is because the text is full of ambiguities in terms of sexual performances and behaviors of some of its characters.

The relationship between Ruth and Naomi can be suggested as clear ambiguity in terms of sexuality in the narrative. These two characters are introduced in Ruth's narrative holding on traditional heterosexual roles. Naomi is a mother-in-law while Ruth is a daughter-in-law (Ruth 1:4-7). But the situation seems to change when Naomi decided to send back her daughters-in-law (Orpah and Ruth) to their families before her departure to Judah for food (Ruth 1:8-13). According to this narrative, Orpah seems to have understood the reasons why Naomi did not want to go with them to Bethlehem, but the attitude of

Ruth shows an opposite direction. In other words, Orpah kissed her mother-in-law goodbye while Ruth clung to her (Ruth 1:14).

The Hebrew Bible describes the attitude of Ruth towards Naomi as *dabad*, which is often translated as clinging, cleaving, or staying close. This word is the same in Genesis 2:24 (when a man leaves his parents and cling to a wife), and some scholars suggest the verses underscores the bond, potentially romantic, that is forged between Ruth and Naomi (see Krutzsch, 2015, p. 544). This romantic suggestion of the word *dabad* also can be supported by Ruth's response to Naomi when she was insisted on going back to her family (Ruth 1:15). Ruth says: "don't urge me to leave you or to turn back from you; where you go I will go, and where you stay I will stay; your people will be my people and your God my God; where you die I will die, and there I will be buried; and may the Lord deal with me, be it ever so severely, if anything but death separates you and me" (Ruth 1:16-17). Based on this response it could be argued that Ruth's love for her mother-in-law Naomi reflected an extraordinary loyalty (Stahlberg, 2008, p. 464). Indeed, Ruth's response is presented in a form of declaration often used in (heterosexual) marriage ceremonies; therefore, opening space for ambiguities in terms of her sexuality.

According to Krutzsch (2015, p. 543) Ruth's declaration can be read as an admission of a deep romantic connection between the two female characters, or at least of love that Ruth feels for Naomi if it is not reciprocated. In addition, L. Cushing Stahlberg (2008, p. 464) states that "these declarations are directed toward someone of the same sex" as an encouragement to some interpreters looking for models of same-sex love in the biblical text. Ruth 1:6-22 does not mention a lesbian relationship between Ruth and Naomi, but their ambiguous relationship suggests other possible sexualities not accepted or silenced in ancient Israel. In other words, there is a possibility of non-heterosexual feelings and attraction in these two female characters (Ruth and Naomi). In fact, "if Ruth had declared such unwavering loyalty to Boaz, which she never does, the language of those verses could easily be used as evidence of love and devotion between the male and female protagonists" (Krutzsch, 2015, p. 543).

The episode of the road from Moab to Judah presents Ruth struggling for sexual identity. She seems to portray different sexual orientations in different settings of the text. In fact, looking at different spaces of the narrative, it becomes unclear whether Ruth was attracted to male or female or to both. And this places Ruth under the category of sexual indecency, sitting her within a sexual struggle. Her sexual ambiguity or indecency was included within legal prohibitions of ancient Israel about same-sex practices. In fact, sexual prohibitions focused exclusively on male-male intercourse, and other forms of same-sex sexualities are not mentioned (Carr, 2000, p. 4). The absence of a death penalty for lesbians has been understood because of the lack of penetration, but it seems more likely that the law covering homosexuality was inclusive

(Crenshaw, 2010, p. 276). This means that the prohibition of same-sex practices in Israel was more concerned about penetration and not necessarily a romantic attraction between different bodies. Consequently, the law does not say much about lesbians or other sexual practices that did not involve penetration. But this does not prevent Ruth from experiencing sexual struggle because she cannot enjoy her sexuality free of stigma.

1.3 Interconnecting Economic and Sexual Struggles

The road to Bethlehem is the space where the story in Ruth 1:6-22 takes place, when Naomi and Ruth were preparing to go to Judah, after hearing the rumor of bread now available in Bethlehem (Ruth 1:6). At this point Naomi persuades her daughters-in-law (Orpah and Ruth) to return home and find rest in the home of another husband (Ruth 1:9). For Naomi, Orpah and Ruth should give their bodies to men for them to secure their economic stability. Naomi's suggestion reflects a context controlled by a dominant heteronormative economic structure, where the economic shape is male oriented. In fact, all the family members in the Ancient Near East were subordinate to the paterfamilias, to whom belonged the decision-making authority in all matters (Volkmar, 2011, p. 107). This means that women were persons having inferior rights and receiving protection and sustenance only by their familial affiliation (Volkmar, 2011, p. 107).

According to Ilona Rashkow (2022, p. 151) biblical law rests upon a strict patrilineal principle of inheritance that prevents the transfer of land via the daughter to the clan of her husband. In the same line of thought, V. Ndikhokele Mtshiselwa (2016, p. 2) points out that "the need to transfer continuity and ownership of productive land to a husband or son enables the view that the legitimate authority and access to land was exclusive to men." This means that women in Israel were often excluded from the inheritance of the land. The only inheritance rights given to women in the Bible are when there are no sons (Rashkow, 2022, p. 151). And women "solely benefited from the ownership and use of productive land through their relationship with a male figure" (Mtshiselwa, 2016, p. 2). This male figure could be a husband or a father. As a result, some women were forced to transact their bodies for economic survival, and not necessarily because they were sexually attracted to men. This means that there were little options for those bodies who were not willing to penetrate others or to be penetrated. Thus, Naomi sees marriage as the only viable option to secure the economic stability of Orpah and Ruth. In other words, marriage was not just for sexual pleasure, but also a mean for economic stability, especially for women and ambiguous people.

The heteronormative marriage suggested by Naomi legitimates the economic privilege of male bodies, the economic dependence of female bodies and the economic exclusion and/or silence of ambiguous or indecent bodies.

In fact, male sex could be poor because of the general economic constraints of the nation while female sex could be deprived due to both the general economic problems of Israel and the economic dependence on male sex. But ambiguous characters could be poor because of economic exclusion and/or silence practiced by the established heteronormative economic structure of post-exilic Judah. The story in Ruth 1:6-22 presents Ruth (possibly Naomi too) struggling for both economic and sexual integration. The ambiguities (in terms of sexuality or sexual orientation) of these characters of the episode would have given them little opportunities to benefit from the economic outcomes of the land since they were viewed by patriarchy [and heterosexuality] as distinctly others and distinctly secondary (Mollenkott, 2000, p. 19).

The episode of the road from Moab to Judah is a document of struggle, where characters (like Ruth) struggle for integration, in terms of both economics and sexuality. This means that, oppression in Ruth 1:6-22 “is not a singular process or a binary political relation, but is better understood as constituted by multiple, converging, or interwoven systems” (see Carastathis, 2014, p. 304). In other words, one condition of oppression leads Ruth (and other indecent characters) to experience multiple situations of marginalization. So, the claims of struggle in Ruth 1:6-22 must not be “unidirectional” (Crenshaw, 1989, p. 149), but a combination of struggles against interconnected (Muirhead et al., 2020, p. 465) or interlocking or intersecting (West, Zwane & Carlos, 2023, p. 590) systems of oppression rooted on issues of economics and sexuality.

2. Hidden Language of Resistance in Ruth 1:6-22

James C. Scott (1990, p. 19) has suggested the concept of *infrapolitics* of subordinate groups to designate a wide variety of low-profile forms of resistance that dare not speak in their own name. This often happens when powerless or marginalized people get tired of obeying systems that generate oppression but cannot challenge them publicly for fear of attack or condemnation. In such situations, societies experience acts of insubordination or the *infrapolitics* of the powerless (Scott, 1990, p. xiii). This means that oppressed people will have two languages or performances: one for the public and the other for the hidden.

Ruth 1:6-22 suggests a hidden discourse, making use of “disguise, deception, and indirection while maintaining an outward impression, in power-laden situations, of willing, even enthusiastic consent” (Scott, 1990, p. 17). In other words, Ruth 1:6-22 is understood in this paper as an *infrapolitics* of the powerless within the context of economic and sexual marginalization of ambiguous or indecent characters. This means that the episode of the road from Moab to Judah is a form of resistance in camouflage. In fact, the context⁶ in which this litera-

⁶ More probably in post-exilic Judah, a context dominated by an ideology of exclusion against economic and sexual indecencies or ambiguities (Janzen 2022:4).

ture emerged was hostile to ambiguous or indecent sexualities, and the author could not publicly tell a story about a woman who is perverting the established heterosexual structure of ancient Israel. This story in Ruth 1:6-22 speaks about intersection between economic and sexual struggles. And within the context in which this story was produced, it is more probable that the hearers would have loved to listen the story of women struggling economically than hearing the story of two women having a romantic expression in a context where these types of affections were not accepted by legal and moral regulations of ancient Israel. Nevertheless, these struggling (economically and sexually) people created a discourse or performance of resistance through “politics of disguise and anonymity that take place in public view but is designed to have a double meaning or to shield the identity of the actors” (Scott, 1990, p. 19). This is a tactical prudence to ensure that marginalized people rarely blurt out their hidden transcript directly, but by taking advantage of the anonymity of a crowd or of an ambiguous accident, they manage in a thousand artful ways to imply that they are grudging conscripts to their performance the public transcript of compliance (Scott, 1990, p. 15). And this is a reality reflected in Ruth 1:6-22.

Ruth is introduced with an illicit (and ambiguous) sexual identity (Siquans, 2009, p. 447) in this episode of the road from Moab to Judah, as presented in Ruth 1:6-22, to convince the reader that a Moabite woman [with ambiguous or indecent sexuality] is not dangerous at all but can be a valuable member of Judahite society (Siquans, 2009, p. 449), with freedom to express her economic and sexual preferences free of stigma. This must have been a tremendous shock and embarrassment to the dominant class, and probably the story was not heard with comfort by the temple community. Indeed, the romantic declaration of a woman to another woman in the life of Israel was detestable to the descendants of the exile, who would have created mechanisms of silencing this story. To the understand the temple community, the author(s) of this episode is (are) turning their world upside-down (see Scott, 1990, p. 166). Though the wishes of the dominant often prevail, they never control the stage absolutely (Scott, 1990, p. 4). In such circumstances, subordinate groups must find ways of getting their message across, while staying somehow within the law (Scott, 1990, p. 138). In other words, marginalized groups always find ways to resist in a clandestine space, and when the critique reaches the dominants, it results in embarrassment and subversion. This resistance often is preserved and propagated through rumor, gossip, folktales, jokes, songs, rituals, codes, and euphemisms (Scott, 1990, p. 19). Though the context in which the story in Ruth 1:6-22 was hostile to ambiguous or indecent sexualities, the narrative has survived since its oral presentation or performance until its written stage, including retelling, multiple editings and canonical processes. This shows its potential in terms of resistance in contexts of hostility, including economic and sexual marginalization of ambiguous or indecent bodies.

The story of Ruth 1:6-22 is told as euphemism to embarrass and subvert the exclusive heteronormative structure and suggest an alternative community in Israel. In other words, it is used to obscure something that is negatively valued or would prove to be an embarrassment if declared more forthrightly (Scott, 1990, p. 53). This way of resistance would have interested oppressed listeners (or readers) but also prevent more harm is done to them as the victims of this hostility. This means that the infrapolitics of the powerless is discerned as a life-affirming resource for resistance in disguise in contexts of economic and sexual marginalization of ambiguous or indecent bodies in Africa (including my Mozambican context). Through this form of resistance, the dominant groups have no control of indecent actions and their respective spaces. In short, oppressed people find safety while resisting marginalization. This means that indecent sexualities (including their heterosexual allies) can read the episode of the road from Moab to Judah in Ruth 1:6-22 as a form of resisting discourse. Such a re-reading of this biblical story can be done through Contextual Bible Studies (CBS) within organized communities of faith to suggest or foster construction of alternative and inclusive communities, in terms of economics and sexuality.

3. Biblical Resource for Change

Contextual Bible Study is a process of reading the Bible with marginalized communities. There are many and different ways of reading the Bible which can be called Contextual Bible Study, but I am referring here to the way in which the Ujamaa Centre⁷ engages the Bible with underprivileged groups of society. The Ujamaa CBS (Contextual Bible Study) emerged because of collaboration between CEBI (*Centro de Estudos Bíblicos* or Centre for Biblical Studies) in Brazil and the Ujamaa Centre for Community Development & Research in South Africa, that begun in the 1980s (West, 2015, p. 235). Within the South African context «CBS was important because it was a tool that could be used to engage and convince people of the injustice of apartheid, especially in a context where apartheid was religiously sanctioned» (Nadar, 2009, p. 388).

However, today CBS has been widely used to resist different struggles in different contexts of the world, such as economic, sexual, religious struggles, amongst others. In fact, CBS emphasizes the presence of a significant “resistance theology” in the Bible (West, 2022, p. 12). This means that CBS⁸ is widely recognized as one form (amongst others) of resisting interlocking system of

⁷ The Ujamaa Centre for Community Development and Research is located within the School of Religion, Philosophy, and Classics, University of KwaZulu-Natal, in South Africa. Through research and community-based work, Ujamaa unveils the interlocking systems of oppression as well as allowing marginalized communities to engage these intersecting systems of oppression, through theological and biblical resources (including contextual bible studies).

⁸ For more information about CBS resources one can visit the Ujamaa Centre’s Website (<http://ujamaa.ukzn.ac.za>).

oppression within faith-based organizations or institutions and communities. This is a context in which CBS resources for change is constructed in this paper, from the episode of the road from Moab to Judah as presented in Ruth 1:6-22 to resist the economic and sexual marginalization or exclusion of ambiguous or indecent sexualities in hostile contexts (including contemporary Mozambique). This CBS offers the capacity of resistance in disguise to avoid more harm is done to these marginalized sectors of society.

Following the praxis of the Ujamaa Centre, this CBS resource for change starts in plenary with some liturgical procedures (singing and praying) and with the participants introducing themselves to each other. The process of introducing the participants must be guided by an exercise often used at Ujamaa Centre in which the members of the group mention their names and say something about the first letter of their names. For instance, if a person is 'Susan', the person can call him/herself 'sweet Susan'. Then, the process is repeated by all the participants to easily memorize the names of their colleagues. This moment is very crucial and must be carefully handled to create trust in the group. Here the participants must feel comfortable and not ashamed to share their ideas, based on their experiences. Now the discussion begins with the reality of the community.

1. *Listen to Ruth 1:6-22 carefully, being read aloud.*

The reading of the text can be done in different languages or different translations and by different people. If possible, a dramatic reading can be suggested, where different people in the group take on the roles of different characters in the narrative.

2. *What is this text about?*

This question is briefly discussed in pairs to explore the agency and contribution of the participants. The answers to this question are given randomly in the plenary, while the facilitator writes the answers on board or newsprint, depending on what is available. Some of those who will share in plenary can also experience interesting or painful experiences shared in their respective small groups that may deserve attention and reflection from the bigger group. Having discussed question 2, the participants are divided into small groups (5 or 6 members) to discuss the following questions.

3. *Why did Naomi decide to return to Judah? What makes her hesitant to return with Ruth and Orpah?*

4. *How does Naomi think Ruth and Orpah must overcome the problem of poverty?*

These questions allow the group to discuss the heteronormative structure of post-exilic Judah. This means that the facilitator must know something about the infrapolitical reading of Ruth 1:6-22. If necessary (depending on the type of the group), the facilitator can give an input, explaining that the story is a form of resistance in disguise. This input can be given immediately after the questions have been read (or presented) in plenary so that these questions are discussed with this assumption in mind. Then, the study moves to the following questions.

5. *What influences Naomi's understanding of the intersection between economics (poverty) and sexuality (marriage)?*
6. *How does Ruth respond to Naomi's suggestion? What alternative solution does this response suggest in terms of the economic and sexual struggles of women, strangers, ambiguous and indecent people in the context of the text?*

Question 5 leads the participants to understand the reasons behind Naomi's attitude towards the Moabite women. This is a reading behind the text or a socio-historical dimension of the text. Question 6 begins the concept of resistance through Ruth's agency. In this question participants discuss how Ruth's agency suggests alternative possibilities in terms of economic and sexual struggles of marginalized people. The two questions are also discussed in small groups and then presented in plenary. After that, the study shifts back to the community to understand how the story can be used to shed some lights to their struggle. This is done through the discussion of the questions that follow.

7. *Do you have people like Ruth in your context, who are marginalized because of their condition of being strangers or in some way 'indecent' (for instance women, foreigners, strangers or people with different or ambiguous sexualities)? Give examples.*
8. *What prevents ambiguous or indecent people in your context from being accepted into the economic and sexual life of the community?*
9. *In what ways can this text be used to resist the interlocking systems of marginalization of ambiguous or indecent people in your context? These systems can be economic, sexual, etc.*

10. *What are you going to do in your own community or faith-based institution as a response to this Bible study?*

These last questions of the CBS resource invite the participants to think about solutions that are possible to be done without causing more harm to (marginalized) ambiguous or indecent people. When the discussion is concluded, the facilitator or anyone (assigned the role) can present some concluding remarks to end the study. If possible, the study can end with a prayer.

Conclusion

I began my paper looking for intersections between economic and sexual struggles on the episode of the road from Moab to Judah, as presented in Ruth 1:6-22. I presented the intersections between economic and sexual struggles in the story, pointing out that Ruth (and possibly Naomi too) is a struggling character in terms of both economics and sexuality. However, this story of the road from Moab to Judah has the potential to resist in disguise if it is read as an infrapolitics of the powerless (or hidden language of the marginalized). This infrapolitical reading of Ruth 1:6-22 offers a potential of resistance while preventing more harm is done to (marginalized) ambiguous or indecent sexualities. This reading can be done through Contextual Bible Study, suggested in this paper as a Biblical resource for change.

References

- Althaus-Reid, M. (2000). *Indecent theology: Theological perversions in sex, gender and politics*. Routledge.
- Carastathis, A. (2014). The concept of intersectionality in feminist theory. *Philosophy Compass*, 9(5), 304–314.
- Carr, D. M. (2000). Ancient sexuality and divine eros: Rereading the Bible through the lens of the Song of Songs. *Union Seminary Quarterly Review*, 54(3), 1–18.
- Crenshaw, J. L. (2010). It's all about a missing rib: Human sexuality in the Bible. *Perspectives in Religious Studies*, 37(3), 267–282.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and anti-racist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1, 139–167.
- De Villiers, G. (2017). Ecodomy: Taking risks and overstepping boundaries in the book of Ruth. *Verbum et Ecclesia*, 38(3), 35–50.
- Eph' Al-Jaruzelska, I. (2020). "Lightening the yoke": The exercise of power and royal legitimacy in the Ancient Near East. *Orientalia*, 2, 196–238.
- Igba, J. T., & Stoker, H. G. (2018). Salvation in Acts 16: Meaning and mission-

- al implication derived from sociohistorical method. *Verbum et Ecclesia*, 39(1), 1–9.
- Janzen, D. (2022). *End of history and the last king: Achaemenid ideology and community identity in Ezra-Nehemiah*. Bloomsbury T&T Clark.
- Krutzsch, B. (2015). Un-straightening Boaz in Ruth scholarship. *Biblical Interpretation*, 23, 541–552.
- Malbon, E. S. (1992). Narrative criticism: How does the story mean? In J. C. Anderson & S. D. Moore (Eds.), *Mark and method: New approaches in biblical studies* (pp. 23–49). Fortress Press.
- Masenya, M. J. (1998). “Ngwetsi” (Bride): The Naomi-Ruth story from an African-South African woman’s perspective. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 14(12), 81–90.
- Masenya, M. (2004). Struggling with poverty/emptiness: Rereading the Naomi-Ruth story in African-South Africa. *Journal of Theology for Southern Africa*, 120, 46–59.
- Masenya, M. J. (2013). Engaging with the book of Ruth as single, African Christian women: One African woman’s reflection. *Verbum et Ecclesia*, 34(1), 1–9.
- Mason, D. (2015). The power of redemption: The book of Ruth and a raising in the sun. *A Journal of Theta Alpha Kappa*, 39(2), 1–15.
- Mollenkott, V. R. (2000). Reading the Bible from low and outside: Lesbians and gay people as God’s tricksters. In R. E. Goss & M. West (Eds.), *Take back the word* (pp. 13–22). The Pilgrim Press.
- Mosala, I. J. (1989). *Biblical hermeneutics and Black theology in South Africa*. William B. Eerdmans Publishing.
- Mtshiselwa, V. N. N. (2016). Reading Ruth 4 and Leviticus 25:8-55 in the light of landless and poor women in South Africa: A conversation with Fernando F. Segovia and Ernesto ‘Che’ Guevara. *HTS Theological Studies*, 72(1), 1–5. <https://doi.org/10.4102/hts.v72i1.3140>
- Muirhead, V. E., et al. (2020). What is intersectionality and why is it important in oral health research? *Community Dentistry and Oral Epidemiology*, 48, 464–470.
- Nadar, S. (2009). Beyond the “ordinary reader” and the “invisible intellectual”: Shifting Contextual Bible Study from liberation discourse to liberation pedagogy. *Old Testament Essays*, 22(2), 384–403.
- Ramaribana, F. (2013). *Reading Ruth for the sake of poor rural women: A bossadi womanhood approach* [master’s dissertation, University of KwaZulu-Natal].
- Rashkow, I. (2022). “How much is she worth?” A comparison of six Ancient Near East laws relating to bride-price, dowry, inheritance, and di-vorce. *Jewish Bible Quarterly*, 50(3), 143–159.

- Scott, J. C. (1990). *Domination and the arts of resistance: Hidden transcripts*. Yale University Press.
- Siquans, A. (2009). Foreignness and poverty in the book of Ruth: A legal way for a poor foreign woman to be integrated into Israel. *Journal of Biblical Literature*, 128(3), 443–452.
- Stahlberg, L. C. (2008). Modern day Moabites: The Bible and the debate about same-sex marriage. *Biblical Interpretation*, 16, 442–475.
- Ujamaa Centre. (2015). *Doing Contextual Bible Study: A resource manual* (Rev. ed.). Ujamaa Centre for Community Development & Research. <http://ujamaa.ukzn.ac.za>
- Volkmar, F. (2011). *The emergence of Israel in the twelfth and eleventh centuries BCE*. Society of Biblical Literature.
- West, G. O. (2015). Reading the Bible with the marginalized: The value/s of contextual Bible reading. *Stellenbosch Theological Journal*, 2(1), 235–261.
- West, G. O. (2022). Contextual Bible Study as a form of contextual theology: An early conceptual history. *Studia Historiae Ecclesasticae*, 48(2), 1–17.
- West, G. O., Zwane, S., & Carlos, H. L. (2023). Contending for invented space in African context and biblical text: Intersecting gender, sexuality, ethnicity and economics. *Old Testament Essays*, 36(3), 587–611.

Helder Luis Carlos

*Subversion or Infiltration of the Empire:
Decolonial Reading of the Esther Narrative*

*Subversión o Infiltración del Imperio:
Una Lectura Decolonial de la narrativa de Ester*

Subversão ou Infiltração do Império:
Uma Leitura Decolonial da narrativa de Ester

Resumo

O artigo faz uma leitura da narrativa de Ester a partir de uma perspectiva decolonial. Nessa leitura, o livro de Ester é visto como um livro que surgiu no contexto da luta pela sobrevivência, poder e autoridade diante da dominação imperial. O artigo argumenta que o livro reflete várias estratégias para minar o império diante de circunstâncias que negam a vida; no entanto, na análise final, os subjugados/impotentes permanecem presos dentro do sistema imperial. Nesta leitura, também levo em consideração o sofrimento do povo (sul)africano na chamada dispensa democrática e o sofrimento do povo palestino na guerra em curso de Israel em Gaza.

Palavras-chave: Ester; Decolonialidade; Império; Resistência; Infiltração; Gaza; África do Sul.

Resumen

El artículo realiza una lectura de la narrativa de Ester desde una perspectiva decolonial. En dicha lectura, el libro de Ester es visto como un libro que surgió en el contexto de la lucha por la supervivencia, el poder y la autoridad frente a la dominación imperial. El artículo sostiene que el libro refleja varias estrategias para socavar el imperio en circunstancias que niegan la vida; sin embargo, en el análisis final, los subyugados/impotentes permanecen atrapados dentro del sistema imperial. En esta lectura, también tomo en consideración el sufrimiento del pueblo (sud)africano en la llamada dispensación democrática y el sufrimiento del pueblo palestino en la guerra en curso de Israel en Gaza.

Palabras clave: Ester; Decolonialidad; Imperio; Resistencia; Infiltración; Gaza; Sudáfrica.

¹ Hulisani Ramantswana has a PhD in hermeneutics and biblical interpretation from Westminster Theological Seminary, Pennsylvania, USA. He is a professor of Old Testament and the chair of the department of biblical and ancient studies at the University of South of Africa. He also serves as a pastor of The Light Reformed Community Church, based in Pretoria, Sunnyside.

Abstract

The paper reads the Esther narrative from a decolonial perspective. In such a reading, the book of Esther is viewed as a book that emerged in the context of the struggle for survival, power and authority in the face of imperial domination. The paper argues that the book reflects various strategies for undermining the empire in the face of life-denying circumstances; however, in the final analysis, the subdued/powerless remain entrapped within the imperial system. In this reading, I also take cognisance of the suffering of the (South) African people in the so-called democratic dispensation, and the suffering of the Palestinian people in the ongoing Israeli War on Gaza.

Keywords: Esther; Decoloniality; Empire; Resistance; Infiltration; Gaza; South Africa.

Introduction

In the Tshivenda culture, there is a saying that *lusunzi lu wisa ndou* (literally rendered, *an ant can bring down an elephant*). The tenor of this saying is that even the weak or powerless can devise means to bring down the strong or powerful. In the context of a struggle between the powerless and the powerful, this saying is intended to inspire confidence in the powerless not to look down on themselves and give up without a fight. To bring down an elephant, as we were taught in childhood, an ant would have to do it from the inside by tearing it from within and not by going toe-to-toe with the elephant.

In this paper, the book of Esther is read through a decolonial lens enthused by the struggle for survival in the South African context and the struggle for survival of the Palestinian people in Gaza (and the West Bank). As I finalise this paper, it is now over a year since the Israel-Gaza war broke out, and it has spread over to Lebanon². It has been just over a year of hellish experience for the Palestinian people in Gaza---with around 90% of the 2.3 million people displaced, over 40,000 people killed, with the majority being children and women, and the infrastructure being continually reduced to rubbles. The Palestinian people are marked for death in the name of Israel's right to defend herself and her vow to fight Hamas until it is destroyed. What the Palestinian people in Gaza are experiencing is not a war on terror but rather a war of terror. For the rest of us outside Gaza and the West Bank, it is becoming a sight of terror. Gaza has gone beyond being an "open-air prison" or "being under siege" to be a mass grave of the many Palestinians perishing through Israel's genocidal acts encouraged by Israel's supporters who have blocked measures to end the war and failed to

² The war is framed differently depending on where one stands. Others prefer to refer to these wars as Israel's war against terrorist organizations: Israel-Hamas War and Israel-Hezbollah War. When crafted in this way, it is meant project Israel's actions as those targeted against terrorists whereas the infrastructure destruction and the mass killings of citizens can simply be accounted for as collateral damage.

call for a ceasefire. As Mbembe (2003) in his “Necropolitics” highlights the necropower at play over Palestinian bodies in Gaza and the West Bank, giving “the colonial power an absolute power over the inhabitants of the occupied territory”. Thus, Israel, as a settler colonial power, is targeting the entire population with impunity and engaging in “infrastructural warfare”, destroying residential buildings, roads, water infrastructure, schools, hospitals, office buildings, etc. The calls for a ceasefire have fallen on deaf ears, and we continue to witness Gaza reduced to rubble.

Returning to my own South African context, what is now called South Africa has a dark history of colonization, which went hand in hand with the dispossession of land from the indigenous people and many other forms of dehumanization which went along with it, internal struggles of the colonizers between the English and the Boers fighting for power and finally reconciling and forming the Union of South Africa on 31 May 1910, an achievement that they symbolized by erecting the Union Buildings in Pretoria, and eventually on 31 May 1961 the Union became the Republic of South Africa. The Union and eventually the Republic was a “white state” which excluded “blacks”/“Africans”, the indigenous people. Out of the black/African struggle against colonialism and apartheid, in 1994, the Republic of South Africa transitioned to a non-racial and non-sexist constitutional democracy, hailed a “rainbow nation” that embraces diversity and multiplicity. Nonetheless, the new nation born out of the struggle was an offspring of the Western form of government (Youé, 2018; Veracini, 2010). Lindiwe Sisulu (2022), a member of the African National Congress National Executive Committee and the then Minister of Tourism of South Africa, in her reflection on South Africa’s constitutional democracy twenty-eight years later, decries:

In our beloved South Africa, a Constitution in 1994 and the rule of law took on a new lofty meaning after the deck had been heavily stacked against the victims of the “rule of law”. It was a new dispensation of justice after centuries of vicious oppression of the indigenes of the land by invaders. But what has this beautiful Constitution done for the victims except as a palliative? If we look around, we see a sea of African poverty.

Sisulu’s comments could be interpreted as part of the campaigning for the 2022 African National Congress Elective Conference. However, they also reflect frustration with working within a system that does not enable the implementation of meaningful change to benefit most of the people.

The Esther narrative may be viewed following Humphrey’s (1973) as about “lifestyle for diaspora” reassuring the Jews in the diaspora that despite the life-denying realities in the diaspora, they can still participate within the structures of the empire without necessarily compromising their identity. While participation in empire structures does play an important role in the narrative, the narrative may also be viewed as projecting a counter-narrative to imperial

ideology (Briant, 2002, pp. 172–181). However, in the end, one wonders if the Esther narrative remains entrapped in imperial ideology.

In my view, the Esther narrative draws from the epic and court tales genre, which, on the one hand, sets this narrative as a formative narration for a people or nation in the post-exilic period. In this regard, it shares some elements with the exodus narrative. On the other hand, Esther's narrative may be considered a court tale. In this regard, there is a sense of hybridity as it was drawing from tales of heroism attested within the Assyrian empire, examples of which include the *Ordeal of Marduk*, *Cultic commentaries*, the *Epic of Erra and Ishumu*, the *Ahiqar story* and also reflected in Egyptian tales such as *The Contest for the Breastplate of Inaros* and also the *Egyptians and Amazons* (Dalley, 2008). The court tales generally have in their basic plot a court conflict between the hero/heroine who is close to the king and an evil courtier, which is resolved when the evil courtier is defeated and the king and the hero(es) are reconciled. The court tales were also for entertainment purposes -- making fun of the king and the empire. In addition, court tales have as their ideological commitment the legitimization of the empire (Newsom, 2017, p. 170). However, the Esther narrative, like Daniel 1–6 court narrative, reflects a mixture of resistance and accommodation (see Newsom, 2017; Portier-Young & Collins, 2014; Fewell, 1991).

In the logic of the Esther narrative, as I will highlight the hope of survival lies in the infiltration of the empire to subvert from within, that is to say, using the master's tool to dismantle the master's system. First, I will highlight that the beginning of Esther's narrative reflects an epic with elements of resistance. Second, we look at the elements of infiltration into the imperial system, and finally, we look at some of the aspects of subversion in the story.

The beginning of Israel's epics: an element of resistance

The Esther narrative begins with a powerful act of resistance, in which a woman, Queen Vashti turns an imperial celebration upside down. This act of subversion against the empire starts from within, undermining imperial authority by someone whose identity is closely linked to the empire itself. As such, the Esther narrative can be compared to the Exodus narrative, which serves as Israel's foundational national epic (Matthews, 2018, pp. 55–58; Cornell, 2000; Redmount, 1998). As Cornell argues regarding the exodus, "it should be viewed as is, ancient Israel's national epic, retold throughout its history, with each new narration reflecting the context in which it was rendered" (Cornell, 2000, p. 44). The exodus as narrated in the Book of Exodus has several parallels with the Esther narrative, particularly taking note of some of the parallels between Exodus 1:15-22 and Esther 1 relating to narratives begin pattern highlighted in Table A below:

	Exodus 1:15-22	Esther 1
<i>Instruction of the king</i>	Pharaoh instructs the midwives to kill the boys at birth, and let the girls live (vv. 15-17)	The king instructs the eunuchs to bring Vashti wearing her royal crown (vv. 10-11)
<i>Defiance or subversion by woman/women</i>	<p>The midwives, Shiphrah and Puah, defy Pharaoh by letting Hebrew infant boys live.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Motivation for not fulfilling Pharaoh's command. "They feared God" (v. 17) 	<p>The subversion of the king's command by queen Vashti (v. 12a)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Motivation for subverting the king's command: Not provided. The narrator does not "tell" why Vashti defied the king.
<i>Consultation</i>	<i>Consultation:</i> Pharaoh summons and questions the midwives and the midwives provide reason for not being able to fulfil the king's instruction (vv. 18-19)	<i>Consultation: Xerxes consults with experts in matters of law and justice. Vashti is not consulted. (vv. 13-). Vashti is not consulted.</i>
Blessing	God blesses the midwives (vv. 20-21)	<i>No blessings for Vashti.</i> (However, in the context of whole Esther narrative, Vashti's defiance was a blessing to the Jews.)
<i>Second instruction or law, which is encompassing</i>	The king issues another order to all his people: the boys should be thrown into the Nile, but the girls should live.	The king issues a royal decree: each man should be ruler over his own household.
<i>Resistance from within the court</i>	Pharaoh's daughter adopts a Hebrew infant boy marked for death.	

The parallels outlined in the table require some justification. The instructions given by the kings, Pharaoh and Xerxes, set the stage for the development of the respective narratives. Pharaoh's instruction aims to control the population by targeting Hebrew infant boys for death. This control can only be realized if

the midwives obey his command. In the story of Esther, Vashti is commanded to appear before the king in her royal gown. At first glance, this instruction does not seem life-threatening; however, the implication lies in whether Vashti complies³. Once the instructions are issued, the narrative creates suspense for the reader: What will happen? Will the midwives follow Pharaoh's orders? Will Vashti appear as instructed?

In both narratives, there is defiance of the instruction of the king. In the exodus narrative, the two midwives, Shiphrah and Puah defied the instruction of Pharaoh. The identity of Shiphrah and Puah, although unclear from the Masoretic Text may be understood as Egyptian in line with ancient interpreters (see Josephus, *Jewish Antiquities* 2.206–207). Furthermore, Pharaoh's own daughter also defied the authority of the empire by adopting a Hebrew boy, thus, saving those that the empire intended to kill. If the identity of Shiphrah and Puah is understood to be Egyptian, the implication is that the story of Israel's deliverance from the Egyptian empire is birthed in the internal havoc wreaked by women of the empire (Egyptian women) who deliberately undermined the order of Pharaoh thereby undermining the empire. In his *Let My People Live: An African Reading of Exodus*, Kenneth Ngwa (2022, p. 75) argues that the exodus story is not just a story movement from one locus to another, it is also “about bringing liberation to those places.” In Ngwa terms the beginning of the Exodus story as “a badass woman”, the key characters in the story work to transform life-denying systems which threaten erasure, alienation, and singularity (Ngwa, 2022, p. 75).

In Römer's view (2015, pp. 237–240), Exod 1:15–22 is part of the discourse in which foreigners act (Egyptian women) based on the “fear of God” as in Gen 20 narrative and Jonah 1. However, in the Esther narrative, God does not feature and therefore, no “fear of God” is attributed to Vashti nor is there a blessing from God towards Vashti. Hence, the reader is left to wonder if Vashti's subversion of the king's order was based on her “fear of God” or not⁴. As Römer (2015, p. 242) states that Exod 1:15–22 is set at the beginning of Israel's national epic of origins, thereby stripping it “of any form of triumphalism or self-absorption. The liberation of Israel can only begin because of the effort of the foreign women.” Although there may be differing opinions, I tend to agree with Römer that Exodus 1:15–22 marks the beginning of Israel's national origins sto-

³ In the logic of the Esther narrative, appearing before the king without being summoned can lead to death (Esth 4:11); therefore, how much more the king has summoned someone to appear in the presence of all essential people in the kingdom and that the person disobeys.

⁴ The identity of the midwives in the story is unclear. If the Masoretic Text is followed, their identity of the midwives is Hebrew: הַמִּיָּדָוּת לְיִשְׂרָאֵל (to the Hebrew midwives), in which case may הַמִּיָּדָוּת be understood as apposition to יִשְׂרָאֵל. However, in the LXX translated phrase is translated τὰς μαίας τῶν Εβραίων, which may be rendered: “midwives of the Hebrews”, which can imply that their identity was not Hebrew but they were serving the Hebrews. Furthermore, the text itself also suggests an Egyptian identity considering the motivation that they provided: “Hebrew women are not like Egyptian women; they are vigorous and give birth before the midwives” (Römer 2015: 240).

ry. This perspective removes any sense of triumphalism or self-absorption. The liberation of Israel can only commence thanks to the efforts of foreign women.

Similarly, the Esther story begins with a Persian queen defying the authority of the king or the empire, just as the midwives and the princess, daughter of Pharaoh, defied the empire. Vashti's defiance was a public defiance of the empire in its grandeur—a resistance to a patriarchal empire that objectified women as objects of men's pleasure. Following Ngwa's badass womanist hermeneutical framework, the Vashti character embodies resistance to erasure, alienation, and singularization. Thus, in the logic of Esther's narrative, the story of Israel's survival in the post-exilic period begins within the post-exilic period. Esther 1 participates in crafting Israel's national epic, culminating in the celebration of Purim. Thus, the Esther narrative becomes a Jewish national epic in the post-exilic period or in the context of diaspora. The liberation of the Jews begins with the effort of a foreign woman, Queen Vashti. Thus, the survival of the Jewish nation can only begin from the belly of the empire, with the efforts of those whose identity is linked to the empire—the badass woman, Vashti.

In terms of Ngwa's badass womanism, Vashti's talkback was an act of resistance not simply to patriarchy but to the imperial dictates over people's bodies (Sawyer, 2017). Unlike the midwives in the Exodus story, Vashti does not try to manipulate her way through matters. Instead, she confronts the empire head-on—the king, princes, nobles, officials, and military leaders—by challenging the “law and justice” system of the empire. Vashti's “no” was a refusal of the imperial privileges which come at the cost of human dignity and lawlessness over people's bodies. Vashti's deposition as the queen does not have to be viewed as the choice of the empire but rather as her own choice—a choice for an “outside” of the empire. A refusal to continue playing the game under the oppressive rules of the empire. In Vashti's “No”, we find a search for an alternative outside of the empire and its dictates.

The resistance of Vashti, as Hatzaw (2021) notes does not have to be viewed simply as individual resistance; instead as signifying “collective resistance”. Therefore, it is not just Vashti who is punished by the empire; there is also collective punishment, which “is a clear attempt by those in power to maintain control over their bodies” (Hatzaw, 2021, p. 9). In the logic of the story, as Wyler (1995, p. 122) notes, “Executive power in this empire wants to be respected [...] When individuals practice resistance, the punishment is extended to the whole of their -- innocent -- identity groups”.

While no “Israelite” or “Jew” features in the first chapter of the book of Esther, it is Vashti's resistance that opened the way for the Jews to infiltrate the empire. It is in Vashti's “No”, where there is a blessing for the Jews.

Infiltration of the empire through the law: Esther becoming queen

In the Esther narrative, the deposal of Vashti, through the empire's laws, set the scene for Esther to emerge. It is, so to speak, Queen Vashti who ushers Esther to the royal center. Esther's story, as already noted above, follows a similar pattern to the Exodus narrative. The Vashti's story functions as a prologue to Esther's emergence in the narrative, just as the foreign women in the Exodus narrative function as a prologue to Moses' birth narrative and emphasizes the role of foreign women in rescuing the Hebrew people. Concerning the Exodus narrative, Römer suggests that a later redactor added Ex 1:15-19, 21 into the Priestly Exodus narrative to serve two purposes: first, to create a prologue for Moses' birth narrative and second, to emphasize the role of foreign women in the rescuing of the Hebrew people (2015, p. 240). However, in the Exodus narrative, women's actions are further emboldened from the royal center by the defiant actions of the daughter of Pharaoh when she adopted the baby Moses, shifting him from the margins to the center of power. Thus, Moses' birth story may be read as a court narrative, in which, to paraphrase Guillen, the author(s) or redactor(s) inject the genre with antibodies⁵. In the case of the Esther story the antibody injected is that of rescue Jews, which begins with the role of foreign women. However, the role of the foreign women, in the final analysis, is preliminary, as the ultimate knights in shining armor are those that they usher to the royal center.

The narratives of Exodus and Esther share a common basic plot of a shift from the margins to the royal center following the empire's decrees. In both narratives, the empire's strength and weakness is its laws. In the Esther narrative, the decree against Vashti allowed an orphan girl to move from the margins to the royal center.

So, when the king's order and his edict were proclaimed, and when many young women were gathered in the citadel of Susa in custody of Hegai, Esther also was taken into the king's palace and put in custody of Hegai, who had charge of the women (Esther 2:8 NRS).

In Exodus (or the Moses narrative), the decree to eliminate the Hebrews provided an opening for the Hebrews to infiltrate the Egyptian royal center. The Hebrew boy Moses was born in the margins and yet grew up in royal privilege, yet he did not forget his own identity.

However, there are some contrasts between the Moses narrative and Esther narrative regarding the issue of identity. In the case of Moses, when he infiltrated the palace, his identity was not hidden, unlike in Esther's case. When she adopted Moses as her own, the Egyptian princess was fully aware of his identity: "This is one of the Hebrew babies" (Ex 2:6). Even when he had grown,

⁵ The empire in the Exodus narrative is presented as conflicted in its operations—on the one hand, it seeks to eliminate, and yet on the other, to accommodate—let live.

Moses also wanted to identify with his own people, the Hebrews. Yet, the Egyptian identity was forever written on his identity as the name Moses is given to him by the Egyptian princess. The Exodus narrative does not highlight the name of Moses at birth; therefore, if his parents had given him a name, it is forever hidden by the narrative.

In the Esther narrative, for Esther to penetrate the heart of the empire, the royal house, she hid her family background and identity as a Jew (Est 2:20). In the narrative, she is first introduced by the name Hadassah (Est 2:7); however, it is also noted in the story that she was also known as Esther. The name “Esther” is the one which is also found in the lips of other characters in the story (Est 5:3, 12; 7:2; 8:1), and if such is the case, then the name Esther would not have been a giveaway of her Jewish identity. When Esther was at the center, she maintained ties with the Jews, particularly his uncle Mordecai (Est 2:21-23).

The shift of the characters from the margins to the center of the story seems coincidental. However, in both Exodus and Esther, the imperial decrees opened room for those on the margins to penetrate the empires at their core—the royal house, which, in ancient context, was the seat of power. The Persian empire that we encounter in the world of the narrative is one which gave its king the power to declare irrevocable decrees. This is irrespective of whether the historical Persian empire, the Persian empire in history and not as narrated in the book of Esther, may not have given such powers to its king. The very decrees of the empire opened rooms for infiltration in Esther. However, Esther was not the only one who had infiltrated the empire.

From the center of the empire, Esther becomes the link between the Jews in the margins and the highest seat of power, the king. She acts as an informant of the Jews by transferring intelligent information. The plot to kill the king is foiled because of the intelligent information supplied by the Jew, Mordecai—a crucial event that is said to have gone into the annals (Esther 2:22-23). The information provided in Est 2:22-23 would later prove crucial in the narrative development as it serves to get a second Jew, Mordecai, to infiltrate the royal center. In Lehmann’s reconstruction of the world to which the text refers, the Mordecai in the book of Esther should be viewed as the same Mordecai referred to in Ezra 2:2 and Nehemiah 9:10 (Lehmann, 1972). In relating the two figures, Lehmann argues that Mordecai was sent from Yehud, a province of the Persian empire, to deal with the anti-Jewish accusation that they disregarded the imperial laws and would no longer pay tribute. Lehmann draws parallels between accusations against the Jews in Ezra and those in the Book of Esther:

When the adversaries of Judah and Benjamin heard that the returned exiles were building a temple to the LORD, the God of Israel... In the reign of Ahasuerus, in his accession year, they wrote an accusation against the inhabitants of Judah and Jerusalem... (then Rehum the royal deputy, Shimshai the scribe, and the rest of their associates, the judges, the envoys, the officials, the Persians, the

people of Erech, the Babylonians, the people of Susa, that is, the Elamites, and the rest of the nations whom the great and noble Osnappar deported and settled in the cities of Samaria and the rest of the province Beyond the River wrote—and now this is a copy of the letter that they sent): “To King Artaxerxes: Your servants, the people of the province Beyond the River, send greeting. And now may it be known to the king that the Jews who came up from you to us have gone to Jerusalem. They are rebuilding that rebellious and wicked city; they are finishing the walls and repairing the foundations. Now may it be known to the king that, if this city is rebuilt and the walls finished, *they will not pay tribute, custom, or toll, and the royal revenue will be reduced*” (Ezra 4:1, 6, 9-13 NRS).

Then Haman said to King Ahasuerus, “There is a certain people scattered and separated among the peoples in all the provinces of your kingdom; their laws are different from those of every other people, *and they do not keep the king’s laws, so that it is not appropriate for the king to tolerate them*. If it pleases the king, let a decree be issued for their destruction, and I will pay ten thousand talents of silver into the hands of those who have charge of the king’s business, so that they may put it into the king’s treasuries” (Est 3:8-9 NRS).

In Lehmann’s view, the Haman figure, an enemy of the Jews or enemy of those in Yehud (הַיְהוּדִים צַר־) in the book of Esther represents the accusers from Yehud province, who in Ezra are referred to as “enemies of Yehuda and Benjamin” (יְבִנְיָמִן יְהוּדָה צַר־) (Ezra 4:1). Therefore, in this view, Mordecai, the Benjamite, was sent by the Jews from the province of Yehud in order infiltrate the Persian royalty as part of a political strategy to undo the damage their enemies were inflicting on them in the Persian court. The annals to which the enemies of the Jews directed the Persian king in Ezra 4 were those which cast the Jews in a negative light. In this view, it is likely Haman’s allegations against the Jews, which were supported by the annals, earned him a position of authority in the Persian royal court. Therefore, the Jews, as part of their political strategy to infiltrate the Persian empire, were to direct the empire to positive records about the Jews in the empire.

The picture that emerges in the book of Esther is not that of anti-empire or resistance to the empire but of infiltration of the empire to undo and avert further dangers from the enemies of the Jews. Therefore, in Esther’s narrative logic, the infiltration of the empire at the royal centre is not to be equated with abandoning one’s identity.

The Esther narrative reminds me of Oliver Mtukudzi’s song “Ghetto Boy”. The lyrics, which I won’t quote in full, talk about being born and raised in the ghetto and how the ghetto shapes one’s identity:

I was born in the ghetto
My mama is in the ghetto
My heart is in the ghetto
You can call me the ghetto boy

You can take me out of the ghetto
And can never take me back again
But you will never take the ghetto out of me

Esther's infiltration of the empire through hidden identity implies that she became a Persian queen. Esther's Jewish identity remained part of her even though veiled. The Persian identity is projected, on the one hand, as a matter of choice and yet, on the other hand, as an imposition of the empire. The attempt to annihilate the Jews within the Persian empire highlights the empire's indifference to maintaining one's own identity in addition to the imperial identity.

An infiltrated empire: closer to power and determining the laws

In Esther 1-2, the king initiates the law. However, in the rest of the book, especially from chapters 3-10, the laws are not at the king's behest; instead, the king is presented as one who endorses them. The court tale presents the king or the monarch as ignorant, foolish, easily manipulated, and not entirely in touch with the empire's affairs.

It is worth noting that this court tale also has its backdrop of ethnic diversity within the empire. The royal decrees, which emanated from Vashti's defiance, are proclaimed in "each people's tongue" (1:22). Furthermore, the two characters Mordecai and Haman are introduced with respect to their own ethnic background and family lineage: Mordecai is a Jew (יְהוּדִי), a son of Jair the son of Shimei son of Kish, a Benjamite (Esth 2:5) and Haman is the son of Hammedatha, the Agagite (אֲגָגִי) (Esth 3:1). The ethnic backgrounds of these two characters, as Wetter (2015, p. 123) at face value, the terms Jew and Agagite embolden the idea of the Persian empire as one of many ethnic entities; however, the two represent the two opposed protagonists. Furthermore, as Wetter (2015, p. 123) notes:

The two terms do not describe (members of) 'real' group. They are literary emblems, meant to sum up forcefully particular character traits—implied for the informed reader—without having to explicate them. Both depend heavily on the reader's knowledge of a variety of intertexts. Without this knowledge, the actions and motivation of Mordecai the יְהוּדִי and Haman the אֲגָגִי are nothing less than unintelligible.

To be Jewish in the book of Esther, as Wetter and others note, is not just a matter of geography but has to do with the shared memory of exile as a formative experience (Wetter, 2011, p. 600). Haman on the other is linked to the Amalek or Agag, which sets him "as the personification of the innate fear of annihilation, of the ultimate loss of identity" (Wetter, 2011, p. 602).

It is important to note that the two main characters in the narrative, Mordecai and Haman, are not Persian. The Haman character is set in the royal court

and is promoted above all other officials, but the reasons for his promotion are not disclosed. Additionally, it is unclear what specific position he occupied. With the ascension of Haman to a position of power, the stage is set in the plot for a conflict to emerge. Mordecai's refusal to pay homage to Haman is at the heart of the conflict, and the reason for his refusal isn't in the narrative as to why he did so.

Following the tensions between Haman and Mordecai, Haman turns to the empire's strength, the law (*dat*) to deal with those who have their laws. Haman approached the king with a charge against the Jews:

Then Haman said to King Ahasuerus, "There is a certain people scattered and separated among the peoples in all the provinces of your kingdom; *their laws* [חֻקֵּיהֶם] *are different from those of every other people*, and *they do not keep the *king's laws* * [יִשְׁמְרוּ דְּתִיבֵי], so that it is not appropriate for the king to tolerate them. (Esther 3:8 NRS)

The charge basically entails that Jews have their own laws and based on that, do not keep the laws of the empire. However, he does not stop there; he also proposes that the king issues a decree for which he is willing to pay—the decree to destroy the Jews, young and old, women and children, and to plunder their good on the thirteenth day of the month of Adar (see Esther 3:9-13). This sets Haman at the centre of the empire and determines its laws. The absurdity is that the king, who in Esth 1 is said to have surrounded himself with experts in matters of law and judgment, is not called in to advise the king regarding such a law.

In this narrative, Haman, a wealthy foreign official, is portrayed as someone who manipulates the laws of the empire, effectively using them as a weapon against the Jewish minority within that empire. As a high-ranking official at the centre of power, Haman gains significant control over the empire. According to the narrator, when the law was issued, the king and Haman celebrated with a feast, while the people of Shushan were left bewildered (Esther 3:15). Despite the decree's perplexing nature, it still represented the law of the empire. Although the decree was absurd—like the law established following Vashti's defiance—it was nonetheless to be executed. This decree caused anguish for the Jews in every province (Esther 4:3).

Haman's elevation prevented Esther from successfully having Mordecai recognized for his loyalty to the king, which included foiling a plot to assassinate him. As a result, Esther, who was within the royal palace, was in a better position to help the Jews. Mordecai's instructions and words to Esther were directed towards this purpose:

Mordecai also gave him [Hatach] a copy of the written decree issued in Susa for their destruction, that he might show it to Esther, explain it to her, and charge her to go to the king to make supplication to him and entreat him for her people (Esther 4:8 NRS).

“Do not think that in the king’s palace you will escape any more than all the other Jews. For if you keep silence at such a time as this, relief and deliverance will rise for the Jews from another quarter, but you and your father’s family will perish. Who knows? Perhaps you have come to royal dignity for just such a time as this” (Esther 4:13-14 NRS).

Esther, the insider, had to risk her life by approaching the king in the “inner court” without being summoned. This law absurdly granted the king the power over life and death without knowing what the person had to say. As Esther pointed out, going to the king without being summoned would be breaking the law (Esther 4:16).

Chapters 5 to 7 of Esther narrate the events that unfolded when she entered the court, highlighting the growing tension between Haman and Esther. However, Esther was not the only saviour of the Jews; Mordecai also rose to a position of influence. The king experienced an awakening when he requested the records and annals to be read to him. It was at this moment that he realized he had not honoured Mordecai, a turning point that brought Mordecai closer to the king. From that point on, the effort to save the Jews became a joint endeavour between Esther and Mordecai, working together from the royal court. Mordecai, like Haman before him, is given the authority to craft the laws of the empire:

“...You may write as you please with regard to the Jews, in the name of the king, and seal it with the king’s ring; for an edict written in the name of the king and sealed with the king’s ring cannot be revoked.” The king’s secretaries were summoned at that time, in the third month, which is the month of Sivan, on the twenty-third day; and *an edict was written, according to all that Mordecai commanded*, to the Jews and to the satraps and the governors and the officials of the provinces from India to Ethiopia, one hundred twenty-seven provinces, to every province in its own script and to every people in its own language, and also to the Jews in their script and their language (Esther 8:8-9 NRS).

In this case, Mordecai is tasked with crafting a law that would benefit the Jews. However, the readers are not informed about the specific content of the law he created. The narrator provides limited information, stating that “the Jews were to be ready on that day to take revenge on their enemies” (Esth 8:13 NRS). This law appears to have brought significant relief to the Jews, as indicated by the fact that “many of the peoples of the country professed to be Jews, because the fear of the Jews had fallen upon them” (Esth 8:17 NRS).

However, Esther also gets an opportunity to add to the law issued: “If it pleases the king, let the Jews who are in Susa be allowed tomorrow also to do according to this day’s edict, and let the ten sons of Haman be hanged on the gallows” (Esther 9:13 NRS).

In the Persian Empire, as depicted in Esther’s narrative, it is those who are closer to the king—or to power—who hold the authority to determine the

empire's laws. Initially, Haman successfully exercised this power; later, Esther and Mordecai do the same and achieve success as well (Koller, 2014, p. 64).

Elements of subversion

In reading the Esther narrative, one may ponder: Did the ant bring down the elephant? Are there aspects of subversion against the empire? This court narrative does not deviate from the ideology that legitimizes the court. Commonly, court narratives are not anti-royal; rather, they affirm that kingship is divinely ordained to establish order in society (Dalley, 2008, p. 130).

In the Esther narrative, the empire's power is not denied, but its power is not regarded as absolute. Unlike in a court tale like Daniel 1-6, the limitation of the power of the empire is not set in the hands of the divine. However, the Jewish reliance on the hidden force is underscored through the call for fasting (Esth 4:16), but the divine character remains hidden in the story. The agency to act is set in the hands of the oppressed to negotiate their way within the empire. There is a hybridity in the engagement between the empire and the subjugated. Esther and Haman have a hybrid identity; they are presented as compliant to the empire, while at the same time resistant to the empire. Following Bhabha, "the effect of the hybridity" is mimicry in which case, mimicry becomes "the secret art of revenge" as the subjugated or the colonized subverts the hegemony of the empire in a kind of civil disobedience which makes mockery of the empire (Bhabha, 1994, pp. 56, 120–121).

The decree to annihilate the Jews, initiated by Haman, was not just Haman's decree; moreover, it was the empire's decree. Therefore, Esther and Mordecai's attempts to construct a passage for survival for the Jews when targeted by the very same empire through its laws was an act of resistance against the very same empire, which sought to eliminate them. Therefore, this narrative begs the question: Who was supposed to be hanged on the gallows? Whose decree was it? Who sat with Haman feasting while the city was perplexed? Is not the king, the representative of the empire?

A court tale may not want us to ask such questions because in such a tale, the king is still considered legitimate. The empire may be powerful and dangerous, but in the hands of this reader, it and Haman fall into the same category.

In resisting the empire, both Esther and Mordecai embraced their identity as Jews, thereby choosing to be identified with the marginalised—those targeted for death. The survival of Esther and Mordecai, as projected by the narrative, was intertwined with the survival of those at the margins. In resisting the empire, Esther and Mordecai had to work within the system to save themselves and the rest of the marginalised Jews.

The Esther narrative, in my view, mocks the empire. The empire is presented as in conflict with itself—the same king who issued a law to destroy the

Jews, which would have included his wife, also gives the Jews the right to stand against the same empire. In this way, the empire is presented as conflict-ridden, and to use the words of a later Rabbi, Yeshua: “Every kingdom divided against itself will be ruined, and every city or household divided against itself will not survive” (Matthew 12:25 CJB). The saying of the rabbi went further to state: “If Satan drives out Satan, he is divided against himself; so how can his kingdom survive?” (Matthew 12:26 CJB). Thus, it may be stated that both laws—the one initiated by Haman and the laws instituted by Mordecai and Esther—are made in the same pot—they are actions of an oppressive empire and, therefore, fail to produce a just society. The fall of the empire does not happen within the Esther narrative; however, it is not inconceivable that it is what the author imagined or what the final redactor(s) of the book had witnessed as power shifted from one empire to another—from the Persian empire to the Hellenistic empire or from the Hellenistic empire to the Roman empire.

In our South African context, our so-called national epic, a democratic South Africa, reduced our nation to 30 years. A democratic country that emerged through the struggle for freedom against colonialism and apartheid by negotiating for a legal-political constitutional structure that is non-racial and non-sexist, which was hailed as a “rainbow nation” that embraces diversity and multiplicity. However, the new nation born out of the struggle was an offspring of the Western form of government inherited from the colonial-apartheid era (see Youé, 2018; Veracini, 2010). Colonial landmarks are still evident even with attempts to erase them from memory by renaming streets, places, and buildings. The political game is played within the same fields in Cape Town and in the Union Buildings in Pretoria, a union that speaks nothing to the black bodies in South Africa.

Sisulu blames the failures on two things, among others: First, the politicians who dine at the table with colonial capital, which enriches the politicians at the expense of the masses. Second, the judicial system fails to rule in favor of its people and, therefore, embeds the colonial laws in the current dispensation. It may be as Sisulu claims that the parliamentary and judicial system has failed to improve the lives of South Africa significantly. Suppose politicians and the judiciary failed after 30 years. In that case, one is left to wonder if the ant can still subvert the elephant from within when the elephant is proving resistant to decolonization. Even more concerning is that the ants have been behaving like elephants by trampling over each other through failure to significantly improve the lives of the black masses, corruption and inability to deliver quality public services. This situation has led to a new political arrangement in South Africa, known as the Government of National Unity (GNU). However, this should not be mistaken for a change in the political system itself; the system remains the same, but now more parties are involved in sharing power. The hope is that

political leaders will hold each other accountable, striving for a larger share of power by effectively managing their respective areas of responsibility.

The Esther narrative is fraught by the absurdity of the laws promulgated by the empire: first, the law targeted to women as a means of suppressing their voices, second the genocidal law criminalizing the Jews for being different; and third, the genocidal law permitted the Jews to defend themselves and to engage in genocidal acts. In Wetzel's view (2022), the Book of Esther draws on the divine combat myth as expressed in the Hebrew Bible in terms of *herem*. For Wetzel, Haman's genocidal law was a form of *herem* against God's covenantal partners, which required a *herem* response as a religious act of divine justice in which the divine warrior fought alongside his covenantal partners, the Jews. The two genocidal laws set in motion a chaotic situation in which those in conflict do not have to see themselves coexisting. In such a logic, Haman, an Agagite (Amalekite), is the paragon of the enemies of God's covenantal people. The challenge with Wetzel's thesis is that the book of Esther does not refer to the divine being—it is human actions through and through. Furthermore, in the same Hebrew Bible, the shadow of the Amalekite does not disappear no matter how many times they are conquered.

The actions currently unfolding in the Israeli war on Gaza can be described as genocidal. Early on, South Africa brought a case against the Israeli state to the International Court of Justice (ICJ), arguing that there was genocidal intent behind Israel's military offensive in Gaza. This offensive was a response to an attack launched by Hamas and other Palestinian armed groups, which resulted in the deaths of 1,200 people and the abduction of 252 individuals. [^8] The South African government argued that the actions of Israel in the Gaza Strip amounted to what should be considered Genocide under the 1948 Convention on the Prevention of the Crime of Genocide. South Africa, in making its case, also highlighted how the Israeli officials have equated their response in biblical phrasing as a struggle between “children of light and the children of darkness” or “sons of light and sons of darkness”. The South African Government also cited the Prime Minister of Israel's words in which he said to the Israeli Defense Force, “[Y]ou must remember what Amalek has done to you, say our Holy Bible. And we do remember.” The evocation of Amalek, as the South African Government argued, is one example of Israeli intention to commit genocide, which also went hand in hand with statements of Israeli officials who considered the entire Palestinian population in Gaza to be responsible. Since the attack on 7 October, the rhetoric of erasure of the Palestinian people simply intensified; however, it is not new. Francesca Albanese, Special Rapporteur on the Palestinian Territories Occupied Since 1967, presented a report titled “Genocide as colonial erasure”, highlighting the fact that the genocide unfolding in Gaza is not a coincidental event; instead, it should be viewed as part “of a long-term intentional, State-organized forced displacement and replacement

of the Palestinians.” What Albanese highlights is not new nor unique; it is what writers have been pointing out as the longing of Zionism and the settler colonial state (Mor, 2024; Azem, 2019; Salamanca, Qato, Rabie & Samour, 2012; Wolfe, 2006; Habiby, 2002; Said, 1979, 1980), and the ICJ, while it has not declared Israel’s actions in Gaza as genocidal, however, has ordered in several instances Israel to prevent acts of genocide and to halt its military operations in Gaza (ICJ, 2024c, 2024b, 2024a). However, the orders of the ICJ have fallen on deaf ears.

The Israeli State, on the other hand, has declared Hamas a “genocidal terrorist organization”, a determination which made not just the Hamas fighters targets, but all Palestinian targets and the whole infrastructure in Gaza (State of Israel, 2024). Therefore, Israel, based on its determination, feels justified to engage in urban warfare as an act of self-defense. Therefore, the words “Israel has the right to defend itself” became a slogan as the Israel Defense Force went on an offensive in Gaza. In its defense, the Israeli State has repeatedly indicated that it regrets any harm to the civilians. The regret of the harm to civilians, however, has not stopped Israel from continuing with its offensive, which has resulted in the death of over 40,000 people and the Gaza Strip almost reduced to rubble in its entirety. It is not worth repeating here all the atrocities that Israel has been committing in Gaza following the fateful events of 7 October 2023. For a detailed picture, one simply needs to read Albanese’s *Genocide as Colonial Erasure*. The Israeli State’s genocidal actions in Gaza, just like the actions of Mordecai and Esther requesting extra time to go after their enemies, have acted with impunity with the support of the powers that be who have the veto powers in the United Nations Security Council (UNSC), which has effectually led to the UNSC unable to take any action against Israel despite even arrest warrants issued by the International Criminal Court on 21 November 2024. More recently, the former Israeli defense minister, Moshe Yaalon, has categorized Israel’s actions in Gaza as ethnic cleansing to settle Jews in the territory (Balmer, 2024). Mor (2024, p. 119) rightly notes:

“Disappearance” thus expresses the Zionist displacement, dispossession, and isolation of Palestinians. Yet, ethnic cleansing is perhaps the chief characteristic. An obvious case is the 1948 War, with its premeditated mass expulsion and overt massacres... These practices—along with their related, ongoing forms, such as the refugee camps or the Israeli refusal of the right of return—demonstrate that the Zionist disappearance of Palestinians entailed, and still entails, the elimination of Palestinians from Palestine.

In reading the Esther narrative, any equation of Haman with Hamas, and drawing inspiration from this story to do to Hamas and the Palestinians what Mordecai, Esther and the Jews did to Haman and the so-called ‘enemies’ of the Jews is an unethical use of this narrative. Haman (an Amalekite) and Mordecai and Esther (Jews), while they may have succeeded in infiltrating the empire; however, their actions towards one another fall short of being exemplary for

those who find themselves caught up under imperial dictates. The freedom of those who find themselves under imperial dictates is not in the reproduction of imperial patterns of oppressing and eliminating the other using imperial tools. Decolonial ethics requires the oppressed, poor, and colonized to learn to search for humanity together to defeat the structures imperial/colonial structures.

The narrative of Esther, despite its absurdities, can be interpreted as a commentary from the composers of the Masoretic Text on the tensions between the Amalekites and the Jews. It suggests that both groups lived under the same empire, which oppressed them. Instead of seeking to eliminate one another, they could learn to coexist. Ultimately, when the Amalekites attempt to make the Israelites/Jews disappear, they fail. Likewise, the Israelites/Jews, in their efforts to eliminate the Amalekites, also fail to make them vanish. What I discussed earlier as the infiltration of the empire should be viewed as attempts to erase the other legally or by manipulation. This is contrary to the rhetoric of celebrating or calling for the elimination of the enemy, which has infiltrated Israel's rhetoric in the ongoing Israel-Gaza war. In this unjust war of ethnic cleansing of the Palestinian people, maintaining a neutral position is fallacious. The subversion of the settler-colonial Israeli State, in the case of the Palestinian people, lies in their refusal to disappear from the face of Gaza.

Conclusion

The Esther narrative, while it may provide a glimmer of hope for those who are marginalised, oppressed, and subjugated, does not erase the reality of the empire that looms over them. Throughout the story, Esther, Mordecai, and their fellow Jews remain subject to the authority of their imperial rulers. As Newsom (2017, p. 171) insightfully observes, "The gentile kings may be powerful and dangerous, but in the world of the narrative, they are at the mercy of the author, and much of the pleasure in these stories comes from satirizing the pretensions of the monarchs." Perhaps we must learn to embrace humour in our plight as we navigate our suffering, clinging to the whimsical notion that even the smallest of creatures, like an ant, can take on and triumph over an elephant.

References

- Azem, I. (2019). *The book of disappearance* (S. Antoon, Trans.). Syracuse University Press.
- Balmer, C. (2024, December 1). Former Israeli defense minister Yaalon warns of ethnic cleansing in Gaza. *Reuters*. <https://www.reuters.com/world/middle-east/former-israeli-defense-minister-yaalon-warns-ethnic-cleansing-gaza-2024-12-01/>
- Bhabha, H. K. (1994). *The location of culture*. Routledge.

- Briant, P. (2002). *From Cyrus to Alexander: A history of the Persian empire*. Eisenbrauns.
- Cornell, S. (2000). That's the story of our life. In P. Spickard & W. J. Burroughs (Eds.), *We are a people: Narrative and multiplicity in constructing ethnic identity* (pp. 41–53). Temple University Press.
- Dalley, S. (2008). *Esther's revenge at Susa: From Sennacherib to Ahasuerus*. Oxford University Press.
- Fewell, D. (1991). *Circle of sovereignty: Plotting politics in the book of Daniel*. Abingdon Press.
- Habiby, E. (2002). *The secret life of Saeed: The pessoptimist* (T. Le Gassick & S. K. Jayyusi, Trans.). Interlink.
- Hatzaw, C. S. S. (2021). Reading Esther as a postcolonial feminist icon for Asian women in diaspora. *Open Theology*, 7(1), 1–34. <https://doi.org/10.1515/oph-2020-0144>
- Humphreys, W. L. (1973). Life-style for diaspora: A study of the tales of Esther and Daniel. *Journal of Biblical Literature*, 92(2), 211–223.
- ICJ. (2024a). *Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide in the Gaza Strip (South Africa v. Israel)*, Order, 26 January 2024.
- ICJ. (2024b). *Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide in the Gaza Strip (South Africa v. Israel)*, Order, 28 March 2024.
- ICJ. (2024c). *Legal consequences arising from the policies and practices of Israel in the Occupied Palestinian Territory, including East Jerusalem, Advisory Opinion*, 19 July 2024.
- Koller, A. (2014). *Esther in ancient Jewish thought*. Cambridge University Press.
- Lehmann, M. R. (1972). A reconstruction of the Purim story. *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought*, 12(3/4), 90–98.
- Matthews, V. H. (2018). *The history of Bronze and Iron Age Israel*. Oxford University Press.
- Mbembe, J.-A. (2003). Necropolitics. *Public Culture*, 15(1), 11–40.
- Millard, A. R. (1977). The Persian names in Esther and the reliability of the Hebrew text. *Journal of Biblical Literature*, 96(4), 481–488. <https://doi.org/10.2307/3265987>
- Mor, L. (2024). *Conflicts: The poetics and politics of Palestine-Israel*. Fordham University Press.
- Newsom, C. A. (2017). “Resistance is futile”: The ironies of Danielic resistance to empire. *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, 71(2), 167–177. <https://doi.org/10.1177/0020964316688053>
- Ngwa, K. N. (2022). *Let my people live: An African reading of Exodus*. Westminster John Knox Press.

- Portier-Young, A. E., & Collins, J. J. (2014). *Apocalypse against empire: Theologies of resistance in early Judaism*. William B. Eerdmans Publishing Co.
- Redmount, C. A. (1998). Bitter lives: Israel in and out of Egypt. In M. D. Coogan (Ed.), *The Oxford history of the biblical world* (pp. 58–89). Oxford University Press.
- Römer, T. (2015). Moses and the women in Exodus 1-4. *Indian Theological Studies*, LII(3), 237–250.
- Said, E. W. (1979). Zionism from the standpoint of its victims. *Social Text*, (1), 7–58. <https://doi.org/10.2307/466405>
- Said, E. W. (1980). *The question of Palestine*. Vintage.
- Salamanca, O. J., Qato, M., Rabie, K., & Samour, S. (2012). Past is present: Settler colonialism in Palestine. *Settler Colonial Studies*, 2(1), 1–8. <https://doi.org/10.1080/2201473X.2012.10648823>
- Sawyer, D. F. (2017). Queen Vashti’s ‘no’ and what it can tell us about gender tools in biblical narrative. In Y. Sherwood (Ed.), *The Bible and feminism: Remapping the field* (pp. 1–22). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198722618.003.0020>
- Sisulu, L. (2022, January 8). Whose law is it anyway? *Mail & Guardian*. <https://mg.co.za/opinion/2022-01-08-lindiwe-sisulu-whose-law-is-it-anyway/>
- State of Israel. (2024). *Observation of the State of Israel on the request filed by the Republic of South Africa on 6 March 2024 for the indication of additional provisional measures and/or the modification of measures previously indicated*. International Court of Justice. <https://www.icj-cij.org/case/192>
- Veracini, L. (2010). *Settler colonialism: A theoretical overview*. Palgrave Macmillan.
- Wetter, A.-M. (2011). How Jewish is Esther? Or: How is Esther Jewish? Tracing ethnic and religious identity in a diaspora narrative. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 123(4), 596–603. <https://doi.org/10.1515/ZAW.2011.039>
- Wetter, A.-M. (2015). *On her account: Reconfiguring Israel in Ruth, Esther, and Judith*. Bloomsbury Publishing.
- Wetzel, T. (2022). *Violence and divine victory in the book of Esther*. Mohr Siebeck. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-160661-8>
- Wolfe, P. (2006). Settler colonialism and the elimination of the native. *Journal of Genocide Research*, 8(4), 387–409. <https://doi.org/10.1080/14623520601056240>
- Wyler, B. (1995). Esther: The incomplete emancipation of a queen. In A. Brenner (Ed.), *A feminist companion to Esther, Judith and Susanna* (pp. 111–135). Sheffield Academic Press.

- Yahuda, A. S. (1946). The meaning of the name Esther. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, (2), 174–178.
- Youé, C. (2018). Settler colonialism or colonies with settlers? *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines*, 52(1), 69–85. <https://doi.org/10.1080/00083968.2018.1429868>

Hulisani Ramantswana

***On Being 'Ādām in Africa:
Psalm 8 Within an African Epistemology***
***Sobre Ser 'Ādām en África:
Salmo 8 dentro de una Epistemología Africana***
***Sobre Ser 'Ādām na África:
Salmo 8 Dentro de uma Epistemologia Africana***

Abstract

In this song praise, that is, Psalm 8, a hymn that sets great store by Yahweh's creative power and the marvel thereof, the psalmist ruminates or rather marvels, on what 'ādām is, both in the context of 'enoš' relationship with Yahweh and also in the context of his/her relationship with other members of the created order. If the preceding meditation and/or enquiry, is situated within African epistemological frameworks and approached accordingly, which insights especially on African notions of humanity and/or human beingness, may be gained from such a reading? Which contribution if any, may the preceding reading make to the field of African Biblical hermeneutics?

Keywords: Psalm 8; 'Ādām; African epistemology; African biblical hermeneutics; Creation; Humanity.

Resumen

En este canto de alabanza, es decir, el Salmo 8, un himno que valora enormemente el poder creador de Yahveh y su maravilla, el salmista reflexiona o más bien se maravilla sobre lo que es el 'ādām, tanto en el contexto de la relación de 'enoš con Yahveh como en el contexto de su relación con otros miembros del orden creado. Si la meditación y/o investigación precedente se sitúa dentro de marcos epistemológicos africanos y se aborda en consecuencia, ¿qué percepciones, especialmente sobre las nociones africanas de humanidad y/o del ser humano, pueden obtenerse de tal lectura? ¿Qué contribución, si alguna, puede hacer la lectura precedente al campo de la hermenéutica bíblica africana?

Palabras clave: Salmo 8; 'Ādām; Epistemología africana; Hermenéutica bíblica africana; Creación; Humanidad.

¹ University of South Africa Professor Emerita: Department of Biblical and Ancient Studies ED: Office of the Principal and Vice-Chancellor

Resumo

Neste cântico de louvor, isto é, o Salmo 8, um hino que valoriza enormemente o poder criador de Yahweh e a sua maravilha, o salmista reflete ou melhor, maravilha-se sobre o que é o 'ādām, tanto no contexto da relação de 'enoš com Yahweh como no contexto da sua relação com outros membros da ordem criada. Se a meditação e/ou investigação precedente for situada dentro de marcos epistemológicos africanos e abordada em conformidade, que percepções, especialmente sobre as noções africanas de humanidade e/ou do ser humano, podem ser obtidas a partir dessa leitura? Que contribuição, se houver, pode a leitura precedente dar ao campo da hermenêutica bíblica africana?

Palavras-chave: Salmo 8; 'Ādām; Epistemologia africana; hermenêutica bíblica africana; Criação; Humanidade.

Introduction: Choosing to Drink from Own Epistemic Wells

Sesotho sa Leboa (Northern Sotho) is one of the African-South African indigenous languages which has been historically marginalized in South African history. Instead, two foreign languages, that is, English and Afrikaans, were prioritised and imposed on people of African descent in South Africa.

Yet as Ngubane and Makua rightly argue,

Multilingual practices such as translanguaging enable multilingual teachers and students to draw from different linguistic repertoires for meaningful and purposeful learning. This type of learning can be transformative. However, successful multilingual practices such as translanguaging require that teachers accept and recognise all languages spoken by students as equal (Ngubane and Makua 2021, p. 7)

The preceding deliberate marginalization of indigenous languages, cultures, and epistemologies among others, reminds one of the notions of “epistemic violence” deployed by some of the decolonial scholars. In his book, *Indigenous research methodologies* (2016), Bagele Chilisa responds to the notion of “epistemic violence” by making a call for “epistemic freedom” to replace epistemic violence. For her, epistemic freedom is a process that entails the enactment of decolonising research and pedagogical methodologies as a way of achieving “epistemic freedom” by the formerly colonised people, women as well as indigenous people whose epistemologies and/ or knowledge systems, remain rejected thus perpetually located on the margins (2012). This so-called “epistemic freedom” is indeed a process. It is not an easy one as one tries to navigate a basically foreign terrain in which Black scholars and their epistemologies, continue to remain on the margins of American- and Eurocentric scholarship (2021, p. 113)

For Sabelo Ndlovu-Gatsheni, “epistemic freedom” differs from academic freedom because it is much broader and deeper. He continues:

It speaks to cognitive justice; it draws our attention to the content of what it is that we are free to express and on whose terms. Epistemic freedom is about democratising ‘knowledge’ from its current rendition in the singular into its plural known as ‘knowledges’. It is also ranged against overrepresentation of Eurocentric thought in knowledge, social theory, and education. Epistemic freedom is foundational in the broader decolonisation struggle.

The preceding brief introduction was meant to locate historically suppressed ways and modes of knowing, like those rooted in the rich cultures, ideologies and knowledges of Africa, within the core engagement of this essay, that is, reading the notion of being ‘ādām in Africa within an African (read: Sesotho sa Leboa) epistemology.

In her attempt to foreground African epistemologies/ knowledges and philosophies in her interaction with the biblical text, African-South African Hebrew Bible scholar, Masenya (Ngwaná Mphahlele), has deliberately invoked the wisdom of African people as embedded in the African folklore (cf. the proverbs and storytelling as cases (2012, pp. 283-297; 2017, pp. 534-547; 2019, pp. 221-222; 2020, pp. 464-478). A path that has neither been easy nor smooth to navigate especially in a field like Biblical Studies² that basically remains white and male. It is no wonder that Holter reminds us about the “stubborn” persistence of the serious challenge of integrating African biblical scholarship into the mainline Western scholarship without giving it the labels of being fetish, barbaric and primitive (Holter 2014, 430-431).

The preceding and many a time, alienating hostile scholarly environment, is captured succinctly in the words of the Jewish woman scholar, Adele Reinhartz who was the Society of Biblical Literature (SBL) President during the year 2020, with its herstoric/historic # Black Scholars Matter Seminar:

And as a long-time participant in the Society of Biblical Literature, I was also conscious of the multiple ways in which Black scholars are marginalized at our meetings and in our guild more generally. But it was one thing to know that Africana scholars face challenges that I as a white person do not, and another to listen to them describe those experiences. I was deeply moved by the willingness of these colleagues to talk about such matters and also immediately convinced of the importance of making the symposium available in forms that could not only be heard but also read and cited by others, now and into the future. (2022: xi).

With the preceding brief overview of locating African epistemologies in an alienating context, especially within the field of biblical studies, we now locate the notion of being human (*go ba motho*) within a specific African epis-

² David Tuesday Adamo has also revealed the challenges of navigating Eurocentric scholarship while deliberately decolonising conventional biblical scholarship. He reminds us that:

... it (colonisation) includes the colonisation of thought and the entirety of one’s life. ... it means the domination of interpretation of biblical studies by Western scholars. It means the sacralisation of the Western way of interpreting the Bible as the universal one and the only legitimate way (2020).

temology as a way of opening a window into an African-conscious reading of Psalm 8.

On *Being Motho* (Human Being) in the Sesotho sa Leboa (Northern Sotho) Epistemology

Sesotho sa Leboa sets great store by intonation, as in the following two examples: On the one hand, the expression: *Ke motho*, depending on the intonation of the speaker and/or listening context, can literally be translated as: She/he is a human being³. Interestingly, what can be implied from the preceding intonation, *Ke motho*, also points to the kindness/humanness *botho/ubuntu/hesed* of such a human being.

Elsewhere Masenya (Ngwaná Mphahlele has thus argued as follows:

So, one's humanness/humanity seems to be linked with how positively one acts towards fellow human beings. The counterpart of *ke motho* is *selo se ga se motho*. The literal meaning of the latter phrase is "this thing is not a human being." The preceding phrase is said when the object of scorn, who is also a human being, behaves in an unkind way towards another/ other human beings. In the latter textual context, the prefix *se*, which depicts the noun class for objects, replaces the personal noun class *mo/o*. Noteworthy is the observation that a human being depicted in the latter sense, is "demoted" to the level of non-living things such as objects or things. (2014: 489-501).

On the other hand, the phrase, *le nna ke motho* which can literally be translated as: "I, also, am a human being", is uttered in a context of protest and resistance where for example, an aggrieved powerless human being could be reminding a more powerful one that he/she is equally human. For example, an aggrieved wife who is employed elsewhere in the public sphere of work, being inundated with household chores after a hard day at work while her husband is watching television, could by way of protesting, rant: *le nna ke motho*.

I have published work on Psalm 8 before. For example, in the article titled, *Female and Royal Humanity? One African Woman's Meditation on Psalm 8*, (Masenya (Ngwaná Mphahlele 2014: 489-501) I have used the case in point of a female royal, that is, Hosi Nwamita' assumption of the royal throne within the Vhatsonga ethnic group of South Africa. Nwamita's assumption of the throne had to be contested in the courts of the land as a counter to the patriarchal norms in which females can never assume a royal throne precisely because of their non-normative gender. The ancestors (*bagologolo* - see the sacred endorsement that usually precedes the utterance of these proverbs) have proclaimed that

³ See the non-gendered and/or inclusive nature of this language, perhaps a pointer to the communal mentality embedded in the African worldviews.

tša etwa ke ye tshadi pele, di wela ka leope (if they (cattle) are led by a female one, they will fall into a donga!⁴(2016)

Another published work on Psalm 8 is titled, *Black (Humanity) is Beautiful! Reading Biko and Meditating on Psalm 8*, (2014)). In this article, the slogan of Steven Bantu Biko's slogan, "Black is beautiful" is deployed to argue that the 'ādām who is being celebrated by the psalmist in Psalm 8 as "... a little lower than the angels/ God"(8: 5 MEV) is a human being irrespective of his/her ethnicity and/ or race. Also, that precisely due to the marginalization based on our skin pigmentation as black people, it is fitting to read the meditation contained in Psalm 8, through the lens of black beauty, hence the proverb, *botse re llela boswana, bošwanyana bo a lahletša*, literally, beauty we cry (yearn?) for blackness, whiteness is misleading (2014).

With the preceding brief context on African Biblical scholarship within mainstream Eurocentric biblical studies as well as some insights on the definition of a human being in the context of the world of Psalm 8's production and in African contexts, we now turn to the main question asked in the present essay: If the meditation of Psalm 8 is situated within African epistemological frameworks, which insights especially on African notions of humanity and/or human beingness, may be gained from such a reading?

Reading Psalm 8 through African Epistemology as an Optic

Psalm 8, which is a hymn, is a creation psalm that sets great store by Yahweh's creative power and the marvel of God's creation. Understandably, Yahweh occupies centre stage in this psalm. It is no wonder that the psalmist cannot but celebrate the excellence of I am who I am, this One who causes to be, what comes into existence (see the expressions: the work of his fingers: 8 : 3; as well as the work of his hands). Thus, when *ha 'ādām*, daughter or son of humanity interacts with the works of God's creation; s/he needs to first appreciate that as one made lower than 'elohim, and also crowned with honour and glory, who as the representation of God on earth privileged to rule (marshal) over the works of God's creation, he/she needs to carry out this huge responsibility with awe.

Brown (2002: 157) as referred to by Bosman, along with other scholars note the link between Ps 8: 6-8 and Gen 1:26-28. In this creation narrative, humankind is portrayed as being made in God's image. He/she has been, blessed by the creator God and then given the task of ruling over all the animals and other creatures of the earth. The word used in the Genesis narrative is *radah* (that is, to rule) is synonymous to the verb, *mashal* as used in Ps 8: 6. Brown can thus argue,

⁴ The tenor underlying this proverb is: women cannot lead as they will necessarily lead the people (read: subjects) astray.

the language in Gen “lacks all sense of exploitation” there is no indication in the Genesis text that points to a competition of resources. He continues, “To the contrary, “humanity’s ‘regime’ over the world in Gen 1 is constructive, even salutary, consonant with God’s life-sustaining creation (2010, p. 47)

In Psalm 8, the psalmist marvels, on what *‘ādām* is, both in the context of *‘enoš*’ relationship with Yahweh and in the context of his/her relationship with other members of the created order. The psalmist’s view of humanity is two-pronged: On the one hand humanity/ a human being as one of the most elevated creatures within God’s other created works and on the other hand, humanity as a lowly creature when compared to God and/or the realm of the supernatural (Elohim: angels/ gods)

A holistic outlook in which the whole is religious, such as the African worldview, would not see a demarcation between the sacred (God⁵ divinities, spirits and so forth), vis-à-vis human beings, animals, the sky, the moon and the stars.

And so, David Tuesday Adamo reminds us that “...the African definition of good health includes the total physical and social wellbeing. It entails a good relationship which includes harmony with nature, divinities, spirits and fellow human beings.” The religious whole integrates various aspects of human life, including the environment.

Resonating with Adamo’s (2020:12), Emifie Ikenga-Methu can also argue, the main objective of an African is to live a life in harmony with humanity and with nature. He feels himself in intimate rapport and tries to maintain harmonious relationship with the animal, vegetable, and other elements and phenomena in the universe (1987: 78).

In a context where the whole is religious, the marvel of an African on-looker into the starry heavens, would be heightened by an African epistemology/ astronomy as evident from the names of certain stars and what the stars meant and/or communicated to people in their daily lives. Such is a relational encounter between humans and nature, the works of God’s fingers. The anthropomorphism displayed in the preceding phrase, that is, the work of God’s fingers, may be a pointer to the psalmist’s close relationship with the Creator as he/she meditates on the wonders of God’s works.

Apart from the beauty/ marvel of the starry heavens, an African admirer would also identify certain stars by their names and what they signified in her/ his specific cultural setting:

For example, the star called *mphatlalatšane* was/is understood to mark the dawn of a new day. The dawn of a new day would be captured in the follow-

⁵ Adamo gives a helpful description of the importance of names in the African cultures. The fact that the name of God, Yahweh, is used by the psalmist both to introduce and close the psalm will not be without importance in African cultures in which names do not arise out of a vacuum. Like in ancient Israelite contexts, a human being’s name was/is linked with his/her identity in one way or other. (2020:9-26)

ing gendered expressions: *mahwibi a basadi* (early morning hours for women) and *mahwibi a banna* (early morning hours for men).

The verb, *patlalatša*, means to scatter. The star, *mphatlalatšane* (the preceding noun literally means, one who scatters or diffuses), can thus be translated to mean a star that diffuses the darkness of the night. Chronologically, *mphatlalatšane* would appear before *mahwibi a banna* (early morning hours for men). What could one regard as *mphatlalatšane*'s counterpart on the other end of the spectrum, would be a star that ushers in the night, that is *sekgopetšane*. *Sekgopetšane* would appear/ appears around dinner time. The name is derived from the Northern Sotho word, *kgopela*, which means, to ask. *Sekgopetšane* was/is viewed as appearing to request food that was served for dinner, as though after "eating" what would have been offered to it by a generous African person (read: admirer), *sekgopetšane* would have been prepared fully to embark on its journey throughout the darkness of the night.

The African admirer (cf especially those in the category of traditional healers of medicine men/women) of the starry heavens portrayed in Psalm 8, could also, depending on the season in question, be fascinated and even excited, to be the very first one to see a star called *naka*. Why so? There was a belief that the one to have the first sight of *naka* would be empowered with more healing powers. *Naka* was /is believed to mark the very heart of the Winter season, when it would be very cold (cf. the links between the stars, human beings and seasons as well).

Within African epistemologies, a moon would also have a story to tell as the different shapes and/or colours of the moon would denote different things. For example, a specific "slanting" position of the moon, would be linked with a prediction of a season of illness. The moon's red colour would depict an impending danger. The expressions, *ke ya kgweding* (I am going to the moon)/ *ke bone kgwedi* (I saw the moon)/ (I am on the moon) *ke kgweding* (*ke mabakeng* (I am in seasons) reveal the link between the moon and an African female human being's monthly cycles. The latter expressions as expressed in the Sesotho sa Leboa word *ke*, (I) means that the subject with a link to the moon can *only* denote a female human being.

The connectedness between African people and animals is not only revealed in the many proverbs which embed lessons to be learned by humans from animals.⁶ The following proverb can be cited as a case in point: *Sebatana se bohlale ke motho*, whose literal meaning is a small wild animal that is wise, is a human being. Interestingly, a human being in the preceding proverb is compared with a small wild animal. It may be argued that the way the proverb is constructed deconstructs the anthropomorphism that may be detected in Psalm 8:6-7 about the dominion given to human beings over animals (both domestic

⁶ Also, the link between human beings and animals can be gleaned from a study of the poetry linked with certain clans. (footnote CHECK RECENT ARTICLE)???

and wild) as in the following. Why? The subject of the proverb is not a human being, but a small wild beast. Also, a human being is not compared with a big beast (*sebata*), but with a small one (*sebatana*). Hence, in this setting, the words of Tate and his understanding of the notion of human beings having dominion over nature (read: animals) in biblical contexts would make sense:

He argues:

...the biblical contexts do not indicate a human role of trampling down animals and the world in a domineering and exploitative way. The paradise picture of God's intended world fades somewhat after the early chapters of Genesis, but a residue remains and the vision persist (as in Isa 11: 1-10; 25: 6-9; 30: 11-26; 65: 17-25; Jer 17: 7-8; Ezek 47: 1-12; Rev 22: 1-5). The dominion-having of humanity is a stewardship of God's earth and the responsibility to work to make it a dwelling place of humans, animals, and God. The ability to alter nature through technology should have as its purpose the development of the world in such a way as "to resemble heaven, in order that the earth may become the dwelling place of God." (358-359)

Humanity's Dominion over God's Creation? Totemism In Context

As we revisit the notion of an African human being's connectedness with nature (in the context of Psalm 8, the animals, both domestic (sheep and oxen) and wild (even the beasts of the field), the birds of the air, the fish of the sea that travels the paths of the seas (6-8), the notion of totemism in our African cultures can assist us in bringing to bear on the notion of dominion within the African epistemological discourse. For the purposes of the present investigation, the category of animals will be cited as a case in point.⁷

Ghanian Hebrew Bible scholar Abotchie Ntrel reminds us that,

The system of totems enabled African people to have a special connection with specific animals. Consistent with the notion of the preservation of animal life on earth, is the idea of taboo and totem: "Long before modern science began to talk about preservation of plant and animal species, Africans have been preserving both through the notion of totems. Some African peoples regard certain animals as sacred and therefore do not eat these animals" (Ntrel 2001, p. 104).

The following example can serve as a case in point: The clan into which I was born is called the Bakgaga clan. My totemic name is Mokgaga. All the members of the clan identified by the totemic animal *kgaga* were not expected to eat the meat of their totemic animal, a move that in my view, problematises the notion of dominion as the subjugation of animals (both wild and domestic) in the meditation of the psalmist.

⁷ For a more comprehensive analysis that would include the other species, see Madipoane Masenya (Ngwaná Mphahlele), *Ecological Hermeneutics and Postcolonialism* (2022).

What one found interesting about a study conducted by Mokgale Makgopa (2019) regarding totems in the Northern Sotho culture is that the animal category was/is predominant. He offers the following reasons thereof:

- There is readiness on an individual's part to learn something from animals,
- The ability to share willingness and power that is embedded in the totems, an observation that reveals creativity and skill as well as the fact that,
- Both the individual and the animal are part of the physical environment, as such, they both occupy the preceding space (159-164).

In light of the above connectedness between human beings with specific animals, the notion of a human being having dominion over the animals as featured in Ps 8 may need to be nuanced some. The sacredness of the relationships between humans and animals would also be revealed in the praise names of specific clans⁸.

What one also found interesting as one engaged Psalm 8 through an African epistemological optic are the apparent reversals between the Sacred Other, '*ādām* and/ or '*enoš*' as well as the other items of creation to which humanity has been given dominion. For example, Yahweh seems to be brought to the level of humans as the psalmist describes the works of God's creation through embodiment (cf. the works of your *fingers* (8:3) and (cf. over the works of your *hands* 8:6). The deity portrayed in here, as well as an easy communication between a human being (read: psalmist) and the deity reveals a close connectedness between humans and God. Such a close link is also revealed in another reversal, that is, of a human being as being a little lower than God. The preceding connectedness between human beings and God appear to resonate with of the Priestly editor's notion of a human being who is created in God's image (cf. Gn 1: 26). The following analysis by Musa of the contributions made by J Wentzel van Huyssteen on the meaning of a human being (*'ādām*) being created in God's image is helpful:

The fact that human beings are the image of God has the following implications:

No human being should oppress or dehumanise another.

All humans have human dignity and freedom to life and to love the lives of others

Human beings are representatives (stewards) of God's creation

⁸ An interesting example of the religious link is the dynamic of the members of one of the largest African Independent churches on the continent, the Zion Christian Church. The totemic animal of his Grace, Bishop EJ Lekganyane is kgomo (cow). The members, irrespective of the different totemic animals to which they are attached, are called, *bana ba kgomo*, literally children of the cow, by virtue of their religious leader's connectedness with a cow as totemic animal. The preceding observation will further be complicated by those members who deify their religious leaders.

All human beings are expected to reflect the ethics of God's nature of Justice, love and righteousness in the world (Jer 9:24; (2022: 291).

Hence Tate will rightfully argue that the call to “dominate over” is directed to human beings who know as well as acknowledge humanity's humble place of significance and finitude in creation (not over it). Humans also know their God-given calling and thus to rule with care and servitude, not through exploitation (2022). If we bring the notion of totemism to bear with the preceding argument, the notion of humans ruling over animals and other members of the created order, such creatures with which they identify, become problematized.

Conclusion

One of the beautiful pieces that reveals an African human being's connectedness with nature has been captured in the poem written by the former President of the Republic of South Africa, His Excellency, President Thabo Mbeki:

I am an African. I owe my being to the hills and the valleys, the mountains and the glades, the rivers, the deserts, the trees, the flowers, the seas and the ever-changing seasons that define the face of our native land. My body has frozen in our frosts and in our latter-day snows. It has thawed in the warmth of our sunshine. The crack and the rumble of the summer thunders, lashed by startling lightning, have been a cause both of trembling and of hope. The fragrances of nature have been as pleasant to us as the sight of the wild blooms of the citizens of the veld.... At times, and in ear, I have wondered whether I should concede equal citizenship of our country to the leopard and the lion, the elephant and the springbok, the hyena, the black mamba and the pestilential mosquito. (Mbeki 1996).

Reading Psalm 8 within an African epistemological framework, enables us to confirm that in the African worldview, the whole is religious. In the religious whole, African insights on astronomy, enable the reader of the starry heavens as portrayed in Psalm 8 to understand that human beings have a seamless connection with the stars. Some stars have names that spoke and/or have meaning and lessons for humanity. Ignoring such lessons could lead to a chaos that would disturb the harmonious existing order that entailed among others, God, human beings and other members of creation (especially those mentioned in Psalm 8) exist. Likewise, his/her gaze at the moon, would not only remind the African admirer about the links between the moon and the body cycles of a (female) human being, it would also remind him/her of the significance of the lessons conveyed by the moon's different positions and its colours. When read through the optic of African totemic cultures, the command to humans to have dominion over other animals that are also members of the created order would yield refreshing results that may problematize anthropomorphic and androcentric

tric readings of Psalm 8. A human being, this creature who is a little lower than God, an integral part of all of creation, one willing to be taught by creation in its varied manifestations.

Bibliography

- Adamo 2020, Decolonising the reading of Psalm 8 in an African (Yoruba) Context, *Journal of Semitics*, <https://doi.org/10.25159/2663-6573/7613>. <https://upjournals.co.za/index.php/JSEM> Volume 29/ number 2/2020/#7613/21 pages.
- Biko, Steven Bantu, 1978. *I write what I like. A Selection of his Writings Edited by Aelred Stubbs* C.R. London: Heinemann.
- Brown W B 2002. *Seeing the Psalms: A theology of metaphor*. London: Westminster John Knox Press.
- Chilisa, B 2012. Indigenous research methodologies. *International Journal of Critical Indigenous Studies* 5(1) 93-95. DOI.5204/ijcis.v5i1.97
- Byron, Gay L. & Page, Hugh R Page Jr. (eds) 2022. *Black Scholars Matter: Visions, Struggles, and Hopes in Africana Biblical Studies*, SBL Press, Atlanta, GA, USA.
- Holter, 2014. "Pregnancy and Psalms: Aspect of Healing Ministry of a Nigerian Prophet" *OTE* 27(2), 428-443.
- Ikenga-Methu, Emifie. 1987. *Comparative studies of African traditional religions*. Onitsha: IMICO
- Makgopa, Mokgale 2019. "Totemism: A symbolic representation of a clan with specific reference to the Basotho ba Leboa – An ethnographical approach." *South African Journal of African Languages* 39(2), 159-164.
- Masenya (Ngwaná Mphahlele), Madipoane, 2014. "Female and Royal Humanity? One African Woman's Meditation on Psalm 8" *OTE* 27/2: 489-501.
- Masenya (Ngwaná Mphahlele), Madipoane, 2016. "Black (Humanity) is Beautiful! Reading Biko and Meditating on Psalm 8", *Theologia Viatorum* 38/1, 1-13.
- Masenya (Ngwan'a Mphahlele), M 2020. "Wisdom from the Book of Proverbs meets Wisdom from African Proverbs" in *The Wiley Blackwell Companion to Wisdom Literature*. Samuel L. Adams and Matthew Goff (eds). Pages 464-478. Chichester: Wiley Blackwell.
- Masenya (Ngwan'a Mphahlele), M 2019. "A Wooden Spoon from the Pot": She speaks" in *Women in the Society of Biblical Literature*. Nicole Tilford (ed). Pages 221-222. Atlanta: SBL.
- Masenya (ngwan'a Mphahlele, M, 2017. 'Limping Yet Made to Climb a Mountain!' Re-Reading the Vashti Character in the HIV and AIDS South African Context" in *The Bible and Feminism: Remapping the Field*. Y Sher-

- wood(ed) with the assistance of A. Fisk. Pages 534-547. Oxford: Oxford University Press.
- Masenya (ngwan'a Mphahlele, M, 2012. "Her Appropriation of Job's Lament? Her-Lament of Job 3, from an African Story-Telling Perspective", in MW Dube, AM Mbuvi and D Mbuwayesango (eds). *Postcolonial Perspectives in African Biblical Interpretations*, pp.283-297. Atlanta: SBL.
- Masenya (Ngwaná Mphahlele), Madipoane. "Ecological Hermeneutics and Postcolonialism" in *The Oxford Handbook of the Bible and Ecology*. Hilary Marlow and Mark Harris (Eds). Pages 49-62. Oxford: Oxford University.
- Musa, H 2022. On Being Uniquely Human in the World: a reflection on the Contributions of Wentzel van Huyssteen, *Acta Theologica* 42(2): 276-293.
- Ndlovu-Gatsheni, Sabelo 2018. *Epistemic freedom in Africa*. London and New York: Routledge
- Mbeki, Thabo 1996. "I am an African." http://www.soweto.co.za/html/i_iamafican.htm. Worldcat.
- Ntreh Abotche, 2001. "The survival of earth: An African reading of Psalm 124" in *The Earth in the Psalms and the Prophets*. Norman C Habel (eds). Pages 98-122. Sheffield: Sheffield Academic Press / The Pilgrim Press.
- Ngubane and Makua 2021. "Intersection of Ubuntu Pedagogy and Social Justice: Transforming South African Higher Education, Transformation in Higher Education" (ISSN: Online 2519-5638 (Print) 2415-0991. *Intersection of Ubuntu Pedagogy and Social Justice: Transforming South African Higher Education* 6(0), a113. <https://doi.org/10.4102/the.v6i0.113>)
- Reinhartz, Adele, 2022. "Foreword" in *Black Scholars Matter: Visions, Struggles, and Hopes in Africana Biblical Studies*, Gay L Byron & Hugh R Page (eds), xi. Atlanta, GA: SBL.
- Tate E Marvin, "Exposition of Psalm 8 in Perspectives in Religious Studies", *Journal of the NABPR* 343-359
- Tavernaro-Haidarian, Leyla 2018. Deliberative Epistemology: Towards an ubuntu-based epistemology that accounts for a priori knowledge and objective truth, *South African Journal of Philosophy* 37/2; 229-242.

Madipoane Masenya (Ngwan'a Mphahlele)

*Follow the Raven and the Dove:
Survival and Regeneration in Genesis 6-9
and In the Cameroon Postcolony*

*Seguir al cuervo y a la paloma: Supervivencia y Regeneración
en Génesis 6-9 y en la Postcolonia Camerunesa*

*Seguir o corvo e a pomba: Sobrevivência e Regeneração
em Gênese 6-9 E Na Pós-Colônia Camaronesa*

Abstract

The African/Cameroonian postcolony has partially exited the legal, narrative, and psychosocial fabric of colonial deluge. Reading the independent nation state as the “ark” of survival, the paper argues for a covenantal reading of the primacy of non-human agents (the raven and the dove) in trailblazing postdiluvian life (Genesis 8), which stands in tension and contrast with the covenantal text of Genesis 9 that establishes the dominance of humans over non-humans. This paper proposes an a negritudian reading of the flood story and its after story to illumine the dialectical relation between the divine, the human, and non-human creatures in shaping postdiluvian life.

Keywords: Deluge; Postcolony; Cameroon; Raven; Dove; Negritude; Noah.

Resumen

La post colonia africana/camerunesa ha salido parcialmente del entramado legal, narrativo y psicosocial del diluvio colonial. Leyendo el estado-nación independiente como el “arca” de la supervivencia, el artículo defiende una lectura de la alianza sobre priorizando los agentes no humanos (el cuervo y la paloma) en el trazado de la vida posdiluviana (Génesis 8), lo cual está en tensión y contraste con el texto de alianza de Génesis 9 que establece el dominio de los humanos sobre los no humanos. Este artículo propone una lectura negritudiana del relato del diluvio y su continuación para iluminar la relación dialéctica entre lo divino, lo humano y las criaturas no humanas en la configuración de la vida posdiluviana.

Palabras clave: Diluvio; Post colonia; Camerún; Cuervo; Paloma; Negritud, Noé.

¹ Donald J. Casper Professor of Hebrew Bible and African Biblical Hermeneutics; Director of the Religion and Global Health Forum. PhD, Princeton Theological Seminary; Th. M, Princeton Theological Seminary; Maîtrise en Théologie, Faculty of Protestant Theology, Cameroon.

Resumo

A pós-colônia africana/camaronesa saiu parcialmente do tecido legal, narrativo e psicossocial do dilúvio colonial. Lendo o estado-nação independente como a “arca” da sobrevivência, o artigo defende uma leitura da aliança sobre a primazia dos agentes não humanos (o corvo e a pomba) na abertura de caminho para a vida pós-diluviana (Gênesis 8), o que está em tensão e contraste com o texto da aliança de Gênesis 9 que estabelece o domínio dos humanos sobre os não humanos. Este artigo propõe uma leitura negritudiana da história do dilúvio e sua sequência para iluminar a relação dialética entre o divino, o humano e as criaturas não humanas na formação da vida pós-diluviana.

Palavras-chave: Dilúvio; Pós-colônia; Camarões; Corvo; Pomba; Negritude; Noé.

1. Introduction

“The moral world of Genesis 1-11,” writes Ronald Hendel, “is expressed primarily through action and dialogue rather than rules, with the exception of God’s moral prescriptions” that are in fact “embedded in a particular social world” (Hendel, 2024, p. 36). Readers of Genesis, the book of beginnings, immediately confront chaos at every turn – chaos that is moral, ecological, and political. The early pages of Genesis depict a process of creation that interacts with “complete chaos”² (Gen 1,2), a phrase that the exilic prophet, Jeremiah, understands and associates with political disaster occasioned by imperial forces (Jer 4,23). As “the wind from God swept over the face of the waters” (Gen 1,2), the work of creation begins to unfold. God either directly calls life into existence (e.g., Gen 1,3.6) or catalyzes creation to reproduce or become generative (e.g., Gen 1,11-12.20.24). This creative work leading up to the Sabbath (Gen 2,2-3) stands as an ecological and socio-ritual buffer against the primordial chaos. In the garden of Eden, the quest for centralized and exclusive knowledge (associated with trees in the middle of the garden) eventually brings humankind into conflict with the divine author of the Garden and one of the animals, the serpent. The garden is protected by sword-wielding divine beings (Gen 3,24), but the violence continues to fragment families, particularly around their relationship with ritualized plants and animals (Gen 4). In response, social genealogy functions as a buffer (Gen 5). Genesis 6 then raises the stakes and introduces readers to a global deluge occasioned by human thought patterns geared toward evil, global corruption, violence, and a regretful deity determined to wipe out the earth (Gen 6,5. 7. 11). In anticipation of the deluge, Noah receives a divine tip about the impending destruction (Gen 6,13) and a divine command: “Make yourself an ark” (Gen 6,14). As the narrative unfolds, the “family ark” also func-

² All biblical citations in this essay are from the NRSVUE unless otherwise stated.

tions as a “global ark.” In a life-preserving covenantal act, Noah is instructed to bring his family as well as land and air creatures into the ark (Gen 6,18-20), including ritually clean and unclean creatures (Gen 7,2-3). Noah implements an economic system to sustain the ark (Gen 6,22). Just as God “brings” (bô’) a flood of water to destroy all life (Gen 6,17), so too Noah will “come into” (bô’) the ark with his family and “bring” (bô’) non-human creatures to preserve their lives (Gen 6,18.19.20).

The sheer magnitude of the flood in Genesis 7 compels questions about survival and postdiluvian life: How is life in the ark shielded from the deluge around? Is the world outside the ark livable? If covenantal work ensured entry into the ark (and survival of the colonial deluge), what social, ecological, and political concept frames and shapes exit from the ark and reengagement with the post-flood world/creation? Will the pre-flood conditions persist, or will they change in the post-diluvian world? Does the flood structurally and fundamentally change life? Or, as Habel (2011, p. 103) puts it, “is the flood a failure and, if so, how will God come to terms with the consequences?” The microcosmic ark—the exilic artifact that endures and survives colonial/imperial deluge—now functions as the defining structure of all postdiluvian life forms, the only space out of which postdiluvian life presumably emerges. Such assumptions, however, are deluged and require postcolonial analyses; they represent a problematic tethering of postdiluvian identity, survival, and flourishing to a single hero and his ark. Thankfully, the narrative does not allow for such easy analyses. Instead, the narrative attends to the realities of a deluged world, and the problematic assumptions that postexilic thought patterns (epistemologies) and identities are to be sourced to the ideological and material infrastructure (ark) of hierarchical and uneven representation. For postexilic Israel, the narrative invites an ideological shift away from, or out of, the ark and into a world where blessing and flourishing are possible. This shift comes into focus on the back-end of the deluge, when Noah and all the creatures inside the ark must exit that temporary artifact and reengage a world beyond the ark’s knowledge base, mechanics of life, and structure. For that shift to occur, the community inside the ark will need the birds (the raven and the dove); better yet, the community will follow the birds as they interact with creation and life unfolding outside of the ark. This suggests that Noah’s repeated acts of sending the birds out of the ark is not simply reflective of the ark community waiting for conditions to improve outside; instead, the bird-sending episode signifies the necessity of human and non-human relationality for the sake of flourishing after the deluge. The raven and the dove become trailblazers in that work.

2. Whose Post/Colony? The Making of Cameroon as a Colonial and Postcolonial Ark

Musa Dube's quip that "Africa, surrounded by numerous suitors did not have the choice to choose a suitor or to refuse one" (Dube, 2012, p.3) continues to hold true as a diagnosis of the African postcolony. Historically, a fair number of colonial suitors constructed and reconstructed the empire-preserving colonial ark that became postcolonial Cameroon. To the British empire, it is called Cameroon. To the French, it is Cameroun. To the Germans, it is Kamerun. This all happened in the late 19th and early 20th centuries. But to the Portuguese explorers of the 15th century, it is called Rio dos Camarões, the River of Prawns. The Portuguese name signaled the geopolitical and economic exploits of colonial adventure and nomenclature – the river where they caught prawns. The emblem on the national flag of the independent country is not a prawn; it is a lion, an animal that, for the citizens of Cameroon, represents resilience and strength. The country is also nicknamed "Africa in miniature" because, within its borders (which have changed many times over), it contains every African climate zone.

The postcolonial nation-state is both an artifact of colonial deluge and an ark of colonial survival. Cameroon's formation inside (1884-1961) and out of (1961 and onward) official colonial deluge was both malleable and aspirational. German aspirations included a grand vision of *Mittelafrika*, a colony extending from the Atlantic to the Indian Ocean, linking German Kamerun to German East Africa. As colonial patronage evolved and colonial regimes determined and negotiated what to bring into the colonial arks, France agreed to exercise power over Morocco while Germany took a sizable portion of French-controlled Congo, creating Neukamerun. After World War-I, France reclaimed Neu-Kamerun and reasserted plans to align Cameroun with Equatorial Africa, in opposition to Germany's goal of a new African empire (Joseph, 1975, p. 67). Babou (2010, p. 43) calls this colonial deluge "the internationalization of the colonial problem," namely, "the founding of the League of Nations after the First World War, the creation of the mandate system, and the introduction of the language of trusteeship in the language of international politics." In fact,

"the establishment of the international community as legal custodian of the Ottoman and German colonies, in the Middle East and Africa, respectively, created a juridical precedent that undermined the rights of conquest, which, since the Berlin conference in 1885, had served as legal framework for colonial rule".

Placed under French and British rule as part of the League of Nations trusteeship program, Cameroon's identity and governing structure changed, again. The creation of the Federal Republic of Cameroon in 1961 brought together the majority French-speaking "La République" and the minority English-speaking "Southern Cameroons"—two territories with different colonial legacies.

Jean Comaroff and John Comaroff have argued that “*the* postcolonial nation-state... is not, for all the tendency to speak of it in the singular, a definite article. It refers to a labile historical *formation*, a polythetic class of polities-in-motion” (Comaroff and Comaroff, 2001, p. 631. Emphasis original). These polities address the intersections of natural disasters (wildfires), political anxieties, the role of flora and fauna in national identity-formation, the importation and naturalization of foreign plants, etc. Although Comaroff and Comaroff focus their analyses on South Africa, their insights are applicable to other postcolonial nation-states.

At the time of independence, this two-decked ark held just under 5 million people. Today, in 2025, the ark (the river of prawns) holds just over 30 million people and counting, with thousands of plant species and hundreds of animal species spread across its multiple protected rainforests. Cameroon has had its share of natural disasters, most notably the August 1986 Lake Nyos disaster that killed over 1700 people (Kling, 1987). Of the top 10 largest wetlands in the world, three are in Africa: The Congo Basin (4th), Lake Chad basin (8th) and River Nile basin (9th). Two of these (Congo and Chad) directly impact Cameroon. Since the adoption of the Ramsar convention on Wetlands (1971), several countries have adopted the goals of preserving wetlands, including the implementation of environmental flow assessments (EFA) – how much of a river’s original flow regime should continue down into its flood basin to provide valued ecosystem service (Keddy et al., 2009, p. 39). Sunday Kometa and Jude Kimengsi have drawn on the historic work and legacy of the Ramsar Convention (ratified in Cameroon in 2006) to advocate collaboration between urban development planners and environmental conservation experts, particularly in the Ndop wetlands (Kometa and Kimengsi, 2018).

Emerging from the colonial deck are multiple genealogies, subjectivities, and identities. First, there is a “national” consciousness that is produced and circulated around cultural and artistic nationalism (represented by the image of the lion on the national flag) and guarded by using the military and the gendarmerie to ensure the “safety” of the nation and its people. Second, around language that is both official (English and French) and unofficial (tribal languages in the country and pidgin English). Third, ethnic consciousness, that mobilizes kinship identities. Fourth, religious consciousness that navigates the two major religions of the book (Christianity and Islam) and the many indigenous religions spread across the country. And finally, gendered consciousness that is reflected not only in the male-gendered reference to the “fatherland” but also in the disproportionate suffering of women and girls in the wars that have ravaged Cameroon (Ngwa, 2015, p. 865-867). In other words, the Cameroonian postcolony is best understood in relation to its human and non-human subjects.

3. The Bird-Sending Episode: Prospecting the Postcolony in Genesis 8

The bird-sending episode in Genesis (8,6-12) was a familiar feature of postdiluvian epistemology in ancient Mesopotamian flood stories (Marcus, 2002, p. 71–80). Exegesis and hermeneutics about the birds unfold around source-critical analyses, as well as around the birds' identities, subjectivities, and functions in prospecting the postdiluvian world. As Moberly (2000, p. 345–46) has shown, these questions address (1) the raven's mission; (2) whether the raven returned to the ark; and (3) the survival of the raven outside the ark. Moberly's (2000, p. 346) analyses highlight how Jewish and Christian interpreters focused on "intrinsic characteristics of ravens and doves (most obviously color and sound), always to the detriment of the raven."

From ancient rabbinic midrash to modern poetic articulations about survival and flourishing, the raven's identity, nature, and role are crucial and instructive. From Louis Ginzberg's *Legends of the Jews* to Adam Kennedy's *Birds of the Serengeti*, the raven features as the non-human subject whose experiences and anxieties about survival in and around Noah's Ark, or in and around an untamed natural world, offer invaluable insights to humans. The raven's wisdom (sound) and capacity to survive have informed symbolic analyses of the ancient narrative of Gilgamesh. Along with its wisdom, the raven's color has informed analyses of modern Western missionary movements, as evident in Anna Brigitta Rooth's *The Raven and the Carcass*. Even exegetical biblical commentaries, such as Gordon Wenham's *Genesis*, have not refrained from imaginative and moralizing proclamations about the raven's color, in contrast to the dove, and the raven's role in the flood story. Animal colorism goes back to the ancient world. One example is Enoch's *Animal Apocalypse* (1 Enoch 85–89)—an allegory of "world" history during the Hellenistic period. According to Olson (2013, p. 128), the color symbolism (white = good, black = bad) of the *Animal Apocalypse* made the ravens "an attractive symbol for the current regime, the Seleucids, regarded by the author as the worst of the worst among Israel's Hellenistic victimizers." Even though *Animal Apocalypse* does not state the color of the raven, Olson (p. 129) believes that was not necessary: "There was no need to add the actual epithet 'black,' as with other animals (bulls in 85,3; 89,9; boars in 89,12), since the *רַעַב* comes in only one color." The singularizing-colored perception attached to the raven stands in contrast to the overall goal of *Animal Apocalypse*: that God's purpose in human history "is not to glorify the nation of Israel but to abolish all nationalities entirely and return all of humanity to a single, Adamic state under the auspices of the true Jacob/Israel when he appears. All species become white cattle" (Olson, p. 242). In deluged hermeneutics, all colors fade into white.

Varner (2007, p. 94) argues that a raven is "a 'talking' bird," that "is closely linked to prophecy and wisdom. It is also, on the other hand, associated

with war, destruction and death.” Pütová (2017, p. 201) puts it this way: “Stories about the raven are... the embodiment of fundamental paradoxes of human life. With some exaggeration it can even be noted that meeting the Raven is like a look in the mirror.” One notes that Roberts’s *He Sent Forth a Raven* (1935) is widely understood to have been concerned with the global catastrophe of WW-I, a war that had direct implications on the construction of the colonial and postcolonial ark that is Cameroon. The publication of Roberts’s work coincides with the early stages of the Negritude movement, both on the continent of Africa and in the Caribbean. It is unclear whether Roberts was influenced by the movement’s theories. Rovit (1959, p. 42) argues that the raven was sent “to make a first settlement in the wilderness beyond the ark.” That “hardy trail blazer” of a character makes the way for the dove of peace to follow. So, the void over which the raven flies “to and fro is not just ‘post-World War I society,’ but the total disaster of modern life, wrenched out of its ordered ways.”

In light of these analyses, it is worth asking: If the birds represent the possibilities of life in a postdiluvian world, might the raven—the first creature sent out during the deluge and the creature that did not return to life inside the ark—represent not just postdiluvian but also the deployment of antediluvian life patterns as critical epistemological and interpretive insights for deconstructing the deluge and its ideological presupposition that life is the singular gift of a rampaging deity and his sole hero, Noah? Noah depends not only on divine memory to exit the ark, but especially on the raven’s ravenous work. The purpose of the bird-sending episode is not simply to portray a community huddled inside the ark waiting for conditions to become livable outside. Instead, the episode is theorizing the imperative of a postdiluvian world that is no longer subjected to the whims of single-hero BIG men who control everything. Noah, his family, and the creatures must exit not only the architectural embodiment of the ark when it comes to “rest” atop the mountains (Gen 8,4); they must also abandon the lifestyle of floating over a devastated ecosystem that sustains their existence. They must reenter the world of multiplicity, abandon the ark of exclusivity. Repeatedly, God commands Noah to “go out of” (yāšā’) the ark (Gen 8,16) and to “bring out” (yāšā’) of the ark (Gen 8,17) every living thing. Noah and his family go out (yāšā’) and so do all creatures inside the ark (Gen 8,19). For that transition, the humans and non-humans need the birds. Noah led the way into the ark; the birds lead the way out of the ark.

The birds’ movements are the first acts of repositioning from inside the ark. Outside of the ark, where the birds are sent, revitalization is already ongoing. A major flaw in the interpretation of the birds has been (1) to delink their movements from ongoing revitalizing movements outside the ark (Gen 8,1-5) and (2) the unspoken or unexamined assumption that all postdiluvian life can only be sourced from the ark. God’s remembering of Noah and the community inside the ark is readable as a catalyst for negritudian repositioning that begins

not with the ark or with concerns of a privileged group inside, but with creation outside the ark. This is evident in the vibrant revitalization beyond the ark in Gen 8,1-5. Crucially, although the raven does not return to the ark, the dove's ultimate achievement is connected to the evening (Gen 8,11), "the time of the raven" ('ēt 'ereb. My translation). Through their movements, the birds liaise with the qualitative repositioning taking place outside the ark. Colonized subjects do not have a ready-made world waiting for them in the post colony. Instead, through ravenous work, through decolonial work, they create such a world after exiting the ideological and structural makeup of the ark of deluge.

David Carr has argued that within the grand narrative structure of the flood story—with its emphasis on "Noah, his family and a life-destroying flood that they survive"—there are clues within the text (6,5–9,17) to indicate that "this is a composition constructed out of textual elements that pre-existed their current context." A source-critical approach shows that the flood narrative is "a carefully constructed, yet *conflated* whole" (Carr, 2021, p. 232, 233. Emphasis original). Given this insight, might the birds' movement, especially that of the raven, signal a form of narrative deconflation—decolonial work—that recognizes the variety of knowledge systems at work in the story but does not seek to simply return them to their preexisting contexts, and rather mobilizes such knowledge systems for an equitable postdiluvian world?

In his commentary on Genesis, Martin Luther argued, contra Jerome, that the raven did return "but did not permit itself to be caught and put back into the Ark as did the dove." Having been sent to find out if animals could again walk the earth, the raven "did not perform its task well" in contrast with the dove that "proved itself a reliable messenger" (Luther, 1958, p. 153). Like Luther, Calvin also argued that the raven returned to the Ark; it sought "to be readmitted." For Calvin, Noah sent the raven because he knew the raven wouldn't return if it found carcasses. Interestingly, for Calvin, the dove did not return because "it enjoyed the fresh air, as if it had been set free" (Calvin, 2001, p. 82). It is quite curious that Calvin understood the dove's no return as a signifier of its desire for freedom, but the raven's continuous flight was its gullible character, susceptible to the allure of carcasses.

The raven is said to have gone "to and fro until the waters were dried up" (Gen 8,7). The raven's long flight—its generative and resilient ability to move and reposition outside the ark—is not pegged to a moment after the flood waters receded, but to a process that led to the de-instrumentalization of the water as a weapon of destruction. Although both birds are sent from the ark, and both birds participate in forms of return (šûb), only the raven's forward journey is described: it went and went (yāšā'). Only the raven has knowledge about movement (yāšā') beyond Noah-like rest inside the ark—that is, beyond conditions that have confined rest inside the ark. The raven is not seeking favor. That is, ravenous work is not solely or even primarily about finding (māšā') rest

but about ongoing (yāšā') dialectal engagement (yāšā' ... šûb) with knowledge systems and methodologies of repositioning that predate entry into the ark and postdate exit from it.

The dove's first search for rest outside the ark fails. During its second trip, the dove apparently connects with the ravenous work of restoration; its second return to the ark is pegged to the "time of the raven" (Gen 8,11), the beginning of rhythmic creative time (cf. Gen 1,5). The dove is abandoning the search for privilege (favor) and aligning with ravenous work of creative repositioning. The birds' returning movements are literarily and conceptually connected to the movements in the earth outside the ark (cf. šûb in Gen 8,3. 7. 9). God's breath (rûaḥ) is already blowing ('br) over the waters. The consonantal variation between the wind of God blowing ('br) and the word for "raven" ('rb) is worth noting. That variation suggests that the raven's identity and activity are consonantly connected to the work of divine breath infusing decolonial life into postdiluvian creation.

The waters' movement in 8,3a is syntactically like the raven's movement in Gen 8,6. In Gen 8,3a we read that wayyāšûbû hammayîm me'al hā'ares hālôk wāšôb. The NRSVUE renders it "the waters gradually receded from the earth." The text could be rendered, "the waters receded from the earth, going and returning." Thus, the raven's "going and returning"—fluttering its wings to align with the blowing divine wind—connects with the decolonizing waters, the "returning" waters outside the ark. The raven's movements are part of the larger narrative work of enhancing a postdiluvian world that is no longer subjected to the infrastructure of deluge; this is the work of remembrance, of redesign, of repositioning. This is the work and the path that the raven begins to chart. It is also the work that the dove, Noah, and all of creation eventually follow when they exit the ark.

Altmann (2019, p. 91) translates 'rb as "Black Bird(s)"—an "umbrella" term for birds, including crows, rooks, and ravens. The raven is among a list of creatures in Leviticus 11, which Whitekettle (2005, p. 510) describes as containing "the most extensive and comprehensive zoological classification system found in the Israelite textual record." Developments in taxonomy occur when "a cultural system undergoes social structural change" or when a cultural system encounters something outside of its existing system, or when there is internal reexamination of existing information (Whitekettle, 2005, p. 526–27). In the emerging postdiluvian world, the dove's second excursion—when it successfully returns with a leaf—is linguistically associated with evening, "the time of the raven" (Gen 8,11). Both birds are trailblazing the transition from deluged existence to postdiluvian life. Within ancient Israelite thought, then, the lexeme "raven" was polysemous. Ravenous work is polysemic work. Thus, when Lev 11,15 speaks of "every raven of any kind," one is perhaps allowed to consider the variety to extend beyond identity to include praxis. Certainly, the raven in

Gen 8 is a particular kind of raven. And the dove's association with the that raven offers dynamic interpretive options for generative transformation of the colony to a postcolony.

4. Colonial/Postcolonial Traumas and their Covenants

The postexilic text of Genesis 8–9 can be read as a work of postcolonial memory, a poetics of negritudian repositioning that connects the divine, the human, and the non-human (Niang 2019). Divine memory (Gen 8:1) functions as a catalyst for the human and non-human creatures' exit from the ark. The memory also catalyzes the work of the earth's repositioning beyond the conditions of deluge (Gen 8,1-5; 13-14) and beyond the ark (Gen 8,6-12;15-19). The narrative in Gen 8,1-19 functions under the rubrics of the pre-flood covenant that preserved some life (life inside the ark) and destroyed other forms of life. For its part, Gen 8,20–9,17 transitions creation to the post-flood world, guided by divine covenants with Noah and all of creation (9,9.10.11).

4.1 *Movements Toward Freedom*

The narrative in 8,1-19 describes non-human and human movements. In 8,1-5, the focus is largely on the movement of terrestrial creatures: as the fountains of the deep and the windows of heaven are closed (8,2), the wind blew (8,1), the waters subsided (8,1), receded (8,3), and abated (8,5), and the ark came to rest (8,4) on a mountain. In 8,6-12, the focus is on the movement of celestial creatures, the raven and the dove. While the raven went “to and fro” until the waters dried up (8,7), the dove was sent to see if the waters had subsided (8,8; 11). The dove returned (8,9), came back a second time (8,11), and finally did not return (8,12). In 8,13-19, the focus is largely on the movement of humans and animals exiting the ark. The face of the ground (*adamah*) is dry (8,13). Just as the raven went forth (8, 7), so now Noah's family and the rest of creation inside the ark must exit (8,16.17.18.19).

Elsewhere, the raven is among a list of creatures that reside (*šākan*) in devastated ecosystems that Isaiah describes (Isa 34,11). The sword of divine judgment is drawn against the inhabitants of the heavens and the earth, and the slaughter of animals is described as a “sacrifice” (Isa 34,6). Some interpretations suppose that the raven did not return to the ark because it found carcasses and stayed to feast on them (Alehegne 2011, p. 444); residence in a place of divine judgment is related to literary and ideological traditions about uncleanness. Yet, as Altmann (2019, 91–92. Emphasis original) puts it, “Which way does the connection develop”? Are the birds unclean “*because* they inhabit, or are believed to inhabit, desolate places, or does the literary tradition select birds recognized as unclean to play this lugubrious role?” Another interpretation is possible, even more likely, from a postcolonial perspective. Isaiah 34,11 describes the raven

living in a post-destruction world: “But the desert owl and the screech owl shall possess it; the great owl and the raven shall live in it.” As with 1 Kgs 17, the raven’s presence in the place of destruction is not evidence of the raven being unclean; rather, such residence is evidence of ravenous work to overcome the defilement of (colonial) destruction. The birds listed in Isa 34,11 are also listed in Lev 11 and Deut 14. After describing a dystopian world without a kingdom, followed by the presence and activity of animals and birds, the text concludes with a divine promise that these devastated lands shall be the residence (šākan) of the animals (Isa 34,17). The use of residence (šākan) in Isa 34,17 recalls the residence of the ravens in 34,11. In this post-devastation scene, the raven is present. That ravenous residence helps to transition the devastated lands in chapter 34 to restored lands in chapter 35. That restoration includes the eventual return (šūb) of the people (Isa 35,10). The ravenous work of transformative restoration is a recurring task to which Noah and the ark community must commit to upon exiting the ark.

4.2 The Postdiluvian Covenantal Narrative (Gen 8,20–9,17)

In the postdiluvian covenantal narrative in Gen 8,20–9,17, the primacy of the role of the birds as trailblazers of postdiluvian life is overridden by interest in sacrificial customs and, consequently, the superiority of humans over non-humans. Habel identifies three myths in Genesis 8,20–9,19. There is the *Adamah* myth (Gen 8,20-22), the *Tselem* myth (Gen 9,1-7) and the *Erets* myth (Gen 9,8-17). A radical transformation in the divine relation to these two myths, resulting in what Habel calls a “green” and “greening” relation (Habel 2011, 103). As concerns the divine relation with the Erets, Habel argues that the relationship is “re-defined in terms of covenant promises” (Habel, 2011, p.103).

Life unfolds around these three spaces. The first is an eco-ritual space (Gen 8,20-22). Noah builds an altar and offers a burnt offering. The offering’s aroma triggers the externalization of otherwise internalized divine speech. God promises never to curse the ground (*Adamah*) because of humans (*Adam*). In this movement of words from the internal to the external, the divine heart is connected to, and contrasted with, the human heart (8,21). The fate of the *Adamah* and of living creatures depends on what happens in divine and human hearts. For now, the *Adamah* and living creatures avert a curse and destruction because of the aroma rising from the altar; that is, the earth and living creatures are in fact paying for their survival through the sacrifice. The postdiluvian world is still conditioned around necropolitics: sacrificial death (burnt offering) can avert cosmic death. In this turn of events, the focus is no longer on the trailblazing work of the birds but on appeasing the divine and institutionalizing human dominion over animals. The intentions of the human heart remain unchanged, and a different kind of death (sacrifice of animals) has been written into acceptability, as the divine enjoys what Habel calls “the sensuous aroma of this

massive holocaust of burning creatures” (Habel, 2011, p. 105). Human and non-human fate is still tied together, even though YHWH has “liberated *Adamah*, in spite of the addiction of humans to sin” (Habel 105).

The second space is socio-ecological (9,1-7). Despite the deluge and its lingering aftereffects, life will persist and seasons will persist. The dominant terminology for the postdiluvian world is no longer ground (*adamah*) but earth (*Eretz*). And yet, within the socio-ecological construction of 9,1-7, one hears echoes of the *Adamah* in the language of blood (dam). James Okoye identifies one restriction: lifeblood belongs to God. Writes Okoye (2025, p.140): “that the first command to be given to the post diluvians is a ban on bloodshed suggests that murder was the endemic vice of the antediluvians.” Furthermore, in the postdiluvian covenant text (Gen 9,8-17), the bow as a weapon of war, which is present in the *Enuma Elish*, does not feature in flood accounts. Okoye sees that hanging bow “as a sign of divine graciousness” (2025, p. 142). And yet, the question remains: Will humankind still be expected to dominate as was announced in the original creation story (Gen 1,28)? The answer seems to be yes. Things have intensified and human dominion seems to have been further entrenched, as the animals now live in fear and dread of humans (Gen 9,2; cf. Deut. 11,25). This blood is protected, as God prohibits the shedding of blood (9,4-6). Yet, given the reemergence of ritual sacrifice as a key feature of this post flood community, the fear of humans is perhaps intensified among those animals that are eatable. Habel notes that “Elohim has changed humans from herbivores into carnivores and thereby intensified their dominion over nature” (Habel 2011 p.107).

The third space is the explicit covenantal space (9,8-17). It is important to note the pre-flood rationale (in Gen 6,11-13) about the earth being corrupt and spoiled and filled with violence. The first irony here is that violence in the form of a flood is used to overcome violence on the earth. The authoritarian playbook is that massive use of force is necessary to root out violence. But that has failed. A change in plan is not only necessary but unavoidable. Hence the divine promise not to destroy life again (Gen 9,11). The covenant relationship between God and all flesh means destruction is no longer a viable or reasonable option for the deity. The narrative moves the story from episodic to semantic tropes. God establishes a covenant (9,9.11.17) with human and non-human creation. The bearer of the covenantal sign is the clouds, which hitherto serve as the divine agents of destruction (9,13.14). Henceforth, the clouds carry the emblematic deterrent to cosmic violence. That deterrent (the rainbow) mobilizes and re-inspires divine memory of the covenant to preserve life (9,17).

5. Conclusion

Although the bird-sending episode has cultural grounding in Mesopotamian texts and tradition, including their roles among sailors, Hendel (2024, p. 292) notes that

“it is not clear why the flood hero needs them—he can simply look down to see if the water has abated. This scene has folkloric dimensions—the successful third try, the seven-day intervals—and adds a sense of drama and the passage of time.”

However, if one reads the story beyond an anthropocentric view, the bird-sending episode signifies that the postdiluvian world is not supposed to be simply subjected to the whims of humans who survive the deluge. Instead, non-human creation is critical to how the creation inside and outside of the ark transitions into a postdiluvian world. Sight alone is not enough; simply looking out from the ark is not enough and might even be callous. Instead, engagement with the traumas of the world outside of the ark is critical to the transition from a flooded to a habitable world. And this is where birds become more than folkloric creatures that add drama to the text. Noah must send his hand and receive the dove when it returns; that is, just as Noah sent out the bird, he must send out his hand. The human body mimics the bird’s movement. Ultimately, Noah and the rest of creation inside the ark follow the raven and the dove, the birds that have prospected and trailblazed the realities of life, survival, and flourishing in the post colony. For Cameroon, it is evident that the transition from the colonial ark to postcolonial liberation and freedom is still mired in the logics of the ark; that is, dominated by single-hero BIG man thinking that hampers human and non-human flourishing. New ravenous work is needed.

Bibliography

- Alehegne, M. *The Ethiopian Commentary on the Book of Genesis: Critical Edition and Translation*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2011.
- Altmann, P. *Banned Birds*. N.p.: Mohr Siebeck, 2019.
- Babou, C. Decolonization or National Liberation: Debating the End of British Colonial Rule in Africa. In Zuberi, T and Gilliam, T. (Eds.). *Perspectives on Africa and the World*. AAAPSS 632. Thousand Oaks, CA: SAGE, 2010.
- Calvin, J. *Genesis: The Crossway Classic Commentaries*. Wheaton, IL: Crossway Books, 2001.
- Carr, D. *Genesis 1-11. International Exegetical Commentary on the Old Testament (IECOT)*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2021.

- Comaroff, J. and Comaroff, J. Naturing the Nation: Aliens, Apocalypse and the Postcolonial State. In *Journal of Southern African Studies*, vol. 27, n.3, pp. 627-651, 2001.
- Dube, M. Introduction. In Dube, M.; Mbuvi, A; and Mbuwayesango, D. R. (Eds.). *Postcolonial Perspectives in African Biblical Interpretations*. GPBS 13. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012.
- Ginzberg, L. *The Legends of the Jews*. Vol. 1, Bible Times and Characters from the Creation to Jacob. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998.
- Habel, N. *The Birth, the Curse, and the Greening of Earth: An Ecological Reading of Genesis 1-11*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2011.
- Hendel, R. *Genesis 1-11: A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven & London: Yale University Press, 2024.
- Joseph, R. The German Question in French Cameroun, 1919-1939. In *Comparative Studies in Society and History*, vol. 17, n. 1, pp. 65-90, January 1975.
- Keddy, P.; Fraser, L.; Solomeshch, A.; Junk, W.; Campbell, D.; Arroyo, M.; Alho, C. Wet and Wonderful: The World's Largest Wetlands are Conservation Priorities. In *BioScience*, vol. 59, n. 1, pp. 39-53, 2009.
- Kennedy, A. *Birds of the Serengeti and Ngorongoro Conservation Area*. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- Kling, G. Seasonal Mixing and Catastrophic Degassing in Tropical Lakes, Cameroon, West Africa. In *Science*, vol. 237, n. 4818, pp. 1022-1024, 1987.
- Kometa, S. and Kimengsi, J. Urban Development and its Implications on Wetland Ecosystem Services in Ndop, Cameroon. In *Environmental Management and Sustainable Development*, vol. 7, n. 1, pp. 21-36, 2018.
- Luther, M. *Commentary on Genesis*. Vol. 1. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1958.
- Marcus, D. The Mission of the Raven (Gen. 8:7). In *Journal of Ancient Near Eastern Studies*, vol. 29, pp. 71–80, 2002.
- Moberly, R. Why Did Noah Send out a Raven? In *Vetus Testamentum*, vol. 50, n. 3, pp. 345-356, 2000.
- Ngwa, K. The Making of Gershom's Story: A Cameroonian Postwar Hermeneutics Reading of Exodus 2. In *Journal of Biblical Literature*, vol. 134, n. 4, pp. 865-867, 2015.
- Niang, A. *A Poetics of Postcolonial Biblical Criticism: God, Human-Nature Relationship, and Negritude*. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2019.
- Okoye, J. *Genesis 1-11: A Narrative-Theological Commentary*. Second Edition. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2025.

- Pütová, B. *Identity, Tradition and Revitalisation of American Indian Culture*. Prague: Karolinum Press, 2017.
- Roberts, E. *He Sent Forth a Raven*. New York: Viking Press, 1935.
- Rooth, A. *The Raven and the Carcass: An Investigation of a Motif in the Deluge Myth in Europe, Asia, and North America*. Helsinki: Suomalainen Tiedakatemia, 1962.
- Rovit, H. 'He Sent Forth a Raven': The Curse and Covenant. In *The Mississippi Quarterly*, vol.12, no. 1, pp. 23-45, 1959.
- Varner, G. *Creatures in the Mist: Little People, Wild men and Spirit Beings around the World: A Study in Comparative Mythology*. New York: Algora Publishing, 2007.
- Wenham, G. *Genesis 1-15*. Word Biblical Commentary. Waco, Texas: Word Books, 1987.
- Whitekettle, R. The Raven as Kind and Kinds of Ravens: A Study in the Zoological Nomenclature of Leviticus 11,2-23." In *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, vol, 117, n. 4, pp. 509-528, 2005.

Kenneth N. Ngwa

Os Custos da Resistência: Uma Releitura da Viúva Persistente (Lc 18:1–8) À Luz do Feminismo Negro

Los costos de la Resistencia: Una Relectura de la Viuda Persistente (Lc 18:1–8) A la Luz del Feminismo Negro

The Costs of Resistance: A Rereading of the Persistent Widow (Luke 18:1–8) In Light of Black Feminism

Resumo

Este artigo propõe uma leitura da parábola da viúva persistente (Lc 18:1-8) a partir das contribuições do feminismo negro. Tradicionalmente interpretada como um modelo de perseverança na oração, essa narrativa é revisitada neste texto como uma história que também revela os custos da resistência. A partir das experiências históricas de mulheres negras, analisamos como a figura da viúva pode ser compreendida não apenas como símbolo de fé e persistência, mas também como expressão das tensões, vulnerabilidades e desgastes que acompanham a luta contínua por justiça. Ao enfatizar dimensões frequentemente silenciadas, como estigmatização social, gasto de tempo e energia e desgaste emocional, o artigo busca problematizar a romantização da resistência e ampliar a reflexão teológica sobre as experiências de mulheres negras.

Palavras-chave: Resistência; Mulher Negra; Lucas 18:1-8; Viúva Persistente, Feminismo Negro

Resumen

Este artículo propone una lectura de la parábola de la viuda persistente (Lc 18:1-8) a partir de las contribuciones del feminismo negro. Tradicionalmente interpretada como un modelo de perseverancia en la oración, esta narrativa es revisitada en este texto como una historia que también revela los costos de la resistencia. A partir de las experiencias históricas de mujeres negras, analizamos cómo la figura de la viuda puede entenderse no solo como símbolo de fe y persistencia, sino también como expresión de las tensiones, vulnerabilidades y desgastes que acompañan la lucha constante por justicia. Al enfatizar dimensiones frecuentemente silenciadas, como la estigmatización social, el gasto de tiempo y energía y el desgaste emocional, el

¹ Mestra em Estudos Críticos de Gênero e Teologia pela Comunidad Teológica de México. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4579-783X>. E-mail: nathaliamontezuma@gmail.com.

artículo busca cuestionar la romantización de la resistencia y ampliar la reflexión teológica sobre las experiencias de las mujeres negras.

Palabras clave: Resistencia; Mujer Negra; Lucas 18:1-8; Viuda Persistente; Feminismo Negro

Abstract

This article proposes a reading of the parable of the persistent widow (Luke 18:1–8) drawing on the contributions of Black feminism. Traditionally interpreted as a model of perseverance in prayer, this narrative is revisited here as a story that also reveals the costs of resistance. Drawing from the historical experiences of Black women, we analyze how the figure of the widow can be understood not only as a symbol of faith and persistence but also as an expression of the tensions, vulnerabilities, and weariness that accompany the ongoing struggle for justice. By emphasizing dimensions often silenced—such as social stigmatization, expenditure of time and energy, and emotional exhaustion—the article seeks to problematize the romanticization of resistance and broaden theological reflection on the experiences of Black women.

Keywords: Resistance; Black Woman; Luke 18:1–8; Persistent Widow; Black Feminism

Introdução

Este texto não busca oferecer conclusões definitivas, mas provocar reflexões sobre um tema essencial: a resistência frequentemente associada à experiência histórica das mulheres negras. No contexto afro-latino-americano e caribenho, essa resistência remonta a tempos ancestrais, e foi sendo transmitida entre gerações como parte das estratégias de sobrevivência diante de múltiplas formas de opressão. Mais do que um simples ato de enfrentamento, ela passou a ocupar um lugar central nas narrativas construídas sobre a experiência da mulher negra, muitas vezes vinculando sua história à ideia permanente de luta e superação.

Essa resistência não surge apenas no contexto das Américas e do Caribe. Ela também se relaciona com experiências históricas muito mais antigas, enraizadas nas cosmologias e nas formas de organização social de diversos povos africanos. Antes mesmo da diáspora, muitas mulheres africanas desempenhavam papéis centrais na preservação da vida comunitária, na transmissão de saberes e na mediação de conflitos.

Quando essas mulheres e seus descendentes foram violentamente deslocados para o continente americano, várias dessas práticas de resistência foram recriadas em novos contextos e passaram a integrar as estratégias de sobrevivência das populações afrodescendentes. Assim, a resistência frequentemente associada às mulheres negras nas Américas e no Caribe pode ser compreendida como a continuidade de uma memória histórica que atravessa o Atlântico. En-

tretanto, essa associação também contribuiu para a produção de um imaginário social que reduz as mulheres negras à figura da “mulher resistente”.

Nesse contexto, muitas mulheres negras acabam assumindo esse rótulo — ou têm essa característica atribuída a elas — como consequência de práticas e imaginários racistas que historicamente moldaram sua representação social. Expressões como “nós somos resistência” ou “as mulheres negras são resistentes” circulam amplamente, fazendo com que a resistência passe a ser mobilizada quase como “um slogan, lema ou grito de guerra” (Hooks, 2019, p. 34), muitas vezes sem uma reflexão mais aprofundada sobre o significado e as implicações dessa afirmação.

Diante dessa circulação pouco problematizada do termo, torna-se necessário examinar com mais atenção o próprio significado de “resistência”. A resistência pode ser compreendida como a ação de não ceder ou sucumbir, a recusa de submissão à vontade de outrem ou ainda a capacidade de suportar dificuldades e adversidades. Embora essas definições enfatizem força, oposição e perseverança, elas também revelam um elemento importante: a resistência só se torna necessária quando existem forças que buscam submeter, explorar ou silenciar.

Como mulher negra, tenho refletido intensamente sobre essa rotulação social que nos inscreve em uma identidade constantemente associada à resistência e que, por vezes, também acabamos reproduzindo. Pergunto-me: até que ponto essa noção realmente nos fortalece, nos acolhe e nos representa de maneira justa? Vivemos, assim, em um paradoxo doloroso. A injustiça nos empurra para a resistência como destino, consumindo-nos e nos afastando do direito inalienável a uma vida plena e justa, um dom divino que deveria ser inquestionável.

Diante dessas múltiplas interpretações sobre a resistência, torna-se igualmente relevante observar como essa ideia aparece na tradição cristã. No pensamento cristão, a resistência costuma ser compreendida como uma virtude ligada à perseverança e à fé em Deus. Ela se manifesta na capacidade de enfrentar adversidades, manter-se firme nas convicções, resistir às tentações e encontrar fortalecimento espiritual. Embora esse conceito seja explorado em diferentes áreas do conhecimento, do esporte às ciências sociais, da psicologia à física, o propósito desta reflexão é analisá-lo sob uma perspectiva hermenêutica, sem perder de vista sua relevância no pensamento crítico do feminismo negro.

Para isso, recorro à figura da viúva persistente em Lucas 18:1-8 como fio condutor para refletirmos sobre a resistência por meio de uma abordagem cuidadosa e sensível, atentando não apenas para sua força, mas também para os custos que essa luta impõe. Nesta leitura, a persistência da viúva revela uma forma concreta de resistência diante de um sistema injusto. Seu gesto não representa apenas uma virtude individual, mas expõe estruturas sociais que negam justiça aos sujeitos mais vulneráveis.

Essa releitura exige, portanto, uma postura crítica diante das interpretações tradicionalmente consolidadas dessa narrativa. Diante disso, torna-se imprescindível cultivar uma postura inquieta e questionadora, preservando a curiosidade mesmo diante das certezas que nos parecem inabaláveis. Somente ao nos permitirmos interrogar constantemente, inclusive aquilo que defendemos, seremos capazes de aprofundar nossa reflexão, sobretudo no que diz respeito à própria resistência.

A resistência como ferramenta e ato de existir no feminismo negro

O pensamento feminista negro nasceu no continente americano, embora sua terminologia tenha sido sistematizada nos Estados Unidos. Ele emerge das vivências de mulheres negras e de sua capacidade de autodefinição e autoavaliação (Collins, 2016), ao mesmo tempo em que questiona e busca transformar as estruturas de uma cultura profundamente marcada pelo patriarcado, racismo, classismo e outros sistemas de opressão que historicamente tentaram silenciar e subordinar essas mulheres. Como afirmam Silva e Conte (2021, p. 636), “o feminismo negro surge para que a mulher negra seja vista como um sujeito político que participa das questões sociais, econômicas e, sobretudo, para que seja reconhecida como um ser humano”, rompendo com perspectivas do feminismo branco que reduziram a opressão feminina apenas à dimensão de gênero.

A resistência pode ser compreendida como ato político, dimensão historiográfica e experiência subjetiva atravessada pelas interseções de gênero e raça. Enraizada nas vivências corporificadas das mulheres negras, ela carrega as marcas de uma história em que seus corpos foram transformados em “emblemas éticos”, territórios de exploração, manipulação e, simultaneamente, de reinvenção e luta (Gomes, 2019). Assim, a resistência não se limita à reação diante de sistemas opressores, mas se afirmar também como força criadora capaz de produzir rupturas e impulsionar transformações sociais.

Collins dialoga com a perspectiva foucaultiana de que “onde há poder, há resistência” (Foucault, 1988, p. 91). A partir dessa compreensão, a resistência não pode ser entendida apenas como reação ocasional à opressão, mas como dimensão constitutiva das próprias relações de poder, que precisa ser “tão inventiva, tão móvel e tão produtiva quanto ele” (Foucault, 1979, p. 241). Ao recusarem aceitar voluntariamente seu lugar de subordinação, mulheres negras transformam a vida cotidiana em um espaço simultâneo de opressão e enfrentamento, no qual emergem estratégias concretas de sobrevivência e dignidade (Pereira; Bernardino-Costa, 2021).

Nesse sentido, tais práticas ultrapassam a dimensão estritamente política ou institucional e se inscrevem na própria experiência diária. Como observam Silva e Bezerra (2021), elas atravessam a vida cotidiana e se manifestam em diferentes formas de sobrevivência e afirmação da dignidade. Trata-se de um

processo profundamente enraizado na própria existência das mulheres negras, que frequentemente precisam transitar entre sua própria compreensão de mundo e a lógica imposta pelas estruturas opressoras para garantir sua sobrevivência (Burstow, 1992 apud Grossi; Aginsky, 2001).

Essa compreensão da resistência também possui implicações epistemológicas. Medina (2013) afirma que, na epistemologia feminista negra, resistir significa recusar formas dominantes de conhecimento que invisibilizam ou distorcem as experiências das mulheres negras. Ao questionarem essas estruturas, elas transformam a resistência em um processo inventivo que desafia sentidos naturalizados e normas institucionais que moldam os sujeitos sociais (Dell’Aglío; Machado, 2018).

Essas formas de resistência também se expressam em práticas cotidianas frequentemente invisibilizadas, como a escrita, as artes, a construção de redes de afeto, o cuidado de si e o acesso ao conhecimento. Para Lorde (2012), o autocuidado constitui uma estratégia radical de resistência, pois, em uma sociedade que exige das mulheres negras uma força constante, cuidar de si torna-se um ato de afirmação da própria existência. De modo semelhante, hooks (2014) compreende a resistência como prática de sobrevivência capaz de transformar experiências de dor em possibilidades de solidariedade e apoio mútuo. Assim, a resistência das mulheres negras pode ser entendida como forma de agência criativa que desafia hierarquias sociais e produz novas possibilidades de existência.

Diante desse quadro, compreender a resistência a partir do feminismo negro torna-se fundamental para revisitar narrativas bíblicas que também retratam sujeitos em posição de vulnerabilidade. É nesse horizonte que se insere a análise da parábola da viúva persistente em Lucas 18:1-8, iluminando não apenas a força da resistência, mas também os custos que ela impõe.

Viúva persistente: Entre a resistência e a invisibilidade de seus custos

A parábola da viúva persistente aparece exclusivamente no Evangelho de Lucas. Diferentemente de outras viúvas mencionadas na Bíblia, essa personagem é caracterizada explicitamente por sua persistência diante da injustiça. Tradicionalmente, essa narrativa tem sido interpretada como um ensinamento sobre a perseverança na oração, sugerindo que a confiança em Deus pode sustentar quem enfrenta situações de vulnerabilidade (Bailey, 1995).

No entanto, a narrativa também permite perceber, nas entrelinhas, os custos inerentes à resistência. Embora resistir seja fundamental para a conquista de direitos, para a promoção da equidade e para a preservação da memória coletiva, esse processo também impõe um preço elevado. Esses custos não recaem apenas sobre a viúva da narrativa, mas também sobre mulheres negras que, ao longo da história, carregam o peso dessa luta contínua.

Examinemos, então, três custos fundamentais presentes nessa narrativa, que convidam a refletir sobre o peso da resistência e suas implicações na vida da viúva persistente.

a. Possível Estigmatização Social

A viúva em Israel simboliza uma figura social marcada pela vulnerabilidade e pela ausência de proteção masculina. No contexto do antigo Mediterrâneo, a morte do marido não significava apenas a perda de um companheiro, mas também uma mudança significativa de status social e econômico. Como observam Malina e Neyrey: “elas passavam a ocupar um status socioeconômico diferente. A viúva encontrava-se em uma situação precária em relação à sua ‘honra’, pois não tinha um homem para defendê-la, nem para proteger a honra de seus filhos e de sua casa” (1991, p. 63, tradução nossa).²

Essa condição ajuda a explicar por que o texto bíblico apresenta diversas leis destinadas à proteção das viúvas, indicando que frequentemente eram alvo de opressão e privações (Kiestemaker, 1992). Ainda que Deus seja descrito como defensor das viúvas, elas continuavam em desvantagem social (Ex 22,22-24; Dt 10,18; Dt 24,17; Dt 27,19; Sl 68,5; Is 1,17; Is 10,2; Jó 22,9; Jr 22,3; Ml 3,5; Mc 12,40; At 6,1; Tg 1,27; 1Tm 5,3-15).

Nesse contexto, a atitude da viúva na parábola torna-se ainda mais significativa. Como observa Bailey, “as mulheres não vão ao fórum. O Oriente Médio era e é um mundo dos homens, e não se espera que as mulheres participem com os homens no mundo de empurra-empurra e gritos” (1995, p. 315). Ao ocupar esse espaço público, a viúva rompe normas sociais profundamente enraizadas. Sua presença no tribunal, dominado por homens, era percebida como incômoda e inadequada.

A insistência em buscar justiça expõe um dos custos da resistência: a estigmatização social. Ao desafiar expectativas de comportamento feminino, a viúva corre o risco de ser vista como inconveniente, agressiva ou problemática. Como observa Richter, em sociedades patriarcais uma mulher que ultrapassa os limites do comportamento considerado adequado pode ser rotulada como “agressiva” ou “violenta” (1997, p. 63).

O próprio juiz afirma que a viúva o “molesta” (Lc 18:5), indicando que sua persistência não é interpretada como legítima busca por justiça, mas como perturbação da ordem social. Nesse sentido, o estigma social opera como um mecanismo que desqualifica e silencia aqueles que desafiam estruturas de poder (Leão; Lussi, 2021).

Quando a viúva aparece na narrativa, observa Bailey, o leitor sabe que ela está completamente sozinha, “sem pai, tio, irmão nem sobrinho para falar

² They entered a different socio-economic status upon the death of their husbands. A widow is in a precarious situation regarding her “shame” because she has no male to defend her and the honor of her children and household (Malina, Neyrey, 1991, p. 63).

por ela” (2016, p. 267). Sua solidão não é apenas uma condição pessoal, mas expressão de uma marginalização social mais ampla: ser viúva significava reivindicar direitos sem proteção, voz ou respaldo dentro da ordem patriarcal.

b. Tempo e Energia

A viúva dedica tempo e energia consideráveis em sua insistente busca por justiça. O versículo 3 indica que ela comparecia repetidamente diante do juiz, revelando que sua resistência exigia um investimento contínuo de esforço e perseverança. Esse processo impõe um custo elevado, pois os recursos despendidos nessa luta poderiam ser direcionados à própria subsistência. Ao retornar constantemente ao fórum, a viúva não apenas demonstra a urgência de sua causa, mas também expõe a brutalidade de um sistema que a obriga a reivindicar repetidamente aquilo que deveria ser um direito básico. Como observa Bruce, ela era “fraca demais para exigir, pobre demais para comprar a justiça” (Bruce, 1882 apud Bailey, 1995).

A narrativa oferece poucas informações sobre as condições concretas de sua vida. Não sabemos quão penosa era sua jornada até o fórum, mas sabemos que sua pobreza a impedia de subornar o juiz e limitava drasticamente suas possibilidades de defesa. Esse silêncio narrativo amplia a percepção do peso de sua luta e evidencia o alto custo de resistir em contextos de profunda desigualdade.

Segundo Mundenda e Van Eck, a presença constante da viúva diante do juiz “não foi algo privado, mas público. A comunidade esperava e observava para ver o que o juiz faria. Com sua insistência, ela envergonhou aquele que não tinha vergonha” (2021, p. 5, tradução nossa).³ A cena revela que sua atuação ocorre diante da comunidade, transformando a busca por justiça em um evento público que interpela diretamente a autoridade do juiz.

Essa dimensão pública permite reconhecer que o tempo e a energia investidos na resistência também constituem um problema social. Em contextos marcados pela desigualdade, mulheres negras e empobrecidas são frequentemente obrigadas a gastar tempo, força e dignidade para reivindicar direitos que deveriam ser garantidos. A parábola, lida criticamente, convida a refletir sobre esse custo invisibilizado: a injustiça exige resistência constante, mas esse esforço não pode ser romantizado.

Há uma violência silenciosa no fato de que o tempo e a energia de tantas mulheres sejam consumidos não para viver plenamente, mas para simplesmente persistir diante da injustiça.

³ Her appearance was not a private affair, but public. The community waited and watched to see what the judge would do. She shamed the shameless person with her continuous coming (Mundenda; Van Eck, 2021, p. 5).

c. Desgaste emocional

A parábola da viúva persistente vai além de um ensinamento sobre perseverança na oração. A narrativa também revela o custo emocional da resistência diante da injustiça. Embora a viúva possa ser vista como símbolo de fé e determinação, sua trajetória expõe o desgaste que acompanha aqueles que desafiam estruturas opressivas e insistem em buscar justiça.

Esse desgaste não deve ser compreendido apenas como frustração diante das negativas do juiz. Trata-se também de uma experiência inscrita no corpo que resiste. Mena-López (2005) afirma que o corpo é lugar de revelação, pois nele se inscrevem as marcas da história, da violência e das estratégias de sobrevivência das comunidades afrodescendentes.

A partir dessa perspectiva, o sofrimento da viúva deixa de ser apenas um detalhe narrativo e passa a revelar algo mais profundo: o corpo vulnerabilizado que insiste em comparecer diante do poder torna visível a injustiça estrutural que o sistema tenta ocultar. O desgaste emocional, portanto, não é apenas uma reação individual, mas a expressão concreta de um corpo que carrega, resiste e denuncia a violência de estruturas sociais que negam justiça.

A própria narrativa sugere diferentes dimensões desse desgaste. A viúva enfrenta vulnerabilidade social, dificuldades econômicas e a ausência de familiares ou defensores que falem por ela. Soma-se a isso a repetida recusa do juiz, que prolonga sua luta e intensifica o sentimento de isolamento. Sua persistência, portanto, não revela apenas coragem, mas também o peso emocional de uma resistência solitária.

Nas entrelinhas da parábola, esse desgaste expõe a vulnerabilidade das mulheres em uma sociedade marcada por desigualdades estruturais. A experiência da viúva ultrapassa a esfera individual e revela um padrão mais amplo de injustiça. Sua luta torna-se, assim, um microcosmo das experiências de tantas mulheres que, ao longo da história, têm sido obrigadas a resistir em contextos de marginalização e exclusão.

Conclusão

Reler a parábola da viúva persistente a partir do feminismo negro permitiu deslocar o olhar da exaltação da resistência para os custos que ela impõe. A narrativa revela que a resistência da viúva não é apenas sinal de virtude, mas também expressão de uma luta marcada pela estigmatização social, pelo dispêndio contínuo de tempo e energia e pelo desgaste emocional diante de estruturas injustas.

Essa leitura não nega a potência transformadora da resistência, mas questiona a expectativa de que certos corpos sejam continuamente convocados a sustentá-la. A viúva da parábola é lembrada por sua persistência; contudo, a

insistência em romantizar essa característica pode invisibilizar o peso que ela carrega.

Ao iluminar essas dimensões frequentemente silenciadas, esta reflexão convida a revisitar a narrativa bíblica com maior atenção às experiências daqueles que resistem nas margens. Nesse movimento, novas perguntas emergem, abrindo caminhos para leituras que continuem interrogando as Escrituras a partir das nossas vozes e corpos.

Referências bibliográficas

- Bailey, K. E. As parábolas de Lucas: a poesia e o camponês: uma análise literária-cultural. São Paulo: Vida Nova, 1995.
- _____. Jesus pela ótica do Oriente Médio: estudos culturais sobre os Evangelhos. São Paulo: Vida Nova, 2016.
- Collins, P. H. Aprendendo com a outsider *within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro. In: Sociedade E Estado, v. 31, n. 1, p. 99-127, Jan/Abr 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/MZ8tz-zsGrvmFTKFqr6GLVMn>. Acesso em: 08 jan. 2026.
- Dell’Aglio, D.; Machado, P. Feminismo e o anarquismo pelas bordas: a resistência enquanto ação política. In: Conversas & Controvérsias, v. 5, n. 1, p. 44-56, Jan/Jun 2018. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/217058>. Acesso: 17 jan. 2026.
- Foucault, M. Microfísica do poder. 21ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- _____. História da sexualidade I: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- Gomes, N. L. Sem perder a raiz: Corpo e Cabelo como símbolo da Identidade Negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- Grossi, P. K.; Aginsky, B. Por uma nova ótica e uma nova ética na abordagem da violência contra as mulheres nas relações conjugais. In: Violências e Gênero: Coisas que a Gente não Gostaria de Saber. Porto Alegre: EDI-PUCRS, 2001. Disponível em: https://www.google.com/books/edition/Viol%C3%AAncias_e_g%C3%AAnero/EgaegHUfNJMC?hl=en&gbpv=1&dq=info:G1O7lndCm70J:scholar.google.com&pg=PA7&printsec=frontcover. Acesso em: 22 jan. 2026.
- Hooks, B. Ain’t I a Woman? Black Women and Feminism. 2 ed. New York: Routledge, 2014.
- _____. Teoria Feminista: Da Margem ao Centro. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- Kiestemaker, S. J. As parábolas de Jesus. **São Paulo: Casa Editora Presbiteriana**, 1992.
- Leão, A.; Lussi, I. A. O. Estigmatização: consequências e possibilidades de enfrentamento em Centros de Convivência e Cooperativas. In: Interface:

- Comunicação, saúde e educação, v. 25, p. 1-17, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/icse/a/S7GHGjFtk4wNktnxxxYh6d>. Acesso: 17 jan. 2026.
- Lorde, A. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Pennsylvania: Crossing Press, 2012.
- Malina, B.; Neyrey, J. Honor and shame in Luke-Acts: Pivotal values of the mediterranean world. In: *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1991, p. 25-65.
- Medina, J. *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and the Social Imagination*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Mena-López, M. *Nuestro cuerpo es lugar de revelación. Teología afroamericana, aportes metodológicos y epistemológicos*, 2005. Disponível em: https://www.academia.edu/39351600/Nuestro_cuerpo_es_lugar_de_revelaci%C3%B3n_Teolog%C3%ADa_Afro_americana_aportes_metodol%C3%B3gicos_y_epistemol%C3%B3gicos. Acesso em: 17 jan. 2026.
- Mundenda, D.; Van Eck, E. The parable of the persistent widow and the unjust judge: A replica of the suffering of widows in Zimbabwe. In: *Verbum et Ecclesia*, v. 42, n. 1, p. 1-8. Disponível em: <https://verbumeteclesia.org.za/index.php/VE/article/view/2244>. Acesso em: 01 fev. 2026.
- Pereira, B. C; Bernardino-Costa, J. O feminismo negro de Patrícia Hill Collins: uma conversa sobre conhecimento, poder e resistência. In: *Revista Sociedade e Estado*, v. 36, n. 3, p. 1085-1111, Set/Dez 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/7Nm7KmJy6Vc54JmRMSMd7qD/>. Acesso em: 15 jan. 2026.
- Richter, I. El poder de una protagonista: La oración de las personas excluidas (Lc 18,1-8). In: *Ribla* 25, p. 59-68, 1997.
- Silva, E. K. S. Da; Conte, D. Resistir é preciso? Feminismos como forma de resistência às opressões. *Fólio - Revista De Letras*, v. 13, n. 1, p. 625-641, Jan/Jun 2021. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/folio/article/view/8311>. Acesso em: 12 jan. 2026.
- Silva, J. S; Bezerra, L. Feminismos e decolonialidade: formas de resistências de mulheres negras, In: *X Jornada Internacional de Políticas Públicas*, p. 1-14, 2021. Disponível em: https://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinpp2021/images/trabalhos/trabalho_submissaoId_949_949612f146f53122.pdf. Acesso em: 09 jan. 2026.

Nathália Montezuma

***La Resistencia a “Lo Mío”: Lucas 12,13-21
en diálogo con Mamá Tingó²***

*Resistance to “What Is Mine”: Luke 12:13-21
In Dialogue with Mamá Tingó*

**A Resistência ao “Meu”: Lucas 12,13-21
em Diálogo com Mamãe Tingó**

*El pensamiento vivo no tiene fronteras, ni sabe de
categorías a priori. Funciona por composición,
genera conexiones, crea configuraciones
(Denise Najmanovich, 2018, p.18)*

Resumen

Este artículo ofrece una perspectiva compleja, crítica y feminista sobre Lucas 12:13-21, en diálogo con Mamá Tingó, una mujer afrodescendiente que, junto con otras campesinas, luchó por su derecho a la tierra. Destaca su rol simbólico como luchadora y defensora de los bienes comunes. La historia de esta mujer se refleja en el texto de Lucas quien nos trae a un Jesús revelándose a un mundo de símbolos, que defiende un sistema basado en lo “mío” y destruye el bien común, arraigado en una engañosa fraternidad, regida por la ley en lugar de lo comunitario. Lo que aparece es una realidad conectada por una red de relaciones causales regidas por leyes de las que no hay escapatoria, a menos que se provoquen rupturas y se piense y actúe de manera diferente. Nos orientan en este diálogo entre las narrativas, las preguntas: ¿Cómo podemos entender la crítica de Jesús a la expresión “mío” en Lucas 12:13-21? ¿Cómo encuentra la expresión “mío” en el texto un paralelo en las demandas de

¹Dra. En Ciencias de la Religión con énfasis en Antiguo Testamento y Dra. en Educación en énfasis en Mediación Pedagógica. Profesora-Investigadora. Universidad Teológica Centroamericana, Monseñor Arnulfo Romero, San José, Costa Rica. Email: luitir73@gmail.com

² Florinda Soriano Muñoz (Mamá Tingó), mujer negra campesina; líder de la lucha por la tierra para cultivarla, junto con su pueblo Nacida el 8 de noviembre de 1921. Nunca aprendió a leer ni a escribir. Huérfana a los cinco años, es criada por su abuela Julita (Niní) Soriano. A los treinta años, una edad en que las mujeres de la época ya habían formado familia y se dedicaban a las tareas de la maternidad, Florinda unirá su vida a la de Felipe Antonio Muñoz, con quien procreará cuatro hijos y dos hijas. La pareja recibirá una parcela de manos del padre de Felipe Antonio en Hato Viejo, Yamasá, donde se instalarán para cultivar la tierra. Se vinculó al movimiento campesino en lucha por la tierra a través de la Federación de Ligas Agrarias Cristianas (FEDELAC), orientada por la corriente política socialcristiana. Mujer de arraigada religiosidad... Asesinada el 1 de noviembre de 1974, por orden del terrateniente Pablo Díaz. Organizaciones civiles y religiosas se unieron a la demanda de justicia y exaltaron la vida de Mamá Tingó. (Cordero, 2021, pp. 7-17)

tierra de las campesinas y campesinos? ¿Qué verdad está desmantelando Jesús en este texto? Vale destacar la multidisciplinariedad de este trabajo, sostenida por autores y autoras como (Denise Najmanovich, Mercedes Navarro, Hasana Sharp, Rafael Aguirre, Margarita Cordero, entre otras).

Palabras clave: Resistencia; tierra; lo común; lo mío; fraternidad engañosa.

Abstract

This article offers a complex, critical, and feminist perspective on Luke 12:13-21, in dialogue with Mamá Tingó, an Afro-descendant woman who, along with other peasants, fought for her right to the land. It highlights her symbolic role as a fighter and defender of the commons. This woman's story is reflected in Luke's text, which presents Jesus revealing himself to a world of symbols, defending a system based on "mine," which destroys the common good, rooted in a deceptive fraternity, governed by law instead of community. What emerges is a reality connected by a network of causal relationships governed by laws from which there is no escape, unless ruptures are provoked and one thinks and acts differently. Guiding us in this dialogue between the narratives are the questions: How can we understand Jesus' critique of the expression "mine" in Luke 12:13-21? How does the expression "mine" in the text find a parallel in the land demands of peasant women and men? What truth Jesus is dismantling in this text? It is worth highlighting the multidisciplinary nature of this work, supported by authors such as (Denise Najmanovich, Mercedes Navarro, Hasana Sharp, Rafael Aguirre, Margarita Cordero, among others).

Keywords: Resistance; land; the commons; what is mine; deceptive fraternity.

Resumo

Este artigo oferece uma perspectiva complexa, crítica e feminista sobre Lucas 12:13-21, em diálogo com Mamãe Tingó, uma mulher afrodescendente que, junto com outras camponesas, lutou por seu direito à terra. Destaca seu papel simbólico como lutadora e defensora dos bens comuns. A história dessa mulher se reflete no texto de Lucas, que nos traz um Jesus se revelando a um mundo de símbolos, que defende um sistema baseado no "meu" e destrói o bem comum, enraizado em uma fraternidade enganosa, regida pela lei em vez do comunitário. O que aparece é uma realidade conectada por uma rede de relações causais regidas por leis das quais não há escapatória, a menos que se provoquem rupturas e se pense e aja de maneira diferente. Orientam-nos neste diálogo entre as narrativas as perguntas: Como podemos entender a crítica de Jesus à expressão "meu" em Lucas 12:13-21? Como a expressão "meu" no texto encontra um paralelo nas demandas por terra das camponesas e camponeses? Que verdade Jesus está desmantelando neste texto? Vale destacar a multidisciplinaridade deste trabalho, sustentada por autoras e autores como (Denise Najmanovich, Mercedes Navarro, Hasana Sharp, Rafael Aguirre, Margarita Cordero, entre outras).

Palavras-chave: Resistência; terra; o comum; o meu; fraternidade enganosa.

Introducción

La trayectoria de este artículo se plantea de una manera sencilla. Va surgiendo del propio devenir del diálogo entre el texto de Lucas y la historia de Mamá Tingó como lugar desde el cual el texto se abre en sentido, dejando transparecer algunas novedades. Se trata, entonces, de una propuesta de lectura compleja, feminista y crítica, por lo que invita a pensar el texto bíblico y la vida como una trama de relaciones, por medio de las cuales se destacan, entre otras, sus dinámicas religiosas, sociales y políticas.

Es central en este estudio la figura de Mamá Tingó. Asesinada por su incansable lucha en contra del despojo de tierras a las campesinas y campesinos. Hato Viejo, es su lugar de origen y espacio de vida y muerte. Su protagonismo en la lucha por la propiedad de la tierra, compartida con el campesino hombre, muchas veces se pierde en un discurso historiográfico y social en el que la excepcionalidad femenina sustituye la historia del género.

Por lo tanto, me interesa una mirada a Mamá Tingó desde su peso referencial y simbólico en la lucha del campesinado dominicano, más allá de enlistar su liderazgo de manera forzosa en el género. Aunque esto no niega que, en el plano simbólico, permanezca el entrecruzamiento entre violencia, clase, raza y género, algunas veces ignorado tanto por hombres como por mujeres.

La vida de niña de Mamá Tingó estará signada por las privaciones. Cordero afirma:

Desde la infancia, trabajó para aportar recursos al empobrecido hogar de su abuela, fabricando sillas de madera y guano de palmera (cogollo) el cual ella hervía y luego lo secaba al sol; con esto tejía las sillas que servían para ayudar en la mantención del hogar. (2021, p. 11).

Prestar atención al significado simbólico de esta líder nos permitirá, de una manera más directa poder dialogar desde lo que ella representa no sólo como mujer negra y empobrecida, sino también por su propuesta de defensa de la tierra. Mamá Tingó, siempre a la cabeza de las protestas para dar ejemplo de determinación en la lucha y recuperación de los derechos a la tierra.

Lo anterior nos permite destacar también lo simbólico del texto bíblico, principalmente, los textos del evangelio. En el caso de Lucas se observa una característica especial, “como en la vida: está llena de mujeres...” (Navarro, 1997, p. 35). Y, podemos añadir que también de pobres en sentido general. Sin embargo, vale destacar que existen posiciones que, sin negar esta afirmación de la gran presencia de mujeres en el evangelio de Lucas, hacen algunas precisiones. Ramos señala:

Se podrían señalar dos tendencias mayores en la interpretación de las referencias a mujeres en la obra de Lucas a) la tendencia niveladora que considera la obra del tercer evangelista como favorable a las mujeres y b) la tendencia “crítica” que considera Lucas y Hechos como hostiles a las mujeres. (2003, p. 73).

Además, nos parece significativo recordar la preocupación que existe en Lucas por la comunidad. Schiavo señala:

Las comunidades cristianas de Lucas se caracterizaban por ser pequeños grupos con profundos lazos entre sí, donde la relación dependía más de la decisión personal que del nacimiento, la raza, el oficio o la profesión... Realizaban cultos, reflexiones comunitarias y se preocupaban por la realidad económica de sus miembros. Eran más flexibles socialmente e inclusivas, en el sentido de preservar el igualitarismo social de quienes participaban. (2019, p. 208).

Por lo tanto, el aspecto simbólico del texto nos permitirá también ir más allá de las palabras, inclusive de las interpretaciones frecuentes que han caracterizado el texto. Y dejar emerger con el diálogo entre el texto y la historia, nuevos modos de pensar el texto y la vida. Para esto de dialogar es necesario prestar atención al texto en su dinámica narrativa, al dinamismo de sus personajes, y el género parábola que la caracteriza.

El saber que nos mueve

La base epistémica en este estudio permite prestar atención a una serie de relaciones que conforman la vida vivida y en el texto de Lucas, por eso, es importante el espacio dinámico donde se desarrollan las relaciones. Para esto, la complejidad ofrece la oportunidad de comunicar sentido en nuestras prácticas sociales, en nuestro modo de conocer, de legitimar y compartir el saber, es decir, de enriquecer nuestros territorios existenciales en múltiples dimensiones. “El aporte fundamental que nos da una mirada compleja es el de habilitar otros interrogantes, de gestar otra mirada sobre el mundo, incluidos nosotros en él” (Najmanovich 2026, p.26). En este sentido se vuelve clave también para mirar el texto de estudio conceptos como:

‘Ubuntu’, en pocas palabras de Desmond Tutu (1931-2021), se define como “soy quien soy por quién eres tú”. Filosofía con la que Sudáfrica se enfrentó a años de violencia. Uno de los mejores regalos que le ha dado África a la humanidad (Torres, 2022, p.2). Helio Gallardo invierte la expresión para leer, “si tú no eres, yo no soy” (2014, p. 4). De esta manera, la inversión de la jerarquía humana y política se traslada al otro. Esa misma idea explicaría el otro - naturaleza, para decir que lo humano no está fuera de ella, sino en relación, hace parte de la trama misma. Schiavo y Ventura afirman:

Superar la mera esfera antropológica para extenderse a lo natural, cósmico, planetario. Implica, entonces, pasar del antropocentrismo, a una conciencia cósmica y planetaria, de la que todos somos parte vitales y de la cual dependemos. (2023, p. 170).

De cualquier manera, esa filosofía de vida nos lleva a prestar atención al pensar y, sobre todo, al cuidado y al sentido de la vida en común, “todo aque-

llo que genera responsabilidad compartida, sentido de co-obligación, política respecto de una misma actividad o del uso de un bien” (Vega, 2019, p. 51). Es, en definitiva, el sentido del Ubuntu. Desde el cual no se entiende la vida, sino entramada. La trama como, existencia afectiva, activa y *poiética*, la que permite dejar atrás el mecanicismo competitivo y abrir la experiencia a modos colaborativos de devenir con otros (Najmanovich, 2026). Tiene que ver también, con la capacidad de pensar, aprender y actuar desde lo colectivo, algo vital en la cualidad humana más definitiva. Pues “la incapacidad de pensar, colectivamente, creó la posibilidad para muchos hombres comunes de cometer crímenes a una escala gigantesca”. (Arent, 1999, p. 25).

Potenciar el pensamiento y la vida en común hace poner en crisis la centralidad del yo. Y hacernos preguntas como ¿no será que el pensamiento occidental se ha concentrado mucho en el yo? Y, por lo tanto, abrimos a la posibilidad de entender que “si tú no eres yo no soy”. Significa disponernos a ver el mundo desde otra perspectiva. O más bien, a pensar y actuar desde el “nosotros”³, lo cual excluye la preponderancia del individuo, en favor del nosotros-comunidad. En este sentido, la historia de Mamá Tingó entra en conexión con este pensamiento de lo común, del nosotros, rompiendo paradigmas, no sólo con palabras, sino con su actuar junto a su pueblo. Cordero señala:

El liderazgo de Florinda Soriano (Mamá Tingó) no puede entenderse al margen de los movimientos de recuperación de la tierra por el campesinado, que se produjeron en el país a partir de la caída de la dictadura de Rafael Trujillo en mayo de 1961 (Cordero, 2021, p. 18).

La dinámica de ruptura de paradigma propone un pensar y actuar distinto. Y nos lleva al texto bíblico preguntando: 1) ¿Cómo entender la crítica hecha por Jesús a la expresión ‘lo mío’ en Lucas 12,13-21? 2) ¿De qué manera la expresión ‘lo mío’, del texto mencionado, encuentra un paralelo en la reivindicación por la tierra, de las campesinas dominicanas en la figura de Mamá Tingó?

Con la finalidad de avanzar en algunas posibles respuestas en este estudio, y hacer emerger algunos sentidos del texto, insisto en recordar que, desde una dinámica entramada, de conexiones e interconexiones, se hace necesario asomarnos al texto desde ventanas otras, que van más allá de las aparentes tranquilas palabras. Principalmente, estaremos atenta al género parábola, utilizada para las respuestas que Jesús ofrece en (Lucas 12,13-21).

³ El tik tik tik - nosotros, en la región de Los tzeltales, de la cultura maya de Lo Alto de Chiapas. El nosotros, predomina no sólo en el hablar tojolabal, sino también en la vida, en el actuar, en la manera de ser del pueblo (Ana Esther Ceceña, 1999).

En contacto con Lucas

Una primera lectura atenta al texto de estudio: Lucas 12,13-21, lo primero que me llamó a la atención fue la respuesta que Jesús ofrece a quien le hace una pregunta que parece ser tan normal y de la cual esperaríamos otro tipo de atención, por parte de Jesús. Sin embargo, la situación presentada nos hizo pensar e ir más allá del texto de estudio, conocer un poco de la generalidad de Lucas y de la delimitación del texto a estudiar.

Estructura amplia del Evangelio

Prólogo histórico: 1,1-4 (A toda la obra Lucas/Hechos)

Prólogo teológico: 1,5-4,13 (A toda la obra Lucas/Hechos)

Ministerio de Jesús en Galilea: 4,14-9,50

Subida de Jesús desde Galilea a Jerusalén: 9,51-19,44

Ministerio de Jesús en el Templo: 19,45-21,38

Prestando atención a Lucas 12,13-21

Dentro de la estructura general, se ubica en el contexto del gran viaje de Jesús y sus discípulos de Galilea para Jerusalén, el cual representa el corazón del evangelio de (Lucas 9,51-19-28). Para Lucas este camino es como un éxodo, que Jesús asume con firmeza (Lucas 9,51), a pesar de - saber - ir al encuentro de su muerte.

En este camino, se encuentran las enseñanzas más específicas de Jesús a sus discípulos, relacionadas sobre todo a la vida comunitaria. De hecho, la comunidad de Lucas era muy heterogénea y vivía muchos conflictos de naturaleza económica, social, étnica, religiosa. Lucas define a los cristianos “los que siguen el camino” (Hechos 9,2), por eso el tema del camino es central para el evangelista, además de la enseñanza de la mesa y el pan compartido, “el pan, la mesa y la casa son realidades capaces siempre de suscitar ecos profundos en el corazón humano...”. (Aguirre, 1994, p. 132). Internamente, el texto puede ser dividido en tres momentos:

- a. vv. 13-15: Diálogo entre Jesús y el hombre.
- b. vv. 16-20: Parábola.
- c. v. 21: Conclusión.

Aspectos literarios

v. 13: Le dijo uno de la multitud: Maestro, di a mi (ἀδελφός – *adelfós*-hermano, proveniente del mismo vientre) que parta (μερίζω – *merízo* - compartir, (hacer las partes) conmigo, (κληρονομία – *kleronomía* - herencia, patrimonio, relacionado con ley, norma).

v. 14: Mas él le dijo: Hombre, ¿quién me ha puesto como juez o partidador? (μεριστής – *meristés* - partidador, divisor) sobre ustedes

v. 15: Y les dijo: Mirad, y φυλάσσω – *fuláссо* - guardaos, vigilen, absténganse) de toda avaricia (πλεονεξία – *pleonexía*- codicia/avaricia); porque la vida del hombre no consiste (ὑπάρχω – *jurárjo* - estar bajo de..., dependiendo de...) en la (περισεύω – *perisseúo* - abundancia, exceso, más allá - de los bienes que posee)

v. 16: También les refirió una parábola, diciendo: La heredad (χώρα – *jóra* - tierra, territorio, lugar, campo) de un hombre rico había (εὐφορέω - *eufo-réo* - producido mucho).

v. 17: él reflexionaba dentro de sí (διαλογίζομαι - *dialogízomai* - pensar, deliberar): ¿Qué haré, porque no tengo dónde (συνάγω - *sunágo* - reunir, recoger, guardar) mis frutos?

v. 18: Y dijo, esto haré: (καθαίρω – *katairéo* - derribaré, echar para bajo, demoler) mis graneros, y los edificaré mayores, y allí guardaré (συνάγω – *sunágo* - guardar, llevar juntos, reunir) todos mis frutos (γεννάω – *génnuma* lo que he concebido/dado a la luz/generado) y mis bienes (ἀγαθός – *agadsós* - cosas buenas);

v. 19: y diré a mi alma (ψυχή - *psujé* - alma, aliento vital, soplo de vida, Espíritu vital), muchos bienes tienes (κεῖμαι – *keímai* - firme, yacer establecida, guardados para muchos años); repósate (ἀναπαύω - *anapaúo* – descansa, reposar), come, bebe, regocíjate (εὐφραίνω - alégrate, literalmente - piensa bien).

v. 20: Pero Dios le dijo: Necio (ἄφρων – *áfron*- insensato, ignorante, estúpido), esta noche vienen a pedirte (ἀπαιτέω – *apaitéo*- exigir la devolución, pedir la separación, terminación) tu alma; y lo que has preparado (ἐτοιμάζω – *jetoimázo* - preparado, hecho, provisto, reunido), ¿de quién será?

v. 21: Así es el que hace para sí tesoro (θησαυρίζω – *thesaurízo* - tesoro, atesorar, acumular), y no es rico (πλουτέω – *ploutéo* - enriquecer) para con, hacia dentro Dios.

Esta aproximación al texto posibilita un mejor conocimiento no sólo de su estructura, sino también, nos abre a estudiarlo, a partir de una hermenéutica feminista de la sospecha, la cual explora la construcción “andro-kyriocéntrica”⁴ del texto. En este sentido, los anteriores aspectos literarios permiten conocer tanto la dinámica interna como también prestar atención a los elementos que pueden servir de puente para el diálogo con las experiencias de mujeres y hombres fuera del texto y el desmonte de los códigos patriarcales.

⁴ Término sugerido en la tarea de la hermenéutica de la sospecha, para explicar la construcción de los textos, silencios, ausencias, posiciones, y elaboraciones de género, mujeres y lo femenino, así como también otras marginalizaciones sociopolíticas y culturales en los textos bíblicos (Schüssler Fiorenza 1998, p.83; *traducción nuestra*).

Dinámicas internas al texto

Me atrevo a proponer tres movimientos al interior del texto y que posibilitan identificar:

1. Ceguera frente a lo común: Al parecer la preocupación material provoca una ceguera de lo fraternal. El término *adelphós* – hermano – no sólo nos advierte sobre el lenguaje androcéntrico, en el cual está escrito el texto, sino que revela el desconocimiento de lo común. Principalmente, porque se trata de un término que hace referencia a personas provenientes del mismo vientre o del mismo seno. Guzmán Raya señala que:

Desde un enfoque parental antropológico de la estructura familiar exogámica extendida judía del siglo I, donde el empleo de palabras como “hermano” se vuelve difusa, fenómeno extendido de forma general en los pueblos antiguos y la mayoría de las tribus aborígenes. El uso de *adelphós* en el NT se emplea de dos formas, 1) de manera literal (hermano sanguíneo o biológico de la misma madre) y 2) figurativo o analógico. “Se llaman entre sí hermanos los seguidores de Jesús (Mc 3, 35), los cristianos de la iglesia primitiva (1 Co 1, 1; 5, 11), los judíos (Hch 2, 29; Rm 9, 3; Mt 7, 3-5 llama hermano a cualquier vecino), los seres humanos (Hb 2, 11-17)”. (Guzmán Raya, 2020, pp. 163-164)

Sea cual sea el caso, el texto estudiado apunta a una referencia de lo comunitario, ya sea que se trate de hermanos de sangre o no, la cual está siendo desconocida. Lo que sí aparece como central es el pedido hecho a Jesús, del cual no se esperarían otra cosa que ser atendido. Una pregunta que, el pensamiento positivista clasificaría como normal: «Maestro, di a mi hermano que reparta la herencia conmigo.» (Lucas 12,13). Sin embargo, sorprende la respuesta dada por Jesús ante tal solicitud.

Ante lo planteado, surgen las preguntas: ¿cuál es el motivo de que Jesús no parece interesado por un pedido que está relacionado con la fraternidad? ¿Estará Jesús rompiendo con una verdad o, dicho de otra manera, estará pensando críticamente sobre una verdad? ¿Cuál es, entonces, la verdad que está siendo desmontada por Jesús en este texto? Llama entonces, la atención cómo Jesús parece no sólo escuchar a quien le está haciendo la demanda, sino que escucha de manera cuidadosa, tanto, que le permite proponer nuevos modos de existir. Y aquí encontramos la parábola. Porque no puede hacerlo, sino desde la experiencia, la práctica. Desde ahí avanzamos a la respuesta en parábola, presentada por Jesús (Lucas 12,15-21). Importante a destacar que entre las características de una parábola es que los elementos que las constituyen son tomados siempre de la experiencia cotidiana, presentada por los evangelios, de Jesús y sus oyentes. Bonilla señala:

Las parábolas son relatos sencillos, cuentos cortos, narraciones gratas que educan, motivan, inspiran, entretienen y desafían. Entonces, el interés de la parábola no radi-

ca en el relato. Hay un mundo de símbolos y un mundo simbolizado, el cual debemos develar. (2007, p. 7).

Esta característica de la parábola me permite retomar que el movimiento reivindicativo en Hato Viejo encabezado por Mamá Tingó se inscribe en la perspectiva antagonista entre el campesinado pobre y los antiguos y nuevos terratenientes amparados en sus vínculos con el poder.

En esta historia son, justamente, esos protegidos por las leyes quienes exigen que la tierra les sea devuelta, porque legalmente les pertenece. Esto para decir que la experiencia de lucha de Mamá Tingó, se enmarca en un mundo de símbolos y un mundo simbolizado que nos será útil para este diálogo con el texto de Lucas. Terratenientes amparados por el poder dominante. Son realidades como estas que esconden la muerte de tantos y tantas campesinas. Realidad que, hasta hoy, en pleno siglo XXI permanece. Mientras escribo este artículo, campesinos del Seibo⁵ alzan su voz para denunciar que la tierra y la vida siguen amenazadas. Por eso, luchadoras actuales como Nancy Eusebio, mujer campesina, miembro del grupo Peregrinas y Peregrinos del Seibo, declara: “Soy campesina, nací en esa tierra y ahí quiero morir” (CELAM, 2025).

Entonces, recorrer a la memoria de Mamá Tingó no es sólo porque se trataba de una mujer luchadora, sino que hay un sistema de muerte que quitaba y continúa arrebatando la tierra de los campesinos y campesinas. Por eso, me atrevo a afirmar que es ante una situación similar a esta, que Jesús critica en la parábola, un sistema que impide relaciones que generen vida. Se trata de un sistema que acaba con lo común, afincado en una falsa fraternidad, regida por la ley no por la justicia. De ahí que Jesús pregunta “¿quién me ha puesto como *meristés* (partidor, administrador, juez)? (Lucas 12,14).

En este sentido, tanto en el texto de Lucas como en la historia de Mamá Tingó, lo que parecía ser una experiencia particular, del hombre que pregunta a Jesús, y de mujeres y hombres campesinos, sólo puede explicarse por las leyes impersonales y la historia particular de determinaciones. Vega Buyrie afirma:

“Desde el primer momento de la colonización, primó el principio de que el Estado fue fuente única y original de derecho inmobiliario en las llamadas ‘Indias’. Los primeros títulos de tierra provenían de las capitulaciones otorgadas por los Monarcas a favor de los conquistadores y los colonizadores... Cuando el titular original moría la viuda y los herederos convocaran al escribano municipal más cercano, para realizar el llamado acto de partición, donde se leía el testamento del dueño (si es que lo había) y se hacía el inventario de los bienes de la sucesión, lo que incluía el Hato, sus ganados, esclavos, mejoras, ajuar de casa, prendas, etc. (2000, pp. 84-92).

⁵ Provincia, ubicada al centro de la región oriental de la isla de Santo Domingo, es la segunda más empobrecida del país, rodeada de grandes sembradíos de caña de azúcar que ocupa la empresa extranjera Central Romana y grandes fincas ganaderas de terratenientes que poseen las mejores tierras en las llanuras dedicadas a la crianza de ganado. Los campesinos sólo tienen pequeños conucos (huertas) en las lomas, de los que logran pocos frutos por la erosión a causa de las lluvias en la temporada ciclónica y la sequía de invierno que, a veces, asedia en verano. (Gullón Pérez, 2019, p.23).

2. Respuesta anti individualista de Jesús, lo que significaría no esconderse detrás de las falsas normas, sino que se trata de una acción que es reveladora de aquello que no se logra ver fácilmente. Destapa la (*pleonexia* -codicia/avaricia). El problema no es solamente la incapacidad de compartir, sino que el término *pleonexia* implica fraude, extorción (Lucas 12,15). ¡Uno de los supuestos hermanos se adueñó de la parte del otro! Entonces, más que reclamo de herencia, se trata de acabar con ese sistema. Cambiar esa manera de pensar y actuar. En otras palabras, se puede afirmar que lo que se presenta como una anomalía –“... dile a mi hermano que reparta la herencia conmigo” (Lucas 12,13), se entiende mejor como el producto de un patrón, un sistema de explotación.

Es, justamente, lo que entienden las campesinas junto a Mamá Tingó. En medio del acoso y la incertidumbre, por parte de los terratenientes, los campesinos y campesinas continuaron sus labores agrícolas y reuniéndose. Vale destacar que, durante la lucha, ella no reclamó herencia, pues sabía que la ley de herencia, siendo falsa, siendo un fraude, protegía al terrateniente. Ella y las demás campesinas y campesinos, querían que la tierra fuese reconocida como espacio donde trabajaban, vivían y tenían sus animalitos para dar vida: «Yo siempre he vivido aquí sembrando yuca, batata, cocos, ñame y con algunos animalitos» (Cordero, 2021, p. 10).

Ante las demandas por tierra, por parte de los campesinos y campesinas, Joaquín Balaguer⁶ diseñó una estrategia de cooptación del campesinado, con políticas en beneficio de los pequeños productores agrícolas y, al mismo tiempo, firmó disposiciones legales que protegían a los grandes latifundistas. “Justificó su estrategia para no realizar una reforma agraria radical, por la devastación que causaría de proporciones insospechadas de nuestra riqueza agrícola” (Cordero, 2021, p. 19).

De igual manera, en Lucas 12 se puede afirmar que el tema de la división de la herencia ya estaba legislado por el derecho, “los principales herederos de un hombre eran los hijos que le nacían de su esposa (o esposas)” (Deuteronomio 21,17). “Las hijas recibían una dote en lugar de una parte de la herencia, pero podían recibir la posesión de los bienes de su padre en ausencia de hijos varones. (Números 27, 5-11)”. Por lo tanto, tiene sentido que Jesús preguntara, ¿quién me ha puesto como juez o partidario sobre ustedes? (Lucas 12, 14). Ya la norma estaba rigiendo en ese sistema. Jesús no necesita explicar ni hacerse eco del sistema establecido. Dicho de otra manera, Jesús advierte sobre una visión de la realidad conectada por una red de relaciones causales gobernadas por leyes de las que no se puede escapar, a menos que, se provoquen rupturas, se piense y actúe de modos distintos.

⁶ Las elecciones de 1966, celebradas en Rep. Dominicana, ocupado por tropas extranjeras, dieron inicio al período conocido como «el gobierno de los doce años» por las dos reelecciones consecutivas de Joaquín Balaguer, estrecho colaborador del dictador Rafael Trujillo y presidente títere a la caída de la dictadura. (Cordero, 2021, p.17)

Vale destacar, que en Números 27,5-11, se trata del reclamo que hacen las mujeres para que en ellas se cumpla la ley de la herencia. Lo que desde una perspectiva de género resulta interesante, principalmente, para el feminismo igualitario⁷. Sin embargo, cuando salimos de textos como este y vamos a realidades como las de América Latina y Caribe, hay que reconocer que se trata de experiencias un tanto distintas.

En diferentes países de América Latina y Caribe, la Constitución Política, las Convenciones Internacionales, el Código Civil, el Código de Comercio, la Ley de Promoción de la Igualdad Social de la Mujer, garantizan iguales derechos a los hombres y a las mujeres para acceder a la propiedad. Pero en la práctica no se cumple. En América Latina y el Caribe más de la mitad de la tierra productiva está concentrada en el uno por ciento de las explotaciones de mayor tamaño y, solo el 18 por ciento de la tierra de la región está en manos de mujeres rurales, campesinas, indígenas, originarias y afrodescendientes (Acosta, 2025). Históricamente, los hombres han mantenido el control político, económico, social y cultural, esto les ha permitido desarrollar relaciones de poder desiguales entre ellos y nosotras. Esto significa que vivimos en un sistema de dominación predominantemente masculino, llamado patriarcado (Lerner, 1990).

Ahora bien, lo que pudo limitarse a una simple demanda que un hombre hace a Jesús en (Lucas 12,13), nos ha permitido salir del texto y tener más argumentos para regresar a la parábola. Estar atenta a que, más allá de un individuo, hay todo un sistema al cual pertenece, y que se ha vuelto normal. Jesús, sin necesidad de enfrentarlo directamente como un todo, cuestiona las relaciones que lo sostienen: “la vida del hombre no consiste en depender de los bienes” (Lucas 12,15). Sin dejar de lado, las estructuras institucionales, culturales y políticas: jueces, leyes, observadores de estas.

Es oportuno señalar que, durante el dominio del imperio Romano se entregaban propiedades en beneficio de algunas personas pertenecientes a las clases altas de las provincias, consideradas clientes, que debían retribuir con favores y apoyo político y sentimientos de gratitud y dependencia (clientelismo). Arens afirma:

Los ricos eran dueños de grandes latifundios que cada vez más se ampliaban con la adquisición de tierras de pequeños campesinos endeudados o fallidos. En consecuencia, tenían el control sobre los bienes vitales y no pocos negocios derivados de los productos de la tierra.⁸ (1998, p. 132).

De tal manera, que la respuesta anti individualista de Jesús se enmarca en ese contexto de empobrecimiento y explotación de los más ricos en detrimento de las personas en condición de vulnerabilidad.

⁷ El feminismo que defiende la igualdad mental y moral de las mujeres y los hombres. Basado en la tradición liberal, según la cual no hay diferencias moralmente relevantes entre hombres y mujeres. (Ver: Hasana Sharp, 2019,4)

⁸ Arens, 1998, p.132, *traducción nuestra*.

3. Superando la dinámica de lo individual. Llama la atención que en el centro de la parábola (Lucas 12,16-20) están los pronombres posesivos “mío”, repetido varias veces. Apuntan a tener enajenador. Todo es suyo (v.16-19): las tierras y los frutos; los graneros, para (*sunágo* - guardar) que apunta hacia lo parado, guardado, acumulación, estancado; el alma, el aliento, lo considera suyo:

En v. 19 hay una clave interesante: y diré a mi alma (*psujé*- alma, aliento vital, soplo de vida, Espíritu). Este término, está relacionado con principio sensitivo del animal sólo. En este sentido, es diferente a *pneuma*. De hecho, por eso, puede afirmar que “muchos bienes guardados, para muchos años”. Desde esa lógica, entiende que puede descansar (*anapaúo* – descansa, reposar), “come, bebe, regocíjate, literalmente - piensa bien”. Sin embargo, se olvida que ese pensar bien, ese regocijarse tiene sentido si se hace con otros. De lo contrario se queda atrapado en sí mismo. Y es, justamente, lo que ocurre.

El v. 20, Dios es presentado llamándole de (*áfron* - insensato, ignorante, estúpido) esta noche viene a pedirte (*apaitéo* - exigir la devolución, pedir la separación, terminación) tu alma; y lo que has preparado (*jetoimázo* – preparado, hecho, provisto, reunido), ¿de quién será?

Sorprende la clasificación, lo fuerte del término insensato, en el sentido de ignorante, estúpido, con la que es identificado quien se piensa dueño de todo, que lo tenía todo. Ciertamente, ahora parece no serlo. Esa lógica de pensamiento nos recuerda a Sharp (citando al filósofo Baruch Espinoza):

“Toda la realidad se expresa mediante una sola sustancia, llamada Dios o Naturaleza. Aunque los seres nos aparecen como sustancias individuales, en realidad son modos, o determinaciones finitas, de una sustancia infinita”. (2019, p. 3).

Esto para decir, que la necesidad, la ignorancia está en creerse dueño. Dios no es el dueño del mundo, sino lo natural que va haciéndose. Y, justamente, lo natural no es el enriquecimiento por la acumulación. Por lo tanto, “así es el que hace para sí tesoro (*thesaurízo* – tesoro, atesorar, acumular), y no es rico (*ploutéo* - enriquecer) para con, hacia dentro Dios” (Lucas 12,21). Viene a confirmar lo ya afirmado en Lucas 12,20. Ambos versículos están conectados con la pregunta ¿de quién será? (v.19). Entiendo que esta interrogante no está buscando una respuesta simple. Como, por ejemplo, que Dios es el dueño.

Se trata de una afirmación para explicar que, quien atesora para sí, es realmente ignorante. Pues, aunque quiera presentarse como individual, dueño de todo, que tiene todo, se olvida que hay algo mayor que él mismo, que es infinito, Dios-naturaleza. Dicho de otra manera, no es dueño ni de su aliento, ni de sus sensaciones, porque estos son modos, o determinaciones finitas, de una sustancia infinita. Esto para decir que la naturaleza, la vida que la conforma es una trama, nadie existe por ni para sí mismo.

Crece en sentido, lo afirmado por Jesús, en (Lucas 12,15), al recomendar alejarse de la (*pleonecía* - codicia/avaricia), porque la vida no depende de los bienes acumulados. Con esto, entendemos que Jesús está insistiendo en pensar y poner en práctica otro modo de existencia, otro modo de relacionarse, caracterizado por el alejarse del pensarse que existe sólo y por sí mismo. Que su existir no tiene que ver con los otros.

Prestar atención a los tres movimientos internos del texto, nos permitió entender, entonces, el interés de Lucas en presentar a un Jesús que propone instrucciones liberadoras (Lucas 11,37-13,21). Y la confrontación de Jesús con los fariseos y maestros de la ley, atrae una multitud del pueblo, (Lucas 12,1). En este sentido, Jesús hace una larga instrucción, primero a los discípulos y luego a la multitud. En Lucas 12,2-12, se trata de consejos a una comunidad perseguida. La segunda instrucción, típico de la teología de Lucas, se refiere a la codicia y la acumulación de riqueza (L12,13-21). Para finalizar con el llamado al desprendimiento total de los bienes materiales: “busquen el Reino y esas cosas se les darán por añadidura” (Lucas 12,22-34).

Lo señalado anteriormente, nos remite nuevamente al dialogo con la historia de Mamá Tingó, pues no es secreto que siempre se interesó por la vida, considerándose parte de la naturaleza, además de ser profundamente religiosa. No luchó para acumular bienes, pues, las condiciones materiales en las que vivía no dejaron nunca de ser precarias. Cordero afirma:

La casa en que vivió hasta su muerte como una estructura endeble, construida con tabla de palma, techada con yagua y piso de tierra y carente de todos los servicios básicos. Se vinculó al movimiento campesino en lucha por la tierra, junto a las trescientas cincuenta familias de Hato Viejo que fueron amenazadas de desalojo por el terrateniente Pablo Díaz, quien alegó la titularidad de ocho mil tareas de tierra, las cercó con alambre y destruyó la siembra de los campesinos que la ocupaban desde mucho tiempo atrás (2021, pp. 12-13).

Esto me permite vincular esta historia con las consecuencias que tiene el centrarse en sí mismo, el pensarse desvinculados con los otros seres. Acción denunciada en la parábola que nos narra Lucas 12. La destrucción de la siembra de los campesinos puede leerse en paralelo con la destrucción de los graneros para construir más grandes y tener más espacios para acumular, olvidándose de los demás, inclusive de Dios. Y, principalmente, cómo Jesús se opone a estas acciones y afirma que no generan vida. La codicia de algunos, entre otras cosas, más allá de desearlo todo para sí, intenta borrar la memoria de las personas y pueblos. En este sentido llama la atención en el texto: “y dijo, esto haré: (*katairéo* – derribaré, echar para bajo, demoler) mis graneros, y los edificaré mayores...” (Lucas 12,18a).

El derribar aquello que considera suyo, para edificar su grandeza. Es una acción típica de quien se piensa con un poder infinito, por lo tanto, se considera

Dios. Y son fuertes las consecuencias para los otros, vulnerables, que no tienen la protección de las leyes. Esto nos permite recordar como en tiempos de Mamá Tingó, para intimidar a los campesinos y campesinas, el terrateniente, presunto dueño de la tierra, se valió de la fuerza como arma de intimidación, destruyendo las siembras con tractores, pero no logró su propósito. La lucha continuó. El campesino Manuel Antonio Hinojosa una de las víctimas actuales, señala:

“A mis 81 años vengo trabajando esta tierra desde 1953, cuando el Estado nos la entregó para ponerla a producir. La gente subsistía con las vaquitas, los chivitos y cultivando en sus conucos. Esto es lo que he visto desde mi niñez. Hasta ahora, en que los tractores del Grupo Vicini están destruyendo todo lo que nos pertenece y nos están dejando en la más absoluta miseria” (Gullón Pérez, 2019, p. 51).

Algunos aprendizajes que emergen

Conectarnos con la enseñanza de Jesús en esta parábola nos invita a pensar que, en tiempos tan perturbadores como los experimentados actualmente, el texto puede ayudarnos a entender la importancia de retomar prácticas que han sido olvidadas. Experiencias relacionadas a la necesidad de salir de sí mismos para avanzar en la construcción de proyectos que impliquen la erradicación de las causas estructurales que generan desigualdad, falta de trabajo, tierra y vivienda. Jesús devela el peligro de la vanidad, la codicia, las ansias de acumular, lo inútil de pensar sólo en sí (Lucas 12,18-20).

Una realidad que Mamá Tingó mostró con su lucha al defender los derechos campesinos, los cuales continúan siendo vulnerados. La Oficina Regional de la FAO para América Latina y el Caribe, reveló en su informe que:

América Latina y el Caribe representa solo el 2,8 % de las explotaciones agrícolas del mundo, pero destaca por la presencia de unidades de gran tamaño que concentran una proporción significativa de la tierra agrícola. Esto refleja una estructura altamente desigual, que influye en la degradación del suelo y en las oportunidades de adoptar prácticas sostenibles (FAO, 2025).

Estamos interrelacionados, entramados, no independientes. Aquí está la crítica al sujeto como ser independiente y autónomo (“Pienso, luego existo”, de Descartes) fruto de la modernidad. En este sentido, entiendo que la parábola busca que las personas, más allá de cumplir con lo normado, cambien el paradigma que les mueve: es la propuesta de la superación de lo mío a lo nuestro, al nosotros. Trabajar por lo común.

Por lo anterior, arriesgo a aproximarme a por qué Jesús no parece interesado por un pedido que está relacionado con la fraternidad. Sino que, desde un pensamiento crítico, se puede afirmar que rompe con una verdad. La verdad de un sistema establecido, normatizado, pero, al mismo tiempo, estancado, que no da frutos. Lo cual nos hace recordar lo señalado en el evangelio de Mateo, “por sus frutos los conocerán” (Mateo 7,20).

Se trata de frutos de amor, más allá de la observancia de la ley y del sacrificio. Frutos que fortalezcan las relaciones entre las personas y la construcción de una sociedad equitativa, “el fruto del justo es un árbol de vida” (Proverbios 11,30). Así, Jesús deja al descubierto el sistema basado en la metáfora de la enemistad, la guerra la división absoluta entre nosotros y ellos. Donde no hay más capacidad de dialogar. Así como revela el pedido: “... di a mi hermano...” (Lucas 12,13).

La parábola nos permite desvelar que, al no plantearse ningún límite, se está dentro de un sistema como el capitalismo predador. Expresado en la parábola por la productividad extrema, anulando lo común (Lucas 12,18). Y, en la historia de Mamá Tingó, por la ambición insaciable del terrateniente que reclama ser el propietario de toda la tierra. Amparado en leyes coloniales.

Esa realidad ha tenido y continúa teniendo resultados catastróficos para la humanidad. Y cada vez empeora, pues

El 10 % más rico posee tres cuartas partes de la riqueza mundial, mientras que la mitad más pobre solo posee el 2 %. Significa que el 0,001 % más rico, menos de 60 000 multimillonarios, controla hoy en día tres veces más riqueza que la mitad de la humanidad combinada (Chancel y varios, 2026).

Se trata de un ejemplo de cómo ese modelo del yo se centra en ‘lo mío’, presentado en (Lucas 12,17-18). Más allá de eso, este estudio nos ha permitido entender que la propiedad absoluta no sólo crea pobreza, la muerte del próximo, sino que también de sí mismo, pues, la propia naturaleza (Dios) se encargará de separar su aliento (Lucas 12,20).

Además, la cultura, en el texto y fuera de él, está construida desde la mirada, Bárbaros como lo absolutamente otros – Por eso, Jesús rechaza la función de juez (Lucas 12,14), porque no se trata de poner parches nuevos en vestidos viejos. No se trata de reprender al hermano que no está interesado en compartir la herencia, sino de hacer conciencia de los modos de vivir y relacionarse. Es por eso de que, a modo de instrucción, una característica importante de la parábola, encontramos la afirmación: “Necio, esta misma noche perderás la vida...” (Lucas 12,20)

¡Urge poner fin! a un modelo civilizatorio que entiende que el vivir bien es algo individual, que se resume en: “descansa, come, bebe, goza de la vida” (v.19). Un viejo adagio popular, también en la época de Jesús, que se olvida que la sabiduría está en la unidad, así como propuesto en (Qohelet 4, 9-12). En este sentido, vale reconocer que vivimos tiempos de crisis de muchos tipos. Estermann afirma:

Empezada la segunda década del siglo XXI, nos vemos envueltos en una serie de crisis que se han mundializado: crisis financiera, crisis económica, crisis de deuda estatal, crisis ecológica, crisis alimentaria, crisis de valores, crisis energética, crisis militar y crisis espiritual. (2012, p. 149)

Tanto la actuación de Jesús, así como la de Mamá Tingó nos invitan a pensar en el modo de existencia que se construye, con frecuencia provocadora de muerte, sin darnos cuenta que es un morir en doble vía. En palabras de Hinkelammert:

Estamos como dos competidores que están sentados cada uno sobre la rama de un árbol, cortándola. El más eficiente será aquel que logre cortar la rama sobre la cual se halla sentado con más rapidez. Caerá primero, no obstante, habrá ganado la carrera por la eficiencia. El interior de nuestras casas es cada vez más limpio, en tanto que sus alrededores son más sucios... el sistema público de previsión de la salud cada vez peligra más, porque ya no se puede asegurar el financiamiento de los remedios. (2017, pp. 130-146).

El correr inútil desde y por una lógica que aniquila al otro, lo común, que ignora el Ubuntu, movida por la ley y la norma es, verdaderamente vanidad, si lo pensamos desde otro modo de existencia como es el de la trama, la vida en conexión, desde el yo soy si somos-comunidad.

Cuestiones para ir terminando

Son cuestiones al estilo de miradas o corazonadas que nos permitan vislumbrar el sentido de la resistencia dentro de un sistema.

La resistencia, a partir del análisis que hemos planteado, implica una escucha arriesgada. Una escucha que posibilite un cambio en las normas y leyes establecidas, hacia nuevos modos de relaciones. Una relación en la que la avaricia - *pleonecía* –no haga parte. De tal forma que, la *kleronomía* (herencia y *por implicación nómos* (ley), no esté viciada, ni petrificada. Jesús parece ser el único en darse cuenta de que esa ley no funciona, que lo único que crea es inutilidades.

Nos llega a través de Lucas, con esta parábola de Jesús, la propuesta de poner la vida en el centro, no lo que “tienes guardado”, no la producción incansable que rompe con el equilibrio de la naturaleza. ¿Para quién será? (Lucas 12,19). Esto representa la vida sin la vida, por eso, la pierdes. Y, se la arrebató a otras personas.

La propuesta Tiene que ver con Vida, entendida como producción de la naturaleza. La vida como una trama. una vida el sentido, si la estanca, la almacena, la paraliza. ¡Entonces, la mata!

La vida no se genera en la codicia, en el tener abundante (Lucas 12,15). sencillamente, se genera en las relaciones, en saberse conectado con el otro. En estar consciente que no se puede ser sin el otro. No para existir en el tú y yo, sino definitivamente, en el nosotros.

El resistir al sistema centrado en lo mío, en las normas, en las leyes de lo individual, implica reconocer que somos cuerpo-aliento parte de una trama.

Considerar lo material desvinculado del espíritu es una trampa. Pues, quien acumula no sólo piensa que tiene control sobre lo guardado, lo cual en realidad está sin vida, sino que erróneamente piensa que el espíritu, el aliento estará entonces, disponibles para el descanso. Y no se da cuenta que el espíritu lo tiene también atrapado, inmovilizado y, por lo tanto, se queda sin posibilidad de vivir. Como afirmamos en párrafos anteriores, no sólo les quita la vida a otros, sino que se la impide a sí mismo: “Pero Dios le dijo: estúpido, esta noche vienen a pedirte la separación de tu alma...” (Lucas 12,20a)

Por lo tanto, la resistencia a ‘lo mío se vive de forma integral. Por esa unidad indivisible, cuerpo-espíritu puede continuar la lucha de las campesinas y campesinos, a pesar de la muerte. El crimen contra Mamá Tingó provocó una indignada conmoción social, con denuncia en el país y en el extranjero.

Bibliografía de referencia

- Acosta, Mariola. La Situación de las mujeres en los sistemas agroalimentarios - un enfoque regional para América Latina y el Caribe. Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO). Santiago, 2025. Disponible en: <https://doi.org/10.4060/cd4012es>. Acceso el: 29 de enero, 2026.
- Aguirre, Rafael. La mesa compartida – Estudios del NT desde las ciencias sociales. Santander: Sal Terrae, 1994.
- Arent, Hanna. Eichman en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal, Carlos Ribalta (trad.). Barcelona, Lumen, 1999.
- Arens, Eduardo. Ásia menor nos tempos de Paulo, Lucas y Joao – Aspectos sociais e econômicos para compreensão do Novo Testamento. San Paulo, Brasil: Paulus, 1998.
- Bonilla, Plutarco. Parábolas: ¿Qué es eso del “lenguaje figurado”? 2007. Disponible en: <https://www.lupaprotestante.com/parabolas-%C2%B4que-es-eso-del-lenguaje-figurado-2-plutarco-bonilla/>. Acceso el: 21 de dic.2026
- Ceceña, Ana Esther. El mundo del nosotros. (Entrevista con Carlos Lenkersdorf). Revista Chiapas, n.7. México: ERA-IIEc, 1999. Disponible en: <https://revistachiapas.org/No7/ch7entrevista.html>. Acceso el: 14 enero 2026.
- Chancel, Luca; Gómez-Carrera, Ricardo; Moshrif, Rowaida; Piketty, Thomas, et al. Informe sobre la desigualdad mundial 2026, Laboratorio Mundial sobre la Desigualdad.wir2026.wid.world. Disponible en: https://wir2026.wid.world/www-site/uploads/2025/12/World_Inequality_Report_2026.pdf. acceso el: 27 de enero, 2026.
- cordero, Margarita. Mamá Tingó – La Resistencia campesina. Rep. Dominicana: Ministerio de la mujer 2021.

- Estermann, Josef. “Crisis civilizatoria y Vivir Bien - Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el allin kawsay/suma qamaña andino”, en: *Pollis*, Revista de la Universidad Bolivariana, Volumen 11, N° 33, pp. 149-174, 2012
- Gallardo, Helio. Desafíos de un mundo con asociaciones débiles y lógicas suicidas. 2014. Disponible en: https://www.heliogallardoamericalatina.info/index.php?option=com_content&view=article&id=361:desafios-de-un-mundo-con-asociaciones-debiles-y-logicas-suicidas&catid=11&tmpl=component&format=pdf&Itemid=106. Acceso el: (13, enero 2026)
- Gullón Pérez, Miguel Á. Flores de Dignidad en Tierra de sangre. Informe. Rep. Dominicana: Radio Seybo, Madrid: Selvas Amazónicas – Misioneros Dominicanos, 2019. Disponible en: https://www.selvasamazonicas.org/media/uploads/informes/Informe_Flores-DeDignidad-9_6mb.pdf. Acceso el: 28 enero, 2026.
- Guzmán Raya, Antonio L. Exégesis y antropología parental. Un estudio introductorio a *adelphós* en el Nuevo Testamento. *Veritas*, no.45: Valparaíso abr. 2020. Recuperado el 16 enero, 2026, p. 162- 178 <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732020000100161>
- Hinkelammert, Franz J. La vida o el capital: el grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado. Buenos Aires: CLACSO/ALAS, 2017. Recuperado el 11 enero, 2026. Disponible en: https://bibliotecarepositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/16584/1/Antologia_Esencial_Hinkelammert.pdf. Acceso el: 26 de enero, 2026.
- Lerner, Gerda. La creación del patriarcado. Mònica Tusell (trad.). Editorial Crítica, Barcelona, 1990. Disponible en: <https://cimuf.org/wp-content/uploads/2024/06/La-Creacion-Del-Patriarcado-Gerda-Lerner-1.pdf>. Acceso el: 15 diciembre 2025.
- Najmanovich, Denise. Spinoza contemporáneo” (Jornada intensiva). Conferencia Zoom, 17 enero 2026. Disponible en: <https://us02web.zoom.us/j/84890060740?pwd=qA8XgyXlb30UNFpld2UpJs-jAn7qyaH.1>
- Najmanovich, Denise. Nosotros y los otros: diversidad y cuidado de sí y del otro. En: *Leitura - Teoria & Prática*, Campinas, São Paulo, v.36, n.73, p.17-31, 2018. Disponible en: https://www.academia.edu/78599722/Nosotros_y_los_otros_diversidad_y_cuidado_de_s%C3%AD_y_del_otro. Acceso el: 30 enero, 2026.
- Navarro Puerto, Mercedes. De casa en casa: las mujeres en la iglesia doméstica lucana. En: *Reseña Bíblica 14*, pp.35-44, 1997. Disponible en: https://www.laityfamilylife.va/content/dam/laityfamilylife/Documenti/donna/bibbia/espanol/de-casa-en-casa-las-mujeres-en-la-iglesia-dome_stica-lucana.pdf. Acceso el: 26 de enero, 2026.

- Ramos, Adela. Las mujeres en el Evangelio de Lucas. En: Ribla 44, El evangelio de Lucas. Quito, Ecuador: RECU, pp.71-86, 2003.
- Sharp, Hasana. ¿Por qué Spinoza y el feminismo? (Alfredo Lucero Montaña, trad.). Jun. 1, 2019. Disponible en: <https://revista.reflexionesmarginales.com/por-que-spinoza-y-el-feminismo/>. Acceso el: 17 enero, 2026.
- Schiavo, Luigi; Ventura, María C. Ética della diversita – per un mondo altro. Veron, Italia: Gabrielli editori, 2023.
- Schiavo, Luigi. Los cristianismos originarios – Lectura intercultural de los orígenes cristianos. Bogotá, Colombia: San Pablo, 2019.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1998). *Sharing her Word: Feminist Biblical Interpretation in Context*. Boston: Beacon Press.
- Vega Buyrie, Wenceslao. Historia de los Terrenos Comuneros de la República Dominicana. Santo Domingo: Academia Dominicana de la Historia, 2000. Disponible en: <https://catalogo.academiadominicanahistoria.org.do/opac-tmpl/files/ppcodice/CLIO-2000-162-081-108.pdf>. Acceso el: 18 noviembre, 2025.
- Vega Solís, Cristina. Reproducción social y cuidados en la reinención de lo común: Aportes conceptuales y analíticos desde los feminismos. En: *Revista de Estudios Sociales* 70, 2019, pp. 49-63. Disponible en: <https://doi.org/10.7440/res70.2019.05>. Acceso el: 23 enero, 2026.
- Torres, Neri A. Ubuntu: La filosofía africana del cuidar al otro. Mayo de 2022. Disponible en: <https://www.c3.unam.mx/pdf/noticias/NOTICIA-217.pdf>. Acceso el: 13 de enero 2026

Documentos

- Consejo Eclesial Latinoamericano (CELAM). Campesinos del Seibo alzan su voz en conversatorio dominicano: la tierra y la vida siguen amenazadas. Programa: La Vida pende de un hilo. 2025. Disponible en: <https://adn.celam.org/campesinos-del-seibo-alzan-su-voz-en-conversatorio-dominicano-la-tierra-y-la-vida-siguen-amenazadas/>. Acceso el: 28 enero, 2026.
- INFORME. Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), dic. 2025. Disponible en: <https://www.fao.org/americas/news/news-detail/degradacion-tierras-amenaza-seguridad-alimentaria/es>. Acceso el: 23 enero 2026.

María Cristina Ventura (Tirsa)

Etiopismo e História da Autonomia Africana

Etiopismo e Historia de la Autonomía Africana

Ethiopianism and the History of African Autonomy

Resumo

Este artigo analisa o etiopismo como movimento teológico, político e cultural surgido entre populações afrodescendentes e africanas entre 1880 e 1920, a partir da interpretação do Salmo 68:31 (“A Etiópia cedo estenderá para Deus as suas mãos”) e de outras passagens bíblicas. Evidencia-se como o termo “Etiópia”, associado na Bíblia a Cuxe, foi ressignificado no mundo ocidental como sinônimo de África e de população negra, tornando-se símbolo de resistência frente ao colonialismo e ao racismo missionário. O texto identifica três vertentes do etiopismo: nos Estados Unidos, com Henry McNeal Turner e a Igreja Metodista Episcopal Africana (AME); na África Ocidental, com Edward Wilmot Blyden e as igrejas independentes; e na África do Sul, com Mangena Mokone e Charlotte Maxeke. No Brasil, o etiopismo expressou-se tanto em iniciativas seculares (Centro Ethiópico, jornal O Menelik) quanto em experiências eclesiais autônomas (Igreja do Divino Mestre, missão da AME em Salvador) e na produção acadêmica de Peter T. Nash e Maricel Mena López. Conclui-se que o etiopismo constitui uma hermenêutica contextual da Bíblia, articulada a uma práxis de autonomia eclesial e política, que antecipa o nacionalismo africano e o pan-africanismo.

Palavras-chave: Etiopismo; autonomia; hermenêutica contextual; resistência negra; pan-africanismo

Resumen

Este artículo analiza el etiopismo como movimiento teológico, político y cultural surgido entre poblaciones afrodescendientes y africanas entre 1880 y 1920, a partir de la interpretación de Salmo 68:31 (“Etiopía pronto extenderá sus manos a Dios”) y otros pasajes bíblicos. Se muestra cómo el término “Etiopía”, asociado en la Biblia a Cush, fue resignificado en el mundo occidental como sinónimo de África y de población negra, convirtiéndose en un símbolo de resistencia frente al colonialismo y al racismo misionero. El texto identifica tres vertientes del etiopismo: en Estados Uni-

¹ O Reverendo Dr. Pedro Acosta-Leiva, é teólogo e historiador de origem afro-cubano radicado no Brasil. Atualmente exerce o Magistério Federal como professor de História da África na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira-UNILAB, no Campus dos Malês-Bahia. Também é pastor credenciado pela African Methodist Episcopal Church, geralmente chamada de Igreja AME. Email: leyva@unilab.edu.br / pedroleiva472@gmail.com

dos, con Henry McNeal Turner y la Iglesia Metodista Episcopal Africana (AME); en África Occidental, con Edward Wilmot Blyden y las iglesias independientes; y en África del Sur, con Mangena Mokone y Charlotte Maxeke. En Brasil, el etiopismo se expresó tanto en iniciativas seculares (Centro Etiópico, jornal O Menelik) como en experiencias eclesiales autónomas (Igreja do Divino Mestre, misión de la AME en El Salvador) y en la producción académica de Peter T. Nash y Maricel Mena López. Concluye que el etiopismo constituye una hermenéutica contextual de la Biblia, articulada a una praxis de autonomía eclesial y política, que anticipa el nacionalismo africano y el panafricanismo.

Palabras clave: Etiopismo; autonomía; hermenéutica contextual; resistencia negra; panafricanismo

Abstract

This article analyzes Ethiopianism as a theological, political, and cultural movement that emerged among African and Afro-descendant populations between 1880 and 1920, grounded in the interpretation of Psalm 68:31 (“Ethiopia shall soon stretch out her hands to God”) and other biblical passages. It shows how the term “Ethiopia,” associated in the Bible with Cush, was resignified in the Western world as synonymous with Africa and Black populations, becoming a symbol of resistance against colonialism and missionary racism. The text identifies three main strands of Ethiopianism: in the United States, with Henry McNeal Turner and the African Methodist Episcopal Church (AME); in West Africa, with Edward Wilmot Blyden and independent churches; and in Southern Africa, with Mangena Mokone and Charlotte Maxeke. In Brazil, Ethiopianism manifested both in secular initiatives (the Ethiópico Center, the newspaper O Menelik) and in autonomous ecclesial experiences (the Igreja do Divino Mestre, the AME mission in Salvador), as well as in the academic work of Peter T. Nash and Maricel Mena López. It concludes that Ethiopianism constitutes a contextual hermeneutics of the Bible, articulated with a praxis of ecclesial and political autonomy, which anticipated African nationalism and Pan-Africanism.

Keywords: Ethiopianism; autonomy; contextual hermeneutics; Black resistance; Pan-Africanism

Introdução

A Etiópia cedo estenderá para Deus as suas mãos (Salmo 68:31).

Esta única frase do livro dos Salmos: “A Etiópia cedo estenderá para Deus as suas mãos”, vinculada à singular história da Etiópia e à sua relação com os processos sociais, religiosos e econômicos dos afrodescendentes na diáspora e nos territórios africanos colonizados pelo Ocidente, estimulou, entre 1880 e 1920, um fenômeno decisivo para a história humana, conhecido como “etiopismo”.

Numa primeira definição popular, que pode ser localizada em uma busca através da internet, “etiopismo” significa o gosto pela Etiópia e a tendência

das igrejas da África do Sul pelo autogoverno dos africanos². Essa definição possui um mínimo de realidade, mas, ao mesmo tempo está longe de explicar a importância histórica e religiosa do termo “etiopismo”. Para Duncan (2015) e Kalu (2005), “etiopismo” é muito mais que um fenômeno de conteúdo religioso, trata-se de uma extensão, uma generalização de todos os esforços organizados da população negra e africana que tomaram o Salmo 68:31 e o texto do Atos dos Apóstolos (8:26-40) como fundamento de um movimento que incluía melhorar o status religioso e todas as outras demandas sociais, econômicas e educacionais.

Para uma melhor compreensão do fenômeno do etiopismo, o texto está estruturado em duas seções: a primeira, “A ideia do etiopismo ou conceito”, busca explicar como a noção foi progressivamente adquirindo forma no contexto brasileiro e latino-americano em geral; e, a segunda, “O contexto histórico do início do etiopismo”, procura localizar no tempo e no espaço os eventos que provocaram o fenômeno como parte de processos individuais, coletivos e internacionais.

A justificativa para a escolha dessa temática deve-se porque, inicialmente, o objetivo seria escrever um livro intitulado “O etiopismo e a Liberdade frente ao mar” voltado para um coletivo com o qual, em 2020, estive reunido na Rua Pero Vaz, no bairro da Liberdade, Salvador na Bahia-Brasil, para fundarmos a Igreja Metodista Episcopal Africana- AME. Ao compreender que o interesse pela temática abrangia outros grupos, integrei algumas leituras que poderiam ser úteis para um público mais diverso. Dito isto, creio que justifico as notas de rodapé onde incluí citações e um quadro explicativo mais geral sobre temas relacionados.

Por este se tratar de um texto pequeno, tentarei ser direto e evitarei elucubrações e teorizações que podem ser encontradas em outras literaturas. A linguagem será o mais objetiva possível, porque o interesse é que “quem leia entenda” sem necessidade de intérpretes. O texto, por definição metodológica, é exploratório e trata-se de uma pesquisa de caráter bibliográfico com investigação em livros, artigos e publicações em diferentes suportes, seja papel ou periódicos em plataformas virtuais. Embora tenha lido uma vasta literatura, tenho por base teórica as obras de Edward Wilmot Blyden, do Bispo Henry McNeal Turner, dos historiadores Joseph Ki-Zerbo e William Leo Hansberry e do teólogo Ogbu Uke Kalu. No Brasil, as obras do professor Peter T. Nash, da professora Maricel Mena Lopez e do Pastor Walter Passos foram minha luz para chegar ao etiopismo.

² Em Dicionário Brasileiro Língua Portuguesa. Acesso em 12 de janeiro de 2025. Cf. <https://michaelis.uol.com.br/>

A ideia ou conceito de etiopismo

Considerando que “etiopismo” é um termo relacionado à “Etióπia”, um país do continente africano com uma história milenar, faz-se necessário explicar que em torno da palavra “Etióπia” há um debate teórico para defini-la. Segundo o poeta etíope Tsegaye Gabre-Medhin, a palavra “etióπia” significa “terra de paz superior”. Em documentos antigos, como a Bíblia Hebraica, para referir-se à “Etióπia” utiliza-se o termo “Cuxe ou Cush ou Kush, Cus”. Segundo Maricel Mena López (2003) os textos mais antigos da Bíblia Hebraica, incluindo o massorético, usam a palavra “Kus” para se referir a “Etióπia” e na Septuaginta é transcrito como “Coux” na lista das nações ou lista etnográfica de Gn 10,6-8; 1Cr 1,8-10³.

Conforme a professora Maricel Mena López afirma nas listas genealógicas do Gênesis e do livro Primeiro das Crônicas traduzido em grego pela versão dos LXX, ou Septuaginta, aparece “Cus”. No entanto, percebo que na versão LXX, a palavra “Cus”, ou seus correlatos “Kush” ou “Cuxi”, quando se trata de espaço, localidade, está traduzido como “etióπia”. Isso significa que, na versão LXX ou versão grega da Bíblia traduzida na África, do século III A.C ao século I a.C, a palavra “Cuxe” aparece traduzida como “Etióπia”⁴. Na forma grega, aparece na Ilíada e na Odisseia. Na Bíblia hebraica, “Cuxe”, no livro de Gênesis 10:6-7 e 1Crônicas 1:8-10, é simplesmente um nome próprio sem outra acepção e significa ser filho de Cam e neto de Noé; não há conotação racial nem de características físicas ou morais, somente a descrição da genealogia para indicar a origem de cada povo que habitava o mundo antigo conhecido.

Para os gregos a palavra “etióπia” é a identificação da cor da pele das pessoas que habitavam a região que hoje conhecemos como Etióπia ou no geral as terras austrais. Literalmente, para os gregos, “etióπes” são os seres humanos “de rostos queimados”. Carlos Moore (2007, p. 87) explica que, nessa lógica, “Kush”, seria o presumido ancestral dos negros. Blyden (1861) amplia o horizonte afirmando que “está bem estabelecido agora, no entanto, que por Etióπia se entende o continente da África, e por etióπes, a grande raça

³ 6 Υιοὶ δὲ Χαμ· Χουρ καὶ Μεστραμ, Φουδ καὶ Χανααν. 7 υἱοὶ δὲ Χουρ· Σαβα καὶ Ευλα καὶ Σαβαθα καὶ Ρεγμα καὶ Σαβακαθα. υἱοὶ δὲ Ρεγμα· Σαβα καὶ Δαδαν. (Ge. 10:6-7 - grifado em negrito por mim)

8 Καὶ υἱοὶ Χαμ· Χουρ καὶ Μεστραμ, Φουδ καὶ Χανααν. 9 καὶ υἱοὶ Χουρ· Σαβα καὶ Ευλατ καὶ Σαβαθα καὶ Ρεγμα καὶ Σεβεκαθα. καὶ υἱοὶ Ρεγμα· Σαβα καὶ Ουδαδαν. 10καὶ

⁴ Χουρ ἐγέννησεν τὸν Νεβρωδ· οὗτος ἦρξατο τοῦ εἶναι γίγας κωνηγὸς ἐπὶ τῆς γῆς (1Cr 1:8-10- grifado em negrito por mim). Quando se trata de lugar a LXX Cus é traduzir por “Etióπia”, observem alguns textos bíblicos: 13καὶ ὄνομα τῷ ποταμῷ τῷ δευτέρῳ Γηων· οὗτος ὁ κυκλῶν πᾶσαν τὴν γῆν Αἰθιοπίας.(Ge.2:13); 12 1Καὶ ἐλάλησεν Μαριαμ καὶ Ααρων κατὰ Μωυση ἕνεκεν τῆς γυναικὸς τῆς Αἰθιοπίσης, ἣν ἔ}αβεν Μωυσης, ὅτι γυναῖκα Αἰθιοπίσσαν ἔ}αβεν.(Números 12:1). Além do Pentateuco esta nos livros Sapiências, profetas maiores e menores:ver também 1Οὐαὶ γῆς πλοίων πτέρυγες ἐπέκεινα ποταμῶν Αἰθιοπίας,(Isaias. 18:1). 19οὐκ ἰσωθήσεται αὐτῇ τοπάσιον Αἰθιοπίας,(Jó.28:19). 10ἐκ περάτων ποταμῶν Αἰθιοπίας οἴσουσιν θύσιας μοι.(Sofonias 3:10).

que habita esse continente”. Logicamente, Blyden se pronuncia desde a base do próprio sistema de referência do etiopismo.

Passando da Antiguidade para a Idade Média europeia, vários livros traduzidos do árabe ou formulados pelos europeus⁵, no intuito de se autorreferenciar na história da humanidade, começam a circular na península ibérica e outras regiões do “velho continente”, descrevendo os povos meridionais como pretos e colocando os “etíopes” como representativos desses territórios. Etiópia veio a ser a terra das pessoas pretas e o limite extremo do conhecimento geográfico e humano. Os europeus associaram a cor preta à atributos morais e intelectuais que prejudicaram a imagem dos povos africanos na modernidade e que se expandem até a contemporaneidade.

Os árabes que criaram as potências imperiais, no período correspondente à Idade Média europeia, não conseguiram dominar a Etiópia, designada por eles de Abissínia⁶. Todavia, nomearam os povos da África Ocidental que habitavam a faixa sahaelina e subsahelina dando uma conotação política e geográfica baseada na cor das pessoas. Em árabe, “Bilad al-Sudan” significa “terra dos negros” (Macedo, 2021). Os europeus e os árabes elaboraram um intrincado aparato ideológico de desqualificação dos povos africanos tendo como alicerces a cor e o fenótipo dos povos africanos (Moore, 2007).

No início da modernidade, na península ibérica, em razão das viagens marítimas de longo alcance sobre o território africano, encontra-se uma dualidade em relação aos povos africanos representados de forma desqualificada intelectual e moralmente, mas, ao mesmo tempo, elabora-se a figura do “presbítero Juan” ou “preste João”, que se pensava ser um rei cristão extremamente rico que habitava as regiões longínquas. Aos poucos, assim que avança a navegação em torno do continente africano, “essas terras longínquas” foram identificadas com “Etiópia”. O historiador William Leo Hansberry (1981) dedica um capítulo de seu livro “Os pilares do Etiopismo” para explicar como a lenda de Preste João tomou forma. Afirma que “durante séculos, comerciantes, viajantes, missionários e estadistas europeus especularam sobre a localização do “rico e poderoso” Preste João, colocando-o e seu reino primeiramente em algum lugar na Ásia, e finalmente na África”. (Hansberry, 1981 p. 110)⁷.

A ignorância geográfica e antropológica dos europeus produziu a ideia de que “Etiópia” é terra de negros e que todo negro pode ser nomeado de “etíope” (Macedo, 2001). Segundo Shepperson (1968, p. 249), no mundo anglófono, a responsável pela confusão de fazer “etíope” ser sinônimo de “ne-

⁵ O professor Rivair Macedo(2001) cita vários desses livros, tais como: “*Primera crónica general de España*”; e, o “*Libro de las cruces*” traduzido do árabe em 1259 por Yehuda ben Moses.

⁶ Abissínia, em árabe “Al-Habash “ ou terra do povo *Habash* ou Abissínios, que são os antepassados dos contemporâneos *Habshas* (Amharas e tigrés). A primeira vez que se faz menção aos abissínios foi em um texto de mediado do século I d.C título de “*O Périplo do Mar Eritreu*”.

⁷ Os mitos gregos também fizeram essa mesma viagem imaginária de colocar a Etiópia na Ásia pela sua ignorância. Um exemplo é a lenda da princesa “Andrômeda filha do rei Cefeu da Etiópia”.

gro” é a tradução inglesa das bíblias grega e hebraica, em 1611, conhecida como versão *King James*. Os negros escravizados no Caribe, Estados Unidos e todas as pessoas de ascendência africana que teriam contanto com a versão King James aprenderam a reconhecer a Etiópia como terra mãe, bem como, valorizar as partes da Bíblia onde etíopes ou Etiópia eram mencionados.

Em América Latina, isso fica evidente em duas obras importantes no Brasil e em Cuba. A primeira obra literária escrita em Cuba por um europeu, “O Espelho de Paciencia”, de Silvestre de Balboa, de 1608, constitui uma narrativa de forma poética que apresenta o resultado da batalha entre os vizinhos do povoado de Bayamo e o pirata francês Gilberto Giron. Dessa batalha saem vencedores os “bayameses cubanos”, sendo o último golpe contra o pirata desferido por um homem africano ou descendente de africanos chamado Salvador Golomon, que, na época, estava escravizado em Cuba. “O Espelho de Paciencia” declama que “andaba entre los nuestros diligente/ Un **etíope** digno de alabanza/ Llamado Salvador, **negro** valiente”. Podemos verificar que Silvestre de Balboa fez sinônimo aos termos “negro” e “etíope”. No mesmo ano que Silvestre de Balboa escreveu o “Espelho de Paciencia”; nasceu o padre Antônio Viera(1608-1697), que usava a mesma lógica no seus sermões, no Brasil, criando sinônimo entre “etíopes” e “pretos” e para ele “Etiópia” era o mesmo que “África”⁸. Em Cartagena das Índias, atual Colombia, o padre Alonso Sandoval, em 1623, escreveu um tratado titulado “Naturaleza, policia sagrada y profana, costumbres y ritos, disciplina y catecismo evangélico de todos etíopes“, posteriormente, em 1647, publicada numa segunda edição com o titulo em latim “*De Instaurada Aethiopum Salute*”, onde explicitamente afirmava que : “ Y assi digo, que siempre que nombraremos Etiopes, se han de entender los negros Africanos en general”(Padre Pedro Sandoval, apud Ribeiro, 2020, p. 157). Em Lisboa, ainda em 1758, o padre Manoel Ribeiro Rocha publica um livro intitulado “*Etiópe resgatado*”, que amplamente trata os “africanos”, “de Guiné”, “de Angola” e “negros” como sinônimo de “etíopes”.

Um dos textos mais importantes para a historiografia brasileira é o ensaio “Como se deve escrever a história do Brasil”, de Carl Friedrich Philipp von Martius, em 1844-1845. O ensaio foi a resposta a um concurso lançado pelo Instituto Histórico e Geográfico do Brasil (IHGB) para estabelecer quais seriam os critérios, elementos e metodologias mais adequados para a escrita da

⁸ Padre Antônio Viera, no Sermão XIV, na Bahia no ano de 1633, pronunciado na Irmandade do Rosário, escreveu que: “Nasceram da Mãe do Altíssimo, não só os da sua nação, e naturais de Jerusalém, a que é comparada, senão também os estranhos e os gentios -alienigenae. - E que gentios são estes? Rahab: os cananeus, que eram brancos; Tyrus: os tírios, que eram mais brancos ainda, e sobre todos, e em maior número que todos: populus Aethiopum: o povo dos etíopes, que são os pretos. De maneira que vós, os pretos, que tão humilde figura fazeis no mundo e na estimação dos homens, por vosso próprio nome e por vossa própria nação estais escritos e matriculados nos livros de Deus e nas Sagradas Escrituras, e não com menos titulo nem com menos foro que de filhos da Mãe do mesmo Deus: Et populus Aethiopum, hi fuerunt illic.” (LITERATURA BRASILEIRA Textos literários em meio eletrônico Sermão XIV (1633), de Padre Antônio Vieira. Fonte: Editoração eletrônica: Verônica Ribas Cúrcio)

história brasileira que abrangeria a totalidade da população e os fatos e ideias mais relevantes. Buscava-se uma estrutura científica que justificasse ou auxiliasse a coesão social, política e ideológica do Império. Carl Friedrich Philipp von Martius era um cientista alemão que participara da comitiva que trouxe para o Brasil, em 1817, a arquiduquesa austríaca Leopoldina, futura esposa de Dom Pedro I. Sua tarefa nessa comitiva foi a de realizar um levantamento botânico que, posteriormente, foi publicado em três volumes. Von Martius tinha conhecimento da biodiversidade e dos processos sociais, culturais e econômicos brasileiros. No ensaio “Como se deve escrever a história do Brasil”, faz três vezes menção à “Etiópia”. Na primeira, critica os historiadores brancos da época; na segunda, afirma que existe “sangue” etíope; e, na terceira, questiona a cientificidade de uma história que não incluía as “raças Ethiopica e Índia”. Começa com uma crítica aos “brancos” que não entendiam a importância da contribuição dos africanos e seus descendentes, a quem denomina de “raça Ethiopica”. Diz, literalmente, que “os espíritos mais esclarecidos e mais profundos, pelo contrário, acharão na investigação da parte que tiveram, e ainda tem as raças Índia e Ethiopica no [f.390] desenvolvimento histórico do povo brasileiro, um novo estímulo para o historiador humano e profundo” (Von Martius, 2010, p. 65). Em outras palavras, os historiadores iluminados e com um senso de humanidade mais acentuado tem que levar em conta a participação da “raça Ethiopica” na formação histórica do Brasil.

A outra menção à Etiópia, refere-se à “genética” brasileira para constatar a mistura da população. “jamais nos será permitido duvidar que a vontade da providencia predestinou ao Brasil esta mescla. O sangue portuguez, em um poderoso rio deverá absorver os pequenos confluents das raças Índia e Ethiopica” (Von Martius, 2010, p. 65). E, por último, Von Martius (2010, p. 82), aponta o problema da História “*philosophica e pragmática*” do Brasil, que colocava em tela a qualidade da história como área do conhecimento científico. Insiste que o aporte de cada “*ramo*” ou cada povo, não pode faltar se realmente se quer respeitar a Disciplina de História. Ele o exprime dizendo que “nos pontos principais a história do Brazil será sempre a história de um ramo de portugueses; mas [f. 406] se ella aspirar a ser completa e merecer o nome de uma história pragmática, jamais poderão ser excluídas as suas relações para com as raças Ethiopica e Índia”. Com esses três apontamentos usando o termo “Ethiopica”, Von Martius (2010) continua o ensaio utilizando como sinônimos as palavras “negro” e “africano” e, em certa medida, a própria palavra “Ethiopica” para fazer referência às pessoas africanas ou descendentes de africanos.

Como pode ser observado, seguimos a linha de raciocínio das noções dominantes no mundo Ocidental, onde “etíope/Ethiopica” também se entende como um sinônimo de “negro” ou de pessoa africana ou de origem africana. Os estudantes e intelectuais mais jovens diriam que eu até agora tracei o de-

senho seguindo a branquitude ou a perspectiva eurocêntrica da “etiópia” e seu correlato, o “etiopismo”. É comum encontrar nos livros a noção que vivemos em mundos diferentes da classe dominante. Em parte, sim isso é verdade, mas quando se trata das ideias, vivemos em um único planeta, onde os conceitos circulam com mais ou menos abrangência, independentemente, das diferenças entre classes sociais e grupos culturais. Embora seja aceito, como Engels e Marx (2007, p. 72) afirmavam, que “as ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes”, também é verdadeiro que as ideias das classes e grupos subalternos circulam vertiginosamente na sociedade, como investigado por Carlo Ginzburg (1987). Não tenho provas para afirmar que os afrodescendentes ou os negros e africanos em geral criaram a noção de “Etiópia” e de “etiopismo” como decorrência da tradição europeia ou dominante. Posso dizer que, talvez, um elemento ou outro tenha influenciado na escolha de Etiópia como um símbolo de toda África e dos povos que dela descendem. Agora, essa ideia europeia e dominante no Ocidente em parte é compartilhada por um amplo setor da população africana e por seus descendentes na diáspora não é o mesmo fenômeno que “etiopismo”. Mas, além da identificação de “etíope” como símbolo de africano ou negro, existe na mentalidade africana e seus descendentes um conjunto de elementos que torna a Etiópia ou etíope em “etiopismo”.

O maior literato brasileiro de ascendência africana, Machado de Assis, que viveu entre de 1839 a 1908, no seu livro “*Memórias Póstumas de Brás Cubas*”, começa explicando que a personagem central da obra tem relação direta com África. No capítulo III/ *Genealogia*, o autor revela, através de uma sofisticada arqueologia histórica, que o sobrenome “Cubas” tem origem num antigo cavaleiro que foi “herói nas jornadas da África, em prêmio da façanha que praticou, arrebatando trezentas cubas aos mouros”. As sutilzas de Assis, suas ironias e imagem são impressionantes. Até o sobrenome tem sua importância por algum evento relacionado com África e com os mouros. Em seguida, a obra representa a África como sendo um lugar dos mais altos e longínquos voos da imaginação⁹; compara e identifica as pirâmides do Egito com Lua, dizendo que são as coisas mais fixas que existem. A origem do rio Nilo é descrita como um dos grandes mistérios do mundo¹⁰. No decorrer da obra, encontramos as personagens africanas Cleópatra e Tertuliano. Em outras obras de Machado de Assis, a África aparece, em geral e especialmente, com referências ao Egito e diversas personalidades como Santo Agostinho, Santa Monica e outros¹¹. Fala dos sobrenomes dos africanos no Brasil “fala,

⁹ “Capítulo Primeiro / óbito do autor” diz que “E a imaginação dela, como as cegonhas que um ilustre viajante viu desferirem o vôo desde o Ilisso às ribas africanas, sem embargo das ruínas e dos tempos, — a imaginação dessa senhora também voou por sobre os destroços presentes até às ribas de uma África juvenil...”.

¹⁰ Cf. O capítulo sobre “A ideia Fixa”.

¹¹ Ver em *Dom Casmurro*, 1899, no capítulo LIV. Também no Romance *Helena* de 1876, fala de Tertuliano e Agostinho “como grandes espíritos do passado”.

Moçambique, Angola”. E nos surpreende propondo um diálogo entre Sócrates e um hotentote¹². Machado de Assis discorre amplamente sobre o Egito e outras partes do continente africano; escreveu, inclusive, um conto sobre o Egito onde aparece o termo “Etiópia”, mas sem usar outra acepção além de um lugar de onde procedia uma das escravizadas junto de outra escravizada egípcia, significando a suprema opulência da personagem em questão no conto.

De modo mais nítido, a referência à Etiópia aparece nas colunas “Baldas de Estalo” da “Gazeta de Notícias”, de terça-feira 29 de julho de 1884 e segunda-feira 11 de maio de 1885, assinado sob pseudônimo de Lélío ou LY. A crônica tem uma temática religiosa descrevendo que Deus enviou “Emmanuel” para libertar os da “raça da Ethiopia” ou simplesmente “os filhos da Ethiopia” ou “os da Ethiopia”. A narrativa é uma nítida declaração abolicionista que apresenta a oposição dos empoderados da época à libertação dos escravizados no Brasil. Em outras palavras, nessa crônica, que talvez seja de Machado de Assis (já que ele era um dos autores que se revezavam na escrita da coluna), há uma equivalência entre “negro” e “etíope” ou talvez entre “africanos/ afrodescendentes” com “raça da Ethiopia”.

Ainda na perspectiva da literatura, considerando o cenário da língua francesa, uma das vozes femininas que marcou a literatura no mundo francófono, desde os anos 1930, na corrente estética- ideológica conhecida como “negritude”, foi Suzanne Césaire. Ao analisar as aptidões dos martinicanos frente aos desafios da vida individual e social, Césaire faz um paralelo tipológico que classifica a população negra descrevendo-a com um “*Sentimento etíope da vida*” (Cesaire, 2021, p. 55). O significado do “Sentimento etíope da vida” estava na capacidade de resistir e viver característicos das plantas. O martinicano e, por extensão, a população negra tem tal força vital; mesmo “pisoteada é vivaz, morta, mas renascente...livre, silenciosa e altiva”; em síntese, o “sentimento etíope da vida” a impulsionava a se entregar e se integrar ao “ritmo da vida”.

Percebo que o esforço estético¹³, no sentido da literatura, não acrescentou um entendimento preciso do que é “etiopismo” na América Latina. No entanto, de forma discreta vai apontando para o significado mais preciso do termo, de suas implicações e de seus impactos na África e na diáspora africana.

Em 2002, a professora brasileira Wlamyra Ribeiro de Albuquerque, ao analisar as representações dos blocos carnavalescos, em especial “A Embaixada Africana”, em Salvador, Bahia, descobriu que, um ano após a derrota

¹² Ver. No. 34 de 2 de novembro de 1887, na *Gazeta*. Os hotentotes são um povo da África do Sul, que se tornou famoso na Europa pela exposição desumana feita com a “Vênus negra”, Sarah “Saartjie” Baartman. Ela foi exposta para o público nu, também foi obrigada a ser examinada por cientistas e em algum momento colocada para a prostituição.

¹³ Na música desde a criação do Reggae na década de 1960 a “Etiópia” é tema central. Ver. Músicas de Bob Marley ou Edson Gomes. Exemplo: <https://www.youtube.com/watch?v=iY98a2O1-CQ>.

dos italianos pelos etíopes, os afrodescendentes baianos estavam celebrando o rei etíope Menelik II no carnaval de 1897. A vitória dos etíopes contra os italianos, na Batalha de Adwa, representou, na época, uma humilhação sem precedentes para os europeus e uma tomada de consciência geral para os africanos e para os afrodescendentes de todo o mundo. Logicamente, não estamos esquecendo da vitória dos negros contra os brancos franceses na Revolução Haitiana de 1791-1804.

Na mesma época, no Brasil, surgiram associações abolicionistas e jornais que tomaram os nomes de ‘Etiópia’ ou de Menelik como referências. O mais representativo nesse sentido e mais antigo no Brasil foi o Centro Ethiópico, fundado em 1884, na cidade de Pelotas, no Rio Grande do Sul (Marques, 2007; Albuquerque, 2002)¹⁴. Os dois exemplos que ganharam mais evidência foram: a fundação, em 1909, em Pelotas, do Centro Ethiópico Monteiro Lopes, instituição que tinha como objetivo defender o direito de posse como deputado federal do negro Monteiro Lopes; e, em 1915, o jornal ‘O Mene-lik’, em São Paulo que abordava a situação da população afrodescendente no pós-abolição, tais como a ausência de inserção nos processos de distribuição de terras, a exclusão na educação e outras mazelas decorrentes de séculos de escravidão e exploração.

Com bastante precisão, podemos asseverar que, academicamente, no Brasil, ‘Etiópia’ se transforma em tema que aponta para o etiopismo como uma narrativa ideológica de resistência negro-africana, em 1999, com a dissertação de Iris Germano; e, em 2002, o artigo da professora brasileira Wlamyra Ribeiro de Albuquerque reforçou esse entendimento. Posteriormente, a tese do costarriquenho Guillermo Antonio Navarro Alvarado, em 2018, apresentada na Universidade Federal da Bahia, fez um levantamento exaustivo sobre o etiopismo propriamente dito e seus desdobramentos no panafricanismo e afrocentrismo. Mais recentemente Tainá Elis Santos de Souza(2020) escreveu na dissertação um item sobre o etiopismo utilizando como base a tese de Navarro (2018) e comparando e mostrando elementos de relação entre o discurso de Blyden e dos os autores norte-americanos que foram pioneiros do etiopismo, especialmente com Henry Highland Garnet (1815-1882).

¹⁴ Segundo Marques (2007, p. 1) a referência mais antiga de um trabalho acadêmico no Brasil que identifica a temática da “Etiópia” utilizada pela população negra brasileira como referência trata do carnaval entre a população negra nas décadas de 1930-40 em Porto Alegre é a dissertação de mestrado Germano, Íris Graciela. Rio Grande do Sul, Brasil e Etiópia. Dissertação de Mestrado. PPG de História/UFRGS, Porto Alegre, 1999. Observo que a Iris Germano cita uma obra mais antiga, na página 253 de uma dissertação de 1993, a saber: Silva, Josiane Abrunhosa da. Bambas da Orgia: Um estudo sobre o Carnaval de Rua de Porto Alegre. Seus carnavalescos e os Territórios Negros. Dissertação de Mestrado. PPGAS/UFRHGS, Porto Alegre, 1993. Percebo que Marques (2007) não observou que Iris Germano analisou com nitidez aguçada a representação de “Etiópia”, porque na verdade ela tem uma ampla compressão do sentido do “etiopismo” ao dizer: “aos poucos, a imagem da Etiópia passou a remeter não apenas às origens africanas, mas também a um território negro de resistência” (Germano, 1999, p. 255).

De certa forma, podemos afirmar que, no Brasil, o “etiopismo” não teve uma conotação religiosa no sentido expresso pelo Salmo 68:31. Embora, pelas pesquisas de Rafael Castañeda Garcia (2015), Antonia Aparecida Quin-tão (1991) e Luciene Reginaldo (2005) pode ser traçada uma linha dentro do catolicismo que revela a presença de duas figuras etíopes importantes nas irmandades negras, como são a devoção da Santa Ifigênia (princesa etíope do primeiro século do cristianismo) e santo Eslebão (Elesbão foi um rei de Axum, 47º da sua dinastia, por volta de 493-531). Ambos aparecem na *Le-genda Dourada* de Jacobus de Voragine, compilada por volta de 1275 d.C. Até agora nunca se trataram as devoções aos santos etíopes como fenômeno do etiopismo, talvez porque os pesquisadores sempre analisam essas devoções como imposição manipuladora da colonização para controlar o impulso de rebeldia ou como manifestação de rebeldia ou resistência (nunca como autonomia); e, pode ser porque as análises do etiopismo tem permanecido como um elemento surgido no meio das igrejas “protestantes ou evangélicas” e pouco associado a qualquer manifestação no catolicismo.

Fora do ambiente religioso, os intelectuais brasileiros, os movimentos abolicionistas e pós-abolicionistas e as organizações sociais e culturais (como os blocos de carnaval e outros), desde o final do século XIX, elaboraram suas representações e executaram suas práticas políticas e sociais do “etiopismo” em uma concepção secular. Essa concepção compreendia a Etiópia como um símbolo de contestação contra todas as formas de opressão da população descendente de africanos, especialmente a opressão colonial e as variadas formas de discriminação relacionadas ao racismo, além de outras demandas da população de ascendência africana. No campo acadêmico, o único que deu ênfase religiosa ao ‘etiopismo’, ao analisar o contexto geral de seu surgimento, foi o costarricense Guillermo Antonio Navarro Alvarado, em 2018, na Universidade Federal da Bahia¹⁵.

Foi em 1996 que o etiopismo adquiriu conteúdo bíblico-religioso no Brasil, com a chegada do professor afro-norte-americano Peter T. Nash. No contexto do ensino de Bíblia na Escola Superior de Teologia (EST), em São Leopoldo, Rio Grande do Sul, formou-se o grupo de pesquisa “Identidade” e um periódico com o mesmo nome, em busca de um método que facilitasse a identificação dos afrodescendentes com a revelação divina contida na Bíblia. No currículo da Escola Superior de Teologia (EST), foram introduzidos

¹⁵ Muryatan escreveu uma nota de rodapé em Muryatan Santana Barbosa. Pan-africanismo e teoria social: uma herança crítica. África, São Paulo. v. 31-32, p. 135-155, 2011/2012. E o chileno Eduardo Devés-Valdés escreveu o livro “**O pensamento Africano Sul-Saariano**. Conexões e paralelos com o pensamento Latino- americano e o asiático. Rio de Janeiro: EDUCAM,2008. Neste livro as páginas 39,40 e três linhas da 41, tratam da temática, mas não desenvolveu o tema, portanto, não conseguimos utilizar absolutamente nada. Mas me parece importante apontar que eles tiveram algum contato com o etiopismo.

componentes curriculares ministrados pelo professor Peter T. Nash¹⁶, que se dedicavam a discutir e sistematizar a presença do africano e da África na Bíblia.

A proposta apresentada nessas aulas consistia em quatro perspectivas principais:

1. **Geográfica**, que buscava textos que descrevem ou mencionam territórios africanos, como Egito, Etiópia, Cirene, entre outros;
2. **Genealógica**, que analisava as genealogias bíblicas que vinculam personagens ao continente africano, especialmente na lista das nações de Gênesis 10;
3. **Antropológica**, que examinava tradições culturais, costumes e ideias africanas mencionadas na Bíblia; e
4. **Teológica**, que comparava as condições, situações e contingências humanas na relação entre Deus e o povo escolhido no passado e sua semelhança com as experiências e problemas enfrentados pelos africanos e afrodescendentes no presente (Acosta-Leyva et al., 2006; Rieth, 2020).

Os esforços de Peter T. Nash objetivavam acolher estudantes não teuto-brasileiros (descendentes de alemães no Brasil) que estudavam teologia na Escola Superior de Teologia. Ele trabalhou sistematicamente para levar a pauta do negro ou africano na revelação bíblica a congressos de pesquisadores negros brasileiros, bem como às igrejas de várias denominações evangélicas e à Igreja Católica. Sua maior ênfase estava em sublinhar o papel de destaque dos etíopes na Bíblia, especialmente, no Antigo Testamento.

No contexto da presença africana na Bíblia, destaca-se o trabalho da professora Maricel Mena López, teóloga afro-colombiana, que, em 1997, apresentou uma dissertação de mestrado intitulada “Proselitismo Etíope em Atos 8,26-40”. Nessa dissertação, colocou no centro da discussão a participação dos etíopes e suas representações no mundo mediterrâneo, especialmente, na mentalidade dos escritores do Novo Testamento cristão. Posteriormente, López incluiu em seus estudos outras figuras que, no imaginário, eram reconhecidas como etíopes, como Ebed-Melec, o cuchita, e a rainha de Sabá (López, 2002; 2003).

Peter T. Nash e Maricel Mena López, seguidos pelos integrantes do grupo “Identidade”, foram, sem dúvida, os que mais contribuíram para recolocar os etíopes como símbolos do negro na Bíblia. No entanto, podemos perceber que o objetivo desses esforços ultrapassava a ideia gloriosa de ser parte da Revelação Divina; também visava resgatar a dignidade da população negra e

¹⁶ Peter T. Nash era um professor graduação em Línguas Mediterrâneas: Grego e Hebraico pela Concordia Senior College (1975), mestrado em Teologia pela Princeton Theological Seminary (1979) e doutorado em Department Of Near Eastern Languages And Civilizat pela University of Chicago (1992).

africana e contribuir com a luta contra o racismo e a falta de oportunidades na igreja e na sociedade.

Na esfera da práxis, no Brasil, três ações exemplares ajudam a compreender o etiopismo. Em 1846, em Recife, capital do estado de Pernambuco, surgiu um pregador negro conhecido como ‘Lutero Negro’, ou pelo nome de registro Agostinho José Pereira. Segundo o historiador Marcus Joaquim Maciel de Carvalho (2011), as ruas de Recife foram inundadas pela mensagem de Agostinho José Pereira, que, utilizando a Bíblia, proclamava a libertação dos escravizados e fundou uma igreja chamada “Igreja do Divino Mestre”, que congregava mais de 300 pessoas libertas. Era uma igreja formada por negros e africanos que sabiam ler e afirmavam sua autonomia com base na Bíblia e na mensagem do Evangelho.

Uma segunda experiência de autonomia foi a Igreja da Revelação Ancestral (IRA), fundada em 1987, em Salvador, Bahia, pelo poeta e pastor Walter Passos. Ele radicalizou ao afirmar que todos os personagens da Bíblia eram negros e fundou uma igreja onde os negros tinham autonomia para africanizar suas práticas cristãs. Por último, em 2016, os pastores Paulo Mudesto e Mirian Mudesto trouxeram para o Brasil uma missão da Igreja Metodista Episcopal Africana (AME), que teve curta duração, pois, em 2020, se desvincularam. Novamente, o poeta e pastor Walter Passos convidou o reverendo Pedro Acosta-Leyva para abrir uma missão da Igreja Metodista Episcopal Africana (AME) na Rua Pero Vaz, no bairro da Liberdade, em Salvador, Bahia. Essa missão foi recebida na Conferência Anual da República Dominicana, em 2021, pela bispa Anne Elizabeth Byfield e permanece ativa até os dias atuais.

As contribuições de Peter T. Nash e Maricel Mena López tiveram uma influência importante na tese de doutorado “Crônicas de la Afro-negritud”, (Acosta-Leyva, 2009), que faz referência à Etiópia por volta de sete vezes, além de mencionar outros termos e personagens relacionados, como Kush, Zara Yaqob, Hatata, Cushita, entre outros. A tese começa situando geograficamente o ‘Jardim do Éden’, descrito em Gênesis 2:1-14, onde se afirma que “o rio Giom rodeava a terra de Kush”. Também aborda descobertas científicas que localizam a origem da humanidade na Etiópia, avançando na demonstração da relevância da Etiópia e do Egito no contexto bíblico. Parece-nos evidente que o etiopismo transcende o papel de protagonista na Bíblia, representando uma ruptura com o modelo ocidental colonizado de representação das populações negras no cristianismo e na historiografia. Ele se apresenta como uma proposta de autonomia em múltiplos aspectos: econômico, social, cultural, político e religioso. Com inúmeros exemplos, as “Crônicas de la Afro-negritud” destacam, em diferentes partes das Américas e do Caribe, variadas formas de autonomia na interpretação do Evangelho pelos negros no cristianismo, especialmente durante o século XIX, onde muitas revoltas se

inspiraram na Bíblia, aconteceram casos de nomeação autônoma de bispos e se criaram igrejas independentes.

Em síntese, partir de vários agentes em localidades diversas da América Latina e do Caribe e tomando como figura icônica do etiopismo o Reverendo Gorge Lisle, que fundou em 1792 a igreja “Ethiopian Baptiists of Jameica”, chegamos ao entendimento de que o etiopismo é uma interpretação e ao mesmo tempo uma práxis dos africanos e seus descendentes na tradição cristã, constituída por dois elementos basilares: a referência à Etiópia na Bíblia, que representa a relação positiva de Deus com os africanos e seus descendentes na Revelação e na História; e, a rejeição aos processos coloniais, que se concretizou com a ruptura com as igrejas tradicionais e a criação de novas igrejas independentes com autonomia administrativa, litúrgica e teológica tanto na África como na Diáspora nas Américas (Acosta-Leyva, 2009).

O contexto histórico do início do etiopismo

O momento histórico inclui dois processos importantes que nos permitem entender sua origem e suas principais características. Primeiro, o etiopismo é um componente dos movimentos abolicionistas e pós-abolicionistas, que perceberam que o mundo de liberdade pelo qual haviam lutado não correspondia nem a um mínimo de dignidade. Mesmo desfrutando da liberdade após a abolição, os processos discriminatórios, a segregação e a impossibilidade de se integrar e usufruir dos confortos da civilização ocidental marcavam profundamente a sociedade. As sociedades pós-abolição não eram espaços que permitissem prosperidade ou integração dos afrodescendentes.

Segundo, o etiopismo é a resposta cristã dos africanos ao imperialismo colonial no continente. O colonialismo europeu na África significava a exploração das riquezas, a expropriação das terras, o aproveitamento da mão de obra com baixos salários e trabalhos compulsórios e, no campo religioso, o abuso de poder por parte dos missionários em relação aos povos nativos. Portanto, cronologicamente, ele se situa entre a segunda metade do século XIX e a primeira metade do século XX. Shepperson (1968, p. 249) amplia o intervalo cronológico do etiopismo para “quatro períodos: (1) de 1611 a 1871; (2) de 1872 a 1928; (3) de 1929 a 1963; (4) após 1963”. Já Duncan (2015) restringe o período ao ápice do imperialismo colonial no continente africano, entre 1880 e 1920.

Com as revoluções haitiana e das Treze Colônias, os processos de independência nas Américas (“Nuestra América”, como dizia José Martí) e as sucessivas ondas abolicionistas, o colonialismo chegou ao fim no continente americano, ao passo que uma nova corrida imperialista começou entre as potências europeias, focada no continente africano. Ingleses perderam as Treze Colônias, franceses perderam o Haiti, e Espanha e Portugal perderam suas

posições na América Latina. Até 1880, o sistema de escravidão se mantinha firme apenas em Cuba (1886) e no Brasil (1888). Enquanto isso, na Europa, Otto von Bismarck organizava o exército, buscando o apoio dos reinos alemães para atacar o Império Francês, o que resultou na unificação do território e no nascimento do Estado Alemão em 1871. Um processo semelhante de unificação de territórios ocorreu, desde março de 1861, com o nascimento do moderno Estado italiano.

Destacar o surgimento dos Estados alemão e italiano é relevante por dois motivos. Primeiro, foi em Berlim, capital da Alemanha, que ocorreu a Conferência de Berlim (1884- 1885), onde as potências europeias dividiram o continente africano e estipularam a exigência de ocupação efetiva das áreas de influência. O historiador burquinense Ki-Zerbo (1999) chamou o resultado da conferência de “corrida imperial”, marcando o início do colonialismo, ou seja, o domínio econômico, militar, administrativo e cultural através dos três famosos “M”: Militares, Mercadores e Missionários (Acosta-Leyva, 2016). Segundo, a Itália lançou esforços coloniais contra a Etiópia, mas foi derrotada pelo exército do Rei da Etiópia, Negus Menelik II, acompanhado de sua esposa, a imperatriz Taitu Bitul, na Batalha de Adwa, em 1896.

A partir desse contexto, Kalu (2005) identifica três vertentes ou espaços fundamentais para compreender o etiopismo: a diáspora africana nos Estados Unidos, a experiência do colonialismo e das missões evangelizadoras na África Ocidental, e a histórica exploração e segregação na África do Sul. Shepperson (1968, p. 255) ressalta também as movimentações cristãs na África Central, como a Torre de Vigia em Tanganica, Niassalândia, Congo Belga e Rodésia do Norte e do Sul, que desafiaram a complacência europeia na região, especialmente, com o movimento Mwana Leza, em 1925, na Rodésia do Norte.

O fenômeno do etiopismo, como tendência de cristãos africanos que rejeitavam a postura autoritária e racista dos missionários europeus e sentiam a necessidade de uma igreja “africana para africanos”, espalhou-se por todo o continente, em maior ou menor grau. Tão complexo é o fenômeno que Nei Lopes (2011), ao defini-lo, afirma tratar-se de um movimento que começou na África do Sul e se expandiu até os Estados Unidos. Dizer que um fenômeno somente da África do Sul ou que começou na África do Sul sempre exprime a totalidade, porque conforme Shepperson (1953, p. 16)

Pode-se dizer que a influência do negro americano acentuou tendências já presentes nos movimentos separatistas da igreja africana, com todas as suas consequências políticas, no primeiro estágio do etiopianismo de 1892 a 1921. Mas, se nenhum negro americano tivesse pisado na África, é mais do que provável que o etiopianismo tivesse tomado o mesmo curso (*Tradução nossa*)¹⁷.

¹⁷ One might say that American Negro influence accentuated tendencies already present in African church separatist movements, with all their political consequences, in the first stage of Ethiopianism from 1892 to

Surgiu como reação ao colonialismo europeu e opressão capitalista pós colonialismo em todas as partes, em cada lugar suas nuances, suas estratégias e dando ênfases a algum elemento, mas sempre e em todo lugar foi uma resposta africana e dos descendentes de africanos dentro da tradição cristã. Por isto, seguir o esquema tipológico das três vertentes de Kalu (2005) configura-se mais como uma escolha metodológica para sintetizar o fenômeno que uma descrição exata do fenômeno.

Nos Estados Unidos da América, na primeira vertente do etiopismo, três autores se destacam como os fundadores da hermenêutica que posiciona o Egito e a Etiópia como símbolos representativos da população negra e africana dentro do texto bíblico: Hosea Easton¹⁸, em 1837; James W. C. Pennington¹⁹, em 1841; e Henry Highland Garnet²⁰, em 1848.

Na prática, Richard Allen e Sarah Allen fundaram a primeira igreja negra, a Mother Bethel African Methodist Episcopal Church, em 4 de fevereiro de 1794, numa antiga oficina de ferreiro. Em 1816, essa igreja adotou o nome de Igreja Metodista Episcopal Africana (African Methodist Episcopal Church – AME). Na mesma época, outras igrejas batistas negras e independentes se destacaram ao romper com o sistema opressor e racista das igrejas brancas.

Em 1º de janeiro de 1866, Henry McNeal Turner²¹, bispo da Igreja AME, comemorou a vitória da União contra os Confederados na Guerra Civil norte-americana com um discurso que exaltava a luta e a harmonia entre brancos e negros nos Estados Unidos da América. A vitória da União significava o fim da escravidão e, de certa forma, a unidade entre os dois grupos, que haviam lutado juntos contra os Estados Confederados do Sul, suscitando esperança na possibilidade de convivência pacífica. Contudo, uma década depois, diante do aumento dos linchamentos e do recrudescimento da discriminação e do racismo contra os afro-americanos, o bispo mudou completamente seu discurso, tornando-se um grande intérprete do etiopismo. Ele passou a incentivar a migração para o continente africano e a fundar missões da AME na África, com o intuito de promover a autonomia das igrejas negras e africanas em relação às igrejas brancas e missões europeias. Para Turner, os Estados Unidos da América já não eram um bom lugar para um negro viver e se desenvolver com dignidade. Ele, frequentemente, evocava a interpretação de que “Deus é negro” e que os negros são a imagem de Deus. A maioria

1921. But, if no American Negro had ever set foot in Africa, it is more than likely that Ethiopianism would have taken much the same course (Shepperson, 1953, p. 16).

¹⁸ Hosea Easton. *Treatise on the Intellectual Character and the Political Condition of the Colored People*, 1837.

¹⁹ James W. C. Pennington. *The Book of the Origin and History of the Colour People*, 1841.

²⁰ Henry Highland Garnet. *The Past and Present Condition, and Destiny of the Colored Race*, 1848.

²¹ Para Kalu (2005, p.267) “Henry McNeal Turner (1834-1915) was perhaps the greatest protagonist of the Ethiopian cause for the period”/tradução livre: Henry McNeal Turner (1834-1915) “foi talvez o maior protagonista da causa etíope do período”. Esta afirmação se deve a que o Bispo Turner promoveu a migração para África, fundou igrejas em África Ocidental e visitou e apoiou as igrejas na África do Sul.

dos afro-americanos, entretanto, não aceitou tranquilamente a ideia de “voltar para a África”. Emigrar para um território desconhecido, frequentemente descrito pela propaganda colonial como repleto de feras, animais rastejantes, malária e condições difíceis, não era uma alternativa atraente. Ainda assim, os conceitos de autonomia das igrejas foram fortalecidos, assim como a concepção da Etiópia como símbolo da população negro-africana, fundamentada na passagem bíblica: “A Etiópia cedo estenderá para Deus as suas mãos” (Salmos 68:31). O “cedo” bíblico se concretizou em 1896 com a vitória dos etíopes contra os italianos na Batalha de Adwa. É exatamente nessa esteira que Allen Dwight Callahan (2025), no capítulo seis do seu livro, apresenta uma síntese que se debruça sobre o etiopismo em Estados Unidos de América, fenômeno que amalgama as dimensões intelectual e espiritual sob a égide da profecia bíblica contida no Salmo 68:31. Tal preceito, ao vaticinar a redenção e a iminente ascensão dos povos africanos, converteu-se no alicerce de um projeto civilizatório sem precedentes. Através do pensamento de luminares como W. E. B. Du Bois e Alexander Crummell, a obra articula a forma como o Egito e a Etiópia foram elevados à categoria de símbolos seminais. Estas nações não eram meras coordenadas geográficas, mas sim bastiões de resistência e alteridade, erguidos em oposição direta ao racismo científico e às agruras da escravidão. Ele percorre as múltiplas ramificações desse ideal, desdobrando-se em um mosaico de ações concretas e simbólicas: institucionalidade: A fundação de igrejas autônomas e os ardorosos movimentos de emigração; Heroísmo: A apoteose da vitória etíope em Adwa, que reconfigurou o imaginário de poder negro; e a Estética e Ativismo: Da sensibilidade plástica na escultura de Meta Warwick Fuller à militância pragmática de Marcus Garvey, evidencia-se uma busca incessante pela soberania e pela dignidade racial.

Na África Ocidental, segunda vertente do etiopismo, destacam-se vários eventos importantes. Entre 1821 e 1822, iniciou-se uma considerável migração de ex-escravizados dos Estados Unidos para o território que se tornaria, em 26 de julho de 1847, a República da Libéria. Entre os migrantes, havia membros de igrejas batistas independentes, em especial da AME, que levaram consigo os princípios de autonomia das igrejas negras como parte da comunidade negra. Havia um outro contingente de africanos resgatados do tráfico ou de qualquer colônia britânica que tinham estudado na Fourah Bay, como são os casos de Joseph Ephraim Casely Hayford e do Bispo James Johnson. Este último, embora fosse um perfeito puritano, foi um dos intelectuais que criou a base do etiopismo pela sua rejeição à cultura colonial europeia. Por sua vez, Joseph Ephraim Casely Hayford, filho do ministro metodista Joseph de Graft Hayford, foi quem escreveu o romance “Ethiopia Unbound”. Os Hayford constituíam uma família de clérigos e ativistas políticos, que, através da educação e da Igreja, contribuiu para a elaboração do etiopismo. A educação, muitas vezes associada à igreja, desempenhou um papel decisivo na for-

mação de uma nova geração de africanos com uma leitura crítica de mundo. No contexto cristão e educacional, por volta de 1850, Edward Wilmot Blyden, oriundo de Saint Thomas, emigrou para a África Ocidental. Ele elaborou gradativamente uma teorização sobre “a personalidade africana”, analisando as potencialidades, contribuições culturais e a força dos africanos e seus descendentes. Blyden, professor, escritor e clérigo, destacou-se como defensor da autonomia e produziu as ideias mais refinadas do etiopismo, do nacionalismo africano e do panafricanismo. Ele também atuou em Serra Leoa e suas ideias circularam amplamente pela África Ocidental. Na Nigéria, assim como em outras partes da região, surgiram igrejas locais em oposição ao anglicanismo e às missões britânicas. Por isso, desenvolveram-se igrejas como a Igreja Nativa Batista, a Anglicana Africana Nativa Unida e a Metodista Africana Unida, que se expandiram para Camarões e Gana.

Na África do Sul, terceiro espaço de origem do etiopismo, destaca-se Charlotte Maxeke, uma mulher sábia que, em 1896, escreveu ao bispo Henry McNeal Turner pedindo conselhos sobre como liderar uma igreja etíope e informações que permitissem a jovens negros sul-africanos estudar em universidades nos Estados Unidos da América. A resposta foi imediata, e as bases do etiopismo, já lançadas pelo pastor Mangena Mokone, tio de Charlotte Maxeke, avançaram significativamente. Mokone foi o primeiro a usar o termo “Ethiopian Church” (1892) na África do Sul. Dois nomes que sempre são apontados no processo do surgimento do etiopismo na África do Sul são Nehemiah Tile, fundador da Igreja Nacional Thembu (Thembu National Church), em 1884, apoiado pelo chefe Ngangelizwe, que vinculou sua rejeição ao controle dos missionários britânicos da Igreja Wesleyana Metodista (Wesleyan Methodist Church) e também se opôs à ocupação do território dos Thembu. O outro nome é Lucas Thomas Madhleni Zungu, fervoroso opositor da discriminação dos missionários e fundador da “African Christian Baptist Church of South Africa”. Fundar uma igreja separada não deve ser interpretado como mera inovação, mas como uma resposta firme ao colonialismo britânico manifestado na modalidade religiosa das missões. Segundo Ki-Zerbo (1999), os missionários eram a ponta de lança do colonialismo, utilizando a tríade escola-hospital-templo para destruir os alicerces da cultura africana e sua visão de mundo. Nesse contexto de destruição cultural, dominação econômica e controle militar, as igrejas etíopes na África do Sul surgiram como uma resposta religiosa, reivindicando liberdade e autonomia para expressar a fé cristã sob a perspectiva africana. (Duncan, 2015; Lahouel, 1986)²².

²² Outro exemplo importante foi a experiência do Rev. Mpambani Mzimba. (Duncan, 2015).

Considerações finais

O etiopismo, como interpretação teológica e social, representa a Etiópia como a terra das populações negro-africanas na Bíblia, bem como nas sociedades da diáspora negra e africanas durante o período da colonização. Ele configura, ao mesmo tempo, um fenômeno de ruptura e uma resposta às opressões oriundas do colonialismo europeu, tais como discriminações raciais, econômicas e culturais. Embora a maioria dos autores localize o etiopismo espacialmente nos Estados Unidos da América, na África Ocidental e na África do Sul, é evidente, a partir do que abordamos neste texto, que o fenômeno se estende à África Central, ao Caribe, ao Brasil e a outras latitudes de “nuestra América” e do continente africano. O etiopismo, na obra de Edward Wilmot Blyden, estabeleceu os alicerces para o nacionalismo, posteriormente proclamado por W. E. B. Du Bois e Marcus Garvey, e radicalizado em 1945, no Congresso Panafricano de Manchester. Da mesma forma, os membros das igrejas com as ideias do etiopismo de base foram os precursores do panafricanismo. Alguns exemplos ilustrativos podem ser citados: o Bispo Henry McNeal Turner (AME) e o Bispo Alexander Walters (AMEZ), que participaram dos congressos sobre África em Chicago, em Agosto de 1893, e, Atlanta, em 1895; mais tarde o Bispo Alexander Walters (AMEZ) é um dos grandes nomes na “Primeira Conferência Panafricana”, em Londres, 1900, o próprio bispo Alexander Walters preside a mesa de abertura. Da África do Sul, a senhora Alice Victoria Alexandre Kinloch, da igreja anglicana “São Cipriano”, é cofundadora, junto com o advogado Henry Sylvester Williams e o Reverendo Mason Joseph, da ilha de Antigua no Caribe, da primeira organização propriamente panafricanaista “African Association”. A senhora Alice Victoria Alexandre Kinloch, apesar de não ter conseguido participar presencialmente, tem o mérito de ser uma das principais organizadoras da “Primeira Conferência Panafricana”, em Londres, 1900” (Adi, 2024, pp. 62-63).

Podemos observar que o etiopismo emerge em um ambiente no qual negros e africanos buscavam sua autoafirmação individual e coletiva. A educação proporcionou-lhes acesso privilegiado à Bíblia e uma leitura de mundo que lhes permitiu reconhecer seu lugar de excluídos no sistema-mundo capitalista vigente. Os descendentes de africanos na diáspora ocupavam a base da pirâmide social, sofrendo as atrocidades da exploração, da discriminação e, em muitos casos, da segregação dentro da Igreja. Um exemplo é, como vimos no início, o de Richard Allen, recém-saído da escravidão. Discriminados tanto na sociedade quanto na Igreja, e, impossibilitados de fundar uma sociedade independente, muitos negros criaram igrejas autônomas, que funcionaram como espaços de resistência e socialização de valores e sonhos.

Na África, ideias circularam tanto por meio de africanos que estudaram na Europa quanto por afro-norte-americanos. Essas ideias, somadas à experiência vivida sob intensa colonização, estimularam uma nova interpretação e uma nova forma de autogestão nas comunidades de fé cristã.

Referências

- Acosta-Leyva, Pedro. *África entre africanistas e africanólogos no Brasil*. Pará de Minas: Editora Virtual Books, 2016.
- _____. *Crónicas de la afronegitud en América: la autonomía interpretativa de los afrodescendientes en la traducción cristiana*. São Leopoldo: tese de doutorado, 2007.
- Acosta-Leyva, Pedro; Souza, Ezequiel de; Mello, Luis Carlos. *História do Grupo Identidade: uma década de vida e contribuições*. Identidade, São Leopoldo, ano 10, n. 2, pp. 6-14, 2006.
- Albuquerque, Wlamyra Ribeiro de. *Esperanças de Boaventuras: Construções da África e Africanismos na Bahia (1887-1910)*. Estudos Afro-Asiáticos, Ano 24, nº 2, 2002, pp. 215-245.
- Blyden, Edward W. *Christianity, Islam and the Negro Race*. New York: Published by Black Classic Press, 2013.
- _____. *Ethiopia shall soon stretch out her hands unto God*. September, 1861 Blyden, Edward W. African Repository. Em: Black Abolitionist Archives, Doc. No. 24366 (1861).
- Castañeda García, Rafael, “La devoción a Santa Ifigenia entre los negros y mulatos de Nueva España. Siglos XVII y XVIII”. Em: Aurelia Martín Casares (ed.). *Esclavitud, mestizaje y abolicionismo en los mundos hispánicos*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2015.
- Carvalho, Marcus J. M. de. *Versos Negros: O Divino Mestre*. Revista de História da Biblioteca Nacional, pp. 1-4, 24 jan. 2011.
- Cesaire, Suzanne. *A grande camuflagem: escritos de dissidência (1941-1945)*. Tradução Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens Edições, 2021.
- Callahan, Allen Dwight. *O bom livro: a Bíblia na experiência afro-americana*. Porto Alegre: Editora e Livraria Inclusividade, 2025.
- Duncan, Graham A. “Ethiopianism in Pan-African perspective, 1880-1920”. Em: *Studia Historiae Ecclesiasticae*, Volume 41, Number 2, Pretoria, 2015 pp. 198–218.
- Esedebe, P. O. *Origins and meaning of Pan-Africanism*. Présence Africaine, 73: pp. 109-127, 1970.
- Ginzburg, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição*. Traduzido por Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

- Hansberry, William Leo. *Pillars in Ethiopain History*. Washington: Howard University Press, 1981.
- Johnson, Andre E. *The Forgotten Prophet. Bishop Henry McNeal Turner and the African American Prophetic Tradition*. Maryland: Lexington Books, 2012.
- Kalu, O.U. *Ethiopianism in African Christianity*. In Ogbu U Kalu (ed.), *African Christianity: An African story*. Pretoria, Department of Church History, University of Pretoria, 2005, 258-277.
- Ki-Zerbo. Joseph. *História da África Negra*. 2 Vols. Lisboa: Europa-América, 1999.
- Lahouel Badra. *Ethiopianism and African Nationalism in South Africa before 1937*. In: Cahiers d'études africaines, vol. 26, n°104, 1986. pp. 681-688.
- Lopes, Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- Macedo, José Rivair. *Antigas sociedades da África Negra*. São Paulo: Editora Contexto, 2021.
- _____. *Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval*. SIGNUM: Revista da ABREM, v. 3, pp. 101-132, 2001
- Marques, Alexandre K. *Etiópiã: símbolo de africanidade*, ANPUH – XXIV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – São Leopoldo, 2007.
- Martius, Carl Friedrich Philipp von. “Como se escrever a história do Brasil”. Em: Guimarães, Manoel Luiz Salgado. *Livro de fontes de historiografia brasileiro*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.
- Mena López. M. y Nash, P. T. (Org.). *Abrindo sulcos - para uma teologia afro-americana e caribenha*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, EST, 2004. v. 1. 198.
- Mena López. M. *A rainha de Sabá - Uma mãe africana sábia e fascinante*. Cotidiano 2004, São Leopoldo, v. 1, pp. 74-75, 2003.
- _____. *Ebed-melec, o cuchita, salva Jeremias da cisterna*. Estudos Bíblicos, Petrópolis, v. 73, pp. 42-54, 2002.
- Moore, Carlos. *Racismo e sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.
- Nash, P. T. *Como Falar em Negritude na Bíblia*. Identidade. São Leopoldo/RS, v. 2, n.1, pp. 3-6, 2001.
- _____. *O caso estranho de um Cushita no Exército de Rei Davi*. Palmares Em Ação, Brasília, v. 1, n. 1, 2002.
- _____. *O Papel dos Africanos Negros na História do Povo de Deus*. Estudos Teológicos, São Leopoldo/RS, v. 42, n. 1, pp. 5-27, 2002.
- Navarro Alvarado, Guillermo Antonio. *África deve-se unir? A formação da teórica da unidade e a imaginação da África nos marcos epistêmicos*

- pan-negristas e panafricanos (séculos XVIII – XX)* / Guillermo Antonio Navarro Alvarado. – 2018.
- Ponton, M.M. *The antecedent and preliminary. History of the life and times of Bishop H. M. Turner, His boyhood, education and public career and his relation to his associates, colleagues and contemporaries.* Atlanta: A.B. Caldwell PUB. CO, 1917.
- Quintão, Antonia Aparecida. *Irmandades negras: outro espaço de luta e resistência (1870-1890).* Dissertação (mestrado) – fflch/usp, São Paulo, 1991.
- Reginlado, Lucilene. *Os rosários dos angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista.* Tese (doutorado) – Unicamp, Campinas, 2005.
- Ribeiro, Marcelo Oliveira. *Aethiopia Preveniet Manus Eius Deo: Genealogia, etiologia e a justificativa da escravidão negra em Alonso de Sandaoval.* Porto Alegre. Tese/PUCRS, 2020.
- Rieth, Ricardo Willy. *Identidade, negritude e hermenêutica: Peter T. Nash e a teologia negra no Brasil.* Identidade, v. 25, pp. 10-16, 2020.
- Rocha, Manoel Ribeiro. *Etiópe resgatado: empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado.* Lisboa: Officina Patriarcal de Francisco Ameno, 1758. Edição fac-símele, Petrópolis: Vozes, 1992.
- Shepperson, George. “Ethiopianism: past and present”, Em: Baëta, C. G. (ed.). *Christianity in tropical Africa.* Studies presented and discussed at The Seventh International African Seminar, University of Ghana, april 1965. London: Oxford University Press/International African Institute, 1968, pp. 249-263.
- _____. *Phylon (1940-1956)*, Vol. 14, No. 1 (1st Qtr., 1953), pp. 9-18.
- Souza, Tainá Elis Santos de. *Redenção da África; a libertação e elevação da raça africana: os primeiros discursos de Edward W. Blyden e o estabelecimento da Libéria (1856-1871).* Belo Horizonte: Dissertação, 2020.

Pedro Acosta-Leiva

“O Livro Falante”: Algumas notas sobre a Escravidão e as Escrituras nos Estados Unidos

“The Talking Book”: Some Notes on Slavery and the Scriptures in the United States

“El Libro que habla”: Algunas notas sobre La Esclavitud y Las Escrituras en los Estados Unidos

Resumo

Este artigo examina o encontro dos africanos escravizados nos Estados Unidos com a Bíblia, desde os primeiros contatos com o cristianismo colonial até as interpretações insurgentes que alimentaram revoltas e movimentos de resistência. Partindo da história de London, um muçulmano alfabetizado que escreveu o Evangelho de João em caracteres árabes, o texto analisa como o evangelicalismo do Grande Despertamento introduziu os escravizados às Escrituras, ao mesmo tempo em que a alfabetização se tornou um imperativo religioso e um campo de luta. O artigo explora a tensão entre a Bíblia como “Livro Falante” — acessível oralmente — e o livro fechado para leitores analfabetos, e como essa contradição gerou interpretações teológicas próprias, desde a esperança de reparação celestial até a leitura subversiva de textos como Êxodo, Levítico e Daniel. A análise culmina nas revoltas lideradas por Gabriel Prosser, Denmark Vesey e Nat Turner, nas quais a Bíblia foi usada como inspiração para a libertação. Por fim, o artigo reflete sobre o surgimento do “tropa do Livro Falante” nas narrativas autobiográficas de ex escravizados, destacando o papel central da Escritura na formação da consciência e da literatura afro-americana.

Palavras-chave: Escravidão; Bíblia; Evangelicalismo; Resistência negra; Alfabetização; Narrativas de escravizados.

Abstract

This article examines the encounter of enslaved Africans in the United States with the Bible, from the first contacts with colonial Christianity to the insurgent interpretations that fueled revolts and resistance movements. Beginning with the story of London, a literate Muslim who wrote the Gospel of John in Arabic characters,

¹Pastor bautista, profesor de la Harvard Divinity School de Cambridge, Massachusetts, de 1992 a 1999; profesor asociado de estudios religiosos en el Macalester College de St. Paul, Minnesota, de 1999 a 2003; profesor de Nuevo Testamento en el Seminario Teológico Bautista del Nordeste de Bahía, Brasil, desde 2003; capellán en la Universidad de Brown, Providence, Rhode Island.

the text analyzes how the evangelicalism of the Great Awakening introduced the enslaved to the Scriptures, while literacy became a religious imperative and a field of struggle. The article explores the tension between the Bible as a “Talking Book” — orally accessible — and the closed book for illiterate readers, and how this contradiction generated distinct theological interpretations, ranging from the hope of celestial reparation to the subversive reading of texts such as Exodus, Leviticus, and Daniel. The analysis culminates in the revolts led by Gabriel Prosser, Denmark Vesey, and Nat Turner, in which the Bible was used as inspiration for liberation. Finally, the article reflects on the emergence of the “Talking Book trope” in the autobiographical narratives of former slaves, highlighting the central role of Scripture in the formation of African American consciousness and literature.

Keywords: Slavery; Bible; Evangelicalism; Black resistance; Literacy; Slave narratives.

Resumen

Este artículo examina el encuentro de los africanos esclavizados en los Estados Unidos con la Biblia, desde los primeros contactos con el cristianismo colonial hasta las interpretaciones insurgentes que alimentaron revueltas y movimientos de resistencia. Comenzando con la historia de London, un musulmán letrado que escribió el Evangelio de Juan en caracteres árabes, el texto analiza cómo el evangelismo del Gran Despertar introdujo a los esclavizados en las Escrituras, al mismo tiempo que la alfabetización se convirtió en un imperativo religioso y un campo de lucha. El artículo explora la tensión entre la Biblia como „Libro que Habla“ —accesible oralmente— y el libro cerrado para los lectores analfabetos, y cómo esta contradicción generó interpretaciones teológicas distintas, que van desde la esperanza de la reparación celestial hasta la lectura subversiva de textos como Éxodo, Levítico y Daniel. El análisis culmina en las revueltas lideradas por Gabriel Prosser, Denmark Vesey y Nat Turner, en las que la Biblia fue utilizada como inspiración para la liberación. Finalmente, el artículo reflexiona sobre la aparición del „tropo del Libro que Habla“ en las narrativas autobiográficas de antiguos esclavos, destacando el papel central de las Escrituras en la formación de la conciencia y la literatura afroamericana.

Palabras clave: Esclavitud; Biblia; Evangelismo; Resistencia negra; Alfabetización; Relatos de esclavos.

Introdução

Nos idos de 1850, William Brown Hodgson lutava para traduzir um manuscrito escrito em letras árabes por um muçulmano da África Ocidental chamado London, que era escravizado em uma plantação da Geórgia. A língua era diferente de todos os dialetos que o erudito filólogo conhecia. As letras criavam os seguintes sons misteriosos: “*fás capta o jon / inde be ginnen wasde wad / and wad was wid god / ande wad was god.*” Hodgson examinou cuidadosamente o

texto ininteligível até que, soando foneticamente, percebeu que as palavras na escrita árabe não eram nem de um texto em árabe nem de uma tradução árabe de um texto em inglês. London tinha usado letras árabes para relacionar algumas frases para o que Hodgson chamou de “patois,” a maneira comum do negro escravizado falar o inglês. Traduzidas para o inglês padrão, as palavras misteriosas não somente se tornaram inteligíveis, mas também muito familiares: *In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God.* — «No princípio era a palavra. E a palavra estava com Deus. E a palavra era Deus,» as palavras iniciais no primeiro capítulo do Evangelho de João, no Novo Testamento (Hodgson, 1957, pp. 5, 10, citado em Turner, 2000, p. 297).

Os negros encontraram a Bíblia pela primeira vez como estranhos em uma estranha terra de escravidão, por meio da estranha linguagem das letras inglesas e da estranha religião do protestantismo evangélico. É no choque do Grande Despertamento e do Tráfego Negreiro que os negros conseguiram as letras e, posteriormente, a literatura.

London, um africano escravizado na América, era um muçulmano alfabetizado. No entanto, sua própria alfabetização dá testemunho de seu encontro com a Bíblia não como texto escrito, mas como palavra falada. Muitos escravizados africanos eram, como London, muçulmanos alfabetizados. Muitos outros aderiram a uma fé ancestral sem Sagradas Escrituras. Mas mesmo aqueles escravizados africanos que vieram para o Novo Mundo como cristãos ainda não tinham lido a Bíblia por si mesmos. Para o que viria a ser a Louisiana e a Flórida, os navios espanhóis traziam muitos escravizados católicos angolanos: o catolicismo era a religião oficial do reino do Congo desde o século XVI, quando foi adotado na corte real após contatos com os portugueses. O catolicismo ibérico de ambos os lados do Atlântico havia feito as pazes com a escravidão pelo menos um século antes de seu sucesso missionário no Congo. Padres católicos catequizaram escravizados africanos analfabetos nas colônias espanholas para aceitar seu destino conforme a vontade de Deus.

Nas colônias britânicas do meio-Atlântico da América do Norte, tanto os puritanos quanto os anglicanos fizeram tentativas modestas de introduzir escravizados ao cristianismo ao longo dos séculos XVII e XVIII. Alguns clérigos compuseram catecismos especiais de frases bíblicas e sentenças doutrinárias que os escravizados podiam ser ensinados a repetir em preparação para o batismo. O clérigo puritano Cotton Mather conformou-se com a miséria da vida do escravizado, desde que, por meio do batismo e da instrução religiosa, os patrões ajudassem a garantir para eles uma vida após a morte compensatória e beatífica. “O estado de seus negros neste mundo deve ser baixo, miserável e abjeto; um estado de servidão. Nenhuma grande coisa neste mundo pode ser feita por eles. Então seja feita alguma coisa para efetuar seu bem-estar no Mundo Vindouro.” Também Mather resolveu: “Um Catecismo deve ser preparado para eles; primeiro mais curto, depois maior; adequado às suas pobres capacidades.” Mather

preferia ensinar os escravizados a ler a Bíblia, mas “até que isso se cumprisse”, ele sugeriu que eles “aprendessem de cor certos versículos particulares das Escrituras” (Mather, 1706, pp. 42–43).

Mas a classe dominante em geral e a classe dos fazendeiros do sul em particular permaneceram indiferentes, na melhor das hipóteses, e muitas vezes abertamente hostis à instrução religiosa dos escravizados. Antes do início do século dezoito, poucos escravizados professavam o cristianismo, e aqueles que o faziam frequentemente ganhavam pouco mais do que uma vaga garantia de bem-aventurança na vida após a morte. As poucas palavras das escrituras que aprenderam foram censuradas na instrução catequética que os incitou a aceitar a escravidão como ordenada divinamente, e esses textos foram ouvidos, mas raramente lidos pelo escravizado: muitos colonos e virtualmente todos os escravizados eram analfabetos.

Esse *status quo* foi desafiado pelo evangelicalismo, aquele protestantismo entusiasta e intensamente pessoal que varreu a América do Norte em ondas de renascimento religioso de meados do século XVIII até a primeira metade do século XIX. Pregadores evangélicos viajaram pelas colônias — e mais tarde pelos estados e territórios da nova nação — convidando seus ouvintes à remissão de seus pecados, com base no poder expiatório da morte de Cristo na cruz; eles reivindicaram para si mesmos e para seus ouvintes acesso dramático e direto à graça de Deus. Esses pregadores proclamaram uma salvação divina necessária a todos e disponível a todos, ousadamente lançando seu Evangelho na praça pública. Os sermões desses pregadores eram sempre exposições evocativas da Bíblia, pois os evangélicos insistiam que o roteiro completo da salvação havia sido inscrito nas páginas das Escrituras Sagradas. Um dos princípios essenciais do Evangelicalismo era a autoridade suprema da Bíblia (Noll, 1994, pp. 128–130). O acesso direto à Bíblia era um imperativo evangélico: a religião evangélica exigia que crentes lessem as Escrituras por si mesmos. Assim, para os evangélicos, a alfabetização tornou-se uma questão de religião. Os líderes do movimento de escolas públicas americanas do início do século XIX eram membros evangélicos do clero e a imprensa religiosa prontamente publicou sua advocacia (Graff, 1979, p. 28, citado em Cornelius, 1991, p. 4, n. 10).

A pregação aberta e pública dos evangélicos era inclusiva ao extremo. A unidade social de medida para o pregador evangélico não era nem a igreja nem a capela, mas sim a multidão: quanto maior a multidão, melhor, porque todos precisavam ouvir a mensagem da salvação eterna. Na multidão que veio ouvi-los, os pregadores evangélicos notaram a presença considerável de escravizados africanos. Escravizados em número significativo ficaram sob a influência do cristianismo nas colônias britânicas e foram, assim, apresentados à Bíblia por meio do evangelicalismo em massa do Grande Despertamento da década de 1740.

Viajando pelo condado de Hanover, no estado de Virgínia, o branco evangelista presbiteriano Samuel Davies relatou em 1751: “Há um grande número de negros nessas partes; e às vezes vejo 100 ou mais entre meus ouvintes” (citado em Raboteau, 1978, pp. 129–130). Em 1755, Davies relatou: “Nunca fiquei tão impressionado com o aparecimento de uma assembleia como quando olhei para aquela parte da casa de reunião onde eles geralmente se sentam, com tantos semblantes negros ansiosamente atentos a cada palavra que ouvem, frequentemente banhados em lágrimas.” Ele observou que “alguns... os negros têm tido grandes problemas com suas almas; seus corações foram quebrantados pelo pecado; eles aceitaram a Cristo como seu único Salvador; e são cristãos de fato.” O testemunho de Davies ecoa nas lembranças de outros pregadores evangélicos também (Raboteau, 1994, p. 4). O cristianismo evangélico foi e continua sendo uma força formidável na religião negra.

Isso não quer dizer algo como a maioria dos escravizados americanos fossem cristãos evangélicos ou cristãos de qualquer tipo. Ainda em meados do século XIX, vários cristãos negros testemunharam que o “paganismo” era predominante na comunidade escravizada (Stuckey, 2000, p. 264). Não obstante, o impacto do Evangelicalismo Protestante na cultura e a consciência negra era profunda e indelével. Negros e brancos, bem como ricos e pobres, reuniam-se e se misturavam nas reuniões campais no entusiasmo da religião reavivalista.

Esse nivelamento extático e emocional das castas da nova sociedade americana, de outra forma implacavelmente rígidas, trouxe os escravizados para uma comunidade que se aproximava, embora apenas por momentos fugazes, da igualdade espiritual. E como as relações igualitárias se tornaram o ideal proclamado, senão a norma realizada nas denominações evangélicas, alguns escravizados afastaram as comunhões racistas. Um padre católico reclamou que a segregação forçada em sua igreja havia ofendido os escravizados e feito com que boicotassem a missa e começassem a ler a Bíblia protestante (Cornelius, 1991, p. 100, n. 34; Boles, 1988, p. 135). Foi nesse ambiente espiritualmente carregado que os negros começaram a ouvir a Bíblia falar com eles.

Leitura e Libertação

Esse ambiente acompanhou os esforços de proselitismo dos batistas e metodistas. “A disseminação do evangelicalismo batista e metodista entre 1770 e 1820”, observa Albert Raboteau, “mudou a compleição religiosa do Sul ao trazer um número sem precedentes de escravizados à membresia da igreja...” (Raboteau, 1994, p. 6). E embora batistas e metodistas fossem mais tarde divididos sobre a abolição, o proselitismo agressivo dessas duas denominações conseguiu uma colheita de almas negras. A governança quase democrática e o etos desestabilizador dos batistas prometiam aos negros mais oportunidades de participação direta do que qualquer outra denominação (Cornelius, 1991, p. 20).

Os desenvolvimentos na piedade, prática e política dos batistas da Virgínia são especialmente indicativos de como o evangelicalismo se transformou no Sul pós-revolucionário, onde surtos esporádicos de religião revivalista ainda ocorriam. Os batistas são especialmente importantes na história religiosa coletiva dos negros porque a mudança de direção denominacional sobre a questão da escravidão está documentada de maneira mais nítida entre eles e porque foram os mais bem-sucedidos de todos os evangélicos na conversão de negros. Ou melhor: os negros tiveram mais sucesso em se tornar batistas.

A igreja anglicana perseguiu Evangelistas Batistas e os associou com sedição e desordem. Uma petição anti Batista à assembleia da Virgínia de 1777 advertia que “houve reuniões noturnas de escravizados para receber a instrução desses professores [batistas] sem o consentimento de seus patrões, o que produziu consequências muito ruins” (James, 1900, pp. 84–85, citado em Raboteau, 1994, p. 5, n. 7). Na década de 1780, vários líderes batistas libertaram seus escravizados e, no final da década, o Comitê Geral dos Batistas da Virgínia emitiu uma condenação oficial à escravidão, “uma privação violenta dos direitos da natureza” (citado em Raboteau, 1994, p. 5, n. 9). Mas as associações batistas locais repudiaram a condenação, argumentando que a posse de escravizados era uma questão de consciência cristã individual, que a escravidão estava além da jurisdição de qualquer sociedade religiosa e que a preocupação apropriada da igreja deveria ser a melhoria, não a emancipação. Assim, a governança quase democrática que os batistas negros consideravam tão libertadores contribuíram fundamentalmente para o fim da abolição entre os batistas brancos no sul. No início do século XIX, os batistas trocaram suas brutas maneiras revivalistas e o sentimento emancipacionista que as acompanhava, pela respeitabilidade sob o regime escravista sulista.

As primeiras décadas desse período deram origem a um quadro de pregadores negros virtualmente independentes que pastoreavam congregações negras. Tanto ideológica quanto institucionalmente, os negros estavam implicitamente estabelecendo uma ilha de autonomia em suas próprias comunidades de fé, “em alguns casos, sem qualquer envolvimento ativo de missionários ou patrões brancos” (Raboteau, 1994, pp. 5–7). Alguns evangélicos brancos rejeitaram a noção de um pastorado negro: um líder presbiteriano aconselhou sua igreja que pregadores para os escravizados “nunca deveriam ser tirados de entre si,” porque “as circunstâncias os impedem a preparação e a formação que tal cargo requer.” Mas a alfabetização bíblica era tão importante para a religião evangélica que os evangélicos desafiaram os códigos que proibiam a alfabetização de escravizados ao ensinar escravizados convertidos a ler. Após a Guerra Revolucionária, os cristãos evangélicos estabeleceram as chamadas “escolas de Sabá” para a instrução de negros em vários estados. Ao mesmo tempo, alguns líderes da Revolução Americana defenderam a alfabetização universal como uma necessidade para o avanço da democracia, e os planos para a educação dos

negros até acompanharam a emancipação em algumas ações estatais pós-revolucionárias (Cornelius, 1991, pp. 4, 23–24, 94).

Assim, no final do século XVIII e início do XIX, os cristãos negros estavam consolidando intermitentemente sua própria liderança. Esta florescência de autonomia limitada foi acompanhada por uma reinterpretação inquietada, às vezes insurgente, do Cristianismo Evangélico e, com ele, do Livro do Cristianismo Evangélico. “Inevitavelmente, o cristianismo dos escravizados contradizia o de seus senhores”, observa Raboteau. “A divisão era profunda; estendeu-se à interpretação fundamental da Bíblia” (Raboteau, 1994, p. 8).

Em 1837, o escravizado fugitivo Charles Ball descreveu a religião entre os escravizados desta forma: “A ideia de revolução nas condições de brancos e negros,” insistiu ele, “é a pedra angular da religião destes últimos... O céu não será para ele se não for vingado dos seus inimigos” (citado em Levine, 1977, p. 34). Como opinou um escravizado cristão, “Algumas pessoas dizem que os detentores de escravizados podem ser bons cristãos, mas eu não posso e não vou acreditar, nem penso que um escravizado possa chegar ao céu. Ele pode possivelmente chegar lá, não sei; embora eu mesmo deseje chegar lá, não quero ter nada a ver com os detentores de escravizados, nem aqui nem no céu” (citado em Raboteau, 1978, pp. 291–292). O escravizado fugitivo Moses Roper relatou na sua autobiografia que os escravizados na plantação consideravam seu escravizador, “um péssimo exemplo do que um cristão professo deveria ser, não se juntariam à igreja metodista a que pertencia, achando que tinha que ser um conjunto de pessoas muito más” (Roper, 1840, p. 62, citado em Roberts, 1989, p. 146).

Naturalmente, o remédio inacessível na terra seria acessível no céu. Um escravizado chamado Maurice, cego por um golpe na cabeça do chicote do seu senhor, lembra: “Senti uma grande angústia quando fiquei cego..., mas depois fui procurar o Senhor; e desde que sei que vejo no outro mundo, tenho sempre uma grande satisfação” (Forten, 1864, p. 672, citado em Washington, 2000, p. 336). Porém, o céu não era meramente o lugar do remédio, mas também o lugar da reparação. “Há um grande consolo em saber que Deus é justo e não deixará o opressor dos fracos, e o violador de virtuosos escapar impune aqui e no futuro”, declarou o ex escravizado William Craft em 1860: “acredito que uma retribuição semelhante à que destruiu Sodoma está pairando sobre os detentores de escravizados” (citado em Franklin, 1992, p. 60). Sodoma — a cidade iníqua que Deus destrói no livro do Génesis — serve como a inspiração bíblica da esperança de Craft.

No século XIX, os negros do Norte que lutaram no Exército da União e os do Sul que oraram por ele acreditaram que Deus estava travando uma guerra santa, de acordo com as Escrituras Sagradas. Um grupo de escravizados reunidos em segredo em Richmond, Virgínia, encontrou a Guerra entre os Estados profetizada num oráculo do livro de Daniel. Os escravizados leram furtivamente Daniel 11,13-15: “Porque o rei do Norte tornará, e porá em campo uma multidão

maior do que a primeira, e, ao cabo de tempos, *isto é*, de anos, virá à pressa com grande exército e com muita fazenda. E, naqueles tempos, muitos se levantarão contra o rei do Sul; e os filhos dos prevaricadores do teu povo se levantarão para confirmar a visão; mas eles cairão. E o rei do Norte virá, e levantará baluartes, e tomará a cidade forte; e os braços do Sul não poderão subsistir, nem o seu povo escolhido, pois não haverá força que possa subsistir.” Thomas L. Johnson, um membro do grupo, relatou: “Encontramo-nos muitas vezes juntos e lemos este capítulo à nossa própria maneira.” Johnson e os seus camaradas “avidamente agarraram-se a quaisquer declarações que a nossa ansiedade, esperança e oração sobre a nossa liberdade nos levaram a procurar, e que poderiam indicar o final desejável da grande Guerra” (Johnson, 1909, pp. 29–30, citado em Raboteau, 1978, p. 312). A Bíblia, de acordo com os cálculos clandestinos destes escravizados, prometia a vitória do Norte.

O evangelicalismo tornaria a Bíblia a literatura mais acessível nos Estados Unidos. Os evangélicos negros o tornariam o mais perigoso. Em 1800, dois negros escravizados por Tom Prosser, Gabriel e seu irmão Martin, foram os arquitetos de uma revolta abortada no Condado de Henrico, Virgínia, que seria uma das maiores revoltas de escravizados da história americana. Gabriel e Martin recrutaram milhares de escravizados em reuniões noturnas de oração, as quais um informante descreveu como “uma exposição inflamada das Escrituras.” Os irmãos escravizados pregavam que os israelitas eram “um tipo de resistência bem-sucedida à tirania; e foi argumentado que agora, como então, Deus estenderia seu braço para salvar e fortaleceria cem para derrubar um mil” (citado em Harding, 1997, p. 112, n. 15).

Ben Woolfolk era um escravizado que participou ativamente das reuniões conspiratórias em que os irmãos Gabriel e Martin Prosser organizaram a maldada revolta. Posteriormente capturado, Woolfolk testemunhou seu papel e o papel de outros na conspiração (“Confessions of Ben, aliás Ben Woolfolk”, 1976, pp. 113–114). Na transcrição de seu testemunho, Woolfolk lembra que ele próprio falou em uma reunião na qual Gabriel, o irmão de Gabriel, Martin, e outros co-conspiradores estavam presentes com armas. Woolfolk testemunhou: “Eu disse a eles que tinha ouvido que, nos dias antigos, quando os israelitas estavam a serviço do rei Faraó, foram tirados dele pelo poder de Deus e levados por Moisés. Deus o abençoou com um anjo para ir com ele, mas eu não pude ver nada desse tipo nestes dias.” De acordo com o testemunho de Woolfolk, Martin respondeu: “Eu li em minha Bíblia onde Deus diz que se o adorarmos, teremos paz em toda nossa terra; cinco de vocês conquistarão cem e cem um mil de nossos inimigos”. A alusão é a um trecho do livro de Levítico: “Se andardes nos meus estatutos, e guardardes os meus mandamentos, ... habitareis seguros na vossa terra. E perseguireis os vossos inimigos, e cairão à espada diante de vós. Cinco de vós perseguirão um cento, e cem de vós perseguirão dez mil; e os vossos inimigos cairão à espada diante de vós” (Levítico 26: 3,5,7-8).

A Igreja Africana de Charleston, no estado de Carolina do Sul, era uma congregação de negros metodistas fundada em 1818 depois que uns milhares de negros retiraram sua filiação das igrejas metodistas brancas em Charleston, após uma disputa sobre um cemitério racialmente segregado. A igreja tornou-se o palco de outra revolta abortada que recebeu inspiração da Bíblia. Um informante que traiu a revolta alegou que Denmark Vesey, um líder carismático de classe na igreja, havia inspirado seus companheiros paroquianos à violência, lendo passagens da Bíblia (A Corporation de Charleston, Carolina do Sul, 1822, citado em Harding, 1997, p. 113). Na transcrição do testemunho do escravizado informante chamado Rolla, a história do Êxodo figura com destaque em uma reunião dos conspiradores na casa de Vesey.

Naquela noite na casa de Vesey, decidimos fazer as armas e cada homem investiu 12 centavos para esse fim. Embora o quarto de Vesey estivesse cheio, eu não conhecia ninguém lá. Nessa reunião, Vesey disse que devíamos capturar a armaria para conseguir armas; que devíamos nos levantar e lutar contra os brancos para conseguir nossa liberdade; ele foi o primeiro a se levantar e falar, e leu para nós na Bíblia como os Filhos de Israel foram libertados do cativeiro em Egito. Ele disse que o levante ocorreria no domingo passado, à noite (16 de junho) e que Peter Poyas era um [dos conspiradores] (“The Vesey Conspiracy”, 1951, pp. 75–76).

Depois que a trama foi descoberta, um bilhete com a seguinte mensagem foi encontrado num baú pertencente ao Peter Poyas: “Não temas, o Senhor Deus que libertou Daniel é capaz de nos livrar” (Phillips, 1966, p. 421, citado em Harding, 1997, p. 115).

O Vesey e 130 de seus conspiradores foram presos e julgados. Trinta e sete, incluindo o próprio Vesey, foram executados. A Igreja africana foi arrasada e novas leis proibiram estritamente a leitura, a escrita, a pregação e a reunião de escravizados. O consenso da classe de proprietários era que a leitura não supervisionada da Bíblia entre os escravizados transformava a religião em rebelião.

Ao permitir que pregadores escravizados tivessem acesso direto à Bíblia, os metodistas estavam pagando por um erro que a igreja estabelecida recusou cometer. Um clérigo anglicano comentou com satisfação que tal complô nunca poderia ter sido planejado entre os episcopais negros porque na Igreja Episcopal eles “não tinham permissão para exortar ou expor as Escrituras em suas próprias palavras... e para proferir... qualquer disparate que chegue a suas mentes” (citado em Perkins, 1941, p. 232, citado em Harding, 1997, p. 116). Onde a religião dos escravizados não foi totalmente reprimida, os fazendeiros subsidiaram missionários brancos para prevenir que “qualquer disparate” chegasse às mentes dos escravizados.

A classe dominante aprenderia com as revoltas de escravizados cristãos do primeiro terço do século XIX o potencial incendiário da instrução religiosa não censurada nas senzalas, e os proprietários de escravizados se tornariam

ainda mais determinados a impedir a disseminação da alfabetização entre os escravizados. As sanções contra ensinar escravizados a ler e escrever eram severas: escravizados descobertos escrevendo ou aprendendo a escrever podiam ter seus dedos cortados (Cade, 1935, p. 318, reimpresso em Finkelman, 1989, p. 82). Como um jovem escravizado, o grande orador abolicionista Frederick Douglass freqüentemente ouvia a dona da casa lendo a Bíblia em voz alta, e foi esta experiência, como ele escreveu mais tarde em sua autobiografia, que “despertou em mim o desejo de aprender” (Douglass, 1962, pp. 78–79). Mais tarde, Douglass reclamaria que, sob o regime de escravizados, “homens e mulheres eram obrigados a se esconder em celeiros, bosques e árvores de cristãos professos, para ler a Bíblia Sagrada” (Douglass, 1962, p. 153). Embora alguns escravizados domésticos escolhidos aprendessem a ler juntos com os filhos do senhor e outros pudessem aprender furtivamente, a massa de escravizados continuava analfabeta. E a Bíblia permaneceu um livro fechado.

A reação que se seguiu na esteira da rebelião de Nat Turner em agosto de 1831 foi uma verdadeira repressão ao cristianismo negro. Entre 1830 e 1834, Virgínia, Carolina do Norte, Carolina do Sul, Alabama e Louisiana promulgaram legislação tornando a educação de escravizados punível com multa ou prisão, e proibindo completamente pregação por escravizados e reuniões de escravizados sem supervisão (Cornelius, 1991, pp. 32–33). Durante um debate legislativo na Carolina do Sul, em 1834, que resultou a aprovação de leis que tornavam ilegal ensinar escravizados a ler e escrever, o fazendeiro Whitmarsh Seabrook afirmou que qualquer pessoa que quisesse que os escravizados lessem a Bíblia deveria ser colocada “na sala de um asilo lunático” (citado em Freehling, 1966, e Seabrook, 1834, pp. 15, 28–30, citados em Joyner, 1984, pp. 157–158).

Claro, alguns plantadores desencorajavam a religião de qualquer forma. “Meu chefe não nos permitia ir à igreja, orar nem cantar”, relatou um ex escravizado. “Se ele nos pegava orando ou cantando, ele nos chicoteava. Ele não se importava muito com nada, exceto com trabalho de fazenda” (Rawick, 1977, 7:24; Roberts, 1989, p. 145). Alguns senhores de escravizados preferiam a licenciosidade à piedade como uma forma melhor de controle social. O fazendeiro da Flórida, Zephaniah Kingsley, em oposição à instrução religiosa de seus escravizados, adotou como política “nunca interferir nos assuntos domésticos e familiares [dos escravizados]” e “incentivou tanto quanto possível a dança, a alegria e a vestimenta, para as quais o sábado tardes e noites, e as manhãs de domingo eram dedicadas” (Kingsley, 1829, excerto em Epstein, 1977, p. 194, e citado em Roberts, 1989, p. 142). Visitando Saint Louis em 1818, John Mason Peck observou que “Os negros estavam acostumados a se reunir nas agradáveis tardes do sábado, dançar, beber e brigar” (Peck, 1864, citado em Roberts, 1989, p. 143).

Os escravizadores que preferiam a religião à folia como forma de controle social começaram a reter missionários para seus escravizados, que os doutrinariam com exortações bíblicas à submissão. James L. Belin, um pastor metodista em Murrells Inlet, Carolina do Sul, começou suas quatro décadas de trabalho missionário entre os escravizados já em 1819. Em 1832, menos de um ano após a rebelião de Nat Turner, os plantadores episcopais de arroz de Waccamaw, no Carolina do Sul, estabeleceram sua própria missão para seus escravizados e contratou um clérigo inglês de 28 anos, Alexander Glennie, como missionário episcopal.

Glennie alternava entre as plantações para que as visitasse uma ou duas vezes por mês, e suas congregações de escravizados cresceram de 10 para 529 comungantes em 1862. Em suas memórias, J. Motte Alston, patriarca da plantação de Woodbourne, descreveu a atividade de Glennie: “O reverendo Alexander Glennie e sua esposa vinham até nós uma vez a cada quinze dias. Ele sempre vinha jantar, depois do qual ensinava às crianças negras seu catecismo e pregava a todos os meus negros à noite. Nessas ocasiões, sempre gozavam de meio feriado, de modo a permitir que se retocassem e tivessem uma aparência respeitável. Era uma lei que todos deveriam assistir” (citado em Joyner, 1984, pp. 154–155). Um visitante do norte descreveu a família de Alston liderando em devoções diárias:

Um sinal da patroa causou o soar de um sino no salão, e cerca de dez ou doze servos domésticos homens e mulheres, de aparência notavelmente limpa e arrumada... entrou no apartamento. Eles se posicionaram na extremidade remota da sala, e nosso anfitrião, abrindo uma grande e bem usada Bíblia de família, leu o capítulo quinquagésimo quarto de Isaías. Então, todo mundo ajoelhado, ele fez uma petição curta e extemporânea, encerrando com o Pai Nosso; todos presentes, tanto negros como brancos, unindo-se a ele. Então, o belo hino de Heber, “Das Montanhas Glaciais da Groenlândia,” foi cantado; os negros, a meu ouvido, fazendo música muito melhor do que os brancos (citado em Joyner, 1984, pp. 114–115).

Os escravizados raramente eram apresentados à Bíblia por meio da página impressa. Para muitos escravizados, a alfabetização bíblica começou com a memorização espontânea e a recordação oral. Os escravizados imitavam o que ouviam em sermões de pregadores e leitores brancos e, ao repetir o que ouviam, muitas vezes improvisavam sobre isso. J. Motte Alston comentou sobre a capacidade de seus escravizados de se lembrarem as Escrituras recitadas por Glennie: “Foi maravilhoso o que de memórias retentivas [os escravizados] tinham, pois poucos sabiam ler. O pastor sempre lia os serviços noturnos do *Livro de Oração Comum* da Igreja Anglicana e sempre, também, o mesmo Saltério, para permitir que a congregação respondesse, o que eles fizeram com muita precisão e devoção».

Um visitante do norte na capela de Glennie em All Souls Parish, Geórgia, relatou: “A congregação respondeu e cantou o *Te deum* com o Sr. Glennie. Al-

guns tinham livros e sabiam ler, mas como todos não podiam, ele lia duas linhas de um hino e depois todos cantavam e assim por diante.” Glennie pregou seus sermões em forma catequética, primeiro fazendo a pergunta, e a congregação fornecendo a resposta depois, de modo rotineiro. Glennie desenvolveu esta forma de pregação para evocar uma experiência de adoração mais emocionante do que a liturgia anglicana convencional, mas a forma litúrgica também foi moldada pelas exigências do culto analfabeto (Joyner, 1984, pp. 162–163).

Elizabeth Botume estava entre os abolicionistas, missionários, professores e jornalistas chamados da Banda de Gideão que acompanhou os soldados ianques que ocuparam as Ilhas do Mar do Carolina do Sul durante a Guerra Civil. No Natal, os escravizados da Ilha Hilton Head a convidaram para pregar para eles. Depois de seu sermão, do qual, ela estava convencida, seu público “entendeu muito pouco,” a congregação se engajou em um coro empolgante de “Alegria para O Mundo”, seguido por orações extemporâneas. Botume relatou que nas orações cada um dos escravizados “tentava introduzir, em sua fraseologia grosseira, algumas das passagens da Escritura que tinha ouvido” (Botume, 1893/1968, pp. 74–75, citado em Washington, 2000, p. 335). Harriet Ware, outro membro abolicionista da Banda de Gideão, descreveu as reuniões de adoração dos escravizados lá em que “em intervalos regulares, ouve-se o ancião ‘diaconizando’ um hino do hinário, que é cantado dois versos por vez” (Pearson, 1906, p. 27). A prática dos cantores principais “traçando” ou cantando os primeiros dois versos de um hino antes do resto da congregação serviu bem aos adoradores analfabetos.

Ademais, a prática de começar uma canção com várias linhas principais que, por sua vez, provocam uma resposta coral, era um padrão oral que se aproximava das formas tradicionais de composição musical da África Ocidental. Cantores negros aplicaram essa forma musical ancestral ao compor frases e histórias bíblicas para canções improvisadas espontaneamente criadas na adoração. Foi por meio da voz humana, então, e não da página impressa, que a Bíblia começou a habitar o mundo interior do escravizado: a Bíblia dos escravizados passou pela música, assim como a música dos escravizados passou pela Bíblia. Por meio das liturgias peculiares da escravidão, os escravizados vieram a conhecer, aos poucos, as Escrituras, sem o benefício da palavra escrita.

“Ninguém naquele lugar foi ensinado nem a ler nem a escrever,” lembrou o ex escravizado Silas Jackson. “No domingo, os escravizados que desejavam adorar se reuniam em uma das grandes cabanas com um dos superintendentes presentes e tinham sua igreja, após o que o superintendente falava. Ninguém leu a Bíblia. Sandy Jasper, o cocheiro do Sr. Ashbie, era o pregador. Ele iria para a igreja batista branca no domingo com a família e estaria mais bem informado porque ouviu o pregador branco.” James Smith, do condado de Bowie, Texas, lembrou que seu patrão permitiria que seus escravizados realizassem serviços religiosos nas noites de quarta-feira, manhãs de domingo e noites

de domingo, e “ele lia para o pastor negro um capítulo da Bíblia, selecionava um texto para ele e dava para ele algumas instruções sobre como lidar com o texto” (Raboteau, 1978, p. 242; Yetman, 1970, p. 177; Cade, 1935, p. 91).

Mesmo com esses dispositivos litúrgicos para acomodá-los, os escravizados não se contentavam com o culto analfabeto em uma religião do Livro. Na contradição entre o imperativo de alfabetização no evangelicalismo americano e o imperativo de analfabetismo da escravidão americana, os negros confrontaram a Bíblia como um livro aberto e fechado. Como a Palavra de Deus, ela “falava” a eles, mas como um texto escrito saudava seus leitores negros analfabetos com silêncio. A literatura inicial dos negros escravizados é marcada pelo aparecimento da página silenciosa, o que o crítico literário Henry Louis Gates, Jr., em uma análise clássica, identificou como “o tropo do Livro Falante” (Gates, 1988, pp. 131–132).

A primeira ocorrência do Livro Falante é a biografia do escravizado africano libertado James Albert Ukawsaw Gronniosaw, *Uma narrativa dos particulares mais notáveis da vida de James Albert Ukawsaw Gronniosaw, um príncipe africano, como relacionado por si mesmo (1772)*. Jovem vítima dos escravistas holandeses, Gronniosaw relembra sua experiência inicial com a alfabetização por seus captores.

[O capitão do navio] costumava ler orações em público para a tripulação todos os sábados; e quando o vi ler pela primeira vez, nunca fiquei tão surpreso em minha vida como quando vi o livro falar com [o capitão], pois pensei que sim, ao observá-lo olhar para ele e mover os lábios. Eu gostaria que isso acontecesse comigo. Assim que meu patrão terminou de ler, eu o segui até o lugar onde ele colocou o livro, ficando extremamente encantado com ele, e quando ninguém me viu, eu o abri e coloquei meu ouvido bem perto dele, na grande esperança de que isso diria algo para mim; mas fiquei muito triste e muito decepcionado quando descobri que ele não falaria. O pensamento imediatamente se apresentou a mim, que todo mundo e tudo me desprezavam porque eu era preto (Gronniosaw, 1772, em Gates & Andrews, 1998, pp. 40–41).

Na sua autobiografia, *A vida, história e sofrimento inigualável de João Jea, o pregador africano, escrita por ele mesmo*, João Jea, um ex-escravizado africano convertido em Nova York do século XVIII, relatou que os filhos de seu patrão liam para ele a Bíblia enquanto procuravam convencer de que ele era escravizado perpetuamente. Depois que eles o deixaram, Jea escreve: “Peguei o livro e levantei-o contra meus ouvidos, para tentar se o livro falaria comigo ou não, mas provou ser em vão, porque eu não conseguia ouvi-lo falar uma palavra.” Lamenta Jea, “o livro não falaria comigo” (Jea, 1811, em Gates & Andrews, 1998, pp. 391–392).

O tropo do Livro Falante também aparece no relato autobiográfico do marinheiro nigeriano, ex-escravizado e abolicionista Olaudah Equiano, *A narrativa interessante da vida de Olaudah Equiano, ou Gustavus Vassa, o africa-*

no, escrito por ele mesmo, publicado em 1789. Como um escravizado cativo em uma viagem de Barbados para a Virgínia, Equiano fala de seu espanto em relação à prática europeia da leitura: “Eu costumava ver meu dono... engajado na leitura; e tive uma grande curiosidade em conversar com os livros, como pensei que [ele] tinha; e assim aprender como todas as coisas tiveram um começo: para esse propósito, muitas vezes peguei um livro e conversei com ele, e então coloquei meus ouvidos nele, quando sozinho, na esperança de que ele me respondesse; e fiquei muito preocupado quando descobri que permaneceu em silêncio” (Equiano, 1789, em Gates & Andrews, 1998, p. 21). O retrato assinado de Equiano, publicado na sua *Narrativa*, mostra seu autor com a Bíblia em seu colo.

Conclusão

Ao final das contas, a literatura dos negros nos Estados Unidos não começa propriamente com as letras. Começa com a religião, a religião evangélica dos escravizados que ouviram o texto da Bíblia e fizeram de suas letras uma busca sagrada. A Bíblia era o principal objetivo da alfabetização dos negros, para quem a religião era, ao mesmo tempo, oportunidade e mandato para adquirir cartas. O poeta escravo Júpiter Hammond exortou seu público de companheiros escravizados a se alfabetizar e se dedicar à leitura da Bíblia, pois em seus oráculos sagrados eles descobririam revelações reconfortantes “para criaturas tão ignorantes como nós.” Em 1787, Hammond, então com setenta anos de idade, colocou a questão da forma seguinte: “Se não houvesse Bíblia, não importaria se você pudesse ler ou não” (Hammond, 1786/1985, p. 40).

Para os africanos escravizados dos Estados Unidos, a Bíblia era um livro aberto e fechado. Como a Palavra de Deus, falava-lhes com palavras que davam uma nova linguagem aos seus sonhos e pesadelos. Como um texto escrito, ele os cumprimentava com silêncio. Mas enquanto eles lutavam para fazer o livro ‘falar’ com eles, eles fariam o Livro Falante seu próprio.

Referências

- Boles, J. (Ed.). (1988). *Masters and slaves in the house of the Lord: Race and religion in the American South, 1740–1870*. University Press of Kentucky.
- Botume, E. (1968). *First days amongst the contrabands*. Arno Press. (Trabalho original publicado em 1893)
- Cade, J. B. (1935). Out of the mouths of ex-slaves. *Journal of Negro History*, 20, 294–337. (Reimpresso em P. Finkelman (Ed.), *Articles on American slavery* (Vol. 1). Garland, 1989)

- Cornelius, J. (1991). *When I can read my title clear: Literacy, slavery, and religion in the Antebellum South*. University of South Carolina Press.
- Douglass, F. (1962). *Life and times of Frederick Douglass: His early life as a slave, his escape from bondage, and his complete history*. Collier Books.
- Epstein, D. J. (1977). *Sinful tunes and spirituals: Black folk music to the Civil War*. University of Illinois Press.
- Franklin, V. P. (1992). *Black self-determination: A cultural history of African American resistance*. Lawrence Hill Books.
- Freehling, W. W. (1966). *Prelude to Civil War: The nullification controversy in South Carolina, 1816–1836*. Harper and Row.
- Gates, H. L., Jr. (1988). *The signifying monkey: A theory of Afro-American literary criticism*. Oxford University Press.
- Gates, H. L., Jr., & Andrews, W. L. (Eds.). (1998). *Pioneers of the Black Atlantic: Five slave narratives from the Enlightenment, 1772–1815*. Civitas.
- Graff, H. (1979). *The literacy myth: Literacy and social structure in the nineteenth-century city*. Academic Press.
- Hammond, J. (1985). An address to the Negroes of the city of New York. In M. C. Sernett (Ed.), *Afro-American religious history: A documentary witness* (p. 40). Duke University Press. (Trabalho original publicado em 1786)
- Harding, V. (1997). Religion and resistance among Antebellum slaves, 1800–1860. In T. E. Fulop & A. J. Raboteau (Eds.), *African American religion: Interpretive essays in history and culture* (pp. 107–130). Routledge.
- Hodgson, W. B. (1957). The gospel, written in the Negro patois of English with Arabic characters by a Mandingo slave in Georgia. American Ethnological Society.
- James, C. F. (Ed.). (1900). *Documentary history of the struggle for religious liberty in Virginia*. J. P. Bell.
- Johnson, T. L. (1909). *Twenty-eight years a slave: Or the story of my life in three continents* (7th ed.). W. Mate.
- Joyner, C. (1984). *Down by the Riverside: A South Carolina slave community*. University of Illinois Press.
- Kingsley, Z. (1829). *Treatise on the patriarchal or co-operative system of society as it exists in some governments, and colonies in America, and in the United States, under the name of slavery, with its necessities and advantages*. [Excerto em D. J. Epstein, *Sinful tunes and spirituals*, 1977].
- Levine, L. W. (1977). *Black culture and Black consciousness: Afro-American folk thought from slavery to freedom*. Oxford University Press.
- Mather, C. (1706). *The Negro Christianized: An essay to excite and assist the good work, the instruction of Negro-servants in Christianity...* B. Green.
- Noll, M. (1994). Revolution and the rise of evangelical social influence in North Atlantic societies. In M. Noll, D. W. Bebbington, & G. A. Rawlyk

- (Eds.), *Evangelicalism: Comparative studies of popular Protestantism in North America, the British Isles, and beyond, 1700–1990* (pp. 113–136). Oxford University Press.
- Pearson, E. W. (Ed.). (1906). *Letters from Port Royal written at the time of the Civil War*. W. B. Clarke.
- Peck, J. M. (1864). *Forty years of pioneer life* (R. Babcock, Ed.). American Baptist Publication Society.
- Perkins, H. P. (1941). Religion for slaves: Difficulties and methods. *Church History*, 10(3), 228–245.
- Phillips, U. B. (1966). *American Negro slavery*. Louisiana State University Press.
- Raboteau, A. J. (1978). *Slave religion: The “invisible institution” in the Antebellum South*. Oxford University Press.
- Raboteau, A. J. (1994). African Americans, Exodus, and the American Israel. In P. E. Johnson (Ed.), *African American Christianity: Essays in history* (pp. 1–17). University of California Press.
- Rawick, G. P. (Ed.). (1977). *The American slave: A composite autobiography* (Vols. 1–12). Greenwood Press.
- Roberts, J. W. (1989). *From trickster to badman: The Black folk hero in slavery and freedom*. University of Pennsylvania Press.
- Roper, M. (1840). *A narrative of the adventures and escape of Moses Roper from American slavery*. London.
- Rose, W. L. (Ed.). (1976). *A documentary history of slavery in North America*. Oxford University Press.
- Seabrook, W. (1834). *Essay on the management of slaves*.
- Stuckey, S. (2000). ‘My burden lightened’: Frederick Douglass, the Bible, and slave culture. In V. Wimbush (Ed.), *African Americans and the Bible: Sacred texts and social textures* (pp. 261–270). Continuum.
- The Vesey conspiracy. (1951). In H. Aptheker (Ed.), *A documentary history of the Negro people in the United States* (Vol. 1, pp. 75–76). Citadel Press.
- Turner, R. B. (2000). African Muslim slaves, the Nation of Islam, and the Bible. In V. Wimbush (Ed.), *African Americans and the Bible: Sacred texts and social textures* (pp. 295–315). Continuum.
- Washington, M. (2000). The meanings of Scripture. In V. Wimbush (Ed.), *African Americans and the Bible: Sacred texts and social textures* (pp. 327–348). Continuum.
- Yetman, N. (Ed.). (1970). *Voices from slavery*. Holt, Rinehart and Winston.

Allen Dwight Callahan

***Por uma Leitura Afrocentrada da Bíblia:
O Protagonismo do Cuxi Coletivo Negro Evangélico***

*For an Afrocentric Reading of the Bible:
The Protagonism of the Cuxi Black Evangelical Collective*

**Por una Lectura Afrocentrada de la Biblia:
El Protagonismo del Colectivo Negro Evangélico Cuxi**

Resumo

Negros evangélicos brasileiros vêm, aos poucos, se organizando para construir novas narrativas importantes no que diz respeito a pesquisar relatos de espaços geográficos e sujeitos africanos na Bíblia. Este artigo busca evidenciar o protagonismo do Cuxi Coletivo Negro Evangélico, que tem início ao reunir pessoas negras evangélicas de diversas denominações, que tinham em comum o perfil de letramento racial mais crítico dentro da sua comunidade de fé. Tal encontro foi um marco para que ações fossem pensadas e colocadas em prática com o objetivo de, através da leitura afrocentrada da Bíblia, identificar os personagens africanos no Primeiro e Segundo Testamentos, bem como compreender a importância e relevância dessas leituras para práticas sociais e educacionais antirracistas no enfrentamento à intolerância religiosa.

Palavras-chave: Bíblia; África; Negro; Cristianismo; Evangélico.

Abstract

Brazilian Black evangelicals are gradually organizing themselves to construct new and important narratives regarding research into geographical spaces and African subjects in the Bible. This article seeks to highlight the leading role of the Cuxi Black Evangelical Collective, which began by bringing together Black evangelicals from various denominations who shared a more critical racial literacy profile within their faith community. This meeting was a landmark for the conception and implementation of actions aimed at identifying African characters in the Old and New Testaments through an Afrocentric reading of the Bible, as well as understanding the importance and relevance of these readings for anti-racist social and educational practices in confronting religious intolerance.

¹ Teóloga e Historiadora; Mestra em Educação e Contemporaneidade (UNEB); idealizadora do Cuxi Coletivo Negro Evangélico.

Keywords: Bible; Africa; Black; Christianity; Evangelical.

Resumen

Los evangélicos negros brasileños se han ido organizando paulatinamente para construir nuevas narrativas importantes en lo que respecta a investigar relatos de espacios geográficos y sujetos africanos en la Biblia. Este artículo busca evidenciar el protagonismo del Colectivo Negro Evangélico Cuxi, que tiene su inicio al reunir a personas negras evangélicas de diversas denominaciones, que tenían en común un perfil de alfabetización racial más crítico dentro de su comunidad de fe. Dicho encuentro fue un hito para que se pensarán y pusieran en práctica acciones con el objetivo de, a través de la lectura afrocentrada de la Biblia, identificar a los personajes africanos en el Primero y Segundo Testamentos, así como comprender la importancia y relevancia de estas lecturas para las prácticas sociales y educativas antirracistas en el enfrentamiento a la intolerancia religiosa.

Palabras clave: Bíblia; África; Negro; Cristianismo; Evangélico.

Introdução

O Rio Gion margeia toda a terra de Cush (Gn 2:13). Quando fazemos a leitura da Bíblia, muita coisa pode passar despercebida ou, propositalmente, ser dada ênfase a determinados trechos, para que quem estiver sendo guiado não faça questionamentos. No que diz respeito à presença africana, percebemos o projeto de apagamento histórico. A passagem bíblica citada refere-se a uma cidade etíope, ou seja, já encontramos a África nos primeiros capítulos da Bíblia Sagrada. Foi buscando encontrar mais evidências africanas, sobretudo no Primeiro Testamento, que em 2012 dá-se início ao Cuxi Diáspora Africana, cujo objetivo foi reunir pessoas negras que professavam a fé cristã evangélica para fazerem parte de encontros formativos a partir da leitura afrocentrada da Bíblia. O ponto de encontro era na Igreja Batista São, localizada no centro de Salvador.

Este artigo trará a experiência do Cuxi Coletivo Negro Evangélico, que tem início quando, a partir de uma convocação, pessoas começam a contribuir e somar na caminhada e construção de diversas ações, tornando o Cuxi uma referência nacional. Trazer evidências da presença negra nos relatos bíblicos é de suma relevância para que negras e negros que professam a fé evangélica também se vejam como parte da criação de Deus. O primeiro casal da Bíblia é apresentado como caucasiano. Ou seja: branco, loiro e olhos azuis. Mas como pode ser se geograficamente o Continente Africano e Oriente Médio não têm pessoas com esse fenótipo? A quem interessa esse projeto de uma Bíblia embranquecida?

No Comentário Bíblico Africano, encontra-se uma citação muito importante para que se aprofunde a História e Cultura Africana a partir de relatos bíblicos:

Algumas das primeiras traduções das Escrituras completas foram produzidas no norte da África. Por volta de 300 d.C., a Bíblia foi traduzida para o saídico, dialeto egípcio antigo, e, por volta do século VI, para o boaírico, outro dialeto. Esta última ainda é a versão oficial da Igreja Ortodoxa Copta. A Núbia e a Etiópia também receberam o evangelho em tempos remotos. A tradução ge'ez da Bíblia, datada de cerca de 500 d.C., continua em uso na Igreja Ortodoxa Etíope (Adeyemo, 2010, p. 1348).

Compreender as sociedades modernas e mudanças estruturais na diáspora africana é questionar conceitos e modelos apresentados como se fossem estáticos. E ao negro evangélico, os padrões impostos pela igreja sempre foram a referência branca. Stuart Hall faz a seguinte reflexão:

Um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais, de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que no passado nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais (Hall, 2013, p. 10).

O Cuxi não se apresenta apenas como uma agremiação religiosa, mas como um instrumento de descolonização do pensamento. Ao questionar o porquê da não participação negra evangélica nas lutas sociais, o Coletivo busca restaurar a «sólida localização» do indivíduo social mencionada por Stuart Hall, reconciliando a fé cristã com a identidade racial em um contexto de resistência e afirmação cultural na pós-modernidade.

A Gênese do Cuxi Coletivo Negro Evangélico

A gênese do **Cuxi Coletivo Negro Evangélico** fundamenta-se nas reflexões críticas da teóloga e historiadora Gicélia Cruz. Sua trajetória como intelectual negra, mestra em Educação e Contemporaneidade, e integrante de frentes como o Fórum Nacional de Mulheres Negras, permitiu a convergência entre o rigor acadêmico e o ativismo institucional. A criação do Coletivo surge como uma resposta direta à fragmentação das identidades modernas, buscando reconfigurar o lugar do sujeito negro no interior de estruturas religiosas historicamente hegemônicas.

Um dos eixos centrais de investigação e atuação de Cruz reside na análise da ausência ou invisibilidade de segmentos evangélicos em marcos da luta racial, como a **Marcha Zumbi**. É sintomático que, em Salvador — o maior centro urbano de herança africana fora do continente africano — houvesse um distanciamento entre a fé evangélica e a celebração do 20 de novembro. Esse hiato não é meramente geográfico, mas um reflexo da **crise de identidade** e da alienação histórica imposta aos fiéis negros.

A análise acadêmica proposta pelo Coletivo evidencia que a Igreja Evangélica no Brasil, influenciada por um projeto colonial de **embranquecimento teológico**, operou um processo de demonização sistemática de qualquer traço

cultural ou religioso de matriz africana. Esse mecanismo de controle não apenas afastou o fiel de sua ancestralidade, mas também fragmentou sua consciência política, impedindo-o de se identificar plenamente como um sujeito social ativo nas pautas de raça e etnia.

O Testemunho de uma Mulher Negra

As mulheres negras sempre foram as mais violentadas, sobretudo as negras de pele mais retinta. Trazemos aqui o relato de uma mulher negra que frequenta a igreja batista há 35 anos:

Em 1990, quando eu me converti à fé cristã evangélica, eu já participava do movimento negro. Portanto, tinha letramento racial e de gênero. Minha estética de pele preta e cabelo black natural chamou logo atenção, a ponto de ser questionada “por que eu não dava uma coisa no meu cabelo para melhorá-lo”. Por muitos anos ouvi esses comentários. Porém, em nada conseguiram mudar meu jeito negro de ser.

Esse relato evidencia o quanto o negro evangélico precisa ter sua autoestima reforçada a cada dia, através de encontros formativos, cursos, seminários etc.

Trazer a experiência afrodiáspórica no que se refere à identidade cultural no Brasil é importante para que se possa compreender que nada é estático, principalmente o aspecto religioso. Hall (2013) diz que “*na situação da diáspora, as identidades se tornam múltiplas*” (p. 29).

O Cuxi e o Movimento Negro

Nilma Lino Gomes traz uma definição para o Movimento Negro Brasileiro:

Entende-se como Movimento Negro as mais diversas formas de organização e articulação das negras e dos negros politicamente posicionados na luta contra o racismo e que visam à superação desse perverso fenômeno na sociedade. Participam dessa definição os grupos políticos, acadêmicos, culturais, religiosos e artísticos com o objetivo explícito de superação do racismo e da discriminação racial, de valorização e afirmação da história e da cultura negras no Brasil, de rompimento das barreiras racistas impostas aos negros e às negras na ocupação dos diferentes espaços e lugares na sociedade (Gomes, 2017, pp. 23–24).

O Cuxi Coletivo Negro Evangélico compreende que a leitura da Bíblia, além de atender à perspectiva da fé, também pode servir como referencial teórico juntamente com outras literaturas. Por isso a importância de, durante as formações, a equipe indicar livros que dialoguem sobre a questão racial, gênero e classe. Algo que também chama atenção é a inscrição de mulheres nos eventos promovidos pelo coletivo negro evangélico. Algumas mulheres vêm buscando

conhecimento sobre a leitura bíblica onde elas se vejam, inclusive aquelas que já têm formação acadêmica. Assim, livros como *Negro não entra na igreja, espia da banda de fora: protestantismo e escravidão no Brasil Império* (Barbosa, 2002) e *Martin Luther King Jr: o redentor negro* despertam interesse para o aprofundamento da história do protestantismo e a participação do corpo negro que professa essa fé.

No livro *Os Negros da Bíblia e os do Brasil*, o autor Paulo de Sousa Oliveira faz a seguinte referência:

Alguns teólogos descaracterizaram a identidade dos grupos e dos personagens negros do relato bíblico, colocando-os como pertencentes a grupos étnicos da Mesopotâmia e da Ásia, ausentes de características negras (Oliveira, 2001, p. 41).

E ainda:

Não há dúvida de que no texto bíblico original as ocorrências da palavra Cux, Cush ou Kush se referem a pessoas que tinham os rostos queimados. É este o sentido do termo quando ocorre na Bíblia. Não dá para identificá-las com pessoas brancas. O Novo Testamento, na língua grega, confirma o sentido da palavra hebraica cush ao chamar os cuxitas de etíopes (Oliveira, 2001, p. 41).

O Projeto Educadores Evangélicos e a Lei 10.639/03

O desenvolvimento do Projeto *Educadores Evangélicos na Aplicabilidade da Lei 10.639/03* ocorreu em 2012, fundamentado nos referenciais teóricos que discutem a educação para as relações étnico-raciais. Tal iniciativa buscou responder às exigências da Lei nº 10.639/2003, que torna obrigatório o ensino de História e Cultura da África e da população afro-brasileira na Educação Básica e no Ensino Superior, abrangendo instituições públicas e privadas. O projeto foi elaborado a partir da necessidade de promover práticas educativas que valorizem a diversidade e contribuam para a superação do racismo no ambiente escolar. O objetivo foi realizar um seminário onde profissionais da educação, principalmente professoras e professores que professavam a fé cristã evangélica, descobrissem a presença africana nos dois testamentos, desde Gênesis ao Apocalipse. Mas a primeira edição do seminário só aconteceu em 2013, quando o projeto foi selecionado no edital do Novembro Negro, ganhou verba, onde pôde investir na estrutura do evento.

O seminário foi organizado em três oficinas temáticas: *Literatura Afro-brasileira*, *Identidade Negra na Sala de Aula* e *Religiões Afro-atlânticas*. A partir dessa experiência, o Cuxi Coletivo Negro Evangélico passou a desenvolver diversas ações formativas voltadas à capacitação de lideranças evangélicas que atuam tanto na área da educação quanto em espaços eclesiais. Essas ações têm como propósito promover o letramento racial por meio de uma leitura afrocentrada das narrativas bíblicas.

Posteriormente, incorporou-se aos seminários a abordagem da Lei nº 11.645/2008, ampliando o escopo para incluir também a história e a cultura dos povos indígenas. Com essa inclusão, as formações passaram a adotar um caráter multiétnico, fortalecendo a perspectiva de educação antirracista e intercultural.

Fundamentação Teológica: James Cone e a Teologia Negra

A experiência da Teologia Negra, através da obra *O Deus do Oprimido*, do afro-estadunidense Rev. James Cone, traz a seguinte reflexão:

Qual é a conexão entre vida e teologia? A resposta não pode ser a mesma para negros e brancos, porque negros e brancos não participam da mesma vida (Cone, 1985, p. 19).

Também:

Nossa teologia deve emergir conscientemente de uma investigação da experiência sociorreligiosa do povo negro, como tal experiência é refletida nas histórias negras que contam como Deus trata o povo negro na luta pela liberdade (Cone, 1985, p. 19).

Um dos pilares do Cuxi é a formação para professores e lideranças evangélicas na aplicabilidade das Leis 10.639/2003 e 11.645/2008. Por quê? A resposta é: a igreja evangélica no Brasil, infelizmente, ainda tem dificuldade em respeitar o que está fora dos seus muros. No que se refere ao ambiente escolar, existe a reclamação de que os professores evangélicos têm “dificuldade” para colocar em prática a Lei 10.639/2003, pois demonizam tudo que pertence ao Continente Africano. Ainda que a maioria dos profissionais da educação seja mulheres negras. Porém, algumas delas com o racismo assimilado, não conseguem perceber o quão estão envolvidas pelo racismo estrutural.

Racismo Religioso e Intolerância

Um dos exemplos que podemos trazer é o comportamento da maioria das igrejas evangélicas no Brasil diante das religiões de Matriz Africana: candomblé, umbanda etc., onde percebe-se o desrespeito pregado desde o púlpito da igreja até invasão de terreiros. O racismo religioso pregado e disseminado por aquilo que se entende só existir uma teologia única, leva à intolerância religiosa, tendo como consequência o assédio moral, constrangimento e até vandalismo dos espaços sagrados dessas comunidades de fé.

Portanto, entendemos que seja importante que os sujeitos evangélicos compreendam que existem histórias, culturas e religiões que devem ser respeitadas. No que se refere à intolerância religiosa, o Estatuto da Igualdade Racial e de Combate à Intolerância Religiosa afirma que:

Toda distinção, exclusão, restrição ou preferência, incluindo-se qualquer manifestação individual, coletiva ou institucional, de conteúdo depreciativo, baseada em religião, concepção religiosa, credo, profissão de fé, culto, práticas ou peculiaridades rituais ou litúrgicas, e que provoque danos morais, materiais ou imateriais, atente contra os símbolos e valores das religiões afro-brasileiras ou seja capaz de fomentar ódio religioso ou menosprezo às religiões e seus adeptos (Estatuto da Igualdade Racial e de Combate à Intolerância Religiosa do Estado da Bahia, 2023).

Instrumentalizar tais profissionais da educação através de formações, mostrando na geografia bíblica o protagonismo da África e dos africanos, fará com que a autoestima do negro evangélico seja trabalhada, bem como a diversidade cultural e religiosa seja respeitada.

Autoestima e Identidade

Ao longo dos anos, durante as ações do Cuxi na cidade de Salvador, percebeu-se que a maioria dos negros evangélicos não conseguem fazer reflexões sobre gênero, raça e classe; também não sabem nada sobre ancestralidade africana e acreditam que negros e brancos têm as mesmas oportunidades. Ou seja, acreditam em meritocracia, como se o negro fosse menos esforçado e por isso Deus não o abençoa como abençoa, sobretudo, o homem branco. As mulheres negras, ainda que sejam maioria e base da igreja evangélica brasileira, durante as ações do Cuxi, fazem relatos de sofrimento por conta de violência que sofrem devido sua estética afro, principalmente aquelas que optam por deixar o cabelo black ou usam tranças.

Já tivemos o caso de uma jovem que, após a formação, abraçou uma das facilitadoras e começou a chorar agradecendo porque através daquela palestra, percebeu que não havia nada de errado com seu cabelo. Ela disse que o pastor da sua igreja fez o seguinte comentário: *mulher crente não usa cabelo black*. O que nos chama atenção é que, na maioria das vezes, é um homem negro que age dessa forma. Sabemos que o racismo assimilado prova o auto ódio. O psiquiatra Frantz Fanon diz que: *“por mais dolorosa que seja essa constatação, somos obrigados a fazê-la: para o negro, há apenas um destino. E ele é branco”* (Fanon, 2008, p. 28).

A fim de que possamos refletir sobre o perigo de uma história única, também entendemos que existe o perigo de uma teologia única, que é a pensada, escrita e pregada nas igrejas evangélicas. A escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie diz que: *“o perigo de uma história única é que ela rouba a dignidade da pessoa”* (Adichie, 2019, p. 27).

Ações Realizadas pelo Cuxi Coletivo Negro Evangélico

Existe a preocupação por parte do Cuxi Coletivo Negro Evangélico de que uma única narrativa teológica tire a dignidade do negro evangélico. Por isso listamos algumas ações realizadas:

- ◆ I Seminário Educadores Evangélicos e Aplicação da Lei 10.639/03. (2013)
- ◆ II Seminário Internacional Educadores Evangélicos e Aplicação da Lei 10.639/03. (2014)
- ◆ Março Mulher: Mulheres Evangélicas e Reflexões Possíveis. (2014)
- ◆ Roda de Conversa Um outro olhar sobre a África: seu lugar histórico na Bíblia. (2015)
- ◆ Roda de Conversa Lideranças Evangélicas dialogam sobre a Lei 10.639/03. (2015)
- ◆ I Encontro de Mulheres Negras Evangélicas em parceria com o Cuxi. (2016)
- ◆ Roda de Conversa Fé e Religião na Diáspora Africana: Negros Evangélicos no Brasil. (2016)
- ◆ Seminário Internacional Igrejas Evangélicas e Representação Social: Gênero, Raça e Juventude. (2016)
- ◆ Roda de Conversa a Experiência de uma mulher brasileira na República Democrática do Congo. (2017)
- ◆ Roda de Conversa: Mulheres Africanas e seu Espaço na Bíblia. (2018)
- ◆ Roda de Conversa O Legado de Martin Luther King Jr para a Educação. (2019)
- ◆ Roda de Conversa Necropolítica e Igreja Evangélica: uma Reflexão Necessária. (2019)
- ◆ Julho das Pretas — Parceria com ADUNEB. (2019)
- ◆ Setembro Amarelo — A saúde Psicossocial do Homem Negro — Live. (2020)
- ◆ Outubro Rosa — Live. (2020)
- ◆ Novembro Negro — Cuxi Dialoga — Lives. (2020)
- ◆ Início do Grupo de Estudos. (2021)
- ◆ Curso de Formação Professores Evangélicos na Aplicabilidade das Leis 10.639/03 e 11.645/08. (2021)
- ◆ Racismo é Pecado: peça publicitária. (2022)
- ◆ Igreja Evangélica e Racismo Religioso: respeitando a Diversidade Religiosa. (2023)
- ◆ Mulheres Negras em Diáspora: Narrativas Religiosas no enfrentamento à violência de gênero e racial. (2023)
- ◆ Combate à violência contra a mulher dentro e fora da Igreja. (2023)

Tais ações fizeram com que o Cuxi passasse a ser referência não só local, mas também nacional. Fazer a leitura da Bíblia dando visibilidade ao protagonismo africano, seja dos sujeitos e espaços geográficos dentro de uma igreja batista conservadora, foi um marco histórico para a comunidade negra evangélica. A Igreja Batista Sião, através da sua liderança, confiou no projeto e abriu as portas do templo para pudéssemos nos reunir.

Vale ressaltar que o sujeito evangélico não gosta de frequentar determinados espaços e nem de manifestação social, por acreditar não serem esses lugares adequados para um crente em Jesus estar. No primeiro Seminário Educadores Evangélicos na Aplicabilidade da Lei 10.639/2003, realizado na Igreja Batista Sião, considerada o berço do tradicionalismo batista em Salvador, uma das participantes fez o seguinte comentário: “*só vim porque foi aqui*”. Isso mostra quanto tempo será necessário para que a justiça social e racial demore para alcançar a comunidade evangélica brasileira.

Ação social durante a pandemia

No aspecto ação social, durante a pandemia do coronavírus, o Cuxi Coletivo Negro Evangélico foi bem atuante quando, através de parcerias nacionais e internacionais, distribuiu cesta básica para 130 famílias cadastradas, residentes em comunidades economicamente vulneráveis. Foram doações em dinheiro, alimentos, roupas e brinquedos. Quando procuramos traçar o perfil das pessoas assistidas, na sua maioria, eram mulheres negras e mães-solo, de vários credos religiosos. Percebeu-se então que a vulnerabilidade socioeconômica atravessa os corpos negros, independente da sua fé.

Reconhecimento Acadêmico

No que se refere ao campo acadêmico, o Cuxi também foi tema do Trabalho de Conclusão de Curso, quando Bruno de Araujo Conceição, estudante do curso de Ciências Sociais da Universidade do Estado da Bahia, pediu autorização para pesquisar a trajetória do coletivo. Foi uma surpresa e reconhecimento para todas as pessoas envolvidas na construção do Cuxi. Com o título *Os Meandros da Fé: A Perspectiva Formativa Negra do Cuxi Coletivo Negro Evangélico*, o então graduando Bruno de Araujo Conceição justifica sua intenção ao pesquisar o coletivo negro:

As camadas analíticas da presente pesquisa ocupam-se da centralidade objetiva de: analisar os processos formativos da perspectiva negra evangélica dos sujeitos no Cuxi Coletivo Negro Evangélico (CCNE) enquanto deslocamento da concepção universalista branca do protestantismo histórico. Para cumprir a centralidade objetiva dessa pesquisa, delimitamos como norteamento analítico das objetivações específicas: compreender as interrelações e possibilidades da experiência negra evangélica por intermédio das atividades desenvolvidas pelo Cuxi Coletivo Negro Evangélico

(CCNE); entender como a perspectiva negra de reinterpretabilidade bíblica contribui na compreensão do protagonismo negro no cristianismo-protestante; analisar a possibilidade de inter-relação entre fé e intelectualidade negra como mecanismo de enfrentamento das violações raciais nas igrejas evangélicas em Salvador (BA); e refletir a perspectiva formativa do Cuxi Coletivo Negro Evangélico acerca da diversidade religiosa (Conceição, 2022, p. 10).

Entender a importância e relevância de organizações negras evangélicas na construção de um novo pensar sobre uma teologia hegemonicamente branca, que até então apresentava-se como irrefutável, mostra que existem mentes e corpos negros pensando e fazendo uma leitura decolonial da Bíblia, bem como da liturgia onde a diversidade cultural, sobretudo a negra, sempre esteve à margem.

Conclusão

O **Cuxi Coletivo Negro Evangélico** estabelece sua atuação não pelo viés do pioneirismo, mas pela urgência da conscientização estrutural. Sua missão precípua é fomentar o **letramento racial** entre homens e mulheres negros que professam a fé cristã, integrando as interseccionalidades de **gênero, raça e classe** ao cotidiano das comunidades de fé. Trata-se de uma proposta pedagógica que visa romper com a herança colonial do silenciamento e da alienação identitária.

A trajetória do coletivo é pautada na recuperação da história e cultura africana como elementos indissociáveis da experiência religiosa. Ao propor uma leitura bíblica que evidencia o protagonismo africano nas Escrituras, o Cuxi utiliza a produção de conhecimento como um instrumento de “iluminação” — uma metáfora teológica para o despertar da consciência crítica. Esse processo retira o véu do apagamento histórico e reafirma a presença e a contribuição do sujeito **afrodiaspórico** na construção do cristianismo.

Pensar a Igreja de Cristo em sua essência exige o reconhecimento da alteridade e a contemplação de grupos historicamente marginalizados, especialmente aqueles que sofreram o **apagamento ontológico** durante a travessia afro-atlântica. A proposta do Coletivo é, portanto, uma reafirmação da fidelidade ao Evangelho: justiça e paz como pilares de uma fé que não se isenta do debate social.

O Cuxi Coletivo Negro Evangélico não toma para si a vanguarda ou pioneirismo, mas entende sua missão para que mulheres negras e homens negros que professam a fé cristã evangélica desenvolvam o **letramento racial** na perspectiva de gênero, raça e classe. Escrever a trajetória de um coletivo negro que se propõe a dar visibilidade à história e cultura da África a partir da leitura bíblica dentro das comunidades de fé evangélica também se torna instrumento

usado por Deus para trazer luz aos cegos no que diz respeito ao protagonismo do afrodiáspórico na religião.

Referências

- Adeyemo, Tokunboh (2010), *Comentário Bíblico Africano*. São Paulo: Mundo Cristão.
- Adichie, Chimamanda Ngozi (2019), *O perigo de uma história única* / Chimamanda Ngozi Adichie; tradução Julia Romeu. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras.
- Barbosa, José Carlos (2002), *Negro não entra na igreja, espia da banda de fora: protestantismo e escravidão no Brasil Império*. Piracicaba: UNIMEP.
- Cone, James H. (1985), *O Deus do Oprimido* / James H. Cone; [tradução Josué Xavier; revisão José Joaquim Sobral]. São Paulo: Ed. Paulinas.
- Conceição, Bruno de A. (2022), *Os Meandros da Fé: A Perspectiva Formativa Negra do Cuxi Coletivo Negro Evangélico*. TCC (Graduação – Ciências Sociais) – Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Educação. Campus I.
- Estatuto da Igualdade Racial e de Combate à Intolerância Religiosa do Estado da Bahia – 10 anos. [Salvador], 2023.
- Fanon, Frantz (2008), *Pele negra, máscaras brancas* / Frantz Fanon; tradução de Renato da Silveira. – Salvador: EDUFBA.
- Hall, Stuart (2013a). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Rio de Janeiro: DP&A.
- Hall, Stuart (2013b), *Da diáspora: identidades e mediações culturais* / Stuart Hall; organização Liv Sovik; tradução Adelaine La Guardia Resende ... [et al.]. – 2. ed. – Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Oliveira, Paulo de Sousa (2001), *Os negros da Bíblia e os do Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Sete.
- Santos, Jocélio Teles dos (2009), *Geografia Religiosa Afro baiana no século XIX*. Revista VeraCidade, Salvador, ano IV, n. 5, out.

Gicélia Cruz

*The Great Lakes Initiative and the
Contextual Hermeneutics of Reconciliation*
*La iniciativa de Los Grandes Lagos y la Hermenéutica
Contextual de la Reconciliación*
*A Iniciativa dos Grandes Lagos e a
Hermenêutica Contextual da Reconciliação*

Abstract

This essay analyzes the ways African Great Lakes Christians have tried, individually and/or corporately, to contribute to the transformation of conflicts, the diminution of violence within the region, and the healing of communities. As a biblical scholar whose research has been influenced in a large part by participation in the Great Lakes Initiative's movement of reconciliation through communal contextual scriptural interpretation, context analysis, communal lament, theological reflections, liturgy, rest, and networking, I reflect on what it means to read and understand the Bible within the African Great Lakes context of chronic conflicts and violence. I show that, within today's African Great Lakes region, biblical interpretation needs to be engaged/ideological, contextual, theological, centered on reconciliation, and collaborative between scholars, practitioners, and ordinary Christians.

Keywords: Reconciliation; Contextual Hermeneutics; African Great Lakes; Theological; Practical.

Resumen

Este ensayo analiza las formas en que los cristianos africanos de los Grandes Lagos han intentado, individual y/o colectivamente, contribuir a la transformación de los conflictos, la disminución de la violencia en la región y la sanación de las comunidades. Como biblista cuya investigación ha sido influenciada en gran medida por la participación en el movimiento de reconciliación de la Iniciativa de los Grandes Lagos a través de la interpretación contextual comunitaria de las Escrituras, el análisis del contexto, el lamento comunitario, las reflexiones teológicas, la liturgia, el descanso y la creación de redes, reflexiono sobre lo que significa leer y comprender la Biblia dentro del contexto de conflictos crónicos y violencia en la región africana de los Grandes Lagos. Demuestro que, en la actual región africana de los Grandes Lagos, la interpretación bíblica debe ser comprometida/ideológica, contextual, teológica,

¹ Professor of Hebrew and Scripture, Université Notre Dame de Tshumbe, DRC.

centrada en la reconciliación y colaborativa entre académicos, profesionales y cristianos comunes.

Palabras clave: Reconciliación; Hermenéutica Contextual; Grandes Lagos Africanos; Teológica; Práctica

Resumo

Este ensaio analisa as formas como os cristãos africanos dos Grandes Lagos têm tentado, individual e/ou coletivamente, contribuir para a transformação dos conflitos, a diminuição da violência na região e a cura das comunidades. Como estudioso bíblico cuja pesquisa foi influenciada em grande parte pela participação no movimento de reconciliação da Iniciativa dos Grandes Lagos por meio da interpretação contextual comunitária das Escrituras, análise de contexto, lamento comunitário, reflexões teológicas, liturgia, descanso e formação de redes, reflito sobre o que significa ler e compreender a Bíblia no contexto de conflitos crônicos e violência da região africana dos Grandes Lagos. Mostro que, na atual região africana dos Grandes Lagos, a interpretação bíblica precisa ser engajada/ideológica, contextual, teológica, centrada na reconciliação e colaborativa entre acadêmicos, profissionais e cristãos comuns.

Palavras-chave: Reconciliação; Hermenéutica Contextual; Grandes Lagos Africanos; Teológica; Práctica

Introduction

In the last three decades, war and chronic conflicts have been the greatest challenges for flourishing life in the African Great Lakes region (Burundi, Democratic Republic of Congo, Kenya, Rwanda, South Sudan, Tanzania, Uganda). In addition to the well-known conflicts like the 1994 genocide in Rwanda – which is still haunting the region to this day – or the protracted war in the Democratic Republic of Congo (DRC), every country of the region has been plagued by violence, internal conflicts, and disunity among its citizens. At the heart of those conflicts are questions of identity, poverty, greed, and inadequate leadership. In response, Christians have tried to imagine ways they can, individually and/or corporately, contribute to the transformation of conflicts, the diminution of violence within the region, and the healing of communities. Biblical interpretation has often been proposed as a means toward that goal of transforming wounded communities. However, Christians have often faced the crippling division between engaged/interested Christians and academic/professional theologians and biblical scholars. Indeed, what the 1985 South African *Kairos Document* lamented almost four decades ago is still a reality in most Great Lakes countries. The *Kairos Document* noted a division between, on the one hand, a predominantly neutral academic community that engaged in historical and structural studies of the Bible without critical reflection on the impact of their works on the transformation of South African society, and, on the other

hand, a non-academic community that “remained within a pre-critical, naïve frame of reference” (Draper, 1991, p. 235). The result was that “academics and clergy within the churches [...] remained methodologically silenced or immobilized, while the people have continued to read the Bible without any assistance from the South African academic community” (Draper, 1991, p. 238).

Most Great Lakes Christians have remained ill-equipped to navigate between faith and social problems, because, while relying on Scripture for guidance, they have had little to no access to the Bible and are not trained in a way that prepares them to address social problems. In the DRC, for example, the Bible is studied as a subject only in (mostly Catholic) seminaries and in a few universities. However, even in those seminaries and universities, students are not prepared to deal with the real questions of violence, war, poverty, etc., because the focus of the curricula is generally on historical and philological questions.

Twenty years ago (2004), a group of theologians, scholars, missiologists, practitioners, clergy, denominational leaders, and lay people, “united by their common bond in Christ, their mission to see the world reconciled and committed to the service of Christ and one another” (Makanda, 2019) started a movement that led to the creation of the *Great Lakes Initiative* (GLI), a Christian platform that seeks “to mobilize restless Christian leaders from across the Great Lakes region of Africa, create a space for their transformation, and empower them to participate in God’s mission of reconciliation in their own communities, organizations, and nations” (Onyumbwe Wenyi, 2022, p. 152). During its 20 years of existence, the GLI has equipped thousands of African leaders for the ministry of reconciliation within and among their deeply divided communities. Its design focuses on communal contextual scriptural interpretation, context analysis, communal lament, theological reflections, liturgy, rest, and networking. The GLI operates with the conviction that conflicts and violence are not part of God’s vision for humanity and that engagement with Scripture can help us live God’s vision of a world without violence, that is, a new creation.

In this essay, as a biblical scholar whose research has been influenced in a large part by participation in the GLI movement, I reflect on the contextual hermeneutics of reconciliation that I have used at the GLI and in my teaching and writing. I will show that, within today’s African Great Lakes region, biblical interpretation needs to be engaged/ideological, contextual, theological, centered on healing and reconciliation, and placed within a community of scholars, practitioners, and ordinary Christians. I begin this essay with a brief overview of the contextual biblical interpretation practiced especially in South Africa. Next, I will present the situation of conflicts in the Great Lakes region. Third, I will present the Great Lakes Initiative and its “Word Made Flesh” methodology.

1. African Contextual Biblical Hermeneutics

My contextual approach to the Bible needs to be located within the framework of African contextual biblical interpretations that are associated with Anglophone scholars, especially South African scholars, Itumeleng Mosala, Gerald O. West, and Jonathan A. Draper. My encounter with African contextual biblical hermeneutics took place through the works of Gerald O. West and Jonathan A. Draper, both scholars having spent the best part of the academic career in developing a hermeneutical approach that makes possible the connection between the biblical text and the African context.

Mosala, West, and Draper are part of the “prophetic theology” called for by the *Kairos Document*. That theology was meant to imagine an approach to Scripture that would be alternative to the then-dominant approach that was neutral and mainly focused on maintaining the status quo. Within the context of apartheid and oppression, prophetic theologians thought it important “to develop, out of this perplexing situation, an alternative biblical and theological model that will in turn lead to forms of activity that will make a real difference to the future of our country” (*Kairos Document, Preface*). They analyzed and critiqued the structures of oppression that marginalized most citizens and maintained them in inhumane conditions as well as the ideologies that sustained such structures. In addition, they critiqued the dominant kinds of theologies and biblical interpretations that did little to challenge the status quo, but merely rubbed the wounds of the oppressed classes with the balm of passivity and obsequious submission. They identified two forms of theologies that made theologians and pastors believe that their role was to maintain the status quo and avoid confrontations at all costs: Church theology and State theology. “State theology” was a “theological justification of the status quo with its racism, capitalism and totalitarianism. It blesses injustice, canonizes the will of the powerful and reduces the poor to passivity, obedience and apathy” (*Kairos Document, 3 §2*). “Church theology” critiqued the apartheid system in a “limited, guarded and cautious way,” without analyzing the social, economic, and political realities of the time. Instead, it relied “upon a few stock ideas derived from Christian tradition and then uncritically and repeatedly applies them to our situation” (*Kairos Document, 3 §2*). These two kinds of theologies, in the words of West, co-opted the Bible and transformed it into a weapon of oppression (West, 2017).

In addition to critiquing the way Scripture was used in Church and State theologies, the prophetic theologians considered the Bible itself a “site of struggle” and avoided using a hermeneutic of trust vis-à-vis the biblical text. Mosala is the most virulent critic of the then-dominant theologies. Following a Marxist historical-materialist methodology, he considers the notion of “struggle” to be essential for biblical hermeneutics, because struggle is “the motive force of human societies” (Mosala, 1989, p. 8). At the heart of the history of human

societies is the struggle between the dominant classes and the oppressed classes (the poor and the marginalized). Thus, because the Bible is “the product and the record of historical, cultural, gender, racial, and social-class struggle” (Mosala, 1989, p. 8), it can be (at least partially) oppressive. In fact, for West, “the Bible is a resource for liberation, but it is also a source of oppression and domination, and not just in the way it has been used by the missionary-colonial project; the Bible is, in part, intrinsically oppressive” (WEST, 2016, pp. 47-48). Because the Bible is ambiguous, West argues, it “requires a hermeneutic of suspicion” (West, 2016, p. 48; see Kabasele, 2005). Contemporary readers of the Bible need then to understand therefore that, through the redactional process, the dominant classes tried to eradicate the interests and voices of the poor and working classes from the texts and privileged the interests of the dominant classes. Mosala finds it necessary to question the notion of the Bible as *Word of God*, because such a notion suggests that “there is such a thing as a nonideological appropriation of Scripture” and that the Bible is “the absolute, nonideological Word of God that can be made ideological only by being applied to the situation of oppression” (MOSALA, 1989, p. 16). Mosala takes the “insistence on the Bible as the Word of God” to be “an ideological maneuver whereby ruling-class interests evident in the Bible are converted into a faith that transcends social, political, racial, sexual, and economic divisions. In this way the Bible becomes an ahistorical, interclassist document” (Mosala, 1989, p. 18).

Moreover, because the final form of the biblical text is the form willed and preserved by the dominant classes, it should be understood to be “the oppressor’s form of the text” (West, 2018, p. 254). It is therefore important to use the historical-materialist approach to biblical interpretation to recover the voices and ideologies of the working classes that were silenced through the redactional process. In other words, “by focusing on the final form of the biblical text, we find only the absence of marginalised voices. But this absence is partially present because redactional processes do not entirely eradicate the voices they co-opt. Remnants or fragments of marginalised voices remain” (West, 2018, p. 255).

In consequence, Mosala argues,

With the agenda of the text laid bare, we can make hermeneutical connections with similar agendas in the contemporary setting. The usefulness or otherwise of the agenda of the text cannot be decided a priori. It has to be tested on the basis of the demands and experience of the struggle of black working-class people (Mosala, 1989, p. 185; see West, 2018, p. 255).

The starting point of biblical interpretation then cannot be the biblical text, but “the actual struggles of contemporary working-class Africans. Real struggle, whether in the past, present, or future, is the terrain for the doing of African biblical interpretation” (West, 2018, p. 255). This experience of the

struggle of working-class Africans determines the “questions we bring to the text and decides what counts as an answer” (Draper, 2001, p. 153).

The emphasis on the contemporary context as the starting point of biblical hermeneutics means that there can be no universal context from which to read biblical texts. Even within sub-Saharan Africa, the agendas of each country or community are unique and cannot be easily transposed into the context of another community/country. In South Africa, for example, apartheid segregationist practices made scholars and ordinary people acutely aware of the importance of liberation for working-class Africans. Since apartheid separated people and forced some to see their interests being squeezed out of discussions of public policies and their voices being silenced within society, it makes sense that, in South Africa, the theme of struggle be emphasized. The choice to use Marxist historical-materialist categories of class struggle in biblical interpretation is not made a priori, but out of the experience of the actual struggle of classes within apartheid South Africa.

Another consequence of emphasizing the contemporary context is that biblical interpretation cannot be done only by scholars without collaborating with local communities. Gerald West has shown that “not to work overtly with our local African communities to re-read the Bible for decolonization would make us unaccountable to our African context” (WEST, 2018, p. 258), and so, at the Ujamaa Centre, they “read the Bible with the poor, working class, and marginalised for individual and social transformation” (WEST, 2006, p. 321). Even though African biblical scholars need to maintain conversation with the guild of biblical scholarship, their primary accountability is to the African context.

In practice, West and Draper understand the interpretation of biblical texts to be tripolar, combining the poles of context (the contemporary context), the text, and appropriation. As has already been shown, the pole of the context is the starting point of biblical interpretation, and it is the context that suggests the questions that one brings into conversation with the biblical text. The second pole is what Draper calls “the moment of the text,” during which the text is “allowed to be other, different, over against ourselves and our concerns and our questions,” because “it is rooted in a specific historical, social, cultural and economic context” (Draper, 2015, p. 15). Since the text is “already a closed system of signs, symbols, and structures that discloses a world of its own,” “in order to have access to the world projected by the text, the reader needs to understand the logic of operations that hold the text together. Explanation consists in showing, through structural analysis, how that logic works” (Onyumbwe Wenyi, 2021a, p. 22). In the third pole, the reader owns the meaning of the biblical text. What allows the reader to create a dialogue between the text and his/her context is, according to West, the reader’s lived faith, his/her ideological and/or theological orientation.

The theoretical work done by South African scholars has helped many scholars in their biblical interpretation within the African context. However, it needs to be noted that the notion of “struggle for liberation” has not been imported into all the sub-Saharan African countries without qualification. In the Great Lakes region, the collaborative exegesis done at the Great Lakes Initiative has shown that the context of violence and chronic conflicts requires more attention to healing and reconciliation than to questions of liberation from oppression.² In addition, contrary to the dominance of the hermeneutic of suspicion in southern Africa, at the GLI, the hermeneutic of trust is prevalent.

2. The African Great Lakes Initiative, conflicts, and the Hermeneutics of Reconciliation

The African Great Lakes region comprises seven countries: Burundi, Democratic Republic of Congo, Kenya, Rwanda, South Sudan, Tanzania, and Uganda. Since the beginning of the 1990s, this region has been in the spotlight because of the conflicts that have unsettled it. During the June 2024 Leadership Institute of the GLI, information about peace in the region was rather disappointing. Participants from South Sudan lamented the devastation and refugee crisis caused by the ongoing civil war between the military government led by Abdel Fattah al-Burhan and the paramilitary Rapid Support Forces led by Hemedti. According to the UNHCR, 2.3 million South Sudanese are refugees or asylum-seekers in neighboring countries and 2 million are internally displaced within the country (UNHCR, 2024). In Kenya, the situation is no better: regional inequality, exclusion, and marginalization create ethnic tensions; disputes over land and resources intensify violence; political power struggles incite inter-clan rivalry and political violence; and the infiltration of Somalia-based terrorist organization Al-Shabaab and the proliferation of small arms and weapons contribute to more violence, especially in borderland communities (Mwangi, 2022). While Burundi has not recovered from the effects of the 1993 – 2005 civil war, and the Rwanda is still haunted by the effects of the 1994 genocide, Tanzania is plagued by an increase in gender-based violence and disputes over land resources. In Uganda, political violence, poverty, and ethnic conflicts continue to divide the country. The DRC, my country, has been the center of violence over the last 30 years, with an alleged death toll of 10 million victims. In eastern DRC, since the beginning of wars in 1996, millions of men and women have been maimed, raped, abducted; villages and farms have been burned down by assailants; communities have been destroyed, traumatized, and divided (Onyumba Wenyi, 2021a). The questions of violence and conflicts and the need for

² This, of course, does not suggest that questions of liberation are unnecessary. It means rather that we need first reconciliation and healing, before we privilege liberation.

healing and reconciliation have understandably occupied theologians, pastors, and leaders of the Great Lakes region.

The Great Lakes Initiative (GLI) was born out of the need for Christians to draw on their faith and scriptural resources to heal the Great Lakes communities destroyed by chronic conflicts. Its story begins with a forum of the Lausanne Committee on World Evangelization in Pattaya, Thailand, from September 29 to October 5, 2004. Of the 31 groups formed during the forum to think about various issues facing the church in the 21st century, Group 22 focused on the topic of reconciliation. The group was made of theologians, scholars, missiologists, practitioners, clergy, denominational leaders, and lay people from Christian institutions and organizations, especially Duke Divinity School (DDS), Africa Leadership and Reconciliation Ministry (ALARM), Evangelical Alliance, International Fellowship of Evangelical Students (IFES), Inter-Varsity Christian Fellowship (IVCF), World Vision (WV), and the Mennonite Central Committee (MCC). The group identified conflict and violence as the Church's most pressing issues. They thus looked for ways to lead wounded communities out of chronic conflicts and violence. This movement for reconciliation began with a powerful gesture performed by the members of Group 22 of the Pattaya forum: they washed one another's feet, to symbolize their commitment to reconciliation. The foot washing took place between friends, between people who did not know each other before the forum, and especially between people/tribes whose past enmity was well-known (Hutus and Tutsis, Palestinians and Israelis, whites and blacks, etc.).

After the forum, some members of this group met at Duke University in the USA and in various African cities to start the movement that became the Great Lakes Initiative, which they defined as

a community of restless Christian leaders seeking to embody God's vision of reconciliation. The mission of the GLI is to mobilize these restless Christian leaders from across the Great Lakes Region, create a space for their transformation, and empower them to participate in God's mission of reconciliation in their own communities, organizations and nations. The GLI inspires, forms, and supports leaders in the Great Lakes Region through community formation, and learning shaped by biblically inspired content and methodologies (GLI, *Faculty Guide*).

The GLI participants consider reconciliation, not as a program, but as a journey during which Christians, convinced that conflicts can be transformed, that reconciliation is at the heart of God's mission in our world, and that God calls them to be ambassadors of reconciliation in a divided world (see 2 Cor 5,17-20), vow to lament the sins of their communities and sow hope and embody new creation through selfless and prophetic leadership (Katongole & Rice, 2008).

To achieve the goal of equipping Christian leaders with this biblically inspired vision of reconciliation, the GLI developed a *contextual, theological, and practical* methodology called “Word Made Flesh” (WMF). This methodology resembles South African modes of practicing contextual biblical interpretation, but it is unique in its focus on reconciliation and its view of the Bible as *Word of God*.

The WMF methodology is contextual because it takes seriously the Incarnation of Jesus Christ in a particular time and place. The Word of God became flesh in history, and so the GLI believes that, whenever reading the Bible for reconciliation, history and geography must be considered: “particular attention is paid to context: the historical, geographical, social, cultural, political and religious context in which our theological reflection is placed” (GLI Christian Leadership for Reconciliation, p. 10). The main question with which the GLI deals on the second day of the annual gathering is: “What is going on?” This question

seeks to get to a clearer and deeper understanding of the specific challenges facing the region. In our attempt to reflect a patient God, the Great Lakes Initiative sees it as a great gift to slow down, and to seek understanding of the different forces that keep the dividing walls up in our varying contexts and communities (GLI Christian Leadership for Reconciliation, p. 12).

This methodology is theological because it presupposes faith in God and an understanding that reconciliation is a gift from God. Given that presupposition, the WMF methodology begins with God as *Logos* (the Word) and

must be framed within the wider story of God’s creation; God’s dealing with humankind through choosing the disadvantaged people of Israel, coming as the marginalized Jew in Jesus of Nazareth, and continuing to keep God’s promise of a new creation alive today through the power of the Holy Spirit (GLI Christian Leadership for Reconciliation, p. 10).

The theological emphasis of the GLI WMF methodology is to be understood against the background of the GLI’s genesis within a global community whose view of Scripture was influenced by the theological exegesis practiced then at the Duke Divinity School by scholars like Ellen F. Davis (my Doktor-mutter), Stephen B. Chapman, and Richard B. Hays. For Davis, the Bible is a “divine word that is uniquely powerful to interpret our experience,” that aims to tell us “about the nature and will of God,” to instruct us “in the manifold and often hidden ways in which God is present and active in our world,” and to give us “a new awareness of ourselves and our actions,” showing us “that in everything we have to do with God” (Davis, 2003a, pp. 9, 11). Theological interpretation of the Bible presupposes the belief that “the *primary* purpose of Scripture is to render an account of God as an agent” (Chapman, 2019) and is “viewed as part

of the ministry of a church at prayer, and its task to equip the church” (Onyumbé Wenyi, 2021, p. 12) to “speak with wisdom, imagination and courage to the challenges of our time” (Davis and Hays, 2004, p. 23). Biblical exegesis then is not divorced from the life of the Church. The challenges that contemporary communities face are brought into conversation with the biblical text as part of the practices of a community that seeks conversion – metanoia – and transformation through engagement with God through the Bible (Davis, 2003a; Fowl 1998).

Contrary to South-African collaborative exegeses where the hermeneutic of suspicion is prevalent, at the GLI, there seems to be a consensus that the Bible is not intrinsically oppressive. Even texts that appear not to promote the wellbeing of certain communities are valued and grappled with as gifts from God (see DAVIS, 2003b). Participants bring the challenges of real communities to conversation with biblical texts, and they do so with conviction that the intentions of the God who reveals himself within these biblical texts are ultimately for the good of the community. Because of this theological approach to biblical interpretation, the GLI participants privilege the final form of the biblical text over reconstructed history or supposed historical conflicts between ancient competing classes.

The WMF methodology is practical because Christ who dwelt among us transformed us. The process of reconciliation must lead to the development of skills, practices, and stories that make flourishing life possible within communities. During the annual meeting at the GLI, participants are urged to imagine how the context within which they live can be transformed through dialogue with the biblical texts studied, meditated on, and prayed with during the seminars and plenary sessions. Some of the ways Scripture has been thought to impact communities have been through conversations between the Bible and questions of political succession (Onyumbé Wenyi, 2020), the Bible and questions of identity (Onyumbé Wenyi, 2022), the Bible and questions of land use and care (Onyumbé Wenyi, 2023), the Bible and leadership (Onyumbé Wenyi, 2021b), and the Bible and questions of post-traumatic healing (Onyumbé Wenyi, 2021a; see Herman, 1992). The practical aspect of the WMF methodology shows that biblical interpretation is never complete until a dialogue between the context of violence and conflicts and the biblical text shows how engagement with the biblical story can bring the community to imagine skills, practices, and stories that can heal and reconcile wounded communities.

Based on these methodological considerations, the *GLI Faculty Guide* expects all the faculty members to anchor seminars and plenary lectures on a deep “engagement with the Christian narrative and biblical texts as a way of igniting our collective scriptural imagination” and bring “stories and ministry practitioners from particular contexts and lives into conversation with theologians and other Christian scholars,” in order to “help shape and sustain communities

of God’s resurrection” (GLI Faculty Guide, p. 7). Key here is the collaboration between professional theologians, biblical scholars, activists, practitioners, and ordinary Christians in the interpretation of Scripture for social transformation.

Conclusion

In this short essay, I have reflected on the practice of biblical interpretation at the Great Lakes Initiative within Africa’s context of violence and chronic conflicts. I have highlighted the role of the challenges facing the contemporary communities in determining the questions we bring to the biblical texts and what counts as an answer. It should be noted though that, even though the questions that guide the GLI’s biblical interpretation come from the African experiences of violence and conflicts, the resources (especially methodological resources) that are mobilized are not exclusively African. The GLI privileges the African context, but not necessarily in opposition to European or American experiences. The guiding conviction at the GLI is that of a global Church where interactions with one another (between scholars and ordinary Christians, between Western and African Christians, between former enemies, etc.) are viewed as opportunities for building peaceful communities.

Bibliographic References

- Chapman, S.B., “What’s the Deal with Theological Interpretation?”. In: Eerdword: The Eerdmans Blog, Sept. 2019.
- Davis, E., “Teaching the Bible Confessionally in the Church”. In: Davis, E.F.; Hays, R. B. (Eds). *The Art of Reading Scripture*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003, pp. 9–26.
- Davis, E.F., “Critical Traditioning: Seeking an Inner Biblical Hermeneutic”. In: Davis, E. F.; Hays, R. B. (Eds). *The Art of Reading Scripture*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003, pp. 163-180.
- Davis, E. F.; Hays, R. B. (2004), *Beyond Criticism: Learning to Read the Bible Again*. In: *The Christian Century* 121.8, pp. 23–27.
- Draper, J. A., “For the Kingdom Is Inside You and It Is Outside of You: Contextual Exegesis in South Africa”. In: Hartin, P. J.; Petzer, J. H. (Eds). *Text and Interpretation: New Approaches in the Criticism of the New Testament*. Leiden: Brill, 1991, pp. 235–57.
- Draper, J. A., “Old Scores and New Notes: Where and What Is Contextual Exegesis in the New South Africa”. In: Speckman, M. (Ed). *Towards an Agenda for Contextual Theology*. Pietermaritzburg: Cluster, 2001, pp. 148–68.

- Draper, J.A., “African Contextual Hermeneutics: Readers, Reading Communities, and Their Options between Text and Context”. In: *Religion & Theology*, vol. 22, pp. 3-22, 2015.
- Fowl, S.E. *Engaging Scripture: A Model for Theological Interpretation*. Eugene (OR): Wipf & Stock, 1998.
- GLI. *The Great Lakes Initiative Leadership Institute Faculty Guide*. Unpublished.
- GLI. *Christian Leadership for Reconciliation*. Unpublished.
- Herman, J. L. (1992), *Trauma and Recovery: The Aftermath of Violence—from Domestic Abuse to Political Terror*. New York : Basic.
- Kabasele Mukenge, A. (2005), *Lire la Bible dans une société en crise: études d’herméneutique interculturelle*. Kinshasa: Mediaspaul.
- Kairos. *Challenge to the Church: The Kairos Document: A Theological Comment on the Political Crisis in South Africa*. Braamfontein: The Kairos Theologians, 1985.
- Katongole, E.; Rice, C. (2008), *Reconciling all Things: A Christian Vision for Justice, Peace and Healing*. Downers Grove (IL): IVP Books.
- Makanda, C. (2019), *The Great Lakes Initiative (GLI) Theology of Reconciliation Curriculum Framework*. Unpublished Second Draft. Kampala, 2019.
- Mosala, I. J. (1989), *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*. Grand Rapids (MI): W.B. Eerdmans.
- Mwangi, O. G. Kenya Violence: 5 key drivers of the decades-long conflict in the north and what to do about them. In: <https://theconversation.com/kenya-violence-5-key-drivers-of-the-decades-long-conflict-in-the-north-and-what-to-do-about-them-193466>. Accessed on: 21 Nov. 2024.
- Onyumbé Wenyi, J. (2021), *Piles of Slain, Heaps of Corpses. Reading Prophetic Poetry and Violence in African Context*. Eugene (OR): Cascade Books.
- Onyumbé Wenyi, J. “Long Live My Lord the King! An African Reading of Violence, Political Succession, and Prophetic Ministry in 1Kings 1–2”. In: *Journal of Theology for Southern Africa*, vol. 167, pp. 80-98, July 2020.
- Onyumbé Wenyi, J. Rahab, Identity Transformation, and Reconciliation in the African Great Lakes Communities: Working With the “Great Lakes Initiative.” In: *Journal of Black Religious Thought*, vol. 1, pp. 152-172, 2022.
- Onyumbé Wenyi, J. “The Hills will Flow with Milk”: Reading Joel 4:9–21 in the Context of Land Grabbing in Sub-Saharan Africa. In: *Postscripts*, vol. 14, n. 2, pp. 229–252, 2023.
- Onyumbé Wenyi, J. «Se déguiser et marcher au combat: La duperie, la flatterie et le discours prophétique dans le récit de Michée ben Imlah (1R 22)». In : Ongendangenda Muya, R. (Ed.). *Être Evêque en temps de crise: Engagement prophétique au service de la paix et de la dignité humaine. Mélanges Offerts à S.E. Mgr Nicolas DJOMO LOLA, Evêque*

- de Tshumbe*. Kinshasa: Presses de l'Université Catholique du Congo, 2021, pp. 339-357.
- UNHCR. South Sudan Situation. In <https://reporting.unhcr.org>. Accessed on: 21 Nov. 2024.
- West, G. O., "The Vocation of an African biblical scholar on the margins of biblical scholarship". In: *Old Testament Essays*, vol. 19, n. 1, pp. 307-336, 2006.
- West, G. O., "Accountable African Biblical Scholarship: Post-colonial and Tri-polar". In: *Canon & Culture*, vol. 10, n.2, pp. 35-67, 2016.
- West, G. O., "The Co-optation of the Bible by 'Church Theology' in Post-liberation South Africa: Returning to the Bible as a 'Site of Struggle'". In: *The Journal of Theology for Southern Africa*, vol. 157, pp. 185-198, March 2017.
- West, G. O., "African Biblical Scholarship as Post-Colonial, Tri-Polar, and a Site-of-Struggle". In: Tat-Siong, B.L. (Ed.). *Present and Future of Biblical Studies: Celebrating 25 Years of Brill's Biblical Interpretation*. Leiden: Brill, 2018, pp. 240-273.

Jacob Onyumbé Wenyi

***El cangrejo y el pulpo salieron a bailar:
La cristología salvífica de Don Tite Curet Alonso***

*The Crab and the Octopus Went Out To Dance:
The Salvific Christology of Don Tite Curet Alonso*

**O carangujeo e o polvo saíram para dançar:
A Cristologia Salvífica de Don Tite Curet Alonso**

Resumen

Este artículo propone una hermenéutica bíblica afrocaribeña a partir del análisis de dos canciones del compositor puertorriqueño Catalino Curet Alonso (Don Tite): “Con los pobres estoy” y “Desahucio”. Desde una perspectiva que articula la tradición oral africana (pataki, djeli), la poética de la relación de Édouard Glissant y la ontología narrativa de Sylvia Wynter, se reinterpretan conceptos teológicos como el maná, la sangre de Cristo y la promesa escatológica de un cielo nuevo y una tierra nueva. La figura de Adolfinia Villanueva Osorio, asesinada en un desahucio en Loíza, Puerto Rico, en 1980, es leída como una Crista cuyo cuerpo acribillado se convierte en lugar teológico de resistencia y esperanza. La música de Curet Alonso funciona como *locus theologicus* desde el cual las comunidades afrocaribeñas resignifican las Escrituras y construyen narrativas liberadoras.

Palabras clave: Hermenéutica afrocaribeña; Cristología; Salsa; Curet Alonso; Adolfinia Villanueva; Resistencia negra; poética de la relación.

Abstract

This article proposes an Afro-Caribbean biblical hermeneutics based on the analysis of two songs by Puerto Rican composer Catalino Curet Alonso (Don Tite): “Con los pobres estoy” and “Desahucio”. From a perspective that articulates African oral tradition (pataki, djeli), Édouard Glissant’s poetics of relation, and Sylvia Wynter’s narrative ontology, theological concepts such as manna, the blood of Christ, and the eschatological promise of a new heaven and a new earth are reinterpreted. The figure of Adolfinia Villanueva Osorio, murdered during an eviction in Loíza, Puerto Rico, in 1980, is read as a Christa whose riddled body becomes a theological site of resistance and hope. Curet Alonso’s music functions as a *locus theologicus*

¹ Ministra puertorriqueña y activista por los derechos humanos y los derechos LGTB. Ha sido premiada con el Premio Stonewall de la Fundación Anderson Prize.

from which Afro-Caribbean communities reinterpret the Scriptures and construct liberating narratives.

Keywords: Afro-Caribbean hermeneutics; Christology; Salsa; Curet Alonso; Adolfinia Villanueva; Black resistance; Poetics of relation.

Resumo

Este artigo propõe uma hermenêutica bíblica afro-caribenha a partir da análise de duas canções do compositor porto-riquenho Catalino Curet Alonso (Don Tite): “Con los pobres estoy” e “Desahucio”. A partir de uma perspectiva que articula a tradição oral africana (pataki, djeli), a poética da relação de Édouard Glissant e a ontologia narrativa de Sylvia Wynter, reinterpretam-se conceitos teológicos como o maná, o sangue de Cristo e a promessa escatológica de um novo céu e uma nova terra. A figura de Adolfinia Villanueva Osorio, assassinada durante um despejo em Loíza, Porto Rico, em 1980, é lida como uma Crista cujo corpo crivado de balas se torna lugar teológico de resistência e esperança. A música de Curet Alonso funciona como locus theologicus a partir do qual as comunidades afro-caribenhas ressignificam as Escrituras e constroem narrativas libertadoras.

Palavras-chave: Hermenêutica afro-caribenha; Cristologia; Salsa; Curet Alonso; Adolfinia Villanueva; Resistência negra; Poética da relação.

Introducción

“Conjuro de anamú”²

Mayra Santos Febres

...mi abuela es como la tierra, tú sabes:
mujer helicoidal que extiende su ceiba seca
a contrapunto, a contraluz,
para trenzar la ruta que el viento ha de seguir al día
y obligarlo a entregar
los huevos y obeliscos de anteaer.
Ella es así, mi abuela,
basta que pase los pies por el cemento
para que la brea libere retículos de pájaros
mientras llegaba el progreso,
basta que los lleve con su escoba hasta sus piernas
para que recuperen ese grado amplio y permisivo
de triángulos en el cielo y en la boca.
Mi abuela es como la tierra, tú sabes:
hambrienta mujer inexpugnable

² Anamú es una planta medicinal utilizada en el Caribe en prácticas de limpieza espiritual y sanación. El poema de Mayra Santos Febres, incluido en su libro *Anamú y manigua* (1991), evoca la sabiduría ancestral de las mujeres negras y su conexión con la tierra

que extiende sus greñas
a las abejas instalando minutereros, a las raíces latentes
sólo a ella hablándole al oído
y que las reconoce como salidas de una misma vulva omnímoda
otorgándoles clemencia para seguir almacenando
jugos, sabiduría y sortilegios.

De regreso hacia la vulva omnímoda

Regresamos a la vulva omnímoda para recuperar los senderos olvidados, no por nuestra pereza, sino como resultado de una amnesia instalada en nuestras conciencias para que olvidemos las narrativas fundantes. Esas son desde donde podemos construir las nuestras, y sin esas narrativas fundantes nos convertimos en humanos sin historias y cuentos que nos sostengan. Ese regreso a la vulva omnímoda es el espacio desde el cual queremos construir nuevas hermenéuticas bíblicas que nos den dignidad.

Aquellas personas formadas dentro de las tradiciones occidentales de interpretar los textos bíblicos o de dar forma a nuestra percepción de la relación con la Divinidad desde teologías cerradas, hemos, en ocasiones, entrado en un callejón sin salida. Es agotador usar los marcos interpretativos occidentales para arrancar a los textos bíblicos mensajes más nutritivos para quienes, al igual que yo, somos condenados por esas mismas tradiciones hermenéuticas. Tampoco hay mucha luz en la mayoría de las narrativas bíblicas, y a veces tenemos que colocarlas en el rincón del olvido o quedarnos con unas pocas, muy pocas, que nos den pistas alternativas.

El establecimiento de nuevos cánones ha sido una práctica de defensa para aquellos que son víctimas del uso de la Biblia como arma de agresión, como fuente ideológica para demonizar a una parte de la humanidad. Desde las comunidades de personas esclavizadas se estableció un nuevo canon bíblico a través de los spirituals, cuya mirada de los textos traza una ruta de escape, un cimarronaje interpretativo. El teólogo afroamericano James Cone lo expone de la siguiente manera:

En cuanto al literalismo bíblico, es cierto que las personas esclavizadas no eran críticas bíblicas y, por lo tanto, desconocían las reflexiones académicas europeas sobre los orígenes de los escritos bíblicos, surgidas en respuesta a la Ilustración. Como la mayoría de sus contemporáneos, aceptaban la inerrancia de las Escrituras. Pero, a diferencia de los “fundamentalistas” blancos, los predicadores negros nunca han estado esclavizados por las palabras de las Escrituras. Los textos de la Biblia sirvieron como puntos de partida para una interpretación coherente con la existencia del pueblo. (Cone 1992, p. 24; *traducción nuestra*)

Del mismo modo, entre 1895 y 1898, las sufragistas feministas norteamericanas convocaron a un comité de más de 26 mujeres que se dedicó a revisar el canon bíblico y a generar interpretaciones bíblicas más responsivas de los derechos de las mujeres. Este conjunto de mujeres produjo lo que se conoció como el *Women's Bible*.

Si bien es cierto que desde las hermenéuticas feministas, queer o populares conseguimos lecturas más liberadoras y, por ende, otras narrativas de nosotres mismos en las que recuperamos nuestra identidad como hijes de la(s) Divinidad(es), también es cierto que a veces entramos en discursos apologéticos interminables de los textos bíblicos. Ese ejercicio apologético nos mantiene utilizando las mismas herramientas. Herramientas creadas en los marcos de la Ilustración y, posteriormente, de la modernidad, que partieron del imaginario de los hombres blancos y respondieron a sus necesidades. Quizás uno de estos centros argumentativos sea el concepto de desmitologizar las narrativas bíblicas para encontrar significado en nuestros tiempos. Sin embargo, el ser humano continúa mirando en los mitos, historias que nos dan pistas de lo que hemos sido y hacia dónde quisiéramos ir.

La biblista afrocolombiana Maricel Mena López nos invita a rescatar a África y a Asia, tan presentes en los textos bíblicos, pero tan escondidos por las interpretaciones eurocéntricas de la Biblia. Esa es una agenda importante, así como la de situar los textos bíblicos bajo el prisma de la sabiduría africana. Pero ¿cómo hacemos esto más allá del uso exclusivo de herramientas eurocéntricas? ¿Cómo tenemos nuestras propias herramientas hermenéuticas? ¿Limitan estas hermenéuticas la posibilidad de nuevas narrativas que alimenten relaciones no jerárquicas no solo entre las personas, sino también con la naturaleza? Mena López plantea:

No sólo es necesario trabajar contra la lectura oficial, racista, sino preguntarse cómo nos liberamos de esto. ¿Cómo liberar a la Biblia de la Biblia? No hay una Biblia, sino muchos textos que se encontraron con intereses distintos; unos son racistas, otros no. Hablar de tender puentes entre esos saberes y los textos bíblicos puede ser una de las tantas herramientas de nuestras comunidades que nos lleven a interpretar desde otro lugar. Quizás desde el otro lado de la orilla del Atlántico y de vuelta acá, en un proceso de resignificar la travesía. (Mena López 2006, p. 29)

La sabiduría del pulpo y el cangrejo: resignificando nuestras culturas afro

Hay varios relatos africanos y de su diáspora en los que se explica que el cangrejo pierde su cabeza por ser demasiado ingenuo; aun así, de manera astuta busca salir adelante con los recursos que tiene. El humilde cangrejo tiene un lugar importante en la mitología de Ifá. Un *pataki*³ relata el momento

³ Los **patakies** son relatos sagrados de la tradición yoruba que narran historias de los orishas y enseñanzas

en que Orunmila, perseguido por enemigos que querían hacer desaparecer la sabiduría y el conocimiento del Ifá, decide lanzarse al mar para evitar ser eliminado, pero antes esconde su Ifá en la playa. Los enemigos no desistían en su búsqueda. Testigo del peligro, el pulpo con su tinta evita que Orunmila sea visto. Cuando los enemigos se cansaron de buscarlo, Orunmila sale del mar, pero no encontró su Ifá en la cueva en donde lo había escondido. Oró a los Meyis, y ante su sorpresa sale un cangrejo de la cueva y en cada tenaza llevaba dos ikin; el cangrejo va entregando en pares los ikines hasta completar los 16 del Ifá de Orunmila.

El pataki es un género que tiene por objetivo enseñarnos una o varias moralejas; enseñarnos uno o varios caminos. Como historias complejas, sus posibilidades interpretativas pueden ser infinitas, siempre abiertas y nunca cerradas. Quizás una posibilidad de apropiarnos de este pataki como guía para la hermenéutica afrocaribeña es recordar el peligro que siempre conllevará estar dentro de las matrices interpretativas eurocéntricas que no nos permiten iluminar los textos desde otras relaciones y experiencias. Orunmila bendice al pulpo y al cangrejo por su sabiduría y su lealtad; sus hijos quedan con la prohibición permanente de comerlos.

Édouard Glissant plantea una poética desde el Caribe fundamentada en la relación con lo otro, con la experiencia de lo vivido. En un entramado de intercambios históricos que llevan a resignificar continuamente la cultura y a dejarla como un espacio abierto, que proviene de identidades inconclusas y en devenir. Así, Glissant dialoga sobre la creolización como un espacio generador de nuevas formas de cultura (Glissant 2017).

Si tomamos este planteamiento de Glissant (una poética relacional de identidades inconclusas y en devenir) y los de Wynter (una radicalidad ontológica desde nuestro ser como narradores), quizás podemos construir una poética hermenéutica afrocaribeña que vincule nuestras experiencias históricas, nuestras narrativas y saberes como afrodescendientes para crear conexiones con los textos bíblicos fuera de las estructuras eurocéntricas cerradas y desde un espacio en el que toda la humanidad y los otros cohabitantes del planeta puedan florecer.

Cantando bajito: el djeli del Caribe

Caribe es música. La música es la herramienta «literaria» más potente en nuestras islas y territorios. Desde antes de nacer, escuchas ritmos en todas partes. (Santos-Febres 2025) La música y la palabra, como un entramado inseparable, son los espacios desde los cuales se construyen las narrativas caribeñas, una “grafía” que se canta y se baila. Desde la perspectiva de Mayra

sobre la vida. Forman parte del corpus oral del sistema de Ifá.

Santos-Febres, la música, el ritmo y la palabra son los suelos de la literatura caribeña.

Les djeli⁴, también conocidos como griot en África occidental, gos en África Central, mvét en Guinea Ecuatorial o azmaris en Etiopía, usan la música y las narrativas para servir como mediadorxs de sus comunidades y, al mismo tiempo, preservar una memoria (Safura-Adam, 2024). Como figuras ancestrales, lxs djeli son contadorxs de historias, creadores de narrativas que nunca quedan fijas, sino que se transforman en cada interpretación. Pero esta tradición ha mutado, pasando a la diáspora de manera distinta.

Bien podría reconocerse a Catalino Curet Alonso (Don Tite), como popularmente se le conoció, como un djeli de la cultura afrocaribeña. Se definía a sí mismo como antillano. Y como tal, desde sus composiciones buscó narrar las experiencias de los pueblos caribeños; para ello descansó en las historias de los pueblos, en sus observaciones de la gente, en sus expresiones culturales. Siendo periodista, recogía las experiencias del pueblo negro y mulato y las transformaba en música y letra para ser cantadas y bailadas. Don Tite no hizo estudios formales de música, pero compuso cientos de piezas que forman parte de la poética antillana, una poética relacional, llena de raíces subterráneas diversificadas y no centradas en una única raíz. Composiciones como “Las caras lindas” son hoy un himno de orgullo y de antirracismo para muchas comunidades afrodescendientes del Caribe y América Latina. Sus piezas son una nueva narrativa, que no sólo cuenta las historias sino que además parte de un quiebre ontológico que se separa de la narrativa blanca hegemónica (McKittrick, 2015).

En el 2026, su centenario, ya contamos con numerosos escritos sobre sus contribuciones a la música del Caribe. Tomando el planteamiento de la poética de Glissant, que nos invita a vincular y a mantener las posibilidades abiertas, queremos explorar algunas claves hermenéuticas que la música de Don Tite nos provee para resignificar algunos conceptos bíblicos y encontrar nuevas narrativas. La tinta del pulpo y la habilidad de esconderse en la cueva para, a su momento oportuno, sacar a la luz, lo que nos puede guiar son senderos para seguir.

⁴ Los *djeli* (también *jeli* o *griot*) son narradores, músicos e historiadores orales en África occidental, encargados de preservar la memoria de los pueblos y mediar en conflictos comunitarios.

Con los pobres estoy: la agüita de ajonjolí como clave hermenéutica⁵

Tite Curet Alonso
Agüita de ajonjolí

Para los pobres soy, para los pobres soy
Y no me digan que no
Porque con ellos estoy, donde quiera que voy
Yo vine de los manglares, donde crece la seda
Para mí en esos lugares, solo hay felicidad
Agüita de ajonjolí
Para los pobres soy, para los pobres soy.
Búsqüenme en los arrabales que abundan por la ciudad
Para mí en esos lugares, solo hay felicidad.
Orgullo no va conmigo, por doquiera que yo voy
En cada pobre un amigo, a ese la mano le doy.
Agüita de ajonjolí
Para los pobres soy, para los pobres soy.
Y no me digan que no, porque con ellos estoy
Donde quiera que vaya.
Con los pobres estoy, dondequiera que voy
Por donde quiera que yo voy
Con los pobres siempre estoy, siempre estoy
En cada pobre un amigo
A ese la mano le doy, pobre soy
Si tú me pides quince chavos
Una cuara yo te doy, noble soy
En mí no existe hipocresía
Hay corazón nada más, si uno da
Eh... yo de ajonjolí también melao
Y a mí los pobres que ya me tiene dominó
Búsqüenme en los arrabales
Que allí mismo es donde estoy

La protagonista de esta canción, “Con los pobres estoy”, es la agüita de ajonjolí. El ajonjolí, también conocido como benne, es una semilla que, según los investigadores, es oriunda de África subsahariana, siendo una de las primeras plantas domesticadas. Rápídamente se expandió por medio del comercio y la migración a varias partes de Oriente y de la India, que la asumieron como un producto importante. Rico en nutrientes, sirvió para elaborar aceites,

⁵ La canción “Con los pobres estoy” fue compuesta por Catalino Curet Alonso e interpretada originalmente por Ismael Rivera. Existen múltiples versiones; para esta reflexión se ha utilizado la versión de Tego Calderón.

condimentar y preparar bebidas. Las personas esclavizadas escondieron en los barcos que las secuestraban semillas que han perdurado en esta parte del mundo y que han cambiado la agricultura y definido la culinaria del Caribe y de América Latina. Algunos estudios señalan que el ajonjolí, por su resistencia y porque no requiere cuidado constante, fue plantado por las personas esclavizadas para no solo mantener una conexión con sus tierras, sino también obtener un sustento que les fortaleciera gracias a sus ricos nutrientes.

En varias partes del Caribe, de América Latina y de África se elaboran bebidas a base de las semillas de ajonjolí; en algunos lugares, esta leche vegetal o aguas se conocen como horchata. Bebida de pobres, que es fácil de adquirir. El djeli Curet Alonso captura esta esencia y le da nombre a la bebida: agüita de ajonjolí, en diminutivo, no por su falta de importancia, sino por su poder. El diminutivo en este caso manifiesta respeto y cariño por una bebida que sostiene a la gente con menos recursos. El agüita hace sus caminos con los pobres desde los manglares hasta los arrabales. En esos lugares brota una felicidad inimaginable ante los sistemas de opresión de los pueblos.

Hay cuatro espacios que en Puerto Rico podemos vincular a las comunidades negras: el área de los manglares, los arrabales, las parcelas y los caseríos. Los tres primeros son áreas de migración cimarrona; fueron espacios/territorios ocupados por las poblaciones negras y mulatas, bien por falta de lugares en donde residir o por necesidad de protección. Los caseríos son lugares establecidos por los gobiernos coloniales en Puerto Rico para desplazar y desahuciar a comunidades negras y pobres en todo el archipiélago. Los caseríos están llenos de historias de desalojo y, a la vez, de resistencia cultural y, por ende, de fuerza cimarrona.

A lo largo y ancho del hemisferio, los manglares fueron casa y refugio para muchos movimientos cimarrones. Lo que era considerado espacio hostil por los colonos blancos y posteriormente por las administraciones locales fue lugar de autonomía y protección. A su vez, las políticas gubernamentales en muchas partes del hemisferio calificaban de “inexistentes” a las comunidades negras que habitan en las cercanías de esos ecosistemas.

“Con los pobres estoy” destaca dos de esos espacios comunitarios: manglares y arrabales; sin embargo, en las canciones de Don Tite hay una fuerte presencia de los cuatro: manglares, arrabales, parcelas y caseríos. La “agüita de ajonjolí” nos anticipa que esos espacios de subversión y resistencia anticipan las posibilidades de una nueva tierra, en donde la alegría es sencilla, y el orgullo y las jerarquías son desplazados.

La lírica de “Con los pobres estoy” se transforma cada vez que es cantada. El arte de “sonear” en el género de la salsa es parte de la estructura de la música africana de “llamado y respuesta”. El llamado puede ser el tema central que siempre se responde mediante un diálogo dentro de la estructura musical. En el caso de la salsa, la cantante mantiene un diálogo constante con

la narrativa central, enriqueciéndola. Esto es parecido en el caso de les djeli en África Occidental (Safura-Adam 2024). La interpretación que escogimos para esta reflexión es de Tego Calderón⁶; en ella, el cantante responde de diversas maneras a la lírica central. Algunas de estas respuestas dicen:

“La felicidad del pobre es preocupación pa'l rico”

“Por más que tengas, recuerda siempre de dónde vienes, cuál es tu gente”

“Si del cielo te caen plátanos, aprende a hacer tostones”

“A la agüita de ajonjolí no le falta casi ná”

“Con ellos estuve, estoy y estaré siempre”

Tego Calderón, respondiendo al marco lírico, recuerda en su “soneo” que, en el sistema racista y capitalista, no se espera ni se busca la felicidad de las personas pobres; la felicidad y la alegría que brinda la agüita son en sí mismas un acto de resistencia frente a las estructuras de opresión. Sugiere además que hay poder en recordar de dónde se viene; las raíces son el sostén comunitario. El plátano, ingrediente fundamental de la comida caribeña, es como un tipo de maná caído del cielo; la humildad del plátano —lo que tenemos disponible— no debe ser objeto de vergüenza sino más bien una oportunidad para enriquecer nuestra culinaria. A la agüita que no le falta nada, cierra con una bendición: “con ustedes estuve, estoy y estaré”, una promesa de acompañamiento continuo.

Al narrar el camino de la agüita de ajonjolí, el djeli Tite Curet Alonso cumple con una de sus labores como narrador de las sagas de los pueblos negros: develar lo espiritual en sus vidas cotidianas y, por lo tanto, humanizarlas. La agüita no solo es resistencia que se desborda en alegría; es además lo que te permite tener visiones de un cielo y una tierra nuevos, es sustento y vida. “Para los pobres soy” ofrece una pista hermenéutica para leer con ojos subversivos la historia del maná, la fuga de Egipto, la sangre de Cristo y la promesa escatológica de un cielo nuevo y una tierra nueva. La agüita no es una bebida para ritualizar el sacrificio, cuya cuota es alta para las comunidades negras/mulatas y pobres, sino un ritual de alegría; es el símbolo del alimento que sostiene y fortalece la memoria ancestral de las comunidades. Y en dondequiera que estuvieron, en dondequiera que estén y en dondequiera que vayan a estar las comunidades africanas y su diáspora, la agüita es un recordatorio de que la tierra de esperanza se cuaja en los lugares menos sospechados.

⁶Tego Calderón es un rapero y cantante puertorriqueño que ha reinterpretado “Con los pobres estoy” incorporando elementos de la música urbana y el *soneo* característico de la salsa.

*Desahucio: cristología desde el cuerpo de Adolfina Villanueva*⁷

Tite Curet Alonso

La soga sigue partiendo por lo más fino.
De más está predicar que así es el destino.
Parece que no tener plata es un delito,
que vale más la injusticia que el “Ay, bendito!”
Los pobres querían un sitio en donde vivir,
y comenzar, desde ahí, su recuperación.
Sabían que su permanencia era ilegal,
pero, sin dinero, no hubo otra solución.
Su desahucio, todo el mundo lo comentó.
Justicia que en asesina se convirtió,
tronchando la vida humilde de una mujer:
la ley aplicada mal deja de ser ley.
No fueron en nombre del entendimiento.
No hubo explicaciones, ni hubo sentimiento.
Luciendo uniformes de orden y proceso,
llegó un pelotón de fusilamiento.
La sangre inocente nos cubrió de duelo.
Los gritos de muerte despertaron a un pueblo.
Cuerpo acribillado, qué lección encierras:
para el pobre, el cielo: pa’l rico, la tierra.
Ella no te pide pena, sólo tu respeto y ya.
Todos tenemos derecho a vivir con dignidad.
No te pide privilegios, ni te pide caridad.
Esto debe quedar claro: sin justicia no habrá paz.
Si esta tierra es para todos, no la asfixies con alambre.
Para tú vivir mejor no mates a otros de hambre.
Sin demagogia ni ideología,
dale entrada al pobre en la economía.
La Patria no es una finca que pueda hipotecar.
Si es verdad que Cristo viene, mejor huye camará.

Eran las diez de la mañana de un 6 de febrero de 1980; llegaron a Mediana Alta, Loíza, un pelotón de 15 policías. Se detienen frente a la residencia construida en madera y planchas de zinc de una familia integrada por Adolfina Villanueva Osorio, su marido y sus seis hijos. Se trataba de poner en marcha una orden de desahucio que formaba parte de un proceso de gentrificación de las comunidades de Loíza, de personas negras/mulatas y pobres. Con esta

⁷ La canción “Desahucio” fue compuesta por Catalino Curet Alonso y popularizada por Rubén Blades. Narra el asesinato de Adolfina Villanueva Osorio en Loíza, Puerto Rico, en 1980.

orden de desalojo se resguardaban los intereses económicos del terrateniente Veremundo Quiñonez y del entonces cardenal Luis Aponte Martínez (Cabrerá-Llinás 2024). Las comunidades del pueblo de Loíza llevan siglos ocupando las tierras que habitan; muchos son descendientes de esas comunidades que se asentaron en uno de los corredores ecológicos de manglares más importantes del archipiélago. Estas comunidades olvidadas por las administraciones coloniales han estado, desde la década de los 70, bajo la mirada de grandes proyectos desarrollistas. La carencia de titularidad, aceptada por los estados coloniales y neocoloniales, derrumba en los tribunales la titularidad ancestral de los territorios de comunidades como las del pueblo de Loíza.

La violencia de la policía contra las comunidades negras es un sello del racismo estructural que habita en todos nuestros países⁸. Esta violencia deja, mayormente con impunidad, cifras considerables de muertos. Ese 6 de febrero, Adolfina Villanueva Osorio fue acribillada frente a su familia por un pelotón de fusilamiento. La policía no fue a conversar ni a mediar; fue a asesinar a nombre del Estado, a nombre de los terratenientes del país y a nombre de la jerarquía de la Iglesia Católica.

El djeli Curet Alonso vuelve a relatar una saga de dolor del pueblo negro con la canción “Desahucio”. Los constantes desalojos de las comunidades prietas por parte del capitalismo racista⁹ ya son algo asumido e, infelizmente, los gobiernos y la sociedad pasan página sobre este racismo estructural. Los territorios/cuerpos de las comunidades negras son violentados a lo largo y ancho de toda América Latina y el Caribe. La historia de Adolfina Villanueva Osorio y de su familia no es una excepción sino más bien una norma asumida.

Hay varias estrofas de la canción “Desahucio” en las que Curet Alonso nos provee pistas para un nuevo entendimiento de Cristo. Desde la cotidianidad negra, se plantea una torcedura del concepto tradicional de la soteriología o salvación. En primer lugar, Adolfina se convierte en Crista, pues su sangre inocente “nos cubre de duelo”. Es un duelo que nos hace pensar en dónde hemos estado y al lado de quién. En ese sentido es un duelo que cala en nuestras conciencias. El asesinato de Adolfina aún queda impune; no sólo no ha ocurrido una investigación profunda de los hechos y la adjudicación de responsabilidades, sino que además la Iglesia Católica nunca ha pedido perdón ni ha intentado reparar el crimen.

Crista queda fuera de las estructuras eclesiales porque esos mismos centros de poder mantienen el racismo sistémico mediante el desplazamiento

⁸ Si bien no todos los países latinoamericanos llevan estadísticas sobre violencia policial desagregadas por raza, informes de diversas organizaciones de derechos humanos atestiguan una sobre-representación de personas negras asesinadas por el Estado en países como Brasil y Colombia (Caicedo-Camacho 2024; Carvalho 2024; Commissioner 2020).

⁹ El término “capitalismo racial” fue desarrollado por Cedric Robinson (2020) para explicar cómo el capitalismo emergió en Europa en el contexto de jerarquías raciales, y cómo el racismo no es un accidente del sistema sino parte constitutiva del mismo.

de los pueblos prietos y la demonización de las espiritualidades de matriz africana. Crista es asesinada por la misma jerarquía religiosa. Alerta ante esta criminalización y esta deshumanización de los pueblos negros, Curet Alonso grita la sentencia de la canción: “para el pobre el cielo, pa’l rico la tierra”.

El racismo sistémico coloca en un no lugar a las comunidades negras; sus territorios son terra nullius¹⁰, que pueden ser reclamados en las trampas de los sistemas judiciales que tradicionalmente sirven exclusivamente a los intereses de los poderes hegemónicos. Ante el grito/llamado del djeli Curet Alonso, escuchamos el responso en voz de Rubén Blades y el coro: “Adolfina se dejó matar / desde el cielo los perdonará”. Es así como la salvación pasa por el reclamo de Adolfina/Crista que vierte su sangre por su familia y, a su vez, por su pueblo de Loíza. Desde el cielo proclama su perdón a un sistema asesino, recordando al mismo sistema que su acción salvífica se expande al pueblo, ahora con más fuerza y conciencia: “Los gritos de muerte despertaron a un pueblo”. El responso de la canción declara con claridad y fuerza: ¡Adolfina vive! Se dejó matar porque sabía que no podía vencer al batallón armado con un simple machete, pero vive. Se dejó matar como una acción de permanencia: ahora la tierra es nuestra, está bautizada con nuestra sangre y Adolfina/Crista vive. La tierra es nuestra, pues la Patria/Matria no es una “finca que se puede hipotecar”. La patria/matria no tiene dueñidad porque el territorio está formado por nuestros cuerpos, los presentes y los ancestrales. De esta manera, se cuestiona la lógica de la propiedad del capitalismo racista.

En esta nueva cristología de rostro de mujer prieta, el djeli vuelve a clamar: “Ella no te pide pena, sólo tu respeto y ya.” Con su muerte y su resurrección en la conciencia del pueblo, la Crista arrebató al racismo estructural nuestro derecho a vivir con dignidad. Entonces los verbos salvíficos son las acciones de resistencia que logran desmontar el sistema de deshumanización al que los pueblos prietos son sometidos. La canción cierra con un apocalipsis/revelación breve y advierte: “Si es verdad que Cristo viene, mejor huye camará”. Pero Cristo ya ha llegado, en el cuerpo de una mujer prieta: Adolfina. Su vida en la conciencia del pueblo abre fisuras en las estructuras de muerte para que emerjan un cielo nuevo y una tierra nueva.

Consideraciones finales: hacia una hermenéutica afrocaribeña desde la música

La obra de Catalino Curet Alonso, leída desde las claves hermenéuticas que nos ofrecen el pataki del cangrejo y el pulpo, la poética de la relación de Glissant y la ontología narrativa de Wynter, nos permite vislumbrar un camino

¹⁰ *Terra nullius* (“tierra de nadie” en latín) es un concepto del derecho internacional utilizado por las potencias coloniales para justificar la ocupación de territorios habitados por pueblos indígenas y afrodescendientes, negándoles su existencia como sujetos de derecho.

para la construcción de una hermenéutica bíblica afrocaribeña que no se agota en la crítica al eurocentrismo, sino que propone herramientas propias desde nuestras tradiciones orales, musicales y comunitarias.

La “agüita de ajonjolí” se convierte en un símbolo teológico que resignifica el maná, la provisión divina, no como un milagro excepcional y puntual, sino como la presencia cotidiana y sostenida de la vida que emerge de las semillas traídas en la memoria ancestral. El cuerpo acribillado de Adolfina Villanueva Osorio, leído como Crista, nos ofrece una cristología situada en las luchas concretas de las comunidades negras por la tierra, la vivienda y la dignidad. Su sangre derramada no es un sacrificio expiatorio que legitima el sufrimiento, sino una acción de permanencia que despierta conciencias y reclama justicia.

La música de Don Tite, como la de tantos djeli de la diáspora, nos recuerda que la teología no se hace solo en los libros ni en las academias, sino también en las esquinas, en los manglares, en los arrabales, en las parcelas y en los caseríos. Se hace cantando, bailando, sonando. Se hace con el cuerpo, con la memoria, con la alegría que resiste y con el duelo que no se rinde.

En este centenario de su nacimiento, Curet Alonso nos deja un legado que va más allá de la música: nos deja una poética hermenéutica que nos permite leer la Biblia con otros ojos, desde el otro lado de la orilla del Atlántico y de vuelta acá, en un proceso de resignificar la travesía.

Bibliografía

- Cabrera-Llinás, Grace. *De Adolfina a Ramona: mujeres desahuciadas de la tierra*. Todas: Periodismo feminista, 24 de junio de 2024. <https://todas-pr.com/de-adolfina-a-ramona-mujeres-desahuciadas-de-la-tierra/>.
- Caicedo-Camacho, Deyner Alexis. “En promedio, en 2023 se habrían cometido tres homicidios por día contra personas afrodescendientes en Colombia”. *El Tiempo*, 7 de octubre de 2024. <https://www.eltiempo.com/justicia/paz-y-derechos-humanos/lanzan-tablero-dinamico-con-datos-desagregados-sobre-poblacion-afrodescendiente-en-colombia-3387483>.
- Carvalho, Andrea. *Un Experts Spotlight Devastating Police Brutality in Brazil*. Boletín, Nueva York: Human Rights Watch, 2024.
- Commissioner, United Nations Human Rights Office of the High. *People of African Descent in Latin America: Developing Indicators to Measure*. Santiago: United Nations Publication, 2020.
- Cone, James H. *The Spirituals and the Blues*. Nueva York: Orbis Books, 1992.
- Glissant, Édouard. *Poética de la relación*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2017.

- McKittrick, Katherine, ed. Sylvia Wynter: *On Being Human as a Praxis*. Durham y Londres: Duke University Press, 2015.
- Mena-López, Maricel. *Raíces afroasiáticas en el mundo bíblico: desafíos para la exégesis y hermenéutica latinoamericana*. RIBLA, n. 54, 2006, pp. 17-33.
- Robinson, Cedric. *On Racial Capitalism, Black Internationalism, and Cultures of Resistance*. Londres: Pluto Press, 2020.
- Safura-Adam, Tania. *Voces negras: una historia oral de las músicas populares africanas*. Barcelona: Malpaso Holdings, 2024.
- Santos-Febres, Mayra. *Anamú y manigua*. Río Piedras: La Iguana Dorada, 1991.
- Santos-Febres, Mayra. “Mi escritura es mi mundo”. Entrevista de Radwa El-deek, 16 de junio de 2025.

Carmen Margarita Sánchez De León

Liberating Biblical Interpretation: The Need for African Biblical Interpretation in Lusophone Africa

*Liberar la Interpretación Bíblica: La necesidad de una
Interpretación Bíblica Africana en el África Lusófon*

**Libertar a Interpretação Bíblica: A Necessidade de uma
Interpretação Bíblica Africana na África Lusófona**

Abstract

Anglophone Africa has been benefiting from African Biblical Interpretation, a scholarly contribution made by African Bible scholars. While this is a reality for Anglophone Africa, it is a new concept for Lusophone Africa. The Biblical approach in Lusophones relies primarily on the Latin America hermeneutics of trust. The main reason being the language barrier. This paper intends to explore the impact of African biblical interpretation in Anglophone Africa, highlighting its role in transforming perceptions of the Bible from hermeneutics of trust (in some African countries) to hermeneutics of suspicious (South Africa). The paper argues for the necessity of incorporating African biblical interpretation into the curricula of theological institutions in Lusophone Africa. It proposes fostering collaborations between Anglophone and Lusophone regions to develop the inclusion of African Biblical Interpretations perspectives in theological education, thus promoting a more nuanced and liberated engagement with biblical texts.

Keyword: African Biblical Interpretation; Lusophone Africa; Liberation Theology; Angola.

Resumen

El África anglófona se ha beneficiado de la Interpretación Bíblica Africana, una contribución académica realizada por los biblistas africanos. Si bien esta es una realidad para el África anglófona, es un concepto nuevo para el África lusófona. El enfoque bíblico en los países lusófonos se basa principalmente en la hermenéutica de la confianza de América Latina. La razón principal es la barrera del idioma. Este artículo pretende explorar el impacto de la interpretación bíblica africana en el África anglófona, destacando su papel en la transformación de las percepciones de la Biblia, desde una hermenéutica de la confianza (en algunos países africanos) hacia una hermenéutica de la sospecha (Sudáfrica). El artículo argumenta a favor de la

¹ PhD Student, Stellenbosch University South Africa

necesidad de incorporar la interpretación bíblica africana en los planes de estudio de las instituciones teológicas del África lusófono. Propone fomentar colaboraciones entre las regiones anglófonas y lusófonas para desarrollar la inclusión de perspectivas de interpretación bíblica africana en la educación teológica, promoviendo así un compromiso más matizado y liberador con los textos bíblicos.

Palabras clave: Interpretación Bíblica Africana; África Lusófona; Teología de la Liberación; Angola

Resumo

A África anglófona tem se beneficiado da Interpretação Bíblica Africana, uma contribuição acadêmica realizada pelos estudiosos africanos da Bíblia. Embora esta seja uma realidade para a África anglófona, é um conceito novo para a África lusófona. A abordagem bíblica nos países lusófonos baseia-se principalmente na hermenêutica da confiança da América Latina. A principal razão é a barreira do idioma. Este artigo pretende explorar o impacto da interpretação bíblica africana na África anglófona, destacando seu papel na transformação das percepções da Bíblia, desde uma hermenêutica da confiança (em alguns países africanos) para uma hermenêutica da suspeita (África do Sul). O artigo argumenta a favor da necessidade de incorporar a interpretação bíblica africana nos currículos das instituições teológicas da África lusófona. Propõe fomentar colaborações entre as regiões anglófonas e lusófonas para desenvolver a inclusão de perspectivas de interpretação bíblica africana na educação teológica, promovendo assim um engajamento mais matizado e libertador com os textos bíblicos.

Palavras-chave: Interpretação Bíblica Africana; África Lusófona; Teologia da Libertação; Angola

Introduction

The awareness established in African Biblical Interpretation is that the Bible must be interpreted by African within African context. In this process the context of the African reader is as important as of the writer and the original recipients. Africa has made substantial contributions to ABI², aiding Anglophone and Francophone countries to critically engage with the Bible. Majority of these countries have move past the fear to see the Bible as an unquestionable book. In Africa, through ABI, it is possible to see the Bible as a sight of struggle. This is possible because of the hermetic of suspicious that trust the Bible and questions for answers and liberation. Contrary to what has been done in Pharmacophore and Anglophones, Lusophony Africa countries, who due to the language barriers rely on the hermetic of trust from Latin America, has not participated in this process. The book “The Bible in Africa: transactions, trajectories, and trends” 2001 by West and Dube exposes this gap and lack of contribution from Luso-

² African Biblical Interpretation.

phone Africa³. Therefore, while I am privileged to benefit from the contributions of African biblical interpretation made by Anglophone speaking countries South Africa being one of them, there is a need to speak about biblical interpretation liberation of Lusophone Portuguese speaking countries in Africa from Latin American interpretation of the Bible, and discuss possible collaborations between Anglophones and Lusophone speaking countries to help theological institutions introduce African Biblical interpretation in their curriculum. The paper starts with an overview of the impact of African Biblical interpretation in Africa, then presents the contrast with Lusophone Africa, particularly in Angola, and suggestion for the future of Biblical Interpretation in Lusophony-Africa.

1. Lusophony- Angola: background

Angola, located on the west-central coast of Southern Africa, is the seventh-largest country in Africa and the second-largest Lusophone country by area and population. It borders Namibia, the Democratic Republic of Congo, Zambia, and the Atlantic Ocean⁴.

Angola, led by President João Manuel Gonçalves Lourenço, gained independence from Portugal on November 11, 1975, after over 400 years of colonization. A civil war followed, ending in 2002. According to Badlam, Foster, Billings and De Pass (2021, p. 1) and Amundsen (2022) Angola is the second-largest oil producer in Africa and a member of OPEC, with a population of about 37.8 million in 2024. (Peclard, 1998, pp.160-166), Angola is mainly Christian, with 40% Catholic, 40% Protestant, and 20% following other faiths. The country is secular, ensuring freedom of religion. The church played a vital role in the fight against colonialism. Unlike many other colonies, both Catholic and Protestant churches in Angola strongly opposed Portuguese rule, seeking independence from both colonial and missionary control.

Lusophone Portuguese-speaking African countries, hindered by a language barrier, primarily adhere to Latin American Biblical Interpretations, facilitated by Brazil and Portugal. They are more familiar and read the Bible through the hermeneutic of trust. This method does not allow the reader to address contextual issues in African Lusophone such as gender, sexuality, slavery, poverty or corruption, or postcolonial issues in these regions, particularly in Angola.

Angola for example, in ISTELE, the leading theology seminar in the country, have not adhered to the ABI. Local leaders are sent Overseas mainly to Brazil to be trained in theology and come back to teach. Utmost, lectures come from Brazil as missionaries to teach. Therefore, most of them are uninformed of ABI, and those who heard about it, suspect it to be a liberal method of reading

³ This paper makes reference to Angola as a case study among the Lusophone countries.

⁴ Portuguese-speaking African Countries known as PALOP, has Portuguese as the official language in its African countries: Angola (AO), Cape Verde (CV), Equatorial Guinea (since 2011), Guinea-Bissau, Mozambique (MZ), and Sao Tome & Principe (STP)

the Bible. (Mburu, 2019, p. 5) argues that many African biblical scholars trained in the West often adopt Western interpretative methods, which may not fully address African contexts. She questions whether there is enough expertise in African biblical scholarship to engage adequately with the continent's unique social, political, and theological realities. Her answer is the need for a contextualized African hermeneutics. In the next section the discussion will be on ABI development and impact.

African Biblical Interpretation development in Africa

This section examines how ABI development in Africa and its major contribution in the politics of biblical interpretation in Africa.

(Ukpong, 2001, pp. 11-12), argues that Africa is the cradle of systematic biblical interpretation, with early African scholars such as Origen and Clement of Alexandria contributing significantly to the development of biblical exegesis. Modern African biblical scholarship emerged in the mid-20th century, largely shaped by Western historical-critical methods, but has increasingly focused on African contexts⁵. (Ukpong, 2001, p. 25), identifies three main approaches in modern biblical interpretation: Historical-critical, literary, and contextual.

(Mkole, 2002, p. 1303) when reviewing *The Bible in Africa: transactions, trajectories and trends*, by West and Dube (2001), observes that the book highlights the vibrancy and distinctiveness of African biblical scholarship, which focuses on how biblical texts relate to African communities rather than on their origins or the text itself, as in Western approaches. The emphasis is on inclusiveness and methods in engaging different interpretive communities such as scholars, clergy, lay people, men, women, Christians, non-Christians. The book exposes the main trends in African biblical scholarship that include inculturation and liberation theologies, which aim to connect scripture to life, spiritual growth, and social justice.

In terms of theories that guides the African Biblical scholarship, (West, 2019, p. 150) divides them into six in historical order of development. African inculturation theory (culture), African liberation theory (economics, by Mosala) African feminist theory (gender) African psychological theory (psyche), African post-colonial theory (identity) and African queer theory (sexuality). According to (West, 2019, p. 160), Mosala' discussion on the liberation theory that sees the Bible as site of struggle offers prophetic voice to contend against both our post-

⁵ African biblical scholarship developed in three phases: (Ukpong, 2001:14-25) first, 1930s-70s: Reactive Phase where scholars used comparative methods to legitimize African religions and cultures, positioning African traditions as a foundation for Christianity. Then 1970s-90s: Proactive Phase: African context became central in biblical interpretation through inculturation and liberation theology addressing social justice, oppression, and the African contribution to biblical history. Lastly, 1990s: Empowering Phase: this phase focused on involving ordinary African readers in biblical interpretation through contextual Bible study and inculturation.

colonial state and the churches in their interpretation of “Scripture” as personal and moral tract. (West, 2014, p. 1), advocated for a Contextual Bible Study (CBS), a method of biblical interpretation developed in South Africa in the 1980s within the framework of liberation theology. This is an inclusive method that collaborates with the ordinary readers, especially marginalized communities, to participate in reading the Bible together with theologians, moving from social analysis to biblical reflection and practical social action⁶. (Mburu, 2019, pp. 5-7) corroborates with West that African hermeneutics should be accessible to all Christians, not just intellectuals, so that believers can truly understand and apply the biblical text in their lives.

For (West, 2014, pp. 5-7) while the foundation of liberation theology is the Bible as ‘Scripture’ intercultural biblical hermeneutics offers the potential to move beyond the debate of ‘a hermeneutics of trust (Latin America) versus a hermeneutics of suspicion (Africa), engaging both ordinary and scholarly readers. West (2014, pp. 8-9) emphasizes that liberation hermeneutics is rooted in the realities of the poor and marginalized, and while scholars may differ on prioritizing their knowledge, these realities remain the starting point. Aside, the social movements that gave birth to liberation hermeneutics in the 1970s are less vibrant today, making analysis, dialogue, and collaboration more vital than ever.

Other scholars such as (Kamudzandu, 2012, p. 3) argue that biblical criticism in Africa must acknowledge the rich diversity of the African worldview and prioritize community-oriented methods. He emphasizes that biblical interpretation should be rooted in Africa’s social, political, and cultural realities, such as poverty, HIV/AIDS, famine, and political instability.

In conclusion, CBS is an important tool within liberation theology that fosters collaboration between ordinary readers and scholars to interpret scripture in ways that directly address the struggles of marginalized communities. (Resane, 2018, p. 4) agrees with this idea and emphasizes that for biblical interpretation to be relevant in Africa, the interpreter and the text must connect meaningfully, contextualizing the scripture for African experiences without ignoring its historical context. (Jonker, 2018, p. 73) points out that a comparative paradigm dominates much of African biblical scholarship, particularly in studies of the Old Testament. This approach involves parallel interpretations between biblical texts and African cultural motifs, allowing the two to illuminate each other. Mburu (2019, pp. 5-7) emphasizes that although the Bible should be relevant to its context, many Africans still approach it using foreign methods that overlook the local socio-economic, political, and cultural landscapes.

More recent studies in ABI are related to the integration of mother tongue in biblical hermeneutics. (Akoto, 2024, p. 19) highlights the current state of

⁶ A newer dimension of this approach is intercultural hermeneutics, which encourages dialogue across cultures to interpret the Bible, challenging dominant interpretations and promoting inclusion.

Mother Tongue Biblical Hermeneutics in Africa, noting the importance of linguistic and cultural nuances in biblical interpretation⁷. (Akoto, 2024, p. 20) argues that there is a need for a comprehensive examination of Mother Tongue Hermeneutics. Understanding its historical development, current trends, and ongoing challenges is essential for advancing theological scholarship, fostering cultural inclusivity, and navigating the complexities of biblical interpretation across African contexts.

Some important liberating theories needs to be discussed in this paper.

Postcolonial and feminist theories

Three prominent contributions from Africa in “The future of the biblical past: envisioning biblical studies on a global key” in Boer and Segovia, 2012 are relevant to highlight here. In their contributions to CBS, Israel Kamudzandu, Sarojini Nadar, and Jeremy Punt explored some perspectives from postcolonial and feminist theories to examine the dynamics of biblical interpretation in the South African context (Boer and Segovia, 2012: xvii-xviii). As described by (Boer and Segovia, 2012: xvii-xviii), Sarojini Nadar advocates for a transformative Biblical interpretation in Africa, asserting that to achieve this transformation, the intellectual resources brought to the process must be more nuanced than before. Nadar (2012, p. 15) emphasized the need to engage with the effects of globalization, particularly the widespread use of the phrase “biblical values” in CBS. The goal for CBS is transformation and liberation, aiming to bring about change through an interactive study that connects the context of the reader with the biblical text.

(Kamudzandu, 2012, pp. 3-7) recognizes the value of the historical-critical method but argues that it should be combined with a cross-cultural approach centred on community. (Kamudzandu, 2012:11) calls for African biblical hermeneutics to prioritize elevating marginalized voices, particularly those of women, youth, and children. (Punt, 2012, p. 30) notes that biblical scholarship has often focused on using theory to generate interpretations of biblical texts, rather than discussing theory itself. (Punt, 2012, pp. 36-38) argues that both popular Bible readings and academic interpretations need to be liberated. While the popular readings should not be idealized, they meet the needs of communities, especially when conventional readings fail. Postcolonial theory helps expose the power dynamics between ideas, language, and knowledge, revealing how these uphold Western hegemonic texts and theories. As (Punt, 2015, p. 72) explains, Postcolonial analysis may offer an ambivalent framework for reading the Bible,

⁷ Akoto (2024:19) proposes integrating indigenous languages into biblical scholarship, advocating for linguistic diversity, and promoting inclusivity in theological discussions.

yet it provides valuable insights by amplifying marginalized voices, including indigenous and subaltern perspectives⁸.

Ethical reading of the Bible

One of the challenges in biblical interpretation is also related to ethics. (Lategan, 2018, p. 43) emphasizes the ethical responsibility in biblical interpretation, which involves three levels: explaining the choices made in interpreting the text, understanding the practical implications of its message, and applying these insights in the relevant community. (Lategan, 2018, pp. 46-47) cites Mouton, a reformist feminist reader, who approaches the text from a decentralized perspective, aiding alternative interpretations. This method expands exegesis by incorporating historical, structural, and ethical concerns, while recognizing tradition's dynamic nature and keeping the process open-ended. (Jacobs, 2018, pp. 554-555) highlights how the Bible still functions as an authoritative text in contemporary debates, often used to justify exclusionary views on issues such as gender and sexuality. Despite modern advances in understanding women's roles in biblical and contemporary contexts, debates about women's inclusion in ministry continue, as seen in South Africa and Lusophony Africa, particularly Angola⁹. (Jacobs, 2018, p. 59) advocates for a dialogical approach that encourages critical dialogue with the text, recognizing the need to address historical-cultural differences and challenge patriarchal interpretations. This approach is vital in understanding the ongoing impact of the Bible in Africa and ensuring it serves as a tool for liberation and equality. All this discussion has been from Anglophone and Francophone Africa. The question now is how is this relevant to Lusophony Africa? The next section explores the contrast reality on how the Bible is approached.

Contrast with Lusophony Africa

Although considerable progress has been done in ABI and politics of interpretation in Africa, still some countries are not aware of this reality and therefore have not made use or benefited from the work done by African scholars. One example is the Lusophony-African countries, particularly Angola.

When reading (Mkole's, 2002, pp. 1304-1305) reviews on the Bible in Africa, one agrees that the volume could be organized rather by regions of Africa represented in the volume, Francophones, Anglophones and Lusophony, in this way one would have a bigger picture of the groups that are better represented and the gap that need to be explored, one such as in Lusophone-African countries. In this volume the Lusophony Africa are not represented. One might sus-

⁸ More detailed in Punt, J., 2015. *Postcolonial biblical interpretation: reframing Paul* (Vol. 20). Brill.

⁹ Based on 1 Corinthians 14:34-35 and 1 Timothy 2:9-15.

pect the language barrier or lack of biblical scholars or work done by Scholars from Lusophone Africa. Here is where this paper raises the concern for lack of representation of Anglophone in the development of Biblical Interpretation in Africa. It was not until I came to Stellenbosch for Postgraduate studies that I was introduced to ABI. Liberation theology, feminist/gender theology, African/black theology, African Biblical Interpretation/hermeneutics are not part of the theological training (curriculum).

Two major factors are at stake: the Language barrier and the conservative approach to the Bible. Majority of theologians lectures today in Angola, are pastors sent by their church to Brazil, and few in Portugal. The prevalent method used in the biblical discipline is the historical criticism. The goal was sent students in seminaries with similar way of reading the Bible and the doctrines (evangelical doctrines and conservatives). (Mburu, 2019, pp. 3-5), observation is true to the Lusophone African scholars, that having been trained in the West and Latin America, Angolan scholars¹⁰ they are still using Western methods of interpretation. Mburu raises an important question: 'Is there a sufficient number of faculty who truly understand the African context? The answer is no in Lusophone African countries. In the case of Angola, the interpretive approach that guides theological education is Latin American, where theological material is produced, or translated from English to Portuguese. Therefore, there is a need for liberation and adopt ABI theories to read the Bible.

Feminist Liberation Theology in Angola

In Angola, there is strong scepticism surrounding discussions of gender issues and liberation theology, largely due to limited engagement with the development of Biblical interpretation in Africa. When topics like the oppression of women or homosexuality are critically addressed, individuals are often viewed as liberal and a threat to the church and theological education. Many churches and seminaries prefer to send their leaders for training in Brazil rather than South Africa, believing that South African theological institutions are too liberal and influenced by Western ideas. Those who choose to study theology in African countries face warnings about the potential risks of encountering liberal views. In this context, questioning the Bible or its teachings is seen as a sign of liberalism, as the Bible is viewed as the ultimate, unchanging authority. Consequently, the Bible is not seen as something to be critically questioned or reinterpreted in response to changing contexts, which helps perpetuate gender-based violence in both churches and theological institutions in Angola. (Samaria, 2022, p. 59) in his observation of the reality in Angola points out that discrimination against women and children is widespread in the country. In some communities, he argues women and children are subjected to abuse due to

¹⁰ Very few numbers in Biblical studies.

accusations of witchcraft. Despite constitutional protections, women still face marginalization, often occupying low-level positions with lower salaries in the workplace, with few exceptions. Identical in the public or society in general, so too in religious sphere (particularly in Evangelical groups), the politics of intimidation, exclusion, and marginalization are prevalent in Angola. Lusophone African countries have not been part in the dialogue of the politics of biblical interpretation in Africa and consequently have not benefited from it as other African countries did to address the issues of oppression based on gender and others.

(Samaria 2022:56), in his research on “re-reading Luke 18:1-8 in the Angolan Context through the African Hermeneutics of Liberation” argues and I agree that the contemporary reality in Angola “that of bondage of several social-cultural, political and economic evils fostered by injustices, poverty, marginalization, ignorance, and exploitation” points to the need of liberation theology in biblical interpretation to attend to those urgent issues in the country such as gender based violence, poverty, social injustice and many others. Hence (Samaria (2022, p. 56), the need to advocate for the adoption of African Hermeneutics and liberation theology by the church and theological institutions.

This research agrees with (Dube, 2012, pp. 36-27) in that woman and the theological institutions in Angola should read and learn from the Legacy of Kimpa Vita, from a neighbouring country Congo, who challenged and resisted the colonial missionaries’ ideology of Jesus for Africans. (Jensen, 2018, p. 21, cited by Samaria, 2022, p. 65) critiques the Angolan church for its inability to effectively advocate its positions with the government, despite its role in promoting peace and addressing post-war social issues through ecumenical movements. The church has faced challenges, including corruption, misappropriation of funds and property (land, houses, cars), power struggles, and tribalism. Additionally, discrimination against women, particularly single mothers who are often excluded from roles such as sitting at the Lord’s Table, baptizing their children, or holding leadership positions, remains a significant issue within the church in Angola, if not in most Lusophone African context. As (Dreyer, 2011, p. 5) argues, the message of Jesus preached in the context of the reader must bring liberation to all people, and when cultural norms suppress freedom, those norms should be critically evaluated, as they contradict the gospel message. Texts such as 1 Timothy 2:11-15, need to be read with feminist liberation theologies to liberate and bring justice for women. Unless the lens (Western/Latin American) used to read the Bible in Angola changes to that of African Biblical interpretation, women will continue to suffer in the hands of those who hold the power to interpret the text in the church and theological institutions (male leaders).

Embracing liberation theology in Angola is important due to the aggravated state of poverty and oppression in the country. Samaria (2022, p. 66)

highlights that the current socio-economic and political situation in Angola is characterized by an unambiguous divide between a wealthy elite minority and a large, impoverished majority, leaving many people marginalized. There is a need for liberation from various forms of oppression.

Need for curriculum integration

One step for a liberating biblical interpretation for Lusophony-Africa is to re-evaluate the theological curriculum to integrate ABI as a discipline. The paper argues for incorporating ABI into the curriculum, of theological institutions in Lusophone Africa to better address contemporary issues and enrich biblical engagement. (*Maluleke, 2000, pp. 94-95*) agrees with West that “African Biblical Scholarship” should not be defined by Western academic standards. He notes that, with few exceptions, most Black and African biblical scholars have not had the opportunity to engage in specialized, text-based biblical studies. This is the case to made in Angola, where the biblical scholarship is an adoption of Western and Latin America and no by African scholars. Certainly (*Samaria (2022, p. 56)*), unawareness of the ABI, contributes to the lack of interest or adoption of the same in Angolan context. One way to introduce African Biblical interpretation is to include in the system of education in theological institution and seminars. (*Samaria, 2022, pp. 57-58*), emphasizes that in Angola it is essential to interpret the Bible mindful of the African context of struggle, especially of reading community.

Theological education and inclusion of Liberation theology in theological curriculum is much needed today. And again, in the context of this research, (*Samaria, 2022, p. 58*) argues that African church, and particularly the Angolan church, is expected to first empower its people through mass education as a form of liberation. It should also work to reform theological training curricula and advocate for constitutional reforms to bring about political and economic change in the country. (*Samaria, 2022, pp. 67-68*), in Angola Westerns and Latin American traditional of reading the Bible fail to challenge stereotypes or interrogate structures of power that marginalize groups such as women and the poor. For an Angolan audience, therefore, there is a need to challenge traditional interpretations—not because they are inherently wrong, but because they fail to empower the marginalized. These readings maintain the status quo and keep the reader, particularly women and the poor, in a position of victimhood, denying them the opportunity to reclaim their agency and change their circumstances. By approaching the parable through an African liberation hermeneutic lens, Angolan readers are invited to explore insights that can empower them in the struggle against social and economic injustices, helping them to reclaim their full citizenship and strive for liberation.

Regional collaboration

This paper proposes fostering collaboration between Anglophone and Lusophone regions to advance the inclusion of African perspectives in theological education, aiming for more nuanced and liberated engagement with biblical text. (Human, 2024, p. 1) suggests that meaningful dialogue between biblical contexts, cultures, and present-day circumstances not only reveals the distance from ancient worlds but also encourages understanding one's identity and in formulating theology that is relevant to African contexts. In this process, the role of African scholars, literature, cultural discussions, and local contexts is vital. (West, 2001, p. 33), acknowledges that the Bible remains a site of struggle across Africa, particularly in areas such as gender and women's voices, with different regions (South Africa and Angola) taking varied stances on its role. In this regard, African biblical scholarship offers valuable insights to both the West and African scholars, especially those in Lusophone countries who face language barriers (West, 2001, p. 38).

Contextual Bible Study (CBS), according to (West (2014, p. 2), stands out for its collaborative approach. It emphasizes the involvement of both scholarly and ordinary readers, particularly those from marginalized communities, such as the poor. The question this appears to raise is what are the possible ways of partnership between Anglophone and Lusophone biblical scholars with Lusophone countries to help them re-evaluate their politics of Biblical interpretation and possible solutions to overcome the ignorance and language barrier in using ABI in their contexts. What can be done to help Lusophone reader in Africa to shift from the biblical writer and its context towards a reader centred method?

Some recommendations proposed by Akoto are Relevant for Lusophone African. (Akoto 2024, p. 30), suggests: first, Develop Resources: translate key theological texts and study materials into local languages (Portuguese for Lusophone countries); second, Capacity Building: for Angola and Portuguese countries in Africa would be training scholars in theological institutions on ABI; and third, encourage collaboration: foster partnerships among scholars, theologians, linguists, and community leaders to share resources and develop innovative approaches to challenges in biblical hermeneutics. This collaboration is much needed between Anglophones and Lusophones countries. It is essential to encourage African scholar to study in Africa for a more contextualized training in Biblical interpretation of the Bible.

Conclusion

This paper reviewed the historical development and contribution of African biblical scholars in the politics of interpretations of the Bible. It highlighted the contrast and the gap that exist between the Anglophones, Francophones and

the Lusophony Africa. Language barriers pose a problem for Portuguese speaking countries and lead to dependency on Latin American Hermeneutic of trust to read the bible. The paper call for a liberation of Western interpretation of the Bible to the African Biblical interpretation in Angola. This paper argues that there is a need for re-reading the Bible through various lenses (Feminist and Liberation Theology) to deepen understanding and help African, particularly Angolan, readers connect more meaningfully with the text. The reader in Angola needs to be trained to challenge the text in such a way to encourages a more empowering, liberative approach. This paper agrees with (Samaria, 2022, p. 79) that there is need to include libation theology¹¹ in theological curriculums.

Bibliography

- Akoto, R.O. Mother Tongue Biblical Hermeneutics within the Context of African Biblical Hermeneutics: It's Origin, Trends and Challenges. *Journal of Mother-Tongue Biblical Hermeneutics & Theology (MOTBIT)*, v. 6, n.3, pp.19-34, 2024
- Amundsen, I. Angola: Religion and repression. [Online]. 2022. Available: <https://www.cmi.no/publications/8283-angola-religion-and-repression> [2024, 7 March].
- Badlam, S.B., Foster, D., Billings, T. & DePass G.A. A Promising Future: Angola's Recent Efforts to Combat Corruption [Online]. 2021. Available: <https://www.ropesgray.com> [2024, 20 February].
- Boer, R. & Segovia, F.F. *The future of the biblical past: envisioning biblical studies on a global key*. Atlanta: Society of Biblical Literature. 2012
- Dreyer, Y. Gender critique on the narrator's androcentric point of view of women in Matthew's gospel. *HTS Theologiese Studies/Theological Studies*. v. 67, n.1, pp. 1-5. 2011.
- Dube, M.W. 'Talitha Cum Hermeneutics of Liberation: Some African Women's Ways of Reading the Bible.' In Dube, M.W., Mbuvi, A.M. & Mbuwayesango, D.R. (eds). *Postcolonial perspectives in African biblical interpretations*. Atlanta, Ga: Society of Biblical Literature. 2012, pp.29-42.
- Fayemi, A.K. Hermeneutics in African philosophy. *Filosofia Theoretica: Journal of African Philosophy, Culture and Religions*, v. 5, n.2, pp. 2-18. 2016.
- Human, D.J. African contextual hermeneutics. *Verbum et Ecclesia*, v. 45, n.1. p.1. 2024.
- Jacobs, M. From "One-way "Authoritative Discourse to Critical, Open Dialogue(s) Possibilities from feminist biblical scholarship. In Punt, J. & Nel, M. J. (eds) *Reading writing right: essays presented in honour of Prof Elna Mouton*. Stellenbosch: SUN PRess. 2018, pp.51-72.

¹¹ And Its branches African feminist/gender, African post-colonial theory (identity) and others.

- Jensen, S. K. Learning About “Equity” from Economic Justice Program in Angola, Luanda: SARO. 2018.
- Jonker, L. C. Further Interrogation of the Comparative Paradigm in African Biblical Scholarship. Towards an analogical hermeneutics for interpreting the Old Testament in Africa. In Punt, J. & Nel, M. J. (eds) Reading writing right: essays presented in honour of Prof Elna Mouton. Stellenbosch: SUN PReSS. 2028, pp.73-97.
- Kamudzandu, I. Biblical Interpretation and Criticism in Neocolonial Africa: Challenges, Conceptualizations, and Needs in the Twenty-First Century’. In Boer, R. & Segovia, F.F. (eds), The future of the biblical past: envisioning biblical studies on a global key. Atlanta: Society of Biblical Literature. 2012. pp3-12.
- Kibble, S. & Vines, A. Angola: new hopes for civil society? Review of African Political Economy, v. 28, n.90, pp.537–548, 2001.
- Lategan, BC. Reading from the Margin. Some thoughts on the Decentred Reader. In Punt, J. & Nel, M. J. (eds) Reading writing right: essays presented in honour of Prof Elna Mouton. Stellenbosch: SUN Press. 2018, pp.43-50.
- Maluleke, T.S. The Bible among African Christians: A missional Perspective. In. Okure, T. (ed.) To cast fire upon the earth: Bible and mission collaborating in today’s multicultural global context. Pietermaritzburg: Cluster Publications. 2000. pp.87-112.
- Mburu, E.W. African hermeneutics. Carlisle, Cumbria: Hippo Books. 2019.
- Mkole, J.C.L. The Bible in Africa: transactions, trajectories and trends, O.G. West & W.M. Dube (eds): book review. Hervormde teologiese studies, v. 58, n.3, pp. 1303–1305. 2002.
- Nadar, S. Beyond the “Ordinary Reader” and the “Invisible Intellectual”: Pushing the Boundaries of Contextual Bible Study Discourses. In Boer, R. & Segovia, F.F. 2012. The future of the biblical past: envisioning biblical studies on a global key. Atlanta: Society of Biblical Literature. 2012, pp. 13-27.
- Peclard, D. Religion and Politics in Angola: The Church, the Colonial State and the Emergence of Angolan Nationalism, 1940–1961. Journal of Religion in Africa, v. 28, n.2, pp.160–186. 1998.
- Punt, J. Dealing (with) the Past and Future of Biblical Studies: A New South African Perspective. In Boer, R. & Segovia, F.F. The future of the biblical past: envisioning biblical studies on a global key. Atlanta: Society of Biblical Literature. 2012, pp. 29-45.
- Punt J. Possibilities and Prospects of Postcolonial Biblical Interpretation: A South African Perspective. Society of Biblical Literature. pp. 279-296, 2013.

- Punt, J. *Postcolonial biblical interpretation: reframing Paul*. Leiden: Brill. 2015.
- Resane, K.T., *Biblical exegesis and hermeneutics of biblical texts: African approaches*. *Pharos Journal of Theology*, v. 99, n.12, pp. 1-9, 2018.
- Samaria, N.S., *Re-Reading Luke 18: 1-8 in the Angolan Context through the African Hermeneutics of Liberation towards the Quest for Social Justice in Luke's Gospel*. 2022. 104p, Thesis (Theology)- St. Paul's University, Kenya.
- Ukpong, J.S. 'Development in Biblical interpretation in Africa: Historical and hermeneutical directions.' In. West, G.O. & Dube, M.W. *The Bible in Africa: transactions, trajectories, and trends*. Boston: Brill Academic Publishers. 2001. Pp. 11-28.
- West, G.O. 'Mapping Africa Biblical interpretation: A tentative Sketch.' In. West, G.O. & Dube Shomanah, M.W. *The Bible in Africa: transactions, trajectories, and trends*. Boston: Brill Academic Publishers. 2001, pp. 29-53.
- West, G.O. *Scripture as a site of struggle: Literary and socio-historical resources for prophetic theology in post-colonial, post-Apartheid (neo-colonial?) South Africa*. In Havea, J. (ed.). *Scripture and resistance*. Lanham: Lexington Books/Fortress Academic. 2019, pp.149-163.
- West, G.O., *Locating 'Contextual Bible Study' within biblical liberation hermeneutics and intercultural biblical hermeneutics*. *HTS: Theological Studies*, v. 70, n.1, pp. 1-10. 2014.

Teresa Chateia David

Desde 1988, fecha de su nacimiento, hemos publicado los siguientes títulos:

1. Lectura popular de la Biblia en América Latina
2. Violencia. Poder y opresión
3. La opción por los pobres como criterio de interpretación
4. Reconstruyendo la historia
- 5-6. Perdónanos nuestras deudas
7. Apocalíptica: Esperanza de los pobres
8. Militarismo y defensa del pueblo
9. Opresión y liberación
10. Misericordia quiero, no sacrificios
11. Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
12. Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
13. Espiritualidad de la resistencia
14. Vida cotidiana: resistencia y esperanza
15. Por manos de mujer
16. Urge la solidaridad
17. La tradición del Discípulo Amado. Cuarto Evangelio y cartas de Juan
18. Goel: solidaridad y redención
19. Mundo negro y lectura bíblica
20. Pablo de Tarso. Militante de la fe
21. Toda la creación gime...
22. Cristianismos originarios (30-70 dC)
23. Pentateuco
24. Por una tierra sin lágrimas
25. ¡Pero nosotras decimos!
26. La Palabra se hizo india
27. La Iglesia de Jesús, utopía de una Iglesia nueva
28. Hermenéuticas y exégesis a propósito de la carta a Filemón
29. Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 dC)
30. Economía y vida plena
31. La carta de Santiago
32. Ciudadanos del Reino
33. Jubileo
34. Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
- 35-36. Los libros proféticos. La voz de los profetas y sus relecturas
37. El género en lo cotidiano
38. Religión y erotismo. Cuando la Palabra se hace carne
39. Sembrando esperanzas
40. Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia
41. Las mujeres y violencia sexista
- 42-43. La canonización de los Escritos apostólicos
44. El evangelio de Lucas
45. Los Salmos
46. María
47. Jesús histórico
48. Los pueblos confrontan el imperio
49. ¡Es tiempo de sanación!
50. Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas
51. Economía: solidaridad y cuidado
52. Escritos.
53. Interpretación bíblica en busca de sentido y compromiso
54. Raíces afro-asiáticas en la Biblia
55. Deuteropaulinas: ¿un cuerpo extraño en el cuerpo paulino?
56. Re-imaginando las masculinidades
57. Reproducción humana. Complejidad y desafíos
58. Apócrifos del Segundo Testamento
59. Vida en comunidad
60. Profetas Anteriores (Josué, Jueces, 1+2 Samuel y 1+2 Reyes)
61. Pactos de vida y pactos de muerte
62. Las voces originarias de Pablo
63. Por un mundo sin muros. Biblia y migración
64. El Evangelio según Marcos. La verdadera Buena Noticia en un mundo engañado por los Imperios
65. Espiritualidad bíblica en una perspectiva ecológica
66. Crisis alimentaria
67. Meguilot. Enfoque feminista
68. La Carta a los Efesios
69. Religión, culturas e identidades en la Biblia
70. Biblia e Integridad
71. Amós, el profeta y poeta
72. Hechos de los Apóstoles: Espíritu Santo y las comunidades
73. Culturas Mediterráneas
74. Guerra y Paz
75. Jueces
76. La Carta de Pablo a los Gálatas
77. Pinturas hermenéuticas: lecturas jóvenes de la Biblia
78. Poder y Corrupción
79. Escritos II
80. Ecología
81. Nehemías
82. Imperialismos, Colonialismos y Biblia
83. Comunidades Alternativas
84. Pandemia e Biblia
85. Trata de Personas
86. Niñez
87. La Carta de Pablo a los Romanos
88. Deconstruyendo fundamentalismos en la Biblia y en la vida cotidiana
89. Hermenéutica campesina de la Biblia
90. Job: Una lectura actual y situada
91. "Entre ustedes no será así": Resistencia, resiliencia... en la violencia
92. Diosas, Brujas y Profetisas
93. "Cuando mis palabras eran piedras" - Hermenéuticas solidarias con Palestina
94. Carta a los Filipenses. Una invitación a una vida cristiana integral en tiempos de crisis.
95. Amazonía: Territorios, Biblia y justicia
96. Levítico
97. El Evangelio de Juan. Lecturas y aproximaciones para hoy

O presente número especial da Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana (RIBLA) nasce de uma convicção compartilhada: que a Bíblia, lida a partir das experiências, memórias e lutas dos povos africanos e afrodescendentes, revela-se como um texto vivo, polifônico e profundamente libertador. Longe de ser um livro imposto pelo colonizador para justificar a opressão, as Escrituras têm sido, em contextos de escravidão, colonialismo e racismo estrutural, um território de resistência, um espelho de dignidade e um horizonte de esperança.

Este volume reúne contribuições de biblistas, teólogas e historiadores da África continental, América Latina, Caribe e Estados Unidos, em um diálogo que atravessa oceanos e tradições interpretativas. A diversidade linguística — português, espanhol, inglês — que caracteriza os artigos, é, em si mesma, um testemunho da pluralidade de vozes que conformam a diáspora africana nas Américas e no continente-mãe. Juntos, esses textos oferecem um mapa polifônico das hermenêuticas bíblicas que emergem quando aqueles que historicamente foram silenciados tomam a palavra e se aproximam do texto sagrado com perguntas próprias, a partir de seus corpos racializados, suas memórias ancestrais e suas lutas cotidianas.