



La Biblia en América Latina y el Caribe antes del Concilio Vaticano II

Algunos ejes transversales*

Hernán Cardona Ramírez^a

Pontificia Universidad Javeriana (Colombia)

<http://orcid.org/0000-0003-4290-3075>

Carlos Montaña Vélez

Pontificia Universidad Javeriana (Colombia)

<http://orcid.org/0000-0003-3006-6038>

RECIBIDO: 11-03-21. APROBADO: 09-08-21

RESUMEN: La recepción de la Biblia en América Latina y el Caribe tiene tradición. Si la Biblia fue un mecanismo de liberación o de dominación dependió, como sucede hoy día, de los intereses hermenéuticos de sus intérpretes. Fuera del continente se conoce más la lectura política de la Biblia entre los años 60 y 80 del siglo XX; pero la realidad secular anterior alcanza una trayectoria continua y consistente. Desde el inicio del (des)encuentro de estas dos culturas, las de los indígenas y los conquistadores (1492), hasta los preludios del Concilio Vaticano II (1962), la Biblia tuvo un rol esencial en la evangelización del continente.

Este proceso, para algunos estudios, fue un enorme movimiento de opresión y exterminio de los pueblos indígenas; para otras investigaciones hubo abusos evidentes, encomiendas y esclavitud, pero también luces y aportes como el camino de la inculturación, posibilidades para el desarrollo de América Latina y el Caribe gracias al contacto con Europa; además, si hoy se vive el cristianismo en la región es gracias a la recepción de la fe por los pueblos primeros; tampoco faltan pesquisas para visualizar el proceso de evangelización como una misión espiritual generosa y pacífica, en la cual los pueblos indígenas asumieron, sin mayores dificultades, la fe cristiana. La revisión de este periplo descubre, en medio de avatares, discusiones, injusticias, conversiones y apuestas nuevas, una época bíblica con notables experiencias formativas, de entrada, los gestos y los intérpretes, luego los catecismos y sermonarios, el paso por el teatro y los rudimentos

* Artículo de investigación. Avance del proyecto “Hermenéutica bíblica latinoamericana”, registrado en SIAP-Pontificia Universidad Javeriana, Código: 09972.

^a Autor de correspondencia. Correo electrónico: hd.cardonar@javeriana.edu.co

de propuestas escolares, los esfuerzos de biblistas, traductores, y pastoralistas, que abrieron camino a la Biblia como clave de lectura de esta realidad, hasta llegar a las publicaciones académicas y de divulgación, proyectos sociales centrados en la evangelización, la alfabetización y la promoción de comunidades, como frutos maduros del siglo XX, en los albores del Vaticano II.

PALABRAS CLAVE: Biblia; evangelización; hermenéutica; tradición; traducción.

The Bible in Latin America and the Caribbean before Vatican Council II

ABSTRACT: The historical reception of the Bible in Latin America and the Caribbean has a tradition. Whether the Bible was a mechanism of liberation or domination depended on the hermeneutical interests of its interpreters, just as it happens nowadays. Outside the continent, is better known the political reading of the Bible between the 60's and 80's of the 20th Century. Nevertheless, the previous secular reality reaches a continuous and consistent trajectory. From the beginning of the (dis)encounter of these two cultures, of the indigenous people and the conquerors (1492), until the preludes of the Second Vatican Council (1962), the Bible played an essential role in the evangelization of the continent.

According to several studies, this was a huge movement of oppression and extermination of indigenous people. For some other investigations there were evident abuses and slavery systems. Yet there were also insights and contributions such as the path of inculturation, possibilities for the development of Latin America and the Caribbean, thanks to contact with Europe. In addition, if Christianity is lived in the region today, it is thanks to the reception of the faith by the first population. In spite of such evidence, there still are intends to portray the evangelization process as a generous and peaceful spiritual mission, in which the indigenous people assumed, without major difficulties, the Christian faith.

The review of this journey reveals, in the midst of vicissitudes, discussions, injustices, conversions and new bets, a biblical era with notable formative experiences. At first, the gestures and, then the catechisms and sermons, the passage through the theater and the rudiments of school proposals. The efforts of biblical interpreters, translators and pastoralists; that paved the way for the Bible as a key to reading this reality, until reaching academic and popular publications. Social projects focused on evangelization, literacy and the promotion of communities; as mature results of the 20th Century, at the beginning of Council Vatican II.

KEY WORDS: Bible; Evangelization; Hermeneutics; Tradition; Translation.

CÓMO CITAR:

Cardona Ramírez, Hernán y Carlos Montaña Vélez. "La Biblia en América Latina y el Caribe antes del Concilio Vaticano II". *Theologica Xaveriana* vol. 73 (2023): 1-24. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx73.balccv>

Introducción

La Biblia arribó a América en 1492 con los misioneros de las órdenes religiosas masculinas y femeninas procedentes, en su mayoría, de España y Portugal¹. El contacto con la Biblia generó situaciones traumáticas. En América, la Biblia, al menos al inicio, fue signo de contradicción y de desencuentro entre ambos mundos y culturas². Algunos textos bíblicos sirvieron para liberar a los pueblos autóctonos, pero de ordinario justificaron la pacificación y la esclavitud³. Se valoró la predicación con eventuales citas de la Escritura, y no tanto la lectura del texto bíblico; además, la interpretación inicial de la Biblia evidenció perspectivas antagónicas.

El choque entre dos culturas disímiles (indígenas y españoles) pasó por la Biblia para interpretar la nueva situación. La recepción de la Biblia tuvo al inicio gestos, imágenes e intérpretes, catecismos y sermonarios, las reducciones indígenas, el teatro, y planes de estudios en colegios y universidades.

Los primeros conquistadores y su lectura medieval de la Biblia

Cristóbal Colón, el 12 de octubre de 1492, abrió la puerta al encuentro de dos mundos; para él fue posibilidad de ver concretado un proyecto político y religioso con el que había soñado⁴. No pudo cumplir su sueño, pero en el intento desarrolló una particular relectura de la Biblia con la cual justificaba su plan. Para Colón, la verificación de nuevas tierras (las Indias), en sentido estricto no fue un descubrimiento, pues para él aquellas formaban parte de Asia, a donde creyó haber llegado por la ruta más corta. Consideró el evento en cuanto tal como obra de la voluntad divina: Dios lo había destinado para esta hazaña y así lo consignó en su *Libro de las profecías*⁵.

La evangelización de las Indias fue la ocasión para España y para la Iglesia universal de recuperar la Jerusalén perdida, la ciudad santa y el monte Sión de Dios.

¹ Cardona Ramírez y Montañó Vélez, “La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia de América Latina y el Caribe. La impronta bíblica del Concilio Vaticano II”, 265-266.

² De León Azcárate, “La Biblia y la evangelización del nuevo mundo durante el siglo XVI”, 195, trae la reacción del dominico Antonio de Montesinos y el difícil encuentro entre el inca Atahualpa y Francisco Pizarro.

³ En tiempos recientes, se renovó el interés por las tradiciones indígenas y afrodescendientes. Véase a Varios autores, *La palabra se hizo india* y a Varios autores, *Raíces afroasiáticas en la Biblia*, números temáticos 26 y 54, respectivamente, de la *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, RIBLA*.

⁴ De León Azcárate, “La Biblia y el proyecto político-religioso de Cristóbal Colón”, 25-35.

⁵ Colón, *Libro de las profecías*, 42-66. De León Azcárate, *El “libro de las profecías” (1504) de Cristóbal Colón: la Biblia y el descubrimiento de América*, 361-406.

Para Colón, la ciudad de Jerusalén significó la ciudad terrestre a la cual caminan los peregrinos; pero en sentido alegórico era la Iglesia militante; en el sentido tropológico era toda alma infiel; y en el sentido anagógico, signo de la Jerusalén celestial, Reino de los Cielos.

Según Colón, la restauración de Jerusalén sería la inauguración del Reinado de Dios en Sión y para ello se apropió de los salmos reales (Biblia Vulgata: Sal 46; 92; 95-97; 144-145), y de textos selectos de la profecía de Zacarías, en un ámbito escatológico de glorificación de Sión, y algún texto de la profecía de Isaías (Zc 14; Is 2,2-3). Creyó que, cuando se predicara a todas las gentes en “las Indias” tendría lugar la consumación de la creación; y que los líderes de esta liberación serían los Reyes Católicos en cuanto apoyasen su obra en las Indias⁶.

Este trasfondo bíblico-religioso permitió a Colón (así como a Hernán Cortés, Francisco Pizarro, Diego Colón y Bartolomé de las Casas, en sus inicios) justificar su arribo a las Indias como un evento ya presente, en forma de profecía, en las Sagradas Escrituras. Porque la historia humana hasta el final de los tiempos estaba descrita en la Biblia: “Habrá un cielo nuevo y una nueva tierra” (Ap 21,1). Los conquistadores asumieron el rol de verificadores de las nuevas tierras y pregoneros de la fe cristiana, amparados en los textos de Jn 10,16 y Hch 13,46-48.

No obstante, Colón mostró la otra cara de sus intereses, en su segundo viaje a las Indias (25 de septiembre de 1493 a 11 de junio de 1496). Para pagar sus viajes y obtener riquezas, hasta entonces pocas, instauró una dura política de esclavos, trabajos forzados y la leva de indios.

En síntesis, Colón y otros conquistadores usaron la Biblia, en la versión de la Vulgata de su época, y fueron deudores de la exégesis medieval, la cual transformó los antiguos dos sentidos literal y espiritual de los padres de la Iglesia, en cuatro maneras de interpretar la Biblia, establecidos por Juan Casiano (365-435) y visibles también en las obras de Tomás de Aquino, Isidoro de Sevilla y Nicolás de Lyra, a saber: (1) El sentido histórico o literal. (2) El sentido alegórico o cristológico. (3) El sentido tropológico, moral o antropológico. (4) El sentido anagógico o escatológico. Además, Colón y su generación usaron la Biblia para justificar su manera de proceder⁷.

⁶ Birgham, *Cristóbal Colón. Su vida y descubrimientos a la luz de sus profecías*, 87-102; Colón, *Diario de los cuatro viajes del Almirante y su testamento*, 36-72.

⁷ Varela, *Cristóbal Colón: textos y documentos completos, relaciones de viajes, cartas y memoriales*, 82-120.

La Biblia en América: cuatro ámbitos diversos [siglos XVI-XVII]

Una vez los autóctonos de las Indias aprendieron la lengua castellana entraron en masa en la fe cristiana. Incluso la evangelización resultaría más fuerte en las periferias, esto es, las zonas distantes del norte y el sur del continente, en comparación con las ciudades. En este contexto, el valor de la catequesis doctrinal y el valor religioso de la Biblia serían constantes. Personas de todas las clases y condiciones sociales, frailes, teólogos y filósofos, virreyes y soldados, trajinaron con la Biblia en América Latina y el Caribe⁸; y desde el inicio, el protagonismo de mujeres españolas y portuguesas fue notorio. Las mujeres transmitieron de generación en generación –tanto a sus hijos e hijas, como a los indios e indias– ritos, liturgias, sacramentos, las tradiciones de las catequesis, transidos con fuerza por los textos de la Biblia.

El primer ámbito en esta expansión se halla en los cronistas de Indias. Desde las primeras crónicas del nuevo mundo aparecen dos hechos destacados: el sincretismo entre prácticas de las culturas amerindias con el arte religioso de los cristianos, y la implantación paulatina del calendario civil y religioso cristiano en los territorios dominados.

Quien no fuera cristiano sería llamado infiel, y los templos de los mexicas serían llamados “mezquitas” en las crónicas de Hernán Cortés (1485-1547). En su cartas y crónicas aparece con frecuencia la palabra “Dios”: lo invoca para afirmar las victorias en sus batallas como voluntad del Dios cristiano; pero en sus cartas la palabra *oro* supera las menciones de Dios. Cortés tuvo formación universitaria y eran habituales las *misas* entre sus tropas, tanto en los barcos como en tierra firme. Así, en sus crónicas abundan las citas bíblicas extractadas de los sermones, los evangelios, las liturgias, frases familiares incluso para soldados y marineros; y Cortés recuerda los días, las fiestas y memorias del calendario cristiano (la Pascua, la fiesta del Espíritu Santo, Juan Bautista, la Navidad).

Alvar Núñez Cabeza de Vaca (1488-1559), como cronista de Indias, presentó al Dios adorado por los indios como el mismo Dios de los cristianos. Por eso es fácil el proceso de “cristianización” de los autóctonos de América; el cronista usaba, en las catequesis, el paralelismo o comparación entre pasajes de la Biblia y los eventos nuevos en las Indias:

Les dijimos por señas que nos entendieran, que en el cielo había un hombre que llamábamos Dios, el cual había creado el cielo y la tierra, y que a este

⁸ Brosseder, “El papel de la Biblia en la evangelización de los pobladores andinos (siglos XVI y XVII)”, 51-71.

nosotros lo adorábamos y teníamos por Señor, y que hacíamos lo que él nos mandaba, y que de su mano venían todas las cosas buenas, y que, si ellos las hiciesen también, les haría muy bien en ello⁹

Otro importante cronista de las Indias es Fray Bartolomé de Las Casas (1474-1566). Era español, como Hernán Cortés o Hernando de Soto, pero mientras que estos últimos eran expertos en la espada, de Las Casas era experto en la pluma. Practicó hasta sus treinta años la encomienda española, pero la dura realidad de América y los sermones de Montesinos lo marcaron en su corazón. Renunció a la repartición y a las encomiendas de indios, y se dedicó a defenderlos¹⁰.

Fray Bartolomé de Las Casas usó el método alegórico en sus obras, y para defender sus argumentos en beneficio de los indios incluyó mitos, símbolos, alegorías y metáforas bíblicas. Por ejemplo, con base en Eclo 34,18, negó que fuera aceptable para Dios un sacrificio o una ofrenda fruto de la injusticia. Con este criterio carecían de espacio la violencia o el saqueo contra los indios. Los conquistadores debían practicar el mandamiento del amor, sin esclavizar a ningún infiel. Al contrario debían defender su libertad y su jurisdicción como comunidades indígenas, incluso por encima de los intereses del imperio. El texto de Is 11,6-9, sobre la armonía entre todas las bestias del campo, debía ser también una realidad en América.

El siguiente cronista es Bernardino de Sahagún (1500-1590). Su interés se centró en las idolatrías y costumbres mexicas; pero para él la Biblia y los dogmas de la Iglesia eran verdaderos, mientras que las tradiciones mexicas eran falsas. Usaba la Biblia Vulgata, dominaba el latín y sustentaba sus argumentos con textos bíblicos. Utilizaba el método de la refutación, una variante de la *questio* de la Edad Media; por ejemplo, se apoyaba en Sb 5,6 para afirmar que “errando encontramos el camino de la verdad”.

En el siglo XVII, el fraile franciscano Juan de Torquemada (1562-1624), en México, aprendió la lengua náhuatl, y fue uno de los cronistas que empleó más citas de la Biblia. Su obra central, *Monarquía indiana*, presenta los orígenes, las tradiciones y costumbres del pueblo mexica, y combina la exposición con intertextualidades bíblicas en forma de parábola. El asesinato de un fraile franciscano lo llevó a culpar a una india de incitar a los criminales, como Jezabel contra Nabot (1R 21), o a Herodías contra Juan Bautista (Mc 6,16-20).

Otro cronista es el teólogo y escolástico, Gregorio García (1556-1627), conectó a los primeros habitantes del nuevo mundo con las principales escenas del libro del Génesis. Además consideró que, si el Evangelio fue predicado a todo el mundo y a

⁹ Maura, “La Biblia en los cronistas de indias”, 43.

¹⁰ De las Casas, *Historia de las Indias*, III, 10-12; 499-504; 605-607.

todas las naciones, también en las Indias hubo un primitivo cristianismo; para ello bastaba mirar la posesión de imágenes de la Virgen, de cruces y frases bíblicas entre los indios. En su obra, García tomó pasajes de 29 libros de la Biblia.

Un segundo ámbito corresponde al papel de la Biblia en el proceso de evangelización. En Perú, de ordinario, los teólogos leyeron la Biblia de manera dogmática, es decir, se apoyaron en los catecismos, en una adaptación del *Catecismo* romano para la región de los Andes. El misionero jesuita José de Acosta, en su obra *De procuranda indorum salute* (1588), justifica –con textos bíblicos y el método del paralelismo– la evangelización de los indios: Dios ha llamado a los del Perú a ser salvados, así como llamó antes a griegos y romanos. Dios no quiere perder a ninguno (St 12; 14,27; 2P 3,9); los indios son indolentes, pero por la falta de formación: no son tercos por naturaleza; ellos han estado cegados (Rm 1,21-22; Mc 16,15) y tienen derecho a ser evangelizados (Lc 24,47; Hch 1,8; Mt 28,19). Todos los pueblos serán creyentes para reunirse en torno de Jesucristo.

A mitad del siglo XVII, al menos entre los pueblos andinos, las referencias bíblicas y la interpretación fueron dejados de lado, en los procesos de evangelización, para dar paso a las doctrinas de los catecismos, en los que no cabían “interpretaciones”. El *Catecismo* romano sirvió como base para los catecismos regionales y se habría de imponer cada vez con más fuerza.

El tercer Concilio de Lima (1582-1583), presidido por Toribio de Mogrovejo, segundo arzobispo de esa ciudad, se puso a tono con las disposiciones del reciente Concilio de Trento (1545-1560). Entre las decisiones sobre la Biblia se destacan las siguientes:

- El cuidado de los indios por parte de todos los ciudadanos, en especial los sacerdotes, con el argumento de que, en el continente, todos sus habitantes, indígenas y españoles, eran una sola nación.
- La catequesis y la predicación debían hacerse en lengua indígena, no en latín ni en castellano.
- Entró en vigor el *Catecismo* de la Iglesia Católica¹¹.
- Los sacerdotes podían usar la Biblia Vulgata en la instrucción a la comunidad, pero su interpretación sería acorde con el *Catecismo* y no de manera autónoma.

¹¹ Los documentos trilingües (castellano, quechua y aymara) impresos en Lima para la doctrina fueron los siguientes: *Doctrina christiana*, *El Catecismo breve para los rudos y ocupados*, *El Catecismo mayor para los que son más capaces*, *El confesionario para los curas de indios*, y *Tercero Catecismo*. Según el primer texto (1584), la instrucción se hace con base en los catecismos, no en la Biblia. El *Catecismo* lee el Evangelio de manera apropiada y evita la proliferación de lecturas diferentes.

- Se debían usar imágenes bíblicas apropiadas para exponer la doctrina, en especial, cuadros narrativos, por ejemplo, el Arca de Noé (Gn 6,5-8,22), el Juicio Final y el infierno (Mt 25,31-46; Ap 20,11-15), y la creación del mundo (Gn 1,1-2, 4^a; 2,4b-25).
- La divulgación de los catecismos usó frases sueltas de la Biblia como apoyo apologético.

El método usado para exponer las imágenes bíblicas fue la *accomodatio*, es decir, adaptar o quizás “forzar” pasajes bíblicos a la situación del momento; por ejemplo, se atemorizaba a los indígenas con el juicio final y el infierno, para quienes se manejaran mal o fueran rebeldes ante la propuesta cristiana; y se hablaba del paraíso y del cielo a los obedientes.

Los evangelizadores emplearon como estrategia pedagógica las analogías entre la fe cristiana y la fe de los habitantes de los Andes. Así, la citación de la creación, en el Credo, les permitía extenderse en la explicación de los textos narrativos del Libro del Génesis. Una de las analogías más comunes establecía la conexión entre el Diluvio con las nociones de grupos indígenas sobre las grandes inundaciones antiguas, parte de su historia ancestral. El Arca de Noé era signo de salvación de los pueblos y símbolo de la Iglesia capaz de abrazar a todos, buenos y malos, puros e impuros; pero –se advertía– los indios no se salvaban fuera de la Iglesia.

A pesar del esfuerzo de los evangelizadores cristianos, en esta época (siglos XVI-XVII), ni la cosmovisión cristiana ni los catecismos fueron asumidos por los indígenas, pues su historia contaba con la veneración de sus antepasados y la continua adoración de sus guacas¹². Este culto hacía predominar en la naturaleza las fuerzas positivas sobre las negativas. Dejar sus ancestros para hacerse cristianos traería –según sus creencias– efectos perjudiciales para su identidad y su población. Durante un buen periodo, el cristianismo no fue la salvación para los pueblos de los Andes, sino el signo de la muerte y la barbarie.

En síntesis, durante este lapso, la Biblia respaldó la justificación de la misión en América, pero desde una comprensión dogmática. Con decisiones como las de los concilios de Lima (fruto de su época y sus circunstancias), la Biblia perdió la fuerza inicial de su voz, para dar paso a los catecismos y a las improntas dogmáticas. El cristianismo perdió su frescura original, y así, ni el *Catecismo* romano, ni los catecismos

¹² “Guaca”, expresión quechua que aparece en castellano por el año 1551. Identifica los sepulcros de los antiguos indígenas, para ellos sagrados. Los conquistadores buscaban estos centros funerarios, porque los indios enterraban a sus muertos con sus pertenencias, entre ellas, oro y otras riquezas (Itier, “Guaca, un concepto andino mal entendido”, 481-482).

locales, ni la Biblia (porque fue marginada) afrontaron las asimilaciones erróneas o los sincretismos confusos.

El tercer ámbito para la Biblia en América, durante los siglos XVI-XVII, es el teatro. Los franciscanos lo promovieron para evangelizar¹³. Los misioneros (en muchos casos también nativos) compusieron piezas de teatro cuya fuente primera era la Biblia: la Navidad, la pasión de Cristo Jesús, los reyes magos, el sacrificio de Isaac, el Juicio Final, escenas sobre María Santísima, el pecado de Adán y Eva, las tentaciones del Señor... El teatro, con sus recursos de lenguaje, diálogos, signos sonoros y visuales, vestuario, escenarios, decoración, acercó el texto bíblico a los habitantes de las Indias.

En una escena de Gn 3 (el pecado de Adán y Eva), por medio del teatro, se pasó de la narración a la doctrina, pero también al carácter moral del relato, al declarar el significado del pecado. Algo similar sucedió con otros textos bíblicos que refieren personajes en la misma situación (Caín, Jacob, David, hijo pródigo, Leví el recaudador de impuestos, Pablo de Tarso). El teatro dejaba enseñanzas: hay premios para los justos y castigos para los malos y pecadores; es necesario obedecer los mandatos divinos escritos en la Biblia. En otras palabras, de la representación “literal” de un pasaje bíblico se extraía una enseñanza moral y ética.

Los jesuitas, por su parte, usaron el teatro para formar las élites criollas e indígenas, con puestas en escenas (el hijo pródigo, el rico avaro, el juicio final, la resurrección de los muertos, el patriarca José) en los colegios o en las fiestas políticas y religiosas, con abundancia de público. Tal fue el caso cuando se anunció la beatificación de Ignacio de Loyola (1610). Se trató de ejercicios literarios-lúdicos, en latín y castellano, con una finalidad esencialmente didáctica: que se aprendieran las actitudes morales cristianas.

Ya el siglo XVII, el teatro se adentró en la fiesta barroca, como fusión de artes: la pintura, el jeroglífico, la música, el canto, la danza, la poesía, la arquitectura, con la intención de lograr mayor impacto pedagógico y lúdico. Estas nuevas incorporaciones en el teatro disminuyeron la presencia de la Biblia, entraron en escena nuevos personajes y argumentos, aun cuando permanecieron algunos motivos bíblicos y alusiones de este tipo en los emblemas o en los arcos triunfales.

El cuarto y último ámbito para la Biblia en América y el Caribe, entre los siglos XVI y XVII, es la presencia de las mujeres como evangelizadoras, con apoyo de la Sagrada Escritura. Se destaca con propiedad sor Juana Inés de la Cruz (México, 1648-1695)¹⁴, con apoyo en la lírica, el teatro, la prosa y los autos sacramentales (el

¹³ Aracil, “La Biblia en el teatro de los siglos XVI y XVII”, 73-108.

¹⁴ Scavino, “Sor Juana Inés de la Cruz o los trops de la fe”, 109-128.

divino Narciso, el cetro de José), que puso a dialogar los cultos indígenas precolombinos con las tradiciones cristianas.

La motivación de sor Juana Inés, para hacer estas mezclas, quizás sea múltiple: hace parte del mestizaje étnico que tuvo lugar a partir del siglo XVI, un rasgo reaccionario de la minoría criolla, o de tolerancia liberal ansiosa de un espacio liberador. Sin embargo, la apertura al pluralismo cultural tiene en la religiosa una raíz bíblica. Ella evoca tres cuadros de San Pablo: el espejo en 1Co 13,12; el monumento al Dios desconocido en el areópago de Atenas, en Hch 17,23 y la luz inaccesible, en 1Tm 6,15-16.

Sor Juana Inés usa el método tipológico. Adán es figura (*typos*, en griego, figura, modelo, tipo)¹⁵ de quien debía venir (Rm 5,14), y según Ga 4,21-27, las dos esposas de Abraham (Agar y Sara) son *typos* de las dos alianzas (una sometió a los judíos, la otra liberó a los cristianos). En su obra, *El cetro de José*, lee los sueños del copero y el panadero descifrados por José, como el anuncio (*typos*) de la copa y el pan de la eucaristía. Y la mesa en la cual José come con sus hermanos figura de la última Cena de Jesús con los suyos: “Ahora vemos como a través de un espejo, enigmáticamente; entonces, veremos cara a cara” (1Co 13,12).

La cita del Dios desconocido en Hch 17,23 es –según la religiosa– la inclusión de los pueblos en la economía de Dios. Poco importa, dice ella, si un pueblo dado cree o no en el Dios cristiano, como los amerindios, porque todos están cobijados por el único Dios. Los aztecas, los hebreos y los gentiles, al inicio, no sabían a quién rendían culto, y la idolatría en los aztecas era ignorancia, pues no conocían el significado veraz de las imágenes. Como efecto, estos pueblos se anticiparon así a las verdades cristianas y sus alegorías tienen valor mesiánico, pero también anagógico. El problema no es tallar imágenes, sino confundir la representación con lo representado. Detrás de las tallas está *el Dios desconocido*.

A sor Juana Inés le impacta también 1Tm 6,15-16, en la traducción conocida por ella: “manifestación que, a su debido tiempo, llevará a cabo el bienaventurado y único soberano, rey de reyes y Señor de los señores, el único que posee la inmortalidad, que habita una luz inaccesible, a quien ningún hombre vio ni puede ver”¹⁶ Esta “luz inaccesible” es sinónimo del “Dios desconocido”. Para esta mujer y religiosa, los seres humanos (españoles, criollos, mestizos, indígenas) son protagonistas de esta historia, aunque no sean conscientes de ello, ni logren enterarse de cuál personaje son precursores, hasta cuando el héroe se haga presente. Todo episodio es de proyección ulterior.

¹⁵ Goppelt, “*Typos*”, 246-259.

¹⁶ *Ibíd.*, 121

El cruce entre la Biblia y el humanismo en el siglo XVIII

Durante los siglos XVI y XVII, numerosos jóvenes nacidos en las Indias viajaron a Europa, con recursos propios o apadrinados por “mecenas” nacionales e internacionales; muchos otros, como los religiosos, tuvieron apoyo de sus órdenes o comunidades. Este hecho suscitó en América, en el siglo XVIII, una generación de humanistas (como los jesuitas mexicanos José Rafael Campoy, Francisco Alegre, Andrés Cavo, Pedro José Márquez y Francisco Clavijero), capaces de continuar la sapiencia hispanoamericana de siglos previos. Eran eruditos en humanidades, en griego y latín, lenguas de la Biblia, admiradores del naciente método experimental de la ciencia y no del racionalismo de René Descartes y sus seguidores¹⁷.

Este contexto abrió las puertas a las disertaciones y diatribas en las que los humanistas del continente insertaron pasajes bíblicos y dieron origen al género literario *intertexto bíblico*. Francisco Clavijero (1731-1787), en su obra *Historia Antigua de México*, en las diatribas dirigidas a De Pauw, un ilustrado como él, enemigo de la fe y de la nación mexicana, abrió el intertexto para fijarse en tres pasajes del libro del Génesis, desde la creación hasta el Diluvio. El padre Clavijero extrajo de la cosmogonía bíblica tres elementos antropológicos: el paraíso, para fundamentar el origen del hombre; el Diluvio, para sustentar la ira divina; y el relato de la torre de Babel, para soportar la división de las lenguas.

El pueblo mexicano –reflexionaba este sacerdote– no es de naturaleza inferior, porque es culto, industrioso, tiene leyes, ejercita las artes, computa el tiempo, tiene pinturas para perpetuar la memoria de la historia, representa la creación del mundo, el Diluvio universal y la confusión de lenguas, mezclado con algunas fábulas. Consideró también que estas culturas indígenas (aztecas, mayas, incas), con una religión sin revelación, prefiguraban la religión cristiana, pero caminaban ya hacia la revelación plena.

A propósito del Diluvio universal, según Clavijero, las primitivas tribus del Anáhuac eran anteriores al Diluvio; durante este se forjó la civilización mexicana y después de él (antes de Babel) llegaron los primeros hombres a la región. Más allá de la precisión de los datos de este humanista se reconoce una intención: explicar el origen de los americanos en continuidad y coherencia con el Diluvio. Planteaba que la prehistoria de los pueblos americanos era aludida por la expresión latina escuchada con frecuencia en la liturgia de la Iglesia, *in illo tempore*, y que seguía la historia del

¹⁷ Carrasco, “Biblia y humanismo en los letrados coloniales del siglo XVIII: la historia antigua de México, del jesuita Francisco Javier Clavijero”, 129-152; Maturo, *El humanismo en la Argentina indiana y otros ensayos sobre la América colonial*, 35-72; véase también a Méndez Plancarte (comp.), *Humanistas del siglo XVIII*.

Anáhuac contemporánea de civilizaciones europeas, hasta llegar al presente de la historia ilustrada y criolla a la cual pertenecía el autor.

Tal argumentación de los autores humanistas apuntaba a incorporar la nueva identidad criolla al plan divino de la salvación, y con ella, la historia de los pueblos originales de las Indias. Era una forma indirecta de apartarse de la Ilustración europea y configurar la “tradición” criolla. Por ejemplo, Clavijero reivindicaba el plan divino de América, su utopía y su paisaje paradisíaco. El uso del libro de Génesis hacía de correlato para un retorno al origen de una identidad americana, bien diferente de la europea, que se distanciaba de la identidad nativa, pues esta última era prefiguración de un pasado mítico y heroico y, por ese motivo, no menos importante.

Los humanistas criollos usaron la Biblia (analogías e intertexto) para levantar la voz de un grupo humano también letrado y formado en las ciencias de la época, y proponer la necesidad y el derecho de volver a fundar la historia de América frente a las voces, en particular, europeas, dispuestas a negar esta identidad. El recurso a la Biblia permitió a los humanistas dar a su historia, no tanto una raigambre científica cuanto presentarla en sociedad como un relato fundante, así como lo es la Biblia para judíos y cristianos.

La Biblia en el siglo XIX

El siglo XIX estuvo marcado por el llamado *liberalismo clásico*, cuyo objetivo principal era garantizar la libertad del individuo frente al poder del *Estado y de la Iglesia*. En 1844, el Papa Gregorio XVI preocupado por el avance de las Sociedades Bíblicas y las traducciones que promovían en diversos lugares del mundo, proclamó la encíclica *Inter praecipuas*. En ella, el Papa condena la difusión incontrolada de traducciones, que mezclan errores fruto de la inadvertencia o mala de fe sus intérpretes. Afirma: poco o nada les importa a tales sociedades bíblicas que los hombres que han de leer aquellas Biblias interpretadas en lengua vulgar caigan en estos o aquellos errores, con tal de que poco a poco se acostumbren a reivindicar para sí mismos el libre juicio sobre el sentido de las Escrituras¹⁸. Una de las proposiciones de esta encíclica tiene que ver con las Sociedades Bíblicas, condenadas:

No dejan de distribuir gratuitamente y de imponer en grandísimo número de copias, los libros de las divinas Escrituras, traducidos en todas las lenguas vulgares, contra las reglas de la santísima Iglesia y, a menudo, maliciosamente interpretados a toda clase de hombres, incluso a los menos cultivados, para

¹⁸ Denzinger y Hünemann, *El Magisterio de la Iglesia*, 1630.

que todos, rechazando la divina tradición, la doctrina de los padres y la autoridad de la Iglesia Católica, interpreten según su juicio las palabras del Señor.¹⁹

Esta condena constata la realidad en América Latina. Luego de la creación de la primera Sociedad Bíblica, en 1804, las traducciones de la Biblia se abrieron camino por el continente gracias al trabajo de los primeros misioneros, quienes provenían casi todos de Gran Bretaña y Estados Unidos²⁰. Así llegaron a América Latina las primeras biblias, pues en el contexto de las luchas de independencia de España, en el siglo XIX, las nuevas repúblicas tomaron distancia de numerosas prohibiciones anteriores.

En 1818, el misionero James (Diego) Thompson, de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, llegó a Argentina con el propósito de evangelizar y fundar escuelas públicas, por medio del sistema de enseñanza mutua *monitorial system*²¹. Este sistema educativo tuvo amplia acogida porque la caída del régimen colonial dejó sin recursos a diversas instituciones religiosas dedicadas a la educación²². El mismo sistema asumió la Biblia como texto de enseñanza. Así se difundió en Montevideo, donde Thompson arribó en 1820 y estableció una escuela; pero la obra bíblica en el Uruguay se remonta a 1806, cuando llegó al puerto de Maldonado el primer cargamento de 600 biblias, con el pastor David H. Creighton.

En 1820, Thompson ingresó las primeras biblias a Chile, y en 1822 fue invitado a Perú, para establecer el sistema de educación. Después se trasladó a Lima y, preocupado por la educación de las masas indígenas, en 1823 inició su traducción de la Biblia al quechua y al aymara. En 1825 viajó a Colombia, para difundir la Biblia y fundar la Sociedad Bíblica Colombiana. En 1827 se desplazó a México, de donde salió en 1830 debido a una serie de hostilidades. Por siete años permaneció en países del Caribe, donde fundó asociaciones negras para distribuir la Biblia. En 1843, con William Le-Lacheur, la Sociedad Bíblica Británica envió los primeros ejemplares de la Biblia a Costa Rica.

El siglo XIX también fue el tiempo de la investigación racionalista sobre la vida de Jesús. Produjeron fuerte impacto en Europa y en América Latina *La vida de Jesús*,

¹⁹ Denzinger y Hünemann, *El magisterio de la Iglesia*, 2784.

²⁰ Míguez Bonino. “Las iglesias protestantes y evangélicas en América Latina y el Caribe: un ensayo interpretativo”, 29-38.

²¹ Este sistema, llamado también *lancasteriano*, elegía los estudiantes de mayor edad y adelanto para instruir a los pequeños y menos avanzados. Apoyaron su difusión Rivadavia en Argentina, O’Higgins en Chile, San Martín en Perú y Simón Bolívar en el norte del continente; con ello buscaban resolver la penuria de profesorado existente (García, *Fundamentos de educación comparada*, 45).

²² García Benavente, “La escuela lancasteriana en México y América Latina, como solución del Estado liberal ante el vacío dejado por la Iglesia”, 48-66.

de D. F. Strauss (1835) y *Vie de Jésus* (1863), de Ernesto Renán, obras que acudían a la exégesis bíblica desde una perspectiva racionalista. La obra de Renán polarizó la opinión en América Latina por motivos religiosos. En círculos eclesiásticos el rechazo fue inmediato. En Venezuela, al anunciarse la llegada del libro, el arzobispado se preocupó por aquel dulce veneno venido de Francia y contra él escribieron Juan Vicente González y el presbítero Amenodoro Urdaneta. Le siguieron el hispano-peruano Pedro Gual y Pujadas, franciscano, el presbítero argentino Juan Francisco Castro, y el colombiano José Manuel Groot. A pesar de todo, la obra se difundió en ediciones y traducciones locales, que hicieron populares varios temas de la vida de Jesús. No obstante, la obra de Renán perdió prestigio y su lectura fue abandonada a mediados del siglo XX²³.

Dichos textos influyeron sobre los ambientes católicos, donde cada día se hacía sentir más la necesidad de una renovación de los estudios bíblicos. El Concilio Vaticano I pudo ser la respuesta, pero en el prólogo la constitución dogmática *Dei Filius* (1870) valoró la actitud del protestantismo liberal sobre la Biblia en los siguientes términos:

Ha surgido después y se ha esparcido ampliamente en el mundo, la doctrina del racionalismo o del naturalismo. Dicha doctrina [...] trata de establecer el reino de la pura razón y naturaleza [...] excluyendo a Cristo [...] Nosotros renovando dicho decreto (el Tridentino) declaramos [...] que debe considerarse el verdadero sentido de la Escritura el que mantuvo y mantiene la santa madre Iglesia, ya que solo a ella corresponde juzgar cuál es el verdadero sentido e interpretación de la Sagrada Escritura y, por tanto, no le está permitido a nadie interpretar la Sagrada Escritura contra dicho sentido y contra el unánime sentir de los padres.²⁴

Más tarde, la encíclica *Providentissimus Deus* (1893) de León XIII salió al paso de la cuestión bíblica y abrió el camino de la renovación en el campo católico, al ser publicada en un contexto antirracionalista²⁵. En América Latina, este reavivamiento permeó el estudio y la difusión de la Sagrada Escritura. En cuanto al estudio, León XIII sacó la Biblia de ese rol de auxiliar en el cual estaba relegada, y volvió a la tradición de los santos padres: “Es sobre todo deseable y necesario que el uso de la divina Escritura influya en todo el estudio de la teología y sea como su alma”²⁶. Sin embargo, todavía

²³ Tabohada, “Junto a Ernest Renan: una trayectoria latinoamericana”, 115-143.

²⁴ Concilio Vaticano I, *Costituzione dogmatica Dei Filius*, Capítulo II: “La rivelazione”.

²⁵ López Montero, “Sobre la prescripción del estudio de las lenguas bíblicas en la exégesis católica: perspectivas teológicas de un iter magisterial”, 97-139.

²⁶ León XIII, “Carta encíclica *Providentissimus Deus* sobre los estudios bíblicos (1893)” 35.

se advertía una limitación en esta afirmación, pues desde la perspectiva de este Papa, el contenido de la Biblia se limita a fundamentar las verdades de fe:

Deban los jóvenes ejercitarse en las universidades y seminarios de manera que adquieran la inteligencia y la ciencia de los dogmas deduciendo de los artículos de la fe unas verdades de otras, según las reglas de una filosofía experimentada y sólida, no obstante, el teólogo profundo e instruido no puede descuidar la demostración de los dogmas basada en la autoridad de la Biblia.²⁷

No obstante, se promovió un estudio actualizado de las Sagradas Escrituras, en los seminarios mayores de América Latina se fortaleció la preparación de los profesores de esta materia y los seminaristas fueron invitados a cultivar las lenguas bíblicas. El Papa indicó que, en su enseñanza, los profesores debían emplear la versión Vulgata, declarada auténtica por el Concilio de Trento, dado que no se permitía a los católicos el uso de los textos bíblicos (tanto en su lengua original como en sus traducciones) realizados por no católicos. Se permitía la publicación de traducciones en lengua vulgar, si estaban aprobadas por la santa Sede o por los obispos. Estas ediciones tendrían notas extraídas de los santos padres y de exégetas católicos. Durante el siglo XIX hubo en América Latina un buen número de traducciones a partir de la Vulgata:

- La *Sagrada Biblia* (1831-1833), de Mariano Galván Rivera. Fue la primera traducción americana al castellano (en México), y se imprimió en 25 tomos (de texto latino y castellano), con un volumen adicional con mapas, planos y otras ilustraciones. El texto coincide con la impresión de la versión de Félix Torres Amat en España.
- La *Santa Biblia* (México 1853-1856), traducida al español de la Vulgata Latina y con anotaciones de los santos padres y expositores católicos, realizada por Felipe Scio de San Miguel (1790-1793). A partir de esta traducción, el boliviano Vicente Pazos Silva (Silva-Kanki) logró que la Sociedad Bíblica de Londres publicara la versión bilingüe español-aymara de los evangelios de Marcos (1828) y Lucas (1829).
- La *Sagrada Biblia traducida de la Vulgata*, obra compuesta por seis volúmenes y publicada en Buenos Aires (1864-1865).
- La *Versión moderna* o *Biblia de Pratt* (New York, 1893), publicada por la Sociedad Bíblica Americana, obra de Henry B. Pratt, a partir de los textos originales y cotejada con las versiones de Reina, Scio y Torres Amat. Pratt conocía la lengua española y fue misionero de la Iglesia Presbiteriana en Colombia.

²⁷ *Ibíd.* 36.

En este contexto del siglo XIX, se fundó la *École Pratique d'Études Bibliques* de Jerusalén (1890). Su iniciador, el padre Marie-Joseph Lagrange O. P., habría de ser uno de los grandes promotores de la utilidad del método histórico-crítico. Para difundir los estudios bíblicos llevados a cabo con este nuevo espíritu, fundó la publicación *Revue biblique* (1892) y la serie de comentarios a los libros de la Biblia: *Études bibliques* (1898). Estas publicaciones comenzaron a llegar a América Latina por medio de algunos profesores de facultades de Teología y de seminarios mayores.

Para la Pontificia Comisión Bíblica, creada por León XIII en 1902, la *Revue biblique* se convirtió en un medio efectivo para promover el estudio de la Biblia. En estos primeros años, ningún latinoamericano participó como miembro de esta Comisión; pero a finales del siglo XX y comienzos del XXI fueron llamados a ser parte de la misma algunos, como Antonio Moreno Casamitjana, de Chile; José Loza Vera y Carlos Zesati, de México; Armando J. Levoratti, de Argentina; Miguel Barriola, de Uruguay; y João Evangelista Martins Terra y Ney Brasil Pereira, de Brasil.

La Biblia en siglo XX antes del Concilio Vaticano II

El impulso dado por León XIII a la cuestión bíblica en su totalidad se vio disminuido por su sucesor. En efecto, durante el pontificado de Pío X, la Pontificia Comisión Bíblica se limitó a responder (*responsa*) consultas puntuales (*dubia*). Hubo trece respuestas de carácter conservador y resueltas con un simple “afirmativo” o “negativo”, según los casos²⁸. En estos años, las intervenciones de la Pontificia Comisión Bíblica se entienden como una adhesión a los datos tradicionales y un rechazo a la aplicación de la crítica bíblica.

Con la encíclica *Spiritus Paraclitus* (1920), Benedicto XV conmemoró los 1.500 años de la muerte de San Jerónimo. Recomendó a todos –también a las mujeres– la lectura asidua, la meditación y el estudio de la Sagrada Escritura. Se ocupó del Pontificio Instituto Bíblico, instituyó un nuevo plan de estudios (dos años de exégesis e idiomas) y le concedió la facultad de otorgar el grado de Licenciado en Sagrada Escritura, exclusiva hasta entonces de la Pontificia Comisión Bíblica. Entre los primeros estudiantes latinoamericanos del Instituto Bíblico de Roma están Luis Concha y Córdoba (Roma, 1919-1920) y, años más tarde, Mario Revollo Bravo (Roma,

²⁸ Algunos tópicos tratados: el rechazo de la tesis que algunos libros tenidos totalmente o en parte por históricos sean *aparentemente históricos* (contra Lagrange) (23/06/1905); la autenticidad mosaica del Pentateuco (contra Lagrange) (27/06/1906); se negó que Is 40-56 fuera de otro u otros autores diferentes a quien escribió la primera parte (29/06/1908); se ratificó el sentido literal histórico de Gn 1-11 (30/06/1909). Para las trece *responsa*, véase a Muñoz Iglesias, *Doctrina pontificia I: Documentos bíblicos*, 263-386.

1943-1946), de Colombia; Raúl Francisco Primatesta (Roma, 1941-1943) y Jorge María Mejía (Roma, 1947-1950), de Argentina. Los cuatro fueron luego cardenales.

Junto a ellos, un grupo selecto de académicos (también egresados del Instituto Bíblico de Roma) fueron los primeros en transmitir los progresos de las ciencias bíblicas en seminarios y facultades de Teología, así como entre grupos laicales de América Latina: entre ellos, frei João José Pedreira de Castro (Roma, 1920-1921), pionero de los estudios bíblicos en Brasil, donde fundó el Centro Bíblico de Sao Paulo y el curso de Sagrada Escritura por correspondencia, con un amplio impacto en el país, dio inicio a las “semanas bíblicas” en Brasil, proyecto de formación todavía vigente, y en 1957 trabajó una traducción completa de la Biblia al portugués.

En el noroeste argentino, el padre Eugenio Lakatos, Licenciado por la Pontificia Comisión Bíblica, se dedicó a la enseñanza de la Biblia en el Seminario Mayor de Catamarca (Argentina) y en otros espacios, creó el Movimiento Bíblico para la formación laical, al final de la década de los años 50, y difundió el movimiento mediante el teatro y la radio, entre otros medios. Su abundante y calificada producción bibliográfica llevó su obra a países como México, Colombia y Ecuador.

En Lima sobresalió el claretiano Santiago Pérez-Gonzalo, quien publicó una de las primeras versiones castellanas del Salterio, a partir del original hebreo y acompañada del texto de la Vulgata, con una introducción y breves anotaciones (*Psallite sapienter*, Lima, 1915). Pérez fue profesor fundador de la Universidad Católica de Lima, en 1917.

También se destaca el padre José Toral Moreno, de Guadalajara (México), quien defendió su tesis doctoral en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, en 1927, sobre el problema textual en el libro de Josué. A su regreso a México enseñó en el Seminario Conciliar de Guadalajara y desarrolló un importante apostolado entre los obreros. Escribió sobre la vida de San Pablo, la vida de Jesús y los evangelios, la eucaristía y la cuestión social, el sindicato obrero y sus instituciones filiales, el agrarismo, entre otras cuestiones. Fue presidente de la Comisión Nacional de la Fe, de la Conferencia del Episcopado Mexicano, y encaminó sus esfuerzos al ecumenismo con las otras confesiones cristianas.

En Colombia sobresalen dos profesores de vanguardia: Hipólito Arias C. J. M. (Roma, 1938-1941) y Carlos Bravo, S. J. (Roma, 1946-1951). Ambos dieron impulso al estudio crítico de la Biblia en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. En 1957, el padre Humberto Jiménez, luego de estudiar Teología y especializarse en Sagrada Escritura (Roma, 1951-1956) regresó a Colombia y contribuyó a la creación de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana, el Instituto de Estudios Bíblicos en la Universidad de Antioquia y el Movimiento Bíblico y Ecuménico.

Por la misma época, Noel Olaya Perdomo (Roma, 1952-1957) propuso un estudio más crítico de la Biblia, para los seminarios mayores de Bogotá y Manizales. Sin embargo, su mayor aporte fue pastoral, pues inició distintos procesos sociales y eclesiales de promoción humana, trabajó con comunidades indígenas y movimientos de seculares misioneros; y dedicó una etapa de su vida a la docencia en la universidad pública más grande del país, la Universidad Nacional de Colombia.

En América Latina, algunas comunidades religiosas dedicadas a la formación sacerdotal y a la misión destinaron a algunos de sus miembros a estudiar Sagrada Escritura en Roma: Olavio López Duque, de los agustinos; Félix Miranda y Álvaro Torres, de los eudistas; Gonzalo de la Torre, claretiano; Mateo Fortunato Perdí, de los misioneros pasionistas; Arcangelo Zoppi, Jorge Granja y Antonio Charbel, de los salesianos; Beltrán Villegas Mathieu, de los Sagrados Corazones, quien más tarde fue consultor para el documento conciliar *Sacrosantum Concilium*.

Para esta época preconiliar fueron alumnos del Pontificio Instituto Bíblico de Roma dos figuras relevantes para América Latina: José Severino Croatto (Roma, 1955-1958) y Carlos Mesters (Roma, 1958-1960). Ambos, con profunda sensibilidad misionera, releen la Biblia desde los nuevos contextos latinoamericanos.

Traducciones y publicaciones en el siglo XX

Durante el pontificado de Pío XI (1922-1929), gracias a las publicaciones y al trabajo de Pontificio Instituto Bíblico, florecieron muchos ámbitos referidos a la Biblia, porque el esfuerzo de los biblistas se centró en alejar los estudios bíblicos del racionalismo y del fundamentalismo mediante la prescripción del estudio de las lenguas bíblicas, de las lenguas contextuales y de la crítica textual. A la vez se verificaba un despertar en las publicaciones de comentarios e introducciones a la Sagrada Escritura²⁹.

En América Latina se difundieron al inicio versiones del Nuevo Testamento de editoriales evangélicas. La Casa Bautista publicó el *Nuevo Testamento Hispanoamericano* (1916) con base en el texto griego de E. Nestlé. Este resultó del trabajo de un equipo de seis traductores con biblistas evangélicos latinoamericanos, españoles y misioneros norteamericanos. Hubo una segunda edición en 1923 y luego una revisión completa en 1953 (Editorial Mundo Hispano), con el nombre de *Versión latinoamericana*. Hasta tiempos recientes, esta versión se consideró la más fiel y se usó mucho como texto de estudio.

En el ámbito católico, el sacerdote chileno de origen alemán, Guillermo Jüemann, publicó una traducción literal del Nuevo Testamento desde el original griego

²⁹ Rivas, "La 'cuestión bíblica' desde León XIII hasta Pío XI", 75-114.

(Santiago de Chile, 1928). Avanzó también en la traducción del Antiguo Testamento, desde la versión griega (LXX), que fue publicada en 1992 bajo la aprobación de la Conferencia Episcopal de Chile, con ocasión del quinto centenario de la evangelización en América.

Juan Straubinger llegó a Argentina (1938) exiliado de su natal Alemania. Se radicó primero en Jujuy, acogido por el obispo Enrique Mühn, de la Congregación del Verbo Divino, quien le destinó a la parroquia de San Pedro. Ahí divulgó con entusiasmo la Biblia y fundó la *Revista Bíblica* de Argentina (1939), única en su género en América del Sur; luego publicó una versión del Nuevo Testamento y de los Salmos (1940) a partir de la Vulgata y, en cinco tomos, la *Biblia comentada para la vida* (1942). Su mayor obra habría de ser la primera traducción argentina de los evangelios desde el texto griego (1944). En 1945 presentó los Hechos de los Apóstoles, y en 1948, la traducción íntegra del Nuevo Testamento. En marzo de 1951 anunció la publicación del Antiguo Testamento, primera traducción católica según los textos primitivos. El 31 de octubre de 1951 salió a la luz el último volumen de la Biblia traducida por este autor, llamada *Biblia platense* (Desclee de Brouwer, Buenos Aires, cuatro volúmenes en rústica).

En 1956, la casa The Catholic Press, de Chicago, editó esta Biblia pensando en los hispanos de América del Norte. Esta edición (conocida ahora como *Biblia de Chicago*) fue distribuida en Venezuela, por la casa editorial Barsa. Se reimprimió en Chicago en una edición ecuménica, en 1971, pero si bien ha sido reeditada en varios lugares de América, no ha gozado de la acogida que podía merecer³⁰.

Relación Biblia y teología antes del Concilio Vaticano II

Los esfuerzos por traducir y acercar la Biblia a la población latinoamericana contrastan con el retroceso en la relación entre Sagrada Escritura y teología. Con León XIII se superó la comprensión de la Biblia como depósito de verdades al cual recurrir para probar las tesis de los dogmáticos (*dicta probantia*). Para Benedicto XV, en *Spiritus Paraclitus*, es menester extraer de las Escrituras los argumentos que iluminan, confirman y defienden los dogmas de la fe. Dicha comprensión habría de impactar los procesos de lectura e interpretación bíblica, así como la manera de hacer teología en América Latina.

El papa Pío XII (1939-1958) publicó la encíclica *Divino afflante Spiritu* (30 de septiembre de 1943), que inició una nueva era para la investigación bíblica católica. Entre sus aportes reconoció la variedad de géneros literarios e invitó a los exégetas al uso amplio y correcto de los géneros, para resolver los problemas de la verdad bíblica

³⁰ Carrasquero, “Las versiones castellanas de la Biblia”, 65.

en las narraciones históricas. Esta reflexión sobre la verdad habría de continuar y ser la base para forjar la *Dei Verbum*. En la encíclica, Pío XII estableció, como norma hermenéutica principal, la siguiente:

Así pues, el intérprete con todo esmero, y sin descuidar ninguna luz que hayan aportado las investigaciones modernas, esfuércese por averiguar cuál fue la propia índole y condición de vida del escritor sagrado, en qué edad floreció, qué fuentes utilizó, ya escritas, ya orales, y qué formas de decir empleó. Porque a nadie se oculta que la norma principal de interpretación es aquella en virtud de la cual se averigua con precisión y se define qué es lo que el escritor pretendió decir.³¹

El nuevo aire en el trabajo bíblico en América Latina y el Caribe dejó rastros en algunas publicaciones de la época, como la *Revista Bíblica* de Argentina, fundada “para el entendimiento de la Sagrada Escritura”, porque Juan Straubinger estaba convencido del lugar irremplazable de la Palabra de Dios en la vida de la Iglesia, y se sirvió de los instrumentos y resultados de la ciencia bíblica naciente para ayudar al pueblo de Dios a hallar las riquezas del pan de la Palabra. En la revista asomaron artículos como “El libro de Isaías”, de Juan Carlos Caviotti (1941), para analizar los problemas históricos y de composición de dicho libro; “El Evangelio de los pobres. El sermón de la montaña” (1941) y “Un programa de estudios bíblicos en los seminarios”, de Juan Straubinger (1942); “A propósito de la cuestión sinóptica”, de J. J. Silva (1942); “El año del Evangelio en la Diócesis de Tucumán” (1950) y “La Sagrada Escritura y el apostolado”, de José Fuchs (1950); “El sacerdote y la Sagrada Escritura”, de Bernardo Otte (1952); “El kerygma de la resurrección”, de José Severino Croatto (1955); y “Novedades arqueológicas en Israel”, de Eugenio Lakatos (1958).

La revista *Cathedra*, de Colombia, fundada en 1947, sin ser solo bíblica, promovió la formación bíblica y teológica en diversos países; y abordó con profundidad la traducción del *Nuevo Salterio*, realizada por el Pontificio Instituto Bíblico, desde el original hebreo, en 1945. Esta fue la primera aplicación de la encíclica *Divino afflante Spiritu*. La revista presentó temas actuales, debatidos en Europa, como las fuentes del Pentateuco y la historicidad de Gn 1-11, los descubrimientos de Qumrán, traducciones bíblicas como la nueva versión de la Biblia Española Nácar-Colunga, asuntos de interés para la formación de presbíteros y seminaristas en América Latina.

Cabe mencionar el esfuerzo loable de la Facultad Evangélica de Teología (Uruguay, 1880; Argentina, 1917) con la revista *Cuadernos teológicos*, de impacto en los movimientos ecuménicos latinoamericanos; y de la Facultad Luterana de Teología (1954), con la revista *Ekklesia*, para difundir el pensamiento luterano. Ambas

³¹ Pío XII, “Carta encíclica *Divino afflante Spiritu* sobre los estudios bíblicos (1943)” 22.

instituciones se unieron en 1970, para dar origen al Isedet, en Argentina, el más grande instituto de formación evangélica en el Cono Sur de América.

En Río de Janeiro, el 10 de junio de 1948, se fundó la Sociedad Bíblica do Brasil, creada para traducir, producir y distribuir la Biblia en Brasil. En el mundo católico, hacia 1950, es significativo el trabajo pionero de fray João José Pedreira de Castro, quien captó la necesidad de aproximar la Biblia al pueblo, y tradujo la *Bíblia de Maredsous* al portugués. Esta es conocida hoy como la *Bíblia del Ave María*, con más de 150 ediciones. Otro proceso destacado es el de la Liga de Estudios Bíblicos, responsable de la realización de las “semanas bíblicas” en Brasil, para formar evangelizadores, mediante talleres, revistas, charlas académicas y procesos comunitarios.

Tras un largo trabajo pastoral surgieron las “comunidades eclesiales de base” que, en medio de la persecución y el control ideológico, se articularon como espacios de trabajo conjunto y resistencia. Luego nacieron los llamados “círculos bíblicos”, que se apoyaron en el método difundido por la Acción Católica (ver-juzgar-actuar) y las enseñanzas de Paulo Freire sobre la pedagogía del oprimido. Este proceso de difusión evangélico y católico, al inicio lleno de tensiones, habría de favorecer las relaciones ecuménicas y los trabajos bíblicos conjuntos.

En síntesis, la lectura de la Biblia en América Latina y el Caribe tiene tradición. Fuera del continente se conoce solo la lectura política de la Biblia entre los años 60 y 80 del siglo XX; pero la realidad preconciliar posee una trayectoria continua y consistente.³² La revisión de esta etapa descubre una era bíblica con importantes experiencias formativas de biblistas traductores y pastoralistas, publicaciones académicas y de divulgación, proyectos sociales centrados en la evangelización, la alfabetización y la promoción de comunidades, de las cuales surge el movimiento bíblico latinoamericano, fortalecido luego con el Concilio Vaticano II (1962-1965) y la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín (1968).

Referencias bibliográficas

Aracil, Beatriz. “La Biblia en el teatro de los siglos XVI y XVII”. En *La Biblia en la literatura hispanoamericana*, editado por Daniel Attala y Geneviève Fabry, 73-108. Madrid: Trotta, 2016.

Birgham, Kay. *Cristóbal Colón. Su vida y descubrimientos a la luz de sus profecías*. Barcelona: Clie, 1990.

³² Para complementar esta síntesis, consultar la referencia 1 de este artículo.

- Brosseder, Claudia. “El papel de la Biblia en la evangelización de los pobladores andinos (siglos XVI y XVII)”. En *La Biblia en la literatura hispanoamericana*, editado por Daniel Attala y Geneviève Fabry, 51-71. Madrid: Trotta, 2016.
- Cardona Ramírez, Hernán, y Carlos Montaña Vélez. “La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia de América Latina y el Caribe. La impronta bíblica del Concilio Vaticano II”. *Perseitas* 9 (2021): 265-291. DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3944>.
- Carrasco, Pablo. “Biblia y humanismo en los letrados coloniales del siglo XVIII: la *Historia antigua de México*, del jesuita Francisco Javier Clavijero”. En *La Biblia en la literatura hispanoamericana*, editado por Daniel Attala y Geneviève Fabry, 129-152. Madrid: Trotta, 2016.
- Carrasquero, Otto. “Las versiones castellanas de la Biblia”. *Revista Bíblica* 53 (1991): 35-118.
- Colón, Cristóbal. *Diario de los cuatro viajes del Almirante y su testamento*. México: Espasa-Calpe, 1986.
- _____. *Libro de las profecías*. Madrid: Alianza, 1992.
- Concilio Vaticano I. “Costituzione dogmatica Dei Filius”. *Vatican*, <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/constitutio-dogmatica-dei-filius-24-aprilis-1870.html> (consultado 10 de abril de 2020).
- Da Silva, Valmor. “La Biblia en América Latina”. *Theologica Latinoamericana. Enciclopedia digital*, <http://theologicalatinoamericana.com/?p=291> (consultado el 10 de abril de 2020).
- De las Casas, Bartolomé. *Historia de las Indias*. Tomo III. Bilbao: Artes Gráficas Grijelmo, S.A., 1986.
- De León Azárate, José Luis. “El ‘libro de las profecías’ (1504) de Cristóbal Colón: la Biblia y el descubrimiento de América”. *Religión y cultura* LIII (2007): 361-406.
- _____. “La Biblia y el proyecto político-religioso de Cristóbal Colón”. En *La Biblia en la literatura hispanoamericana*, editado por Daniel Attala y Geneviève Fabry, 25-35. Madrid: Trotta, 2016.
- _____. “La Biblia y la evangelización del nuevo mundo durante el siglo XVI”. *Veritas* 32 (2015): <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732015000100009/>
- Denzinger, Heinrich, y Peter Hünermann. *El magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 2017.

- Durán, Vicente. “Políticos y eclesiásticos ante el *Syllabus* de Pío IX”. *Theologica Xaveriana* 82 (1987): 83-108.
- García Benavente, José Félix. “La escuela lancasteriana en México y América Latina, como solución del Estado liberal ante el vacío dejado por la Iglesia”. *Revista Boletín Redipe* 4 (2015): 48-66.
- García Garrido, José Luis. *Fundamentos de educación comparada*. Madrid: Libros Dykinson, 1986.
- Goppelt, Leonhard. “Typos”. En *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. VIII, editado por Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, 246-259. Grand Rapids (MI): WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- Itier, César. “‘Huaca’, un concepto andino mal entendido”. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 53/3 (2021): 480-490.
- León XIII. “Carta encíclica *Providentissimus Deus* sobre los estudios bíblicos (1893)”. *Vatican*, http://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_18111893_providentissimus-deus.html (consultado el 15 de abril de 2020).
- Lértora Mendoza, Celina. “La historia de la Iglesia en América Latina desde la perspectiva de la teología evangélica”. En *Qué es la historia de la Iglesia: XVI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, edición dirigida por Josep-Ignasi Saranyana, Enrique De La Lama y Miguel Lluch-Baixauli, 443-458. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1996.
- López Montero, Roberto. “Sobre la prescripción del estudio de las lenguas bíblicas en la exégesis católica: perspectivas teológicas de un iter magisterial”. *Salmanticensis* 67/1 (2020): 97-139.
- Maturo, Graciela. *El humanismo en la Argentina indiana y otros ensayos sobre la América colonial*. Buenos Aires: Biblos, 2011.
- Maura, Juan. “La Biblia en los cronistas de Indias”. En *La Biblia en la literatura hispanoamericana*, editado por Daniel Attala y Geneviève Fabry, 37-50. Madrid: Trotta, 2016.
- Méndez Plancarte, Gabriel (comp.). *Humanistas del siglo XVIII*. México: Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1941.
- Míguez Bonino, José. “Las iglesias protestantes y evangélicas en América Latina y el Caribe: un ensayo interpretativo”. *Cuadernos de teología* 14/2 (1995): 29-38.

- Muñoz Iglesias, Salvador. *Doctrina pontificia I: Documentos bíblicos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955.
- Pío XII. “Carta encíclica *Divino afflante spiritu* sobre los estudios bíblicos (1943)”. *Vatican*, https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu.html (consultado el 15 de abril de 2020).
- Rivas, Luis. “La ‘cuestión bíblica’ desde León XIII hasta Pio XI”. *Revista Teología* 75 (2000): 75-114.
- Scavino, Dardo. “Sor Juana Inés de la Cruz o los tropos de la fe”. En *La Biblia en la literatura hispanoamericana*, editado por Daniel Attala y Geneviève Fabry, 109-128. Madrid: Trotta, 2016.
- Tabohada, Hernán. “Junto a Ernest Renan: una trayectoria latinoamericana”. *Cuadernos americanos* 164 (2018): 115-143.
- Varela, Consuelo. *Cristóbal Colón: textos y documentos completos, relaciones de viajes, cartas y memoriales*. Madrid: Alianza, 1982.
- Varios autores. *La Palabra se hizo india*. Quito: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, Ribla 26, 1997.
- Varios autores. *Raíces afroasiáticas en la Biblia*. Quito: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, Ribla 54, 2006.