

ISSN 1665-1103

# VOCES

Publicación semestral / Ene - Jun 2003 / No. 21



**LECTURA NARRATIVA DE LAS PARÁBOLAS  
EN EL EVANGELIO DE MATEO**



Revista de Teología Misionera del  
Instituto Internacional de Filosofía A. C.  
Universidad Intercontinental

FEDERICO CANTÚ / Mural de la Capilla del Seminario  
Mexicano de Santa  
María de Guadalupe para las misiones  
Extranjeras,  
México, D.F.

# VOCES

---

Lectura narrativa de las parábolas en  
el Evangelio de Mateo

INSTITUTO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA A. C.  
UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL  
ESCUELA DE TEOLOGÍA

**U I C**

**Sergio-César Espinosa González**  
**Rector**

**J. Fernando Mejía Yáñez**  
**Escuela de Teología**

# VOCES

## **Fundador**

Sergio-César Espinosa González

## **Director**

J. Fernando Mejía Yáñez

## **Editor**

José Luis Franco Barba

## **Consejo Editorial**

Sergio-César Espinosa González,

Roberto Domínguez Couttolenc,

J. Fernando Mejía Y,

Juan José Corona López,

Gabriel Altamirano Ortega,

Roberto Jaramillo Escutia, Francisco Merlos A,

Eduardo E. Sota García, José Chávez Calderón,

Ignacio Martínez Báez, José Luis Franco Barba.

Los artículos presentados en esta publicación, son responsabilidad exclusiva de sus autores.

VOCES es una publicación semestral del Instituto Internacional de Filosofía A.C. Universidad Intercontinental

Precio por ejemplar: \$ 35.00 m.n.

Suscripción anual (2 números): \$ 70.00 m.n.

(residentes en México y 20 dólares para el extranjero).

Correspondencia y suscripciones:

Instituto Internacional de Filosofía, A. C.

Div. Universidad Intercontinental

Escuela de Teología

Insurgentes Sur 4303

14000 México, D.F.

Tel. 55 73 85 44 ext. 1432 y 3330

Fax. 55 13 09 50

E-Mail: [vocesuic@yahoo.com](mailto:vocesuic@yahoo.com)

Certificado de licitud de título en trámite

Certificado de licitud de contenido en trámite

Se permite la reproducción de estos materiales, citando la fuente y enviando a nuestra dirección dos ejemplares de la obra donde sean publicados.

Se terminó de imprimir en diciembre de 2003

en los talleres de Editorial Ducere, S.A. de C. V.

Rosa Esmeralda 3 bis

Col. Molino de Rosas, 01470 México, D.F. Tel-Fax 56 80 22 35

La edición consta de 500 ejemplares

# ÍNDICE

## PRESENTACIÓN

### LECTURA NARRATIVA DE LAS PARÁBOLAS EN EL EVANGELIO DE MATEO

- La parábola de los dos constructores (Mt 7, 24-27)  
*Armando Noguez A* 11
- La parábola de la "oveja extraviada" Mt 18, 10-14  
¿Exhortación comunitaria o exigencia ética?  
*Jorge Domínguez R* 29
- La "parábola" del juicio final en Mateo.  
Aproximación narrativa  
*José Luis Franco B* 47

## OTRAS VOCES

- Biblia y culto cristiano en África.  
Cristianismo africano y labor de contextualización  
*Elochukwu E. Uzukwu* 69
- Universalidad y culturas étnicas:  
la Iglesia católica y sus tentaciones de globalización  
*José Luis González M* 119

- SOBRE LOS AUTORES** 133

## PRESENTACIÓN

Este número sobre las parábolas en Mateo, continúa el estudio que ya antes se ha presentado sobre los milagros de Jesús. La tónica sigue siendo la misma. Se presentan no todas las parábolas, sin que se eligen sólo algunas para presentar en ellas algunos aportes de la narrativa al estudio de las parábolas. En este caso se presentan tres parábolas: La de los dos constructores (Mt 7, 24-27), la de la "oveja extraviada" (Mt 18, 10-14) y la "parábola" del juicio final.

Por el contexto, la parábola parece continuar la crítica al *pasivismo oyente* de los falsos profetas (vv. 15-20) y de los carismáticos itinerantes (vv. 22-23), que contradicen el principio de "hacer la voluntad del Padre" (v. 21). Es probable que Mateo tenga en mente a los discípulos y cristianos de su comunidad, que escuchan al Maestro con alegría, pero que descuidan poner en práctica, no su enseñanza en general, sino las palabras concretas que Jesús acaba de pronunciar en los capítulos 5-7, "estas palabras mías".

En el siguiente artículo se pregunta si la parábola de la "oveja extraviada" es una exhortación comunitaria o una exigencia ética. Para iniciar la respuesta a esta pregunta se ubica la parábola en su contexto inmediato que es la "Instrucción comunitaria" del Mateo 18. Después se analizan algunas interpretaciones recientes de la parábola por exegetas cualificados y desde el enfoque propio de cada uno de ellos. Como consecuencia de este estudio aparecerán elementos indispensables para una correcta interpretación de la parábola: su estructura, su destinatario, su contenido, su aplicación, etc. Finalmente se indican las perspectivas que se abren a una lectura narrativa y retórico social de la parábola de la "oveja extraviada".

La "parábola" del juicio final en Mateo resulta relevante pues recoge y da respuestas a las cuestiones planteadas en las parábolas previas, especialmente al cómo se supone que un discípulo debe prepararse ante la venida de su Señor en un tiempo y momento



indeterminados. Las consecuencias de ser un constructor que edifica a no sobre roca firme, o un pastor que busca o no a la oveja perdida tienen su resolución en este símil de parábola que es el juicio final. Como se hace notar, especialmente en la primera de estas tres parábolas, el fuerte acento escatológico de las parábolas en Mateo se deja notar.

El aporte sobre *La Biblia y el culto cristiano en África* es fruto de una conferencia que el autor dictó en la ciudad de México en 2002 durante la VI Reunión Internacional *Entre Particularismo y Comunicación: Teologías Contextuales y Reflexión Filosófica*.

Es un estudio sobre el uso que en África se ha hecho de la Biblia, especialmente en la iglesias independientes.

Finalmente se presenta un artículo de J. Luis Gonzáles donde se plantea la cuestión de la globalización para la Iglesia católica y lo presenta como un dilema: por una lado la vocación de universalidad de la Iglesia, con lo que se sumaría a la corriente globalizadora y por otro, de su misma pretensión de universalidad se deriva el derecho particular que cada cultura tiene a inculturar el cristianismo en sus propios patrones culturales, lo que la llevaría a plantear la cuestión del policentrismo, al menos.

Esperamos que estos aportes sean beneficiosos para el trabajo evangelizador de nuestra Iglesia.

México, D.F.  
Diciembre de 2003  
Revista VOCES

**LECTURA NARRA-  
TIVA DE LAS  
PARÁBOLAS EN  
EL EVANGELIO  
DE MATEO**

# LA PARÁBOLA DE LOS DOS CONSTRUC- TORES (Mt 7,24-27).

## La ortopraxis ética frente al pasivismo oyente de los carismáticos

Armando Noguez A

*La parábola de los dos constructores es el breve relato con que culmina el célebre discurso de Jesús sobre el monte. Habrá que prestar atención a la especificidad narrativa de la parábola como al contexto discursivo en el que se encuentra.*

*En el presente artículo, con la ayuda de los métodos histórico-críticos y de algunas herramientas de los nuevos métodos de análisis literario, se pretende hacer una lectura de la parábola de los dos constructores exponiendo algunos puntos fundamentales de su mensaje. Se pondrán en evidencia los aspectos cristológico, ético y escatológico, así como su posible efecto retórico.*

*Por el contexto, la parábola parece continuar la crítica al pasivismo oyente de los falsos profetas (vv. 15-20) y de los carismáticos itinerantes (vv. 22-23), que contradicen el principio de "hacer la voluntad del Padre" (v. 21). Es probable que Mateo tenga en mente a los discípulos y cristianos de su comunidad, que escuchan al Maestro con alegría, pero que descuidan poner en práctica, no su enseñanza en general, sino las palabras concretas que Jesús acaba de pronunciar en los capítulos 5-7, "estas palabras mías".*

*Resulta claro que, para Mateo, la falta de praxis es la esencia de la hipocresía y el pecado original de personas religiosas. Se advierte pues su polémica frente a las bellas palabras de los falsos profetas y al pasivismo oyente de los carismáticos. También es sorprendente, a la vista de textos judíos similares, que no se trata aquí del estudio y la praxis de la Torá, sino de la escucha y la puesta en práctica de las palabras de Jesús.*

*El efecto retórico de la parábola es tanto de advertencia como de exhortación. Anima al auditorio a conformar su vida con las enseñanzas del sermón del monte; al mismo tiempo le advierte que el contentarse con oírlo lleva inevitablemente a la destrucción definitiva. El pasivismo oyente de los carismáticos tiene un futuro catastrófico; el proyecto es la ortopraxis ética.*

La parábola de los dos constructores (Mt 7,24-27) es la primera parábola con la que el auditorio interactúa en la lectura del evangelio de Mateo. Su ubicación al final del sermón del monte (Mateo 5-7) es un conocido patrón mateano, ya que cuatro de los cinco discursos de su evangelio terminan con una parábola elaborada con material propio de Mateo<sup>1</sup>, en la que suele ofrecer una perspectiva escatológica sobre el juicio final<sup>2</sup>.

La parábola de los dos constructores contrasta dos respuestas a la enseñanza de Jesús, que van a marcar el destino de sus oyentes. Aquí el evangelista emplea otro procedimiento tradicional, pues las amenazas realizadas con promesas sirven de conclusión a numerosos llamamientos de la ley de Yahvéh en varios libros bíblicos<sup>3</sup>. Dichos textos colocan a sus lectores ante la gran alternativa<sup>4</sup>. También aquí Mateo plantea a su auditorio las dos posibilidades; la diferencia estriba en que, mientras en el Antiguo Testamento, las bendiciones y maldiciones suspendidas sobre la cabeza de los oyentes se refieren a su prosperidad inmediata, en Mateo la amenaza es más escatológica<sup>5</sup>.

Por culminar un discurso importante, por el planteo de alternativas existenciales, por su perspectiva escatológica, por su continuidad con la tradición bíblica y por sus contenidos propios, la *parábola de los dos constructores* merece un atento examen. En el presente artículo, con la ayuda de los métodos histórico-críticos y de algunas herramientas de los nuevos métodos de análisis literario, se pretende hacer una lectura de la parábola de los dos constructores exponiendo algunos puntos fundamentales de su mensaje. Se pondrán en evidencia los aspectos cristológico, ético y escatológico, así como su posible efecto retórico.

## 1. EL CLÍMAX DEL SERMÓN DEL MONTE

La parábola de los dos constructores es el breve relato con que culmina el célebre discurso de Jesús sobre el monte. Habrá que prestar atención a la especificidad narrativa de la parábola como al contexto discursivo en el que se encuentra.

### 1.1 El epílogo del sermón del monte

Una de las primeras pistas para interpretar una parábola la encontramos en las estructuras literarias que la envuelven<sup>6</sup>. La parábola de los dos constructores está colocada al final de ese amplio bloque de enseñanza del sermón del monte y le sirve de epílogo. Su significado estará entonces íntimamente relacionado con el primer gran discurso que Mateo pone en boca de Jesús, cuyo tema es la justicia del reino del Padre.

El sermón del monte de Mateo progresa de acuerdo a la siguiente descripción estructural:

- a) 5,1-16, Prólogo con bienaventuranzas y metáforas de la sal y de la luz
- b) 5,17-48, "No piensen que he venido a destruir a la ley y a los profetas" (5,17)
- c) 6,1-18, "Guárdense de *no* practicar su justicia ante de la gente" (6,1)
- d) 6,19-34, "No atesoren para ustedes mismos tesoros en la tierra" (6,19)
- e) 7,1-12, "No juzguen... para esto está la Ley y los Profetas" (7,1)
- f) 7,13-27, Epílogo que comienza con el mandamiento, "entrada a través de la puerta estrecha" (7,13)<sup>7</sup>.

Como puede verse, entre el prólogo y el epílogo se encuentra una sección central 5,17 a 7,12 que pueden dividirse con claridad. Se identifican cuatro bloques que comienzan con un fuerte prohibición o mandamiento negativo (5,17; 6,1; 6,19; 7,1). En base a estos y a otros indicios la estructura del sermón queda como sigue<sup>8</sup>:

Introducción: el auditorio (5,1-2)

**A. Exordio:** Las bienaventuranzas del Reino de los cielos (5,3-16)

**B. Cuerpo central:** la justicia del Reino o vivir como hijos del Padre (5,17-7,12)

*Introducción:* El cumplimiento de la Ley y de los profetas (5,17-19)

1. La justicia sobreabundante (5,20-48).
  2. La justicia hecha en secreto ante el Padre (6,1-18)
  3. La justicia buscada de forma exclusiva y sin inquietud (6,19-34)
  4. Sentencias agrupadas (7,1-11)
- Conclusión:* Esto es la Ley y los profetas (7,12)
- C. Exhortación final:** Son palabras para hacer (7,13-27)
- Conclusión:** una enseñanza con autoridad (7,28-29)

La parábola de los dos constructores queda ubicada entonces en la exhortación final del sermón (7,13-17) y participa de su importante función retórica. Como ya se apuntó arriba, este epílogo progresa con varios contrastes metafóricos: 1) una comparación de las dos puertas o caminos (vv. 13-14); 2) una comparación de árboles buenos y malos, que pone en contraste a los verdaderos y falsos profetas (vv. 15-23) y 3) la parábola de los constructores sensatos y necios (vv. 24-27). La parábola de los dos constructores constituye el clímax del epílogo y concluye el sermón también llevándolo a su clímax<sup>9</sup>.

## 1.2 Una parábola con varios puntos de comparación

El texto de la parábola de los dos constructores está organizado en dos partes perfectamente simétricas que se corresponden casi literalmente. Son formalmente dos relatos distintos, por el contraste de dos secuencias analógicas<sup>10</sup>. Pero no constituyen una doble parábola (7,24-25 y 26-27) sino una sola. Las dos mitades se contrastan en forma antitética por yuxtaposición, como es característico de Mateo. Sólo las últimas palabras de cada una de las dos partes (vv. 25 y 27) no son paralelas.

El doble símil aparece narrado con maestría:

- exposición (título)
- construcción de la casa
- tres peligros
- consecuencias
- resumen final

El evangelio no identifica explícitamente el relato de los constructores sensato y necio como una “parábola”, aunque en la asociación popular es comúnmente identificada como tal. En ella pueden ser fácilmente observadas tres *características* que proveen una base para que la audiencia la identifique como parábola. Primero, es una

narración breve, que pone acciones en una secuencia que lleva a una resolución. Segundo, establece algunas comparaciones que son introducidas por la fórmula “se parecerá a” (7,24.26). Tercero, compara la situación y acción de la parábola con algún aspecto de quien “escucha” las palabras que Jesús acaba de pronunciar<sup>11</sup>.

Algunos estudiosos insisten en que para la comprensión del texto es importante tener en cuenta que se trata de una parábola porque una interpretación alegórica de los distintos elementos deforma el objetivo e incluso puede convertirlo en su contrario<sup>12</sup>. Sin embargo, esta distinción tan tajante entre parábola y alegoría es asunto de la ciencia exegética del pasado que ya no es admitida por la investigación bíblica reciente<sup>13</sup>. Se rechaza que el criterio de diferenciación sea la presencia de uno o varios puntos de semejanza o términos de comparación.

En la parábola de los dos constructores, todo indicaría que el narrador lleva a su auditorio de algo familiar y conocido (como es el hecho de que la estabilidad de las casas depende de su cimentación), a algo desconocido (como son las consecuencias del tipo de atención prestada a las palabras de Jesús). Y aunque este sea un punto de comparación real e importante, en la parábola no está especificado el punto de semejanza. En ella aparece una *elipsis retórica* que da lugar a que varios aspectos de la expresión puedan ser considerados como puntos de semejanza<sup>14</sup>.

En la parábola de los dos constructores las consecuencias del tipo de atención prestada al sermón del monte parece ser el “asunto”, pero la “expresión” parabólica da lugar a *varios puntos de comparación*, dentro de la estructura lógica formada para servir como ilustración o argumento. Para desentrañar, entonces, el significado de la parábola, habrá de tenerse en cuenta que el narrador llama la atención de su auditorio / lectores sobre varios aspectos clave del asunto o tema. En la exposición que sigue se tendrán en cuenta los aspectos cristológico, ético y escatológico.

## 2. LA PALABRA DE JESÚS Y SUS OYENTES

El relato parabólico de los dos constructores comienza con una exposición: “Así pues, todo el que oiga estas palabras mías ...” (v. 24). Es una referencia directa a las enseñanzas de Jesús que acaba de exponer en el sermón del monte (Mt 5 a 7) y también un llamado al auditorio, que ya había sido presentado (5,1-2).

Oportunamente, Mateo ha presentado la enseñanza de Jesús en tres capítulos (Mt 5-7) y también al *personaje Jesús* en los cuatro capítulos de apertura (Mt 1-4). Los lectores ya conocen la relación de Jesús con los propósitos de Dios, el papel de Dios en el origen de Jesús, la misión que se le han encomendado de “salvar al pueblo de sus pecados” (1,21) y de ser “Dios con nosotros” (1,23). Saben también que es el “rey de los judíos” (2,2) y el “Cristo” o “ungido” (2,4); que ha sido presentado proféticamente por Juan (3,2.11) y por la misma voz del Padre (3,17); que en sus tentaciones ha permanecido fiel a Dios y que ha comenzado su ministerio público proclamando el Reino (4,18-22) y realizando una amplia actividad de enseñanza y curación (4,23-25).

## 2.1 Las enseñanzas de Jesús

El asunto o tema de la parábola de los dos constructores está centrado en la enseñanza de Jesús: “todo el que oiga estas palabras mías” (v. 24). El sustantivo “*palabras*” queda definido por un posesivo y un demostrativo. Añadiendo el demostrativo “*éstas*” (que no se encuentra en Lc), Mateo precisa que Jesús se está refiriendo directa y específicamente al sermón del monte que está llegando a su conclusión (cf. 19,1; 26,1)<sup>15</sup>. Están en juego las enseñanzas autorizadas que Jesús ha hablado desde que “abrió la boca” (5,2) y que ha comunicado desde la montaña.

En cambio, con el posesivo “*mías*”, colocado en posición enfática antes de “*palabras*”, Mateo remarca que se trata de palabras de Jesús<sup>16</sup>. Al insistir en “*mis palabras*” (v. 24) se marca un contraste con las palabras de los falsos profetas (v. 15) y se establece una relación con la voluntad de “*mi Padre celestial*” (v. 21) revelada en estas palabras “*mías*”<sup>17</sup>. Por este motivo las palabras de Jesús serán el criterio decisivo del juicio final. Y es muy probable que en los labios de Jesús “*mis palabras*” comprendan todo su mensaje (Mt 28,20; cf. Mc 8,38).

Mateo ha insistido en la práctica de la voluntad de Dios (7,21, cf. también 5,19; 6,10); si ahora afirma que lo que se ha de poner en práctica son las enseñanzas de Jesús (7,24) presupone que, precisamente en el sermón del monte, Jesús *ha articulado la voluntad de Dios*: al interpretar definitivamente la tradición (5,21-48); al oponerse a las faltas prácticas, sea de la hipocresía (6,1-18), de los paganos (6,7.32), los ansiosos (6,25), los que se erigen en jueces (7,1-6), los



falsos profetas (7,15-20); y al anunciar lo que Dios bendice, desea y hace (5,3-12.45.48; 6,1.4.6.8.14-15.18.26.30.32.33; 7,19.21-23)<sup>18</sup>.

En suma, el asunto o tema específico de la parábola es netamente *crisológico*. Mateo da como un hecho que, en el sermón del monte, Jesús es el intérprete legítimo de la voluntad del Padre. La definitiva y autoritativa manifestación de la voluntad de Dios está en la interpretación que hace Jesús de las tradiciones, y no en la interpretación de Moisés o de otras figuras, ni en la enseñanza y praxis de los líderes religiosos de la comunidad<sup>19</sup>. Que Jesús posee la autoridad para demandar tales exigencias, lo muestra la notable aserción de que la práctica o el rechazo de las palabras de Jesús trae consigo consecuencias escatológicas.

## 2.2 Los oyentes de Jesús

La parábola de los dos constructores especifica de manera muy precisa *para quiénes* es importante prestar atención al sermón del monte. En efecto, con la expresión “*todo* el que escucha ...”, Mateo amplía y universaliza el radio de aplicación de la parábola; el auditorio queda abierto al máximo. Las palabras de Jesús son *para todos*, para cualquier persona que oiga o lea sus enseñanzas<sup>20</sup>. Son para la gente y los discípulos que están en el monte (Mt 5,1), pero también para todos los posibles oyentes y lectores de su sermón. Las palabras de Jesús no son enseñanzas esotéricas destinadas a carismáticos iniciados que habrán de transmitir las por sus canales exclusivos o secretos.

Sin negar la universalidad de los destinatarios del sermón del monte, la especificación de *dos tipos de oyentes* parece ser, sin embargo, algo fundamental en la estrategia narrativa y argumentativa de la parábola. Esto se puede ver porque la parábola misma está dividida en dos partes paralelas y antitéticas que corresponden a dos tipos de oyentes: los que ponen en práctica (24-25) y los que *no* ponen en práctica (26-27) la enseñanza escuchada.

Además, el contexto de la parábola muestra que el paralelismo antitético se ha empleado a lo largo del sermón del monte y, en su epílogo (7,13-27), el sermón termina con una serie de antítesis: dos puertas, dos caminos, ovejas y lobos, dos tipos de árboles, dos constructores<sup>21</sup>. Todas las imágenes describen *dos tipos de discípulos*, que, a pesar de las semejanzas externas, realizan vidas totalmente diversas ante Dios. Para los oyentes que ponen en práctica la enseñanza de Jesús, la parábola ilustra un destino

promisorio; en cambio, para los oyentes que no ponen en práctica las palabras de Jesús, la parábola ilustra un destino catastrófico.

En este sentido la parábola va formando y produciendo un auditorio capaz de apropiarse de las propuestas y valores del mundo del relato mateano, y también capaz de responder a las expectativas que se esperan de los discípulos cristianos. En este sentido todo el que *hace* las palabras del sermón de Jesús (v. 24) recuerda a todo árbol bueno que *hace* frutos buenos (v. 17). Esta persona se identifica con todo el que entrará en el reinado de los cielos por *hacer* la voluntad del Padre celestial de Jesús (v. 21).

Pero la parábola es también concreta y agresiva. Descalifica a los que no responden a los valores y propuestas del relato mateano ni pueden ser considerados verdaderos discípulos de Jesús. En efecto, todo el que *no hace* las palabras del sermón de Jesús en el monte (v. 26) recuerda a todo árbol que *hace frutos malos* y que será cortado y arrojado al fuego en el juicio final (v. 19). Este hombre se encuentra en contraste con todo el que entrará en el reinado de los cielos por *hacer* la voluntad del Padre celestial de Jesús (v. 21)<sup>22</sup>. Es un agente de iniquidad a quien Jesús niega y rechaza (v. 23).

Por el contexto, la parábola parece continuar la crítica al *pasivismo oyente* de los falsos profetas (vv. 15-20) y de los carismáticos itinerantes (vv. 22-23), que contradicen el principio de “hacer la voluntad del Padre” (v. 21). Es probable que Mateo tenga en mente a los discípulos y cristianos de su comunidad, que escuchan al Maestro con alegría, pero que descuidan poner en práctica, no su enseñanza en general, sino las palabras concretas que Jesús acaba de pronunciar en los capítulos 5-7, “estas palabras mías”. Es posible que tales oyentes interesados pero tardos en la ejecución, correspondan a los *carismáticos* de la perícopa precedente (7,15-23); son los “espirituales” o creyentes negligentes en la acción<sup>23</sup>. En este sentido, la parábola es un aviso profético dirigido a oyentes que están en peligro de un cierto *quietismo espiritual*<sup>24</sup>. Para reconocer a los falsos profetas, los cristianos deben examinar no lo que dicen ni lo que están dispuestos a oír, sino lo que hacen.

### 3. LA PRÁCTICA, CRITERIO ÉTICO Y SAPIENCIAL

Jesús no predica en el monte sólo para ser escuchado, sino para que su enseñanza sea llevada a la práctica y así la justicia del reino

comunique a los discípulos esa sabiduría que los haga vivir como hijos del Padre.

### 3.1 El criterio ético de la práctica

La parábola de los dos constructores permite responder a la pregunta sobre lo que se debe hacer con las enseñanzas de Jesús expuestas en el sermón del monte. "Son palabras *para hacer*"<sup>25</sup>. Este hacer verifica la justicia sobreabundante.

En contraste con la advertencia de que "no todos" los que simplemente digan, "Señor, Señor" entrarán en el reino de los cielos (v. 21), la parábola de los dos constructores comienza con una referencia a "todo el que oye estas palabras mías y las pone en práctica" (v. 24). El énfasis cae sobre el *hacer real*, más que sobre el oír. No se trata solo de escuchar sino de poner en práctica las palabras de Jesús<sup>26</sup>. De este modo, el foco de la parábola continúa el *tema* del epílogo del sermón del monte (7,13-27)<sup>27</sup>. La oposición entre *la roca y la arena* como bases donde se construye, sirve para describir dos actitudes opuestas bien indicadas en el texto. Construir sobre roca alude a una enseñanza que es llevada a la práctica; construir sobre arena alude a una enseñanza sólo oída, estudiada o anunciada.

A veces se explica esta parábola diciendo que la *palabra de Jesús* es la roca sobre la que el discípulo debe edificar la propia vida. Pero la intención del texto es otra. El hecho de *poner en práctica* "estas palabras" es lo que hace del oyente de Jesús un hombre sólido<sup>28</sup>. La parábola evoca que se ha de "poner en práctica" la voluntad de Dios (7,21) que Jesús ha articulado. Y con esta insistencia en la práctica es como termina el sermón del monte<sup>29</sup>.

Resulta claro que, para Mateo, la falta de praxis es la esencia de la hipocresía y el pecado original de personas religiosas. Se advierte pues su polémica frente a las bellas palabras de los falsos profetas y al pasivismo oyente de los *carismáticos*. También es sorprendente, a la vista de textos judíos similares, que no se trata aquí del *estudio* y la praxis de la *Torá*, sino de la *escucha* y la puesta en práctica de las palabras de Jesús<sup>30</sup>. Pero no es suficiente oír o leer las palabras de Jesús, incluso si uno aplaude, porque Jesús mismo no ordena el estudio sino la acción.

Este énfasis *ético* de Mateo enseña que Cristo no es una posibilidad para la inacción, no es el que salva en caso extremo sin obras, sino que abre el camino hacia la vida a aquel que *practica* la justicia.

Toda ética de actitud que no esté dispuesta a dejarse evaluar en sus frutos queda descalificada por este final del sermón de la montaña. De esta práctica depende la supervivencia o la ruina en el juicio. Se trata solo de la praxis, ésta es condición necesaria de salvación<sup>31</sup>.

### 3.2 La sabiduría cristiana: optar entre la prudencia y la necedad

En un relato parabólico existen varias *pistas para la caracterización* de los personajes: unas son las afirmaciones narrativas directas<sup>32</sup>; pero también hay que prestar atención a los demás detalles del lenguaje, a la acción y al ambiente de los personajes<sup>33</sup>. La parábola de los dos constructores caracteriza a sus personajes aprovechando estos recursos y recogiendo algunos rasgos de la tradición sapiencial.

El narrador comienza caracterizando a los oyentes del sermón del monte con afirmaciones narrativas directas. Unos se caracterizan por “escuchar y poner en práctica” las palabras de Jesús; los otros, por escuchar y no practicar las enseñanzas de Jesús. De acuerdo con la tradición sapiencial, la sabiduría se expresa en *la acción*: el hombre construye su vida, practicando lo que ha escuchado<sup>34</sup>.

Otra breve y autorizada descripción de los personajes de la parábola la da el narrador con los adjetivos “*prudente*” y “*necio*”. Son términos propios de la tradición sapiencial. Allí la persona considerada “prudente” es la que observa la *Torah* (Prov 2,1-2; Sir 9,14-16; 19,20; 28,34; 39,8; Bar 3,9-14); pero en la parábola de Mateo, se llama “prudente” a quien observa las enseñanzas de Jesús (escuchando y poniendo en práctica)<sup>35</sup>. El “necio”, por su parte, no es el que se niega a oír las palabras de Jesús; al contrario, estos insensatos se deleitan en ellas espiritualmente. La locura estriba en escuchar sin poner en práctica<sup>36</sup>.

La caracterización decisiva de los personajes, sin embargo, la realiza el narrador mostrando<sup>37</sup> sus *acciones* y su *destino*. Primero describe la forma de cimentar su casa y luego la resistencia de su construcción frente a las inclemencias. El hombre prudente construyó su casa, símbolo de su vida entera, sobre la roca, un fundamento seguro y estable<sup>38</sup>. Por oír y practicar las palabras de Jesús podrá soportar las pruebas de la vida y no sucumbirá en el juicio final<sup>39</sup>.

En cambio, el hombre necio construyó sobre arena, un fundamento que metafóricamente equivale a oír pero no a practicar las enseñanzas de Jesús. Esto le depara una vida expuesta al derrumbe y a la catástrofe final.

En la literatura sapiencial, *la casa* es una presentación metafórica de la vida entera de las personas; también representa la vida humana como parte del mundo más amplio que está ordenado de acuerdo o en oposición a la voluntad de Dios (Prov 9,1-6; 14,1.2.8; 24,3-4)<sup>40</sup>. La diferente estabilidad de las casas construidas por el hombre prudente y el necio expresa metafóricamente las consecuencias tan diversas que puede tener una vida que practica las enseñanzas de Jesús y otra que no lo hace. El lector no puede escapar de una reflexión seria sobre la apuesta vital que acompaña la decisión ineludible de conformar o no su existencia a la enseñanza de Jesús.

Al lector que constata la estabilidad y la ruina total que le puede deparar el tipo de atención que preste al sermón del monte, se le urge a *optar con sabiduría*. La opción se hace apremiante cuando se tienen en cuenta las referencias intratextuales de esta parábola con la historia de las damas de honor “prudentes” y “necias” (25,1-13), donde también la sabiduría se distingue de la insensatez por su previsión y provisión para la necesidad futura. No puede olvidarse la advertencia de que las damas necias fueron excluidas de la fiesta del reino (25,12).

#### 4. LA COMUNIDAD ANTE SU DESTINO ESCATOLÓGICO

A Mateo también le interesan los alcances y las consecuencias que puede tener la atención prestada al sermón del monte en la vida de los creyentes; las repercusiones comunitarias le preocupan tanto como las que sólo pueden afectar la vida personal del discípulo.

##### 4.1 Un destino escatológico diferenciado

La parábola de los dos constructores (Mt 7,24-27) está construida en base a un *paralelismo* de sus dos partes y muestra una correspondencia consecutiva entre ellas:

A Pues todo el que oiga estas palabras mías	A Y todo el que oiga esta palabras mías
---	---

B y las ponga en práctica,  
C se parece a un hombre  
*prudente*

D que edificó su casa sobre *roca*:  
E cayó la lluvia, vinieron  
los torrentes, soplaron  
los vientos, y *embistieron* contra  
aquella casa  
F pero *no* cayó, *porque*  
*había sido cimentada*

B y *no* las ponga en práctica  
C se parece a un hombre  
*insensato*

D que edificó su casa sobre *arena*:  
E cayó la lluvia, vinieron  
los torrentes, soplaron  
los vientos, *irrimpiieron* contra  
aquella casa  
F y cayó, y *fue grande su*  
*caída*".

El paralelismo de los pares A y E puede llamarse *sinónimo*, ya que las frases que corresponden a estas letras son idénticas o sinónimas. En cambio, el paralelismo de los pares B, C, D y F, en los que aparecen elementos de contradicción (p. ej. pone en práctica / no pone en práctica, no se cayó / se cayó) o contraste (p. ej., prudente / insensato, roca / arena) lo llamaremos paralelismo *antitético*.

En la conclusión se rompe el paralelismo, pero no se destruye. Porque el ritmo de las correspondencias, fuertemente afianzado por los seis elementos paralelos, crea (quizá sólo de manera subliminar) la expectación de que la segunda sentencia acabará con "porque estaba cimentada sobre arena". Mateo opera en el texto una sustitución inesperada para insistir en el desastre ocasionado<sup>41</sup>. Lo grave de la caída está en el carácter total de la ruina. La parábola acaba pues con una seria advertencia<sup>42</sup>. Así, la parábola se parece a una de las "tragedias de doble desenlace" de las que habla Aristóteles<sup>43</sup>, una parábola *tragi-cómica*, porque tiene un final feliz para unos e infeliz para otros<sup>44</sup>.

Estas consecuencias tan diferenciadas y contundentes muestran la fuerte carga *escatológica* que Mateo ha impreso a la parábola<sup>45</sup>. Muchos otros indicadores apuntan en este sentido:

- el *contexto* mateano de la parábola, particularmente la unidad de 7,13-23, donde aparece la expresión "en aquel día" (v. 22).

- Las referencias explícitas a los constructores "prudentes" y "necios", sugieren que esta parábola *anticipa* la de 25,1-13 referente a las damas de honor que esperan al novio<sup>46</sup>.

- El futuro pasivo del *verbo* "será comparado", que resulta impropio pues la parábola establece inmediatamente esta comparación. Este futuro sugiere que si la comparación es actual en labios de Jesús, su alcance decisivo solo aparecerá hasta el juicio final<sup>47</sup>.

- las imágenes de las *inclemencias* que se abaten sobre la casa son conocidas en el AT para representar tanto las dificultades de la vida cotidiana que vive el justo (Sal 69,1-4; Prov 28,3) como “la gran prueba” del juicio final<sup>48</sup> (Is 28,2.17-18; 29,6; Ez 13,11-13; 38,20-22; Sab 16,16.22-24; Sir 40,13). En Mateo aluden a los ataques que han de afrontar los discípulos a medida que se acerca el final (el camino estrecho de 7,13-14)<sup>49</sup>. Esos asaltos pueden incluir persecución (Mt 5,10-12) y otras formas de abuso por parte del poder (Mt 10,16-22).

- la supervivencia del constructor que edifica sobre roca y la ruina para aquel que ha edificado sobre arena se ponen de manifiesto hasta el juicio final, que revelará la verdad de la parábola<sup>50</sup>.

Mateo suele terminar los grandes discursos de Jesús con parábolas de tipo escatológico<sup>51</sup>. En la parábola de los dos constructores encontramos a Jesús como el gran maestro, que al mismo tiempo es el juez escatológico; así su enseñanza es el lugar donde se toman las decisiones acerca de la salvación y la condenación humanas<sup>52</sup>.

## 4.2 Un futuro para la comunidad

Una parábola comienza a mandar mensajes cuando se rompe el realismo. Por ello, así como los pormenores *inverosímiles* son uno de los tipos de datos que deberían considerarse como potencialmente simbólicos; así también lo son los detalles aparentemente superfluos como los que encontramos en la parábola de los dos constructores<sup>53</sup>.

En efecto, cuando la parábola de los dos constructores presenta la casa construida sobre la roca, inserta el posesivo “de él” en una posición enfática antes de “la casa”. Resulta un contraste más claro con la casa del necio<sup>54</sup>, pero ese énfasis también anticipa el posesivo “mía” en la referencia posterior del encargo a Pedro (Mt 16,18), donde se habla de la *Iglesia de Jesús* (“mi Iglesia”), que él construirá sobre roca<sup>55</sup>. Quizá también hay una velada alusión al concepto judío tradicional del templo que estaba asentado sobre una roca (cf. Is 28,16) situada en la entrada del cielo y del mundo terrenal.

Un detalle más, Mateo tiene gran interés en subrayar el carácter inexpugnable de la casa construida sobre roca -en correspondencia con el carácter *inexpugnable de la Iglesia*, asentada también sobre la roca (“las puertas del infierno no prevalecerán contra ella” cf. 16,18)-. Para expresar esta invulnerabilidad, describe los

fenómenos de la tormenta. La afirmación de que la casa no se cayó constituye el clímax de una impresionante enumeración de frases paralelas que comienzan con “kai”<sup>56</sup>. En la segunda parte de la parábola, el terreno firme da paso a la “arena”, imagen de *inestabilidad* aún más impactante, en contraste con la inexpugnabilidad de la casa construida sobre roca<sup>57</sup>, metáfora de un cimiento sólido y estable (Sal 40,2; Sir 40,15)<sup>58</sup>.

No han de pasarse por alto otros pormenores: la parábola da la razón de la resistencia de la casa a la tormenta con matices refinados de lenguaje. Lo expresa poniendo el verbo “cimentar” en forma pasiva del tiempo pluscuamperfecto, indicando así que la casa *había sido* [y continúa estando] *cimentada* sobre la roca” (v. 25). Sin embargo, la parábola omite dar la *razón de la caída* de la segunda casa. Se esperaría que dijera que se cayó por estar cimentada sobre arena, pero no es así; de repente se rompe el paralelismo y se acentúa el desastre: “su caída fue grande” (v. 27). El peso recae entonces sobre esta advertencia final, sobria pero ineludible. Quizá también sea una velada alusión a la caída de Jerusalén y a la destrucción del templo<sup>59</sup>.

Con todo esto, el auditorio recibe un apremio escatológico a construir su vida sobre la roca firme de la práctica del sermón del monte, que lo protegerá en su camino presente y en el día del juicio<sup>60</sup>. Pero también es invitado a recoger y asumir las alusiones *eclesiológicas* de la parábola. La comunidad cristiana habrá de tomar aquellas providencias que le permitan avizorar su futuro como la *casa inexpugnable* que oye y practica la palabra de Jesús. Sobre esta base ha sido y seguirá siendo cimentada la iglesia.

## 5. CONCLUSIONES

1.1 La parábola de los dos constructores constituye el clímax del epílogo del sermón del monte; al mismo tiempo es el lugar donde el propio sermón del monte concluye y llega también a su clímax.

1.2 La “expresión” parabólica da lugar a varios puntos de comparación dentro de su estructura argumentativa, mismos que pueden ser aprovechados para poner en evidencia su mensaje cristológico, ético y escatológico.

2.1 Desde su perfil *cristológico*, la parábola presenta a Jesús como el gran maestro, cuyas enseñanzas son la definitiva y autoritativa manifestación de la voluntad de Dios; la práctica o el rechazo de sus palabras tiene consecuencias escatológicas.



2.2 El sermón del monte tiene dos tipos de oyentes, quienes lo ponen en práctica y quienes se limitan a oírlo. Al ilustrar esa diferente recepción, la parábola va construyendo la identidad del verdadero discípulo y va descalificando a quienes pretenden serlo como simples oyentes pasivos.

3.1 La parábola enfatiza que Jesús no pretende que el sermón del monte se estudie sino que se practique. La práctica es el criterio *ético* que verifica la justicia sobreabundante de los discípulos y de ella depende la supervivencia o la ruina en el juicio.

3.2 La parábola invita a los discípulos a construir su propia vida, ya optando por la sabiduría sensata de practicar la enseñanza de Jesús que han escuchado, ya superando la necedad del pasivismo que no resiste las pruebas de la existencia presente y menos las del juicio.

4.1 El perfil *escatológico* de la parábola es el que se marca con más insistencia en su progresión narrativa. Aunque las pruebas son iguales para las dos obras, el futuro de ambos constructores se abre a destinos muy diferentes. En el juicio, la estabilidad del prudente y la ruina definitiva del necio dependen exclusivamente de la atención prestada a las palabras del juez escatológico.

4.2 Aunque sólo sea por alusión intratextual, es inevitable la referencia de la parábola a la iglesia edificada sobre roca. En la medida que la comunidad oiga y practique la palabra de Jesús, será inexpugnable.

El *efecto retórico* de la parábola es tanto de advertencia como de exhortación. Anima al auditorio a conformar su vida con las enseñanzas del sermón del monte; al mismo tiempo le advierte que el contentarse con oírlo lleva inevitablemente a la destrucción definitiva. El pasivismo oyente de los carismáticos tiene un futuro catastrófico; el proyecto es la ortopraxis ética.

## NOTAS:

1. La parábola de los dos constructores (Mt 7,24-27), la parábola de la red (13,47-50), la parábola del siervo sin entrañas (18,23-35) y la parábola del juicio final (25,31-46).
2. Cf. THEISSEN, G., *La redacción de los evangelios y la política eclesial. Un enfoque socio-retórico*, Evd, Estella 2002, 82.
3. Al final de la ley de santidad (Lv 26), del código deuteronomico (28; 30,15-20), de la redacción final del libro de Henoc (Hen Et. 108) y de la Asunción de Moisés (12,10-13).
4. Cf. LUZ, U., *El evangelio según san Mateo*. vol. 1, Sígueme, Salamanca, 1993, 579.
5. Cf. BONNARD, P., *Evangelio según san Mateo*, Cristiandad, Madrid 1976, 169.
6. SIDER, J. W., *Interpretar las parábolas. Guía hermenéutica de su significado*, San Pablo, Madrid 1997, 227.
7. Cf. HEIL, J. P., *Parable of the Wise and Foolish Builders in Matthew 7,24-27*, en CARTER, W.-HEIL, J. P., *Matthew's Parables: Audience-Oriented Perspectives*, Cbqms 30, Washington DC (1998) 25.
8. Cf. DUMAIS, M., *El Sermón de la montaña* (Mateo 5-7), Evd, Estella 1998, 13.
9. Cf. HEIL, J. P., Op. Cit., 27.
10. Cf. SIDER, J. W., Op. Cit., 53-54.
11. Cf. CARTER, W., *An Audience-Oriented Approach to Matthew's Parables*, en CARTER, W. - HEIL, J.-P., *Matthew's Parables. Audience-Oriented Perspectives*, ms 30, The Catholic Biblical Quarterly (1998) 19.
12. Cf. LUZ, U., Op. Cit., 580.
13. Cf. SIDER, J. W., Op. Cit., 7-12.
14. Cf. SIDER, J. W., Op. Cit., 39-41.
15. Cfr. GUNDRY, R. H., *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art*, Eerdmans, Grand Rapids 1994,
16. CARTER, W., *Matthew and the Margins. A Sociopolitical and Religious Reading*, Orbis Books, New York, 2000, 192.
17. Cf. HEIL, J. P., Op. Cit., 32.
18. Cf. CARTER, W., *Matthew*, 192.
19. Cf. CARTER, W., *Matthew*, 35.
20. Cf. KNOWLES, M. P., *Everyone Who Hears These Words of Mine: Parables on Discipleship*, en R. N. LONGENECKER (ed.), *The Challenge of Jesus' Parables*, Eerdmans, Grand Rapids, Mi 2000, 291.
21. Cf. DUMAIS, M., Op. Cit., 58.
22. Cf. HEIL, J. P., Op. Cit., 33.
23. Cf. BONNARD, P., Op. Cit., 170.
24. Cf. BONNARD, P., Op. Cit., 169.
25. Cf. DUMAIS, M., Op. Cit., 13.
26. Cf. HEIL, J. P., Op. Cit., 32-33.
27. Cf. CARTER, W., *Matthew...*, 192.
28. Cf. BONNARD, P., Op. Cit., 171.
29. Cf. CARTER, W., *Matthew...*, 192.
30. Cf. LUZ, U., Op. Cit., 578.
31. Cf. LUZ, U., Op. Cit., 581.
32. Cf. SKA, J. L., *Our Fathers Have Told Us. Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, Pib, Roma 1990, 88.

33. Cf. SIDER, J. W., Op. Cit., 148.
34. Cf. BONNARD, P., Op. Cit., 170.
35. Cf. HULTGREN, A. J., *The Parables of Jesus. A Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids, Mi 2000, 133.
36. Cf. BONNARD, P., Op. Cit., 171.
37. Sobre el telling / showing, ver MARGUERAT, D., - Y. BOURQUIN., *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*, Sal Terrae, Santander 2000, 113-116.
38. Cf. HEIL, J. P., Op. Cit., 32.
39. Cf. HEIL, J. P., Op. Cit., 32-33.
40. Cf. CARTER, W., *Matthew...*, 193.
41. Cf. GUNDRY, R. H.
42. Cf. SIDER, J. W., Op. Cit., 104-105.
43. Cf. SIDER, J. W., Op. Cit., 141.
44. Cf. SIDER, J. W., Op. Cit., 279 y 288.
45. Cf. KNOWLES, M. P., Op. Cit., 289.
46. Cf. KNOWLES, M. P., Op. Cit., 288.
47. Cf. BONNARD, P., Op. Cit., 170.
48. Cf. KNOWLES, M. P., Op. Cit., 288; también HULTGREN, A. J., Op. Cit., 134.
49. Cf. CARTER, W., *Matthew...*, 193.
50. Cf. LUZ, U., Op. Cit., 579.
51. Cf. THEISSEN, G. Op. Cit., 82.
52. Cf. THEISSEN, G. Op. Cit., 59.
53. Cf. SIDER, J. W., Op. Cit., 257.
54. Cf. GUNDRY, R. H.
55. Cf. GUNDRY, R. H.
56. Cf. GUNDRY, R. H.
57. Cf. GUNDRY, R. H.
58. Cf. HULTGREN, A. J., Op. Cit., 133.
59. Cf. KNOWLES, M. P., Op. Cit., 290.
60. Cf. HEIL, J. P., Op. Cit., 34.

# LA PARÁBOLA DE LA "OVEJA EXTRAVIADA" Mt 18, 10-14. ¿Exhortación comunitaria o exigencia ética?

*Jorge Domínguez R*

*Para iniciar la respuesta a esta pregunta se ubica la parábola en su contexto inmediato que es la "Instrucción comunitaria" del Mateo 18. Después se analizan algunas interpretaciones recientes de la parábola por exegetas cualificados y desde el enfoque propio de cada uno de ellos. Como consecuencia de este estudio aparecerán elementos indispensables para una correcta interpretación de la parábola: su estructura, su destinatario, su contenido, su aplicación, etc. Finalmente se indican las perspectivas que se abren a una lectura narrativa y retórico social de la parábola de la "oveja extraviada". Vale mencionar que resultan muy interesantes los comentarios que se recogen en torno al alcance del lugar de los pequeños, los extraviados, los simples... dentro de la comunidad mateana en un contexto de discipulado y ante la inminencia del juicio. Se reflexiona sobre la urgencia de un tipo de trato y cuidada especial respecto de los miembros de la comunidad que por alguna razón se extravían.*

**J**. Lambrecht<sup>1</sup> inicia su estudio sobre la parábola de "la oveja perdida" de Mt 18,12-14 señalando que la versión mateana es "una parábola mas bien descuidada, aislada y algo perdida en Mateo 18". Considera que la versión del capítulo 15 de Lucas es mejor conocida por los cristianos y ahí también la pequeña comparación es eclipsada por la ampliamente conocida parábola "del hijo pródigo". Por otra parte, si Jesús es llamado repetidas veces el buen pastor en la catequesis y en la liturgia no es tanto por Mateo o Lucas sino que es Juan el responsable de este título. Ciertos refranes del décimo capítulo de Juan son conocidos

por todo cristiano: "yo soy el buen pastor" (vv. 11 y 14); "conozco a mis ovejas y mis ovejas me conocen" (v. 14); "entrego mi vida por las ovejas" (v. 15); "tengo otras ovejas que no son de este redil" (v. 16). Por lo tanto surge la pregunta desafiante: ¿Qué tipo de mensaje hay en "la oveja perdida" del evangelio de Mateo?

Para iniciar la respuesta a esta pregunta se ubica la parábola en su contexto inmediato que es la "Instrucción comunitaria" del Mateo 18. Después se analizan algunas interpretaciones recientes de la parábola por exegetas cualificados y desde el enfoque propio de cada uno de ellos. Como consecuencia de este estudio aparecerán elementos indispensables para una correcta interpretación de la parábola: su estructura, su destinatario, su contenido, su aplicación, etc. Finalmente se indican las perspectivas que se abren a una lectura narrativa y retórico social de la parábola de la "oveja extraviada".

## 1. TEXTO Y CONTEXTO DE LA PARÁBOLA

### 1. La instrucción comunitaria de Mt 18

Se han sugerido muchas divisiones del cuarto de los cinco grandes discursos del evangelio de Mateo. Para J. P. Meier<sup>2</sup> la más fácil es la división en dos secciones principales: cuidado de los niños y de los pequeños (18,1-14) y cuidado del hermano pecador (18,15-35). Cada una de las dos secciones tiene dos subdivisiones: niños (vv. 1-5) y pequeños (vv. 6-14); disciplina de la Iglesia con respeto al hermano pecador (vv. 15-20) y la obligación de perdonar al hermano pecador (vv. 21-35). Cada subdivisión se compone de un número de dichos agrupados alrededor de palabras claves: "niño" y "mayor"; "pequeños" y "escandalizar"; "hermano" y "pecado"; "hermano" y "perdonar." Cada sección termina con un parábola (vv. 10-14; vv. 23-35) cuyo último verso se refiere al Padre celestial y repite la palabra clave de la sección entera: "pequeños" (v. 14) y "perdona a su hermano" (v. 35):

#### Cuidado de los niños y de los pequeños (1-14)

Niños (1-5)

Pequeños (6-14)

Parábola de la oveja perdida (12-14)

(Padre celestial/ pequeños v. 14)

#### Cuidado del hermano pecador (15-35)

Disciplina eclesial con el hermano pecador (15-20)

Obligación de perdonar al hermano pecador (21-35)

Parábola del siervo inconsecuente (23-35)  
(*Padre celestial/ perdonar a su hermano v. 35*)

A partir de esta división, un título adecuado para este conjunto sería "el discurso (la instrucción) sobre la vida y el orden de la iglesia". Los aspectos más generales de la vida de la Iglesia están en los vv. 1-14: cuestiones más específicas del orden de la Iglesia están en los vv. 15-35. En cuanto a las fuentes, en la primera sección Mt entrelaza Mc y Q: en la segunda sección utiliza sobre todo M. con una leve referencia de Q.

La instrucción mateana aborda problemas comunitarios urgentes. Estos problemas del vivir juntos son evidentes en las palabras claves: la Iglesia debe ponerse de acuerdo respecto al escándalo, los miembros que se extravían fácilmente, los hermanos pecadores que se oponen a la corrección, y la tendencia de miembros justos a fijar límites al perdón. Es decir, el problema básico de vida de la Iglesia es el pecado, y la solución básica es la misericordia del padre.

Como el sermón de la montaña trató de los imperativos morales generales en la vida de cada cristiano, como el discurso misionero trató del encuentro de la predicación de la Iglesia con un mundo a menudo hostil, como el discurso parabólico trató del misterio del reino que crecía como una semilla oculta en un mundo muy revuelto, así el cap. 18 trata de las relaciones dentro de la Iglesia, de las condiciones necesarias para la sana interacción entre los discípulos.

## 2. El texto mateano de la parábola

La parábola aparece en los evangelios de Mateo y Lucas<sup>3</sup>. Las dos versiones son bastante diferentes y la tendencia es asignar ambas a Q, dejando al trabajo redaccional de los dos evangelistas dar cuenta de las diferencias. Además de las versiones de Mateo y Lucas, la parábola aparece también en el Evangelio de Tomás 107 y en el Evangelio de la verdad 31-32. Hay grandes similitudes entre las cuatro versiones, y hay también algunas diferencias importantes.

En Mateo la parábola de la "oveja extraviada" (vv. 12-13) ilustra una advertencia con motivación (v. 10) y termina con una aplicación (v. 14). La parábola misma contiene dos elementos: la búsqueda (v. 12) y la alegría después de encontrarla (v. 13).

10 "Guardaos de menospreciar a uno de estos pequeños; porque yo os digo que sus ángeles, en los cielos, ven continuamente el rostro de mi Padre que está en los cielos".

<sup>12</sup> ¿Qué os parece? Si un hombre tiene cien ovejas y se le descarria una de ellas, ¿no dejará en los montes las noventa y nueve, para ir en busca de la descarriada?

13 Y si llega a encontrarla, os digo de verdad que tiene más alegría por ella que por las 99 no descarriadas.

14 De la misma manera, no es voluntad de vuestro Padre celestial que se pierda uno solo de estos pequeños.

## 2. INTERPRETACIONES CONTEMPORÁNEAS

No son muchos los estudios especialmente dedicados a la “parábola de la oveja extraviada” en el Evangelio del Mateo. Si Heil<sup>4</sup> se refiere a ella en *Matthew's Parables*, por su parte Gourgues<sup>5</sup> no la aborda en *Les paraboles de Jésus chez Marc et Matthieu*. En estudios sobre las parábolas en los Evangelios Hultgren<sup>6</sup> aborda la parábola en su estudio sobre *The Parables of Jesus*, otros no lo hacen como Donahue, Harnisch y Scott<sup>7</sup>. Se hace necesario recurrir a comentarios del Evangelio de Mateo que aborden suficientemente el estudio y la interpretación de la parábola. Se han escogido algunos de ellos, no todos pero sí los suficientemente significativos para emprender el estudio de la parábola.

### 2.1. Jan Lambrecht<sup>8</sup>

#### 2.1.1. *Contenido de la parábola*

*Advertencia.* En el capítulo 18, después de haber hablado sobre el escandalizar a los pequeños (vv. 6-9), el Jesús mateano introduce otro tópico con el verso 10. Tener cuidado, dice, de que ustedes no desdeñen a uno de estos pequeños. En este mismo versículo da inmediatamente la razón. Los ángeles de los pequeños están continuamente en la presencia del Padre de Jesús y contemplan su rostro.

Centro figurativo. En el versículo 12 Jesús dirige primero una breve pregunta a sus discípulos que capta su atención: “¿qué piensan?” Sigue entonces la pregunta principal. A esta segunda pregunta los discípulos tendrán que dar una respuesta; tendrán que estar de acuerdo con el Jesús mateano. Sí, por supuesto, el pastor dejará su rebaño y saldrá a buscar la oveja extraviada. Para Lambrecht en este versículo no hay solamente una advertencia en contra el desdén de los pequeños; los discípulos ya son confrontados

con el llamado a la implicación y al cuidado activos. El líder de la iglesia debe ir a la búsqueda del compañero cristiano extraviado, debe salir e intentar encontrar al creyente que se extravió.

En el versículo 13, de una manera sobria, solemne, el evangelista describe la alegría experimentada al encontrar a la oveja extraviada. Para Lambrecht es la alegría de los líderes de la iglesia que han hecho un esfuerzo. Esta clase de alegría es más que un suceso cotidiano; supera la satisfacción normal implicada en el cuidado diario para los otros noventa y nueve. El Jesús mateano exhorta así a las autoridades de la iglesia.

*Aplicación.* En el versículo 14 que contiene la aplicación de la parábola está igualmente presente la insistencia admonitoria. Ésta inclusive es más rigurosa. Jesús dice claramente lo que Dios no quiere: la pérdida de uno de estos pequeños. Para Lambrecht la formulación negativa ("no es voluntad de vuestro Padre, perezca") tensiona la seriedad de la causa.

En consecuencia la corta perícopa de "La oveja perdida" (Q) ha sido alterada en una unidad específicamente mateana que contiene una importante instrucción. Comenzando con la advertencia en el versículo 10, pasando a través del centro figurativo de los versículos 12-13 y terminando con la aplicación del versículo 14, el evangelista ha trazado una línea ascendente de seriedad pastoral creciente. Cualquiera que desee escuchar sinceramente la palabra del Señor tendrá que actuar de acuerdo con ella. Se dice al líder responsable de la iglesia qué clase de actitud debe ser adoptada y debe ser realizada. El líder es informado de la prioridad de Dios, es decir, de la opción de Dios por la criatura débil, extraviada, que corre el riesgo de perderse.

### **2.1.2 Conclusiones**

Lambrecht llega a las siguientes conclusiones. La comparación de Mt 18,10.12-14 es solamente una pequeña sección del muy largo discurso eclesial. En ese discurso Mateo trata un buen número de temas. Estos versos poseen su propia autonomía relativa. Se estructuran como un crescendo de advertencia y de imperativo.

La parábola de "La oveja perdida" está dominada totalmente por su preocupación por los pequeños que creen en Jesús. Se trata de los cristianos marginales débiles. Ellos no deben ser desdeñados. Se debe tener cuidado de que ninguno se pierda. Si los pequeños se



desvían de la senda correcta y se extravían, uno debe ir en su búsqueda. El lector aprende que su salvación es nada menos que la misma voluntad de Dios.

## 2.2 Ulrich Luz<sup>9</sup>

### 2.2.1 *Estructura de la parábola*

Los versículos 10 y 14, que hablan de "uno de estos pequeños" y del "Padre en el cielo," enmarcan la corta parábola de la oveja extraviada. Estas palabras clave también conectan la sección a su contexto (cf. vv. 6, 19, y 35).

La parábola consiste de dos cláusulas condicionales, cada de las cuales está introducida con: εἰν ("si"). La primera está seguida en el v. 12 de una pregunta retórica que los lectores mismos deben contestar, la segunda en el v. 13 de un pronunciamiento en forma de una autoritativa sentencia de amén. La sección comienza planteando una pregunta a los lectores: "¿Qué piensan ustedes?" La así llamada parábola es un diálogo entre el autor y sus lectores implicados en el que intenta ganar su consenso. Este tema es dado por tres apariciones de πλανασται ("extraviarse", vv. 12-13). Después de la solemne sentencia amén en el v. 13, su aplicación en el v. 14, que no hace más referencia al regocijo del pastor, es sorprendente. El versículo 14 parece referirse más al comportamiento del pastor descrito en el v. 12 que a su regocijo.

### 2.2.2 *Contenido de la parábola*

A diferencia de su paralelo en Lucas 15,4-7, la parábola es un argumento en un debate más que un relato narrado. Para Luz el evangelista Mateo comprende la parábola parenéticamente. El énfasis no está más "sobre el regocijo del pastor; ahora está sobre su búsqueda como un modelo. Los miembros de la iglesia tienen que comportarse como lo hizo el pastor. Al servicio de esta nueva perspectiva están el introductorio v. 10, la pregunta retórica en el v. 12, y la nueva aplicación en el v. 14.

*La advertencia.* La advertencia se refiere a no "despreciar" a los "pequeños" (v. 10). El verbo "despreciar" (Καταφρονειν) puede tener también los matices de "desatender" o "no preocuparse de". La advertencia va dirigida a los lectores. En contraste con el v. 6, los

lectores no pueden más considerarse a sí mismos como pequeños; ahora se les habla a ellos como a las personas que pueden despreciar a los pequeños. Para Luz aquí los pequeños (a diferencia del v. 6 pero como en 10,42) son un grupo especial de cristianos que pueden ser los despreciados, los oscuros, los iletrados, los espiritualmente dementes, los recientemente bautizados, o la gente simple.

Para Luz la diversidad en los roles ofrecidos a los lectores es parte de la estrategia del texto que se dirige a toda la iglesia. Así entre los lectores puede haber los que ven por encima a otros cuando, por ejemplo, ellos están en una posición de importancia como los líderes de la iglesia. Por otra parte algunos no son respetados en la iglesia, porque son insignificantes socialmente o por su status en la iglesia.

*La parábola* (vv. 12-13). Mateo introduce su versión de la parábola y su aplicación para prevenir el desprecio de los pequeños. Al proceder así, Mateo cambia el acento de los pequeños (v. 10) a la oveja que se ha extraviado. Además se hace una clara distinción entre "extraviarse" (πλαναομαι) y "estar perdida" (απολλυσθαι). Según Luz lo último se refiere a la pérdida última de salvación, el primero al comportamiento fundamental imperfecto ante Dios que puede dar lugar a la pérdida de salvación pero no necesariamente. En el contexto de todo el capítulo los lectores pensarán muy probablemente en la gente que ha caído víctima en la "trampa" (σκανδαλον) que conduce al pecado (v. 6). La fórmula introductoria "qué les parece" (Τι υμιν δοκει) está diseñada para provocar a los lectores a contestar la pregunta por sí mismos.

En Mateo la parábola misma consiste en dos declaraciones argumentativas introducidas por "si" (εαν), cada una de las cuales tiene su propia importancia independiente.

La primera oración acentúa el comportamiento del pastor. Él deja todo y, apropiándose de valor ilimitado hacia los pequeños, va en búsqueda de la que se ha extraviado. La formulación "si un hombre tiene" (εαν γενηται τι ανθρωπο), con la siguiente pregunta retórica invita a los lectores a implicarse en el relato preguntándose a sí mismo dónde y para quién son llamados a actuar de la misma manera que este "cierto hombre" que actúa a favor de la oveja. Nada en el parábola sugiere que solamente ciertos lectores (como, por ejemplo, los líderes de la iglesia) pudieran ser interpelados. Al mismo tiempo, sin embargo, el texto de Mateo consolida las conexiones con el texto bíblico original en Ezequiel 34. Así no solamente

hace que el pastor sirva como modelo humano para el comportamiento apropiado en la iglesia; detrás de él está Dios, que está buscando a su pueblo que se ha desviado lejos.

La segunda oración, εὖν, v. 13, también refleja las experiencias de los lectores. Puesto que es incierto si uno podrá encontrar a un hermano o a una hermana que se ha extraviado, la oración comienza con el incierto "si... llega" (εὖν γενηται).

*Aplicación.* Para Luz la aplicación en el v. 14, está fuertemente semitizada y es parenética. Allí Mateo habla de la "voluntad" del Padre celestial, una expresión judía común que correspondería a 11,26. Puesto que no es la voluntad del Padre celestial que uno de estos pequeños perezca (αποληται) en el juicio final, los miembros de la iglesia son llamados al amor, perdón, y recibimiento del perdido que ha regresado a la comunidad. Y puesto que en la sección entera 18,6-14 los pequeños no constituyen un grupo especial, sociológicamente separado de los cristianos, el texto implica también que nadie pueden estar absolutamente seguro de que él o ella no se desviarán.

### 2.2.3 Conclusión

Para Luz la parenesis de Mateo hace posible para "los pequeños" -los miembros de la iglesia que se han extraviado- la experiencia de buscar el amor de Dios de una manera concreta en la iglesia. También guarda a los miembros de la iglesia que están en el trabajo de buscar a "los pequeños" de obrar con la secreta arrogancia de "los grandes," quienes se consideran sin errores y piensan que son los guardas infalibles de la verdad. En una iglesia que es fundamentalmente un *corpus permixtum* allí solamente pueden estar "los pequeños" y las personas que están siempre inseguras de sí mismas.

## 2.3. Jean Paul Heil<sup>10</sup>

### 2.3.1 Ubicación de la parábola

Según Heil el llamado discurso comunitario comprende Mt 17,22-18,35 y está formado por una progresión de comparaciones. El c. 18 se inicia con tres de estas comparaciones clave:

- Mt 18,1-5: Comparación de hacerse como niño para entrar al reino de los cielos

- Mt 18,6.9: Entrar a la vida, comparado con la gehena evitando el escándalo de los pequeños
- Mt 18,10-14: No perder a un pequeño, comparado con un hombre que no perdió una oveja

La parábola está delimitada por una inclusión referente al tema de los "pequeños". El v. 10 "uno de estos pequeños" (ενος των μικρων τουτων) y el v. 14 "uno de estos pequeños" definen la unidad de 18,10-14.

Volviendo a la segunda-persona plural dirigida a la comunidad entera de discípulos (cf. v. 3), la unidad (18,10-14) continúa el enfoque de la unidad anterior sobre los discípulos como niños, "los pequeños" que creen en Jesús (v. 6).

### 2.3.2 Contenido de la parábola

La unidad se inicia con una advertencia comunitaria sobre el menosprecio a "uno de estos pequeños" (v. 10) y va seguida de una pregunta dirigida a la comunidad (v. 12), que introduce la parábola de la oveja extraviada (vv.12-13). La unidad termina con una conclusión sobre "los pequeños".

*Advertencia comunitaria sobre el menosprecio* (v. 10). La advertencia individual para cualquiera que escandaliza (σκανδαλιση) a uno de estos pequeños (v. 6) progresa a la advertencia comunitaria de Jesús, "Guardaos de menospreciar (καταφρονησητε) a uno de estos pequeños" (v. 10). Como dice Jesús a la comunidad, "Yo os aseguro" (cf. v. 3), estos pequeños gozan de una protección divina especial. De acuerdo con su entrada y esplendor en el reino de los cielos (ουρανωων v. 3, 4) "sus ángeles en los cielos (ουρανοι) constantemente ven la cara de mi Padre en los cielos (ουρανοις)" (v. 10). Que sus ángeles miran la cara (προσωπον) de "mi padre" constantemente (v. 10) subraya la relación especial que cada pequeño tiene no solamente con el Jesús en quien creen (v. 6) sino también con Dios su Padre.

*Pregunta dirigida a la comunidad* (v. 12). La pregunta de Jesús dirigida a toda la comunidad de discípulos, "¿qué piensan ustedes?" (Τι υμιν δοκει v. 12), introduce la parábola. Se espera que los discípulos (y el auditorio) ratifiquen la respuesta a la pregunta de Jesús que implica la parábola de la oveja perdida.

*Parábola de la oveja perdida* (vv. 12-13). ¿Un hombre que tiene cien ovejas no (ουχι) deja los noventa y nueve en las montañas y va a buscar a la que se extravió? (v. 12). En efecto, si él la encuentra, como Jesús asegura solemnemente a la comunidad, "Amén les

digo", él se alegra por ella más que por las noventa y nueve que no se extraviaron (v. 13).

La oveja, "una de ellas" que se perdió (πλανηθη v. 12), representa a "uno de estos pequeños" que los discípulos no deben tratar despectivamente (v. 10). El hombre que busca (ζητει) la oveja perdida (πλανωμερον) (v. 12) representa a Dios, a Jesús, y a sus discípulos.

Como la audiencia sabe, en Ez 34,16 (LXX) Dios dice que, en contraste con los pastores (reyes) de Israel, "Yo mismo buscaré" (ζητει) lo perdido (απολωλος) y traeré a la oveja perdida (πλανωμερον). A la mujer cananea que le suplicó que curara a su hija (15,22) Jesús contestó, "No he sido enviado (por Dios, pasivo divino) sino a las ovejas perdidas (απολωλοτα) de la casa de Israel" (15,24). Jesús había ya incluido a sus discípulos en su ministerio para con las ovejas perdidas cuando les dijo que no fueran a los Gentiles o a los Samaritanos (10,5) sino que "vayan más bien a las ovejas perdidas (απολωλοτα) de la casa de Israel" 10,6).

*Conclusión* (v. 14). Dibujando la comparación entre la oveja perdida y la voluntad de Dios, Jesús concluye, "de la misma manera (ουτως), no es voluntad de vuestro Padre celestial que se pierda uno solo de estos pequeños." (v. 14). Que ninguno (εν) de estos pequeños se pierda (αποληται) corresponde al hombre que busca la (εν) oveja que se había perdido (πλανωμερον) (v. 12) y encuentra (ευρειν) la oveja que se extravió (v. 13).

La afirmación de que los ángeles de los pequeños ven la cara de mi (μου) Padre en el cielo (v. 10) progresa a lo que es la voluntad (θελημα) de su (υμων) Padre celestial (v. 14). El Padre celestial de Jesús es el Padre celestial de sus discípulos. La audiencia recuerda que en el sermón de la montaña los exhortó a ser perfectos como su (υμων) Padre celestial es perfecto (5,48), y hacer la voluntad (θελημα) de mi (μου) Padre celestial para entrar en el reino de los cielos (7,21). Él señaló a sus discípulos (12,49) como su verdadera familia que hace la voluntad (θελημα) de mi (μου) Padre celestial (12,50).

Ahora deben hacer la voluntad del Padre de Jesús, que también es su Padre, no permitiendo incluso que alguno de los pequeños, incluso uno de sus compañeros discípulos, se descarríe y se pierda de la comunidad (v. 14). Y puesto que "perderse" (αποληται) también connota "perecer" en el sentido de estar destinados para la destrucción y la muerte eterna, la comunidad de discípulos no debe permitir que incluso uno de sus pequeños sea lanzado al fuego eterno de la Gehena (cf. 18,6-9).

### **2.3.3 Conclusión**

Para Heil la unidad de la que forma parte la parábola es una enseñanza práctica a la comunidad. La parábola (18,10-14) llama al auditorio mateano a hacer la voluntad del Padre celestial ejerciendo un cuidado y una preocupación especial por cada uno de sus compañeros creyentes. Los miembros de la comunidad no deben despreciar o tratar despectivamente a ninguno de sus miembros, sino más bien dejar su camino para regresar a cualquier miembro extraviado y experimentar así la alegría de encontrar y acompañar a uno que estaba perdido a la vida eterna del reino de los cielos.

## **2.4 Warren Carter<sup>11</sup>**

### **2.4.1 Ubicación de la parábola**

Según Carter el vivir el camino de la cruz que el Jesús mateano diseña en 16,21-17,27 es difícil. Para apoyar este modo de vida, Jesús instruye a los discípulos en el capítulo 18, el cuarto de sus cinco grandes discursos (cc. 5-7; 10; 13; 24-25), que trata de cómo ser una comunidad de relaciones y de prácticas que sostienen. El vocabulario clave repetido y los distintos temas trazan seis secciones. Los miembros de esta comunidad alternativa viven como niños marginados (18,1-5). Los miembros no se hacen tropezar (18,6-9). Toman cuidado el uno del otro (18,10-14). Ejercitan la admonición y la restauración comunitaria (18,15-20). Perdonan repetidamente (18,21-22), sin olvidar nunca que el perdón de Dios hacia ellos les exige extender el perdón uno al otro (18,23-25). Con estas prácticas se sostienen uno otro en el camino exigente de la cruz.

### **2.4.2 Contenido de la parábola**

Habiendo sido advertida contra dañar o destruir a otros discípulos, la comunidad es exhortada al cuidado y al respecto activos.

*Advertencia.* La parábola está precedida de una exhortación a cuidar las relaciones con los "pequeños" 18,10. La exhortación está formulada en un primer momento negativamente, "Guardaos de menospreciar a uno de estos pequeños". En cuanto al destinatario, es claro a partir de 18,6, que la exhortación concierne a todos los discípulos y no a un grupo especial. La exhortación se inicia con un imperativo; guardarse/ver, considerar, que introduce severas ad-

vertencias (8,4; 9,30; 16,6; 24,6). La frase, "uno de estos pequeños" conecta las secciones (18,6.10.14) y destaca la vulnerabilidad y la marginalidad de los discípulos. En 6,24, el verbo despreciar es paralelo a "odiar" y contrasta con "dedicarse" y "amar." Por tanto, despreciar es desatender a otros discípulos, no estar comprometido con ellos o no amarlos. Con tales actitudes y prácticas, la comunidad marginal y fuertemente presionada se destruirá.

La exhortación es apoyada (*porque*) con la revelación de Jesús (*Yo os digo*) tanto del valor de cada discípulo para Dios, como de la omnipresencia de Dios; sus ángeles, en los cielos, ven continuamente el rostro de mi Padre que está en los cielos. Varias tradiciones atestiguan ángeles que miran sobre el pueblo y las naciones.

*Parábola.* Una primera pregunta, ¿Qué os parece?, señala que se requiere una audiencia para considerar un asunto u ofrecer una opinión (17,25; 22,17.42; 26,66). La segunda pregunta pide el acuerdo sobre un pastor que perseguiría a una oveja extraviada. Si un hombre tiene cien ovejas y se le descarria una de ellas, ¿no dejará en los montes las noventa y nueve, para ir en busca de la descarriada?

La imagen común del pastor de ovejas evoca la tradición del pueblo de Dios como ovejas y sus dirigentes/rey/Dios/Jesús como pastor (cf. Sl 100). Ver Mt 2,6; 9,36; 10,6.16; 12,11-12; 14,14; 15, 24. La imagen ha afirmado la identidad de los discípulos como parte del pueblo de Dios. Pero también ha criticado a los líderes religiosos, especialmente en Ez 34, por su fracaso para cumplir su llamado al engañar y acosar a las ovejas. En este versículo, ecos de Ez 34,16 refuerzan esa crítica. En contraste con los líderes religiosos desleales, Dios buscará la oveja perdida y hará regresar a la *extraviada*. Ez 34,16 y este versículo usan las mismas palabras griegas.

Además, la imagen de las ovejas atestigua, 1) la capacidad de las ovejas de extraviarse (utilizado dos veces). En el contexto de 18,1-10, la oveja que se extravía es un discípulo que no ha permanecido fiel, debido a los otros discípulos, o debido a la "persecución o a la tribulación, los cuidados del mundo o el señuelo de la riqueza" (cf. 13,21-22). 2) Con todo una oveja extraviada en un rebaño de cien es valorada. La acción sorprendente del pastor de poner al resto en riesgo mientras que recupera a esa oveja (acción de Jesús en su ministerio a Israel, cf. 9,36) atestigua su valor.

*Desenlace de la parábola.* Y si llega a encontrarla, tiene más alegría por ella que por las noventa y nueve no descarriadas. Como con los parábolas del tesoro y del comerciante (13,44-45), aquí el

acto de encontrar al discípulo extraviado se celebra con gran regocijo. El énfasis en la alegría de rescatar una oveja minimiza la fidelidad de las noventa y nueve y el exponerlas al peligro en la ausencia del pastor. Esa alegría es mayor quizás porque encontrar a la oveja no es seguro (si). ¿El número (cien) sugiere algo sobre el tamaño de la comunidad mateana?

*Aplicación.* El pastor ejemplifica la voluntad de Dios: De la misma manera, no es voluntad de vuestro Padre celestial que se pierda/perezca uno solo de estos pequeños. Los discípulos extraviados pueden perderse/perecer, un verbo que puede denotar condenación escatológica (5,29-30; 16, 25) así como una situación de perdición de la cual Dios salva (8,25; 10,6; 15,24). ¿Cómo se cumplirá la voluntad salvadora de Dios? La voluntad de Dios debe ser hecha por los discípulos (6,10; 7,21; 12,50). La declaración de la voluntad de Dios comunica un mandato a la comunidad de discípulos de imitar al pastor (Dios/Jesús) en ser vigilantes y activos al buscar a cualquier discípulo que se extravíe. Sobre la voluntad y el Padre de los cielos, ver 7,21; 12,50; 21,31; 26,42. Sobre Dios como un padre que ama y bendice inclusiva e indiscriminadamente, ver 5,45; 18, 10.

### **2.4.3 Conclusión**

La enseñanza de Jesús en Mt 18,10-14, ha identificado cinco características de la comunidad de discípulos: 1) La imagen de ser como un niño indica una ubicación social de insignificancia, marcada por falta de poder y marginalidad. 2) Allí vive una vida alternativa, a contrapelo vida de la cruz, el camino paradójico de la grandeza. 3) Dada esta difícil existencia, los discípulos no deben hacer caer o pecar el uno al otro. 4) Deben tener cuidado uno del otro, vigilantemente activos en guardarse uno al otro como Dios los guarda. 5) En esto personifican el amor de Dios. La cuarta y la quinta características están conformadas por la parábola y su aplicación.

## **2.5 Arland J. Hultgren<sup>12</sup>**

### **2.5.1 Contexto y estructura de la parábola**

Para Hultgren la parábola está dirigida a los discípulos (18,1). A nivel narrativo el capítulo 18 en general tiene que ver con la



instrucción a los discípulos. Pero como un manual para la comunidad cristiana del evangelista, eso significa que las enseñanzas están dirigidas a los lectores como líderes en la comunidad cristiana. Contiene enseñanzas sobre la humildad (18,1-5), el cuidado de "los pequeños" y no ser causa de que pequen o despreciarlos (18,6-10), la reconciliación (18,15-17), atar y desatar (18,18-20), y el perdón (18,21-35).

La parábola está delimitada por una introducción (18,10) y una aplicación (18,14) que hablan de "uno de estos pequeños". En base al uso anterior de esa frase en 18,6, que identifica a los "pequeños" con los creyentes en Jesús, como en 10,42, Hultgren afirma que la frase se refiere claramente en todos estos casos a los discípulos de Jesús.

Por otra parte Hultgren hace notar que estos versículos son decisivos para interpretar la parábola en el evangelio de Mateo. Es posible que la parábola pre-mateana, como la de Lucas, hable de la alegría de encontrar lo perdido. Pero en la situación propia de Mateo eso tuvo menos urgencia. Transportando el relato en una nueva clave, la urgencia del momento es recuperar a alguien que se ha extraviado.

### 2.5.2 Contenido de la parábola

*Pregunta introductoria de la parábola* (18,12). La parábola se abre con una pregunta que en su forma actual (τι υμιν δοκει, "¿qué les parece?") es mateana (cf. su uso también en 21,28; 22,42; y 26,66; cf. también 17,25; 27,17); la expresión no aparece en ninguna otra parte en los evangelios, excepto en Juan 11,56. La pregunta está dirigida a los discípulos (que representan la comunidad cristiana de Mateo). Por otro lado la pregunta fija el escenario propio de la parábola, que debe ser imaginado cuidadosamente.

*Oveja extraviada*. El verbo *πλανηθη* ("extraviarse") es un aoristo pasivo subjuntivo. Desde las fuentes clásicas al NT y más atrás, el verbo en su forma pasiva significa "vagar", "extraviarse", incluso "ser engañado" o "ser despistado". En Santiago 5,19 se utiliza para hablar de la persona que "se desvía de la verdad." En el contexto de Mateo 18 el verbo toma un matiz distinto. Las personas son advertidas de no causar que "los pequeños... pequen" (18,6) o "despreciar" a uno de ellos (18,10). Se hace evidente que la oveja que se extravía es una metáfora de cualquier miembro de la iglesia que es desviado del verdadero discipulado por alguna decepción.

Esto no es necesariamente apostasía propiamente dicha, sino vagar en la falsa creencia que está implicada. En el discurso apocalíptico se dan advertencias de que en los últimos tiempos de prueba habrá falsos profetas y falsos cristos que intentarán extraviar a muchos (24.4-5.11. 24), "incluso a los elegidos" (24,24). Las imágenes recuerdan el oráculo de Jeremías, en el que él acusa en el nombre del Señor que los (falsos) pastores de Judá - dirigentes que se han hecho corruptos- han conducido al pueblo al extravío de modo que son "ovejas perdidas... por los montes" (προβατα απολωλοτα... επι τα ορη); en verdad, "Israel" es un "rebaño disperso" (προβατον πλανωμεν Ισραελ) en Jeremías 50,6.17 (LXX 27,6.17; cf. también Jer 23,1-4; Ez 34,4-6).

*Pastor que busca la oveja extraviada.* El verbo αφησει ("¿dejará?") está en tiempo futuro, correspondiendo a una pregunta general planteada a los discípulos. Espera una respuesta positiva, aunque la acción sea típica o no de un pastor. Mientras que Mateo tiene "en los montes," Lucas tiene "en el desierto." Hay poca diferencia, puesto que la topografía del desierto en cuestión tiene muchas colinas, aún montes. Es probable que cualquiera expresión haya sido utilizada en su fuente, Mateo recuerda el lenguaje de Jeremías 50,6 (LXX 27,6).

El pastor, dejando atrás a las otras ovejas, va y busca diligentemente a la que se extravió. El mensaje a los discípulos, en cuanto que la expresión es metafórica, es que el dirigente de la comunidad debe buscar a la persona que se ha extraviado. Se visualiza la reincorporación, no la excomunión.

*Posibilidad de encuentro.* Hultgren hace notar que el "si" (εαν) de la versión de Mateo en 18,13, difiere de Lucas 15,5 "y cuando la ha encontrado." En la versión de Mateo hay eventualidad. Como en el caso de un pastor que no pueda encontrar la oveja perdida, así es posible que, a pesar de los esfuerzos hechos, uno que se ha extraviado no pueda ser restituido a la comunidad. En contraste la escena de la versión de Lucas (15,5-6), que falta completamente en la versión de Mateo, es más optimista pues en ella el pastor coloca la oveja sobre sus hombros, retorna a casa, y convoca a sus amigos y vecinos a regocijarse con él.

*Alegría ante el encuentro.* La referencia a la alegría del pastor es introducida solemnemente. La expresión αμην λεγω υμιν "en verdad les digo") aparece no menos de 29 veces en el evangelio de Mateo para introducir una declaración solemne de Jesús. Aparece

también en los otros evangelios (12 veces en Marcos; 5 veces en Lucas; y 20 veces en Juan).

Hultgren hace notar que en Mateo la alegría del pastor es sobre la persona que ha sido encontrada y que será restituida a la comunidad. La versión de Lucas (15,5) habla solamente de la alegría del pastor sobre el hecho de encontrar lo perdido. La versión mateana es más explícitamente personal y pastoral

*Aplicación de la parábola.* Una vez que la parábola ha terminado en Mt 18,14 sigue su aplicación. Esta es introducida por "así". Cualesquiera que hayan sido las palabras en su fuente, Mateo ha editado el versículo para sus propósitos eclesiales. La expresión "la voluntad de su Padre" repite expresiones similares en 7,21; 12,50; 21,31; y 26,42 (cf. también 6,10), y "Padre celestial" aparece en otros siete lugares (5,45; 7,21; 10,32, 33; 12,50; 18,10.19).

Para Hultgren el objetivo de la aplicación de la parábola es afirmar que la voluntad de Dios es que ninguno de los "pequeños" (cf. 10,42; 18,6.10) "perezca." (cf. Jer 23,4, ninguna de las ovejas se perderá). Para señalar la dimensión teológica y eclesiológica de la aplicación de la parábola, Mateo se fija en cualquier extravío de un miembro de la comunidad que conduce en última instancia a que perezca o se destruya. Por tanto es imperativo que tal persona sea rescatada y reintegrada.

### **2.5.3 Interpretación de la parábola**

Para Hultgren la interpretación mateana de la parábola es enseñar que los "pequeños" no deben ser despreciados (18, 10), y que es la voluntad del Padre que ninguno de ellos perezca (18,14). Esto aparece en los versículos, que preceden y aplican la parábola, y que fijan el marco de la parábola misma.

La posibilidad de que un miembro de la comunidad pudiera desviarse, o extraviarse, está arraigada profundamente en las tradiciones de Israel y de la iglesia. A pesar de la catequesis de la mejor clase, y de las tentativas valerosas de mantener la cohesión confesional y social, hay contratiempos. Uno de cien no aparece ser mucha pérdida (sólo el uno por ciento). Pero a los ojos de Dios, la pérdida de una sola persona es una tragedia. Esto no puede ser afrontado con resignación por parte del creyente, y ciertamente tampoco por el dirigente del rebaño.

La única respuesta adecuada es hacer esfuerzos valerosos, aún heroicos, para reintegrar al que se ha extraviado. La imagen del

pastor que deja los noventa y nueve no debe ser tomada como una licencia para el líder de la comunidad de ser indiferente para con el resto de la comunidad. Una parábola puede hacer mucho pero no todo.

Para Hultgren lo que el Jesús mateano se propone hacer en esta parábola es abrir el horizonte de alguien para ver la urgencia de buscar al que se ha extraviado. Dado que el tiempo es corto, el fin del tiempo se está acercando, y el juicio está cerca, rescatar al que se ha extraviado es de lo más urgente. Ciertamente, es posible que uno que busca al extraviado no tenga éxito; eso es considerado como una posibilidad por la cláusula, "si él la encuentra". Pero tal realismo no socava la seriedad del esfuerzo. La peor posibilidad de todas es la indiferencia hacia quien se ha extraviado.

Ahora bien, señala Hultgren, Jesús anticipa la perspectiva de en realidad tener éxito en encontrar al extraviado e iniciar el proceso de reintegración. Y si el pastor es verdaderamente un discípulo de Jesús, el resultado sólo puede ser de regocijo. El regocijo no está en el éxito en sí mismo, en la realización alcanzada, sino "sobre" la persona que ha sido traída nuevamente a la fe y al discipulado. El regocijo está totalmente dirigido al otro. Es un regocijo debido a que el que estaba extraviado ahora ha venido a casa espiritualmente. No hay necesidad de regocijarse en el mismo grado "sobre" los noventa y nueve que ya están en casa.

Finalmente, subraya Hultgren, todo el esfuerzo no es simplemente por el bien de la solidaridad comunitaria o las apariencias. Está basado en la voluntad de Dios de que ninguno perezca.

Una vez presentadas las diversas interpretaciones de la "parábola de la oveja extraviada" queda como tarea constatar sus coincidencias, diferencias o complementaciones. Para después pasar a un balance crítico de los resultados. Y finalmente, a partir de este balance, intentar una lectura estrictamente "narrativa" para complementar y enriquecer la enseñanza de la parábola en la narración del evangelio de Mateo. Parece ser que hasta ahora no se ha hecho y parece desafiante y prometedor lograrlo. Por otra parte y desde una lectura narrativa se podría pasar también a una lectura retórica social. Theissen<sup>13</sup>, propone que los evangelios son una expresión de política eclesial en cinco ámbitos. Los evangelios formulan un *consenso* sobre la base de las tradiciones de Jesús ya existentes y dan legitimidad a dicho consenso. Pero también llevan más allá de tal consenso: dan instrucciones para la conducta, en relación con el *mundo* político y social circundante; definen la

identidad propia de la comunidad cristiana, en relación con su *religión de origen*, y realizan un esfuerzo para resolver *conflictos* internos de la comunidad y dar forma a una estructura de *autoridad* en sus ámbitos superiores.

Teniendo presente la política eclesial de la redacción de los evangelios, hay que preguntarse, siguiendo a Theissen sobre las tareas que plantea la parábola al dirigente eclesial de la comunidad matena.

#### NOTAS:

1. LAMBRECHT, J., *The Lost Sheep*, en *Out of the Treasure. The Parables in the Gospel of Matthew*, Peeters Press, Louvain 1998, 37-52.
2. MEIER, J. P., *Matthew*, Liturgical Press, Collegeville Minnesota 1990, 199-209.
3. HULTGREN, A. J., *The Lost Sheep, Matthew 18:12-14// Luke 15:4-7; Thomas 107; Gospel of Truth 31-32*, en *The Parables of Jesus. A Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids Mich. 2002, 46-54.
4. HEIL, J.-P., *Matthew 18, 10-14, Not Losing a Little One Compared to a Man Who Did Not Lose One Sheep*, en CARTER, W., - HEIL, J.-P., *Matthew's Parables. Audience-Oriented Perspectives*, MS 30, *The Catholic Biblical Quarterly*, 1988, 96-97.
5. GOURGUES, M., *Les paraboles de Jésus chez Marc et Matthieu*, Médiaspaul, Montreal 1999.
6. HULTGREN, A. J., Op. Cit., 54-65.
7. DONAHUE, J. R., *The Gospel in Parable*, Fortress Press, Minneapolis 1988; HARNISCH, W., *Die Gleichniserzählungen Jesu*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1985; SCOTT, B. B., *Hear Then the Parable. A Commentary on the Parables of Jesus*, Fortress Press, Minneapolis 1989.
8. LAMBRECHT, J., Op. Cit.
9. LUZ, U., *Matthew 8-20. The search for the Lost (18:10-14)*, Fortress Press, Minneapolis 2001, 437-446.
10. HEIL, J.-P., Op. Cit., 109-111.
11. CARTER, W., *Matthew and the Margins. A Sociopolitical and Religious Reading*, Orbis Books, New York 2000, 361-375.
12. HULTGREN, A. J., Op. Cit., 54-65.
13. THEISSEN, G., *Introducción. La interpretación socio-retórica de los evangelios*, en *La redacción de los evangelios y la política eclesial*, Verbo Divino, Estella 2002, 9-16.

# LA "PARÁBOLA" DEL JUICIO FINAL EN MATEO. Aproximación narrativa.

*José Luis Franco B*

*La "parábola" del juicio final", es relevante entre otras cosas porque contiene las consecuencias del estar o no preparados y ahí de manera más particular se aclara de quiénes se habla concretamente como de aquéllos que deben estar preparados. No sólo es una especie de remate o cierre final de las parábolas de los caps. 24-25, sino incluso de parábolas anteriores, como la de los constructores. Por otra parte, se aclaran los criterios por lo que unos son admitidos a la fiesta de boda, al reino..., y otros no.*

*Algunas de las cuestiones que aquí se tratan son las relativas a los sujetos de las "advertencias" del estar preparados. ¿Son todos, sólo los discípulos?, ¿Quiénes son los "últimos", los insignificantes, de quienes habla la escena? ¿Cómo se supone que se prepara el discípulo para esa venida final? Esta escena aclara de manera más directa lo que se espera de un buen discípulo de Jesús en orden a ser incluido en el Reino, el último día. Por otro lado se apuntan algunas anotaciones sobre ¿Quién finalmente pertenece a la familia de Jesús como su Señor, quién es conocido como de su familia en el último día? ¿Son sólo los discípulos?*

*Por otro lado no se trata de una "advertencia", "exhortación" a la comunidad para que permanezca en estado constante de alerta, sino un llamado a vivir lo cotidiano de la vida en la responsabilidad que cabe esperar de un discípulo de Jesús.*

## 1. UBICACIÓN EN LA TRAMA

**E**l capítulo se encuentra en la tercera sección de Mateo (16,21-28,20): Jesús rumbo a Jerusalén,

entrada, estancia en Jerusalén, muerte y resurrección. Esta parábola se ubica en ese viaje y estancia de Jesús en Jerusalén, en vías a que la trama llegue a la resolución del conflicto. En esta parte el conflicto entre Jesús y las autoridades es irreconciliable y dan curso a su intención de eliminarlo. Como conflicto secundario nos encontramos con el que Jesús mantiene con sus discípulos, respecto a su punto de vista sobre el servicio y el discipulado.

Ya el anuncio de la pasión y muerte de Jesús, relatado tres veces, aumentó la tensión en el relato y pone alerta al lector sobre lo que puede suceder en su viaje o en Jerusalén. Con la breve toma y purificación del templo, se marca el tipo de conflicto con las autoridades que caracterizará su estancia en Jerusalén. La confrontación se torna directa, fundamentalmente con quienes tienen que ver con el control del templo y el templo, que previo a su discurso escatológico seguirá siendo escenario de sus confrontaciones con las autoridades judías, al grado que en sus enfrentamientos los deja callados (22, 46). Después de estos debates verbales que tienen al templo como escenario y los ayes de Jesús contra escribas y fariseos, los intercambios verbales entre Jesús y los dirigentes religiosos ya no se darán sino hasta el juicio, porque ahora los dirigentes concentran sus acciones en cómo eliminar a Jesús, no por el debate, sino por la muerte.

Al reducir al silencio a los dirigentes religiosos en el debate abierto, Jesús constriñe su retiro de la escena del templo -cuyos antagonistas son las autoridades religiosas- (22, 46) y se dirige a sus discípulos en su discurso escatológico (c. 24-25) fuera del escenario del templo.

En los c. 26-28 se dará el clímax y desenlace del relato, con la pasión, muerte y resurrección de Jesús, donde Dios, Jesús y los dirigentes religiosos serán los actores principales. Los dirigentes se declaran en oposición y los actores secundarios como las muchedumbres aunque lo reconocen como profeta, nunca le prometieron fidelidad (11, 16-24) y al final hacen fila con las autoridades. Los discípulos aunque le han prometido lealtad, no se han apropiado de la matriz sufriente que trae consigo el discipulado, por lo que su preparación ha sido "enfermiza", insuficiente y deficiente. Así, la trama nos lleva a ubicar a los dirigentes religiosos como culpables, a Jesús como inocente, a los discípulos como imprevistos, y el evangelista Mateo insistirá sobretodo en estos dos capítulos en el estar preparados.

Pareciera que entre los c. 21-23 y 26-28 hay un impase en la trama del conflicto, pues en 21-23 la oposición es a muerte y este deseo se cumple para los antagonistas en 26-27, donde "su desenlace" llega con la condenación de Jesús a la muerte.

Los capítulos 24-25 son más bien dedicados a los discípulos, como habiendo un repliegue o un descanso en el drama ascendente de la trama, quedando ubicados entre dos fronteras máximamente conflictivas: una oposición irreconciliable donde el diálogo o intercambio verbal ya no es posible y del otro extremo la muerte. Pero según lo que afirma D. Marguerat, cuando esto sucede la técnica de comunicación se vuelve indirecta y se dice de otra forma lo que verbalmente en un intercambio sería imposible<sup>1</sup>.

### 1.1. Contexto escatológico

En la narrativa de Mateo, como sucede con los otros evangelistas, el ministerio de Jesús concluye con un discurso de despedida de sus discípulos elegidos. El clímax del conflicto está pronto a escenificarse. Sin embargo aunque Mateo sigue el programa de Marcos, donde Jesús sale de Jerusalén y no vuelve sino para el juicio, pasión y muerte, Mateo le da su propio énfasis. Antes del discurso escatológico (Mt 24-25) el narrador ha colocado a su personaje central en una dura y agria denuncia contra *escribas y fariseos* (cfr. c. 23). Encontramos dos reproches especialmente duros, contra los dirigentes judíos: *han descuidado lo más grande de la ley, la justicia, la misericordia y la lealtad* (23, 23) y han perseguido a *los profetas, doctores y letrados* (23,32-36). Este discurso concluye con la lamentación de Jesús sobre Jerusalén y con la predicción de *que vuestra casa quedará desierta* (23, 37-38).

Al colocar este ataque a los escribas y fariseos *antes* del discurso escatológico, el narrador nos indica que el rechazo de Jesús por sus contemporáneos y el juicio de Jesús contra ellos ya ha tenido lugar. El Jesús de Mateo ya ha predicho la destrucción del Templo y de la ciudad (21, 43; 22, 7; 23; 37-38). Es así que este discurso funciona como exhortación, alerta, enseñanza a la comunidad que vive entre la resurrección y el retorno de Jesús.

Narrativamente hablando, las escenas están dispuestas para que el lector tome postura ante Jesús previo a su retorno. La expectativa domina las escenas y las frases y motivos claves que resuenan a través de esta sección, le dan su color distintivo<sup>2</sup>.



*Así pues* (24, 42; 25; 13)

Las vueltas o retornos inesperados (24, 37.42-44.40; 25, 10.19)

Las demoras en la llegada (24, 48; 25, 5.19).

La venida del Hijo del Hombre (24, 27.30.37.44; 25,31)

Las alabanzas a los siervos fieles: *dichosos* (24, 46), *muy bien siervo fiel y cumplidor* (25,21.32), *benditos de mi Padre* (25, 34).

El uso de *Señor* (25, 11.24.37.44)

Las exclusiones de la presencia del Señor que vuelve (24, 51; 25, 10.30.46).

El discurso evoca una atmósfera de tensión y expectación.

Otro tema dominante es que el tiempo previo al retorno es un desafío a la responsabilidad, un tiempo para decisiones que influirán en el destino final de los oyentes. El oyente queda confrontado para decidir lo que quiere hacer de su vida y cómo lo quiere hacer, aunque del oyente no dependan todos los hilos de la trama, pero se ve involucrado por la misma.

El vigilar en Mateo es mucho más que una espera pasiva o inactiva de cara al fin inminente

## 2. LA ESCENA DEL JUICIO FINAL: ÚLTIMA UNIDAD DEL DISCURSO ESCATOLÓGICO<sup>3</sup>

Una progresión de parábolas y comparaciones concluye el quinto y el mayor de los discursos mateanos, éste sobre la escatología 24-25.

La pregunta privada que los discípulos hicieron a Jesús, después de que él predijo la destrucción futura del templo (24:1-2; cfr. 23:38) introduce el tema del discurso escatológico: "Dinos cuándo sucederá eso, y cuál será la señal de tu venida y del fin del mundo" (v 3). Como respuesta Jesús les afirma que se presentarán muchas señales y dificultades (24, 5-12), sin que todavía sea el final, pero quien persevere hasta el final, será salvado (24, 13). El acento cae sobre el estar preparados para ese final inesperado, más que sobre las señales (cfr. 24, 23). El evangelio del reino se predicará a lo largo del mundo entero como testimonio a todas las naciones, y sólo "entonces vendrá el final (v 14).

La primera comparación del discurso escatológico es la comparación de la venida del Hijo del Hombre con un relámpago (v 27). La segunda comparación es la parábola de la higuera como signo de que el verano se acerca (24, 32-33) en analogía con la venida del Hijo del Hombre (24, 29-31). Una tercera unidad en este capítulo

es la referente al no saber ni el día ni la hora de tales eventos (vv. 36-41), que queda unificado por la comparación entre la llegada del diluvio en tiempos de Noé y la venida del Hijo de Hombre (vv 37-39). Nadie sabe el día o la hora de la venida del Hijo del Hombre excepto el Padre (v 36), lo que refuerza el hilo conductor del estar preparados, por lo que hay que estar "despiertos" y "listos" como resultado del "no saber" de esa venida inesperada lo que da coherencia a la cuarta unidad (24:42-44) con la comparación entre estar despierto por sin aparece un ladrón y estar listo para la venida del Hijo de Hombre (vv 43-44). La quinta unidad es la que compara a un mayordomo fiel que ante la venida de su señor es encontrado haciendo su trabajo y un siervo malo que se emborracha y maltrata a sus compañeros (24, 45-51) y será lanzado entre los hipócritas.

La siguiente unidad es en torno a la expectativa, para la que hay que estar "despiertos", de la llegada del novio y la compone la comparación del Reino de los cielos con las doncellas sabias y las tontas (25:1-13). El hilo conductor es el "no saber" el momento de la llegada del novio, lo que de nuevo alerta al público ante esa llegada de la que ya fue advertido (v. 42).

La séptima unidad la compone la comparación entre tres siervos a los que se les encomendaron talentos para ser trabajados y el Reino de los cielos (25, 14-30).

El tema de la separación y juicio tiene como base lo que se hizo con "los pequeños" (vv 34-40, 41-45) y es lo que unifica la octava y última unidad (25:31-46) del discurso escatológico. Esta última unidad es el núcleo de nuestro presente estudio.

Siendo el evangelio de Mateo un evangelio de carácter escatológico esta unidad cobra relevancia pues en ella se ven las consecuencias de hacer y no hacer la voluntad del Padre, entre escuchar y poner en práctica las enseñanzas de Jesús..., en fin, aquí se responde a las parábolas anteriores sobre en qué consiste o qué tipo de consecuencias trae el estar o no preparados para la venida del Señor, sobre las consecuencias de construir sobre arena o sobre roca, etc.

## **2.1 Estar preparados<sup>4</sup> (Mateo 25:1-46)**

El último de los cinco grandes discursos de Mateo es el de 24-25 acerca del futuro. El tema se toma de la predicción de Jesús sobre la destrucción del templo en 24:2, que provoca a los discípulos para



preguntar cuándo esa destrucción sucederá. Esta cuestión asocia con este evento histórico inminente la esperanza más de largo alcance de Jesús sobre el futuro "que viene" (parusía) y "el final de los tiempos" (24:3). Y el discurso mueve del primero de estos eventos al segundo.

El capítulo 25 lleva una nota dominante de juicio que alcanza su clímax en la gran escena del juicio universal de 25:31-46.

Mateo 25 representa la única contribución propia de Mateo a nuestro conocimiento de las enseñanzas de Jesús sobre el juicio futuro. Y el evangelista hace esto por la inclusión de dos parábolas y un cuadro añadido.

### 2.1.1 *El contexto*

Las parábolas de Jesús sobre el estar atentos para su venida no empiezan solamente en el Evangelio de Mateo hasta 25,1. Ya en 24,43-51 dos parábolas cortas tienen entre líneas la llamada a estar listos para la venida del Señor en un momento inesperado. En 24,43 tenemos la analogía simple de un ladrón cuyo éxito depende del elemento de sorpresa, que mantiene la base de la llamada de 24,44: "estén preparados". En 24,45-51 la parábola subraya el mismo punto: Un hombre se marcha y deja a su esclavo a cargo del cuidado de la casa, y todo depende de lo que el dueño de la casa encuentra cuando él vuelve; si la casa está en buen orden, el esclavo será premiado, pero si él se ha aprovechado de la ausencia de su amo, él será sorprendido y se le castigará severamente.

El eje en estas dos mini-parábolas está en la incertidumbre de la venida futura de Jesús, es decir, la aparición de la sorpresa del ladrón y el retorno sin ser anunciado del amo. El tiempo de la venida de Señor es desconocido (24,36). No se puede preparar para intentar calcular la fecha, sino comportándose de manera que uno esté listo siempre para lo que pueda ocurrir.

Este tema es el que entra y se desarrolla en la primera parábola de capítulo 25; las damas de honor en 25,1-13. La primera parábola del c. 25 al parecer de Donahue, funciona como enseñanza y exhortación para estar atentos entre la resurrección y el retorno de Jesús<sup>5</sup>. La parábola precedente, la del criado *fiel o prudente y el imprudente* (Mt 24, 45-51) comienza con una pregunta retórica: ¿Quién es el criado fiel y prudente?, que establece la tónica para las siguientes parábolas y llama a los lectores y oyentes a responder



a esta pregunta en sus vidas. La "parábola" sobre el juicio final nos ofrece una respuesta sobre como se supone que uno debe prepararse, cómo ha de actuar el discípulo para estar listo ante la inesperada llegada futura de su Señor. La parábola de los talentos en 25,14-30 toma el tema de nuevo describiendo al amo marchándose y dejando a sus sirvientes con responsabilidades durante su ausencia, y las maneras diferentes en las que ellos se desempeñan hasta el tiempo de su regreso. Puede haber algunas dudas sobre la aplicación intencional de estas parábolas en el punto donde ellas ocurren en el Evangelio de Mateo. Jesús - habiéndose "marchado" con su muerte, resurrección, y ascensión al cielo- algún día regresará, pero nadie sabe cuándo eso sucederá. Sus discípulos deben estar por consiguiente en todo momento preparados. Si ellos no lo están, son prospectos del juicio.

La llamada para estar preparados levanta la importante cuestión sobre en qué consiste dicha preparación. ¿Simplemente cómo se supone que uno se prepara para esperar la venida del Señor? A lo largo del capítulo, de hecho, empieza a recibir una respuesta, sin embargo, al final del capítulo la respuesta no es tan específica como podríamos esperar.

En los Evangelios nosotros tenemos dichos de Jesús que hablan de semejante evento futuro, no sólo en el discurso de Mateo 24-25. Jesús les advierte sobre la necesidad de estar siempre preparados para ese futuro inesperado. Es más, el tema del juicio y temas con respecto a los premios y castigos frecuentemente ocurre a través del recuerdo de los dichos de Jesús. Por lo tanto, estas historias de Mateo 25 tratan materias a las que los discípulos no habrían sido poco familiares.

El tema del juicio final está presente en las tres unidades del capítulo 25. Dos de ellos son parábolas en el sentido normal del término. La tercera contiene una imagen parabólica; la separación de ovejas y cabras por un pastor. No es, sin embargo, una historia-equivalencia, sino un cuadro magnífico de juicio final. En las tres unidades el tema del juicio es central.

### **3. MATEO 25:31-46: CUADRO DEL JUICIO QUE COMPARA AL BONDADOSO Y AL INJUSTO**

La sección final del discurso de Jesús sobre el futuro en Mateo 25 tiene sólo un lugar limitado en la discusión sobre las parábolas. Su

lenguaje es vívido y visionario. No es, sin embargo, por lo menos en el sentido normal de la palabra, una parábola, aunque algunos comentaristas tienen una tendencia notable a describirla como una parábola. Jeremías la llama "un mashal" o "una revelación apocalíptica, como 1 Enoch. Pero pocos la reconocerían con un significado natural de "parábola." Otros apoyados en la autoridad de Jeremías la llaman simplemente parábola.

El pasaje *contiene* un símil parabólico de un pastor que separa ovejas de cabras en los versos 32-33 (cf. Ez 34,17). No obstante, la imagen del pastor no se desarrolla y la escena del juicio dramático se presenta en términos de un diálogo entre el rey y dos grupos de personas, sin el recurso posterior a la imagen del pastor. Por consiguiente, nosotros haremos un comentario breve primero sobre el símil en los versos 32-33, para entonces considerar cómo la escena del juicio redondea en conjunto el tema de la prontitud para estar preparados para el retorno del amo al que las parábolas precedentes han puesto en escena<sup>6</sup>.

En Palestina se veían a menudo manadas mezcladas de ovejas y cabras. Por lo tanto, para el día del juicio final, tal vez no sea obvio a cualquier observador -incluso los que están incluidos, como lo ilustran gráficamente los versos 37-39, 44- quién pertenece a los "justos" y quién no. Esto lo hace, en efecto, el juicio experto del rey, quien hace la separación.

El punto aquí no es la identificación de los animales; ovejas para justos y cabras para injustos, pues ambos animales son valiosos para esa sociedad, sino el hecho de su separación. Y así como aquí tenemos la posibilidad de confusión visual entre ovejas y cabras, este pequeño símil refuerza el mensaje de la Parábola de la Cizañas (cf. Mt 13,24-30, 36-43): que sólo hasta el juicio final nosotros podemos saber quién es quién.

Como en la conclusión a la parábola de la Cizaña (cf. 13,41), el juicio de Dios en esta escena de 25,31-46 no acontece, como nosotros podríamos haberlo esperado. Más bien, es "el Hijo de Hombre," quién es descrito como "el rey". La escena al final del discurso se enfoca cada vez más en la parusía de Cristo y llega al clímax en el verso 46 con la expulsión de los injustos para el "castigo eterno" y la "vida eterna" para el justo (misericordioso). Éste es el momento del que se nos ha advertido insistentemente que debemos estar preparados, con la opción entre estos dos destinos que dependen de esa preparación.

### 3.1 Jesús rey-juez que separa bondadosos de inmisericordes<sup>7</sup>

Cuando el Hijo de Hombre entre en su gloria junto con todos los ángeles, entonces él se sentará en el trono de su gloria (v 31). Este es el clímax de las referencias anteriores a Jesús que viene como el Hijo de Hombre y Señor en hora inesperada (cf. 24,3.27.30.37.39.42.44.50; 25, 6.19), que viene en "gloria" (16,27) y con "gran poder y gloria" (24,30). Que el Hijo de Hombre se sienta ahora "en el trono de su gloria", lo pone en la posición de juzgar (v 31).

El juicio dice que es sobre "todas las naciones (v 32). ¿Quiénes se suponen que pueden ser todas las gentes? Al parecer de Heil son los que despreciaron a los discípulos debido al nombre de Jesús (24,9) y "todas las gentes" a quienes el evangelio del reino se predicará a lo largo del mundo entero antes de que llegue el fin (24,14). Se refiere a "todas las gentes" (v 32) lo que incluye a todos sin excepción y así se indica que es una escena de juicio universal y final, aunque el texto mismo pueda conducirnos a que todas las gentes son todos los miembros de la comunidad mateana, tanto los "misioneros" como los "insignificantes", los más pequeños y aquéllos que estuvieron en contacto con ellos (judíos y gentiles) que no formaron parte de la comunidad pero que eventualmente pudieron tener una conducta de rechazo e incluso de persecución.

La comparación empieza cuando ese Jesús como el Hijo de Hombre separa a todas las personas como un pastor separa las ovejas de las cabras (v 32). Él pondrá las ovejas a su derecha, como el lado favorecido en comparación con las cabras que serán ubicadas a su izquierda (v 33). Jesús, el rey de los judíos que ha nacido (2:2), quien fue aclamado por el pueblo como rey en su entrada a Jerusalén (21,5), ahora representa al rey, el Hijo del Hombre que actúa como el pastor que se dirigirá a las ovejas a su derecha diciendo: "Vengan, benditos de mi Padre, tomen la herencia del reino preparada para ustedes desde la creación del mundo" (v 34). Tengamos en cuenta que en las parábolas anteriores el rey del reino de los cielos (18,23; 22,2) se refiere a su Padre y en esta escena culminante del juicio universal el propio Jesús asume las funciones como el rey del reino de su Padre.

### 3.2 Prepararse con acciones de bondad para el último día

Es hasta ahora que se aclara cómo se supone que el discípulo debe prepararse, estar listo para ese final inesperado, cuando venga el Hijo del Hombre y se realice el juicio final.



Lo que se dice aquí es que esos que encontrarán vida son aquellos que han realizado actos de bondad con las personas en desgracia, considerando que aquellos destinados para el fuego son aquellos que han ignorado las necesidades de las personas. La conjunción griega de *gar* ("porque") al principio del verso 35 y del verso 42, crea un eslabón directo entre el último destino de una persona y los actos de bondad que él o ella han realizado o no han realizado. El menor significado que el uso de *gar* implica es que la actuación o no-actuación en actos de bondad son la evidencia de la bendición personal o maldición. Más probablemente, sin embargo, el *gar* griego ("porque") deba ser entendido como señalando la base real - o, por lo menos, parte de la base - para ese juicio. Estar listo para el juicio final, entonces, parecería consistir en haber actuado bondadosamente hacia cualquiera en necesidad.

Esta aparente enseñanza "pelagiana" ha encontrado resistencia de exegetas como R. H. Stein, R. H. Gundry, D. U. Carson, y D. A. Hagner y el apoyo p.e. de D. Wenham, W. D. Davies y D. C. Allison.

Sin embargo uno podría preguntarse acerca del sujeto con el cual el discípulo-seguidor de Jesús ha de ser bondadoso, misericordioso. A primera vista parecería que es cualquier otro en situación de necesidad. La "evidencia" no parece inclinarse hacia esa hipótesis, sin que por ello quede descartada. Pasa que esas obras que se hacen y que se vuelven criterio el último día, se hacen como realizándose para el propio Jesús y no simplemente para un sujeto en general. En la actitud hacia otros es que la comunidad está llamada a identificarse con su Señor. En esta escena se toman sus hechos misericordiosos hacia otras personas como evidencia de una actitud positiva hacia Jesús, aun cuando esos que los hicieron no eran conscientes de su importancia.

Y si uno sigue observando se dará cuenta que esos a partir de los cuales el Señor dice que se lo hicieron a él tampoco son la gente en general, sino "los hermanos pequeños y hermanas de Jesús". Esta insistencia es clara p.e. en la parábola de la oveja extraviada del capítulo 18. Y aquí a su vez cabe de nuevo preguntarse si esos pequeños y débiles son una persona cualquiera o los pequeños de la comunidad mateana, como ya se deja ver desde la misma parábola antes mencionada<sup>8</sup>. La pregunta crucial, por consiguiente, es si Jesús, o el evangelista Mateo, habría usado semejante frase para significar simplemente que cualquiera, aunque sea insignificante, o si se refiere específicamente a los miembros de la verdadera familia

de Jesús ("mi hermano, hermana y madre"), quienes se han definido en 12,50 como "aquellos que hacen la voluntad de mi Padre que está en el cielo". En otras palabras, ¿es la base del juicio divino una filantropía indiscriminada; o es, más bien, la bondad mostrada específicamente a los discípulos cristianos (cf. 28,10 los discípulos como "hermanos" de Jesús), y a través de ellos a su Señor?

La similitud de 25,35-40 y estas declaraciones en Mateo 10 es llamativa, y la referencia aquí a los hermanos y hermanas de Jesús como "pequeños", hace pensar que es un eco deliberado. El mismo lenguaje sobre ("pequeños" también ocurre en 18,6, 10 y 14, y allí, también, son específicamente los discípulos de Jesús los que están en cuestión. Es más, el signo en la charla sobre ("el pequeño" en Mateo 18 está en el uso que Jesús hace de un niño como modelo de verdadero discípulo (vv. 2-5), y en ese contexto él declara: "Quienquiera que recibe a un niño en mi nombre a mí me recibe" (v 5). Por lo tanto, en el Evangelio de Mateo aparece el tema recurrente de los discípulos como "pequeños" en quien el propio Jesús será reconocido, y la forma como ellos serán tratados será una indicación de la actitud de la gente hacia él. Y 25,35-40 capacita sin problemas dentro de ese motivo de desarrollo, trayéndolo a un clímax en el contexto solemne del juicio final.

Sin embargo la idea de que las obras de las que habla este cuadro del juicio final están destinados a los discípulos de Jesús (sus hermanos y hermanas) no logra evaporar el hecho de que podría también referirse a las necesidades de cualquier persona en general y no solamente a las necesidades de los discípulos. Así el criterio de juicio no serían simplemente el trato dado a los discípulos de Jesús, sino a cualquier pequeño, aunque el relato habla específicamente de "mis hermanos y hermanas pequeños" como siendo de su familia.

El criterio del juicio, y por consiguiente la base de nuestro "estar alertas-preparados" en el clima de esta escena del juicio final es prácticamente uno: las obras de bondad. Estas obras, en declaración de Jesús, se dirigen hacia él en la persona de sus seguidores. Pero aquellos que serán juzgados estarán aparentemente desprevenidos para ese hecho. Es la bondad en sí misma, en lugar de cualquier otra cosa el vehículo para ser conocidos como discípulos marcados como aquellos "bendecidos por mi Padre". Aquí, entonces, está un signo externo más tangible de lo que simboliza el buen cuidado del sirviente de la casa (24,45-46), el suministro de aceite de las doncellas (25,4), y las actividades comerciales de los primeros dos sirvientes (25,16-17).

Esto es, el cómo nosotros nos comportamos hacia otras personas es lo que será un criterio importante de juicio y el eje de en qué consiste o cómo se supone que el discípulo se prepara para la venida definitiva de su Señor

### **3.2 La relación con los pequeños e insignificantes de la comunidad como criterio de salvación o exclusión en el juicio final<sup>9</sup>**

El público recuerda que en el sermón de la montaña Jesús declaró benditos a aquellos entre sus discípulos y las muchedumbres (5,1-2) que son mansos, porque ellos heredarán "la tierra" (5,5; cf. Sl 37,11), como una referencia simbólica al reino (cf. 5,3). Él prometió que cada discípulo que deja casa, familia y campos por causa de su nombre heredará la vida eterna (19,29), como un sinónimo del reino. Estas promesas son confirmadas con la bendición que Jesús dirige a las ovejas que heredarán el reino (v 34). La razón (v 35) de esta bendición del reino para las ovejas es que ellos sirvieron al propio Jesús de acuerdo con la manera como Jesús sirvió y enseñó a aquellos en necesidad con la autoridad que Jesús dio a sus discípulos para servir a aquellos en necesidad.

Cuando "tuve hambre y me diste de comer" (v 35) significa que las ovejas hicieron por Jesús lo que el propio Jesús les ordenó a sus discípulos que hicieran por las muchedumbres hambrientas cuando él los ordenó, "Denles de comer" (14,16).

Las ovejas son incluidas en la vida eterna del reino porque "estaba sediento y ustedes me dieron de beber" (v 35), lo que nos hace recordar las enseñanzas de Jesús a los discípulos cuando les dijo que "quienquiera que los recibe, me recibe a mí" (10,40) y quienquiera que da agua fresca a uno de estos pequeños porque él es un discípulo mío, no perderá su recompensa (10,42).

Cuando "yo era un forastero y me dieron la bienvenida" (v 35) significa que las ovejas han imitado a Jesús que dio la bienvenida a los extraños con misericordia (9,13) cuando él compartió la hospitalidad de y el compañerismo de la mesa con pecadores y publicanos (9,9-13; 11,19), cuando él sanó a los extranjeros (8,5-13; 15,21-28).

Cuando "yo estaba desnudo y me vistieron" (v 36) significa que las ovejas han servido a Jesús emulando su compasión (9,36; 14,14; 15,32; 20,34) de acuerdo con su enseñanza de amar al prójimo como a sí mismo (22,39; Lv 19,18), sobre todo cuando se expresa en Is 58,7 (LXX): "Compartir el pan con el que tiene hambre

y recibir a los pobres en su casa; vestir al desnudo y no desdeñar a los parientes".

Cuando "estaba enfermo y me cuidaste" (v 36) significa que las ovejas han atendido a Jesús de acuerdo con su orden y fortalecimiento para que los discípulos sanaran enfermos (10,8). Ellos comparten y extienden el ministerio curativo y compasivo del propio Jesús, quien "asumió nuestras debilidades y cargó con nuestras enfermedades" (8,17; Is 53,4).

Cuando "estaba en prisión y me visitaron" (v 36) significa que las ovejas no sólo ayudaban a Jesús en situaciones críticas, sino en la forma que, como la audiencia sabe por la narración previa, los discípulos deben ayudar a su maestro. Los discípulos de san Juan Bautista lo ayudaban después de que él fue capturado (4,12) y apresado (14,3.10). Ellos sirvieron como intermediarios entre Juan y Jesús (9,14; 11,2) y después de que Juan fue decapitado (14,10), ellos se llevaron su cuerpo y lo enterraron (14,12). En la explicación de la parábola de la cizañas (13,36-43) se invita a los discípulos y al público implícito a verse como el misericordioso que brillará como el sol en el reino de su Padre (13,43) en contraste con los discípulos que hacen iniquidad (13,41) y que se les excluye del reino (13,42). El misericordioso es aquel que practica la justicia (5,20; 6,1,33), la voluntad de su Padre, lo cual les permite que entren en el reino de los cielos (5,20; 7,21). Según la parábola de los peces y la red (13,47-50) los ángeles separarán el pescado malo, el pescado/gente podrido (13,48) y Jesús y sus discípulos como "pescadores" de hombres seleccionarán a los justos (13,49); ellos mismos (los propios discípulos), así como las personas rectas (13,48), como parte de su ministerio (4,19). Ahora se invita a los discípulos y al público a verse como las ovejas, los justos, quienes han servido a Jesús al que ellos ahora se dirigen como a su "Señor" (v 37), del mismo modo como ellos se identifican en las parábolas precedentes como el sirviente fiel y sabio de su Señor ausente (24,45.46.48.50), como las doncellas sabias del novio, y como los sirvientes que aumentaron los talentos y se dirigen a él como a su "Señor" (25,20.22).

Según esto, el relato nos conduce a ver en los miembros de la comunidad cristiana a dos tipos de seguidores de Jesús, a la vez que invita a tener relaciones de misericordia con todos los miembros de la comunidad. Al parecer no se trata de seguidores y no seguidores de Jesús.

Las ovejas misericordiosas se sorprenden de que fuera el propio Jesús a quien ellos habían servido. Las tres preguntas que le dirigen muestran su asombro (vv 37-39).

Jesús como el rey no sólo agrega sorpresa identificándose con el necesitado a quien el justo ha ayudado, sino además designando al necesitado como miembros de su nueva familia (v 40). No sólo son los discípulos que hacen la voluntad de su Padre su familia, como su madre, hermanas y hermanos de Jesús (12,49-50), sino que ahora incluso el más humilde de entre los necesitados pertenece a la familia de los hermanos de Jesús (v 40). No sólo es cada discípulo, "uno de estos pequeños" (10,42; 18,6, 10,14), quien se hace como un niño y cree en Jesús, es un miembro de la familia de Jesús, sino que ahora cada "uno de estos hermanos menores míos" (v 40), cada necesitado, es igualmente un miembro de la familia de Jesús. Jesús ha extendido su familia para no sólo abrazar al "pequeño" sino incluso al "débil", al insignificante. Lo que cabe aquí preguntarse es si ese débil, insignificante es diferentes de los insignificantes y débiles de la comunidad. Las parábolas previas y ésta parecen indicar que no. Se trata más bien de una exhortación a no dejar a un lado las necesidades de los "insignificantes" de la propia comunidad porque ellos también son de la familia de Jesús. Esa es la exigencia ética que plantea Mateo a su comunidad.

Esta designación sorprendente del "menor, el último, el insignificante" como miembro de su familia, abre la comparación a un nivel adicional de significado. Ahora los discípulos y el público implícito pueden no sólo verse en las ovejas que tienen cuidado del necesitado, sino también en el "menor, el último". Ambos, los discípulos como "pequeños" y el necesitado como "menor, el último" son parte de la familia de Jesús. Jesús se identificó con "estos hermanos menores" porque cualquier cosa que se haga a ellos se le hace a él (v 40).

Como discípulos son comisionados por Jesús para extender su ministerio de anunciar y acercar el reino, y la audiencia puede ver que ellos pueden estar con necesidad de cuidado y hospitalidad, como uno "de los últimos". Desde que a ellos se les pide no tomar dinero en su misión (10,9), los discípulos pueden encontrarse con necesidad de comida o bebida (10,42) como el "menor, el último" (vv 35,37). Ellos deben contar con el cuidado y hospitalidad de otros, pues "el obrero merece su comida" (10,10). Como el "menor, el último" (vv 35, 38) ellos serán extraños que buscan la bienvenida

hospitalaria en las casas de otros (10,11-13) y serán perseguidos que huyen de una ciudad a otra (10,23). Como el desnudo, el "menor, el último" (vv 36,38) ellos pueden estar con necesidad de ropa, pues se les dijo a ellos que no llevaran bolsa de viaje, segunda túnica, o sandalias extras con ellos (10,10). Como el "menor, el último" (vv 36, 39) ellos pueden enfermarse o pueden ser encarcelados debido a la persecución por su misión (10,16-23). Pero como "menor, último" los discípulos pueden animarse porque aquellos que cuiden de ellos serán recompensados con el reino (v 34). En la práctica se está animando a todos en la comunidad a que se preparen para la venida de su Señor en la cotidianidad de la vida; ayudando a los más pequeños, los insignificantes y a aquellos de la comunidad que ejercen algún tipo de ministerio que los coloca o los puede colocar en situación similar a la de los más pequeños. Tenemos aquí una exhortación a la ayuda mutua, pero es una exhortación para actuar a tiempo, atender a tiempo las necesidades, como el patrón le encargó a su sirviente respecto de sus compañeros, por lo que tratar de remediar a la última hora, como las vírgenes que no tenían provisión de aceite, es un desatino.

En contraste con aquéllos ubicados a su derecha a quien el rey bendice y les da en herencia el reino (v 34), a aquéllos ubicado a la izquierda les dirá "Apártense de mí, malditos, vayan al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles" (v 41). La razón (v 42) por la que las cabras son malditas y su destino es el fuego eterno, es porque su conducta hacia Jesús era la opuesta a la de las ovejas. La audiencia así experimenta el criterio de juicio con expresiones negativas. "Porque yo tuve hambre y **no** me diste de comer, estaba sediento y **no** me diste bebida, era un extraño y **no** me recibiste, desnudo y **no** me vestiste, enfermo y en prisión y **no** cuidaste de mí" (vv 42-43). Son excluidos del reino por su fracaso: "Y nosotros no lo servimos". Las cabras no sirvieron (v 44) a Jesús que llamó a cada uno de sus discípulos par ser servidores y no principales (20,26), así como el propio Jesús, como el Hijo de Hombre, no vino a ser servido sino a servir (20,28).

La comparación que empezó con la separación de todas las personas en ovejas y cabras (v 32), alcanza su contraste culminante en la escena de las cabras, como con el sirviente infiel (24,51), las doncellas tontas (25,11-12), y el sirviente inútil (25,30), que son lanzados al castigo eterno, mientras las ovejas, como el sirviente

fiel y sabio (24,47), las doncellas sabias (25,10), y los sirvientes productivos (25,21.23), son llevados a la vida eterna (v 46). Después de la experiencia negativa de las cabras la comparación vuelve a y concluye con la experiencia positiva de la oveja.

En este cuadro del juicio final, se advierte, exhorta a los discípulos y al público para que ellos sean como las ovejas que cuidan del menor necesitado, al insignificante y así ser elegidos para entrar en la vida eterna (v 46) del reino (v 34). Igualmente, los discípulos y el público, en la medida en que ellos se vuelven como el menor necesitado en su misión de provocar el reino, son animados porque ellos serán ayudados por la ovejas que son misericordiosas.

La chocante identificación de Jesús con el más necesitado, a quien él llama sus propios hermanos (v 40), agrega una nueva ruta al tema de estar preparados durante el tiempo desconocido de la venida sorpresiva de Jesús, como se desarrolló en las comparaciones anteriores del discurso escatológico (24,23-25,30). Hay un sentido en el que Jesús no está en absoluto ausente. El público (la audiencia) tiene que prepararse para la venida final de Jesús al final del tiempo (24,3) sirviendo a Jesús que todavía está presente en el más necesitado que ellos ayudan y quien está presente entre la misma audiencia cuando ellos se vuelven sus hermanos menores. Esta presencia especial de Jesús contribuye al tema mateano de la presencia permanente de Jesús en el público (menores y pequeños). Dondequiera que se reúnen dos o tres discípulos en su nombre para ayudar a un hermano de la comunidad, Jesús está en medio (18,20). De hecho, como el Señor que se va, él siempre estará con nosotros hasta el fin del mundo (28,20).

La comparación del juicio de las ovejas misericordiosas con las cabras injustas (25,31-46) tiene un efecto pragmático doble: 1) le insta al público para que sea la oveja que debe cuidar del más necesitado, del "menor," en el mundo como una manera de servir al propio Jesús hasta su venida final. Porque actuando así, serán bendecidos en el juicio final y heredarán la vida eterna del reino Dios que ha preparado para ellos y 2) anima para que el público se vuelva menor, necesitado en su misión de atraer el reino al mundo. Como menores, necesitados, ellos pueden asegurarse la presencia de Jesús con ellos como miembros de su propia familia. Ellos pueden tomar el riesgo de volverse menores, necesitados, porque el virtuoso cuidará de ellos.

## CONCLUSIÓN

El gran discurso de Jesús sobre los eventos futuros en Mateo 24-25 ha alcanzado su clímax. Habiendo dejado atrás la pregunta inicial sobre el destino del templo de Jerusalén. Jesús ha virado el reflector hacia su propio retorno futuro en gloria. Y es este tema el que ha dado lugar a una sucesión poderosa de parábolas de juicio ejecutado por el Rey en su trono y ha llevado a un cuadro escrutador sobre todas las naciones en el juicio final.

A lo largo del contexto inmediato y la última parte de este discurso escatológico, el motivo de una última separación ha sido predominante. Las parábolas se han centrado en individuos contrastantes o grupos: los sirvientes responsables y los irresponsables (24,42-51); las damas de honor sensatas y las tontas (25,1-13); los comerciantes exitosos y el infructuoso (25,14-30); y las ovejas y las cabras (25,31-46). Cada lector queda colocado donde él o ella han sido introducidos dentro de esta separación radical. ¿Soy yo un sirviente responsable o irresponsable? ¿Una dama de honor sensata o tonta? ¿Comerciante exitoso o infructuoso? ¿Una oveja o una cabra?

El público debe tener cuidado de las necesidades de aquellos que se les han confiado para ser como el sirviente fiel y sabio que, dándoles su comida a sus compañeros en el momento apropiado, demuestra lo que significa estar atento y preparado durante el tiempo inesperado de la venida final de Jesús como Señor e Hijo de Hombre. Haciendo así ellos experimentarán bendición-gozo en el reino de los cielos, en lugar del castigo eterno como con el sirviente malo que, pensando que su Señor se tardaría, maltrató a sus compañeros y por consiguiente no estaba alerta y preparado para la venida de su Señor (24,45-51). Si así actúan ellos son como el constructor que cimentó su casa sobre roca firme y que resistió a las inclemencias del tiempo. De no ser así, el juicio muestra las devastadoras consecuencias por no hacer la voluntad de Dios: si los discípulos fallan, serán excluidos del reino preparado para ellos en el juicio final<sup>10</sup>. Oír y hacer las palabras de Jesús proporciona protección permanente ahora y en el juicio final. El hombre prudente que construyó sobre suelo firme, un símbolo de toda su vida, al oír y hacer las palabras de Jesús no sólo entrará en la vida del reino de los cielos el día del juicio final, sino que podrá soportar la dificultades que preceden a ese día<sup>11</sup>.



El público debe contar con un posible retraso con duración desconocida para la venida final de Jesús. Como las doncellas sabias ellos deben prepararse para entrar en la fiesta de la boda del reino siempre que Jesús venga como el novio. Ellos estarán listos y entrarán con Jesús si él los conoce como miembros de su familia, como aquellos que oyen y hacen las palabras de Jesús, que hacen la voluntad de su Padre. Al contrario, las doncellas tontas que no contaron con el retraso, son sorprendidas, y no entraron en el reino porque Jesús no las conoció (25,1-13).

El público ha de estar como esos sirvientes que tomaron el riesgo de ser productivos trabajando agresiva y enérgicamente con los talentos que se les confiaron para promover y experimentar el reino. No es suficiente conservar los talentos confiados a ellos, como el sirviente perezoso e inútil paralizado por el miedo. Así no se prepararán para entrar en la alegría final del reino el día del juicio final (25,14-30).

En lugar de las cabras injustas el público ha de ser la oveja misericordiosa que debe cuidar del más necesitado, del "menor," en el mundo, como una manera de servir al propio Jesús hasta su venida final. Haciendo así, serán bendecidos en el último juicio y heredarán la vida eterna del reino Dios ha preparado para ellos (25,31-46).

Al final de cada historia, como en la Parábola de la Cizaña y la Parábola de la Red en Mateo 13, donde aparece el momento de decisión; cuando el amo vuelve, el novio llega, o el pastor separa la manada, será demasiado tarde para cambiar de bando, para ir y buscar aceite, o para empezar a comerciar. ¡La puerta se cerrará! ¡Y habrá quien quede dentro y quien quede fuera!

Nadie sabe que tan pronto puede llegar ese momento de decisión. Aquí está el por qué se acentúa esto a lo largo de la última parte del discurso como una llamada a "estar preparados", para no ser sorprendidos en irresponsabilidad y fiesta, para no descubrir demasiado tarde que no se tiene aceite, para no tener nada que presentar al amo cuando regrese por su capital, o para no estar uno mismo del lado izquierdo del trono.

En estas historias se puede rastrear gradualmente el tema del "estar preparados" para el juicio final, resaltando el hecho de que las enseñanzas de Jesús indican que tal preparación tiene que hacerse con 1) un cumplimiento responsable del deber (24,43-51), 2) teniendo provisiones adecuadas en el presente para los eventos

del futuro (25,1-13), 3) aprovechando audaz y activamente las oportunidades para adelantar el crecimiento del reino de los cielos (25,14-30), y discerniendo todo (escrutando), 4) dando comida, bebida, la bienvenida, vistiendo, cuidando y visitando a los pequeños "hermanos y hermanas de Jesús" (25,31-46). Aquí tenemos una agenda sumamente práctica para prepararse para el próximo juicio. No tiene nada que ver con cuadros escatológicos o regímenes ascéticos. Más bien, tiene que ver con vivir toda la vida en el discipulado con responsabilidad y júbilo, y haciendo ahora lo que se tiene que hacer, antes de que sea demasiado tarde.

Sin embargo uno podría quedarse con la sensación de que dicha preparación mantiene al discípulo en un estado permanente de alerta. Parecería que el discípulo tiene que estar en constante estado de presión, lo cual tan sólo visto desde el punto de vista psicológico resulta devastador. No es posible vivir la vida en un estado permanente de alerta. Sin embargo no es a lo que invita, no sólo esta escena del Juicio Final, sino las anteriores parábolas, sino a vivir la vida en su cotidianidad dentro de una ética de la responsabilidad personal y comunitaria. Tampoco se trata de prepararse para el examen un día antes, sino de vivir como seguidor de Jesús, cumpliendo sus palabras (la voluntad de su Padre) todos los días. Hacer del discipulado una manera constante de ser y no una alerta de último minuto que intenta remediar la falta de aceite, pero que cuando lo hace es demasiado tarde. Ciertamente la carencia se ha remediado, pero a destiempo. El factor tiempo resulta aquí determinante; de ahí la exhortación a la vigilancia<sup>12</sup> para no ser sorprendidos y estar preparados. El presente no es un tiempo para gastarse solo en la mera espera, es tiempo y ocasión para vivir e ahora<sup>13</sup>.

#### NOTAS:

- 1.. MARGUERAT, D., *El juego de la comunicación*, en *Parábola*, EVD, Estella 1992, 27-40.
- 2.. DONAHUE, J. R., *El evangelio como parábola*, Mensajero, Bilbao 1997, especialmente el último capítulo del libro.
3. HEIL, J. P., *The Eschatological Discourse in Matthew 24-25*, en CARTER W., - HEIL, J. P., *Matthew's Parables: Audience-Oriented Perspectives*, MS 30, Catholic Biblical Quarterly (1988). Este autor, R. T. France y J. R., Donahue, son los autores base de los aportes que ahora se presentan en este trabajo.
4. FRANCE, R. T., *On being ready*, en LONGENECKER, R. N (ed.), *The challenge of Jesus' Parables*, Eerdmans, Grand Rapids, 2000, 177-183.
5. Cf. DONAHUE, J. R., *El evangelio como parábola*, Mensajero, Bilbao 1997, 131-133.

6. Cf. el interesante aporte de FRANCE, R. T., en la obra antes citada, especialmente su estudio sobre las parábolas del capítulo 25 de Mateo.
7. Cf. HEIL, J. P., trabaja las tres parábolas del cap. 25 de Mateo y la última de ellas, la escena del Juicio final la lee desde una perspectiva del lector o audiencia.
8. Cf. Por ejemplo, CARTER, W., *Matthew and the Margins. A Sociopolitical and Religious Reading*, Orbis Books, New York 2000, 361-375.
9. Cf. Los interesantes comentarios que J. P. HEIL trae en la obra ya citada.
10. Cf. MEIER, J. P., *Matthew I*, The Liturgical Press, Collegeville Minn 1980, 71.
11. Cf. HEIL, J. P., *Parable of the Wise and Foolish Builders in Matthew 7, 24-27*, en Op. Cit., 23-35.
12. Cf. MARGUERAT, D.,- Y. BOURQUIN, *Cómo leer los relatos bíblicos*, Sal Terrae, Santander 1998, 257.
13. Cf. DONAHUE, J. R., Op. Cit., 132.

# OTRAS VOCES

# **BIBLIA Y CULTO CRISTIANO EN ÁFRICA. CRISTIANISMO AFRICANO Y LABOR DE CONTEXTUALIZACIÓN**

---

*Elochukwu E. Uzukwu*

*El autor nos presenta un muy interesante estudio sobre la presencia de la Biblia en la vida y contexto africanos, en sus diferentes usos y alcances. Muestra la cercanía y familiaridad que existe entre la Biblia y África y los acercamientos que últimamente se han dado entre las iglesias de misión (históricas), entre ellas la católica y las iglesias cristianas independientes de África. Resultan muy ilustrativas sus reflexiones en torno al uso que las iglesias independientes están haciendo de la Biblia, en especial las cuestiones que tienen que ver con sanación y todo tipo de males, incluido el asunto de las maldiciones como un poder que la Biblia concede a los pobres en la defensa de la vida. Este punto de vista resulta por demás interesante.*

*La perspectiva que el autor nos muestra hace notar algunas críticas respecto del modo como el cristianismo europeo se acercó a África y en especial critica la negación de la humanidad africana.*

*También analiza fenómenos nuevos para la comunicación del mensaje bíblico, como son el uso de los medios electrónicos, la música, etc. Se ocupa también del uso de la Biblia y los métodos usados por los nuevos carismáticos y nos alerta para no contribuir a extender las potencialidades de conflicto con usos ambiguos de la Biblia. Termina diciendo que todo lo que afirma muestra que la Biblia está teniendo su propia vida en África.*

Sería oportuno comenzar esta lectura recordando el bien conocido dicho de San Jerónimo: “la ignorancia de las Escrituras es la ruina de los cristianos”. Se puede ampliar a Jerónimo y decir, en el caso de África, que la ignorancia o la ausencia de traducciones vernáculas de la Biblia - en forma oral o escrita- es signo de la falta de una fe cristiana enraizada dentro de su contexto. Uno de los proyectos dignos de alabanza emprendidos recientemente por las Sociedades Bíblicas en África, para remediar la anomalía de la distancia que existe entre la traducción vernácula de la Biblia y la población cristiana iletrada de África, es la producción de una Biblia “audio” y después “visual”. La Sociedad Bíblica de Kenya, a través de su “Fe por medio de Escuchar Programas” ha publicado la versión del N.T. de la Biblia ‘audio’ en swahili<sup>1</sup>. Sin embargo, la historia de la misión cristiana entre los pueblos no occidentales (con referencia particular al Lejano Oriente de África) testimonia la pobreza de la evangelización por la falta de una Biblia vernácula.

Uno de los teólogos africanos mejor conocidos, John S. Mbiti, en su intervención durante la Segunda Reunión de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo en Accra (Ghana, 1977 - la ocasión para la formación de la Asociación Ecuménica de Teólogos Africanos - EAAT) declaró: *Mientras que la teología africana se mantenga cerca de las Escrituras, ésta permanecerá relevante en la vida de la Iglesia en África y tendrá vínculos duraderos con la Teología de la Iglesia Universal*<sup>2</sup>. La declaración final de los miembros del EAAT durante esa conferencia, insiste, como Mbiti, en que la Biblia es básica para la Teología africana, y apunta en dirección a una interpretación africana de las Escrituras:

*La Biblia es el recurso básico de la teología africana, porque es el testigo primario de la revelación de Dios en Jesucristo. Ninguna teología puede retener su identidad cristiana apartada de las Escrituras. La Biblia no es, simplemente, un libro histórico sobre el pueblo de Israel; a través de una relectura de estas Escrituras en el contexto social de nuestra lucha por la humanidad, Dios nos habla en medio de nuestras dificultades. Esta Palabra Divina no es una proposición abstracta, sino un evento en nuestras vidas, que nos da fuerza para continuar en la lucha por nuestra total humanidad*<sup>3</sup>.

En la “relectura de estas Escrituras en el contexto social de la lucha por nuestra humanidad, Dios nos habla en medio de nuestras

dificultades”, volviendo a ser un principio hermenéutico que las Iglesias Indígenas de África despliegan, sin aún saber que siempre hubo una asociación de Teólogos Africanos. O más bien, el principio hermenéutico fue adoptado de la práctica de las iglesias indígenas. La relectura de las Escrituras en el contexto social africano volvió a darse cuenta de la orientación de la religión africana, que está preocupada por proveer rituales en todos los aspectos de la vida -no sólo entre las AICs, sino muy frecuentemente en la Iglesia Católica- más que en organizar teorías sistemáticas sobre Dios y Cristo.

## **1. RELACIÓN PRIVILEGIADA ENTRE ÁFRICA Y LAS TIERRAS BÍBLICAS**

La Biblia ha tenido una historia muy interesante en el continente y entre la Diáspora Africana. En 1995, en Yaounde, Camerún, Engelbert Mveng, exitosamente llevó a la realidad su sueño de un diálogo tri-dentado entre Judíos, Cristianos y Musulmanes, con el tema: “Moisés el africano”. Fue una conferencia interesante, trayendo consigo a teólogos africanos, estudiantes islámicos de África, judíos ortodoxos y estudiantes judíos de la Universidad Hebrea. El debate no se limitó a si Moisés fue africano, sino al cómo mover las tres religiones compartiendo la misma tradición mosaica para apreciar su inspiración de África e igualmente, inspirar a África como lo hizo Moisés, el líder de los hebreos.

Los estudiantes africanos de Biblia, señalaron, la íntima relación entre África y las tierras bíblicas -reclaman que los africanos pertenecen por derecho al pueblo bíblico-. Sin embargo, no se equivocan al señalar que la ambivalencia parece ser la regla en esta relación: Egipto fue tanto un lugar de santuario como de esclavitud, y nunca fue considerado como un hogar permanente para el ‘pueblo elegido’, o para el niño Jesús<sup>4</sup>.

El encuentro mutuo entre la Biblia y África (y la raza negra) se remonta al siglo III a.C., a la traducción de la Biblia Hebrea al Griego en Alejandría (por los 70 notables -versión de los Setenta-) a través de la increíble producción de poemas líricos de los esclavos (los Espirituales), al presente florecimiento popular de la poesía lírica y la música como una muestra de apropiación radical de la Biblia por las iglesias pentecostales y grupos carismáticos dominados por la juventud africana. Este escenario final es una afirmación continua del descubrimiento mutuo de África y la Biblia;

de una afinidad íntima: entre la cultura bíblica/semítica, (junto con sus intereses sociales) y la cultura africana con sus intereses. En este encuentro entre África y la Biblia, ha habido tanto temores como alegrías. En la presente situación de miseria inimaginable y angustia obscureciendo África y la raza negra, uno se pregunta si Dios podría todavía sonreír en África (multiplicando la Sarah sonriente y su Isaac, que originalmente significa 'él ríe' (Gen 17:19). Las estimaciones de David Barrett son que cerca del 50% de africanos serán cristianos a inicios del segundo milenio. Sería inusual en un continente y entre pueblos que son notoriamente optimistas, que Dios olvidara sonreírles. La lectura popular de la Biblia hoy en el culto cristiano en África, ve en Dios como el que hace lo imposible, posible. Y así la frecuente duda de Jesse Mugambi continuará persistiendo en cada estudio del incremento sin precedente de partidarios africanos a la fe bíblica: "¿Por qué será que el continente más religioso en el mundo se convierte en el más abusado de la historia? ¿Cómo podrá ser que los pueblos que continúan pidiendo a Dios con más reverencia, sean a quienes Dios parece negarles con más vehemencia? ¿Podría ser que la irreligión es la llave del éxito, y que la religión es la llave de la falta de progreso? ¿Es esta religiosidad auténtica, o es superstición surgida de la desesperación?"<sup>5</sup>.

### **1.1 Fotos-Acontecimientos más importantes del Primer Encuentro**

Voy a empezar esta lectura con "postales" que no serán consideradas del todo inclusivas, pero, no obstante, contienen puntos sobresalientes del impacto de la Biblia en África y la raza negra.

Alejandro, nombrada después la Alejandría del grande macedónico, fue la ciudad elegida para la helenización de la región egipcia. Fue el contexto del fértil encuentro entre las culturas hebrea y griega a través de la traducción de la Biblia al griego por los 70 hombres -- septuaginta-. Y, por supuesto, Alejandría fue el centro de exploración de las generalidades y diferencias entre la cultura Occidental (griega) y la cultura hebraica o bíblica, como se testificó en los trabajos de Filón. La segunda traducción de la Biblia, hecha de los LXX al latín (la versión del Latín Antiguo), fue completada en Cartagena (160-220 d. C). Y por el siglo IV d. C, la Biblia estuvo disponible en las lenguas coptas.



Los africanos que estudian el A.T. exigen la traducción de la Biblia de los LXX en tierra africana, y las traducciones subsecuentes, hechas de la versión de los LXX, empujan su argumento en contra de una erudición bíblica eurocéntrica, que trata de separar físicamente a Egipto, del mapa del continente de África. Los estudiantes del Antiguo Testamento como David Tuesday Adamo, cuyos trabajos han traído mucha claridad, y no menos controversia en la discusión de Cusita<sup>6</sup> argumenta que dondequiera que se encuentre Cusita en el A.T., este debe ser traducido, simplemente "africano", en lugar de etíope, sudanés, egipcio o cusita. De acuerdo con Adamo, "no hay continente en el mundo cuyo logros hayan sido mal entendidos, mal representados y dados a otras naciones como aquéllas del continente de África..." Adamo insiste en la relación entre África y la Biblia: "Si cusita es interpretado como lo sugerí anteriormente, las implicaciones son grandes. África y los africanos sabrán que Yahvé también ha hecho grandes cosas a través de sus ancestros. Destruirá la ideología satánica de que el cristianismo es una religión extranjera. También refutará las ideas racistas que algunos estudiantes eurocéntricos han forzado en la interpretación de la Biblia"<sup>7</sup>. Mientras que los estudiantes de la Biblia en África resaltan las raíces históricas de la Biblia en África para apoyar su respuesta crítica a las críticas aprendidas del Cristianismo de África, acompañado de algunos estudiantes musulmanes que pretenden que el Cristianismo (como en contra del Islam) es una religión extranjera en África, los teólogos de la liberación africanos se preguntan por qué todos los halloo-balloo del pasado remoto en un continente de hambre y violencia prefieren dirigir su enfoque a modelos bíblicos de liberación que dan inspiración en el desarrollo de patrones para dejar "a los oprimidos ir libres" (Is 58:6).

Pero, ya que nuestro tema concierne a la inculturación, uno no debe ignorar ni minimizar la importancia de estos antecedentes históricos, especialmente en cualquier proyecto de liberación popular para África. Por ejemplo la sobrevivencia del cristianismo copto atacado por todos lados por el Islam no está desconectado de la traducción de la Biblia a las lenguas copta Sahidic y Bushairic. Mientras el cristianismo griego-alejandrino extranjero desaparece (no se habla del cristianismo latino), los coptos localmente encarnan al cristianismo al mismo tiempo como instrumento de identidad y liberación. Los teólogos africanos y los líderes de la iglesia, especialmente, durante el período preparatorio del Sínodo

Africano, pusieron atención a la traslación del cristianismo alejandrino y el latino en el Norte de África. Estos dos centros cristianos muy poderosos dieron estructura definitiva a la evolución de la teología cristiana en los desaparecidos Este y Oeste, porque eran comunidades extranjeras establecidas. La fe cristiana no penetró en el contexto de la población local.

También desde el siglo V y VI d.C., la Biblia fue traducida al *Geéz* -que ahora permanece en el lenguaje litúrgico etiope- asegurando el atrincheramiento del *cristianismo en Etiopía*<sup>8</sup>. Como su hermana copta, la liturgia etiope (originada en Siria) tiene su raíz en la cultura rural etiope. Es verdad que la influencia hebraica en la cultura etiope fue considerable (la inmigración judía a Etiopía a través de Arabia, está fechada entre el siglo VII a.C. y el siglo IV d.C.) desalojando a la cultura etiope cusita (africana) (como alguien reclama), pero uno no debe mal interpretar la similitud radical entre los patrones cusita de organización social, el culto y la vida con los patrones semíticos registrados en la Biblia. Esta similitud radical es palpable en todo África y testifica la apropiación de la religión bíblica con facilidad en Etiopía y en todo el continente. De este modo, ciertos temas de la religión etiope como el mismo valor dado tanto al A.T. como al N.T., la práctica del sábado y sus leyes, la importancia del arca de la alianza y el lugar extraordinario dado a María, la Madre de Dios (Etiopía es la única Iglesia con una Oración Eucarística que es una celebración a la comprensiva Madre de Dios) puede, verdaderamente, regresar a los contactos con la cultura y la narrativa hebraica. Pero pueden regresar, especialmente, a la cultura cusita (africana) que es notoria para dar hospitalidad al pueblo de la Biblia y a las religiones con motivos e intereses similares o familiares. Cuando las Escrituras de las religiones son presentadas en el lenguaje popular, confirman la continuidad y complementación de los motivos familiares. En Etiopía ayudaron a convertir el cristianismo, no sólo en una religión tradicional, sino también en una religión nacional que provee la energía para "salvar" a la nación del Islam y de la latinización por parte de la compañía de los jesuitas (en el siglo XVII).

Este marco familiar de la Religión Tradicional Africana (ATR) da hospitalidad a otras religiones; es la experiencia de toda África, con relación a las dos religiones misioneras; el Islam<sup>9</sup> y el Cristianismo. Y uno no debe considerar la afirmación de John Mbiti, una exageración:

*... la religión africana ha preparado el terreno religioso y espiritual para muchos de sus seguidores, para escuchar cuidadosamente las enseñanzas de la Biblia, para reflexionar seriamente sobre ellas, encontrar un alto grado de credibilidad en ellas, descubrir significados semejantes entre su mundo y el mundo de la Biblia, y en muchos casos convertir a la fe cristiana sin tener un sentido de pérdida espiritual, sino al contrario, por lo que obtienen un nuevo logro en su experiencia religiosa. El nuevo elemento principal, traído a la religiosidad africana por la enseñanza bíblica, es el Señor Jesucristo y su espíritu. Los misioneros occidentales no introdujeron a Dios a África -sino más bien, fue Dios quien los trajo a ellos a África, como mensajeros de nuevas sobre Jesucristo<sup>10</sup>.*

Esto ha llevado a Alyward Shroter y otros a afirmar que en la conversión al cristianismo, el cristiano africano no fue incentivado para tomar una decisión radical. Sólo los cristianos africanos convertidos (y no los antropólogos --no importa cuánto de la participación en la observación podrían reclamar-) son competentes para hablar sobre la naturaleza radical de su experiencia de conversión. El martirio de los ugandeses convertidos al cristianismo, y también los primeros suplicios de Kimpa Vita -el líder del movimiento Antonino en el siglo XVIII en el reino del Congo- para una interpretación socio-política y teológica del cristianismo, refutaría tal disminución de las peligrosas consecuencias que rodean la profesión de fe y las conversiones africanas al cristianismo.

## **1.2 Biblia al servicio de la esclavitud**

Desde el remoto siglo III a.C. al siglo VI d.C., pasando desde el siglo XV hasta el XIX d.C., se muestran escenas de las más obscenas donde la Biblia está al servicio de la explotación europea de África (un período de 400 años que marcaron el naufragio africano). No hubo mucho contacto con la Biblia en la misión portuguesa de la Costa Oeste de África y hasta el remoto reino del Congo, así como la del siglo XV. Un protestante holandés hizo la interesante crónica del culto católico en Warri (Nigeria, 1644) como algo típico de Portugal:

*En la ciudad de Warri hay una iglesia con un altar, un crucifijo, estatuas de María y los Apóstoles, y dos candelabros a los lados. La gente negra entra a esta iglesia con el rosario, constantemente en sus manos, tal como lo hace un portugués. Lo rezan junto con otras oraciones papistas. Exteriormente, se muestran ellos mismos muy*

*religiosos. También saben cómo leer y escribir, y están deseosos por los libros portugueses, plumas, tinta y papel*<sup>11</sup>.

En el reino del Congo, donde la Iglesia Católica logró su más alto desarrollo, fue establecida como por el siglo XV. La vida diaria, sus alegrías y penas eran presentadas en la corte congoleña (mbanza Congo) como en la corte portuguesa (Lisboa). La Iglesia católica de los primeros períodos de los siglos XV-XVIII, cuando tenía el monopolio de la misión en África, y cuando el régimen del patronato (el *padroado*) fue forzado, no ofreció mucho la Biblia, aparte de lecturas en misas que fueron hechas en latín y oraciones que fueron inspiradas por las Escrituras. La esperanza ofrecida por la Propaganda FIDE, fundada en 1622, especialmente formulada en la visión de su primer secretario Francesco Ingoli, incluía el aprendizaje del lenguaje y la impresión de trabajos en lenguaje nativo. Se vio que la Biblia podría ser traducida al lenguaje popular. Sin embargo este sueño no produjo el fruto deseado, ni en el Lejano Oriente, ni en África, aparte de la traducción árabe de la Biblia<sup>12</sup>. Sólo los catecismos fueron traducidos y estos no pueden ser llamados Biblias como tal. La devoción del Congo, fue demostrada por ejemplo en un Príncipe de el reino Soyo (un formador catequista-intérprete) quien recita las epístolas en Latín, y el ritual del Rey besando el libro del Evangelio durante la misa, pudieron haber sido aprovechadas al máximo, si al menos las historias del Evangelio hubieran sido traducidas al kikongo. Los catecismos eran lo mejor que la evangelización católica de los siglos XV-XVIII podía ofrecer<sup>13</sup>. Del siglo XVIII al XX, sólo pequeñas porciones de la Biblia fueron traducidas a las lenguas locales, y fueron parte de la liturgia o catequesis. La Iglesia católica llevó (lleva) la incómoda imagen de la iglesia que niega la Biblia a su rebaño.

Pero la esclavitud y el comercio de esclavos transformó profundamente la relación entre Portugal y el Congo; entre el resto de África y Europa. El sin precedente, *sangrar del Congo* lleva a su despoblación a través de los ataques portugueses y las guerras espontáneas, y más tarde, a través de la cooperación de malos líderes locales, que no pueden ser olvidados nunca. La Iglesia, toda participó en el comercio<sup>14</sup>. Los misioneros consideraban su primer deber, el asegurar *el bautizo de esclavos*. Una ilustración, entre otras innumerables, podría ser la responsabilidad de los jesuitas españoles preguntándose sobre el significado del sacramento del bautizo conferido a los esclavos de la Costa Oeste de África. En la

práctica fue, frecuentemente, como la imagen familiar de un sacerdote subiendo a un barco de esclavos, e.g. como se registró el 19 de abril de 1614, preguntando a los esclavos si deseaban bautizarse. Después de una breve explicación, a través de un intérprete, y a pesar del hecho de que, difícilmente entendía lo que implicaba el ser bautizado, aceptaban y eran bautizados, e indiscriminadamente, recibían un nombre nuevo<sup>15</sup>. De esta forma sus almas eran, hábilmente, arrancadas del diablo, mientras sus cuerpos eran salvados del suplicio. Esta empresa de esclavitud, la primera experiencia verdadera de lucro y globalización económica<sup>16</sup>, fue dada en la *instrucción bíblica y teológica*. A Través del *extraño curso de los hijos de Cam* (o Canaán, Gn 9:22.24-25 ‘Y Cam, el padre de Canaán, vio la desnudez de su padre, y avisó a sus dos hermanos afuera. Cuando despertó Noé de su embriaguez y supo lo que había hecho con él su hijo menor, dijo “¡Maldito sea Canaán; ¡Siervo de siervos sea para sus hermanos!”) juristas cristianos, filósofos y teólogos de todo Europa, teorizaron, y coincidieron sin ningún disentimiento sobre la conveniencia de hacer esclavos africanos y alentaron a sus parientes y amigos a esclavizar africanos. Bartolomé de las Casas quien luchó valientemente por la libertad y humanidad de los indios, se avalanzó hacia la esclavitud de los africanos. Con su enorme reputación en su tiempo ayudó a extender la fundamentación teológica para el comercio masivo de esclavos en el trasatlántico. Persuadió a los portugueses y españoles, especialmente, desde 1516 a dejar a sus indios en paz, y fueran mejor detrás de los negros africanos, que de acuerdo con él, son capturados en una “guerra justa”<sup>17</sup>. Se arrepintió demasiado tarde, antes de su muerte, acusando la esclavitud negra como totalmente en contra de los derechos humanos de los negros, declarando, “los negros, desde un principio, fueron esclavizados injusta y tiránicamente, de la misma manera los indios”<sup>18</sup>. Pero corregir el error cometido con la Biblia en la mano y la teología derivada de la misma Biblia, sería muy difícil.

Mveng declaró que es un error dirigir la famosa maldición de los hijos de Cam a los negros, más bien, uno debe notar cómo la Biblia recuenta que Moisés tomó por esposa a una cusita, quien llevó la división entre él y Aarón y Miriam (Núm. 12)<sup>19</sup>. Y en realidad, Dios tomó el lado de Moisés en esa confrontación. Esto explica parte de la pasión de Mveng, por ubicar a Moisés como “africano”. Los evangelistas mesiánicos de tendencia sionista (tipo pentecostal) en

Zimbawe, en los sesentas y después de que posicionaron (el Obispo Mutendi y Johane Marenke) su congregación negra como los descendientes 'bendecidos' de la casa de Cam (abandonada, pero ahora amada por Dios) creen que son quienes han recibido el Espíritu Santo, y están respondiendo al llamado para ir y predicar valientemente a pesar de la muerte. No deben temer a los opresores blancos (la casa de Sem y Jafet). Y en el contexto de su liturgias eucarísticas pascuales que son celebradas tres veces al año, los líderes de la iglesia son purificados y mandados a llevar el mensaje de liberación a todos los rincones de la nación, a los confines de la tierra<sup>20</sup>. Esto muestra que el mismo símbolo puede ser reelaborado por hermenéuticas creativas locales y echar atrás a los perpetradores de la opresión como un símbolo de liberación de los oprimidos.

Todo lo que esto nos dice es que la religión bíblica, el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento, no están excluido de la ambigüedad de toda religión -revelan lo santo y también las pretensiones demoniacas de instrumentos mediáticos (comunidad, sacramentos, etc.) que desean hacerlos idénticos al abismo de la santidad (lo divino). (Esto ha sido cuidadosamente analizado por Paul Tillich, entre otros<sup>21</sup>). Teólogos evangélicos, quienes siguiendo las huellas de Karl Barth y Dietrich Bonhoeffer, imaginan una fe pura, inspirada en el evangelio (y también llaman a una religión menos cristiana) son convocados a ser más realistas y abrirse al desafío de un testimonio transparente, surgido de una enseñanza bíblica. Deben volver a visitar el calvario de la esclavitud para apreciar la desconexión entre el evangelio y la religión y prevenir a los cristianos de tal desconexión y así a llegar a un auto-entendimiento crítico y prevenir el debilitamiento del sentido de responsabilidad ética del testimonio de la comunidad cristiana, que es un elemento indispensable del significado del Evangelio<sup>22</sup>. (Uno tiene que enfrentar la pregunta, *¿es inevitable el uso demoniaco de la Biblia?* ¿Es violento el Dios bíblico? Después de la esclavitud negra acontecieron Auschwitz, Rwanda y Kosovo, experiencias de violencia irracional perpetradas en el siglo XX donde la oscilación bíblica en las comunidades cristianas toma parte).

Sin embargo, lo que es innegable, además de la valiente refutación del uso de la Biblia como herramienta de opresión, es *la respuesta valiente del esclavo* a su suplicio. En su ruta a través del calvario de la esclavitud integraron, radicalmente a su experiencia africana la de un mundo holístico con los pedazos de la Palabra de

Dios escuchada a través de la predicación de rituales. Entre vudú, candomblé, santería y los espirituales, existe un elemento común de rechazo; la experiencia profunda de *la violencia vencida por el Espíritu* de la persona del esclavo en un nivel profundo. El lenguaje usado entre los africanos de la diáspora, llama a hacer una pausa y reflexionar -el Espíritu 'sube' al esclavo (candomblé, vudú o santería) y el esclavo es 'asesinado' por el espíritu, asesinado o 'herido de muerte' por Dios (poesías de los espirituales). La imaginería es una combinación del mundo de África poblada por espíritus, y una peculiar espiritualidad africana donde la hospitalidad es dada al espíritu atormentado para usar el cuerpo de uno para bailar en ritual. Este rasgo común de la religión del Oeste africano es integrado en la devoción católica romana a los santos (vudú, santería y candomblé). Surge una continuidad entre los santos católicos y los espíritus del Oeste africano para la libertad personal de los esclavos.

Básico a esta concepción de 'espíritu' de los humanos, es la antropología africana que formó parte y parcela de la herencia ancestral de los esclavos. En esta percepción espiritual de los humanos, la persona es cambiada hacia Dios en su ser; la persona, compuesta de espíritu-alma-cuerpo (el mínimo), se deja abierto para ser elevado por un espíritu particular (orisha). Consecuentemente, candomblé, santería o vudú, se vuelve una forma viviente de reconectarse con la madre África. Es iluminador que hoy aquellos iniciados en candomblé o en vudú, sean principalmente católicos, de acuerdo con Aparecido da Silva de la Universidad de Sao Paulo. Ellos, cómodamente se dejaron abrir para ser elevados por tal o cual espíritu, como una forma de re-apropiarse su identidad: vinculan el culto de los santos cristianos al culto de orisha practicado entre los Yoruba del Oeste de África. Los santos católicos son invitados a reconocer sus (orisha) contrapartes y ambos son fusionados en el candomblé y el vudú. Esto es un camino de liberación. Los africanos de la diáspora se niegan a volverse cristianos. Al contrario, creen en un árbol mítico que existe en la costa Oeste de África, cuyas raíces atraviesan el Atlántico, y que los ancestros y espíritus (orisha) pueden viajar con facilidad a América y regresar a África después del ritual<sup>23</sup>. Esta dimensión del espíritu persiste en las iglesias indígenas africanas (AICs), el pentecostalismo africano, y el movimiento carismático en África. Es un reto para la teología dogmática cristiana y la teología litúrgica.

Más cerca de la Biblia está la narración de la experiencia de conversión del esclavo, como un cambio radical de la vida del esclavo y su entendimiento para ser bueno o malo, bajo la *ardiente espada del Espíritu*. La necesidad de conversión de los esclavos, como ha sido registrada en la literatura esclava, fue por la necesidad de vencer el miedo a sus amos, y especialmente para vencer el miedo de ser sí mismo (generado por el auto-odio y la opresión interiorizada), como oposición y al regreso del catálogo de pecados de los esclavos, con el que fueron alimentados durante los servicios semanales por los predicadores blancos, puritanos que llevaban la Biblia. Pero cuando los esclavos se enseñaron, ellos mismos a leer la Biblia, encontraron las Escrituras del Dios de amor y liberación, y descontaron las mentiras de los predicadores blancos opresores<sup>24</sup>. La literatura esclava habla acerca de vencer el miedo al amo, el miedo de ser sí mismo. Los esclavos vencen este miedo, yendo a través de lo que ellos describieron como estar “herido de muerte”, o estar “asesinado” por el Espíritu, por Dios. Esto es en realidad una verdadera experiencia de iniciación salvífica, en la cual, por la gracia de Dios, a través del don del encuentro con Jesús, toda su personalidad fue cambiada. Después, sin su experiencia salvífica, de acuerdo con Earl, los esclavos, indudablemente no habrían sido capaces de definir la raíz de su miedo, ni habrían entendido el significado existencial y ontológico del pecado, habiendo ya escuchado un sinnúmero de sermones acerca del pecado. Pero ahora esta experiencia de iniciación dio a los esclavos el significado crítico de ver por qué habían sido temerosos de “ser-en-general”. La pesadilla y la diaria tarea de la esclavitud inhumana en sí misma, fue imaginada en el sueño de la experiencia de conversión como el terreno resbaladizo del foso infernal con la Biblia que traían los predicadores puritanos blancos, con la que los aterrizaraban muy a menudo. Y suspendido ahí, en la telaraña del foso del infierno, la literatura teológica esclava daba un ligero movimiento fuera de balance, una rotura en la tela y caería al infierno. Al borde de este peligroso foso y las trémulas gotas de sudor de sangre, el esclavo es llamado para hacer la elección fundamental; salir uno mismo a ser herido de muerte por Dios, ser asesinado por el Espíritu de Dios, o volverse como dice el salmista, “como aquellos relegados entre los muertos, como un cadáver en la tumba, como aquellos que no recuerdas más, como aquellos que están dejados de tu mano” (Sal 88:5). Es al momento de liberar totalmente la conciencia al Espíritu de



Jesús que los llevó y rescató, a través de este ritual del sueño-experiencia del proceso de conversión a un mundo nuevo, donde escuchen la voz del Señor Jesús pronunciando las increíbles palabras de consuelo, “¡No temas mi pequeño! Traigo para ti un mensaje de verdad”. *También les dio una nueva definición de pecado, que es, la falta de coraje para ser uno mismo...la conversión del pecado debe ser definida más como el estado del ser transformado, más que como una conducta social inaceptable, como tomar, bailar o jugar. La experiencia de conversión genuina trajo a los esclavos a darse cuenta de la verdadera raíz y naturaleza de su alineación de Dios y entre ellos. La alineación vertical de Dios, creó una alineación horizontal de uno al otro. El temor de ser-en-general llevó a muchos a creer que podrían apaciguar a su amo terrenal*<sup>25</sup>. ¿Sería sorprendente que los predicadores americanos negros, con la Biblia en la mano continuaran protegiendo la imagen del Dios que hace lo imposible posible?

### 1.3 Biblia y liberación en Sudáfrica

John Mbiti, en su trabajo fundamental, *Bible and Theology in African Christianity* enumera cuatro elementos existentes en África hoy: las iglesias ortodoxas coptas y etíopes, las iglesias misioneras surgidas de los movimientos misioneros que comenzaron en el siglo XVIII en Europa y más tarde en América, los movimientos independientes de la iglesia, y finalmente el elemento producido por inmigrantes holandeses, ingleses y alemanes que produjeron un cristianismo racista y segregado. Puesto que la última forma se ha excluido de África, Mbiti afirma que no puede ser llamado cristianismo Africano, a pesar del hecho de que su interpretación racista de las Escrituras continúa impactando en los africanos. Similar a la experiencia de la esclavitud, la Biblia usada por la minoría, pero política, económica y heréticamente poderosa, fue un instrumento para esclavizar.

Sin embargo, la Biblia fue también acusada por los habitantes y colonos blancos de fomentar problema en la región del sur de África, y jugó un rol no-insignificante en la liberación. Una muy iluminadora relación histórica, Kenneth Ross de los misioneros presbiterianos en Malawi, muestra cómo la Biblia era usada por un lado, por cristianos malawianos colonizados como un instrumento de rebelión, y por el otro, la hermenéutica de los oprimidos provocó

el intento de los opresores de negar el uso de la Biblia. John Chilembwe de los bautistas, dirigió una rebelión contra los británicos durante la Primera Guerra Mundial, por la exigencia de la guerra en la población malawiana colonizada. La rebelión fue rápidamente contenida y John Chilembwe fue asesinado y muchos de sus seguidores ejecutados. (John Chilembwe es hoy honrado como héroe nacional en Malawi). Un buen número de seguidores de Chilembwe, incluyendo su segundo en comando, eran miembros de la misión de Blantyre y eran productos de la educación de la misión presbiteriana. La administración británica y la comunidad de colonos blancos creían que la educación de la misión presbiteriana era la causa de la sedición y que la misión estaba "irresponsablemente haciendo Biblias disponibles para 'los nativos'". Los asuntos dirigidos a Alexander Hetherwick, líder de la misión de Blantyre por la comisión de investigación el 29 de junio de 1915, testimonia el rol de la Biblia en la rebelión:

Comisión: ¿Cualquier nativo puede obtener una Biblia?

Hetherwick: Sí, la vendemos a cualquier nativo.

Comisión: ¿Cree que el nativo, educado o no, es capaz de entender las Sagradas Escrituras?

Hetherwick: Sí, tan capaz como cualquier cristiano común.

Comisión: ¿Cree que la Biblia en Chinyanja es clara y comprensible?

Hetherwick: Indudablemente.

Comisión: ¿Si un maestro selecciona una parte o verso aislado, no podría hacer mal uso de ello?

Hetherwick: Sí, como lo podría hacer un europeo.

Comisión: Tenemos la evidencia de que maestros nativos, algunas veces hacen discusiones entre ellos mismos de los textos de la Biblia.

Hetherwick: ¿Y por qué no?

Comisión: ¿Pueden los nativos interpretarla correctamente a los otros?

Hetherwick: El nativo es tan capaz de interpretar la Biblia como ustedes<sup>26</sup>.

La vida de la Biblia en la región del sur de África, cuando llegó a estar bajo el régimen racista, fue causa de burlas, así como de miedo. Por ejemplo, las iglesias indígenas de África (de las versiones etiope y sionista) hicieron su contribución a la lucha contra el racismo a través escaparse de las iglesias misioneras y establecer

centros cristianos con recursos espirituales que no eran blancos. Indirectamente promovieron la resistencia al racismo y la lucha por la igualdad racial. Pero el siguiente desarrollo de la "Teología Negra" después del establecimiento de estas iglesias indígenas provocaron la siguiente respuesta de Buthelizi:

Es un descubrimiento reciente (la Teología Negra) de parte del hombre negro, darse cuenta de que tiene derecho a interpretar la Biblia a la luz de su propia experiencia y presunciones. Por primera vez, la Biblia ha llegado a ser un libro abierto en el sentido de ser un actor liberador, permitiendo al hombre negro pensar creativamente sobre su existencia espiritual<sup>27</sup>.

Takatso A. Mofokeng afirma que las AICs se levantaron como resistencia a la opresión. Aunque ellos no representen más la Teología Negra contextual moderna, porque no estaban en contacto con el mundo de la juventud negra, especialmente las secciones de estudiantes que ven a las AICs como con falta de relevancia revolucionaria, también proveyeron ellos un techo, además de recursos espirituales para los trabajadores revolucionarios que luchaban contra el racismo<sup>28</sup>. ¡Esto no significa una proeza!

## 2. BIBLIA, CULTO E IGLESIAS MISIONERAS E INDÍGENAS EN ÁFRICA

*La Biblia y el culto en las Iglesias Misioneras y las Iglesias Indígenas de África* que surgieron de ellas, serán el foco de atención del resto de este estudio. Bajo la influencia del Vaticano II, y especialmente desde los años setentas, el impacto de la traducción vernácula de la Biblia en el culto católico en África se volvió más evidente. Sin embargo, comparado con el régimen en las iglesias protestantes, la libertad para leer/estudiar/interpretar la Biblia es seguido por el cuidado sobre la correcta interpretación de la Biblia. La exhortación post-sinodal, *Ecclesia in Africa* (art. 58), declara en términos no inciertos, que la Palabra de Dios, que es consignada por escrito, lejos de ser el objeto de la 'interpretación personal' tiene a la iglesia como intérprete 'auténtico'.

Las iglesias protestantes desde el inicio de la evangelización en África tuvieron a la Biblia como un arma efectiva contra los católicos romanos y tuvieron éxito en el proyecto de traducción de la Biblia a las lenguas locales. Los católicos también usaron estas traducciones que fueron producidas por los protestantes. La inicia-

tiva protestante desde los siglos XVIII y XIX tuvieron un impacto palpable en los cristianos de África. El conflicto entre la misión presbiteriana en Malawi y el gobierno colonial británico, que protegía a los colonos blancos racistas antes citados, es un ejemplo entre muchos, de las funciones de la Biblia como instrumento de liberación. En el período después del Vaticano II, las traducciones ecuménicas se volvieron más comunes y las traducciones bajo el patronato de las Sociedades Bíblicas Unidas (fundadas en 1946)<sup>29</sup>, incluían los libros Deutoro canónicos que atienden el interés de los católicos. Existen cerca de 2000 lenguas habladas en África (Sólo Nigeria tiene más de 250 de esas lenguas). Las Sociedades Bíblicas Unidas tienen, por sí mismas, el ambicioso proyecto de poner la Biblia en manos de grupos de lenguas cuyo número hacienda a medio millón de almas para el año 2010.

## 2.1 La traducibilidad y el mensaje universal del cristianismo

Lamin Sanneh ha enfocado su estudio histórico de la misión en África en el impacto que tuvo el *traducción del mensaje* (p.e. en lengua local) por los misioneros, en la transformación global del mundo del pueblo africano. Muchos misioneros siguieron las huellas de Desiderius Erasmus, el padre del humanismo renacentista, enfatizando los efectos benéficos sociales y culturales de la traducción de las Escrituras cristianas a las lenguas ordinarias y exóticas. En esta forma la publicación de los secretos y misterios de Cristo en lengua local, puede destruir el monopolio de la verdad de una elite. Aquellos que fueron antagonistas a estas traducciones vieron las implicaciones socio/políticas de las traducciones y trabajaron por la alienación hacia el colonizado, insistiendo en el culto, instrucción y aprendizaje en una lengua extranjera o esotérica.

Además Sanneh, seguido por Bediako, puso atención al carácter de universalidad del mensaje cristiano, expresado por la *traducibilidad* de este mensaje. El instrumento de esta traducibilidad es la Biblia en lengua local, que abraza y amplía los horizontes del mundo africano, eligiéndolo en la visión universal proyectada por el cristianismo. La traducción de la Biblia a las lenguas africanas testifica la eterna actividad universal del Logos de Dios, presente en todos los tiempos y encarnado históricamente en Jesús, interpretando a Dios (Jn 1:18) e interpretando la condición humana (Jn 4:29)<sup>30</sup>. Bediako cree que el persistente temor expresado por teólogos como

Bolaji Idowu, de que el cristianismo continúa siendo una religión extranjera es superado por la traducibilidad del mensaje del cristianismo. La traducibilidad hace accesible el cristianismo en el idioma nativo y lo hace nativo en África.

Críticos de Sanneh y Bediako, como Maluleke, se enfocan en las exageraciones en las conclusiones dadas por los dos estudiosos de la traducibilidad<sup>31</sup>. La obvia exageración es la disociación entre cristianismo y colonialismo hecha por Sanneh y la declaración de que el cristianismo es una religión no-occidental en África, hecha por Bediako. Eruditos africanos, críticos del cristianismo (e historiadores africanos y no africanos) están equivocados cuando señalan la colusión de los proyectos coloniales y evangélicos. Hasta hoy, el orden de la estructura piramidal de las iglesias históricas misioneras en África, demostrada especialmente por la estructura y contenido de sus liturgias, prohíben cualquier afirmación pretenciosa de que el cristianismo en África sea una religión *no-occidental*. Como un ejemplo inicial, *el leccionario de las Iglesias católica y protestante* en África son los leccionarios de las iglesias de origen europeo y americano. La selección de textos, en contradicción con la selección hecha por las AICs (y más tarde las selecciones que los sacerdotes y pastores hacen para adecuar las liturgias de sanación, por ejemplo), indica el impacto de los intereses extranjeros que provienen de occidente.

A pesar de todo, la posición de Sanneh sobre la *traducción* y la lengua vernácula es irreprochable. Esto es aún más claro cuando es vista desde la perspectiva de la vida de la narrativa de la Biblia transmitida a través del culto. Todo el mundo africano se vuelve inmerso y lanzado por las historias de la Biblia en el emotivo contexto del culto donde toda la vida en sus muchas dimensiones son integradas o sintetizadas. Si la Biblia es íntegramente traducida (como entre protestantes y más tarde entre católicos), o si partes de las historias o instrucciones/cartas son transmitidas a través de leccionarios encontrados sólo en los cultos de domingos o días de la semana (como entre católicos), las historias e idiomas de la Biblia - como Palabra de Dios - unen las historias e idiomas africanos y se encarna en África. El grupo de lenguas en el culto, o en el curso de su estudio de la Biblia, representa su vida (el alcance y aliento de su memoria ancestral, su contexto, su predicación) ante Dios, o ve esta vida como representada ante Dios, en el culto y en la vida diaria. Los participantes ven su mundo ampliarse e integrarse a la Biblia para una historia más completa de su vida (y de

toda la vida) que se vuelve aún más integrada al Dios de su creencia bíblica: este es el *diálogo trans-cultural al nivel de la tierra* (la aculturación o inculturación en términos teológicos). El enlace dado de la vida y memoria de las comunidades africanas, en la vida y memoria de la acción de Dios entre el pueblo de Israel y la comunidad judeo-cristiana es descubierta ahora como, no sólo relevante, sino también como continua e idéntica a la experiencia de la comunidad. (Esta hermenéutica de la identidad llega a ser radicalizada, especialmente en tiempos de angustia y situaciones de opresión, de modo que figuras proféticas/carismáticas se vuelven mesías, se vuelven otros Cristos o santos cristianos al punto de borrar la imagen original del Cristo y hacer preguntas sobre el verdadero carácter cristiano de las nacientes comunidades. Este fue el caso en el siglo XVII al XVIII, del movimiento Antonino en el Congo, dirigido por Kimpa Vita o Dona Beatrice; o el caso de los movimientos mesiánicos dirigidos por Simon Kimbangu y también William Wade Harris, hasta cierto punto). Pero el impacto de la Biblia vernácula como mediadora de encuentro genuino y diálogo trans-cultural, es del más alto valor en la revisión de la construcción del cristianismo local en un lugar particular. Sanneh expresa este encuentro de la siguiente forma:

... mientras fue posible en el periodo pre-cristiano para los africanos pensar en Dios en términos refractados sociales y étnicos, ahora, una nueva escala de identidad fue introducida que incluía auto-reflexión crítica por medio del lenguaje transcrito, un lenguaje que retuvo las marcas de la lengua del pueblo... Lo que es iluminador en el proceso de la cultura indígena es cómo las Escrituras cristianas, dieron al idioma nativo y las aspiraciones que guardaron como una reliquia, una causa histórica, permitiendo a los africanos renovar costumbres para su propio avance y posibilidades<sup>32</sup>.

Bediako está tan impresionado con lo que los misioneros -precisamente la misión de Basel en la Costa de Oro (Ghana)-, consumaron en el área de desarrollo, lo nativo, que él clasifica en su obra bajo el nombre de "Cristianismo y liberación en África". Sobre el impacto de la traducción en lengua nativa en los pueblos Twi y Ga en Ghana, él escribe,

El énfasis en el estudio y uso de lo nativo, junto con la exposición de los recursos bíblicos de la fe cristiana en sus lenguas originales, significa, no sólo que las congregaciones cristianas Twi y Ga estaban siendo referidas en profundidad a un aspecto muy importante de sus culturas locales, sino también que el espíritu cristiano Twi y Ga estaban siendo ligados a horizontes universales. Aprender y

entender que lo nativo tenía un significado en la relevancia universal de la fe cristiana: el sentido de liberación - espiritual e intelectual - fue grandioso<sup>33</sup>.

## 2.2 El impacto nativo en la vida de la Biblia misma en su contexto

Desde que se admite el impacto liberador de la interpretación nativa de la Biblia en las comunidades africanas, y especialmente el “ropaje” de la Biblia, entre los pueblos no-alfabetizados y semi-alfabetizados con ‘autoridad oral’, no se debe olvidar que el principio de la ‘traducción’ es el ingrediente básico de todo diálogo trans-cultural. En el arte del entendimiento inter-cultural, *el esfuerzo de traducir representa un reto constante para intentar entender al ‘otro’ en los propios términos del otro, de modo que podamos devolver a nuestra comunidad lo que nos ha atraído en otros lugares*<sup>34</sup>. Entre los africanos y la raza negra existe siempre la apertura para escuchar las novedades del otro. Ir ‘a cualquier lugar’ en busca de la verdad en la prueba universal de que *ninguna cultura puede permanecer sola al definir o ejemplificar las riquezas de la aspiración humana*<sup>35</sup>. Pero esto no significa que el receptor fundamental de la cultura matriz esté vacío, sin nada. Es importante poner atención al proceso de domesticación, o hermenéuticas locales, que acompañan el nuevo descubrimiento. Como hemos visto, la domesticación de la narrativa bíblica en África viene desde la continuidad radical entre los intereses de la Biblia y temas que dominan la vida en el mundo africano.

Una traducción de los Salmos al idioma Igbo para la oración cristiana (pública y privada) por R. C. Arazu ilustra la facilidad con la que emerge el mundo de la Biblia y los mundos Igbo (nigerianos). Esto es más frecuente entre pueblos que son o iletrados o semi-iletrados. El primer salmo que Arazu tradujo a finales de los años sesentas es el salmo 102 (un Salmo de lamento). El refrán “Inclina tu oído hacia mí; respóndeme prontamente el día que te llame” (102:2) resuena en las iglesias de toda la tierra de Igbo como respuesta a oraciones de intercesión o petición durante la misa (“Runata genu-mu nti, welu-un oso za-un mu-o Chukwu” “Inclínate, escúchame con tus oídos, responde rápidamente a mi llamado, Oh Dios”). Los críticos reclaman que cerca de 60 salmos ya traducidos por Arazu, son Salmos de lamento o queja (de acuerdo con H. Gunkel) que repre-

sentan el dolor del pueblo, el cual llora y se lamenta con abundantes lágrimas. Esto se puede verificar desde la popularidad de estos salmos en misas de funerales o situaciones similares que provocan el llanto de un pueblo que sufre o personas que han sido ofendidas en lo que consideran más sagrado<sup>36</sup>. Pero lo que quiero enfatizar es la facilidad con la que surgen los dos mundos, y esto es solo lo que el maestro del lenguaje de los dos mundos puede ‘traducir’ para el pueblo. El gran mérito de Arazu está en extraer lo común en común entre el mundo rural de los judíos y todo lo que tiene que ver con él y los asuntos y contexto de Igbo. Otro mérito es el manejo de los idiomas, imágenes, y el lenguaje cotidiano accesible a todo Igbo para traducir los salmos y pasarlos a canción. Y finalmente, la melodía preferida es evocativa del lamento tradicional. Formado en la vida real, uno se asombra cómo el viejo y el joven, especialmente el viejo, armonizan con facilidad con estas oraciones cristianas. Aún en funerales los salmos son representados con la danza. En la introducción a la edición combinada de 1993 de los 63 salmos que ha traducido, Arazu anotó:

Me propuse traducir los salmos de la Biblia a la poesía y melodías Igbo. Antes de comenzar esta aventura tuve que manejar las técnicas para tocar el piano (*ubo*), el cual tiene ocho notas, cuatro masculinas y cuatro femeninas, de acuerdo con la tradición Igbo. Para el acompañamiento del *ubo* arreglé versos de los salmos traducidos, de tal modo que el ritmo y las melodías sobresalieran en lugar de destruir las vicisitudes tonales del lenguaje Igbo... El método antiguo de aprender en la tradición oral, es el adoptado porque la mayoría de los pueblos que han aprendido y ahora cantan estos salmos son tanto iletrados como semi-iletrados<sup>37</sup>.

Un ejemplo del logro de Arazu es la evocación de tocar imágenes para comunicar la oración de los salmistas. Por ejemplo en el salmo 88, un lamento individual, la imagen de la fosa en la que fue lanzado el salmista y la descripción del peso de la ira de Dios (vv. 6-7) son expresadas en términos fácilmente comprensibles y tan coloridos como en su fuente. Reproduzco la traducción del Nuevo RSV y la traducción de Arazu de los dos versos.

v.6: Me has puesto en lo hondo de la fosa, en las regiones oscuras y profundas

v.6 Ikwakpuo na mu na umi na umi di umi na ime

v.7: Tu ira cae pesada sobre mí y me sumerges en tus olas

v.7 Iwe Gi anyido-na mu oh/ o likpugo mu ka mmiri



Lo que es indudable para la persona Igbo es el juego en la palabra *umi* y su repetición. Mientras que el RSV proyecta las profundidades de la aflicción resaltando las profundidades de la fosa v.6<sup>a</sup>; Arazu resalta lo que se conoce acerca de la fosa en la cosmología Igbo. Es un pozo profundo y cualquiera que caiga dentro o que sea empujado en él, ya está en miseria. El verso v.6b mantiene el término *umi*, pero enfatiza que esto es un foso en un foso (*umi di umi na ime*). De este modo uno puede traducirlo de nuevo al inglés “el foso sin fondo”. La mitología Igbo es familiar con “umi muo” (foso o pozo de espíritus), en el que nadie desea ser atrapado. La traducción ha comunicado efectivamente el extremo del sentimiento como llegando al límite-miseria; cantar y danzar esto en los funerales, tiene un efecto catártico; la miseria se representa ante Dios para que Dios surja y actúe. La comunidad cantante y el danzante toma el lugar del suplicante angustiado y actúa con Dios para eliminar la angustia. En v.7 se hace un esfuerzo similar en Arazu para proyectar el peso de la ira de Dios. A los Igbo que usan su cabeza para llevar una carga pesada, les resonará el peso de la ira representada en tales términos. Y el punto sobre Dios sumergiendo al suplicante en sus aguas, es traducido como la misma ira de Dios enterrando al salmista, como el agua entierra a la persona que se ahoga. Esto es sólo para notar cuán cerca del lenguaje diario e idiomas desde dentro de la cosmología de un lenguaje receptor puede estar el texto traducido, dar vida y hacer avanzar en significado.

La traducción da la palabra de Dios a su propia vida en un contexto. Mientras desafía al mundo de África engrandeciéndola, la traducción confirma la visión religiosa de este mundo a través de sus idiomas e intereses, y da nueva vida al texto. Tales traducciones creativas reposicionan a los africanos en la cuestión en que Pablo y el cristianismo judío encontraron al Occidente con todo el dinamismo e incertidumbres sobre el desarrollo de su futuro que está confiado al Espíritu de Dios.

### **2.3 Las AICs. Movimiento único en 20 siglos de cristianismo<sup>38</sup>**

Las iglesias indígenas africanas demuestran, más que las iglesias misioneras de origen, de la línea principal, de la cual ellas se desarrollaron, cómo la Biblia puede ser desplegada como un símbolo de continuidad con las culturas africanas y capacitadora para la liberación. Las AICs, desde su origen, son, notoriamente, iglesias

de la Biblia. Muy pocos estudiosos y pastores africanos las caracterizarán hoy como murmurantes, aplaudientes, secesionistas, separatistas, sincretistas... En algunos casos sus fundadores no sólo tienen experiencias semejantes a la de los profetas del A.T., sino que son recordados como figuras proféticas o mesiánicas marcadas por su Biblia; profetas invencibles, por la visión dominante del cumplimiento de las promesas bíblicas en tierras africanas. William Wade Harris, de Liberia, Simon Kimbangu, de la República Democrática del Congo, Samuel Oschoffa de la República de Benin, Simao Goncalvés Toko, de Angola, son solo algunos de estos fundadores. Un teólogo controversial luterano de la República Democrática del Congo, Kä Mana, correctamente introduce comentarios sobre estos profetas-fundadores con el subtítulo: "la galaxia de los profetas y fundadores de las iglesias"<sup>39</sup>. La Biblia jugó un papel no-negligente en la relevancia de su aparición y continuidad en la perspectiva religiosa africana. Esto confirma la visión que hace accesible la Biblia a todas las lenguas vivas es el cumplimiento de la primera ley de inculturación práctica. Las AICs que leen la Biblia en la lengua nativa, y que naturalmente encontraron apoyo bíblico para esas prácticas, tales como visiones, profecía, posesión-espíritu, poligamia, circuncisión, las cuales fueron condenadas por los misioneros, son muy atractivas para los africanos. Desde una estimación de más de 6 millones en 1967, hoy se calcula que alcanzan un número cercano a 39 millones<sup>40</sup>. Estas iniciativas africanas en el cristianismo han hecho contribuciones creativas en la interpretación bíblica, el culto y en dar un sentido de pertenencia a los miembros africanos.

Un hecho notable en estas AICs, es la obligación de estudiar la Biblia. En una de las iglesias en el sur-este de Nigeria, estudiada por Kenneth Enang, uno de los once votos bautismales hechos por los candidatos es: "Juro aquí que siempre leeré las escrituras"<sup>41</sup>. Esto está fuera de las obligaciones católicas o protestantes en el sacramento de iniciación. Y generalmente el uso de las escrituras de los AIC muestran un desarrollo fértil de la imaginación religiosa africana. Aunque la precaución debe ser ejercida al continuar la percepción de Sanneh de las Escrituras como un tipo de oráculo, también algunos de las AICs prueban que Sanneh tiene razón en su acercamiento a las Escrituras. Los cristianos en las AICs y también en la línea principal o las iglesias de misión, toman la Biblia como depósito de revelación o la manifestación de la buena

voluntad de Dios. La Biblia es interpretada en línea con la novedad de la muerte-resurrección de Jesús.

### ***2.3.1 La Biblia como inspiración, señal para la vida y la hermenéutica de las AICs***

La mayoría de las AIC no tienen los beneficios de las herramientas exegéticas modernas, especialmente, el método histórico-crítico desarrollado recientemente. Sin embargo, inspiran confianza en dos cosas; en su rechazo de la visión de las Escrituras como un saber esotérico (oculto expresamente en la misa de los cristianos presidida por el clero, en la iglesia católica por ejemplo) y segundo, su acercamiento a las Escrituras como un tesoro del cual los miembros se inspiran para recibir y llevar la palabra de Dios al mundo. Nuevamente sin seguir la continua orientación paternalista de Albert de Surgy, su muy sugestivo estudio de la Iglesia Celestial de Dios en la Tierra, fundada por Samuel Oschoffa (República de Benin y Nigeria), muestra una visión original de la Biblia en las AICs. Los “celestiales” no interrogan la Biblia para probar los textos que justifiquen doctrinas particulares. De esta forma no son del todo comparables a los pentecostales intolerantes, a pesar de la posición principal dada al Espíritu Santo y a las visiones. No hay debate sobre el significado de los textos de la Biblia, más bien *toman inspiración de la Biblia* para realizar una opción razonada. Buscan muy poco en la Biblia formas rigurosas de pensamiento y bucan más un ambiente *fértil para fijar y desplegar sus propios pensamientos*. Para ellos la Biblia es un trampolín aprobado por Dios para desplegar sus propios pensamientos, especialmente ejemplificado en el ministerio de la predicación. De tal modo que su instructivo insista en que todos pueden leer y entender la Biblia, por eso es el libro más sencillo y también el más sublime; no se necesita un grado doctoral en teología para interpretar la Biblia<sup>42</sup>. Las AICs entre los Akan de Ghana, ven el mensaje de la Biblia como algo sencillo, directo y personal. Lo leen tan asiduamente que son apodados ‘la gente con la Biblia sucia’. “Para ellos la Biblia no es sólo un registro histórico, sino un plan para la vida”<sup>43</sup>. Es por eso que los estudiantes de las iglesias de la línea principal, en particular, se entrenaron para ir al encuentro del sentido histórico o literario de la Biblia y pueden levantar la vista en los sermones y explicaciones que se derivan de los textos escogidos por las AICs.

La primera gran diferencia entre las AICs y la línea principal o las iglesias de misión, es naturalmente la *selección de textos bíblicos* para los días de la semana o el culto dominical. Harold Turner realizó un extenso e interesante estudio de los textos usados por la Iglesia del Señor (Aladura) por un periodo de 30 años (1930-1960). La iglesia fue fundada en 1930 por Josiah Olunowo Oshitelu, un profesor-catequista Anglicano Yoruba, siguiendo las visiones que un hombre viejo interpretó como palabra de Dios, llamándolo para ir a propagar el Evangelio. En 1980 la iglesia tuvo 230 ramas en Nigeria, 55 en la Sierra Leona, 66 en Ghana, 105 en Liberia, una en Londres y una en Liverpool (Inglaterra) y una casa congregación en Nueva York<sup>44</sup>. Es también un miembro activo de la WCC. Lo que es interesante en el estudio de Turner es que uno puede dirigirse a los textos de la Escritura, desde las lecturas usadas en los sermones en contextos urbanos y rurales y que fueran relevantes para la formación y los intereses de los miembros de esa iglesia por un periodo de 30 años. En total, Turner analizó 8000 sermones, de los cuales compiló una lista de 286 textos usados 6 o más veces. Estos (286 textos) fueron por lo tanto, los textos favoritos de los predicadores. La primera evidencia que surge es que los libros del N.T. son usados tres veces más que los del A.T., en contraste con la práctica de la congregación anglicana en Ibadan en el mismo periodo, donde de 1300 textos el N.T. es usado siete veces más que el A.T. La segunda nota interesante es que la carta de Santiago encabeza la lista de textos de sermones, seguida por el Evangelio de Mateo y la carta de Pablo a los Efesios. Y el libro del A.T. usado más frecuente es el Eclesiastés, seguido por Génesis 1-11. Ningún libro de la Biblia es dejado fuera, aunque es claro que algunos son usados más frecuentemente que otros para la formación de los cristianos ; 43% del A.T. contra el 57% del N.T. Los milagros de Jesús resaltan en los sermones de sanación de los ciegos, paralíticos, y levantamiento de los muertos; mientras en la narrativa de la vida de Jesús, el número más grande de referencias son las que versan sobre la entrada a Jerusalén, las tentaciones, el ayuno y la resurrección, en ese orden. La Carta de Santiago que encabeza la lista, recurre, de acuerdo con Turner, al proverbio-amor a los africanos. Se puede notar la frecuencia de aforismos, epigramas y símiles p. e., 'paciencia y resistencia', 'fe y conocimiento sin trabajo es muerte'. El texto usado con más frecuencia es el proverbio de advertencia de Santiago 4:14 "Todavía no sabes lo que mañana

pasará ¿Qué será de tu vida? Porque eres niebla que aparece por un instante y después se desvanece”. El Evangelio de Mateo es amado porque en este Evangelio Jesús enseña como el nuevo Moisés. Turner se aventura a la siguiente conclusión: *La fe cristiana es interpretada como una nueva moral y ley religiosa, la cual puede ser obedecida sólo a través de la gracia de Dios, dada especialmente a través del Espíritu Santo, también a través de Jesucristo el maestro*<sup>45</sup>.

Lo que surge de la práctica de la Iglesia del Señor (Aladura) es que las iglesias indígenas que no están atadas a los leccionarios de las iglesias de la línea principal, practican la libertad en la selección de textos. Esta selección de los textos a ser leídos en el culto, alrededor de los cuales las homilias o sermones son elaborados, es revelador de la relevancia en el acercamiento a las Escrituras, en la visión de los cristianos africanos. La Biblia es un recurso del cual toman inspiración para su vida. Segundo, los textos muestran los intereses de las varios AICs. Siempre interesa que revele la continuidad entre su mundo y el mundo bíblico. Por ejemplo, James W. Fernández, en un ensayo sobre la Iglesia Celestial, apenas 30 años después de que la Iglesia fue fundada, notó intereses que llegaron a ser evidentes en la elección de aquellos textos bíblicos que son usados y estudiados: “tabúes y prohibiciones” (Lv 10, 8-11; Nm 6, 1-3; Jc, 13, 4-14.22-30; 28, 7-11), “verdaderas y falsas profecías” (Mt 7, 15; 24, 11; Lc 21, 8), “Espíritu Santo y visiones” (Gn 3, 22-24; 1Co 2, 12; Mt 5, 17-20; Lc 2, 1; Hch 26, 14-32; Jn 4, 7-26), “obtención de bendiciones” (Lc 22, 17-22; Jn 12, 1-9; Mt 26, 17-26)<sup>46</sup>. Se puede ver en la elección de los pasajes los mundos bíblicos y africanos casi en simbiosis. Es en este punto de contacto entre los dos mundos, o aún la interpenetración de los mundos, el punto donde el “después” y el “ahora” surge para las congregaciones, cuya naciente actitud de los africanos hacia la Biblia se vuelve palpable. En 1977 los teólogos africanos describieron su acercamiento contextual a la Biblia en las siguientes palabras: *La Biblia no es simplemente un libro histórico sobre el pueblo de Israel; a través de una re-lectura de esta Escritura en el contexto social de nuestra lucha por nuestra humanidad, Dios nos habla en medio de nuestros problemas. Esta Palabra divina no es una proposición abstracta, sino un evento en nuestras vidas, autorizándonos para continuar en la lucha por nuestra total humanidad*<sup>47</sup>. Pero las interpretaciones que surgen de las varios AICs, a menudo manifiestan una huida de los hábitos

y comportamientos (ritual del comportamiento) asociados con la práctica oficial en las iglesias de la línea principal. Estas cuestiones hacen relevante el poner límites entre el carácter cristiano de alguna de estas iglesias indígenas y aquéllas que simplemente han caído bajo el encanto de categorías religiosas africanas. La adopción de la categoría de maldición como una estrategia litúrgica para la sanación integral (dando justicia a los oprimidos y liberando a los oprimidos de su compleja persecución) ejemplifica el desafío de las AICs a la teología africana.

### ***2.3.2 La maldición litúrgica como arma de los débiles***

Philomena Mwaura registró el uso del *Salmo 35 en los ritos de sanación de la Iglesia Cristiana Nabii de Kenya*<sup>48</sup>. Este es un Salmo de lamento que recurre a Dios, el guerrero, para atacar a los adversarios y opresores del suplicante. Comienza con: “¡Combate, Oh Señor, a quienes me combaten; pelea contra quienes pelean en mi contra!” Los versos de maldición son sorprendentes. Por ejemplo, “¡Sean lo mismo que la paja al viento, por el ángel de Yahvéh acosados; sea su camino tiniebla y precipicio, perseguidos por el ángel de Yahvéh!” (vv. 5-6). En la Iglesia Nabii, el rito de sanación en el que es usado este salmo, toma lugar ante el altar en los hogares de los Profetas. Generalmente el salmo 35 se usa en casos desesperados y conflictivos. El rito es precedido por la confesión de los pecados, y el ayuno. (La Confesión y el ayuno son un requerimiento característico de fe para sanar en la mayoría de las Iglesias, incluyendo las de la línea principal). El suplicante trae 24 velas de colores blancas, azules, amarillas y verdes. Durante el rito se hace un círculo en el piso, al lado del altar; las velas se colocan sobre la línea del círculo y el suplicante se pone dentro sosteniendo una Biblia, un sobre conteniendo dinero, una lista de nombres de los sospechosos, y la copia del salmo que se va a leer. El profeta-sanador usa sotana verde o roja, lee el salmo y pide al suplicante que repita después de él la siguiente oración:

Querido Señor, vengo a ti humildemente y con pena para acusar ante ti a aquellos responsables de mi sufrimiento. Por favor lucha esta batalla por mí. Confúndelos y frustra todos sus planes en contra mía. Cierra todas sus ‘puertas’. Libérame y cuando triunfes sobre ellos, te glorificaré y continuamente te rezaré. Pido todo esto en nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo<sup>49</sup>.

El profeta dice otra oración conclusiva a favor del suplicante, y después sale el suplicante. Testimonios subsecuentes indican que la sanación ocurre.

Mwaura pone atención a ciertos colores proyectados en el ritual como instrumentos potentes para la lucha contra el mal. Los espíritus malignos están vestidos de rojo (note la vestimenta roja del profeta); y el anillo del fuego es indicativo de un área protectora, o 'espacio sagrado'. Esta creación de una santidad interior en un espacio de culto ya sagrado (simbolizado por un círculo demarcado por símbolos fuertes, especialmente la vela encendida) no está limitado a la iglesia Nabii. Entre los suplicantes celestiales (en la República de Benin) quienes son tratados cruelmente (atacados por brujas y magos, víctimas de brujería, etc.) son animados a pasar por "exposiciones" en la Iglesia Celestial. La 'exposición' es un ritual dentro de un círculo (área protegida). El amenazado suplicante está rodeado por velas y otros objetos recomendados y unas oraciones de sanación y seguridad pronunciadas frecuentemente (este ejercicio podría durar 7 días)<sup>50</sup>. La persona atacada o invadida por los espíritus malignos, es exorcizada y fortalecida con instrumentos de defensa contra el enemigo. Es interesante en esta conexión que en el mito dominante de la entrada de evu (o hu, el espíritu perverso de sortilegio) en la sociedad humana a través de la curiosa (celosa) mujer confiada, evu es representada como ausente de la sociedad humana (el pueblo) porque *es difícil alimentarme y odio la luz del día*<sup>51</sup>. Esto apoya la práctica entre la Iglesia Nabii, mostrando que las velas encendidas y los colores brillantes son instrumentos poderosos contra los espíritus malignos y agentes del mal.

La atención de Mwaura en la conexión entre los mundos africano y bíblico es interesante. De acuerdo con ella, "la cosmología del A.T. ha sido reforzada por la africana", y además, el uso del salmo 35, cae en la línea "hermenéutica o mistificación" popular. En otras palabras, la Biblia es símbolo del poder de Dios, y presencia de Dios. Esto es llevado al punto donde uno afirma que la Biblia tiene poderes mágicos; libera, protege y da victoria<sup>52</sup>. La mayoría en Aladura (Iglesias de Oración) tienen horror de los hechizos (fetiches, etc. que son, específicamente denunciados durante las ceremonias bautismales) y les prohíben a los miembros ir con los teólogos tradicionales a quienes denuncian como agentes del mal. Pero la Biblia no es sólo un plan para la vida. Para este grupo keniano funciona como un amuleto (como el corán a los musul-

manes). (En la Iglesia de los Doce Apóstoles en Ghana, la Biblia como un instrumento terapéutico es llevada sobre la cabeza por los sufrientes, o colocada sobre la parte afectada del cuerpo)<sup>53</sup>. Pero esta tendencia a convertir la Biblia a un fetiche por su potencia no debe ser aquí la única consideración. Será inusual que en el nombre del evangelicismo alguien se hace iconoclasta; y en realidad nada de malo hay, considerando que la Biblia es un objeto sagrado que da salud. En 1886 un desganado misionero escocés entre los Ngoni (del norte de Malawi), Walter Angus Elmslie, mientras aceptaba a orar en el 'ritual de la lluvia' se rehusaba a hacer la oración entre el kraal del rey porque estaba temeroso de las consecuencias de las actitudes 'supersticiosas' de los Ngoni hacia la Biblia. Cuando su oración fue seguida por un fuerte aguacero, no estaba del todo infeliz ante el incremento astronómico de miembros en su iglesia<sup>54</sup>.

Pero lo que encuentro muy interesante para el desarrollo de la teología africana es el uso litúrgico de maldición. El uso del salmo 35 no sólo tiene un efecto terapéutico para el sufriente (el débil) sino que demuestra el despliegue efectivo de las 'armas del débil'. La historia litúrgica cristiana y la práctica de las diferentes tradiciones religiosas han documentado la evidencia del ritual de la maldición. La maldición es normalmente la práctica del débil, que no es la del fuerte. En el A.T. y en el N.T., en la literatura Védica y el Corán, entre los monjes budistas, los druidas y en ATR, la maldición es reconocida como una categoría litúrgica que sirve notablemente como *tormento a los enemigos; como reforzamiento de la ley, disciplina doctrinal y conducta apropiada, instrucción de conductas morales y como protección de lugares y objetos sagrados*<sup>55</sup>. El uso excesivo del salmo 35 por la Iglesia Nabii de Kenia es contra los enemigos. Pocos ponen atención a la práctica medieval en el Oeste de Europa del clamor (significa 'apelar' por la justicia) o maldición en la liturgia. Es un servicio en uso 'en tiempos de problema'. Es claramente explicado a la asamblea 'lo que molestó a la comunidad', reunida en un día de fiesta. *En medio del recital de salmos y oraciones, es entonada una larga letanía de maldiciones, basadas principalmente sobre aquellas que se encuentran en el Deuteronomio y el Libro de los Salmos, y dirigidas contra los malhechores que disturban la paz*<sup>56</sup>. Esta liturgia de las maldiciones fue integrada al servicio del Miércoles de Ceniza (que recita amenazas divinas contra los pecadores) en el *Libro de Oración General* Anglicano.



Es interesante, como Little observa, que este patrón ritual de confrontación del fuerte por el débil, funciona donde el proceso judicial no es fuerte, y se puede decir que restituye o hace cumplir el proceso judicial 'bajo la mirada de los dioses'. En términos de éticas y manejo del poder de la maldición se vuelve un instrumento de poder; instrumento usado por las mujeres de edad, enfermas o embarazadas, el huérfano o el discapacitado, marginados de la sociedad, para quedar libres del torturador por Dios o sus ángeles. Pronunciado por gente con autoridad religiosa, o gente hecha santa por su condición, los pronunciamientos son performativos, llevan fuerza contra, *el dolor de esa persona, cuyo vecino es un santo enojado*<sup>57</sup>.

Este patrón de acción del débil contra el fuerte, sus opresores, es individual y colectivo. Los ejércitos han regresado porque los Monjes Benedictinos --según esta leyenda- han pronunciado maldiciones en la tierra contra los invasores. Las leyendas sobre lo efectivo de las maldiciones de San Patricio o Santa Brígida, abundan en Irlanda y otros lugares. Las maldiciones no deben ser por lo tanto relegadas a un pasado bárbaro; estas funcionan donde el pueblo ha sido profundamente herido y no sanado. Los muchos opresores de los débiles en todo el mundo, especialmente cuando pertenecían a alguna religión, lo pensarán dos veces cuando se enfrenten a las maldiciones en la asamblea religiosa. Hablando con el Sr. Kohler, el director de la FMI, durante su visita a Nigeria en el año 2000, la economista nigeriana Anya O. Anya, le señaló que "la población nigeriana necesita estar convencida de que es moral y justo para la comunidad internacional, olvidar que de los más de 30 billones de dólares que es la deuda actual de Nigeria, la suma principal es menos de 8 billones de dólares y más de 20 billones han surgido de intereses y multas por los retrasos en el pago". Después concluye con una afirmación evocativa de una situación límite que podría necesitar los versos de maldición ... *es difícil esperar que el pueblo ordinario y sufriente de Nigeria acepte un incremento cuádruple de la deuda original en una década y media, sin que sea el resultado de alguna conspiración diabólica*<sup>58</sup>. A falta de un proceso internacional (global) judicial y ético, el débil hace uso de la maldición; y las iglesias indígenas están mostrando el camino a este respecto. Esto no debe hacernos olvidar el mandamiento de Jesús de amar a nuestros enemigos; ni la insistencia de Pablo que uno debe bendecir y no maldecir. Sin embargo la posición del N.T. tiene que ser armonizada para que uno pueda entender también el

significado de la maldición de Jesús a la higuera que no daba frutos; y el mismo pasaje donde Pablo invoca bendiciones para el enemigo no olvida recordar el no tomar venganza y dejar la venganza a Dios, sino que al contrario, “si tu enemigo tienen hambre, dale de comer; si tiene sed, dale de beber; haciéndolo así, amontonarás ascuas sobre su cabeza” (Rom 12:20). Dicha bendición podría llevar a la conversión del opresor o permanecer en su maldad y así también lograr el propósito de la maldición.

### ***2.3.3 El arraigo en la Biblia como llave para el discernimiento***

Es precisamente alrededor de estas hermenéuticas populares de mistificación, utilizadas no sólo por las AICs, sino por las iglesias de la línea principal que uno necesita hacer una pausa y cuestionarse frente al uso de la Biblia en África. Ogbu Kalu ha puesto atención al interés excesivo de los sociólogos en las AICs; esto contiene enormes problemas para la historiografía de la iglesia africana. Con el cambio del centro de gravedad del cristianismo al sur, de acuerdo con Kalu, *África se está volviendo un verdadero laboratorio en el desarrollo cristiano, ofreciendo nuevas formas de interpretación*<sup>59</sup>. Las florecientes AICs proveen un extenso material y un territorio muy interesante (también exótico) para las ciencias sociales, pero desafortunadamente oscurece el trabajo de la historia de la iglesia que debe reconstruir lo que Dios ha hecho a través de Cristo en el Espíritu, en los individuos y la comunidad. Ubicar la línea entre los grupos que son cristianos y aquellos no-cristianos, es muy difícil de ver en las orientaciones de las AICs hacia la continuidad y discontinuidad entre las culturas religiosas africanas y la fe bíblica. Por ejemplo, el periodo Oshitelu fue de visiones, revelaciones y oraciones de renovación entre las iglesias de oración (Aladura) que surgen en Nigeria Occidental (c. 1930). Hubo oposición a sus métodos para encontrar brujas y hechiceros, y especialmente oposición a los nombres esotéricos revelados a él. Esto llevó a la exclusión de su grupo que más tarde surgirá como la Iglesia Apostólica de Cristo. Los grupos basaron su juicio en una forma muy respetada Oshitelu en la Escritura, *Cristo vino y nos mostró su verdadero nombre y tal como se nos prometió en el nombre de Cristo, todos los otros nombres deben ser olvidados*<sup>60</sup>.

Usando la reforma principal de *Sola Scriptura* y *Scriptura et Traditiones*, Kalu formuló una tipología de las AICs. Mientras los

pentecostales africanos se apartan de los Evangélicos y los Protestantes en evocar solo las Escrituras, los Aladura están del lado de los Católicos Romanos, en invocar las Escrituras y la Tradición. La mayoría de las AICs en África caen en el dominio Aladura (o los sionistas en Sudáfrica). Todos ellos valoran la oración, la fe de sanación, la profecía, los sueños, las visiones, etc. Pero hay otros grupos Kalu entre los movimientos mesiánicos, vitalísticos, renovalísticos y nativísticos (como el despertar de las casas de sanación vitalísticas del Domingo) que Kalu clasifica como no-Cristianos<sup>61</sup>. Muchos de ellos son simplemente cultos. Sin embargo, el factor interesante sobre los pentecostales africanos y Aladura (o sionistas en Sudáfrica) que representan los extremos del espectro en el uso de la Biblia junto con la tradición, o usar la Biblia sola, es que ambos comparten la visión del mundo africana. Pero mientras los Aladura (en línea con la sabiduría nativa, asociada con los Católicos) ven continuidad entre respuestas a los intereses tradicionales, la creencia en espíritus buenos o ángeles (tener nombres especiales) etc., y la Biblia, los pentecostales (siguen la discontinuidad excesiva o radical entre religiones y el evangelio del evangelicalismo) prefieren una reorganización radical de la cosmología africana, especialmente su mundo de espíritus. En su 'desilusionada' reproducción del cosmos africano, de acuerdo con Kalu, los pentecostales africanos interpretan la religión africana en términos de alianza con los espíritus tradicionales y el cristianismo como alianza con Cristo. Volverse pentecostal significa decidir ser liberado de los espíritus que dominan el mundo ancestral para optar por Cristo. (De acuerdo con ellos, los católicos en una gran cantidad y Aladura en menor cantidad no han hecho un discernimiento correcto de espíritus)<sup>62</sup>. Los pentecostales son intolerantes, exclusivistas, literalistas en el acercamiento a las Escrituras (si no fundamentalistas, aunque niegan el término 'fundamentalismo' que prefieren lanzarlo contra los musulmanes fundamentalistas que ellos atacan en brío retórico)<sup>63</sup>.

Ambos lados aceptan la existencia real de estos espíritus. *Usan los mismos mapas del universo, aunque los colorean de diferente manera*<sup>64</sup>. Uno recibe algunos como buenos y agentes de Dios; el otro domoniza todo, reconociendo sólo al Espíritu Santo. Kalu se inclina hacia el pentecostalismo, y ve el surgimiento del movimiento de renovación carismática como inserto él mismo en un punto medio entre las iglesias católica y protestante, encaminada hacia una re-evangelización masiva de África.

## 2.4 Religión bíblica y religión tradicional africana al servicio integral del todo

La diferencia entre las AICs, y los pentecostales debe ser interpretada como una riña de dormitorio, que es tan sólo un inicio del debate sobre cómo manejar la visión del mundo africano dentro de una nueva y atractiva religión. ML Daniel sugiere que las AICs 'del tipo profético' proyectan su 'propia y única teología de las religiones' y son una contribución significativa a 'una teología africana de las misiones'<sup>65</sup>. Lo que está pasando no es demasiado diferente de la práctica de los Padres de la iglesia como Clemente de Alejandría. Todas las variedades de cristianismo practicado en África -desde las iglesias de la línea principal a la Aladura (sionista) y el pentecostalismo africano-- reconocer la multiplicidad de los espíritus y fuerzas en el mundo. Este hecho es menos evidente para el mundo occidental. El mapa tradicional africano del universo es el punto de partida fundamental para acceder a la vida y sus problemas; es también la cama para la recepción de soluciones a los problemas. Estas soluciones son derivadas de la Biblia, son cristianas pero también son 'relevantes' o 'contextuales'.

Mientras la religión africana reconoce ambivalencia en el comportamiento de los espíritus, y no nombra a ningún espíritu como malo totalmente, la tendencia en la fe bíblica recibida es que Satán (el diablo) es el mal. La coloración del 'adversario' en términos africanos, que ningún espíritu es completamente malo, o los espíritus son difícilmente malos completamente --ver también el uso de Satán en Job-, es reemplazada con la imagen de Satán que surge de la Revelación (Ap 2, 13 y otros contextos) como el príncipe de los espíritus malos, el inveterado enemigo de Dios y Cristo. Esta interpretación neo-maniquea de Satán popular entre los americanos pentecostales (quienes tienen influencia entre los pentecostales africanos) es supuesta por los pentecostales africanos, quienes exageran diciendo que Satán y sus poderes malignos representan todo sobre el mundo en lo que ellos llama *kosmerikoi* de Satán; "el embellecimiento o atracción con la que Satán aparta al mundo del plan de Dios". Son tan intolerantes hacia la religión tradicional y sus espíritus como hacia el Islam. Son responsables de incrementar la tensión en una sociedad multi-religiosa como Nigeria y también Ghana.

Por el otro lado, Aladura (y los católicos, incluyendo algunos carismáticos) reconoce los buenos espíritus, ancestros (que pueden

tener que ser pacificados de acuerdo con algunos, y que pueden recibir libaciones), y los espíritus malos y la gente mala (encontrados en la brujería y sortilegios). El reconocimiento de los buenos espíritus y ancestros está claramente en continuidad con las religiones africanas. Mary Douglas resume esto en relación con la religión Lele de RDC, donde el fenómeno de las fuerzas satánicas han eclipsado, desafortunadamente, el balanceado universo religioso africano. De acuerdo con ella, *la religión Lele es estrictamente monoteísta... el Dios creador es el amo de todo, es el justo con lo bueno y castigador de lo malo... Obedientes a Dios son los espíritus naturales y también sus criaturas... Los espíritus también castigan en lugar de Dios*<sup>66</sup>. Es la visión del último Ikenga-Metuh, la idea de un “Gran Espíritu Maligno” parecido al concepto cristiano del diablo, se encuentra sólo entre unos cuantos grupos africanos. Pero el concepto maniqueo del diablo como “un poder supremo de mal en lucha con el poder supremo del bien”, está generalmente fuera de la visión del mundo africano. El África tradicional no estaba plagada de maniqueísmo. La tragedia del predicador misionero es que cuando dicen que lucharon contra el mal, estuvieron realmente luchando contra deidades locales que eran o podían ser bondadosas con la comunidad. Los espíritus malignos son conocidos entre muchos grupos africanos (especialmente los espíritus de la muerte que no han alcanzado la tierra ancestral). Pero también existen buenos espíritus y deidades, además de espíritus ancestrales<sup>67</sup>. Los descubrimientos de Metuh confirman lo que Douglas notó acerca del Lele. El arzobispo de la diócesis de Kumasi (Ghana), Peter Kwesi Sarpong (antropólogo y teólogo) entre sus muchas opiniones sobre la teología africana (Cristología, Eclesiología) ha dedicado un artículo muy interesante a las ‘libaciones’, a pesar del mordaz ataque de los cristianos (incluyendo a los católicos). En la libación, Dios, las divinidades y los ancestros son invocados para consagrar (y las maldiciones también se pronuncian contra los enemigos como es común en las plegarias africanas y bíblicas). Después de explorar las implicaciones de la práctica (su institucionalización, especialmente en la sociedad política de Ghana) Sarpong dio la siguiente conclusión: “la libación es una institución de nuestros antepasados que no debieron ser condenados”. En la plegaria de libación nada indica disminución del poder de Dios. Sin embargo, “si algunas personas se oponen a parte de esto, entonces lo más simple es dejar esa parte fuera”. En cuanto a la cuestión de las deidades que son

mencionadas y a las que muchos se oponen, él dice; *En lugar de los dioses y divinidades, podemos también sustituir a los santos y los ángeles en general, específicamente o individualmente, por mencionar nombres como lo hacemos en la libación*<sup>68</sup>.

Como hemos visto, esta posición de los antropólogos no es compartida por los pentecostales, quienes demonizan todas las divinidades y ancestros, mientras que las AICs aceptan la posición de los buenos espíritus y los ancestros. Así, la teología africana necesitará desarrollar su demonología, como necesita también desarrollar su pneumatología. Pero el exorcismo juega un papel importante en ambos. La exclusión de los espíritus malignos (de toda descripción; los espíritus o tendencias perversas que poseen, habitan y amenazan a las personas o comunidades) forman parte de un ritual popular de fe de sanación. A una AIC que fue muy popular en Costa de Marfil le fue llevada la famosa figura profética, William Harris Wade por Atcho. La confesión de una falta individual o en comunidad es el paso preliminar para que proceda la sanación. Un análisis de las confesiones por un equipo de sociólogos muestra tres categorías de pecados que son confesados, con el más grande de la lista, (ser un “diablo” o “contenedor del diablo” (en diablo) o “tener un diablo”; (b) estar involucrado en actos sexuales inmorales; y (c) culto de fetichistas<sup>69</sup>. Esto achaca a la víctima la sospecha y las acusaciones lanzadas contra los enemigos. Esto no es común, tanto en el pentecostalismo tradicional y dominante, como en el carismático o la práctica AIC. Pero el efecto es cómo lograr ‘libertad’ de una compleja ‘persecución’ que se logra sólo a través de la encarcelación en la “responsabilidad diabólica”<sup>70</sup>. Atcho reclama que sólo las ‘brujas’ son atacadas por la brujería. Esto extiende la demografía del dominio de Satán.

La religión africana, por el otro lado, ha construido estructuras para tener cuidado del día a día. Es una religión terapéutica. El cosmos es un orden en el cual las dimensiones físicas y espirituales de la vida funcionan armoniosamente. Como una ‘religión de estructura’ hay armonía y ritmo en cada día de la vida diaria: “todas las energías son dirigidas al ritual del orden normal”, i.e. “como absorto en normas que regresan al comienzo de los tiempos, y como una realidad común”<sup>71</sup>. Eric de Rosny, misionólogo jesuita, que se inició en Camerún como ‘profeta’ de acuerdo con los cánones de ATR, insiste en llamar ATR, no ‘religión tradicional’, sino una ‘religión terapéutica’. Y en este trabajo terapéutico los nganga (“los

practicantes médicos tradicionales de África”) permanecen y continúan teniendo influencia aún después del colapso de todos los patrones de las estructuras socio-político-económicas de África, precisamente por su capacidad de recapitular y reintegrar todos los aspectos de la vida y el mundo, cósmico, social, psicológico, religioso, y farmacéutico (hierbas medicinales africanas), en una gran fuerza contra la violencia, contra los enemigos de la vida, especialmente contra la brujería y sortilegios, para re-establecer el orden de la vida<sup>72</sup>.

La oración misionera cristiana interesada en la salvación del alma proyecta una religión de salvación. Su programa de salvación incluye la salvación desde ‘la medicina tradicional del pueblo africano’. Sin embargo, el logro de la imaginación cristiana en África (pasando a través de todas las iglesias) exitosamente enfrentó el resultado total de la integridad de la persona humana como una preocupación religiosa. La salvación es holística. Se hace aquí y ahora, y no una experiencia post-histórica. Es por eso que las iglesias Aladura son también iglesias de sanación; más específicamente son casas de sanación. Como Appiah-Kubi narra entre los Akan: *Nuestras iglesias no son sólo iglesias, sino hospitales; traigan, entonces, sus problemas de salud y necesidad, y Dios, el gran físico, los sanará*<sup>73</sup>. Albert de Surgy en su trabajo sobre la Iglesia Celestial describe a la Iglesia como una “feligresía enclaustrada” porque los diversos servicios se ofrecen con la seguridad de que está totalmente enclaustrada a los efectos de los espíritus malignos. No sólo el enfermo y los necesitados se hospedan por períodos, sino también mujeres embarazadas, gente con dificultad para vivir con sus familias o quienes han llegado a tener problemas porque la familia pudo ser requerida por los videntes (una orden eclesial dominada por mujeres) que pasan días de retiro y oran en el recinto<sup>74</sup>. La mayoría de los Aladura poseen lugares apartados llamados “tierra de misericordia”, para protección de los desamparados, totalmente seguros de los ataques hostiles de las brujas y de los espíritus malignos. En la Iglesia del Señor (Aladura) se pone especial atención en dar cuidado espiritual y material a las mujeres embarazadas. No sólo es el cuidado pre-natal, sino que durante los últimos tres meses de espera la madre puede ir a residir en el hogar de la fe, donde se encuentra con más ejercicios espirituales, aprenden más sobre el cuidado de los niños de parte de otras mujeres con más experiencia en el cuidado de los niños, que están encargadas de este ministerio. *El tiempo de liberar cae en crisis cuando una*

*mujer es, especialmente susceptible a los ataques de las brujas y los enemigos, pero la oración y la fe, asistida algunas veces en sueños o visiones, la liberan de las inhibiciones resultantes y tensiones, de modo que se facilita la labor*<sup>75</sup>. Hay necesidad de fortalecerse espiritualmente para poder dar tales servicios a la comunidad.

#### **2.4.1 Poder por el Espíritu**

El elemento más fundamental y común entre todas las iglesias indígenas y compartido por los africanos pentecostales y carismáticos, es el poder del Espíritu, sentido en las iglesias. Enang en su investigación sobre Annang dice; *con relación a los seres espirituales, además de Dios, el Espíritu Santo es el más poderoso de todos los espíritus existentes, con una enorme capacidad de cura, salud, fortuna, buena salud y asegurar la victoria sobre los enemigos malignos y fuerzas negativas*<sup>76</sup>. De acuerdo con David Olayiwola, aquellos poseídos por el Espíritu, en las iglesias Aladura y que actúan con la fuerza del Espíritu (*ase*, de acuerdo con la experiencia religiosa tradicional Yoruba) son llamadas *elemi*. Poseídos del poder de Espíritu predicen enfermedades del pueblo (a través de los sueños o visión/audición), acompañados de la fe de sanación, resuelven problemas humanos existenciales y traen éxito en los negocios de los clientes. Siempre aclaman al Espíritu, como una fuente de su poder. Olayiwola admite en su investigación: *Ninguno de ellos mencionó explícitamente el nombre de Jesucristo. Esto, sin embargo no implica que Jesús no sea importante para ellos, sino que en su llamado el Espíritu predomina*<sup>77</sup>.

La acción del Espíritu sobre aquellos que fueron llamados y la dominación del Espíritu manifestada en los actos de poder consumados a través de los poseídos, tienen sus raíces naturalmente en la Biblia. Los eventos de Pentecostés (Hch 2) como experiencia de la vibración del Espíritu; la imagen proyectado en los Hechos de los Apóstoles, y la experiencia de la comunidad corintia (1Cor 12-14) muestran que el régimen del Espíritu predomina totalmente y provee tanto los textos como los contextos de los cuales las iglesias indígenas se inspiraron. Las iglesias de la línea principal son criticadas por reprimir las obras del Espíritu.

La manifestación del Espíritu en la comunidad y la vocación de los videntes viene a través de los sueños, visiones/audiciones, profecía; y la presencia del espíritu se manifiesta en glosolalia. Es



notable cuántos sueños visiones/audiciones jugaron papeles decisivos en la vocación de figuras proféticas (p. e. Oshitelu y Oschoffa) y en los primeros seguidores, que también tuvieron revelaciones a través de sueños o visiones. Estas experiencias están grabadas y tienen importancia como documentación de visiones del Espíritu Santo que pueden tener gran peso, comparadas con la Biblia que es depositaria de “todas las visiones previas del Espíritu Santo”<sup>78</sup>. De gran importancia para la definición de la vocación del profeta son las visiones. Por ejemplo, la visión de Oschoffa el 29 de septiembre de 1947 fue decisiva para su vocación, fue irresistible para él. Escuchó una voz decir:

Samuel, Samuel, Samuel, el Bendito ha confiado una misión para ti, de parte de Jesucristo, porque muchos cristianos mueren sin haber visto la presencia de Cristo, porque la enfermedad los lleva hacia el fetichismo y cosas diabólicas y están marcados para la muerte y el infierno. Te doy el poder para hacer milagros de sanación a través del poder del Espíritu Santo<sup>79</sup>.

Olayiwola y de Surgy, entre otros, han tratado de indicar la continuidad entre la manifestación del Espíritu, (y especialmente el descenso del Espíritu a través de la posesión), y el papel de los espíritus benévolos (orisa) en la ATR. Pero también ha sido reconocido que aparte de la adivinación, profecía como predicciones, no pueden ser claramente un derivado de ATR. Esto es más bien el impacto del Nuevo Testamento en estas iglesias. Mientras en las iglesias de la línea principal, el don de la profecía está limitada a la proclamación del mensaje del Evangelio, la Aladura lo involucra en los problemas de los individuos para adivinar, predecir y dar servicios de sanación. Aladura incluye rasgos de lo que está normalmente asociado con los profetas del Antiguo Testamento (como Elías y Eliseo). Pero el vínculo cercano entre la profecía y la sanación sí presenta al profeta de la Aladura como funcionado en continuidad con el adivinador-sanador tradicional.

La experiencia del Espíritu es un área que amerita mucho más estudio del que se le ha dado por los teólogos africanos. La total divergencia de la experiencia mística africana autorizada por la memoria africana ancestral, desde la herencia de los judeo-cristianos, está manifiesta aquí a pesar de la fuerte atracción de las AICs hacia las Escrituras para su experiencia del Espíritu y glosolalia. Estoy de acuerdo con Olayiwola y de Surgy en que la ‘espiritualidad’ ancestral es la base para entender la ‘posesión’

experimentada en las AICs. Todavía continúa entre los carismáticos y los pentecostales radicales de África, aún cuando estaban horrorizados por tal imputación. También sospecho que los comentarios de Fernández sobre la Iglesia Celestial (parecida a los sionistas o AICs Aladura) en lo que amerita atención, han sido básicamente sintéticos en vez de sincretistas. En vez del un tipo de sincretismo al modo candomblé o vudú, los espíritus de ATR están sujetos a un “mayor orden de integración en un Espíritu Santo generalizado”. Esto posee el problema de los espíritus manifestándose a la vez con influencia paralela (aunque subordinada)<sup>80</sup>.

No se ha hecho mucho para explorar la dominación del ministerio de la mujer en toda el área de la profecía, visión/audición, entre la Aladura. Toda esta área del ministerio necesita ser revisitado para demoler la ignorante tesis de la dominación de la mujer sobre el hombre. Me parece que la ecuación primordial masculino-femenino -que retoma la madre de todos los conflictos- (hombre-mujer llamados la peligrosa mitad, por Balandier) designados por la organización socio-cultural africana, vuelve al paradigma de la búsqueda del balance y ecuanimidad entre el individuo y la comunidad (un símbolo de crecimiento y madurez en el individuo y la sociedad). Existen, ciertamente, prácticas, leyes y actitudes que discriminan a la mujer. Pero la ecuación cultural masculino-femenino, argumenta a favor de “Nada está sólo; otro está siempre para confrontarlo, probar o confirmarlo, para equilibrar”. En algunas culturas africanas, la “mujer” es símbolo de diferencia, extraña, no domesticada, poder místico y adivinación, lo contrario de la familia de significado del varón; hogar, autoridad dogmática ancestral<sup>81</sup>. Las Aladura al acentuar las dimensiones y dones del Espíritu dominado por la mujer, ayudan a recapturar este equilibrio en la sociedad y llevan la evidencia bíblica hacia adelante. Las iglesias de la línea principal, las iglesias pentecostales o carismáticas y los movimientos han aprendido mucho de las ministros mujeres. Los pentecostales en su ataque despiadado a la cultura africana como pagana, atacan a la mujer por su interpretación fundamentalista de las Escrituras. (Todo lo que es “tradicional” o “ancestral” es atacado junto con la embestida contra los Católicos y los Aladura que a su vez necesitan salvación). Para ellos, esto es un esfuerzo para reestructurar la vida de los miembros de acuerdo a las “directrices bíblicas”. La mujer puede tener mayor participación y oportunidades de dirigir “en el ejército de Dios” pero en su en-

gañosa lectura de la Biblia también “demonizan a la mujer”<sup>82</sup>. Reducen el espacio tanto para una sociedad plural como para el diálogo entre el Evangelio y la cultura. La representante de las mujeres teólogas en África, Oduyoye tiene cosas muy duras que decir sobre este movimiento:

Hoy tenemos misiones cristianas en África que lanzan hostilidad a la cultura africana en su totalidad por los aspectos negativos y también a sus miembros mujeres a excluirlas y marginarlas porque dicen estar apoyados por la Biblia. Establecen Colegios Bíblicos y universidades y pronto inundarán a África con una teología que es misógina y domesticadora, haciendo a los africanos odiar a las africanas... Este ataque tiene el efecto de... hacer daño a África, a sus pueblos y culturas... El reto es conservar nuestra cultura africana, sin sacrificar la humanidad de la mujer. Nuestra fidelidad para la cultura africana no debe exigir la muerte de nuestras hijas<sup>83</sup>.

El uso intolerante y fundamentalista de la Biblia entre pentecostales y carismáticos (que vinieron a la escena africana desde los 70's –odian la palabra ‘fundamentalista’- tiene que ser revisado desde la perspectiva de los principios hermenéuticos bíblicos que las teologías africanas formularon en 1977. El único problema es que este tipo de educandos jóvenes carismáticos de la urbe, demonizarán a aquellos que no hablen su lengua.

#### ***2.4.2 El misticismo en el camino africano***

Un buen conocimiento de la ‘espiritualidad ancestral’ ayuda a entender las experiencias místicas en las AICs, en los movimientos carismáticos católicos y algunas sectas en toda África. Son experiencias que están apoyadas por antecedentes bíblicos relevantes. Primero que todo las AICs insisten en la correcta preparación y entrada al culto. (Por ejemplo, las liturgias de la semana y el domingo en la Iglesia Celestial siempre incluyen el Salmo 51 –sólo en el culto de las 6 a.m. para la mayoría de los devotos esto es omitido-)<sup>84</sup>. En el culto se necesitan las correctas disposiciones para la manifestación del Espíritu, -disposiciones que hacen al Espíritu ‘reir’-. Estas disposiciones son oración, canciones y percusiones (especialmente con el tambor). Con esto, el paso hacia el trance, éxtasis y glosolalia, como indicadores de la presencia o posesión por el Espíritu, son muy comunes. Uno de los líderes de la Iglesia del Señor (Aladura) subrayó ciertas condiciones que favorecen las visiones, la manifestación del Espíritu, etc.:

‘¿Por qué necesitas cantar, bailar, aplaudir y unirte a toda clase de entretenimientos alegres antes de que el Espíritu Santo pueda descender? Porque las canciones dulces, tambores y la alegría, son los bienes seductores del Espíritu Santo. El Espíritu, desciende entonces al escucharlos<sup>85</sup>.

La continuidad cultural con el culto vudú en Benin, o también la similitud con Bwiti en Gabón, el culto lyangombe en la región de los Grandes Lagos (Rwanda, Burundi, Congo), testifican una percepción universal africana de la relación con el ‘espíritu’ como una acción que hace a los humanos y a los espíritus reír. En otra ponencia, donde trato de analizar el culto de sakpata en la República de Benin, menciono que “el tambor tiene un rol mayor en la invitación, solicitud o seducción del espíritu para que descienda y posea; y en el vudú cada espíritu tiene su propio compás o ritmo”. Niangoran-Bouah ha puesto atención a la importancia del tambor en la religión y espiritualidad africana. Él cree que si uno, pacientemente colecta y analiza los textos de los diferentes tambores (la iniciación de los muchachos y muchachas, la coronación de los jefes, funerales, festivales New Yam, y demás) uno estaría en contacto con la Biblia o el Corán de la religión africana<sup>86</sup>. Hay continuidad entre lo que pasa en las Aladura y la matriz cultural africana.

El descenso del espíritu en el amado está siempre acompañado por manifestaciones (en el lenguaje de los ángeles, de acuerdo con la Iglesia Celestial de Cristo), para beneficio de aquellos que están presentes. Estas manifestaciones son cuidadosamente registradas en la Iglesia Celestial de Cristo donde visión/audición y profecía, están altamente valorados<sup>87</sup>. Para que el Espíritu descienda hay una oración como el siguiente himno:

Paloma Celestial ven,  
Ven, ven,  
Abro mi corazón para ti,  
Espíritu Santo ven<sup>88</sup>.

Puesto que los videntes son instrumentos para el trabajo de los Espíritus contra las fuerzas malignas, una oración sube al Espíritu: *Venid y reposad en tus labriegos. Tus siervos (los videntes) postrados a tus pies en tu nombre. Desciende y entra en ellos*<sup>89</sup>. Los celestiales están concientes de que la Biblia condena la adivinación (Dt 18:10-14); pero insisten en que como ‘profetas’, están en línea con la tradición de los profetas que consultan a Dios a favor de la gente y no de las fuerzas malignas. Ellos, de hecho, citan 1 Co 14,1

como ejemplo de profecía, siendo el más grande de los dones del Espíritu. Son testigos del cumplimiento de la profecía de Joel (Jl 2, 28-29); y censuran a los charlatanes al servicio de Mammón, quienes viendo los buenos actos hechos por los videntes celestiales, afirman también ser videntes<sup>90</sup>.

Esta experiencia de posesión y su carácter universal en la religión africana, necesita un análisis cuidadoso para sopesar su valor y su influencia en la práctica cristiana. Lalèyê, recientemente ha propuesto este fenómeno de posesión como la experiencia máxima de todo el ritual africano; de acuerdo con él, es una realización de la cercanía humana hacia Dios, a través de la divinización. Kabasele se inclina por la misma visión en su análisis de la posesión, éxtasis y trance en relación a dimensiones de la experiencia mística africana. El misticismo en la religión africana se demarca del ascenso judeo-cristiano del alma a Dios, y también del descenso budista del alma en sí mismo, que prefiere la oración para el descenso del espíritu al amado. De esta forma la posesión se da por hecho por la imaginación religiosa africana. Pero, como es claro, en las AICs, la posesión siempre es una experiencia mística con una agenda social. Uno puede también suponer que es una experiencia bajo presión social -la canción y la oración al Espíritu hace la sugestión creíble-. La razón para el descenso del Espíritu a "sus labriegos" es más frecuente que la predicción de enfermedades, cura de enfermedades o sanación y el elejamiento de gente o espíritus malos. Hay una continuidad íntima con la ATR como puede ser testificado en la posesión Lyangombe; el éxtasis de aquellos que, el antropólogo jesuita Eric de Rosny llama "practicantes de la medicina tradicional de África" de la región central africana, y la posesión en el culto Bwiti de Gabón, la orisha y el vudú de Dahomey, Nigeria y la Diáspora, y finalmente Koré de Senegal<sup>91</sup>.

La dimensión social de las experiencias místicas libera el misticismo africano del peligro de patología, siempre presente. La comunidad da por hecho que el espíritu desciende (debe descender) para el bien de la comunidad. Además del éxtasis o trance surgido del efecto del desorden psicológico, es más bien una experiencia que podría surgir de la presión social. Esto se vuelve a presentar por la experiencia religiosa cultural de las AICs sobre la posesión, que surge con las necesidades sociales de la comunidad que juega el rol de liberación. Por supuesto el peligro de surgimiento de farsantes



ducción de la oración de sanación por Fr. Goddy Ikeobi en 1973 se ha propagado desde entonces como el fuego. Y los miembros del clero católico están siendo clasificados de un lado los que usan sus dones de sanación y del otro aquellos que no son afines con esta dimensión de los dones del Espíritu. Es importante resaltar que la recuperación del valor de la sanación y la integridad en nuestras iglesias --experimentada en el amplio repertorio de técnicas africanas de sanación- han llevado al descubrimiento de actividades peligrosas de charlatanes y a revalidar la agencia de africanos en esta dimensión crítica de la vida . Ambas son acciones culturales y una práctica de éticas de liberación.

Tal como a los charlatanes se les desenmascara como a quienes siguen a Mammón y pretenden ser videntes, como dicen los celestiales, así también todos deben ser vigilados en este ministerio. John Mbiti tiene razón, tal vez, en designar “medicina de hombres y adivinos cristianos” al ministerio de sanación en la Iglesia, y no dejar esta importante función sólo en manos de practicantes médicos<sup>94</sup>. Hoy no debe dejarse funcionar sin supervisión. La ventaja de la práctica entre los celestiales es que su recinto, el jardín de la oración, crea un ambiente bajo el control de la jerarquía eclesial que administra la sanación holística.

Básicamente todos las AICs son pentecostales africanos en vista de la dominación del Espíritu en su vida; pero las distinciones están hechas entre los Aladura (las Iglesias de Oración, las Iglesias Sionistas, las Iglesias Espirituales) que están más cerca de la cultura matriz africana y que usan la matriz africana como base para interpretar la Biblia; mientras los nuevos pentecostales (Evangélicos) o grupos carismáticos, inicialmente fundados por estudiantes de la Unión de la Escritura (por ejemplo, en la Universidad Ibadan en los 70's, bajo la inspiración de la Unión de la Escritura Británica en los 70's) realizan un acercamiento negativo a las prácticas ‘tradicionales’ y ‘ancestrales’.

El impacto que los evangélicos han hecho en la escena del Evangelio en años recientes (especialmente desde la década pasada) a través del Evangelio y la música, es considerable. Para estos cristianos su música es “ministerio de las Buenas Nuevas en las canciones”, o “comunicación del Evangelio a través del sonido con un mensaje”<sup>95</sup>. De acuerdo con Mateo Ojo, su impacto o status en la escena de la música, por ejemplo en Nigeria, se incrementó por el hecho de que sus ejecutantes son ya músicos exitosos<sup>96</sup>.

La música del Evangelio es “la música designada para promover la propagación del mensaje cristiano”. La diferencia es en el método de comunicación a través de los medios electrónicos, por medio de la participación masiva: es la danza y el entretenimiento total (aplausos y gestos impetuosos, atractivos para la juventud). No sólo son las canciones del evangelio en reuniones, en cruzadas, sino que han entrado todas las Iglesias de todas las denominaciones, llevadas por los miembros de los movimientos carismáticos que pueden no compartir la interpretación extrema-conservadora de las Escrituras de los Evangelios. Tanto en Zimbabwe como en Nigeria, por ejemplo, la popularidad de esta música alcanza a comunidades ecuménicas. Los temas dominantes que figuran de acuerdo con el estudio de Chitando incluye enfermedades (Dios aminora el sufrimiento humano, Jesús sanador), problemas socio-económicos (parte de llevar la cruz), muerte y nueva Jerusalén (especialmente con la ayuda a poblaciones diezmadas. Existe la imagen de Jerusalén donde las lágrimas serán removidas y la muerte no será más Ap 21, 3-4), y una serie de otros asuntos comunes entre músicos que son críticos sociales que atacan la corrupción y la deshonestidad. En Nigeria se han vuelto hábiles para dirigir asuntos socio-culturales y domésticos, y proyectan los cánones pentecostal/carismático de los cristianos “vuelto a nacer”<sup>97</sup>.

El impacto de este patrón de la vida de la Biblia en África ya está completamente valorado. Tiene un espacio muy amplio para el culto, y también creó un espacio social para que la mujer (quien domina la acción) “logre su auto-realización”<sup>98</sup>. ¡También tiene un aspecto gracioso! Cualquiera que sigue al equipo de fútbol de Nigeria “Las Súper Águilas”, notará que las melodías tocadas frecuentemente cuando su equipo está en un torneo, son principalmente melodías evangélicas. La melodía que se toca con mayor frecuencias es “Nuestro Dios es un milagro; Él es Alfa y Omega”. Por supuesto que esto está combinado con la glorificación de ídolos de fútbol como Okocha. Pero el culto ha extendido su espacio hasta incluir el estadio. La religión popular está haciendo esto en todo África; también se hizo en Sudáfrica durante el régimen *apartheid*, tanto como en Nigeria, Ghana y Zimbabwe, especialmente en estos tiempos de dificultades económicas. Sin embargo, se debe tener precaución al revisar la pertinencia de la producción de música evangélica, especialmente hoy que *algunos artistas han visto refugio en este género que revive sus lánguidas carreras*<sup>99</sup>. Pero, no



obstante, algunos que han logrado movilidad en la industria como Chris Okotie, han reunido la música evangélica de banda. De hecho algunos de ellos son evangelistas, como Sunny Okosun; y parece estar interesado en la música evangélica para la misión. La penetración de los ritmos en todas las denominaciones, o la formación de mini-bandas evangélicas en denominaciones por grupos como el movimiento de Renovación Carismática Católica que posiciona estas canciones bíblicas para celebraciones de funerales, bodas, cosechas, y forma parte del culto de los cristianos africanos. Hay que ser cuidadosos para que no contribuir a extender las potencialidades de conflicto; especialmente en un país como Nigeria.

Lo antes dicho confirma que la Biblia está teniendo su propia vida en África.

#### NOTAS

1. Ver RENJU, P. M., *United Bible Societies. Strategies for Old Testament Translation in Africa*, en *Interpreting the Old Testament in Africa*, 202.
2. MBITI, J., *The Biblical Basis for Present Trends in African Theology*, en APPIAH-JKUBI, K-S. TORRES (eds.), *African Theology en Route*, Orbis Book, Nueva York 1979, 91.
3. *Final Communique*, Pan African Conference of Third World Theologians, Diciembre 17-23 de 1977, Accra, Ghana, en *Theology en Route*, 192-193.
4. Ver *Interpreting the Old Testament in Africa*, Editada por Mary N. Getui, Knut Holter y Víctor Zinkirature, *Biblical studies in African scholarship series*, Acton Publishers, Nairobi, 2001. (Primera Publicación por Peter Lang, Nueva York), Parte 2 *Finding Africa in the Old Testament*.
5. MUGAMBI, J. N. K., *From Liberation to Reconstruction: African Christian Theology after the Cold War*, East African educational publishers, Nairobi 1995, 33, 160, citada por Tinyiko Sam Maluleke, *Christianity in a distressed Africa. A time to own up*, *Studia Missionalia* 26/3 (1998) 330.
6. Ver su *Africa and Africans in the Old Testament*, Christian University Press, San Francisco 1998.
7. *The images of cush in the Old Testament: reflections on African Hermeneutics*, en *Interpreting the Old Testament in Africa*, Op. Cit., 73.
8. Ver RENJU, P. M., Op. Cit., 196.
9. Está fuera del alcance de esta presentación discutir la experiencia del Islam. Una tesis doctoral reciente se enfocó en las estrategias de conversión del Islam y el Cristianismo en Nigeria, subrayando la hospitalidad dada a ambas religiones por la religión tradicional africana. TIMOTHY NJOKU, *Christian/Muslim Patterns of Conversion. A Critical Analysis of Christian and Muslim Means of Conversion in West African Sub-Region Before, During and After Colonialism with Particular Reference to Nigeria*, Katholieke Universiteit Leuven, Leuven 2001.
10. MBITI, J., *Bible and Theology in African Christianity*, Oxford University Press, Oxford 1986, 11.

11. KENNY, J., *The Catholic Church in Tropical Africa 1445-1850*, University Press, Ibadan 1983, 49, citando a Samuel Blommaart.
12. Ver HASTINGS, A., *The Church in Africa 1940-1950*, Clarendon Press, Oxford 1994, 88-89.
13. Ibid., 92, 111.
14. Ibid., 123-129.
15. QUENUM, A., *Evangeliser Hier, aujourd'hui: une vision africaine*, Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest, Abidján 1999, 120-121.
16. Para la posición de la esclavitud y movimiento global de los pueblos y la economía, ver DAVID HELD & ANTHONY MCGREW, DAVID GLDBLART & JONATHAN PERRATON, *Global Transformations. Politics, Economy and Culture*, Stanford University Press, Stanford Ca. 1999, 310, 419.
17. Ver MVENG, E., "Decouverte de l'Amérique et Naufrage de l'Afrique" en 1492-1992: *Conquete et Evangile en Amérique latine, Question pour l'Europe aujourd'hui*. Actas del Coloquio realizado en Lyon del 28 al 30 de enero de 1992 en la Université Catholique de Lyon, editada por J-M. AUBERT, JEANCOMBY, Y BRUNO VAN DER MAAT, Profac, Lyon 1992, 113-167; ver también QUENUM, A., *Evangeliser...*, 114-115.
18. Citado por GUTIÉRREZ, G., *Las Casas, In Search of the Poor of Jesus Christ*, Orbis Book, Nueva York 1993, 327. Gutiérrez trata de corregir los malos entendidos del papel que jugó Bartolomé de las Casas en el inhumano comercio de esclavos; ver especialmente 319-330.
19. MVENG, E., *Negritude et Civilisation greco-romaine*, Coloquio sobre la Negritud, Dakar 12-18, abril 1971, especialmente 45-49.
20. DANEEL, ML., *AIC Designs for a Relevant African Theology of Missions*, *Studia Missionalia* 28/2-3 (2000), 2-46, especialmente 10 ss.
21. Ver TILLICH, P., *Systematic Theology*, vols. I-III, Universidad de Chicago Press, Chicago 1951-1963; ver por ejemplo, vol. I, 216 ss.
22. Ver BAUM, G., *Religion and Alienation*, Paulist Press, New York 1975, 74-75.
23. Ver por ejemplo, BASTIDE, R., *Le Candomblé de Bahia (Rite Nagó)*, Mouton & Co., Paris-La Haye 1958.
24. Este tema es explicado en la Teología Negra de los E.U.A. Ver, por ejemplo el número especial de *Theological Studies* 61 (2002) que se enfocó en *la Teología Negra de la Liberación*. Explica la posición de los teólogos negros católicos, en diálogo con James Cone.
25. EARL, *Dark Symbols, Obscure Signs*, 169, y 55-56.
26. Archivo Nacional de Malawi, COM-6 2/1/1 citado por ROSS, K. R., *Crisis and Identity. Presbyterian Ecclesiology in Southern Malawi, 1891-1993*, *Studia Missionalia* 25/3 (1997), 375-391, 381.
27. BUTHELEZI, M., *The Christian Presence in Today's South Africa*, *Journal of Theology in South Africa* (1976) 8, citado por BALIA, D. M., *Ethiopianism in South Africa. Roots Black Theology*, *Studia Missionalia* 25/4 (1997), 585-597, 586-587.
28. *Popular Religiosity. A Liberative resource and terrain of Struggle*, Ver VAN NIEUWENHOVE, J., y GODEWIJK, B. K., (eds), *Popular Religion. Liberation and Contextual Theology*. Documentos de un congreso (Enero 3-7, 1990, Nijmegen, the Netherlands) dedicado a Arnulf Camps OFM, KOK-KAMPEN, Nijmen 1991, 52-60.
29. Ver RENJU, P., *Op. Cit.*, 195-203.
30. BEDIAKO, *Christianity in Africa*, 109-123. Bediako depende de Andrew F. Walls y de Lamin Sanneh en sus análisis y conclusiones.

31. MALULEKE, T. S., *In search of 'the true character of African christian identity'. A review of the theology of Kwame Bediako*, *Studia Missionalia* 25/2 (1977) 210-219.
32. SANNEH, L., *Encountering the West. Christianity and the Global Cultural Process: The African Dimension*, Orbis, New York 1993, 86.
33. BEDIAKO, K., *Christianity in Africa. The Renewal of a non-western Religion*, 51.
34. BURELL, D. B., *Friendship and Ways to the Truth*, Universidad de Notre Dame Press, Indiana 2000, 37 y el capítulo 3 que tiene como título, The rol of dialogue and friendship in cross-cultural understandin.
35. *Ibid.*, 40.
36. Para la descripción de los salmos de lamentación, ver GUNKEL, H., *The Psalms: A Form-Critical Introduction*, Fortrees, Filadelfia 1967, 32.
37. ARAZU, R. C., *Abu-Oma nke Bible*. Volúmenes I, II y III, Impreso por SNAAP Press, Enugu 1993, página introductoria.
38. Ver BARRETT, D. B., y PADWICK. J. T., *Rise Up and Walk: Conciliarism and the African Indigenous Churches, 1815-1987*, Osford University Press, Londres 1989, 1; MALULEKE, T. M., *The Proposal for a Theology of Reconstruction: A Critical Appraisal*, *Studia Missionalia* 22/2 (1994), 252-253.
39. Ver *La Nouvelle Évangélisation en Afrique*, Karthala/Clé, Paris/Yaoundé 2000), 122ss.
40. Ver POBEE, J. S., y OSITELU II, G., *African Initiatives in Christianity: The growth, gifts and diversities of indigenous African churches. A Challenge to the Ecumenical Movement*, WCC Publications, Génova 1998, 5.
41. ENANG, K., *Salvation in a Nigerian Background: Its Concepts and Articulation in the Annang Independent Churches*, Verlag von Reimer, Berlin 1979, 115; citado por MBITI, J. S., *Bible and Theology in African Cristianity*, 136; Mbiti toma partes del libro de Enang (con permiso de publicación) sobre "Salvación " en su libro, especialmente 134-155.
42. DE SURGY, A., *L'Église du Christianisme céleste. Un exemple d'Église prophétique au Bénin*, Karthala, Paris 2001, 61-62.
43. APPIAH-KUBI, K., *Man Cures, God Heals*, Friendship Press, New York 1981, citado por MBITI, J., *Bible and Theology in African Christianity*, 113.
44. Ver TURNER, H. W., *African Independent Church I: The Church of the Lord (Aladura)*, Clarendon Press, Oxford 1967; idem, *African Independent Church II: The Life and Faith of the Church of the Lord (Aladura)*, Clarendon Press, Oxford 1967; MBITI, J., *Bible and Theology in African Christianity*, 34.
45. TURNER, H. W., *Profile Through Preaching*, Edinburgh House Press, London 1965, 78 ss; citado por MBITI, J., *Op. Cit.*, 40, 33-40. Sigo el uso de Mbiti sobre el trabajo de Turner y también los dos volúmenes de Turner mencionados anteriormente.
46. FERNÁNDEZ, J. W., *The cultural Status of a West African Cult Group on the Creation of Culture*, en *African Religious Groups and Beliefs. Documentos en Honor de William R. Bascom*, editado por Simon Ottenberg, Archana Publications, Meerut, India 1982, 242-260; 250-251.
47. *Final Communiqué*, Pan African Conference of Third World Theologians, Diciembre 17-23, 1977, Accra, Ghana, en *Theology en Route*, 192-193.
48. *Ibid.*, 167.
49. *Ibid.*, 167.
50. DE SURGY, A., *Op. Cit.*, 261s.
51. MARY, A., *Schéme de la naissance á l'envers*, 254-255, citando a GUILLEMIN, R. P., *Les susperstitutions encore en usage en pays Yaoundé*, *Le Cameroun catholique (Yaounde)* VII/3 (1943) 22-37.



52. Ibid., 168.
53. FERNÁNDEZ, J. W., Op. Cit., 251.
54. ELMSLIE, W. A., *Among the Wild Ngoni*, Edinbrough, 1899, citado por THOMPSON, T. J., *The Sacramental Conventions of the Hgoni of Northern Malawi: Conscious Interaction of Happy Christian and African Traditional Religions*, Cardiff Academic Press, Cardiff 1998, 4.
55. LITTLE, L. K., *Cursing* en *The Encyclopedia of Religion*, editado por ELIADE, M., MacMillan Publishing Company, Nueva York 1987, 182-185 y Collier MacMillan Publishers, Londres 1987, 182.
56. Ibid., 183.
57. Ibid., 184; el decir se atribuye a San Maedoc de Ferns (d. 626).
58. ANYA, A. O., *How Nigeria, IMF can Forge New Partnership for Growth*, The Guardian, (Nigeria), Jueves 13 de Julio, 2000, 48.
59. KALU, O. U., *Estranged Bedfellows? The Deminisation of the Aladura in African Pentecostal Theoric*, *Studia Missionalia* 28/2-3, (2000) 121-142, especialmente 123.
60. TURNER, H. W., *African Independent Churches I.*, 22-25, especialmente 23.
61. Ibid., 131, 133.
62. KALU, O. U., Op. Cit., especialmente 137-138.
63. Ver KACKETT, R. I. J., *Radical Christian Revivalism in Nigeria and Ghana: Recent Patterns of Intolerance and Conflict*, in Abdullahi Ahmed An-Na'im (ed.).
64. KALU, O. U., Op. Cit., 126, citando a Fyfe y Walls.
65. DANEEL, M.L., Op. Cit., 7.
66. DOUGLAS, M., *The Problem of Evil among the Lele: Sorcery, Witch-hunt and Christian Teaching in Africa*, *African Christian Studies* 4/3 (1988) 21-38, especialmente 29.
67. Ver IKENGA-METUH, E., (ed.), *African Inculturation Theology: Africanizing Christianity*, IMICO Books, Onitsha 1996, especialmente el capítulo cinco: *Incarnation Christianity in African World-Views*. Ver también su otro libro *Comparative Study of African Traditional Religions*, Onitsha 1987, 163.
68. Obispo, SARPONG, P. K., *Libation and Inculturation in Africa*, *Studia Missionalia* 44 (1995) 305-335, especialmente 334-335.
69. PIAULT, C., (ed), *Prophétisme et Thérapeutique: Albert Atcho et la Communauté de Bregbo*, Hermann, Paris 1975.
70. ZEMPLÉNI, A., *De la persécution á la Culpabilité* in *Prophétisme et Thérapeutique: Albert Archo et la Communauté de Bregbo*, especialmente 216.
71. Ver ZEUSSE, E. M., *Ritual Cosmos. The Sanctification of Life in African Religions* Athens, Ohio 1979, 3s.
72. Ver el interesante título dado a la edición Inglés de Eric de Rocín: *Les Yeux de ma Chèvre: Sur les pas des maitres de la nuit en pays Douala (Cameroun)*, Plon, Paris 1981. El libro da la descripción e iniciación de la *nganga* llamado "Africa's traditional medical practitioners" por de Rocín (p.ix). La traducción en inglés *Healers in the Night* traducida por Robert R. Barr, Orbis, New York 1985. Ver especialmente los capítulos II y III de *Les Yeux de ma Chèvre* para una narrativa detallada del mundo de la adivinación, operaciones de sanación de los *nganga*, y la iniciación eventual de Rocín como profeta. Ver también su breve exposición en su *For a Misión of Vision*, 95-100 para un resumen conciso de su acercamiento al discernimiento y respuesta a los problemas del pueblo alrededor de Douala y más allá. Otros trabajos interesantes del autor, incluyen, Ndimisi, *Ceux qui soignent dans la nuit*, Cle, Yaoundé 1974; *La Nuit, les Yeux ouverts – récit*, Seúl-Paris 1996.



73. Citado por MBITI, J., Op. Cit., 113.
74. DE SURGY, A., Op. Cit., 101s, 106, 262 ss.
75. TURNER, H. W., *African Independent Church II*, 152-153.
76. Citado por MBITI, J., *Bible and Theology in African Christianity*, 142.
77. OLAYIWOLA, D. O., *Aladura Christianity in Dialogue with African Traditional Religion (the Yoruba Example)*, *Studia Missionalia* 43 (1994), 345-362, especialmente 354; ver también su *The Interaction of African Independent Churches with Traditional Religions in Nigeria*, *Studia Missionalia* 42 (1993) 357-370.
78. FERNÁNDEZ, J. W., Op. Cit., 250.
79. Ibid., 245.
80. Ibid., 249.
81. BALANDIER, G., *Anthropo-logiques*, Presses Universitaires France, Paris 1974, cap. 1.
82. Ver HACKETT, *Radical Christian Revivalism*, 250; también KALU, O. U., 212s.
83. ODUYOYE, M. A., *Women, Culture and Theology: a Foreword*, in KEMDIRIM, P. O., y ODUYOYE, M. A., *Women, Culture and Theological Education*, (Procedimientos de la Asociación de Instituciones Teológicas del Oeste de África (WAATI) Conferencia ilishan-Remo, Nigeria 28 de julio- 3 de agosto, 1996, WAATI, Enugu 1998, 35.
84. Ver la tabla en DE SURGY, A., 139.
85. TURNER, H. W., *African Independent Church II*, 127.
86. Ver NIANGORAN-BOUAH, G., *La Drummologie et la vision negro-africaine du sacré* in *Médiations Africaines du Sacré*, Actes du 3e Colloque international du CERA, Kinshasa 16-22 de febrero 1986, Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa, 1987 281-295.
87. Ver el interesante y pictórico documento y el comentario sobre las tradiciones religiosas de la República de Benin en CHRISTOPH, H., y VAUDOU, H. O., *Les Forces secrètes de l'Afrique*, Taschen, Köln, Paris, etc. 1996), especialmente 83-95; ver también DE SURGY, A., 205 ss y todo el capítulo 8.
88. OLAYIWOLA, D. O., *The Interaction of African Independent Churches with Traditional Religions in Nigeria*, 368.
89. DE SURGY, A., 205.
90. Ibid., 206-207.
91. Para las opiniones de Laléyé y Kabesele, ver Laléyé, I-P. L., *L'accès á Dieu dans les religions negro-africaines traditionnelles*, Suplemento de: *Misión del'Église* 130 (2001) 41-48; LUMBALA, K., *Alliances Avec le Christ en Afrique – Inculturation des rites religieux au Zaïre*, Les Editions Historiques S. D. Basilopoulos, Atenas 1987, 317-348. Ver también, DE ROSNY, E., *Healers in the Night*, traducido por Robert R. Barr, Orbis, New York 1985, ix.
92. Ver los interesantes comentarios de Eric de Rosny sobre esto, en su libro *L'Afrique des Guérisons*, Karthala, Paris 1992, 129-132, y especialmente el capítulo 7 con el título, *Renouveau charismatique et transe en Afrique*.
93. UZUKWU, E., *The Birth and Development of a Local Church: Difficulties and Signs of Hope*, *Concilium* (1992/1), 17-23, especialmente 22.
94. Citado por BERENDS, W., *African Traditional Healing Practices and the Christian Community*, *Missiology: An International Review* XXI/33 (1993) 285.
95. Ojo, M. A., *Indigenous gospel music and social reconstruction in modern Nigeria*, *Studia Missionalia* 26 (1998) 210-231, especialmente 211; CHITANDO, E., *Songs of Praise: Gospel Music in an African Context*, *Exchange* 29/4 (2000) 296-310, especialmente 297.

96. OJO, M. A., 229.
97. CHITANDO, E., 302-307. Ver el cuadro de asuntos manejados por la música del evangelio presentados por Ojo, 227-228.
98. OJO, M. A., 220.
99. CHITANDO, E., 302.

Traducción de Isela Vargas Castañón.





# UNIVERSALIDAD Y CULTURAS ÉTNICAS: LA IGLESIA CATÓLICA Y SUS TEN- TACIONES DE GLOBALIZACIÓN

---

*Jose Luis Gonzalez M.*

*Para observadores tanto internos como externos, la Iglesia Católica se debate entre los términos de un dilema, hoy complicado: por un lado, su constitutiva vocación católica (universal) le lleva hacia las corrientes de globalización que parecen borrar las identidades particulares de los pueblos a cambio de una especie de "Cultura Coca Cola"; por otro, de su misma pretensión de universalidad se deriva el derecho de todos los pueblos a inculturar el cristianismo dentro de sus propios patrones culturales.*

*Curiosamente, la primera idea llevaría a la Iglesia Católica a una relación de simpatía con las corrientes uniformizadoras de la "cultura global", pero la segunda la debería llevar a tener que aceptar incluso la superación de su monocentrismo cultural y dejar paso a un policentrismo que haga posible la configuración de múltiples culturas cristianas dentro de un mismo catolicismo, mediante múltiples procesos de inculturación*

*La solución del dilema, parece que debería exigir de la Iglesia Católica, al menos dos replanteamientos postergados desde hace mucho tiempo:*

- a.- realineamiento teológico y ético ante los problemas globales: problemas étnicos, dialéctica norte-sur, ecología, población, sida, etc.*
- b.- superación del etnocentrismo cultural. El catolicismo es administrado como esencialmente grecolatino y occidental. No desprenderse de esos condicionamientos culturales le ha significado a la Iglesia Católica el que su presencia haya estado casi siempre relacionada con empresas colonizadoras de las potencias occidentales de turno, y, por tanto copartícipe del saldo opresor de tales empresas.*

*De alguna manera, la respuesta a esos desafíos es la condición previa para poder hablar de sus posibilidades frente a la "cultura adveniente" y estar en el futuro. Todo indica que la "cultura adveniente" si representa algo de positivo para la convivencia de los pueblos, más que "una cultura" deberá ser un nuevo concierto de culturas en el que los diversos acordes se articulen respetuosamente en la sinfonía de un nuevo contrato social internacional.*

*Si la Iglesia Católica se plantea sinceramente el derecho de los pueblos a ser cristianos sin ser colonizados, tiene que comenzar por relativizar muchas de sus estructuras culturales, teológicas y jurídicas. Si las luchas étnicas por el derecho a ser originales y tener una identidad propia, tienen algún sentido de justicia frente a los esquemas opresores de las "culturas oficiales" regentadas por los Estado-Nación, la Iglesia Católica, entonces, no sólo tiene que plantearse el problema de la relación con sus pueblos cristianos sino con los Estados que los albergan. Y esto obligará a replantear la relaciones del Cristianismo con las pretensiones de la cultura global.*

## INTRODUCCIÓN

Muchos de los más graves desafíos actuales que enfrenta el catolicismo mundial, se generan del cruce de variables tales como etnicidad, culturas y globalización. Ellas plantean dentro de la Iglesia Católica un debate teórico y unos desafíos prácticos que tienen que ver, ni más ni menos, que con su presencia y su función en la convivencia intercultural del siglo XXI.

El original universalismo cristiano que, en sus orígenes, supo sortear las trampas del particularismo cultural judío para, después, quedar atrapado en el marco judeogrecolatino, enfrenta hoy nuevos problemas en relación con las culturas que alberga. El resurgimiento de las identidades étnicas a raíz de la reconfiguración geopolítica de Europa desde 1989, obliga a replantear tanto algunos supuestos de la modernidad como la estructura monocéntrica y la hegemonía monocultural grecolatina dentro de la Iglesia Católica. En otras palabras: las tensiones entre globalización e identidades étnicas, necesariamente emplazan a instituciones multiculturales que postulan una universalidad constitutiva, como es el caso de la Iglesia Católica.

Parece que la Iglesia Católica, hoy, se preocupa más por asegurar su presencia institucional en el tercer milenio cristiano que por el derecho de los pueblos a ser cristianos sin dejar de ser ellos mismos; es decir, sin ser colonizados con códigos culturales extraños. Así, al menos, parece deducirse de las prioridades redefinidas, por ejemplo, con ocasión del Quinto Centenario de presencia cristiana en América. En toda la gran movilización institucional realizada, destacaron, sobre todo, dos núcleos de interés primordial:

a) La necesidad de revisar la historia y las formas de presencia cristiana en el mundo, teniendo como criterio de análisis los principios fundamentales de su misión. No siempre en este esfuerzo de relectura de la historia de las relaciones del cristianismo con los pueblos, se separaron con suficiente entereza los intereses institucionales y los valores centrales del cristianismo a los cuales, se supone, la institución eclesiástica debe estar supeditada.

b) El segundo núcleo de atención tenía que ver con el diseño de audaces estrategias para lo que Juan Pablo II llamó "nueva evangelización", queriendo expresar una intención decidida de re-cristianizar el mundo. Este proyecto puede detectarse como motivación principal de su actividad pastoral de los últimos años de su pontificado. Puede ser que al mundo de nuestros días le resultase saludable un reforzamiento de los auténticos y originales valores cristianos tales como la prioridad de la persona humana sobre el capital y las mercancías, la solidaridad, el fundamento sagrado de los derechos humanos, etc. Pero, en la coyuntura de los inicios del tercer milenio cristiano, no menos evidente resulta la necesidad de la propia Iglesia Católica de descender de su altura y preocupación institucional también legítimas, al llano de la vida real de los pueblos. Porque, definitivamente, pueblos como, por ejemplo, el ruandés, el afgano o el haitiano necesitan con más urgencia la vida que a la Iglesia, a no ser que ésta sea capaz de redefinir su pastoral como un ministerio radical en pro de la vida.

De todas formas, si la primera exigencia enfrentaba, tratando de juzgarlo, un pasado que había llevado a la Iglesia a todos los confines del mundo, aunque no siempre como "buena noticia" para la vida de los pueblos donde se implantaba; la segunda encaraba el futuro: La nueva evangelización, como programa mayor de la actual coyuntura católica, no es otra cosa que la voluntad firme de querer estar presente en la configuración de la cultura del hombre del

tercer milenio, o en la "cultura adveniente" de la "aldea global", como gustan denominarla algunos documentos eclesiásticos.

## 1. IGLESIAS Y POSMODERNIDAD

La Edad Moderna, entre otras cosas, puso a prueba al cristianismo como fuerza configuradora de la cultura occidental. Nuevas fuerzas compitieron con él en la construcción del futuro y en el diseño de unas nuevas reglas para la convivencia humana. Sobre todo a partir del s. XVIII, la concurrencia de diversos modelos teóricos se caracterizó por el surgimiento de fuerzas "laicas" capaces de generar diferentes ethos y cosmovisiones que no tenían que depender de la aprobación eclesiástica. Los cambios culturales, los valores imperantes en lo personal y lo social, la ética pública, etc. empezaron a ser producidos por diversas instancias y a ritmos muy diversos de los que animaban a la institución eclesiástica. El liberalismo y el marxismo disputaron palmo a palmo a las iglesias el suelo del futuro cultural. Probablemente, como consecuencia de esto que decimos, la Iglesia Católica tiene serios problemas estructurales para lograr una adaptación a nuevos desafíos. Lo hace, pero, suele llegar tarde. Un ejemplo: cuando en el Concilio Vaticano II, la Iglesia Católica se reconciliaba solemnemente con la modernidad y reconocía sus valores, en su *Constitución Gaudium et Spes* (7-XII-1965), ya se venían abriendo camino las críticas a la modernidad desde la modernidad misma. En ese sentido, fue mucho más pertinente el análisis crítico de los documentos de la II Conferencia Episcopal Latinoamericana (Medellín 1968) que calificaba de "injusticia institucionalizada" el orden socioeconómico en que la modernidad había cristalizado en América Latina.

Quizás sea demasiado suponer, como pretende Vattimo, que la modernidad ha concluido<sup>1</sup>. Nosotros creemos, más bien, que la posmodernidad se constituye no tanto por la conclusión de la etapa anterior (modernidad) sino por su superación crítica, es decir, por el conjunto de ideas, sentimientos y comportamientos derivados de la convicción de la insuficiencia radical de la racionalidad moderna para dar cuenta de la diversidad humana y, menos, para garantizarle un futuro justo, seguro y razonable. Siendo así las cosas, se comprende que las iglesias que más se modernizaron y secularizaron, tienen que responder también de las acusaciones contra la modernidad y de las promesas no cumplidas.

Entre las principales tesis modernas que más aparatosamente se han venido abajo se encuentran:

a) la pretensión de entender la historia humana como *un proceso* progresivo de emancipación y humanización ascendentes: “la modernidad deja de existir cuando desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia como una entidad unitaria”<sup>2</sup>.

b) la pretensión de que la racionalidad occidental -filosofía, religión, ciencia y tecnología- constituya el prototipo de la racionalidad humana y la meta necesaria para la realización universal de todos los pueblos y culturas.

c) la pretensión de que dicha racionalidad garantizaba un futuro de progreso ilimitado y universal, ya que esta misma racionalidad ha bañado de sangre a las naciones, ha sumergido en la miseria a dos tercios de la humanidad y tiene amenazado de muerte al ecosistema global.

Como es natural la exposición de las iglesias a los desafíos de la posmodernidad está en relación con el grado de incorporación previa de las mismas a esa racionalidad hoy en cuestión. En este sentido, parece bastante claro que la embestida de la posmodernidad tiene más efecto entre las grandes iglesias cristianas que en los diversos contextos islámicos o budistas, por ejemplo. Las iglesias cristianas (pensamos en el catolicismo, el protestantismo histórico, el anglicanismo y la iglesia cristiana ortodoxa) se ven más interpeladas por la crítica de la posmodernidad no sólo porque fueron parte de las sociedades en donde se gestó y desarrolló la modernidad ilustrada sino porque, ellas mismas, se modernizaron y, en mayor o menor medida, fueron agentes de esas mismas pretensiones frustradas: a donde ellas llegaban, llegaba Occidente y las “buenas noticias” más visibles se reducían frecuentemente a la colonización y a la incorporación de los pueblos a la “economía del mundo” de occidente<sup>3</sup>.

El desencanto de la modernidad se socializa, quizás como nunca antes había ocurrido con una corriente de pensamiento y de valores, gracias a la acción de los medios de comunicación. La irrupción de la comunicación como poder de configuración cultural es no sólo contemporánea sino determinante en el desarrollo del ethos posmoderno. La interpretación unitaria de la historia y de la realidad social no solo ha devenido en filosóficamente insostenible sino en comercialmente invendible. Los pueblos dominados por occidente se han sublevado y están informados. Las grandes construcciones

teóricas monolíticas no han resistido el asedio de una información que habla de una realidad multiforme y atomizada. El esquema Estado-Nación es acosado por las identidades étnicas. A pesar de muchos esfuerzos desesperados por mantener en pie los “grandes relatos”, éstos se disgregan en múltiples versiones; las minorías étnicas marginales pueden expresar su real “otredad”, la pequeña Bosnia deja en ridículo la utilidad del gran proyecto de la Nueva Europa y Ruanda se constituye en un testimonio macabro de que la Gran Promesa de progreso ilimitado para todos los pueblos resultó ser para unos pocos.

Es posible que todo este paisaje de, al menos, aparente anarquía y fragmentación, contenga esperanzas de emancipación. También es posible que estemos en los comienzos de una época en que la nueva geopolítica obligue a los Estados-Nación a dejar el paso a la expresión autónoma de las identidades étnicas hasta ahora aplastadas por el uso ideológico de este modelo político que trajo la modernidad. Pero es indiscutible que pone en serios apuros los procesos de socialización de las religiones atrapadas en él.

¿Cómo conservar la credibilidad ante un hombre que ha sido desencantado por las promesas no cumplidas? ¿Cómo mantener el control de la experiencia religiosa de la feligresía en una coyuntura en que los grandes relatos (y todo credo es un gran relato) se fragmentan en múltiples episodios? ¿Cómo transmitir la unidad “religiosa” en una sociedad que, desde la modernidad, parece haber reemplazado la religión por la ética como vínculo de todo posible consenso social?<sup>4</sup>.

## **2. LAS IDENTIDADES CULTURALES EN CLAVE DE GLOBALIZACIÓN**

Para observadores tanto internos como externos, la Iglesia Católica se debate entre los términos de un dilema, hoy complicado: por un lado, su constitutiva vocación católica (universal) le lleva hacia las corrientes de globalización que parecen borrar las identidades particulares de los pueblos a cambio de una especie de “Cultura Coca Cola”; por otro, de su misma pretensión de universalidad se deriva el derecho de todos los pueblos a inculturar el cristianismo dentro de sus propios patrones culturales.

Curiosamente, la primera idea llevaría a la Iglesia Católica a una relación de *simpatía* con las corrientes uniformizadoras de la

“cultura global”, pero la segunda la debería llevar a tener que aceptar incluso la superación de su monocentrismo cultural y dejar paso a un policentrismo que haga posible la configuración de múltiples culturas cristianas dentro de un mismo catolicismo, mediante múltiples procesos de inculturación<sup>5</sup>.

La solución del dilema, parece que debería exigir de la Iglesia Católica, al menos dos replanteamientos postergados desde hace mucho tiempo:

a.- realineamiento teológico y ético ante los problemas globales: problemas étnicos, dialéctica norte-sur, ecología, población, sida, etc.

b.- superación del etnocentrismo cultural. El catolicismo es administrado como esencialmente grecolatino y occidental. No desprenderse de esos condicionamientos culturales le ha significado a la Iglesia Católica el que su presencia haya estado casi siempre relacionada con empresas colonizadoras de las potencias occidentales de turno, y, por tanto copartícipe del saldo opresor de tales empresas.

De alguna manera, la respuesta a esos desafíos es la condición previa para poder hablar de sus posibilidades frente a la "cultura adveniente" y estar en el futuro. Todo indica que la "cultura adveniente" si representa algo de positivo para la convivencia de los pueblos, más que "una cultura" deberá ser un nuevo concierto de culturas en el que los diversos acordes se articulen respetuosamente en la sinfonía de un nuevo contrato social internacional.

Algunos sectores episcopales latinoamericanos, por ejemplo, se encuentran profundamente preocupados por los cambios que está experimentando el mapa católico. Otras denominaciones religiosas crecen con cierta celeridad y, sin duda, es la masa censalmente católica la que, siendo la mayoría, provee continuamente de adeptos a los nuevos templos. La preocupación que el papa Juan Pablo II ha mostrado por el avance de las llamadas sectas en sus repetidos viajes a América Latina, ha reforzado la preocupación por estos cambios. Parece que la Nueva Evangelización, tal como es promovida en algunos lugares, pretende ser, principalmente, una ofensiva contra las "sectas". A nuestro juicio, el problema está mal interpretado y la solución mal planteada.

El problema de la Iglesia Católica no son las sectas ni el crecimiento de los adeptos en otras denominaciones religiosas. Sus problemas, básicamente están en ella misma.

La evolución de la realidad extraeclesial, la cultura posindustrial o posmoderna ha debilitado la credibilidad y eficacia no solo



de los grandes paradigmas o modelos filosóficos y políticos, sino también religiosos. Los "grandes relatos" han dejado paso a los "pequeños cuentos" de pretensiones mucho más modestas e inmediatas. En general, la Iglesia Católica no ha estado atenta a todos estos cambios que se han venido produciendo en las últimas décadas delante de sus ojos y casi en la explanada de sus atrios. Si algo ha tenido de meritorio la corriente posmoderna ha sido el de haber traído a la discusión la crítica, si no de los principios, al menos de los resultados de la aplicación de los principios de la modernidad. Demasiadas promesas no cumplidas<sup>6</sup>: el bienestar cada vez más reducido a sectores privilegiados; la fraternidad cada vez más lesionada por el racismo y los conflictos étnicos; el contraste entre la opulencia del Norte y la miseria del Sur cada vez más agresivo; y un planeta herido de muerte por la irracionalidad de un desarrollo que, ante el lucro sin límites, pospone indefinidamente la salud de la naturaleza y de la humanidad. Esta nueva situación posmoderna provoca una nueva sensibilidad axiológica que, en cierto sentido, ya es parte de la "cultura adveniente" para la que la Nueva Evangelización quiere organizarse.

Ante esta enorme problemática global, se diría que religiones e iglesias han estado demasiado atareadas contando a sus feligreses y compitiendo con las otras instituciones religiosas. La Iglesia Católica, en general, se ha atrincherado en sus principios y ha perdido imaginación. Como consecuencia de esto, se deriva la inadecuación de la oferta a la demanda de bienes simbólicos del hombre contemporáneo<sup>7</sup>. En términos generales, se puede decir que la Iglesia Católica no ha integrado a su pastoral los problemas cruciales del mundo actual: medio ambiente, demografía, relaciones interétnicas, pobreza, narcotráfico y pérdida de credibilidad de las instituciones sociopolíticas. Y es sobre estos problemas que agobian a la sociedad y cuestionan el futuro, que los hombres y mujeres necesitan oír "buenas noticias" y recibir profundas y duraderas motivaciones<sup>8</sup> que convoquen a los diversos actores sociales a construir el futuro. Nadie tiene derecho, por supuesto, de pedir que la pastoral católica se reduzca a esto, pero todos los hombres y sectores sociales tienen derecho de esperar de ella que integre a su ministerio estas otras dimensiones de la "salvación" del hombre. Hasta ahora no lo ha hecho con suficiente entereza y arrastra un desfase grave. Su proceder frecuentemente zig-zagueante desconcierta. Que, después de las heroicas figuras de los

obispos Romero y Rivera y Damas en San Salvador, la diplomacia vaticana coloque a un miembro del Opus Dei preparado "ad hoc", no parece un indicador del respeto que merece el sufrido pueblo salvadoreño y sus interminables muertos. A muchos párrocos les siguen preocupando más las relaciones sexuales prematrimoniales que la crisis ecológica y la amenaza demográfica. Es lamentable también que la teología católica que reconoce al hombre el derecho de dominar, transformar y utilizar artificialmente la naturaleza en general, le niegue la misma posibilidad en relación con su propia naturaleza humana, como medio para alcanzar una paternidad responsable. Estadísticamente, sabemos que son pocos los católicos que rigen su comportamiento por las normas que, en materia de control de la natalidad, imparte su iglesia. Pero el problema para la Iglesia Católica no termina ahí. Se puede decir que comienza si se toma como síntoma e indicador de un desentendimiento de la vida real de su feligresía. Nos falta mucho por saber sobre el peso específico que pueda tener esta previa "automarginación ética" de muchos católicos, a la hora de ser objeto de otra oferta religiosa y decidirse cambiar de credo. Estar en el futuro no es efecto de la simple inercia del pasado. De ahí que la presencia y la significación de una institución como la Iglesia Católica en el presente siglo, esté seriamente condicionada por su capacidad de adaptarse a la realidad y de depurar sus opciones.

Aunque parezca extraño, hasta hoy, la gran mayoría de las iglesias y denominaciones religiosas están más preocupadas por vigilarse entre ellas que por afinar el tipo de servicio que prestan a la sociedad. Se diría que les preocupan más los problemas de feligresía (conservar y acrecentar) que los problemas de la ciudadanía (construcción de la polis)<sup>9</sup>. La Iglesia Católica, no obstante las limitaciones que enfrenta, es, ampliamente, la que tiene una más larga y definida trayectoria de "doctrina social". Sin embargo, esta doctrina ha permanecido demasiado atrapada en los tópicos (importantísimos pero no únicos) a los que fue llevada por la polémica ideológica con el liberalismo y el marxismo del s. XIX y comienzos del XX. Curiosamente, esta experimentada sensibilidad social del catolicismo, aparentemente, no le ha significado ventaja en el momento de concurrir con otras iglesias en la configuración religiosa de la sociedad. Quizás se deba a que, muy frecuentemente, en su "doctrina social" erró de interlocutor: Habló con los ricos sobre la suerte de los pobres.

### 3. LOS PROBLEMAS DE LA INCULTURACIÓN

Otro desafío que encuentra la Iglesia Católica en su camino de reubicación en la realidad cultural del s. XXI es el de la inculturación del cristianismo.

Entendemos por inculturación religiosa el proceso por el cual una religión entra a una cultura y se configura, en cuanto hecho sociocultural, a partir de los elementos constitutivos que la integran. Los miembros de esa cultura que también pasarán a ser feligreses de esa religión, podrán vivir dentro de sus patrones culturales: su cosmovisión, su ethos, su sistema de parentesco, sus formas de organización social, etc. y recibir, de la nueva religión una oferta de valores y significados. No nos hagamos ilusiones, ninguna religión que llega (como ninguna nueva cultura que le sale al encuentro de un grupo humano) deja las cosas como estaban. De alguna forma los cambios son inevitables pero no todos son iguales. Cuando un grupo deja un modo de construir un instrumento por otro que le permite obtener más alimentos y enfrentar con más seguridad los periodos de escasez, el cambio cultural permite crecer a la cultura receptora. En general, la sabiduría colectiva, si no media la violencia, sabrá decidir lo que le conviene. Algo similar es pensable para las ofertas de valores que tejen la convivencia humana.

Teniendo en cuenta lo dicho, la relación del cristianismo con las diversas culturas es un problema que afecta al modo de presencia de la Iglesia en medio de los pueblos. Ninguna colonización violenta es "buena noticia". En sus valores esenciales el cristianismo es supracultural no obstante que entra en la historia por la cultura judía y que sólo por su incorporación sucesiva a pueblos y culturas haya podido ser históricamente visible. Pero, por principio, ni la cultura judía, ni la cultura grecolatina son más aptas para ser "cristianas" que la maya, la quechua o la guaraní. Sólo por circunstancias históricas la Iglesia Católica quedó configurada desde parámetros conceptuales y jurídicos grecolatinos.

Si la Iglesia Católica se plantea sinceramente el derecho de los pueblos a ser cristianos sin ser colonizados, tiene que comenzar por relativizar muchas de sus estructuras culturales, teológicas y jurídicas. Si las luchas étnicas por el derecho a ser originales y tener una identidad propia tienen algún sentido de justicia frente a los esquemas opresores de las "culturas oficiales" regentadas por los Estado-Nación, la Iglesia Católica, entonces, no sólo tiene que

plantearse el problema de la relación con sus pueblos cristianos sino con los Estados que los albergan. Y esto obligará a replantear la relaciones del cristianismo con las pretensiones de la cultura global.

En lo concreto, esto tiene consecuencias importantes. Los pastores católicos, si pertenecen, de origen, a la cultura del pueblo al cual sirven y la formación recibida no los ha desarraigado, entonces, en atención a las pretensiones de real "catolicismo" deberán intentar organizar sus comunidades desde las categorías culturales propias, organizar a sus asambleas desde la organización social propia, crear un culto cristiano en donde se expresen la cosmovisión, la vida, la simbología y la mitología del pueblo que da cuerpo a la iglesia local. Eso es una iglesia autóctona. Lástima que la imaginación de algunos párrafos del Vaticano II elaborados por "pastores" de todas las razas, haya venido a menos cuando aquellos documentos cayeron en manos de algunos "administradores" que poco o nada conocen la realidad de la real diversidad cultural que coexiste en el catolicismo. La Iglesia Católica habría tenido una convivencia con los pueblos mucho más constructiva si simplemente hubiese sido más fiel a la inquietud utópica que alienta algunas páginas de los documentos de aquel Concilio. Por ejemplo la página ejemplar del N. 22 del Decreto sobre las Misiones:

*Para conseguir este propósito (la inculturación) es necesario que en cada gran territorio socio-cultural se promueva aquella consideración teológica que someta a **nueva investigación** a la luz de la Tradición de la Iglesia universal, los hechos y las palabras reveladas por Dios, consignadas en la Sagrada Escritura y explicadas por los Padres y el Magisterio de la Iglesia. Así se verá más claramente por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia, **teniendo en cuenta la filosofía o la sabiduría de los pueblos** y en qué forma pueden compaginarse las costumbres, el sentido de la vida y el orden social con la moral manifestada por la divina revelación. Con ello se abrirán los caminos para una **más profunda adaptación** en todo el ámbito de la vida cristiana...<sup>10</sup>*

A nadie se le esconde que, de haberse tomado honestamente en serio las recomendaciones del Concilio se habría transitado hacia una Iglesia policéntrica, en la terminología de J. B. Metz<sup>11</sup>. Policentrismo no significa ruptura de la unidad religiosa pero, inevitablemente, implica una reformulación de las estructuras organizativas y, sobre todo, de las instancias de decisión. Sin embargo, la Iglesia Católica a veces sigue una tendencia centralista que no favorece la legítima toma

de decisiones, la imaginación y la creatividad de las iglesias locales. Obviamente, así, es difícil avanzar hacia una seria inculturación que sea algo más que incorporar una *limpia* a la liturgia, si este fuera el caso. Sería mucho más auténtico devolverles a los obispos la autoridad que legítimamente les compete para decidir si sus diócesis por ejemplo necesitan o no más diáconos (indígenas) casados, como en el caso de san Cristóbal. De hacerse con seriedad y congruencia, la inculturación, en el menor de los casos, sobrepasa los maquillajes folklóricos.

Por otro lado, en relación con la nueva cultura sociopolítica, la Iglesia Católica tiene que resolver el peso interno tan grande de su clero, que para algunos está derivado de su etnocentrismo y paraliza la participación de los laicos. No es que los pastores estén de más. Todo indica que son los seglares los que están de menos. El laico sigue siendo en muchos lugares objeto de pastoral, pero no sujeto de derechos, decisiones y responsabilidades reales, ante las que públicamente ha mostrado su capacidad. Salta a la vista que puede ser y de hecho es responsable de una familia, de una empresa, de un cargo público, de la designación de un gobierno mediante las elecciones, de la conducción de una institución pública, etc. lo que reta a la Iglesia para no caer en la tentación de tratarlo como *menor de edad* en las cosas que atañen a la conducción de su experiencia religiosa. La Iglesia Católica tiene que responderse a sí misma si tiene confianza, miedo, etc... respecto de la libertad de pensamiento de sus propios miembros, cómo ha de actuar ante la voz y letra de sus teólogos más creativos, si en la recepción del Espíritu Santo que reciben los laicos hay una menor capacidad de discernimiento respecto de sus clérigos, tiene que responderse también sobre los efectos internos de una democracia civil que considera un valor y, que no siempre es normativa para tomar decisiones "democráticas" entre católicos que tienen a su favor la plusvalía del Espíritu Santo, y de esta manera aventurarse valiente y proféticamente, antes que verla como un peligro dentro de la Iglesia.

En la respuesta a estas preguntas creemos que se esconde buena parte de los secretos en torno a las posibilidades de adecuación o inadecuación de la Iglesia Católica de cara a la convivencia intercultural del tercer milenio cristiano.

#### 4. CONCLUSION

La Iglesia Católica, como las principales iglesias y religiones no enfrentan una coyuntura fácil. Su credibilidad profunda puede

depender de que sean capaces o no, de mirar más allá de sus propias instituciones, de construir una ética mundial más allá de sus normatividades y de preocuparse más por el hombre en cuanto tal que por su feligresía.

Es claro que tomar en serio toda esta problemática tendría consecuencia serias sobre la organización institucional. Para decirlo en pocas palabras: una iglesia cristiana maya no puede ser gobernada desde Europa ni desde otra cultura. Eso, inevitablemente, nos lleva a revisar las estructuras de poder; que no son lo mismo que las estructuras de unidad de valores y significados. Pero tocar el poder es tocar lo que muchos no están dispuestos a conceder: autoridad y autonomía de pueblos y comunidades. Si de verdad se acepta que el pensamiento y las "filosofías" de los pueblos tienen sentido y merecen respeto, no es posible que el cristianismo se resigne a vivir atrapado en los esquemas grecolatinos sin traicionarse a sí mismo y sin comprometer sus relaciones con los pueblos del mundo.

#### NOTAS:

1. VATTIMO, G., et al., *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona 1990, 9. Dice el autor: "Hablamos de posmoderno porque consideramos que, en algún aspecto suyo esencial, la modernidad ha concluido".
2. VATTIMO, G., Op. Cit., 10.
3. Usamos el término en el mismo sentido de Immanuel Wallerstein en su obra *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la Economía-Mundo europeo en el siglo XVI, Siglo XXI*, México 1974, 23-26.
4. DE CERTEAU, M., *La Escritura de la Historia*, UIA, México 1993, 151.
5. METZ, J. B., *Hacia una Iglesia Policéntrica*, Páginas 92 (1988).
6. VATTIMO, G., Op. Cit., 9-19.
7. Usamos los términos "oferta" y "demanda" en el mismo sentido que P. Bourdieu, siguiendo la tradición weberiana, en *Genèse et Structure du champ religieux*, Rev. Française de Sociologie XII (1971) 300/304.
8. GEERTZ, C., *La religión como sistema cultural*, en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México 1991, 92-93.
9. Un paso importante al respecto fue la celebración del Simposio *El papel de las Iglesias en el México de hoy*, convocado por el Centro de Estudios de las Religiones en México (CEREM), la Universidad Americana de Acapulco y la Secretaría de Gobernación (Junio 94). Los trabajos han sido publicados con el mismo título y por las mismas instituciones.
10. Vaticano II: documentos, BAC, Madrid 1967, 512. Los subrayados son nuestros.
11. METZ, J. B., Op. Cit.

## SOBRE LOS AUTORES

### **DR. JORGE DOMÍNGUEZ R**

Hermano franciscano, nacido en la ciudad de México, donde realizó sus estudios de Filosofía y Teología en el Instituto Franciscano. Es Doctor en Teología Moral por la Universidad de Lovaina, Maestro normalista por el Colegio Benavente, de Puebla, Méx. Fue Director del Instituto Teológico de Estudios Superiores y del Departamento de Teología del mismo Instituto. Miembro del Equipo Teológico de la Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR) y maestro, investigador y conferencista en el área de teología por más de 25 años en diferentes Instituciones y Universidades de México, Estados Unidos, Centro y Sur América. Actualmente profesor e investigador en la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental.

### **JOSÉ LUIS FRANCO B.**

Cursó teología en el Instituto Teológico de Estudios Superiores de la ciudad de México, Filosofía en el Seminario Conciliar de la misma ciudad e historia por parte de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha sido maestro en diversos centros de formación teológica y religiosa. Autor de varios artículos, cuadernos y otros escritos de índole teológico. Actualmente colabora como docente e investigador en la Universidad Intercontinental.

### **ARMANDO NOGUEZ A**

Religioso de la Orden de los Clérigos Regulares de Somasca. Cursó filosofía en el Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos de la ciudad de México. Teología en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Realizó la licencia en el área bíblica en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma.

Ha sido Director del Instituto Teológico de Estudios Superiores, miembro del Consejo Editorial de la Revista SERVIR. Maestro en seminarios, Institutos y Escuelas de Teología en México y en Estados Unidos.

Ha publicado en la Revista Signo de la CIRM, en la Revista SERVIR y en el CAM (México) donde le fue publicado un libro sobre Biblia, algunos cuadernos y un buen número de artículos teológicos.

**DR. ELOCHUKWU E. UZUKWU**

Sacerdote nigeriano de la Congregación del Espíritu Santo CS Sp. Profesor de teología en el KMI -- Instituto de Teología y Culturas, de Dublín y en el Instituto Católico de París, Francia. Conferencista y profesor de Liturgia y Teología africana en Seminarios y Universidades católicas de Nigeria, Congo, Zaire y Francia. Es editor del Boletín *Ecumenical Theology*.

Entre sus obras tenemos *Liturgia: Truly Christian, Truly African Worship As Body Language: Introduction to Christian Worship: An african Orientation, Listening Church: Autonomy And Communion In African Churches*.

**DR. JOSÉ LUIS GONZÁLEZ M**

Antropólogo Social. Profesor en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, de la Ciudad de México. Ha sido profesor e investigador del Instituto Tecnológico Autónomo de México, Vicepresidente del Centro de Estudios de Religiosidad en México (CEREM).



## VOCES

Revista de Teología Misionera del  
Instituto Internacional de Filosofía A.C.  
Universidad Intercontinental

La suscripción anual a la revista  
(dos números)  
es de \$ 70.00 para México, y  
20 dólares para el extranjero.

Favor de enviar cheque o giro  
junto con la ficha de suscripción, a nombre del  
Instituto Internacional de Filosofía A. C.

### Ficha de Suscripción Revista Voces

La suscripción anual a la revista (dos números)  
es de \$ 70.00 para México, y 20 dólares para el extranjero.

Favor de enviar cheque o giro junto  
con esta ficha de suscripción,  
a nombre del **Instituto Internacional de Filosofía A. C.**

Nombre \_\_\_\_\_

Calle \_\_\_\_\_

Colonia \_\_\_\_\_

C.P. \_\_\_\_\_ Ciudad \_\_\_\_\_

País \_\_\_\_\_

Teléfono \_\_\_\_\_ E-mail \_\_\_\_\_

Suscripción para el año: \_\_\_\_\_

## ÍNDICE

### PRESENTACIÓN

#### LECTURA NARRATIVA DE LAS PARÁBOLAS EN EL EVANGELIO DE MATEO

- La parábola de los dos constructores (Mt 7, 24-27)  
*Armando Noguez A* 11
- La parábola de la "oveja extraviada" Mt 18, 10-14  
¿Exhortación comunitaria o exigencia ética?  
*Jorge Domínguez R* 29
- La "parábola" del juicio final en Mateo.  
Aproximación narrativa  
*José Luis Franco B* 47

### OTRAS VOCES

- Biblia y culto cristiano en África.  
Cristianismo africano y labor de contextualización  
*Elochukwu E. Uzukwu* 69
- Universalidad y culturas étnicas:  
la Iglesia católica y sus tentaciones de globalización  
*José Luis González M* 119

### SOBRE LOS AUTORES 133