

**¿Es posible hoy una evangelización no imperialista?**  
**Investigaciones bíblicas**  
**Jorge Pixley**

### **I. El problema**

Vivimos, como es del conocimiento de todos y de amarga experiencia en Abya Yala, en un mundo marcado por una profunda desigualdad entre los dominadores y los dominados. En nuestro tiempo, vísperas del siglo XXI, esta desigualdad se presenta como la dominación del Sur por el Norte. Si dejamos de situar el debate sobre una evangelización inculturada en este contexto hablaremos y escribiremos de abstracciones que no afectan nuestra misión real. En un mundo como éste, donde para colmo las iglesias cristianas irrumpen desde el seno de Europa y Estados Unidos de Norteamérica, es decir, el Norte dominador, la pregunta que plantea la necesidad de una evangelización inculturada es la siguiente: ¿Puede una misión que parte del "Norte" dejar de ser imperialista? ¿Es posible para una iglesia que tiene su soporte institucional y su conducción en el Norte desvincularse ya en el terreno de misión en el "Sur" del aparato global de explotación económica y destrucción cultural?

Quisiera anteponer a la discusión bíblica una cita del gran teólogo y profeta bautista y norteamericano Walter Rauschenbusch:

Es esencial para nuestra honestidad espiritual que ningún imperialismo se oculte tras la máscara de nuestra religión. Quienes adoptan la religión del hombre blanco entran bajo la influencia del blanco. El cristianismo es la religión de la raza dominante. Las religiones nativas son un parapeto espiritual de defensa, independencia y lealtad. Si invitamos a los hombres a entrar bajo el techo espiritual del monoteísmo con nosotros y a abandonar sus antiguas defensas, primero asegurémonos de que esto no sea explotado por los imperios como un truco para subyugarlos. Mientras subsistan grandes imperialismos coloniales en el mundo, la promoción del cristianismo tiene un significado político. ¿Qué resta decir? Este es el problema.

El problema que se planteó teológicamente Rauschenbusch lo vivió agónicamente el misionero Bartolomé de Las Casas en el siglo XVI, y también lo reflexionó en su tratado *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. Sus trabajos en Cumaná, Nicaragua, Guatemala y Chiapas fueron impresionantes esfuerzos por demostrar sobre el terreno que era posible una evangelización desde una cultura emisora dominante sin aplastar a la cultura receptora dominada. A pesar de la habilidad extraordinaria y las energías casi ilimitadas del asombroso misionero, dominico y obispo, hay que confesar que el resultado no resolvió la pregunta sobre la posibilidad de una evangelización genuinamente inculturada desde una cultura de dominación.

Las culturas receptoras fueron brutalmente reprimidas. Las lenguas en su mayoría desaparecieron. Las religiones autóctonas tuvieron que disfrazarse de cristianismo para subsistir. Muy pocos pueblos pudieron preservar sus culturas huyendo a las montañas o las selvas. La cultura occidental vestida de cristianismo dominó en todas partes.

No podemos negar que el cristianismo ha hecho fácil alianza con varios imperios, el romano, el europeo de las Cruzadas antimusulmanas, el español, el sueco de Gustavo Adolfo, el inglés, el portugués, el norteamericano, etc. Esto nos lleva a profundizar la pregunta que no hacíamos: ¿Existe algo en el monoteísmo bíblico que lo hace apto para servir de máscara al imperialismo? ¿Existe una afinidad de fondo entre cristianismo y autoritarismo/patriarcalismo/imperialismo? Con estos dos interrogantes, (1) si se puede desvincular el cristianismo del dominio imperial del Norte, y (2) si existe una afinidad de fondo entre la fe bíblica y el autoritarismo, vayamos a los textos que nos sirven de fundamento a la fe.

### **II. La tendencia imperialista del Israel bíblico**

El estrato yavista de los libros de Moisés contiene mucho material de origen popular y tiene, por ello, mucha gracia. Pero se escribió probablemente en la corte de Salomón y contiene también una visión sutil imperial: Cuando Yavé "escoge" a Abraham promete hacer de él una bendición para las naciones (Gén 12.1-3), "Bendeciré a quienes te bendigan y maldeciré a quienes te maldigan. Por ti serán bendecidas (o "se bendecirán", el nif'al es ambiguo) todas las linajes de la tierra".

Ya en Gén 15, un capítulo que es complejo pero predominantemente J se anuncia los límites territoriales de Israel así: "A tu descendencia he dado esta tierra, desde el río de Egipto hasta el Río Grande, el río Eufrates: los quenitas, quenizitas, cadmonitas, hititas, perizitas, refaitas, amorreos, cananeos, guirgasitas y jebuseos" (Gén 15.18-21). ¡Justamente el territorio sobre el cual David aspiró a dominar! (Ver II Sam. 8) Y mucho mayor que la tradicional "tierra prometida" que se definía "desde Dan hasta Beerseba" (Jue 20.1; I Sam 3.20; II Sam 3.10, etc.). Si, como es probable, la definición territorial pertenece a J, la perspectiva es la de una expansión territorial avalada por Yavé.

En todos los tiempos la expansión se ha justificado en términos de beneficios para los conquistados. Los ingleses en la India ponderaban "the white man's burden" (el fardo civilizatorio que carga hombre blanco). Decía Juan Ginés de Sepúlveda, máximo ideólogo del imperio español:

¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo; de torpes y libidinosos, en probos y honrados; de impíos y siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios?2

Si pues el contexto histórico del yavista fue la corte de Salomón debemos sospechar que la "bendición" para todas las naciones oculta motivos no tan nobles. Y, aunque el yavista no es un burdo ideólogo, esta parece ser la tendencia de su texto.

La bendición a todas las naciones se ilustra en la dominación de José sobre el agro egipcio (Gén 47.13-26). Este texto explica cómo, bajo la sabia dirección de José, el Faraón llegó a tener por esclavos a todos los egipcios y por suya todo el suelo egipcio. Concluye con la confesión agradecida de los súbditos que han sobrevivido a la hambruna, "Nos has salvado la vida. Hallemos gracia a los ojos de mi señor, y seremos siervos de Faraón" (Gén 47.25).

También en la Bendición de Balaam (Nú 23.18-24) se explica la bendición en imágenes de dominación ("cuernos de búfalo", "leona", "león que devora su presa y bebe la sangre de sus víctimas"). Aunque la poesía es más antigua, el contexto parece ser también J.

El libro de Josué con su relato de invasión y subordinación de los pueblos autóctonos de Canaán conlleva un mensaje brutal del derecho absoluto de la verdadera religión sobre la falsa. No importa la inseguridad sobre la fecha de su composición, si es tiempos de Salomón, de Ezequías o de Josías; el mensaje es indiscutible: el idólatra no tiene derechos y Dios bendice a su pueblo cuando mata y despoja a los idólatras. En el libro de Deuteronomio este mensaje se consagra como ley de Yavé y de Moisés: "En cuanto a las ciudades de estos pueblos que Yavé tu Dios te da en herencia, no dejarás nada con vida, sino que las consagrarás al anatema: a hititas, amorreos, cananeos, perizitas, jivitas y jebuseos, como te ha mandado Yavé tu Dios para que no os enseñen a imitar todas esas abominaciones que ellos hacían en honor de sus dioses: ¡pecaríais contra Yavé vuestro Dios!" (Dt 20.16-18).

No es posible ocultar que el Yavé de estos pasajes es un Dios que odia a los enemigos de Israel y es un perfecto enemigo de quienes no le rinden culto. Es un Dios autoritario, tirano e imperial, e invita, mas aún demanda, que su pueblo actúe como él. Es cierto que en los estudios bíblicos recientes se cree encontrar un contexto social que explica esta intolerancia como expresión de las luchas sociales de los pobres: Yavé se conoció como un Dios de la liberación que era celoso de los dioses que legitimaban la dominación. Aquí no hay problema, pues la religión es una defensa de los pobres. Pero en los textos actuales ha sido retomado este "celo" de Yavé para legitimar la dominación sobre pueblos pobres que carecen de derechos por ser "idólatras".

La lucha contra la idolatría es un tema central en la Biblia. Hemos tratado en América Latina en los últimos treinta años de rescatar el elemento popular de lucha contra el Dios varón y solitario que ejerce dominio absoluto sobre sus súbditos y que sirve de legitimación para la explotación<sup>3</sup>. Pero hay una larga tradición cristiana de usar la lucha antiidolátrica para justificar el trato de los pueblos pobres como seres sin derechos, tradición que se usó en la conquista de Asia, África y Abya Yala por los europeos en los siglos XVI y XVII. Si fuéramos a medir el peso histórico de las interpretaciones de idolatría opuestas a esta tradición tendríamos que reconocer el dominio absoluto de la versión imperialista. Francisco de Asís y Bartolomé de Las Casas levantando una voz evangélica en defensa de los pobres son voces solitarias en el desierto, como se sintió también Montesinos ante Diego Colón y sus oficiales en Adviento de 1511.

El problema es grave. Aún en la predicación profética de los discípulos del Segundo Isaías cuyas profecías se reunieron en Is. 56-66 encontramos sueños imperialistas en una época de pobreza. Viviendo como vivían bajo el dominio imperial persa en una tierra de Judá empobrecida y una ciudad de Jerusalén sin muros no dejan de soñar y sus sueños le sirvieron a Cristóbal Colón para alimentar sus delirios de grandeza<sup>4</sup>:

Los barcos se juntan para mi, los navíos de Tarsis en cabeza, para traer a tus hijos de lejos, junto con su plata y su oro, por el nombre de Yavé tu Dios y por el Santo de Israel, que te hermosea.

Hijos de extranjeros construirán tus muros, y sus reyes se pondrán a tu servicio, porque en mi cólera te herí, pero en mi benevolencia he tenido compasión de ti.

...Pues la nación y el reino que no se sometan a ti perecerán, esas naciones serán arruinadas por completo.

...Te nutrirás con la leche de las naciones, con las riquezas de los reyes serás amamantada, y sabrás que yo soy Yavé tu Salvador, y el que rescata, el Fuerte de Jacob.

En vez de bronce traeré oro, en vez de hierro traeré plata, en vez de madera, bronce, y en vez de piedras, hierro.

Is 60.9-17.

### III. Una visión bíblica desde los dominados

Por supuesto, la voz de los pobres nunca se pierde de vista en los textos bíblicos, aunque esté muchas veces encubierta por las trompetas de los grandes. En el mismo contexto del libro de Isaías encontramos los Cantos del Siervo de Yavé (Is 42.1-4; 49.1-6; 50.4-9; 52:13-53.12), que contemplan una misión de Israel a las naciones que no es de dominación. Es la voz originaria de la Biblia, por cuanto Yavé fue conocido en las luchas de liberación de los siervos de Faraón, luchas que conocemos como el éxodo. Sin embargo, no nos engañemos. La historia posterior, aún dentro de la misma Biblia, es la historia de la expropiación de la fe de los pobres y su uso para servir a los dominadores, tanto israelitas (Salomón) como cristianos (Hernán Cortés).

En los evangelios el problema del conflicto de culturas está latente, pues Galilea estaba ocupada por fuerzas militares romanas, los cobradores de impuestos eran agentes directos o indirectos de Roma, y el mismo Templo y sus allegados servían de pacificadores para los dominadores. Lucas narra que Jesús nació durante el censo de Cireneo (6 d.C.), la ocasión para el surgimiento del llamado de Judas el Galileo a la resistencia armada. Mateo dice que nació bajo la dominación del brutal Herodes el idumeo (muerto en 4 a.C.), quien mandó matar a todos los niños de Belén para dar

con el mesías niño. Treinta años después del martirio de Jesús y de Esteban, explotó la guerra de liberación que Josefo narra como una Guerra Judío-Romana (66 a 74 d.C.).

Los cuatro evangelios canónicos se escribieron, con la posible excepción de Marcos, fuera de Palestina, en un contexto donde la guerra o el clima revolucionario en que se realizó era un rumor distante. Entonces nos corresponde a los lectores recrear el clima caldeado y polarizado en que se pueden entender los conflictos de Jesús con los fariseos, los herodianos, los escribas y los sumos sacerdotes. No es este breve ensayo el lugar de hacerlo.

Sin embargo, hay dos historias evangélicas que ilustran una evangelización inculturada, aún cuando no la teoricen. Se tratan de la curación del endemoniado de Gerasa (Mr 5.1-20/Mt 8.28-34/Lc 8.26-39) y de la plática de Jesús con la mujer samaritana (Jn 4.4-42).

Sobre el primer incidente, la tradición textual en los tres evangelios sinópticos presenta tres localidades como variantes, Gerasa (preferido por Nestlé/Aland en Marcos y Lucas), Gadara (preferido por Nestlé/Aland en Mateo) y Gergesa. Las primeras dos eran ciudades de la Decápolis, ciudades grecorromanas, y la tercera (la única que tiene despeñadero que da al mar) es un pueblo en la misma zona<sup>5</sup>.

Así pues, cuando Jesús y sus amigos se internan en esta zona están saliendo de la esfera donde los judíos dominaban y entrando en un área donde los campesinos judíos estaban sometidos a los colonos descendientes de griegos. ¿Cuál es la cultura dominante? La respuesta no es sencilla. En términos globales para todo el Mediterráneo la cultura helenística era sin ninguna duda hegemónica, pues aún los Romanos que dominaban la cuenca del Mediterráneo la había abrazado en buena medida. La cultura judía era definitivamente subordinada a la helenística. Pero en el contexto de las riberas del lago de Genesaret donde se situaba Gergesa, el único lugar donde se pudo realizar el incidente que narran los evangelios, se estaba en la frontera de la Decápolis colindando con la tetrarquía de Gaulanitis donde gobernaba Felipe y la cultura judía era de gran peso, según se puede suponer. Las ciudades de la Decápolis fueron fundadas siglos antes por Alejandro, algunas, y por los seléucidas, la mayoría. No eran sus ciudadanos militares romanos, como en ciudades más recientes. La presencia de un hato de 2000 cerdos es indicador de fuerte presencia helenística, ya que el cerdo era el animal preferido en los sacrificios griegos. La dominación militar romana se puede dar por segura. La situación era entonces de dominación romana, hegemonía cultural griega, y fuerte presencia cultural judía. Ni la griega dominaba sobre la judía ni la judía sobre la griega.

Lo que llama la atención para nuestro tema es la conclusión de Marcos a la sanidad del endemoniado, conclusión que Lucas repite en lo esencial pero que Mateo omite.

Y al subir a la barca, el que había estado endemoniado le pedía estar con él. Pero no se lo concedió, sino que le dijo, "Vete a tu casa, donde los tuyos, y cuéntales lo que el Señor ha hecho contigo y que ha tenido compasión de ti". El se fue y empezó a proclamar por la Decápolis todo lo que Jesús había hecho con él, y todos quedaban maravillados (Mc 5.18-20).

El método misionero de Jesús es digno de consideración. En vez de ir él mismo, Jesús, a proclamar el Reino en la Decápolis, manda a uno de los nativos que ha sido sanado por el vocero de Reino a realizar la tarea. El contenido de su predicación será "lo que el Señor ha hecho contigo", donde la ambigüedad del término Señor (¿Jesús o Dios?) se resuelve en la tradición textual medieval poniendo "Jesús". En cambio, Lucas resuelve la ambigüedad con "Dios" (Lc 8.39), lo cual tiene más sentido como proclamación evangélica: Lo que Dios hizo por medio de Jesús evidencia la nueva realidad. En todo caso, el hombre liberado de los demonios no pretenderá convertir a sus compatriotas en judíos sino divulgar las maravillas que ha vivido y que a su modo entiende como obras de Dios por medio de Jesús.

Samaria es un caso especial de misión. Los samaritanos eran judíos heterodoxos. Ocupaban el corazón de la tierra de Palestina que había sido en tiempos antiguos de las tribus de Efraín y Manasés. La división se originó durante el período de ocupación imperial persa. Los persas reconocieron primero a Samaria, la antigua capital fundada en el siglo IX como capital de la provincia, aunque auspiciaron la construcción de un templo en Jerusalén en tiempos de Darío (siglo V, ver Ageo). En el siglo IV el rey Artajerjes autorizó a Nehemías un oficial judío para restaurar las defensas de Jerusalén y establecer una segunda provincia en el territorio que antiguamente ocupó el reino de Judá. Como reacción, los judíos de Samaria construyeron su propio templo sobre el monte Garizim, el monte de la bendición según Moisés (Dt 11.29). Así no tenían que ir a otra provincia para rendir culto. Quedaron, pues, dos capitales judías y dos templos en competencia, como sucedió también antes en los tiempos de los reyes.

Especialmente crítico fue el tema del templo, ya que la ley de Moisés permitía solamente un templo en la tierra de Israel (Dt 12.1-12) sin decir dónde debía edificarse. El asunto se hizo grave cuando Judas Macabeo y sus sucesores en el siglo II volvieron a establecer un reino israelita independiente y pusieron su capital en Jerusalén. El rey asmoneo Juan Hircano (134-104 a.C.) reconquistó Siquem y sus alrededores de los seléucidas y procedió a destruir su lugar santo. Con este abuso se consagró la hostilidad sectaria entre los dos grupos israelitas que tenían un mismo Dios y la misma Ley de Moisés.

En tiempos de Jesús judíos y samaritanos eran dos subculturas distintas, y los galileos se identificaban con los judíos de Judea y no con los samaritanos. Sin duda alguna la cultura dominante era la judía. Los romanos reconocían al templo de Jerusalén como centro de la etnia judía y no le concedían el mismo privilegio a Samaria. La capital de la provincia no estaba en ninguna de las dos ciudades, sino en Cesarea, pero se le reconocía el predominio histórico logrado por el templo de Jerusalén durante los dos siglos anteriores.

Jesús pues y sus discípulos se encuentran con los samaritanos como personas de una cultura "superior" ante "inferiores" que ellos, la mayoría, declaraban herejes. Es interesante en este contexto ver la forma indirecta de entrar en esta cultura dominada y despreciada. En las afueras de la ciudad de Sicar Jesús empieza la "evangelización" con

una mujer despreciada por los hombres por no ser de ninguno, realmente, por haberse entregado a varios. Hay que imaginarse lo que habrán pensado los hombres de Sicar cuando esta mujer volvió del pozo diciendo haberse encontrado con un hombre judío que parecía ser "el Mesías" (Jn 4.29). Sin embargo, quienes la siguieron al pozo se impresionaron con Jesús a base del testimonio de la mujer y de sus propias palabras y le invitaron a quedarse en el pueblo (Jn 4.40). Jesús estuvo dos días en Sicar, aparentemente predicando. Sin embargo, descartó desde el principio el tema conflictivo, el lugar correcto del templo, "Créeme, mujer, que llega la hora en que, ni en este monte, ni en Jerusalén adoraréis al Padre" (Jn 4.21). Después que partió a los dos días, dice el evangelista que decían a la mujer, "Ya no creemos por tus palabras; que nosotros mismos hemos oído y sabemos que éste es verdaderamente el Salvador del Mundo" (Jn 4.42).

No sabemos lo que para estos samaritanos significaba ese título Salvador del Mundo. Sabemos que no fue un título judío ni un título preferido por los discípulos de Jesús, quienes eran judíos. Ellos habían llegado a su propia fe a base del testimonio de una mujer y de sus propias conversaciones con el misionero en su pueblo. Y él los dejó a su propia suerte para sacar las consecuencias de su misión por sí solos después de dos días de "entrenarlos". Sin duda, es un modelo interesante de obra misionera que respeta las culturas subalternas.

#### **IV. Problemas de Jesús, Pedro y Pablo con la misión a los griegos**

Jesús, Pablo y Santiago tuvieron la oportunidad de evangelizar desde la cultura judía a la helenística. Es decir, desde una cultura doblemente dominada, por el poderío militar y administrativo del imperio romano, y por la fuerza menos violenta pero más abarcador de la hegemonía de la cultura helenística. Es en tales situaciones que la religión se convierte en un arma de sobrevivencia cultural y de defensa de la vida. Es necesario ser muy claros cuando analizamos el encuentro entre cultura judía y cultura helenística en los escritos apostólicos. No es el mismo problema que confrontaron Montesinos y Las Casas en el siglo XVI ni Rauschenbusch a principios del siglo XX. Para éstos era cómo hacer que el evangelio no fuera una agresión contra culturas amenazadas por el poderío superior de las armas y la fuerza hegemónica de una religión altamente institucionalizada y racionalizada. Para Jesús y los apóstoles el salto de una cultura a otra se dio en dirección inversa, de la subordinada a la hegemónica. El problema se convertía pues en un asunto de cómo defender la identidad amenazada de la cultura emisora y ofrecer desde ella buenas nuevas para la cultura "superior" helenística.

De Jesús se cuenta la historia de su encuentro con una mujer "griega, sirofenicia de familia" cuya hija atormentada motivó su acercamiento a Jesús. Esta historia la cuenta Marcos (7.24-30) y la recoge y aumenta Mateo (15.21-28); Lucas la omite.

Jesús ha salido de la zona judía a la región de Tiro, donde pensó pasar desapercibido (Mc 7.24; Mateo omite el motivo del viaje). La mujer griega (Mateo dice cananea, que parece un anacronismo) irrumpe en el descanso de Jesús para exigir su atención ante la aflicción de su hijita. La reacción de Jesús es defender su privacidad y rechazar la intromisión en su descanso que además altera su estrategia: "Deja alimentar a los niños; no es bueno echar el pan de los niños a los perros" (Mc 7.27/Mt. 15.26). No le interesa, por lo menos en esa etapa de su ministerio, alcanzar a los griegos. La respuesta de la madre es un llamado de atención al maestro de los pobres: "Es cierto, señor; pero los perros debajo de la mesa comen las migajas de los niños" (Mc 7.28/Mt. 15.27). Y el maestro, herido por el dardo, sana a la hija de la mujer griega.

Esta valiente historia plantea a costillas de Jesús la necesidad también de los griegos. No cuestiona, por supuesto, la estrategia del maestro de dedicarse exclusivamente a su pueblo oprimido de Galilea. Pero, desde la realidad posterior del movimiento de la iglesia hacia el mundo griego de la iglesia ésta atribuye a Jesús el primer encuentro con los griegos. Si bien Jesús no evangelizó a los griegos, reconoció, dicen Marcos y Mateo, la necesidad también de ellos de una misión desde el pueblo subordinado de los judíos.

Pablo, el gran misionero a los griegos, era un hombre enteramente bicultural. Era natural de Tarso, ciudad de la provincia de Cilicia, provincia sobre la costa del Mediterráneo frente a la isla de Chipre (Hch 22.3). Sus epístolas muestran un gran dominio del griego, con toda probabilidad su lengua de infancia en Tarso. Sin embargo, escribe a los filipenses sobre su identificación desde joven con la cultura dominada judía: "Circuncidado al octavo día, del linaje de Israel; de la tribu de Benjamín, hebreo e hijo de hebreos, en cuanto a la ley, fariseo; en cuanto al celo, perseguidor de la iglesia; en cuanto a la justicia de la ley, intachable" (Fil 3.5). Lucas añade que fue a Jerusalén a recibir una educación hebrea (Hch 22.3).

Pablo entendió que Dios le llamaba a una misión de evangelizar a los gentiles (Gl 1.15-16). De manera que es de mucho interés ver cómo afronta el problema inevitable del choque entre estas dos culturas dentro de las iglesias jóvenes de Asia, Macedonia y Grecia. Limitémonos al problema de la alimentación, tratado directamente en su primera carta a los corintios, caps. 8-10. Una parte importante de las defensas culturales de los judíos era consumir solamente carne sacrificada por sus propios matarifes, quienes vaciaban al animal de la sangre para que no se consumiera sangre con la carne. Esto obligaba a fieles judíos a abstenerse de relaciones sociales íntimas con quienes no fueran judíos, al no poder compartir la hospitalidad de sus mesas. En Corinto esto debió crear enormes presiones. No es probable que Erasto (Rom 16.23), el tesorero de la ciudad ("oikonomos tes poleos"), no comiera algunas veces con el gobernador u otros altos oficiales de esta capital de provincia y colonia romana. Por otro lado creyó en el evangelio también Crispo, el "arquisinagógos" (Hch 18.8), probablemente un aristócrata judío de estrictos escrúpulos alimenticios. El problema de comidas elegantes y otras familias sin alimentación adecuada empañaba las reuniones eucarísticas de

la iglesia (I Cor 11.20-23). Es decir, la mesa era un lugar de conflicto entre las culturas y las clases sociales que integraban la iglesia de Corinto.

Cuando Pablo trata el tema de "carne ofrecida a ídolos", parece referirse a la carne del mercado y la carne servida en casas de romanos o griegos. Su manera es vacilante, algo que no es característico en él. Por un lado admite la postura de "los que tienen ciencia" (I Cor. 8.1): el ídolo no es nada (I Cor. 8.4) pues toda carne fue creada por Dios (I Cor. 10.23-26). Comienza y termina sus consejos sobre este tema con esta posición que sería la opinión de aquellos que van en ascenso social y quieren tener comensalidad con la élite de la ciudad (I Cor. 8.1-6 y I Cor. 10.23-30). Pero una buena parte de su discusión entre estos dos textos se orienta en sentido contrario porque "no todos tienen conocimiento" (I Cor. 8.7) y porque no hay que "herir la conciencia de los débiles" (I Cor. 8.12). En todo el cap. 9, Pablo discute su ejemplo de celibato por cause de su misión. Su propósito es dar un ejemplo. Así como Pablo antepone su misión a su derecho de acompañarse de una esposa, los corintios debían anteponer la unidad de la iglesia a su derecho en Cristo de comer todo.

Es decir, Pablo finalmente aconseja en el caso concreto de Corinto que no se coma carne del mercado ni de banquetes privados. Aunque no es malo en sí no es conveniente para la iglesia ("Todo me es lícito mas no todo conviene", I Cor. 10.23). Por lo que todos sabemos acerca de grupos subordinados inmersos en una cultura ajena y dominante, no podemos creer que este consejo pudiera funcionar por más de una generación, y probablemente menos. El acceso a puestos de poder y de riqueza era muy tentador para que se pudiera prohibir con argumentos que no afectaban la salvación sino solamente la conveniencia del grupo subalterno. Concluimos entonces que Pablo en realidad estaba cediendo ante la cultura dominante, que sentía como propia, y preparando el camino para que los cristianos se convirtieran en griegos, abandonando su cultura judía. Toma medidas para preservar la unidad de la iglesia en tanto suceda el cambio inevitable que llevaría a la desaparición de la cultura judía en la iglesia.

Si ahora examinamos el famoso caso de la iglesia de Jerusalén con los mismos criterios, descubrimos como lo hubiéramos esperado, que en Jerusalén la resistencia cultural fue mayor. Aquí el asunto se planteó entre la iglesia de Antioquía que había admitido en su seno a gentiles que creían en Jesús y la de Jerusalén que se componía solamente por judíos que creían. Los cristianos de Antioquía, reconociendo la primacía de Jerusalén, hicieron una consulta formal, según lo narra Lucas en Hch. 15 6 .

La cabeza de la iglesia de Jerusalén era Santiago, hermano del Señor, y primer obispo de Jerusalén<sup>7</sup> . El debate terminó con las palabras de Santiago: "Yo opino que no se debe molestar a los gentiles que se conviertan a Dios, sino escribirles que se abstengan de lo contaminado por los ídolos, de la fornicación, de lo asfixiado y de sangre" (Hch 15.19-20). Santiago hace una concesión a los gentiles: No tienen que someterse a la circuncisión y formalmente declararse judíos. Pero deben renunciar a las prácticas sexuales y alimentarias de los gentiles.

En la práctica, este fallo casi legal tendría el mismo efecto que el consejo de Pablo a los corintios. Es una medida transitoria. Las iglesias no tienen que formalmente considerarse judías ya que los individuos que se unen no tienen que pasar por los ritos requeridos para ingresar en la nación judía. Pero sus prácticas cotidianas de la mesa y de la cama deben someterse a las normas de los judíos y ellos los cristianos mantenerse de esta forma separados del mundo griego.

## Conclusión

1. La situación del tránsito de la cultura judía a la griega que se dio en las primeras generaciones de la iglesia *no es pertinente al debate sobre la inculturación*. De lo que se trata es de la transición de una minoría cultural hacia su incorporación plena en la cultura dominante. No es nuestro problema misionero en el mundo colonizado por Europa cristiana.
2. Cuando Hernán Cortés usó la fuerza bruta y la traición para destruir a quienes se oponían a sus planes expansionistas y expoliadores hizo lo que todo conquistador suele hacer. Tristemente, encontró en la religión cristiana y sus Escrituras amplias posibilidades para justificar sus acciones como una cruzada en nombre de Dios contra el error, la idolatría y el culto a los demonios.
3. Para acabar con el cristianismo de tipo Hernán Cortés necesitamos rechazar toda teología que ponga la defensa de la verdad por encima de la defensa de la vida. Cultura es vida. Las culturas y las religiones de los pueblos originarios de Abia Yala son una defensa de su vida. Los cristianos no indígenas no estamos en la posición de juzgar qué de nuestra fe es buenas nuevas para estos pueblos. Tendrán que hacerlo sus propios líderes.
4. Hay antecedentes bíblicos para este tipo de misión con "inculturación". La evangelización de Sicar en Samaria es quizás nuestro mejor modelo bíblico de una misión que respeta la cultura pobre y que espera a los receptores para que digan qué de nuestra fe pueda ser útil en su cultura, y cómo.

## Notas:

- 1 Walter Rauschenbusch, A Theology for the Social Gospel (1917; reimpresso por Abingdon Press, Nashville, en 1978).
- 2 Citado por Pablo Richard, "Crítica de la Hermenéutica Occidental y Lectura Popular de la Tradición: Hermenéutica del Espíritu", «Pasos» 49 (set-oct 1993), pág. 2. Este artículo de Pablo Richard es muy pertinente al tema que nos ocupa.
- 3 Varios, La lucha de los dioses: los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios Liberador, DEI, San José 1980.
- 4 Colón creyó encontrar en su nombre Cristóforo, "portador de Cristo" una indicación de su exaltada misión. Dio en firmarse como "Christum ferens". Y creyó encontrar en Is. 60.9 una profecía del "descubrimiento" de las Indias, concepto que siempre contenía por implicación su toma de posesión de las mismas y la explotación de sus riquezas en oro y plata (tal como había anunciado Isaías). Ver Cristóbal Colón, Los cuatro viajes. Testamento, ed. de Consuelo Varela, Alianza Editorial, Madrid 1986, pág. 226. Tomo la referencia de Luis Rivera Pagán, Evangelización y violencia. La conquista de

América, Cemi, San Juan, Puerto Rico, 1990, pág. 413, nota 1. Bartolomé de Las Casas compartió esta idea de que Isaías había predicho la hazaña de Colón (idem.).

5 Ver artículo de John McRay, "Gerasenes", en *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman (N.Y.: Doubleday, 1992), vol. 2, págs. 991-992.

6 No podemos discutir aquí el problema si se trata de la misma reunión que Pablo menciona en Gálatas 2,1-10, donde todo es presentado de modo muy diferente. No estamos decidiendo, pues, la medida en que Lucas adapta a sus fines literarios y teológicos el "congreso de Jerusalén"; sin conceder que el evento sucedió así queremos tratar el texto tal como Lucas lo presenta.

7 Según Eusebio *Historia eclesiástica*, II, 23.