

integralidad

Revista **Digital** del CEMAA

CEMAA

Centro Evangélico de Misiología Andino-
Amazónica

Jr. El Carrizal 135 Urb. Santa Felicia
La Molina. Lima 12- Perú

www.cemaa.org

Telefax (511) 348-3225
(511) 349-8938

feorlandocostas@cemaa.org
febe@cemaa.org
prodies@cemaa.org

Director: Tito Paredes

integralidad

Revista Digital del CEMAA

integralidad@cemaa.org

Director Asociado: Abel García García

Consejo Editorial: Tito Paredes, Joy de
Paredes, Ulrike Sallandt, Liliana Córdor,
Dorcas de García.

AÑO 2 EDICIÓN 7



La columna del Director

2

Énfasis

Jesús y la mujer samaritana: un acercamiento
misiológico

Abel García García y Ulrike Sallandt

5

El etnocentrismo

Tito Paredes

15

Misiología

Religiosidad popular: un estudio exploratorio en la
reflexión de la Fraternidad Teológica
Latinoamericana

Martín Ocaña

19

Comentarios sobre el sector educativo: otro campo
de misión

Ulrike Sallandt

38

Eclesiología

Cosmovisión e identidad de la iglesia en los
extremos de su historia: Hacia una eclesiología
latinoamericana

Horacio Raúl Piccardo

42

| LA COLUMNA DEL DIRECTOR |

Los evangélicos de Latinoamérica somos hijos de los esfuerzos misioneros venidos especialmente de los Estados Unidos de América y, en menor medida, de Europa. Gracias a la dedicación de estos hermanos –muchos de ellos, anónimos y olvidados–, un porcentaje creciente de personas en esta parte del mundo abraza la fe cristiana y se compromete con las enseñanzas de Jesucristo.

Analizando el trabajo misionero con la menor cantidad de sesgos y tratando de minimizar los apasionamientos, podemos encontrar las buenas cosas que este poseyó, pero también es posible observar las cuestiones negativas intrínsecas en esta evangelización. Una de las principales fue el etnocentrismo, algo muy natural en la obra misionera.

Es claro hoy que el cristianismo que nos transfirieron durante los siglos XIX y XX fue un cristianismo versión Norteamérica, el nacido tras la expulsión de los puritanos de las islas inglesas, y que fue evolucionando tras grandes avivamientos, fuertes sentimientos patrióticos, expansionismo nacional, sangrientas guerras y conflictos teológicos intensos (en especial, el liberalismo versus el fundamentalismo). No nos trajeron la semilla sola, sino que la transportaron, sí, pero bien colocada en una maceta con labrados en inglés y pintada de rayas rojas y blancas con un cuadrado azul estrellado en la parte de arriba. Esta visión del cristianismo se incrustó en nuestros países, y empezó a crecer con su propia dinámica que hace que hoy tengamos un espectro variadísimo de expresiones de fe, que van desde los nuevos movimientos apostólicos hasta iglesias reformadas para comunidades extranjeras con prédicas en idiomas no iberoamericanos y alabanzas con himnos de la época de la primera revolución industrial.

¿Fue buena o fue mala la importación que hicimos del cristianismo norteamericano profundamente etnocéntrico? Esto es tema de fuertes debates, pero la realidad es la que es: el cristianismo llegó, empezó a formar teologías e iglesias de alma plenamente local, y hoy por hoy Latinoamérica tiene una cuota creciente de misioneros en el mundo. Por ello, es muy necesario reflexionar sobre nuestra historia con sus virtudes y defectos, para tratar de no repetir los viejos errores en nuestra tarea misionera.

Por ello dos artículos de la presente edición están dedicados al etnocentrismo. Uno lo define en términos sencillos –escrito por Tito Paredes– y otro bosqueja una alternativa de misión que permita superar las trabas etnocéntricas basado en las enseñanzas de Cristo con la mujer samaritana, escrito por Ulrike Sallandt y su servidor. Como siempre, incluimos también otros artículos. Uno de Martín Ocaña, que examina la religiosidad popular evangélica y propone puntos de análisis iniciales; otro de Horacio Piccardo, candidato a doctor de PRODOLA, que explora sobre la eclesiología latinoamericana tras analizar las distintas cosmovisiones que han existido en la historia de la iglesia cristiana; y uno más de Ulrike Sallandt sobre el sector educativo como campo de misión, donde nos propone varios tópicos que debemos analizar con mucha seriedad como padres, educadores y cristianos.

Como las veces anteriores, expresamos nuestro agradecimiento más sentido a los autores que colaboran con sus textos en la presente edición. ¡Dios los bendiga!

Abel García García
Director Asociado

Centro Evangélico de Misiología Andino-Amazonica (CEMAA)

Es un Centro Evangélico que promueve la misión integral de la Iglesia dentro del contexto de los países e Iglesias de la zona andina. CEMAA busca incentivar la reflexión, capacitación y acción para la misión integral acompañando a la Iglesia dentro y desde su contexto socio-religioso y político. CEMAA surgió dentro del fermento de reflexión de la Fraternidad Teológica Latinoamericana en la Consulta de Itaicí, Brasil en 1977. En aquella oportunidad se formó una comisión de trabajo sobre la comunicación transcultural del Evangelio. Esta comisión organizó la Consulta Bolivariana de Huampaní en Noviembre de 1977, donde surgió el Centro Misiológico Andino; éste llegó a formalizarse el 10 de Abril de 1981. Desde 1983 CEMAA está afiliado al Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP). En 1990 iniciamos lo que podría denominarse la segunda fase de CEMAA con la implementación de nuevos programas:

CEMAA–FEOC: FACULTAD EVANGELICA “ORLANDO E. COSTAS”

El propósito de este programa es ofrecer entrenamiento a nivel de post-grado a pastores y líderes cristianos (varones y mujeres) de experiencia en el área de Misiología, ofreciendo el grado de Licenciatura y post-grado en Maestría. Para la Maestría tenemos convenio con la Universidad Evangélica de Las Américas (UNELA) de Costa Rica. También tenemos vínculos con el Programa Doctoral Latinoamericano (PRODOLA) para el Doctorado en Misiología.

PROMOCION DE LA MUJER “FEBE”

Se ha formado para brindar apoyo y estímulo a los esfuerzos de las mujeres líderes evangélicas en el desafío de vivir y comunicar el Evangelio en nuestra sociedad. Asimismo, promueve la participación de la mujer en el hogar, iglesia y comunidad, incentivando a los líderes a la oración y el estudio de la Palabra de Dios, fortaleciendo la capacitación y edificación para un ministerio eficaz de al mujer.

COOPERACION EN LA MISION (COMI)

Este programa tiene como propósito apoyar a la Iglesia e Instituciones afines en proyectos de misión; en el pasado CEMAA ha colaborado con TAWA, el Seminario Evangélico de Lima, etc. Recientemente CEMAA colabora con instituciones teológicas en la enseñanza de misiología, y con entidades como el CONEP y PRODOLA.

DOCUMENTACIÓN, INVESTIGACIÓN Y ESTUDIOS SOCIO-RELIGIOSOS – PRODIES

Este un programa dividido en tres partes: el Área de Documentación, que tiene como objetivo brindar información tanto bibliográfica, hemerográfica y archivística a los alumnos de los programas de la Facultad y a investigadores en general; el Área de Publicaciones, que busca fomentar la publicación de estudios y reflexiones que aporten a la misión de Dios en la tierra; y el Área de Investigación y Desarrollo, que promueve y realiza investigaciones interdisciplinarias sobre la realidad misiológica de la Iglesia, en especial los estudios del cristianismo protestante latinoamericano.

Se busca que los programas funcionen integradamente y complementariamente dentro de la visión de misión integral de CEMAA que podría sintetizarse bajo el lema del CLADE III “Todo el evangelio para todos los pueblos en y desde América Latina”.

LOS ARTICULOS SON ESCRITOS DENTRO DEL MARCO DE PLENA LIBERTAD DE LA COMUNIDAD DEL CEMAA Y NO NECESARIAMENTE EXPRESAN LA OPINIÓN OFICIAL DE LA INSTITUCION. SE AUTORIZA LA IMPRESIÓN, DIFUSIÓN Y REENVÍO DE ESTA REVISTA DIGITAL.

| NOTICIAS Y EVENTOS PRÓXIMOS |

- Del 29 de Julio al 10 de Agosto de 2009 se realizó la Consulta Internacional sobre Religiones Originarias y Cristianismo, llevándose a cabo entre la casa de retiro del CEMAA (primera semana) y la ciudad del Cusco (segunda semana). Los participantes llegaron de diversos países de África, Asia, América Latina, así como de Gran Bretaña y Estados Unidos. Este esfuerzo es parte de un proyecto de investigación iniciado por el recordado teólogo africano Kwame Bediako, quien nos visitó en Lima hace varios años. El proyecto busca reflexionar y recoger la práctica teológica y misionera de los pueblos no occidentales como una alternativa y complementación a la teología occidental.
- En Diciembre del 2009, el pastor Genaro Torres Valenzuela obtuvo la Maestría en Misiología del CEMAA. La ceremonia de graduación se celebró en paralelo con la Clausura del año Académico 2009 de la Facultad Evangélica “Orlando E. Costas”. El título de su tesis es **“La educación teológica transformativa para el empoderamiento misionero de las Asambleas de Dios del Perú”**. El pastor Torres es director del Departamento Nacional de Educación Cristiana de las Asambleas de Dios del Perú.
- La FTL Núcleo Perú realizó su ultima reunión del año 2009 el miércoles 9 de diciembre de 2009 en la sede del CEMAA. En esta ocasión se conversó sobre las propuestas a la Ley de Libertad e Igualdad Religiosa en el Perú, y participaron como panelistas el Secretario Ejecutivo del Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP), Lic. Víctor Arroyo y el Mag. Tomas Gutiérrez, Secretario Técnico de la Comisión de Constitución y Reglamento del Congreso. Ambos expositores articularon sus planteamientos con energía, convicción y claridad, y nos ilustraron sobre el camino a seguir en el proceso de aprobación de esta importante norma.
- Del 28 de Noviembre al 19 de Diciembre del 2009, se desarrolló el módulo “Economía y Misión en la Biblia” dirigido por el economista y misiólogo Abel García García.
- El sábado 23 de enero el Núcleo de la FTL Perú tendrá un desayuno de planificación para el año 2010 en la casa de Retiro del CEMAA.
- En marzo del 2010, la Facultad Evangélica Orlando Costas del CEMAA estará iniciando sus actividades académicas con el módulo “Metodología de la Investigación”, a cargo del equipo de profesores. Para mayores informes contactarse a:

feorlandocostas@cemaa.org
feorlandocostas@gmail.com

Ó a los siguientes número telefónicos: (511) 349 8938 / (511) 348 3225.

Jesús y la mujer samaritana: un acercamiento misiológico

“Por tanto, id, y haced discípulos a todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo; enseñándoles que guarden todas las cosas que os he mandado; y he aquí yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo. Amén.”

Mt. 28:19-20

1. Introducción

En el presente artículo nos acercamos por el método de contraste al tema de la tarea misionera. Partimos, basados bíblicamente en la Gran Comisión (Mt 28:19-20), de una documentación de la comprensión de la misión común en nuestro contexto latino, particularmente del Perú. Ello apunta demostrar, a través del trabajo de David Bosch, la comprensión parcial-limitada del testimonio bíblico que por mucho tiempo sirvió para una aplicación misionera humana-débil. Luego contrastamos esta realidad de nuestro contexto con el ejemplo de Jesús en su encuentro con la mujer samaritana (Jn 4). Se resaltan dos aspectos: el carácter personal del encuentro y la identidad del misionero de excelencia, Jesús, que nos enseña en este relato una estrategia misionera que muestra la predica misionera en forma y contenido doblemente creativa, hacia un nuevo universalismo.

2. La gran comisión como piedra angular

Juan 14:6, Génesis 1:1, 1 Corintios 13, quizá el Sermón del Monte y, desde luego, Mateo

28:19, la Gran Comisión, son versículos que uno aprende cuando recién se convierte. James Hudson Taylor (1832-1905), el conocido misionero hacia China, nos dejó una frase que condensa la importancia de la Gran Comisión en la visión actual de estas últimas palabras del Maestro: “La Gran Comisión no es una opción para ser considerada, sino un mandamiento para ser obedecido”. Este hecho también lo reconoce René Padilla cuando dice que *“para la gran mayoría de evangélicos, la misión de la Iglesia tiene como base la Gran Comisión según Mateo 28.16-20. La misión es fundamentalmente, por lo tanto, el cumplimiento de un mandato que Cristo dio a sus discípulos y que tiene que ver ante todo con la predicación del evangelio a todas las naciones de la tierra”* (1). Expandir la fe al mundo, predicarla, enseñarla, convertir a todas las naciones, es EL enfoque. Por ello muchos ministerios en las iglesias vinculados a las misiones toman este pasaje como referente obligado.

Puede llegarse a extremos. Algunos, por ejemplo, piensan que la Gran Comisión es algo perentorio y obligatorio, al punto de traernos castigo si no cumplimos con ella, forzando la interpretación de la Escritura. Dice Juan Spyker que *“cuando Cristo Jesús dijo, “Id y haced discípulos de todas las*

naciones", nuevamente, no vemos una sugerencia sino una orden muy clara. Cuando los cristianos del primer siglo no obedecieron esta orden, el Señor tuvo que mandar persecución y dispersión para ayudarles a obedecer la gran comisión. Nosotros también podemos obedecer por la buena o por la mala" (2). Además de esta postura radical, podemos citar sin exagerar miles de muestras (3) del vínculo entre la visión misionera y este versículo, que se consideran atados íntimamente.

3. Un problema en la percepción del concepto

Esta forma de entender la misión desde la Gran Comisión no ha estado exenta de problemas, cometiéndose en el pasado y también en el presente excesos lamentables. Uno de ellos –y muy evidente– es que las misiones han partido del supuesto de la imposición de la palabra de Dios sin respetar parámetros culturales o estando vinculada al colonialismo (4). Abby Oberst defiende esta imposición cuando dice que *"El hecho de que nuestros padres también entendieron (correctamente) de que la Palabra de Dios se aplica a creyentes y no creyentes por igual demolió la abominable noción de que nosotros los Cristianos no tenemos derecho de "imponer" nuestras "creencias religiosas" sobre aquellos que nos rodean. Tenemos todo derecho de afirmar y aseverar la Ley-Palabra de Dios al Cristiano y al no-cristiano, precisamente porque todo poder en los Cielos y en la Tierra pertenece a Él, cuyo nombre usamos y llevamos"* (5). De esto podemos hacer referencia hacia la evangelización inicial de nuestra patria por los primeros misioneros a inicios del siglo pasado (6) como un exponente natural de una de las frases célebres de la misiología: "Uno lleva la semilla del evangelio, pero en vez de

sembrarla en la tierra fresca, la lleva en una maceta cargada de la tierra local del misionero".

Sin embargo, hay un problema más sutil en el tema de la Gran Comisión que no es más que la visión de la evangelización de forma intensiva viendo al receptor del mensaje como parte de una multitud enorme y necesitada. Probablemente tenga que ver con el término "a todas las naciones" y con la cosmovisión cristiana de perspectiva dual que hace una distinción entre los que se salvan por su decisión personal e individual, y la gran masa de perdidos, que forman una unidad esencial: sea donde estén y hagan lo que hagan desde el punto de vista religioso irán al infierno.

Es muy común ahora orar por las naciones. Por varios meses uno de los autores de este ensayo perteneció al Comité de Misiones de su iglesia (7) y en el mes de Julio tienen una semana misionera en la que viene algún pastor invitado, se habla de misiones, se recolecta una ofrenda especial y se define la promesa de fe que hace la congregación para apoyar a los misioneros que dependen de la iglesia. Lo saltante del asunto es que se suele adornar la iglesia con muchas banderas prestadas por la Dirección General de Misiones de la denominación y a veces se ora por naciones específicas para que Dios bendiga la misión, relaje las restricciones, o ablande los corazones de los oyentes. El país entero, la conversión de la nación, esa ES la idea.

Este es un concepto antiguo. Ya en la Conferencia Misionera de Edimburgo (1910) se definieron "territorios de misión", donde excluían a América Latina. Este error se subsanó en la Conferencia de Panamá (1916) y desde allí se intensificó el envío de misioneros a la región (8). Hoy en día está de moda la ventana 10-40, donde el énfasis está en la región musulmana, su cultura y la idea de que el latinoamericano es el misionero "ideal" ya que no tiene los anticuerpos que poseen los

norteamericanos. Siempre la idea territorial, la misión de nación perdida como conjunto de gente. Algunos ministerios, al orar por misiones dicen: “Oremos hoy por Kuwait” “Oremos por Uzbekistán”, “Oremos por la etnia asháninka” (véase arriba).

4. ¿Qué quiere decir realmente la Gran Comisión?

Damos por sentado el vínculo entre la Gran Comisión con la misión, pero, ¿era la intención del autor? ¿Qué quiso decir en verdad Mateo cuando citó esa frase?

Bosch (9) nos hace notar que por muchos años los estudiosos del Nuevo Testamento no le tomaron atención a ese pasaje pero que a partir de la década de los cuarenta del siglo pasado se empezó a considerarlo seriamente. En general, la erudición actual está de acuerdo en que el contenido de todo el Evangelio apunta hacia estos versículos finales, siendo el punto de convergencia Mateo 28:19. Sin embargo, existe la necesidad de cuestionar la forma del uso de la Gran Comisión como base bíblica para la misión. Por ello, para la comprensión del pasaje bíblico necesitamos indagar en la idea que el autor de este evangelio tenía de sí mismo y de su comunidad y, a partir de allí, aventurar algunas deducciones respecto al modelo misionero de Mateo.

En este sentido Bosch dice que la visión misionera es lo que motivó a Mateo a escribir su evangelio, haciéndolo para dale a su comunidad en crisis una guía sobre cómo debía comprender su llamado y su misión -por ello lo imprescindible de conocer la comunidad original del autor-. De acuerdo a los investigadores actuales, se presume que Mateo perteneció a una comunidad judío-cristiana que huyó de

Judea antes de la guerra del 70 d.C para establecerse en una región mayormente gentil. Estos cristianos todavía participaban en la vida religiosa hebrea ya que aún no se entendían como un cuerpo separado de los judíos. Sin embargo, con la destrucción del templo de Jerusalén todo cambió ya que entre otras cosas surgió una polémica amarga entre el fariseísmo de Jamnia (cuerpo religioso dominante luego del sofocamiento de la rebelión judía) y el cristianismo primitivo, que llegó a su punto culminante al romper el cristianismo con la sinagoga.

Bosch afirma que *“aparentemente este momento final de ruptura absoluta con la sinagoga aún no había llegado cuando Mateo escribió su Evangelio. La comunidad aún defendía su derecho de ser vista como el verdadero Israel pero afrontaba una crisis sin precedentes en cuanto a la definición de su identidad”* (10). Esta es la clave del evangelio completo ya que es el contexto en el que el autor escribe, lleno de preguntas y de definiciones. *“A esta comunidad escribe Mateo: una comunidad aislada de sus raíces, con su identidad judía sacudida brutalmente, dividida en su interior sobre la cuestión de sus prioridades, carente de orientación frente a problemas totalmente desconocidos”* (11). A pesar de las distintas tendencias dentro de la comunidad, que iban desde el legalismo extremo basado en la Ley y el espíritu como agente de milagros, Mateo no maquilla las diferencias sino que va más allá, preparando de esta forma el camino para la reconciliación, el perdón y el amor mutuo dentro de su comunidad.

Mateo plantea, como única manera de salir de la confusión y conflicto que los divide, la idea de unir esfuerzos para emprender una misión entre los gentiles con los que conviven. Esto último es revelador ya que, aunque es cierto que el Evangelio confluye hacia la Gran Comisión, no es de la forma en que lo pensamos ahora. **La convergencia es más sutil pero**

reveladora: Mateo quiere mostrarle a su comunidad en crisis una visión nueva que consiste en dejar de estar encerrados en sí mismos y en el judaísmo, para ver el amplio horizonte de la gentilidad como campo de misión y de identidad. Mateo no quiere hablar de masa, simplemente desea que sus lectores cambien su mirada, desde dentro hacia fuera. “Ir a todas las naciones” no es un llamado de multitudes: es el reto a para un grupo de gente acostumbrada a implosionar constantemente. Por lo tanto, la Gran Comisión no nos da pautas sobre el cómo hacer misión, sino simplemente sobre el dónde: más allá de nosotros mismos. Si esto es así, ¿dónde podemos encontrar la forma? Pienso que debemos buscar en la praxis del Maestro por excelencia, y observar detenidamente qué hizo Él. Un texto fundamental para esto es el del encuentro de Jesús con la mujer samaritana.

5. El ejemplo de Jesús

Después de una introducción geográfica y cronológica (12) el relato bíblico se decanta por ciertas instancias importantes. A las cuatro ya mencionadas en la propuesta de Miguel Ángel Palomino (13) añadimos otras dos: el reconocer (exterior) de la mujer samaritana (v.15-19) y la invitación incondicional e universal de Jesús (siembra y cosecha, v. 31-38).

El encuentro comienza por la petición de Jesús “*Dame para beber*” (v. 7); prácticamente es el saludo y por ello la mujer reacciona sorprendida ya que no existían buenas relaciones entre judíos y samaritanos. A continuación la mujer sigue comprendiendo la situación desde su propia perspectiva cultural, mientras Jesús ignora aquella incompreensión al entrar al dialogo sobre el agua de vida. “*Me parece que tú eres profeta*” (v.19) es luego su

opinión sobre Jesús. Esta identificación muestra claramente su contexto religioso samaritano (14).

Jesús sigue revelando la novedad de su mensaje que culmina en su auto-revelación mesiánica al decir que “*Yo os he enviado a segar lo que vosotros no labrasteis; otros labraron, y vosotros habéis entrado en sus labores*” (v. 38). Por medio de esta metáfora de la siembra y cosecha Jesús expresa la invitación incondicional de Dios en consecuencia de su ser. Jesús dice a sus discípulos, y también a los habitantes samaritanos de la ciudad que le escuchaban, que la cosecha de esta vida eterna es para todos, es decir no solo para aquellos que la han sembrado. Jesús supera las herencias tradicionales dirigiéndose hacia un universalismo eterno.

Es necesario que nos centremos en dos aspectos del pasaje juanino. Primero, las características importantes del **encuentro** en sí y, segundo, la **identidad** de Jesús con la cual se presenta en medio de un contexto extraño.

5.1. El carácter personal

5.1.1 “Él solo”

Jesús atraviesa Samaria por cierta obligación geográfica; nada y nadie les frena pasar por esta región de los samaritanos. Este simple hecho expresa mucho por la mala relación entre judíos y samaritanos. Es conocido que “*...los judíos no aceptan que los samaritanos descenden de los patriarcas, y cuestionan la validez de su culto. Por eso los excluyen del culto y restringen el trato con ellos, tratándolos en la práctica como gentiles.*” (15)

Jesús muestra un trato de igualdad hacia las personas. Supera el conflicto que existe entre los judíos y samaritanos viendo a la mujer como un ser humano,

distanciándose del juicio judío tradicional que se hizo sobre los samaritanos. A pesar de que en otro momento acepta la exclusión de ellos de la comunidad (véase Mt 10:5-6; Lc 17:18) **él predica en su ética personalizada lo contrario: las puertas abiertas para todos** (véase al respecto su comportamiento ético en Lc 9:55s, 17:16, 10:30ss, 17:11).

Jesús esta solo; sus discípulos se fueron a la ciudad. Este detalle importante manifiesta lo que se muestra en general en los Evangelios. Jesús en su misión no aplica un comportamiento colectivo-masivo sino más bien prefiere un comportamiento **personal e íntimo**, al extremo de, en ocasiones, prohibir a la gente revelar su identidad (16).

En resumen, Jesús cambia el enfoque del mensaje por la forma del mismo. La PERSONA como ser humano (social), creado **en-relación-con-Dios-y-el-hombre** (17) es el centro de atención; por lo tanto debemos aproximarnos siempre con una ética adecuada que dirija mirada hacia el interior, al corazón de la gente. “*El dialogo y la misión tienen su encuentro a nivel más de corazón que de mente*” (18). El corazón como punto de llegada se muestra en el encuentro de Jesús con la mujer samaritana. Pero eso no es todo. Jesús entra en este diálogo con una mujer del “otro lado” de una manera “creativa”.

5.1.2 “Dame de beber”

El centro de atención es la persona misma. Tanto el TÚ (la mujer) como el YO (Jesús) son el centro neurálgico de la escena. Jesús escoge una necesidad de cada ser humano para entrar al diálogo: sabía perfectamente quien tenía delante y de allí parte. Él va directamente al grano con su mensaje, pero en una manera figurativa. La metáfora del agua como una necesidad para un ser humano se entiende en todo contexto, es decir es una metáfora internacional y universal. La petición por algo de beber manifiesta la **igualdad** que

ya se menciona, porque implica la disposición de Jesús de recibir del “otro lado”, de una mujer samaritana.

Esta introducción ya muestra la superación de diferencias culturales; Jesús usa un lenguaje “internacional” dirigiéndose a una samaritana, o sea, extranjera. Esta entrada, que esta en un sentido **doble creativo**, implica la visión universal de Jesús. **Primero**, por medio de algo cotidiano – la necesidad de beber – se anuncia ya desde el inicio del encuentro el mensaje del agua de vida que, **segundo**, estará al alcance de los sembradores y cosechadores de todo el mundo. El **medio** (1) y el **mensaje** (2) corresponden a la meta: ambos llevan la igualdad y universalidad a la mujer samaritana.

Es importante ahora considerar la forma en que se presenta Jesús como persona en este relato juanino.

5.2. La identidad de Jesús

La perspectiva de la samaritana dice: “Señor me parece que tu eres profeta”. En esta manifestación ella identifica a Jesús dentro de su creencia samaritana, ya que ellos esperaban un profeta en vez de un mesías davídico (19). La doctrina religiosa de los samaritanos se creó en la época del reino persa y levantó su propio centro del culto en el monte *Guerizim*, distanciado geográficamente del lugar cultural de Jerusalén (20). En consecuencia, se causaron conflictos religiosos entre los samaritanos y los judíos y ello culminó en la clasificación de los samaritanos como gentiles (21). Al identificar a Jesús como profeta la samaritana argumenta desde su “situación vital”; su identificación del TÚ en este momento expresa una perspectiva etnocéntrica y subjetiva. Ella lee e identifica a su alrededor según la expectativa de su propia creencia, por lo que el mensaje cristológico de “las puertas” abiertas es oscuro para ella.

Aquí entra un detalle importante que se debe ver cuidadosamente: la reacción creativa y renovadora de Jesús. Él comprende la perspectiva de ella; ello se muestra en su manera de no simplemente rechazar al instante sus palabras sino buscar por su visión escatológica (22) el punto del encuentro entre ella (los samaritanos) y él (los judíos) para una nueva unión en el futuro.

Este punto en común que a la vez es de separación (histórica) entre ambos, la adoración, permite la inclusión (invitación) en vez de la exclusión (rechazo). Jesús, de una manera creativa y novedosa, nos enseña un universalismo que respeta las identidades religiosas y culturales hacia una nueva identidad misionera en UNIDAD (23): *“un cuerpo, y un Espíritu, como fuisteis también llamados en una misma esperanza de vuestra vocación; un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos, el cual es sobre todos, y por todos, y en todos”* (Ef 4:4-6).

En el dialogo con la samaritana Jesús dice que *“la hora viene cuando ni en este monte ni en Jerusalén adorareis al Padre”*. Estas palabras reflejan dos aspectos de mucho valor para una nueva perspectiva en la praxis misionera contemporánea. Respondiendo a la mujer que observa la diferencia en la adoración entre su tradición y la judía, Jesús expresa silenciosamente su autocrítica hacia el culto judío, hacia el templo de Jerusalén y sus implicaciones. **No solo llega a corregir el culto de la mujer sino que la persona de Jesús se une a la crítica “del otro” con la autocrítica.** Así que lo que suena por sobre todo es lo común entre ambos: la adoración. Ambos adoran a Dios (¡que bueno!) y ambos piensan que Dios está solo en un solo lugar presente (¡que etnocéntrico!); su hermenéutica del extraño lleva a Jesús a incluirse en la crítica de su tradición judía. De esta manera se abren las puertas –buscando lo

común, corrigiendo lo diferente– en su persona que supera las barreras culturales y visibles en el espíritu de la verdad.

Esta crítica al culto/templo (24) que le expresó a la samaritana le causó en el futuro muchos conflictos con los sacerdotes y escribas. Es comprensible que ningún judío quería escucharlo –de la misma manera ningún evangélico quiere escuchar que su praxis cultural no es la verdad absoluta—. Pero exactamente esta capacidad, basada en un conocimiento amplio de sí mismo y del otro, permite un dialogo misionero. Un dialogo de este especie muestra que realmente se ha descartado una praxis etnocentrista. Una perspectiva amplia capacita y crea una identidad que implica personalidad interior y personalidad exterior, es decir, en contacto con otros que tal vez son extraños. Esta identidad es una **identidad en Jesucristo**, una identidad inclusiva y no exclusiva con un carácter de “puente” hacia lo demás.

En y por Jesucristo se facilitan los encuentros en igualdad y libertad; cruzando este puente se facilita también mantener la propia identidad, es más, profundizarla. Cruzando este puente se puede crear comunicación transparente y diálogos abiertos transculturales con consecuencias que uno “solo” esperaba (dimensión escatológica). Al respecto, Bosch menciona que, según la relación entre diálogo y misión, *“[...] el verdadero diálogo presupone compromiso. No implica sacrificar la posición propia; [...]”* (25). También dice que sólo la actitud humilde permite un dialogo misionero que reclama ser portador del mensaje de Jesucristo, ya que *“[...] tanto el diálogo como la misión pueden conducirse únicamente con una actitud de humildad. [...] por dos razones: La fe cristiana es una religión de gracia (recibida libremente) y encuentra su centro [...] en la cruz (la cual juzga también al cristiano).”* (ibid, 290).

Con esta identidad hacia adentro y hacia fuera Jesús nos enseña una comunicación transcultural de excelencia. En vez de caer en un extremo, sea una tendencia fundamentalista o una tendencia postmoderna, él apunta hacia lo que Justo González llama “*extramodernidad*” (26). Se trata de estar allí, en esta tensión en medio de los distintos mapas intelectuales, sin poner un absoluto (27) en alguna de ellos. Jesús nos muestra una posición abierta, que implica una disposición de buscar lo común, el puente de comunicarse personalmente con el TÚ; nos llama para un aprendizaje mutuo SIN imponer ni perder, sino ganar.

Esta disposición de cruzar (en geografía y creencia) obtiene un valor indiscutible delante de un trasfondo eclesiástico y/o teológico-religioso postmoderno. Nada y nadie es constante; en cada momento nos vemos obligados a cruzar fronteras por primera vez. Viendo este contexto contemporáneo Jesús nos da el ejemplo para evitar los extremos: la pérdida de nuestra posición o el cerrarse en ella. No se trata de uniformizar (perder y/o cerrarse) sino de unirse (mantener identidad en unidad).

Bertuzzi, en su artículo sobre misión transcultural, habla en sus conclusiones sobre la igualdad (véase 2 Co 8:13-15) como medio para alcanzar nuestra ambición de ser “cuerpo de Cristo” en esta vida. Luego concluye con estas palabras:

“La internacionalización de la misión es bíblica, y unir adecuadamente los maravillosos recursos que el Espíritu Santo repartió, generosamente en el Cuerpo, debería ser nuestra ambición, a fin cumplir con el mandato que nuestro Señor nos entregó [...]”. (28)

Se trata aquí de la riqueza de los recursos en la unidad, y no en cualquiera sino en el Espíritu Santo. Esta dimensión pneumatológica se muestra en una manera similar en el relato juanino. Se trata de

unirse, no de uniformizarse. Se trata del “espíritu de la verdad” que no se encuentra en un solo sitio sino supera esta localización cerrada o perdida. La nueva identidad que se presenta aquí está abierta hacia lo demás, hacia el futuro. Ver al prójimo como una persona-en-proceso y no juzgarla por su pasado implica el nuevo lema del mensaje de Jesús. Tratar a la persona en esperanza de lo que vendrá o, en otras palabras, confrontarla en el espíritu de la verdad.

Esta dimensión escatológica permite la superioridad de la ética sobre la doctrina (29); sólo partiendo de la convicción de que siempre hay puertas abiertas para todos se permite una posición ética como la tenía Jesús. Y solo esta ética permite un dialogo de misión, o una misión en dialogo que se orienta en Jesucristo. Solo así se hace misión desde adentro hacia fuera llevando el mensaje del evangelio en palabra y en hechos. Hacer misión cristiana debe llevarse con esta identidad en Jesucristo al mundo; cada cosa que se separa de la ética o de la palabra de esperanza (30) se convierte en una misión del hombre alejándose del corazón del evangelio, de la *missio Dei*.

Referencias

- (1) C. René Padilla (22-03-2006), “La Gran Comisión”. Artículo de la revista Iglesia y Misión, citado en <http://www.kairos.org.ar/articuloderevistaiym.php?ID=1715#> (06-07-2006).
- (2) Juan Spyker (17-07-2006). “La Gran Comisión: Orden, no sugerencia”, citado en <http://www.comimex.org/articulos/0007.htm>. (17-07-2006)
- (3) Aunque sé que todas las referencias no tratan específicamente del tema, el buscador Google encuentra 112,000 páginas web que refieren al tema Gran Comisión. Hay que tener en cuenta que sólo hemos buscado en nuestro idioma.

(4) Para profundizar puede leerse a Lanneh Sanneh: "La misión y el imperativo moderno", artículo parte de "Al servicio del reino: Compendio de artículos de autores no latinoamericanos sobre la Misión Integral de la Iglesia". Visión Mundial 1, San José: Varitec, 1992.

(5) Abby Oberst (04-1997). "Acerca de la Gran Comisión". Artículo de la revista Chalcedon, citado en <http://www.contra-mundum.org/castellano/oberst/comision.html> (17-07-2006).

(6) Para ampliar en este tema puede leerse a Kessler, Juan B.A: "Historia de la Evangelización en el Perú". Lima: Ediciones Puma, 1993.

(7) La Alianza Cristiana y Misionera de Monterrico en Lima (Perú).

(8) Al respecto puede leerse a Jean Pierre Bastian: "Historia del Protestantismo en América Latina", 2da Ed. México: Ediciones CUPSA, 1990.

(9) Bosch, David. "Misión en Transformación: Cambio de paradigma en la teología de la misión". Libros Desafío: Grand Rapids, Michigan. 2000. Pág. 82-83. Las ideas posteriores provienen de este autor.

(10) Ibid. Pág. 86

(11) Ibidem.

(12) Jesús pasa en su camino de Judea a Galilea por Samaria, en particular por la ciudad de Sicar, que dio Jacob a su hijo José como herencia (véase Gen 33:19). Luego Jesús descansa cerca del pozo de Jacob por la sexta hora. Véase mapa EN: Kleiner Historischer Bibelatlas. Hg. G. Ernest Wright und Floyd V. Filson. 6.Aufl. Stuttgart: Calwer Verlag, 1978, Karte XIV.

(13) 1. El propio encuentro de Jesús con la mujer samaritana, 2. el dialogo sobre el agua de vida, 3. el dialogo sobre la adoración en espíritu y verdad, 4. las consecuencias.

(14) Los samaritanos no esperaban un mesías de la herencia davídica sino un profeta según esta escrito en el quinto libro de Moisés: "Profeta les levantaré de en medio de sus

hermanos, como tú; y pondré mis palabras en su boca, y él les hablará todo lo que yo le mandare" (Dtn 18:18).

(15) Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento. Por Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, editores en alemán, trad. en inglés por Geoffrey W. Bromiley. Michigan: Libros Desafío, 2003, pág. 978; en la misma pagina dice: "Hasta el 300 a.C. las relaciones fluctúan, [...] se amargan cuando Juan Hircano destruyo el templo de Guerizim y cuando los samaritanos profanan el templo de Jerusalén, pasando a una etapa más moderada en el siglo II a.C., pero terminado en una ruptura total (Cisma samaritano) cuando los samaritanos quedan clasificados como gentiles".

(16) "Mira, no digas a nadie, sino ve, muéstrate al sacerdote, y ofrece por tu purificación lo que Moisés mandó, para testimonio a ellos". (Mc 1:44).

(17) Por la perspectiva de la teología de la creación hay que resaltar que el hombre fue creado no en un espacio vacío sino en relación con el resto de la creación y con los otras criaturas; el mandato cultural (Gen 1,26ss.) se debe leer como mandato al hominis cultural. Por ello, se debe vivir en esta dirección porque solo así se vive desde y hacia nuestro Creador que creó todo en armonía y paz; véase el reporte J en Genesis según la interpretación de Wilfried Härle, Dogmatik. Berlin/ New York: de Gruyter, 1995, 434ss.

(18) David J. Bosch. Misión en transformación. Cambios de paradigma en la teología de la misión. Michigan: Libros Desafío, 2000, pág. 588.

(19) A parte del vínculo con Deu. 18:18 (véase nota de pie 21) se levantaron en la primera generación después de Cristo ciertas profetas de señales, entre ellos un profeta samaritano que animó a descubrir las herramientas culturales del templo en el Guerizim; citado EN: Theissen/ Merz. Der historische Jesús. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, pág. 141s.

(20) Además habían otras diferencias en la creencia samaritana: "[solo] aceptan como canónico el Pentateuco. No creen en la resurrección ni asocian al Mesías con la casa davídica [...], véase el Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento.

Por Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, editores en alemán, trad. en inglés por Geoffrey W. Bromiley. Michigan: Libros Desafío, 2003, pág. 978;

(21) Gerd Theissen menciona que según Jer 26:1-19 la crítica al templo en Jerusalén se consideraba como un delito que merecía pena de muerte. Continúa diciendo que los samaritanos que defendieron su templo en contra del templo en Jerusalén fueron ejecutados; véase Theissen/ Merz. *Der historische Jesús*. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, pág. 405; también véase págs. 133.409.

(22) Eduardo McIntosh documenta en su ponencia “Hacia una escatología misionera para el tercer milenio: Una perspectiva de la escatología” un esfuerzo de reflexión sobre “nuestra perspectiva escatológica [...] que marca los confines y los entornos de nuestra misión para el Tercer Milenio [...] con el propósito de desafiarnos a sacar las vendas que limitan dichas perspectivas nuestras [...] y que entorpecen parte de nuestros esfuerzos misionales del Tercer Milenio”, pág. 1 (citado del modulo *Eclesiología misionera*, CEMAA, Junio 2006).

(23) C. Van Engen trabaja en base de la epístola de Efesios analizando los aspectos de unidad, santidad y universalidad como la esencia de la Iglesia Local; véase *El Pueblo misionero de Dios*. Grand Rapids: Libros Desafío, 2004, cáp. III.

(24) Para el tema de la crítica al templo véase Theissen/ Merz. *Der historische Jesús*. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, pág. 409.

(25) *Misión en transformación. Cambios de paradigma en la teología de la misión*. Michigan: Libros Desafío, 2000, pág. 589.

(26) Justo L. González describe en su libro en el capítulo “Lo extramoderno”, a través de su propia biografía, el dilema de los mapas intelectuales las cuales están en cambio continuo. Menciona la tendencia exclusiva de la modernidad orientada por lo racional; lo clasifica críticamente como un fenómeno de su propia crítica, es decir como una cosmovisión fundamentalmente mítica (81). El secreto y al mismo momento desafío según el autor esta en

ser-viajero con los distintos mapas “en cada bolsillo” (81); véase *Mapas para la historia futura de la iglesia*. Buenos Aires: Kairos Ediciones, 2001, págs. 79-82.

(27) Según mi opinión existe solo un “verdadero absolutismo” y es aquel que tiene convicción por fe en humildad y confianza, mostrada en paz y armonía al mundo externo siguiéndola con esperanza en Dios y viviéndola en amor y servicio. Mi fe es absoluta para MÍ y primeramente para nadie más; esta convicción se puede transmitir pero solo en formas que prediquen por sí mismas el contenido de mi creencia: esperanza, fe y amor – es decir, Jesucristo.

(28) Frederico Bertuzzi. *Internacionalización o anglonización de la misión*. (citado del modulo: *Eclesiología misionera*, CEMAA, Junio 2006).

(29) Theissen habla aquí de una radicalización de la ética en el mensaje de Jesús que marca la diferencia con su herencia judía; esta modificación se expresa en la concentración del mandamiento doble (véase Mc 12:38-42 par.) en su mensaje.

(30) Estuardo McIntosh describe en su ponencia presentada para el congreso “Misión para el tercer mundo” los distintos modelos en las cuales se observa justamente una cierta parcialidad; véase “Hacia una Escatología para el Tercer Milenio: una perspectiva de la escatología” (citado del modulo: *Eclesiología misionera*, CEMAA, Junio 2006).

Bibliografía

Bastian, Jean Pierre. *Historia del Protestantismo en América Latina*. 2da Ed. México: Ediciones CUPSA, 1990.

Bosch, David. *Misión en Transformación: Cambio de paradigma en la teología de la misión*. Libros Desafío: Grand Rapids, Michigan, 2000.

Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento. Por Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich, y otros editores en alemán. Trad. en inglés por Geoffrey W. Bromiley, Michigan: Libros Desafío, 2003.

Frederico Bertuzzi. “Internacionalización o anglicización de la misión”. (citado del módulo: *Eclesiología misionera*, CEMAA, Junio 2006).

González, Justo L. *Mapas para la historia futura de la iglesia*. Buenos Aires: Kairos Ediciones, 2001.

Härle, Wilfried. *Dogmatik*. Berlin/ New York: de Gruyter, 1995.

Kessler, Juan B.A. *Historia de la Evangelización en el Perú*. Lima: Ediciones Puma, 1993.

Kleiner Historischer Bibelatlas. Hg. G. Ernest Wright und Floyd V. Filson. 6.Aufl. Stuttgart: Calwer Verlag, 1978.

McIntosh, Eduardo, “Hacia una Escatología Misionera para el Tercer Milenio: Una perspectiva de la escatología”. Ponencia citada del módulo *Eclesiología misionera*, CEMAA, Junio 2006.

Oberst, Abby (04-1997), “Acerca de la Gran Comisión”. Artículo de la revista *Chalcedon*, citado en <http://www.contra-mundum.org/castellano/oberst/comision.html> (17-07-2006).

Padilla, C. René (22-03-2006), “La Gran Comisión”. Artículo de la revista *Iglesia y Misión*, citado en <http://www.kairos.org.ar/articuloderevistaiym.php?ID=1715#> (06-07-2006).

Spyker, Juan (17-07-2006), “La Gran Comisión: Orden, no sugerencia”, citado en <http://www.comimex.org/articulos/0007.htm>. (17-07-2006)

Sanneh, Lanneh, “La misión y el imperativo moderno”, artículo parte de “Al servicio del reino: Compendio de artículos de autores no latinoamericanos sobre la Misión Integral de la Iglesia”. *Visión Mundial* 1, San José: Varitec, 1992.

Theissen, Gerd und Anette Merz. *Der historische Jesús*. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

Van Engen, Carlos. *El Pueblo misionero de Dios*. Grands Rapids: Libros Desafío, 2004

Sobre los autores

Ulrike Sallandt estudió una Maestría en Teología en las universidades de Bielefeld, Tübingen y Leipzig - Alemania. Estudió un Doctorado en Teología, área ecumenismo, en la Universidad de Bochum-Alemania. Asimismo realizó estudios de Misiología en el Centro de Misiología Andino-Amazónica (CEMAA). Estudia en el Programa de Licenciatura en Educación de la PUCP. Labora como docente de alemán y sub-directora de un centro educativo. Es pastora de la Iglesia Luterana Evangélica del Perú y profesora de teología en varios seminarios de Lima-Perú.

Abel García García estudió Ingeniería Económica en la Universidad Nacional de Ingeniería (UNI) en Lima-Perú y, por un par de años, Teología en el Seminario Bíblico Alianza del Perú (SEBAP). En estos momentos es candidato a Maestría en Misiología en el Centro de Misiología Andino-Amazónica (CEMAA) y labora como responsable de Riesgos en Mercados del BBVA Banco Continental. Es miembro de la Fraternidad Teológica Latinoamericana. Desde su blog *Teonomía* escribe sobre —esencial aunque no exclusivamente— asuntos teológicos.

El etnocentrismo *

Introducción

El 12 de Octubre se conmemora en varios países de América Latina, incluyendo el Perú, el **día de los Pueblos Originarios y la Interculturalidad**. El 5 de Junio de 2009 tuvimos en Bagua (Perú) el desenlace sangriento y mortal de una de las fisuras históricas más profundas que todavía persisten en el Perú y América Latina: la injusta relación del Estado y las poblaciones no indígenas con los pueblos originarios tanto amazónicos como andinos. Solo después de estos sangrientos hechos el gobierno peruano dio marcha atrás en su intento de modernizar la amazonía peruana sin consultar ni tomar en cuenta a las comunidades amazónicas. Los cristianos no podemos desentendernos de estas realidades en las cuales también participamos como ciudadanos de nuestros países.

Las relaciones indo-mestizas son parte de una expresión más profunda de cómo los seres humanos, sus pueblos, culturas y clases se relacionan los unos con los otros. Por ello en este artículo quiero abordar el tema del etnocentrismo, entendido como la idea, creencia, actitud y conducta en los miembros de un grupo humano, social, étnico o nacional que asume que su estilo de vida, sus costumbres, su manera de pensar y actuar son los más normales o naturales, y las de otros son inferiores y extrañas. Esta actitud tiene como expresión concreta una conducta de superioridad sobre los miembros de otros grupos humanos. La discriminación, explotación, desprecio y atropello de la dignidad humana y cultural de las

personas son a menudo expresiones cotidianas del etnocentrismo.

Así como el etnocentrismo se puede observar concretamente en el prejuicio del blanco contra el negro, del mestizo contra el indígena o del rico contra el pobre; también se puede observar éste fenómeno a nivel religioso en las pretendidas superioridades de una denominación sobre las otras. Por supuesto, en todas estas generalizaciones hay siempre excepciones.

En un nivel bíblico-teológico el etnocentrismo puede ser considerado como una manifestación colectiva del pecado personal; de la misma manera como el egoísmo y orgullo individual colocan al hombre en el centro del mundo, el fenómeno del etnocentrismo coloca a un determinado grupo humano en el centro del universo y a los otros grupos en la periferia. La tentación constante de Israel a través de su historia ha sido la de olvidarse que Dios escogió al pueblo judío no por mérito propio, sino como resultado de su soberana voluntad. Por lo tanto, Dios esperaba que, a través de ellos, su salvación y amor por todas las tribus, pueblos y naciones fuera evidente.

Jonás puede ser visto como la expresión etnocéntrica por excelencia del pueblo judío. El nacionalismo extremo de Jonás lo llevó a desobedecer a Dios; por fin, luego de haberse arrepentido de este acto, acepta ir a Nínive aunque de mala gana. El mal humor de Jonás se convierte en pesadilla al ser testigo de la misericordia de Dios, suspendiendo su castigo por el arrepentimiento de un pueblo tan pagano como Nínive.

Por lo tanto, el etnocentrismo viene a ser el orgullo y egoísmo de grupo, el pecado en referencia al grupo. De esto también deducimos que todos participamos en mayor o menor grado del pecado del etnocentrismo, ya que todos somos etnocéntricos.

Expresiones concretas del etnocentrismo

1. *Etnocentrismo racial*: Es el prejuicio que se deriva de la creencia que el color de la piel o la raza de un determinado grupo es superior a la de los otros. El ejemplo más difundido de esto es la pretendida superioridad de muchos blancos en perjuicio de los negros, mulatos o cualquier otra raza.

La historia de los Estados Unidos, Sudáfrica, la Alemania de Hitler y otros casos muestran lo que una raza puede hacer contra la dignidad de las otras. La política del apartheid o la matanza de los judíos son hechos desastrosos que violentan “la imagen y semejanza de Dios” en todos los seres humanos.

Nuestra América Latina no es inmune al prejuicio racial, aunque muchas veces quisiéramos creer que sí lo somos. El prejuicio hacia el indígena, hacia el negro y otros grupos raciales son una realidad que no podemos dejar de reconocer. Sólo preguntémonos: ¿Cuántos oficiales negros o indígenas de alta graduación tenemos en nuestras Fuerzas Armadas?, ¿Cuántas reinas de belleza morenas o indígenas tenemos en el Perú?

2. *Etnocentrismo étnico*: Es aquel sentido de superioridad que se deriva del hecho de pertenecer a un grupo étnico específico: pueblo quechua, shipibo, campa, mestizo, español, etc. A todos nos gusta creer que el estilo de vida propio del grupo de uno es lo

normativo; por lo tanto, el de los demás resulta un tanto anormal. No es un secreto el hecho de las rivalidades entre comunidades tanto campesinas como nativas. A menudo el nombre de los pueblos se refiere a su idioma como “el habla de la gente”, dejando entrever que lo que los “otros” hablan no es habla de humanos. Por ejemplo, las comunidades campesinas quechuhablantes se refieren a su idioma como el “runa simi”, que significa “la lengua de los hombres”

También podemos hacer referencia a las rivalidades regionales del Perú como otro ejemplo del etnocentrismo étnico: las rivalidades entre arequipeños y limeños o entre huantinos y ayacuchanos o entre costeños, serranos y selváticos. Las diversas manifestaciones entre estos grupos van acompañadas a menudo de chistes, sarcasmo y ridiculez del uno hacia el otro. Detrás del aparente despliegue de broma y chiste hay fuertes y sutiles actitudes etnocéntricas.

En el Nuevo Testamento este tipo de etnocentrismo se observa claramente en el antagonismo evidente entre los judíos, samaritanos y gentiles. Los judíos miraban con desprecio a los samaritanos, trataban de evitar todo contacto físico y personal con ellos, al colmo que preferían caminar el doble para llegar de Judea a Galilea antes que pasar por Samaria, llegando en mayor tiempo para no tener que entrar con contacto con los samaritanos. La actitud hacia los gentiles era similar. No se sentaban a la misma mesa para comer juntos. Esto era tabú. El gentil era pagano, sucio, contaminado, impuro.

3. *Etnocentrismo nacional*: Es el sentido de superioridad en referencia al país o nación del que uno forma parte. Las rivalidades entre Chile y Perú, o Ecuador y Perú son bastante conocidas. En el pasado las superpotencias, Rusia y Estados Unidos, mantenían una rivalidad que también abarcaba lo ideológico.

La Biblia no avala el etnocentrismo nacional; por el contrario, los intentos de los judíos de ensimismarse fueron rechazados por Dios; tal es el caso de Jonás, quien tuvo que ser persuadido a través del gran pez para ir a predicar el mensaje de Dios a los ninivitas. Todo el Antiguo Testamento es un plan de preparación de la salvación de Dios para todas las naciones. La Gran Comisión nos exhorta ir a todas las naciones a hacer discípulos. El pueblo de Dios se encuentra esparcido y establecido en perspectiva escatológica en todas las naciones. (Apocalipsis 7:9). Por lo tanto, no hay lugar para el etnocentrismo nacional que trata de erigir al pueblo de uno sobre todas las demás naciones.

4. *Etnocentrismo de clase*: Se refiere al sentido de superioridad en función a la clase social a la que uno pertenece. Por lo general, este prejuicio se expresa mayormente por parte de las clases pudientes en perjuicio de los estratos pobres. Santiago 2 se refiere a este tipo de etnocentrismo en la iglesia y lo repudia. Para la visión bíblica el prejuicio y desprecio por la posición económica de uno es inaceptable.

5. *Etnocentrismo de género*: Es la superioridad de una persona o grupo en función del género al cual pertenece. La superioridad del hombre sobre la mujer por lo general se denomina machismo; de igual manera, aunque menos común, la superioridad femenina sobre el hombre se podría denominar “feminismo”.

En nuestra América Latina campea el machismo, cuya expresión más común es el de considerar a la mujer el sexo frágil u objeto sexual. El campo intelectual y profesional está mayormente inclinado hacia el hombre, ya que está muy arraigada la idea que la mujer debe dedicarse mayormente al hogar y, por lo tanto, pierde su tiempo al intentar su superación intelectual y profesional. Afortunadamente esto está cambiando significativamente. En

países como Argentina y Chile actualmente tenemos mujeres presidentas. En el Perú hay varias mujeres ministras de estado que son parte del gobierno del presidente García. Lamentablemente, estos cambios no se sienten en la misma magnitud en las iglesias cristianas.

El encuentro de la mujer samaritana con Jesús en Juan 4 nos da una visión reveladora de la perspectiva bíblica, no sólo frente a los samaritanos sino frente a la mujer. Jesús, un maestro, platicando con una mujer samaritana de dudoso carácter, era lo máximo en el atropello de la tradición cultural judía de la época.

Para Jesús, verdaderamente era como dice Pablo en Gálatas 3.28: “en Cristo no hay griego ni judío, esclavo ni libre, ni hombre ni mujer”. Todos son uno delante de Dios. Todos fueron hechos a su imagen y semejanza.

6. *Etnocentrismo denominacional*: Tiene que ver con la superioridad de un grupo en función de la denominación a la cual uno pertenece. Son sabidos los sentidos de lealtad extremos que a menudo exteriorizamos a favor de nuestra tradición eclesiástica en la cual nos situamos. Esto se ha manifestado especialmente entre sectores pentecostales, carismáticos y no pentecostales.

Este etnocentrismo denominacional también se observa en la iglesia primitiva. En el libro de 1 Corintios, Pablo exhorta a los creyentes a tener un mismo pensamiento, un mismo sentir. Jesús ya había exhortado a sus discípulos a la unidad, y en su oración de Juan 17 ora al Padre para que toda la iglesia a través de la historia sea una y no dividida.

7. *Etnocentrismo Académico – Intelectual*: Es el sentido de superioridad que se asume por el hecho de haber tenido acceso a una educación formal, por lo general, universitaria e intelectual. Se asume que ciertas personas o clase social

es pensante, culta y conocedora de la “cultura”. Los otros son ignorantes y faltos de “cultura”. A medida que más latinoamericanos tenemos acceso a la educación superior el snobismo intelectual puede constituirse en una expresión de etnocentrismo que riñe con el espíritu del Evangelio.

Conclusiones

La Biblia es clara en su rechazo del etnocentrismo humano. Todos los hombres han sido creados a imagen y semejanza de Dios; no importa el lugar donde uno ha nacido, el color de la piel o el idioma que uno habla o si uno es hombre o mujer. Todos somos creación de Dios y objeto de su amor. ¡Cuán lejos estamos hoy día de esa realidad concreta! Pero no sólo abrigamos la esperanza escatológica que un día de veras será así, sino también trabajamos para buscar y encontrar la unidad en medio de nuestra diversidad por la cual Cristo oró a su Padre.

A nivel de las relaciones socio-culturales en nuestros países latinoamericanos la diversidad lingüística cultural nos desafía a construir estados plurinacionales y plurilingüísticos, donde la interculturalidad es básica y fundamental

como muestra de profundo respeto por la vida y las culturas de nuestros pueblos. Por otro lado, debemos tener presente que la Biblia también habla claramente que todos pecaron y están destituidos de la gloria de Dios. Nuestra raza, país, lengua, tribu o clase social no nos salva de nuestro pecado. Todos necesitamos del perdón de Dios en Cristo Jesús.

Todos necesitamos nacer otra vez y ser transformados en nuevos hombres y nuevas mujeres que se van continuamente transformando hasta alcanzar la estatura e imagen de Cristo Jesús. Sólo de esta manera podremos ver la realidad de comunidades que están liberándose de sus diversos prejuicios y comienzan a amar a los demás, por más diferentes que éstos sean, con el amor de Cristo en sus vidas. De tal modo, se aproximan a la realidad de amar a Dios sobre todas las cosas y a su prójimo como a sí mismos. (1 Cor. 9:19-23; Apo.7:9, Sgo. 2:1-9, Gal. 2:20)

*** Gran parte de este artículo se encuentra en “El Evangelio: un tesoro en vasijas de barro”. Buenos Aires: Ediciones Kairos, 2000. Pág. 117-121.**

Sobre el autor

Tito Paredes (PhD en Antropología, UCLA; M.Div, Fuller Theological Seminary) es Director de la Facultad Evangélica Orlando Costas del CEMAA. También es profesor en PRODOLA (Programa Doctoral Latinoamericano), ambos relacionados con UNELA (Universidad Evangélica de las Américas de Costa Rica). Está casado con Joy y tiene tres hijos: Tania, Miguel y Marcos. Radica en Lima (Perú).

Religiosidad popular: un estudio exploratorio en la reflexión de la Fraternidad Teológica Latinoamericana

“Es probable que no exista en el mundo asunto acerca del cual difieran tanto las opiniones como éste de la naturaleza de la religión; y componer una definición de ella que satisfaga a todos es ciertamente imposible”

Frazer 1965:76

Introducción

En el presente ensayo me propongo estudiar el tema de la religiosidad popular. Este tema me parece relevante en tanto nos permite entender las diversas manifestaciones religiosas actuales en América Latina, ya que además tiene consecuencias en distintos órdenes de la sociedad. Por otro lado me parece que todavía hace falta un estudio acucioso sobre la religiosidad popular desde una perspectiva evangélica (1), cosa que no pretendemos nosotros sino apenas explorar el tema.

Y aunque son pocos los teólogos evangélicos latinoamericanos que han trabajado el asunto, creo que es útil sistematizar y evaluar los aportes existentes que ya han realizado particularmente los teólogos de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL).

La FTL ha sido no sólo una plataforma de diálogo en América Latina sino que además ha abierto brecha en muchos

campos de praxis y reflexión, como son la misión integral y la teología contextual. Dicho esto llama poderosamente la atención que haya relegado u olvidado el tema de la religiosidad popular. Y aunque las razones la desconocemos, me parece que aún así se ha avanzado en la dirección correcta.

Planteamiento del tema

El tema de la “religiosidad popular” desde tiempo atrás me ha inquietado bíblica y teológicamente básicamente por razones pastorales. He servido al Señor como pastor y profesor de teología en distintos lugares del Perú (Lima, Sicuani, Moquegua y Tacna) y he hallado una constante, la presencia de una fuerte “religiosidad popular” en nuestras iglesias evangélicas.

Sin embargo sabemos que el término *religiosidad popular* hasta hoy es resistido por el grueso de evangélicos, *por lo menos*

en el discurso oficial, pues de forma casi exclusiva se la ha vinculado al catolicismo romano. Los evangélicos, se dice hasta hoy –insisto, en el discurso oficial– no tienen “religión” sino “fe” o “vida nueva en Cristo”. Se puede decir que “religión” (y “religiosidad”, por extensión) todavía son términos que no se deben utilizar para referirse a los evangélicos, cual fuese su experiencia de fe, pues ambas se oponen a Cristo y a la Biblia.

En el evangelicalismo latinoamericano ha habido pocos intentos de conceptualizar el significado de religión y religiosidad. Esto se debe, en parte, a que ya se creía saber de antemano su significado. Bastaba mirar, en el caso peruano, el culto multitudinario al Señor de los Milagros o la veneración a Sarita Colonia para objetivar la idea preconcebida. Todo lo que tenía que ver con lo mágico, lo milagroso y el comercio, era explicado en términos de “religiosidad popular”. Y lo “popular”, incluso, fue tomado en su sentido más peyorativo: poco ilustrado, ignorante de la Escritura.

Visto así, la religiosidad popular ha sido entendida –desde los espacios evangélicos– como la fe de los ignorantes que no saben nada o muy poco de la Biblia, y que siguen diversas supersticiones heredadas del universo familiar y cultural (fundamentalmente católico o que provienen del panteón indígena). Esta idea o concepto al parecer sigue vigente hasta hoy.

Sin embargo en los últimos años en la misma tradición evangelica han aparecido algunos ensayos que intentan explicar la religiosidad popular, ampliando incluso el término a algunas expresiones de la fe evangélica. Aquí no sólo queremos reconocer el aporte de los teólogos evangélicos que han investigado el tema, sino que ante todo nos proponemos sistematizar sus ideas más sobresalientes,

así como proponer una lectura más amplia del tema de estudio.

Antecedentes para una discusión sobre “religión” y “religiosidad”

Encuentro algunos momentos y teólogos importantes en la discusión evangélica sobre religión y religiosidad. Así considero de forma breve y puntual los aportes de Edgar Mullins, Kart Barth y Juan A. Mackay. Estos tres teólogos, queriéndolo o no, han tenido una influencia importante en la teología evangélica latinoamericana, aunque ciertamente no en el mismo nivel.

Desde el conservadurismo teológico es necesario mencionar a Edgar Mullins (1860-1928), quien fue presidente del Southern Baptist Theological Seminary, de la Convención Bautista del Sur y de la Alianza Bautista Mundial. Entre sus obras caben destacar: *The Axioms of Religion* (2) y *La religión cristiana en su expresión doctrinal*. De este último libro, cuya primera edición en español data de 1933, tomamos algunas citas. El autor sostiene en el prefacio:

*Hemos aprendido a reconocer que la **religión es una forma de conocimiento**; que el universo espiritual es el más grande de todas las realidades; que Cristo es hoy el Creador espiritual en una civilización que progresa. Juntamente con esto hemos aprendido que **nuestra religión está capacitada para ser expuesta clara y científicamente, y que es posible aducir en su favor pruebas nuevas y más fuertes de su verdad y finalidad** (Mullins 1968:viii. Las negritas son mías).*

Llama la atención poderosamente la forma cómo utiliza Mullins la palabra “religión”, máxime si en el contexto de las polémicas contra la teología liberal (fines del siglo XIX e inicios del XX) podía ser mal

interpretado por el uso favorable del término. Para Mullins “religión” no es una mala palabra, por el contrario es un término que denota una forma de conocimiento (del universo espiritual), y como tal incluso no está reñida con la “ciencia”. Luego Mullins avanza en su argumento:

*La religión es la relación del hombre con el Ser divino. Incluye la comunión y la obediencia de parte del hombre; y de parte de Dios, la revelación de sí mismo. Es una forma de experiencia y de vida. Es un orden de hechos. **La teología es la explicación sistemática y científica de este orden de hechos*** (Mullins 1968:2-3. Las negritas son mías).

Esta cita guarda consonancia con lo anteriormente dicho. Si la “religión” es una forma válida y científica de conocimiento (de lo espiritual) no es de sorprender, entonces, que Mullins lo explique como un conocimiento que hace posible la relación del hombre con Dios. *La religión llega a ser, de esta manera, la condición para que los seres humanos entren en comunión con Dios.* La religión se legitima por sí misma y genera un orden de cosas que necesita ser explicado de forma sistemática y científica. Necesita de la teología.

Es interesante este planteamiento, pues Mullins es profundamente racional o moderno en su argumento. La teología es, sin duda alguna, una forma racional de explicar “lo sagrado”, “lo numinoso”. No es la negación de éstas sino su explicación lógica y científica. Mullins sugiere que la teología se hace necesaria porque operacionaliza la religión.

Y aunque no vamos a profundizar el argumento de Mullins, sí debo decir que él cree que: (1) La teología es necesaria como un medio de expresar el significado de la religión a causa de la naturaleza de los hombres; (2) La teología es necesaria para defender la religión contra el ataque; y (3) La teología es necesaria a la religión a fin

de que sea propagada (Mullins 1968:16-17). Es decir, la religión debe ser complementada con la teología. Se necesitan en tanto experiencia espiritual (religión) y argumentación racional (teología). De allí que el título de su conocida obra sea *La religión cristiana en su expresión doctrinal* y no otro.

El segundo teólogo a considerar viene desde la orilla de la llamada teología neo-ortodoxa. El destacado pastor y teólogo de la Iglesia Reformada Suiza Karl Barth (1886-1968) aborda el tema de la “religión” en su principal obra *Die Kirchliche Dogmatik*. Para Barth concretamente y sin ambigüedades “la religión es incredulidad”. Como afirma él: “Es preciso decirlo con toda claridad: (la religión) es el hecho del hombre sin Dios” (Barth 1973:65).

Para Barth la religión es una palabra que señala el vano esfuerzo humano por alcanzar a Dios. Esto es coherente con lo que había propuesto ya en su comentario *Carta a los Romanos*, tanto en su primera (1919) como en la segunda edición ampliada (1922) (Cf. Barth 1998). El hombre no tiene la capacidad espiritual de llegar a Dios por sus propios medios. Todo esfuerzo humano que tiene ese objetivo está destinado al fracaso espiritual y moral, pues en el fondo no sería sino un intento de sustituir la gracia de Dios. Es posible que para Barth la palabra “religión” haya estado viciada del contenido de la vieja teología liberal de la cual él se esforzó por tomar distancia.

Barth luego avanza en su argumento a partir de la *Revelación de Dios*, y esto porque la revelación, según él, es la *abolición de toda religión*. Todo esfuerzo humano llega a ser, a lo mucho, tan sólo incredulidad. “Para comprender que Religión es, verdaderamente, incredulidad, tenemos que considerarla desde la Revelación de que nos da testimonio la Escritura Santa” (Barth 1973:68). Y más adelante dice:

La Religión, considerada desde la Revelación, aparece como el intento del hombre que se esfuerza en captar precisamente aquello que Dios manifiesta. Es un intento **que pretende sustituir la acción divina**, convirtiéndola en un quehacer humano. En fin de cuentas, lo que ha sucedido es que el hombre ha forjado, con sus pensamientos y fuerzas propias, una imagen de Dios que ocupa el lugar de la realidad divina que se le ofrece y manifiesta en la Revelación (Barth 1973:69-70. Las negritas son mías).

La idea de Barth acerca de la religión es, a mi juicio, la que ha predominado en vastos sectores de la iglesia evangélica, incluyendo los seminarios teológicos, y no tanto la de Mullins quien ejerció su influencia fundamentalmente entre los bautistas. Emilio Núñez sostiene con razón que “la neo-ortodoxia parece haber ejercido mucha más influencia que el antiguo liberalismo en el pensamiento teológico latinoamericano” (Núñez 1975:31). Sin saberlo muchos cristianos han sido y son “barthianos” todavía en su comprensión de la religión.

Finalmente, el tercer teólogo que consideramos es Juan A. Mackay (1889-1983). Este misionero y teólogo escocés presbiteriano fue una de las personalidades más destacadas en el Comité de Cooperación en América Latina. Articuló una misiología evangélica-ecuménica para América Latina en los congresos misioneros de 1916, 1925 y 1929, además que participó en el Consejo Misionero Mundial. Entre sus obras más conocidas destacan *That Other America*, *Prefacio a la teología cristiana* y *El otro Cristo español*. Este último libro nos sirve de fuente en el presente ensayo.

El otro Cristo español es un clásico de la literatura evangélica latinoamericana. El subtítulo del libro (*Un estudio de la historia espiritual de España e Hispanoamérica*) ya nos indica el itinerario que recorre el autor a lo largo de

sus páginas. Mackay en algunas secciones no sólo habla de la religión sino también de la “religiosidad” católica. Según Mackay los conquistadores españoles eran tan religiosos como licenciosos. Esa fue la manera de entender y vivir su catolicismo en nuestro continente.

Después de señalar que “España se emborrachó de religiosidad” (Mackay 1991:85) dice:

La religiosidad de los conquistadores no es menos sorprendente que su codicia de oro y su conducta sin escrúpulos. Se tomaron muy en serio por apóstoles del cristianismo, aunque su religión personal era más cuestión de simples palabras y formas (Mackay 1991:90).

Para Mackay religiosidad y religión acompañaron el saqueo de América por parte de los españoles (católicos). Dicha religión y religiosidad no eran sino una mera fachada –simples palabras y formas– carentes de toda ética. Como dice un poco más adelante: “La falta de una ética es lo que constituye el problema de la religión española” (Mackay 1991:153). Ese es el meollo del asunto. Una religión carente de ética no es sino un conjunto de prácticas rituales y conjuros mágicos:

Los conquistadores españoles, como los donjuanes españoles, no eran en modo alguno irreligiosos. Bajo la brutalidad de aquéllos y la licenciosidad de éstos, la religión vivía una vida encubierta de fórmulas mágicas y prácticas rituales (Mackay 1991:91). Siendo en un principio un tremendo poder de cruzada, que imponía a las razas indígenas, por la buena o por la mala, sus ritos y postulados, la religión se degradó rápidamente hasta venir a ser tan sólo un medio mágico de obtener lo que por medios ordinarios no podía lograrse (Mackay 1991:109).

En la sección donde analiza la “sudamericanización de un Cristo español”

Mackay menciona “la fe religiosa popular”. Ésta en España era conocida, dice Mackay, como “la fe del carbonero” cuya fórmula se encontraba en anécdotas como la siguiente: “Preguntáronle cierta vez a un rústico español: ¿Qué es lo que crees? Y respondió: – Yo creo lo que cree la Iglesia. ¿Y qué cree la Iglesia? – La Iglesia cree lo que creo yo” (Mackay 1991:151).

Sin duda en Mackay están estrechamente emparentados la religión católica (religiosidad, fe religiosa popular) con las fórmulas mágicas, imposición de rituales, avaricia de dinero, ignorancia de la fe y la vida licenciosa. Todo es como un solo paquete del cual no se pueden separar sus partes o componentes. ¿Es que acaso esto no es lo que siguen creyendo hoy la gran mayoría de evangélicos?.

Los evangélicos y la religiosidad popular

En 1978 Hans-Jürgen Prien, en su obra *La historia del cristianismo en América Latina*, demandaba (¿a los evangélicos?) lo siguiente: “En todas partes falta una investigación de las formas protestantes de religiosidad en América Latina” (Prien 1985:817). Y aunque ya de por sí resulta interesante la vinculación de la palabra “religiosidad” a la fe protestante, el reclamo de Prien era justificado, pues para entonces en América Latina –hasta donde tengo entendido- había tan sólo un breve ensayo publicado por José Míguez Bonino (1974) sobre el tema. Poco después Juan Sepúlveda (1981) abordaría el tema de la religiosidad popular en relación al pentecostalismo. Es importante señalar, sin embargo, que ambos evangélicos latinoamericanos pertenecen al ala ecuménica del protestantismo y pentecostalismo latinoamericano.

El mismo Prien, en su obra ya citada (1985), circunscribió curiosamente la

religiosidad popular a lo relacionado con los movimientos mesiánicos, la piedad entusiástica pentecostal y los cultos animistas y espiritualistas dentro del ámbito cristiano (1985:809-848). Esta vinculación de la religiosidad popular a dichos movimientos sociales y religiosos – particularmente el pentecostalismo- sería más tarde, como veremos, una constante en las explicaciones posteriores en el marco del evangelicalismo latinoamericano. Parece que Prien marcó sin proponérselo un criterio de interpretación que muchos siguieron posteriormente.

¿“Religión” o “religiosidad” popular?

El grueso de los teólogos evangélicos latinoamericanos han preferido usar la expresión “religiosidad popular” siguiendo de modo tradicional el significado que ya venía desde Mackay y que estaba popularizado en las iglesias evangélicas. Para ser honestos con lo real, son pocos los que han intentado conceptualizar y justificar el uso de la expresión. La gran mayoría ha utilizado la expresión “religiosidad popular” de forma indiscriminada y hasta imprecisa, sin darse la molestia de explicar qué se entiende por ella. (3)

Respecto a cuál es el término más adecuado a usar (religión o religiosidad), la contribución más importante ha venido del destacado sociólogo católico Christian Parker. Según Parker el concepto “religión popular” es más adecuado que el de “religiosidad popular”. Dice que el término “religiosidad popular” es un concepto equívoco, sesgado y falto de rigor para ser empleado por la ciencia social (Parker 1993:59-60). Una de las razones que aduce es que

El concepto “religiosidad” conlleva una carga semántica negativa, toda vez que se opone a “religión”, es decir, denota un conjunto de creencias, rituales y prácticas religiosas que serían “desviadas” de los patrones establecidos por la ortodoxia oficial. (...) Por otra parte, al adjetivo “popular” del concepto nunca se lo define convenientemente ni se relaciona explícitamente con la estructura social y cultural de una sociedad dada, sino que más bien denota una realidad genérica vastamente expandida por la población, es decir, se refiere a lo que es “vulgarizado” y generalizado (Parker 1993:60).

Ciertamente a Parker le sobran razones para sostener su punto de vista. “Religiosidad” y “popular” son términos asociados con frecuencia a la “religiosidad tradicional”, “ignorante”, “supersticiosa”, “pagana”, en relación opuesta a la religión oficial, juzgada *a priori* como “auténtica” y “verdadera” (Parker 1993:58). Y aunque no vamos a discutir las observaciones de Parker, sí debo señalar que para él –en la misma línea de interpretación que Prien– las religiones populares en América Latina adquieren dos rostros específicos: el pentecostalismo y los nuevos cultos afro-americanos (1993:250-265).

En mi opinión, debatible también por cierto, el término “religiosidad” permite operacionalizar mejor el concepto –cual fuere– de religión. El sociólogo Jorge Ramírez lo explica en los siguientes términos (cito ampliamente):

*Para nosotros **religiosidad** es un concepto por el que se permite operacionalizar el concepto religión que es general y abstracto. **Religiosidad** significa el modo y el grado con que la religión incide en el creyente o grupo de creyentes. Es medible a partir de sus indicadores subjetivos (en la conciencia del creyente) e indicadores objetivos (en la práctica religiosa). Comporta un aspecto cuantitativo, la*

intensidad con el que la religión interviene en los creyentes, y otro cualitativo, el tipo de religiosidad de que se trate (a partir de las tipologizaciones que sobre una base u otra se pueden establecer). Pueden definirse, por ejemplo, categorías a partir del contenido religioso (religiosidad mítica, cristiana, espiritista, etc.) o según los sectores poblacionales que abarque (populares, élites, una determinada clase social, grupo étnico, etc.) (Ramírez 1994:102. Las negritas son mías).

Justamente sobre el tema de religión y religiosidad realicé una serie de encuestas en el *liderazgo evangélico* interdenominacional en las ciudades de Tacna y Lima, particularmente a pastores y el liderazgo local (bautistas, aliancistas, metodistas, asambleístas y luteranos). Aquí cito unas opiniones como muestra de las percepciones actuales en las congregaciones evangélicas.

Ante las preguntas ¿Qué es religión? ¿Qué es religiosidad? ¿Los evangélicos tenemos religión y religiosidad? hubo distintas respuestas. (4)

Respecto a la *religión*:

-“La religión tiene que ver con la fe con la que una persona se identifica”.

-“Religión cristiana es el acto en el cual el hombre vuelve a unirse a Dios por Cristo”.

-“Nuestra religión no pretende alcanzar y descubrir a Dios como las otras. Nuestra religión es la respuesta a Dios quien nos alcanzó y se reveló a nosotros”.

-“La religión es la fundamentación ‘teórica’ de la ‘práctica’ religiosa. La religión es básicamente un conjunto de normas o dogmas acerca de la divinidad”.

-“La religión tiene que ver con la creencia y los dogmas; mientras que la religiosidad se refleja en cómo los feligreses viven su fe,

que muchas veces tiene sus particularidades propias”.

-“Religión es el conjunto de creencias que tenemos los seres humanos frente a un ser superior con la esperanza de sentirnos mejor con nosotros mismos”.

-“La Biblia dice que la religión sin mácula es aquella que busca a los necesitados, ayuda a los pobres, viudas y huérfanos. Y la verdad no todas las religiones tienen como prioridad ayudar a los pobres y necesitados”.

-“Religión: creo que es el conjunto de creencias, normas y dogmas profesados y practicados por un grupo de personas en un espacio geográfico determinado”.

-“Entiendo como religión el conjunto de creencias con relación a la divinidad que posee un grupo de personas, lo que las lleva a tener ciertas concepciones y practicar rituales”.

Respecto a la *religiosidad*:

-“Son dos conceptos relacionados (religión y religiosidad) pero distintos porque aluden a dos aspectos de la experiencia religiosa y/o hecho religioso. Es como aludir a la creencia y a la vivencia. La religiosidad es la exteriorización de la religión, la concreción de la religión en determinadas prácticas relacionadas a la Divinidad o a determinadas creencias”.

-“La religiosidad es la práctica y el cumplimiento de obligaciones religiosas que se amparan en esas normas o dogmas (de la religión)”.

-“Religiosidad es el conjunto de expresiones que demostramos producto de nuestra religión, que no necesariamente reflejan lo que sentimos pero sí lo que creemos”.

-“Religiosidad, bajo mi concepción, es la práctica constante de ciertas acciones y

rituales relacionados a lo divino, que no necesariamente van acompañados de un pensamiento racional”.

-“Religiosidad: es la práctica y el esmero en cumplir la religión. Para nosotros los evangélicos es el mero cumplimiento externo de la religión”.

-“En cuanto a la religiosidad es la manera cómo se ejerce la religión”.

-“Somos religiosos porque realizamos una serie de acciones a las cuales les damos un carácter sagrado. La oración antes de las comidas, la asistencia a los cultos de manera sistemática, entregar diezmos, ofrendas, ayunos, vigiliias, es propio de gente religiosa”.

-“Tenemos religión en tanto disponemos de un corpus de creencias, ritos, prácticas cotidianas que nos vincula con la divinidad a la cual religamos, etc. Y los evangélicos no nos libramos de tener una religión”.

-“Los evangélicos ¿somos religiosos? desde una definición común sí somos religiosos y hasta religiosidad tenemos. La marcha por el mes de la Biblia; se parece a una procesión”.

-“Sí, los evangélicos somos religiosos pues cumplimos con los rituales establecidos como válidas para agradar a la divinidad”.

-“Somos religiosos aunque digamos que no, pero es cierto, porque en muchas ocasiones en la mayoría de iglesias se cae en una rutina cada culto, cada semana y se convierte en una ‘religión’ con ciertas normas, y claro que tenemos religión porque es un conjunto de creencias y cuestiones doctrinales que son nuestro fundamento”.

-“El religioso es aquel que tiene una práctica sólo externa de la religión, que busca impresionar a los demás”.

De las respuestas anteriores se puede condensar y puntualizar lo siguiente:

Aunque para muchos la *religión* tiene que ver con *creencias* (dogmas) y *fe*, en alguna respuesta la religión tiene definitivamente que ver con *el volver hacia Dios por (o en) Cristo*. Incluso, para un encuestado la religión es *una forma de respuesta a la revelación de Dios* (que sería el acto primero de la salvación, digamos). En una interesante respuesta la religión se explica en términos de *praxis a favor de los pobres o necesitados*, tal como dice Stg 1:27. Incluso llega a criticar que no todas las religiones tienen ese horizonte de acción. En otra respuesta la religión tiene que ver con lo que cree y practica una población específica, es decir con la fe de una determinada zona geográfica.

Respecto a la *religiosidad* pareciera que las opiniones se dividen. Mientras que para algunos la religiosidad tiene que ver con los *ritos*, con la *exteriorización de la fe*, ya sea de forma pública o privada, para otros la religiosidad es una respuesta (¿forzada?) a las “obligaciones religiosas”. Incluso puede ser algo que se hace sin llegar a sentirlo. Puede ser también algo no necesariamente racional o una mera formalidad externa. Este sería el aspecto más negativo de la religiosidad. Como fuese, la religiosidad en todas las explicaciones tiene que ver con la operabilidad de la religión.

Sobre el tema de si los evangélicos *tenemos religión o si somos religiosos*, todas las respuestas coincidieron en que los evangélicos *sí tenemos religión*. Incluso me sorprendió que todos reconocieran que los evangélicos *también tenemos religiosidad*. Interesantemente un encuestado llegó a comparar la marcha por el mes de la Biblia –y que se podría ampliar a otras marchas evangélicas más, como “las marchas por Jesús”- con una procesión (católica).

De lo anteriormente dicho se puede concluir que existe una evidente claridad

en distinguir conceptualmente entre religión y religiosidad. ¿Qué significa esto? Que ya no se puede seguir confundiendo ambos términos en el uso cotidiano ni en los espacios eclesiales. Muchas prédicas hasta hoy se refieren a “los religiosos” y a la “religiosidad” siempre pensando en los de afuera (los no evangélicos), a los que practican su “religión” (generalmente católicos). Necesitamos, pues, una mejor precisión en el uso de los términos.

Se puede decir, en términos generales, que los términos religión y religiosidad tienen un sentido mayoritariamente positivo, por lo menos en los encuestados. Aún así esto ya es un avance en relación al entendimiento tradicional en las iglesias evangélicas. Dicho esto *me parece que existe en el liderazgo evangélico de algunas iglesias un doble discurso: aquel que desde el púlpito sostiene que la “religión” y la “religiosidad” tiene que ver con las creencias y rituales de ciertas poblaciones no evangélicas, y aquel que reconoce que los evangélicos sí tenemos tanto “religión” como “religiosidad”*.

Añado dos datos interesantes que aparecieron en el diálogo posterior con algunos de los pastores y líderes entrevistados. El primero es que ante mi pregunta de si aceptarían reconocer que en sus congregaciones existe *religiosidad popular*, ninguno/a estuvo dispuesto a aceptarlo, y “si hubiere, eso sería entre los pentecostales o los carismáticos”. Dato curioso, pues todos/as tomaron inmediatamente distancia respecto a “lo popular”. Me pregunto aún ¿qué tienen o qué hacen los pentecostales y los carismáticos (o neopentecostales) que corren el riesgo de “caer” en la categoría (negativa, según lo ven algunos) de “religiosidad popular”? Esto todavía es materia de investigación.

El segundo dato tiene que ver más con cierta estrategia pastoral y homilética. Los mismos pastores que reconocen que *los evangélicos sí tenemos religión y*

religiosidad, no son capaces de orientar de forma clara a sus congregaciones sobre ese tema en particular. Como me dijo uno de ellos: “Hermano, es que hay que hacer la diferencia. Si uno dice en la consejería o desde el púlpito que tanto los católicos como los evangélicos tenemos religión y religiosidad, se pueden confundir los nuevos (creyentes)”.

Este pequeño trabajo de campo hizo que me preguntara –por extensión- si es que acaso en toda América Latina *no hay una nueva percepción de la religión y la religiosidad popular en las iglesias evangélicas y sus liderazgos*. Si esta sospecha es correcta me surge la pregunta de ¿cómo están percibiendo esta realidad los teólogos evangélicos más atentos y comprometidos con sus respectivas iglesias?.

Acercamientos evangélicos

En esta sección considero a tres teólogos (Pablo Deiros, René Padilla y Tito Paredes) miembros a la Fraternidad Teológica Latinoamericana y un misionero que ha trabajado en América Latina (Rodolfo Blank). Los tres teólogos de la FTL tienen doctorados en universidades de Estados Unidos e Inglaterra, y uno de ellos tiene un trasfondo indígena (Tito Paredes). La elección de estos nombres tiene que ver con el hecho que son los únicos –hasta donde conozco- que han desarrollado el tema de la religiosidad popular (5). Aparecen a continuación siguiendo un orden cronológico en la aparición de sus ensayos.

Pablo Deiros

Probablemente es el autor evangélico latinoamericano que más ha investigado el tema de la religiosidad popular.

Prácticamente no necesita presentación alguna dado que es reconocido por su seriedad académica. Radica en Argentina. En su obra *Historia del cristianismo en América Latina* (1992) aborda el tema en cinco (sub)unidades: Religiosidad y piedad latinoamericanas (pp. 99-116); Religiosidad popular (pp. 117-143); Catolicismo popular (pp. 145-160); Protestantismo popular (pp. 161-180); y El mundo sobrenatural latinoamericano (pp. 181-203). En cada una de estas subunidades el autor, al juzgar por las referencias al pie de página, dialoga con diversos estudiosos del fenómeno religioso.

En lo que continúa quiero destacar algunas ideas fundamentales del autor y que nos servirán de referencia para avanzar en nuestro propio estudio. Según Deiros “el tema de la *religiosidad y piedad* en América Latina es de una gran importancia singular para comprender las manifestaciones religiosas del continente y el tipo de cristianismo que se desarrolló en él” (Deiros 1992:99). Paso seguido Deiros define, a diferencia de la mayoría de los estudiosos evangélicos, tanto “religión” como “religiosidad”:

En un sentido general, puede definirse la religión como un conjunto de formas y acciones simbólicas que relacionan al ser humano con las condiciones últimas de su existencia (Deiros 1992:105). *Se entiende por religiosidad popular el interés y la participación en actividades religiosas. (...) Operacionalmente, la religiosidad puede ser definida en función del grado de participación de un individuo en rituales religiosos o como la suma de las distintas conductas y actitudes juzgadas como religiosas, dentro de un grupo o sociedad* (Deiros 1992:107). *La religiosidad se expresa a través de los rituales religiosos* (Deiros 1992:107).

Se trata, sin duda, de un avance en la comprensión del fenómeno religioso. Deiros define ambos términos de una manera no tanto teológica sino sociológica.

Religión y religiosidad no son términos vedados sino que útiles en el análisis del fenómeno religioso en América Latina. La religiosidad, finalmente, es algo que atañe a todos los que profesan una religión.

Luego Deiros analiza de forma breve las variadas formas de la religiosidad latinoamericana, entre las cuales se hallan el catolicismo tradicional, el catolicismo sincretizado, el protestantismo tradicional (protestantismo clásico o histórico) y el protestantismo inculturado (Deiros 1992:107-112). ¿Qué entiende Deiros por “protestantismo inculturado”? Por este se refiere al pentecostalismo que tiene un

énfasis sobre la sanidad divina, la práctica del don de lenguas, la creencia en un mundo sobrenatural de demonios y espíritus diabólicos, el fervor emocional, la adhesión a una doctrina de santidad de raíz wesleyana, la oración de fe, y el literalismo bíblico (Deiros 1992:112).

Además el protestantismo inculturado “está bien identificado con las masas más pobres y marginales del continente, y se *adapta fácilmente a las condiciones y circunstancias del contexto*” (Deiros 1992:112. Las cursivas son mías). Luego Deiros avanza en la distinción entre “religiosidad” y “fe”, algo que es sustancial para el evangélico común y corriente.

Es importante, al hablar de religiosidad popular, hacer una distinción entre religiosidad y fe. Desde una perspectiva evangélica, fe es la actitud por la que el ser humano acoge la revelación que Dios hace de sí mismo en Jesucristo, y se compromete con él y con su reino. Religiosidad indica la actitud y los actos por los que el ser humano, que percibe de algún modo a la Divinidad, vive y expresa su experiencia religiosa a través de mediaciones humanas variadas (Deiros 1992:117. Las negritas son del autor).

En mi opinión se trata de una distinción correcta, así como necesaria, y que describe la experiencia religiosa concreta de los cristianos no importando su condición social. Para Deiros, además, la religiosidad popular no es algo que se da estrictamente en los sectores no-cultos, sino que se atañe a todos, sin distinción de clases sociales (1992:120, 122). Luego Deiros aborda un tema que puede resultar polémico, pues sostiene que la religiosidad popular debe ser tomada en cuenta en la evangelización:

Menospreciar la religiosidad popular o rechazarla como mero paganismo significaría un error en la estrategia misionera. La masa popular latinoamericana no es una tabla raza para el Evangelio cristiano. El evangelista cristiano tiene un punto de partida en la religiosidad popular, desde donde proyectar la luz de la verdad del Evangelio de Jesucristo (Deiros 1992:133. Las negritas son del autor).

Si la religiosidad popular es una conducta, una forma de participación en actividades religiosas, entonces definitivamente es un buen punto de contacto –o punto de partida, como dice– con “la masa popular” (y no-popular) para compartir el Evangelio. Se trata sin duda de una afirmación que corrobora la forma cómo la fe evangélica históricamente ha llegado a las poblaciones latinoamericanas, sea en el campo o la ciudad.

Luego Deiros aborda lo que él llama “protestantismo popular”, que aunque no lo define lo circunscribe al “pentecostalismo popular” entendiéndolo por éste “el carácter masivo y popular de ciertas manifestaciones pentecostales-carismáticas recientes” (1992:162). ¿Deiros está siguiendo en esta apreciación a Prien (lo pentecostal y carismático como “lo popular”)? Posiblemente.

Para Deiros, además, el protestantismo popular se expresa conforme a las formas

religiosas propias del pentecostalismo clásico, pero con un fuerte énfasis sobre lo emocional y la percepción inmediata de la experiencia religiosa (Deiros 1992:162). O como dice, “*el protestantismo popular representa una alternativa para aquellos que buscan una religión diferente de la católica romana, del propio protestantismo, o de la política secular radical*” (Deiros 1992:163. Las cursivas son del autor). ¿Realmente se trata de una alternativa o tan sólo de una *forma distinta*, pero igualmente válida de inculturar el Evangelio? Es un tema que sin duda se puede discutir. Por ahora interesa observar la interpretación de Deiros respecto al crecimiento masivo de este protestantismo popular:

El protestantismo popular parece detectar los verdaderos problemas del pueblo, sus angustias y esperanzas, su ansia de trabajo, de seguridad, de perdón y de todos los aspectos de una vida realmente humana. Expresa una verdadera fraternidad humana y es catalizador de esperanzas, aunque pueda tomar formas mesiánicas y milenaristas. Contribuye a expresar la identidad del pueblo, que llega a asumirlo como parte de su propia cultura. Y moviliza a la gente en su progreso personal y de grupo. No es de extrañar, entonces, la adhesión masiva que ha logrado en los últimos años en América Latina (Deiros 1992:164. Las negritas son del autor).

Aunque no lo dice abiertamente, Deiros parece sugerir que el protestantismo tradicional se ha anquilosado a diferencia de este nuevo protestantismo popular masivo que tiene, justamente por ser parte de la cultura popular, una nueva forma de culto, donde hay una fuerte recuperación simbólica del discurso, la distribución de dones, además que se manifiestan como comunidades del Espíritu (1992:164-167).

Este protestantismo popular tiene otras características: rechazo de la religión institucionalizada, igualdad tanto en la organización como en la interpretación de la espiritualidad, las congregaciones son organizaciones de clase, tienen solidaridad y resignación frente a las calamidades, hay flexibilidad de espíritu que produce tolerancia, seguimiento de personalidades carismáticas, individualismo, emocionalismo y misticismo, hay un adecuado sistema de comunicación, una liturgia de hondo contenido dramático, hay énfasis en lo sobrenatural y lo milagroso, hay un énfasis en la participación grupal y el liderazgo adquiere su autoridad en base a su función y no en base a su trasfondo (Deiros 1992:167-169).

Finalmente, Deiros aborda un tema que nos parece fundamental en relación a la religiosidad popular: “El mundo sobrenatural latinoamericano”. Resulta un tanto extraño que en ninguna parte Deiros, a diferencia de otras sub-unidades, intente una definición de la misma. Más bien la relaciona mayormente a las devociones católicas, a la creencia en Satanás, a las devociones populares a Jesús y a los santos, así como al culto a los difuntos. Deiros pareciera sugerir que el mundo sobrenatural latinoamericano es propio del catolicismo popular. En esta parte es interesante observar cómo Deiros incluye fugazmente al protestantismo popular en estos términos: “Uno de los indicadores del carácter popular de las campañas masivas del protestantismo popular (Yiye Avila, Carlos Anacondia, etc.) es precisamente su énfasis sobre *liberación demoníaca*” (Deiros 1992:188).

Deiros en su ensayo ofrece pistas muy importantes para seguir profundizando el tema de la religiosidad popular. El diálogo con los aportes provenientes de las ciencias sociales el algo que en adelante no se puede obviar. Por otro lado, su observación del campo religioso latinoamericano (que incluye por cierto a los evangélicos) es muy valiosa. La religiosidad no está

monopolizada por el catolicismo tradicional o los carismatismos. Involucra a todos.

Rodolfo Blank

Blank (1996) ha sido misionero por largos años en América Latina. Producto de su convivencia con la realidad latinoamericana ha escrito un libro donde aborda diversos temas relevantes (pentecostalismo, teología de la liberación, etc.) entre ellos la religiosidad popular. El autor aborda diseminadamente este tema en cuatro capítulos: “El catolicismo tradicional en Iberoamérica” (pp. 52-70) “La religiosidad popular” (pp. 71-88), “Dios, María, y los santos en la religiosidad popular” (pp. 89-110) y “La cultura de la pobreza” (pp. 111-129).

Blank prácticamente no llega a conceptualizar la expresión “religiosidad popular”. La restringe desde un inicio al catolicismo valiéndose de expresiones o clichés utilizadas por otros autores:

Lo que aquí se llama la religiosidad popular es lo que otros autores han denominado religión folclórica, la pequeña tradición, catolicismo popular, Cristo-paganismo o catolicismo folclórico (Blank 1996:71, nota de pie). *Cristo-paganismo quiere decir la mezcla de ceremonias y creencias paganas precolombinas con las doctrinas de la Iglesia Católica Romana* (Blank 1996:89-90).

En buen español la religiosidad popular no es otra cosa que una mixtura, un sincretismo –en el sentido más peyorativo– que por ratos se parece más a la magia (entendiendo por ésta la manipulación de lo sagrado): “Otra característica de la religiosidad popular es que en ella hay un énfasis mayor en la búsqueda de bendición que en la búsqueda de salvación” (Blank 1996:119).

Finalmente, Blank refiere cuáles son las formas de expresar la religiosidad popular: “la totalidad de creencias, prácticas, ritos, ceremonias y oraciones que emplean las masas” (Blank 1996:73), a quienes les caracteriza el fatalismo, la orientación laical (establecimiento de cofradías), las fiestas, el día de los difuntos, peregrinaciones (romerías, procesiones), y los lugares santos (Blank 1996:74-88).

Blank realmente no hace un aporte al entendimiento de la religiosidad popular en América Latina. Repite una y otra vez las ideas que el común de los evangélicos ya tiene sobre el tema, sin profundizar ni interpelar a sus lectores.

René Padilla

René Padilla casi no necesita presentación. Es un destacado teólogo radicado en Argentina, fundador de la Fraternidad Teológica Latinoamericana y cuyos aportes en el campo de la teología bíblica y la misiología destacan en América Latina. Padilla en un ensayo publicado en 1998 (*El futuro del cristianismo en América Latina*) aborda el sub-tema de “La explosión de religiosidad popular en América Latina”. Si bien es cierto que no ofrece definiciones sí deja algunas pistas de la cual podemos hacer algunas deducciones.

Después de disertar acerca de la presente época tecnocrática y sus profundas repercusiones religiosas, Padilla dice que una característica de nuestra época es la “común búsqueda religiosa”. Así

Hoy no es extraño que los empresarios celebren retiros con propósitos espirituales. La “meditación trascendental” atrae la atención de un creciente número de personas. La “Nueva Era” tiene una propuesta caracterizada por la apertura a lo espiritual a la vez que por la negación de la singularidad de la

*revelación de Dios en Cristo Jesús. (...) América Latina se ha convertido en un **shopping market** de opciones religiosas (1998:65).*

Que en América Latina existe un variado mercado religioso es algo que no se discute. Existe junto con ello una gran sensibilidad hacia lo religioso en el cual los medios juegan un papel de primer orden. Dice Padilla:

*El uso de los **mass media** especialmente en las iglesias carismáticas, que en general son las que más crecen, es parte de toda una combinación de elementos con los cuales ellas se han puesto a tono con el espíritu de época: el talante empresarial, el uso de técnicas de **marketing** para lograr objetivos numéricos, la oferta de prosperidad material, la ayuda para que la gente pueda “sentirse bien”, el énfasis en el entretenimiento. Todo esto va acompañado por la reducción del contenido del mensaje a su mínima expresión y la apatía hacia la formación de discípulos que vivan la fe en todas las dimensiones de la vida (1998:68).*

Padilla luego relaciona el tema de la religiosidad popular con lo que él llama las “iglesias carismáticas” o, como había dicho un poco antes, con las iglesias “pentecostales y neocarismáticas” donde existe un fervor tan grande como su crecimiento (Padilla 1998:66). Para Padilla estas iglesias “protestantes” evidencian una “cultura light de la época posmoderna” (1998:69).

Aquí no vamos a debatir cuán “protestantes” son las iglesias que menciona Padilla como tampoco cuán light es la época posmoderna. Nos parece que los términos debieran ser mejor usados dado lo polisémicos que son. Por lo mismo preocupa que se utilicen términos distintos (“neopentecostal”, “carismático”, “neocarismático” y “protestante”) como si se tratara de lo mismo. Luego Padilla

señala una preocupación, la presencia de una “religiosidad popular evangélica”:

*En realidad, estamos frente a un fenómeno que podríamos denominar **religiosidad popular evangélica**, sin precedentes en estos países. (...) Esta categoría socio-religiosa ni siquiera forma parte del léxico protestante, probablemente porque se considera que tiene que ver con un fenómeno propio del catolicismo romano. Hacen faltas estudios de campo para detectar las coincidencias a la vez que las diferencias que se dan en las manifestaciones de religiosidad popular tanto en el contexto evangélico como en el católico. Nuestra propia percepción es que una de las características que se destacan en la religiosidad popular en ambos contextos es que combina una fe privatizada, sin mayor contenido ético, con un notable sentido de celebración emotiva en la reunión religiosa (Padilla 1998:68).*

Y aunque es cierto que faltan estudios de campo para explicar dicha religiosidad popular evangélica, no es correcto sugerir que dicha “categoría” sea del todo nueva pues ya la habían advertido tanto Prien como Deiros.

Los aportes de Padilla en realidad son muy limitados ya que en su análisis no va más allá de lo señalado por Mackay o Blank, pues al comparar las “religiosidades” católicas y evangélicas encuentra que el común denominador es una fe sin contenido ético así como mera celebración emotiva.

Tito Paredes

Tito Paredes es un antropólogo y misiólogo peruano. Después de Pablo Deiros es el otro evangélico latinoamericano que sí ha estudiado con detenimiento el tema de la religiosidad popular. En *El evangelio: un tesoro en vasijas de barro* (6) dedica la tercera sección al estudio de la

“Misionología y religiosidad indígena”. Ésta incluye los capítulos siguientes: La religiosidad popular de nuestros pueblos (pp. 125-144); Espiritualidad andina (pp. 145-168); Cambio social y conversión (pp. 169-181); y La nueva presencia evangélica indígena (pp. 183-192). Para los intereses de este ensayo sólo tomaré en cuenta dos de los cuatro capítulos.

Paredes aborda el tema de la religiosidad popular desde una perspectiva evangélica y pone atención al desafío que representa “la religiosidad popular de nuestros pueblos” para la misión integral de la Iglesia. Como dice al comienzo de esta sección, su reflexión toma en cuenta básicamente la religiosidad popular en el Perú – mayormente la religiosidad campesina – aunque sin olvidar la religiosidad mestizo criolla de Lima (2000:125). Después de citar a F. Martínez Diez y a M. Marzal, Paredes ofrece su propia definición:

Cuando hablamos de religiosidad popular nos referimos a las expresiones religiosas de las grandes mayorías católicas de nuestro continente. Por eso mismo nos referimos –citando el Documento de Puebla (1979)- al “catolicismo cultural” que ha venido a ser parte de nuestra vivencia como pueblo (Paredes 2000:126).

Resulta interesante que desde un inicio Paredes circunscribe la religiosidad popular a las masas católicas. Tal vez esto se explique debido a su dependencia de estudiosos católicos (F. Martínez Diez, Manuel Marzal y Víctor A. Belaúnde), de documentos del CELAM y de Juan A. Mackay. Sin embargo, para ser justos Paredes al final de su estudio menciona dos veces, aunque muy de pasada, la “religiosidad popular evangélica”. Desafortunadamente nunca la define.

Más adelante Paredes aborda el tema “Una lectura evangélica de la religiosidad popular: desafío para la misión integral” (2000:132-144). Y esto porque en su evaluación de la religiosidad popular cree

que: (1) la existencia del fenómeno religioso en sí es positivo, ya que esto implica una apertura del ser humano hacia el mundo sobrenatural, hacia Dios; (2) otra característica destacable es la integración de las realidades natural y sobrenatural en la cosmovisión y praxis del pueblo, especialmente en la religiosidad popular del campesinado; y (3) la capacidad de expresar la fe de manera comunitaria y solidaria (Paredes 2000:133-137).

Visto de este modo, por supuesto que es positivo que haya en las masas dicha religiosidad popular. Bien dice Paredes que la cosmovisión indígena abre los espacios para un acercamiento, no sólo para comunicar el Evangelio sino también –creo yo- para aprender de esa integración entre “lo natural” y “lo sobrenatural” en la cotidianidad de la vida.

Sin duda la religiosidad indígena debe interpelar positivamente al evangelizador (no indígena), quien muchas veces es portador de una cosmovisión occidental recortada e incapaz de ver integrar ambas realidades. (7) El tema del *mundo sobrenatural indígena*, es preciso señalarlo, es algo que generalmente el occidental no ha captado del todo. Esto puede explicar parcialmente los errores cometidos en los diversos esfuerzos evangelizadores. Se debe saber que

Lo sobrenatural afecta la vida entera del campesino. *Todo lo que sucede a su alrededor sólo es explicable por referencia a lo sobrenatural. La naturaleza misma, los cerros, los valles, los ríos, la lluvia, el granizo, el rayo, etc., están animados por espíritus vivientes que, aunque invisibles, exigen del hombre una cierta conducta cuya violación puede acarrear desastres no sólo para él, sino para toda su comunidad (Paredes 2000:156. Las negritas son mías).*

Bien señala Paredes que en la actualidad los cerros y las montañas siguen siendo manteniendo su importancia en la vida del

hombre andino, que habita ya no sólo en el campo sino también en las ciudades. El andino cree que dentro de los cerros habitan ciertos *espíritus* conocidos como *apu, wamani o achachilla* (2000:161).

¿Qué se debe hacer frente a esta realidad desde, por ejemplo, la misión integral? Paredes plantea que esta situación debe conllevar a una *evangelización integral* la cual debe incluir necesariamente: (a) la presentación de un evangelio integral y no parcializado o incompleto; (b) cultivar una evangelización que esté fundamentada en el amor al poblador autóctono y a los diversos pueblos; (c) propiciar y practicar una evangelización que, siendo fiel a la Palabra de Dios, no esté presa a las tradiciones culturales de otras latitudes; y (d) tomar en serio el mundo espiritual de los pueblos autóctonos (Paredes 2002:138-139).

Esta propuesta creo que demanda de las iglesias evangélicas una autoevaluación en lo que trabajo evangelístico respecta. En mi experiencia personal (tres décadas de cristiano) casi no he visto un esfuerzo en esa dirección, salvo a los pastoralistas católicos (en Cusco y Puno) que realizan una labor impresionante en las poblaciones indígenas. Las propuestas de Paredes, me parece, siguen aún vigentes y deben ser tomadas muy en serio (8).

¿Una religiosidad popular “evangélica”?

Hasta aquí hemos podido ver cómo se utiliza la expresión “religiosidad popular” para referirse a las prácticas de las iglesias pentecostales (P. Deiros). También se habla de “religiosidad popular evangélica” vinculándolo sin más a los pentecostalismos y las nuevas iglesias neocarismáticas o neopentecostales (R. Padilla) e incluso sin precisar a quiénes se refiere (T. Paredes). También, en base a

algunas entrevistas, comprobamos que hay un reconocimiento de “religiosidad” en las iglesias evangélicas, más no así de “religiosidad popular”. Y si hubiese ésta se hallaría presente entre los pentecostales o neopentecostales.

Lo cierto es que hoy ya no se puede ignorar lo evidente. En América Latina hay tanta variedad de experiencias religiosas –y formulaciones teológicas– que desorientan o confunden incluso a los expertos (sociólogos y teólogos entre otros) cuando intentan clasificar a los grupos religiosos o hacer tipologías. Éstas incluso, una vez hechas, quedan caducas al poco tiempo de formuladas.

En los últimos años en las iglesias evangélicas hemos sido testigos de cómo han aparecido –más exactamente reaparecido– nuevas cosmovisiones, que intentando ser fieles a la “cosmovisión bíblica” enfatizan lo que ellos llaman el *mundo sobrenatural* propio de la “cosmovisión espiritualista”. Así han comenzado estas cosmovisiones a resaltar una realidad no visible al ojo humano llena de activas huestes espirituales (Cf. Murphy 1994).

Se trata de una cosmovisión que pretende ser teísta (a diferencia de la “occidental-racional”), y por ello trinitaria, redentora y de “guerra espiritual”. Si bien esta forma de presentar la cosmovisión espiritualista, y el mundo sobrenatural que comporta, se puede prestar para la polémica, lo cierto es que rápidamente en las iglesias evangélicas ha habido una aceptación de la misma (Deiros 1997:97-98). Las razones de esto también se pueden debatir y no vamos ahondar en ello pues está más allá de nuestro propósito.

Junto con esta aceptación de la cosmovisión espiritualista han aparecido en las iglesias evangélicas –aunque no sólo en ellas– *nuevas expresiones religiosas* que hasta hace poco tiempo atrás eran prácticamente desconocidas. Así

encontramos las caídas, rugidos, vómitos santos, pisoteo de mapas y de “alacranes”, mapeos, etc. además de las ya conocidas y hasta tradicionales danzas, profecías y visiones. Junto con esto también han aparecido una impresionante legión de espíritus territoriales, de fortalezas que derribar, de demonios que atar y expulsar (9).

Creo personalmente que estas nuevas prácticas religiosas con sus respectivas articulaciones teológicas es lo que ha motivado a que muchos estudiosos rápidamente hayan interpretado que en dichas agrupaciones religiosas se encuentra una suerte de “religiosidad popular”, y que al darse concretamente al interior de las iglesias evangélicas (sin diferenciar entre protestantes, pentecostales, neopentecostales, etc.), bien se puede calificar de “religiosidad popular evangélica”. Creo, si es que no me equivoco, que ese es el criterio dominante que usan algunos estudiosos evangélicos del fenómeno religioso en América Latina.

Si mi apreciación es correcta entonces debo sugerir que, por respeto a lo complejo del fenómeno religioso en América Latina, amplíemos no sólo nuestros trabajos de campo sino que afinemos los criterios con los que analizamos aquello que llamamos “religiosidad popular” y “religiosidad popular evangélica”. Por cierto, los teólogos de la FTL nos han dado valiosos aportes (sobre todo P. Deiros y T. Paredes, no así tanto R. Padilla), pero creo que es necesario avanzar aún más.

Quiero sugerir como una tarea pendiente para la teología evangélica (y la FTL por supuesto) un diálogo de saberes con los estudiosos de la religión provenientes del ala ecuménica y del catolicismo latinoamericano. Sin duda que de los estudios de Antonio Gouvea Mendonça, Manuel Marzal y de la nueva generación de científicos sociales (sociólogos de la religión, antropólogos, psicólogos sociales, etc.) podemos aprender algo, para así tener

una visión más completa de la “religiosidad popular”.

Conclusiones provisorias

En un estudio apenas exploratorio como el presente podría resultar inadecuado y presuntuoso sacar conclusiones. Me parece más bien que es necesario puntualizar los avances y mostrar las tareas pendientes.

Hasta hoy desconocemos porqué al interior de la FTL –en sus casi cuarenta años- han habido tan pocos intentos de trabajar el tema de la religiosidad popular, aparte de los autores estudiados en este ensayo. Ni siquiera en el contexto de “los 500 años” (CLADE III, 1992) se abordó el tema de forma profunda, siendo algo tan importante y con tanta trascendencia para las iglesias y la sociedad en América Latina.

La “religiosidad popular” hace tiempo que ya dejó de ser patrimonio del catolicismo, en cualquiera de sus expresiones, y haríamos mal en vincularla todavía a él como lo hizo la tradición evangélica desde Juan A. Mackay. Hoy ya se reconoce en espacios evangélicos que nosotros mismos tenemos una religiosidad que nos desafía en tanto práctica de la misión y análisis teórico.

Pablo Deiros y Tito Paredes han abierto la trocha en el estudio responsable de la religiosidad popular. Pero hay que avanzar aún más tomando en cuenta sus aportes teóricos. Hoy, a inicios del tercer milenio, asistimos a una verdadera explosión religiosa que rebasa incluso cualquier análisis. Somos concientes que se necesita mayor trabajo de campo y nuevas herramientas de análisis. No sabemos con

honestidad cuáles han de ser éstas. Pero que hay que trabajar más el tema, no cabe duda.

Referencias

(1) Por el contrario, desde el lado católico latinoamericano existe una profusa producción entre los cuales hay que mencionar los nombres de Enrique Dussel, José Idígoras, Christian Parker, Manuel Marzal, etc. Respecto a la producción protestante-ecuménica latinoamericana, cf. la nota 5.

(2) En este libro Mullins menciona seis axiomas teológicos, uno de los cuales es el axioma religioso, el cual dice que todas las almas tienen el mismo derecho de acceder a Dios. Cf. la nueva edición del libro (Mullins 1997).

(3) Por ejemplo, el conocido teólogo René Padilla en un breve artículo sobre la teología de la prosperidad, encuentra que éste es parte de una “religiosidad popular evangélica” (Padilla 1996:5). Pero en ninguna parte hay un intento de explicar qué significa ésta. Posteriormente, en un ensayo de 1998, Padilla aborda el tema de la explosión de “religiosidad popular” en América Latina incurriendo en el mismo error anterior. Tal vez supone que el concepto está tan claro para todos que no se necesita definición alguna.

(4) La exigencia de la respuesta era que debían ser respondidas sin posibilidad de acudir a un diccionario u otro tipo de ayuda. Se debía responder además de manera personal y hasta donde sea posible de forma inmediata. Debo señalar también que prácticamente todos los entrevistados han cursado estudios teológicos o universitarios, y algunos hasta tienen posgrados, lo que es una característica del liderazgo evangélico actual. Las encuestas se llevaron a cabo de forma personal y vía Internet entre setiembre y noviembre del 2007.

(5) Desde distinta perspectiva y mayormente vinculados a los proyectos ecuménicos, otros evangélicos latinoamericanos han estudiado el tema de la religión y religiosidad popular. Entre estos se encuentran Rubem Alves, Antonio Gouvea Mendonça, Julio de Santa Ana y el alemán Hans-Jürgen Prien. Brevemente han trabajado el tema José Míguez Bonino y Juan Sepúlveda. También hay que considerar a los suizos Christian Lalive d’Epinay y Jean-Pierre Bastian quienes tuvieron una residencia prolongada en América Latina. Últimamente hay estudios muy serios, desde una perspectiva sociológica, que vienen de la Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião de la Universidad Metodista de São Paulo y particularmente del “Grupo Interdisciplinar de Pesquisa em Sociologia do Protestantismo”. No hay que olvidar que en el presente ensayo nos hemos limitado a la producción evangélica de la Fraternidad Teológica Latinoamericana.

(6) Este libro es una edición ampliada de El evangelio en platos de barro. Lima: Ediciones Presencia, 1989.

(7) Sobre el tema del “mundo sobrenatural” urge investigar. En un trabajo de campo en las iglesias evangélicas en Tacna (a partir de un curso sobre “Ángeles y demonios” que di el primer semestre del 2007) comprobé – sobre la base de aproximadamente trescientas entrevistas– que casi la totalidad de creyentes creen en un mundo sobrenatural donde los demonios –no tanto así los ángeles– actúan cotidianamente, afectando de esta manera muchas áreas de sus vidas.

(8) Mi primer contacto real con el mundo andino fue en Sicuani (Cusco), una provincia donde predomina la cultura quechua, y últimamente en Moquegua y Tacna, donde hay una fuerte migración de aymaras provenientes de Puno. No conozco ni un solo esfuerzo en estos lugares –desde las iglesias, misiones o

seminarios teológicos— por tomar en serio las culturas indígenas y todo lo que ello implica. Todo lo contrario, tratan de “blanquearlos” o por lo menos “amestizarlos”, aunque –claro está- nadie lo vaya a reconocer. Sí se acepta y a veces hasta se promueve –como parte de “la variedad cultural peruana” y “la renovada liturgia” –la “nueva himnología andina” –, es decir, las alabanzas en idioma quechua o aymara y con instrumentos como el charango, quena, zampoña, etc. A mi juicio esta “aceptación” es sólo en apariencia, pues todo queda en lo “folclórico” o lo comercial, sin interpelar a nadie más allá de ello.

(9) Por ejemplo Rita Cabeza explica lo que ella llama “La organización de Satanás”. Usando Efe 6:12 sostiene que existen los siguientes “Principados”, “Gobernadores” y “Potestades” demoníacos: Principados Mundiales: Damián, Asmodeo, Menguelesh, Arios, Belcebú y Nosferato. Gobernadores en Costa Rica: Shiebo, Quiebo, Ameneo, Mekistoffeles, Nostradamus y Azazel. Gobernadores en Estados Unidos: Ralphes, Amoritho, Manchester, Apolion, “Destructor” y Deviltook. Potestades: Zancor (América), Kracelónico (Europa), Magoor (Asia), Macumba (África), Raastapack (Oceanía). El sexto “poder” está aprisionado aún en celdas oscuras (Citada en Smith 1992:260). ¿De dónde saca ella toda esta información?

Bibliografía

Barth, K. (1973). La revelación como abolición de la religión. Madrid – Barcelona: Marova – Fontanella. (Original de 1948, Capítulo 2 de Die Kirchliche Dogmatik, Vol. I/II).

Barth, K. (1998). Carta a los Romanos. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (Original de 1919 y 1922).

Blank, R. (1996). Teología y misión en América Latina. St. Louis, MO: Concordia Publishing House.

Deiros, P. (1992). Historia del cristianismo en América Latina. Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana.

Deiros, P. (1997). Protestantismo en América Latina. Nashville, TN: Editorial Caribe.

Frazer, J. (1965). La rama dorada. Magia y religión. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. (Edición en inglés abreviada, 1922).

Mackay, J. (1991). El otro Cristo español. Un estudio de la historia espiritual de España e Hispanoamérica. Lima: Colegio San Andrés (Original de 1933).

Míguez, J. (1974). La piedad popular en América Latina. Concilium N° 96, Madrid, pp. 440-447. (Reproducido en: Cristianismo y Sociedad N° 47, Año XIV, México D.F., 1976).

Mullins, E. (1968). La religión cristiana en su expresión doctrinal. El Paso, TX: Casa Bautista de Publicaciones (Primera edición en español de 1933).

Mullins, E. (1997). The Axioms of Religion. (Compiled by A. Mohler and Edited by Timothy and Denise George). Nashville, TEN: Broadman and Holman Publishers.

Murphy, E. (1994). Manual de Guerra Espiritual. Nashville, TN: Editorial Caribe.

Núñez, E. (1975). La naturaleza del Reino de Dios. Padilla, R., editor. El Reino de Dios y América Latina. El Paso, TX: Casa Bautista de Publicaciones, pp. 17-36.

Padilla, R. (1996). Misión y prosperidad. Revista Iglesia y Misión N° 55, Buenos Aires, pp. 4-5.

Padilla, R. (1998). El futuro del cristianismo en América Latina. Padilla, R. y otros. Iglesia, ética y poder. Buenos Aires: Ediciones Kairós, pp. 62-87.

Paredes, T. (2000). Misionología y religiosidad indígena. El evangelio: un tesoro en vasijas de barro. Buenos Aires: Ediciones Kairós, pp. 123-192. (Versión actualizada de El evangelio en platos de barro. Lima: Ediciones Presencia, 1989).

Parker, C. (1993). Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista. México D. F. – Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Prien, H-J. (1985). La historia del cristianismo en América Latina. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Ramírez, J. (1994). La religiosidad popular en América Latina. Formas religiosas populares

en América Latina. La Habana: Editora Política.

Sepúlveda, J. (1981). Pentecostalismo y religiosidad popular. Pastoral Popular N° 1, Vol. XXXII, Bogotá, pp. 16-25.

Smith, D. (1992). Bendecidos para bendecir. Teología bíblica de la misión. El Paso, TX: Editorial Mundo Hispano.

Sobre el autor

Pastor de la Iglesia Evangélica Bautista de Moquegua – Iglesia Central. Magíster en Ciencias Teológicas (UBL, Costa Rica). Actualmente avanza estudios doctorales en PRODOLA (UNELA, Costa Rica). Docente del Centro de Misiología Andino-Amazónica (CEMAA).

“Sed de ti tiene mi alma...” Salmos 63:1



Comentarios sobre el sector educativo: otro campo de **misión**

Siendo docente en un colegio laico, privado, y con una profunda cultura enfocada al cambio y la innovación, creo que su misión y visión institucional debe reflejar y proyectar –mediante las metas y los objetivos– las respuestas a los nuevos desafíos existentes en medio de la sociedad de la información. Así se llama a la sociedad de hoy en el sector educativo, donde la primera preocupación es el cómo enseñar en medio de estas circunstancias, rodeados de tanta información, ya que el alumnado de hoy no aprendió a ser receptor de tal cantidad de ella sino que de manera innata nada en millones de datos en medio de una complejidad tecnológica postmoderna. Los diferentes tipos de comunicación, lo enmarañado de la información de todo el mundo, la normalidad de tener interacción tipo Messenger, Facebook u otras con gente de todos los partes en forma rápida, breve y, a mi parecer, con tendencia a la superficialidad, desafían cada día más el quehacer docente. Tenemos alumnos que manejan mucho más información de la que nos imaginamos; lamentablemente no siempre es información segura y bien fundamentada, sino que por falta de guía y orientación la información que disponen proviene de fuentes poco confiables. ¿Quién guía a los alumnos en sus paseos por la red global? ¿Quién se asegura de que la información obtenida realmente es fiable? ¿Quién se preocupa por la personalidad e identidad de los alumnos que reciben tanta información en forma no procesada? Si en tiempos pasados los padres se ocuparon en cuidar qué clase de relaciones sus hijos tenían, qué clase de libros y revistas leían, qué juegos y

películas veían, hoy se presenta un gran desconocimiento de parte de los padres sobre sus hijos. Esto no necesariamente es por falta de interés sino más bien por este cambio de la sociedad en una realidad virtual compleja y poco controlable, totalmente inédita para ellos.

Todo este desarrollo parte de la globalización, que conlleva la necesidad de educar a los alumnos hacia el pensamiento crítico y creativo, vinculado a una alta responsabilidad frente a sus deberes y obligaciones, junto con una actitud solidaria y tolerante con lo inexplorado, nuevo, a veces hasta extraño y, sobre todo, con una capacidad de saber discriminar entre lo que le conviene y lo que no. En otras palabras, por la imposibilidad de un control exterior se requiere llevar a los alumnos a ser su propio guía, desarrollando de esta manera una identidad propia, flexible y capaz de adaptarse a su mundo con rapidez en forma crítica.

Expresándome de forma genérica, en el campo de la religión la globalización causa desde mi punto de vista dos reacciones. El mayor contacto entre diversas corrientes religiosas, cristianas y no cristianas, establece influencias mutuas que por un lado crean acercamientos y nuevos vínculos. Mediante una nueva apertura religiosa se buscan los temas que unan y generen nuevas perspectivas a los diversos grupos marginados del contexto socio-religioso; por otro lado se observa la tendencia de grupos separatistas que, por salvar su propia identidad, se alejan del escenario “ecuménico” retirándose en su

propio refugio doctrinal, tratando de mantener sus fundamentos sólidos y firmes. Aquí nos enfrentamos con el tema importante de las minorías y mayorías dentro de una sociedad humana. ¿Cómo vivir esto?

Es el momento oportuno donde la iglesia debe actuar, siendo voz profética no solamente partiendo de la escatología, sino de una perspectiva del futuro que ya empezó, es decir, del presente. Bíblica y teológicamente hablamos aquí del concepto del Reino de Dios, de la *Basileia tou Teou*, que “ya” empezó, pero todavía no “culminó”. ¿Cómo puede la iglesia cristiana evangélica asumir este reto?

Antes de analizar esta pregunta hay que mencionar que la iglesia católica, desde mi punto de vista, no utiliza este espacio de acción en los colegios como herramienta a favor al cambio; al contrario, según las programaciones curriculares del curso de religión católica, todo se desarrolla con las características tradicionales, en especial respecto a la doctrina. La orientación para los colegios peruanos de los contenidos del curso de religión no ha cambiado en los últimos años, y emplaza la enseñanza como si la iglesia católica fuera todavía el monopolio religioso en el país. La ignorancia frente al cambio en la planificación educativa al nivel nacional, en consecuencia, no permite ningún cambio al nivel regional, mucho menos al nivel local de las entidades educativas. ¿Qué hacer frente a esta ignorancia que no toma en cuenta el mapa religioso actual del país? Es una ignorancia provocadora frente a la realidad mundial, que trata de conservar un imagen vetusta frente a la nueva generación. La tradición es importante, su trasmisión también, pero no a un alto precio. En medio de los cambios que rodean a cada institución educativa, se debe asegurar una enseñanza informativa, que permita al alumno —sobre todo en la parte religiosa y formativa— recibir informaciones y/o explicaciones de diferentes credos

ideológicos, filosóficos y religiosos. ¿Qué tarea nace aquí para el pueblo evangélico por su convicción netamente bíblico-cristiana?

Recordemos que recién en el año 1915 recién se estableció en forma legal, por un cambio de la Constitución Peruana, la libertad de culto; en otras palabras, grupos religiosos no católicos tenían a partir de esta fecha la posibilidad celebrar sus propias ceremonias legalmente permitidas. En una u otra manera fueron considerados iguales, pero viendo la realidad de hoy, podemos manifestar que el país está lejos de una praxis real de la libertad e igualdad religiosa. Tampoco la división entre el poder político y religioso en el año 1979 obtuvo el impacto a favor de los no católicos como se esperaba. Hasta la actualidad, propuestas de ley dentro del Congreso planteadas por los evangélicos sobre temas religiosos no llegan con facilidad a ser debatidas ya que parece que el dominio católico impide cualquier llegada de propuestas evangélicas, a pesar de su tal vez buen contenido.

Repito la pregunta clave que queremos responder: ¿Qué tarea nace aquí para el pueblo evangélico por su convicción netamente bíblico-cristiana?

Misión y evangelización deben entrar en los niveles más académicos, no simplemente como predicación en las congregaciones locales sino ingresando en sectores claves de la sociedad y su futuro. Obviamente uno de éstos es la educación. Para alcanzar un impacto en el campo religioso, el pueblo evangélico debe ganar más terreno en el mundo educativo; involucrarse en la educación significa plantear/contribuir desde los caminos de la profecía: no sólo en anunciar lo que va a venir, sino que las iglesias evangélicas deben convertirse en partícipes activos del cambio asumiendo con responsabilidad las tareas del presente. Este involucramiento tendrá un impacto misionero doble, interno y externo. Me explico. Para poder

cumplir con esta tarea liberadora el pueblo evangélico, mejor dicho las iglesias evangélicas diversas, debe mostrarse en unidad a pesar de sus diferencias para poder luchar por una enseñanza informativa en las instituciones educativas del país que permitiría en medio de respeto y tolerancia aprender a conocer y convivir los unos con los otros. Entonces, mediante una propia autocrítica del parte de los evangélicos, se lograría en primer momento una nueva unidad evangélica y, en un segundo momento, una nueva apertura en los colegios que trascienda el dominio católico romano; la misión apunta a la meta de lograr una libertad e igualdad verdadera anunciada desde hace mucho tiempo pero sin consecuencias visibles en la vida de la sociedad. La misión recibe aquí una connotación diferente: no se trata de ganar almas perdidas exclusivamente para la congregación, sino ganar aceptación y una nueva actitud de todos los grupos religiosos a través de nuevos pensadores jóvenes. En tiempos pasados, en medio de contextos menos complejos, la religión simbolizaba un fundamento sólido, infalible, indiscutible, cosa que la gente no cuestionó nunca por factores externos en sus creencias. Pero el cuestionar, el dudar, la cantidad de ofertas ideológicas, filosóficas y religiosas a las cuales cada ciudadano hoy tiene acceso propio, modifica el campo de misión de forma fundamental. Y más aún, son varios los fundamentos modificados que se han mezclado creando límites y oportunidades nuevas para los grupos religiosos. Mientras en la iglesia se predica, en el colegio –como responsable de la educación orientada por el tiempo actual– el curso de religión debe transmitir el mensaje cristiano en forma informativa, respetando las otras religiones, conociéndolas en vez de ignorándolas o peor rechazándolas. El curso de religión debe obtener apertura pero no alcanzada en forma externa, sino por un proceso desde adentro, es decir desde su planteamiento, desde un cambio del Diseño Curricular Nacional (DCN) dando una nueva dirección en la

planificación educativa religiosa. En una sociedad donde cada alumno tiene propio acceso a múltiples informaciones, el profesor de religión en el colegio debe comprender su papel más bien como acompañante en el proceso del desarrollo de la propia identidad que incluye la identidad religiosa-formativa. En un medio de una realidad multireligiosa, donde incluso cada urbanización cuenta con una variedad de “casas” divinas, aún más el colegio tiene que asumir el rol del informador y guiador en vez del predicador del pasado.

“En tiempos pasados, en medio de contextos menos complejos, la religión simbolizaba un fundamento sólido, infalible, indiscutible, cosa que la gente no cuestionó nunca por factores externos en sus creencias. Pero el cuestionar, el dudar, la cantidad de ofertas ideológicas, filosóficas y religiosas a las cuales cada ciudadano hoy tiene acceso propio, modifica el campo de misión de forma fundamental”

¿Sobre qué base el pueblo evangélico en su diversidad puede enfrentarse con este reto transformador en el sector de la educación, especialmente desde el curso de religión?

Como primer paso es necesario que todas las iglesias evangélicas reflexionen sobre el tema de misión y evangelización a inicios del siglo XXI. Aquellas iglesias que elaboren un nuevo concepto de misión, con apertura a las necesidades de la sociedad, del sector educativo incluso, deberán luego elaborar su declaración conjunta de fe y posteriormente establecer su opinión sobre

la función del curso de religión en el colegio. La idea de un doble proceso de formación, primero dentro del pueblo evangélico, seguido de una vista de la planificación educativa del país, permitiría un proceso de enseñanza y aprendizaje complejo y profundo que no caería fácilmente en el error católico del pasado. La preocupación por una educación religiosa más justa por ser informativa y no kerigmatica parte de la teología de la creación, y justifica que la Iglesia de Cristo se preocupe siempre por la sociedad y un mejor futuro. No se trata de reemplazar el dominio católico por el dominio evangélico, sino de plantear nuevos fundamentos para una convivencia en libertad e igualdad verdadera. Teniendo claro cuál es la función de la religión en los colegios contemporáneos en el Perú, hay que analizar el contenido del DNC actual para descubrir sus limitaciones en cuanto a la nueva definición. El proceso de su modificación debería realizarse como un mecanismo participativo en el cual colaborarían profesionales no solo de los diferentes sectores eclesiásticos y religiosos, sino también, por los desafíos de esta sociedad, de representantes de las diversas ciencias humanas y naturales. De esta manera, el nuevo curso de religión nacería de la manera en que luego debería ser enseñado, con aceptación y tolerancia a los demás.

Críticos pueden cuestionar esta propuesta de cambio en la educación religiosa, pero una cosa es muy cierta: continuar con el curso de religión en la manera como se hace hasta ahora no armoniza con la misión y visión educativa del país. No

podemos por un lado apuntar a una nueva apertura pedagógica y por otro lado ignorar que este cambio también involucra la religión. Por mucho que nos cueste cambiar, sobre todo en el sector religioso-católico por fidelidad a la tradición, hay que hacerlo en favor de la nueva generación. La ignorancia frente a esta tarea religiosa formará dos actitudes de los jóvenes ante la religión. Primera, los que rechazan la oferta católica optando por un camino no religioso, porque les parecerá –con razón– una visión tradicional y conservadora. Segunda, aquellos que también lo rechazarán pero optan por otra religión en forma fundamentalista. En ambos casos se trata de una reacción extrema, comprensible porque los jóvenes no recibieron las herramientas reflexivas e informativas para poder construir su identidad religiosa en medio de su propio entorno.

Creo que es tiempo que reaccionemos en nuestras iglesias a favor de una misión educativa que abra las puertas para que los jóvenes de hoy establezcan su propio ser religioso. Aquellas iglesias que temen perder su propia identidad en este proceso de cambio deben asumir esta situación como un reto, aprovechando y profundizando en su propia propuesta. Porque algo es cierto: nadie debe temer nada si está convencido de su propuesta y forma de fe para el siglo XXI. Entonces, ofrezcamos a nuestros niños y jóvenes mediante la educación en nuestros colegios un campo de misión diferente donde ellos se convierten en los protagonistas activos buscando su identidad de fe.

Sobre la autora

Estudió una Maestría en Teología en las universidades de Bielefeld, Tübingen y Leipzig -Alemania. Estudió un Doctorado en Teología, área ecumenismo, en la Universidad de Bochum-Alemania. Asimismo realizó estudios de Misiología en el Centro de Misiología Andino-Amazónica (CEMAA). Estudia en el Programa de Licenciatura en Educación de la PUCP. Labora como docente de alemán y sub-directora de un centro educativo. Es pastora de la Iglesia Luterana Evangélica del Perú y profesora de teología en varios seminarios de Lima-Perú.

Cosmovisión e identidad de la iglesia en los extremos de su historia: Hacia una eclesiología latinoamericana

1. Introducción

Tanto en los primeros tiempos del cristianismo como en los siglos sucesivos y aun en los tiempos actuales, situaciones coyunturales, movimientos internos en la Iglesia, movimientos teológicos, cambios socio-político-económicos han influido en la perspectiva de la Iglesia: en su autocomprensión y por lo tanto también en su acción interna y externa. Por una cuestión de espacio, no podemos considerar todos los elementos que colaboraron a formar y/o cambiar la autocomprensión de la iglesia, ni siquiera en una sola área. Pero resulta impactante, a los efectos de nuestro estudio, cómo la presencia vivencial del Espíritu Santo y las experiencias de la gente con él marcaron una línea en esa autocomprensión. Estrada, comentando la eclesiología de Karl Barth, sostiene:

*Para Barth, la Iglesia depende absolutamente del Espíritu Santo tanto en su origen, como en su vida y en su misión. Toda la Iglesia es una **experiencia** del Espíritu y esto hace que el cristianismo se dé allí donde hay **vivencia** del Espíritu. Toda la realidad eclesial es “pneumática” y esta absoluta dependencia del Espíritu tiene que traducirse en el señorío de Cristo y de su Espíritu sobre las instituciones, estructuras y autoridades eclesiales [negritas añadidas] (Estrada, 1988, p. 50).*

Es curioso ver, entonces, que cuando deja de haber “experiencia del Espíritu” o “una

vivencia del Espíritu”, y sólo –o a lo sumo– una reflexión racional del mismo la autocomprensión de la iglesia se distorsiona sustancialmente, y así, su teología, su misión, su pastoral, su liturgia, dirige su énfasis hacia otro lugar, que por lo general es hacia sí misma (la autocomprensión de la iglesia –tanto en lo individual como en lo colectivo– se hace centrípeta, en lugar de centrífuga).

En el presente artículo queremos mostrar cómo la autocomprensión de la iglesia de los primeros siglos se fue modificando justamente por el desplazamiento que se le dio al Espíritu Santo, reduciéndolo a un artículo de fe, y por el otro lado, cómo hoy, ante la incorporación del Espíritu Santo como experiencia vivencial (más que una doctrina) la iglesia pasa en varios sentidos a asemejarse a esa iglesia primitiva, salvando, obviamente los elementos temporales y culturales.

Desde la perspectiva cosmovisional sostenemos que hay dos grandes estructuras que se dieron en la historia. Una es la que llamamos cosmovisión (CV) de conflicto (CVCF), que fue la sostenida por los hagiógrafos y padres preagustinos en general, y otra es la CV de control (CVCT), que se fue dando progresivamente a partir del segundo siglo y se formalizó con Agustín de Hipona.

Es así que en la primera parte, discutiremos brevemente la caracterización de estas dos CVs, para luego ver cómo se

comienza a estructurar la iglesia según una determinada CV, mientras que en la tercera cómo se revierte esta situación y se tiende a implantar una CV que tiene elementos muy similares a la que tenía originalmente. En resumen se pasa de una CVCF a una CVCT para luego llegar a otra CVCF.

Como ministramos en un determinado contexto, hacemos referencia también al contexto latinoamericano, donde debemos articular nuestra fe y misión. Así destinamos una sección para comprender cómo es el latinoamericano y otra para proyectar una eclesiología latinoamericana a la luz de una CVCF.

2. Dos cosmovisiones: control y conflicto

No tenemos aquí el espacio para desarrollar ampliamente la caracterización de ambas estructuras cosmovisionales. Pero partiendo de la tesis de James Sire que según es el Dios, así es la CV (Sire, 2004, p. 55), estas dos estructuras son el resultado de una comprensión que la iglesia (el ser humano, finalmente) ha tenido de Dios. Sabemos que a la luz de las Escrituras, Dios se revela primera y primariamente como Persona más que como Esencia. Sin embargo, al introducirse la iglesia en el contexto grecorromano, la filosofía del continente y la necesidad de articular la fe en ese contexto, hizo que a Dios se lo considerara primero como Esencia y luego como Persona. Así los conceptos metafísicos sobre Dios comenzaron a jugar un rol preponderante, sobre todo desde Alejandría. Justo González (2004) es claro en mostrar tres tipos de teología que se fue dando en el continente conforme transcurrieron los siglos de cristianismo. Roma con su perspectiva legal fue la que prevaleció fuertemente mayormente a través de los 2000 años de historia eclesiástica con

cierta tensión y mezcla con la visión alegórica y transcendentalista de Alejandría, está sobre todo más fuerte en los círculos académicos.

Este Dios trascendente, inmutable, impassible, que hunde sus raíces en el Uno eleático de Parménides y toma distintas caracterizaciones (matices) en la historia de la iglesia (Čapek, 1984), es el que Agustín de Hipona va a canonizar como el Dios bíblico, al cual le añadirá otros conceptos que hemos estudiado oportunamente y así introduce el determinismo en la teología (Piccardo, 2008a). La CV que esta caracterización de Dios produce apunta a un “control” total por parte de Dios, ya que finalmente, directa o indirectamente todo está (pre)determinado. Atrás de este concepto está la expresión coloquial y también académica de que “Dios está en control de todo”.

Por el contrario, los hagiógrafos y padres preagustinos afirmaban la libertad de las criaturas (seres humanos, angelicales y demoníacos) y abogaban por una providencia mediada angelicalmente (Piccardo, 2008b). Ellos claramente veían una oposición de las criaturas al accionar y voluntad divinos, de modo que se establecía un conflicto. Es posible ver, desde la perspectiva filosófica, un concepto heraclitiano en esta CV, pero las Escrituras del AT permiten dilucidar esta realidad antes del presocrático, por ejemplo en Exodo 4. Es así que la CVCF aboga por un conflicto entre la criatura y el Creador (y así un dualismo vertical) donde el Éste respeta las voluntades libres de aquellas que eventualmente pueden oponérsele.

Este conflicto espiritual puede tornarse efectivamente en una “guerra espiritual”, ya que Satanás y sus demonios buscan activamente derrocar a Dios (Ez. 28), pero es la iglesia con su testimonio que va a derrocar a Satanás de su acceso regular al cielo (Ap. 12; Ro. 16:20). Dios actúa junto con la iglesia para este propósito, aunque

algunas veces la misma iglesia entre en conflicto con su Creador también (Ap. 2-3).

En la CVCT, el Dios controlador y determinista produce una estructura social e institucional acorde, donde las palabras orden, jerarquía, control, ente otras, cobran preponderancia, mientras que lo propio ocurre con la CVCF, donde el gobierno se hace más carismático. En el primer caso el poder que se maneja es un poder alienante, unidireccional, mientras que en el segundo caso, es un poder humanizante, sanador, restaurador y bidireccional (Loomer, 1976).

3. Cambios primitivos fundamentales en la autocomprensión de la iglesia

Con esta breve introducción a esta doble caracterización, pasemos a considerar los cambios que se dieron en la iglesia primitiva. La iglesia cristiana conforme se abrió paso en el mundo pagano fue adquiriendo de él diversos elementos, como los filosóficos, culturales, lingüísticos, políticos, y militares. Esto le fue dando un sesgo particular. Sin embargo, esta incorporación de elementos culturales no ha concluido, por lo cual ella sigue mutando en su autocomprensión.

Considerando los tres siglos siguientes a la era apostólica, ella fue introduciendo progresivamente estos elementos, que implicaron un gradual apartamiento de la iglesia que finalmente promovió una teología diferente. Como hitos históricos resaltan el binomio Eusebio-Constantino, que la marcaría indeleblemente hasta el día de hoy con lo que se ha llamado “el paradigma de la cristiandad”. Pero unos cien años después, como hemos notado en otro lugar, Agustín de Hipona, desde una perspectiva más realista –o más

pesimista–, desarrolla otro marco interpretativo (otra CV), que va a distar de aquél que tuvieron sus antecesores (Piccardo, 2008a, 2008b).

Entre los elementos que queremos mostrar en la transformación de su autocomprensión, citamos: el institucionalismo, la centralidad cúllica, el episcopado monárquico, el cesacionismo, el amilenialismo y el dualismo. Lo que queremos resaltar aquí es que estos cambios redundaron en una CVCT. Son todas formas de concebir las relaciones interpersonales y la relación con Dios que bloquean su fluidez o, al menos, la mediatizan. Para el advenimiento de Agustín, la mayoría de estas señales institucionales ya estaban establecidas en la iglesia (institucionalismo, centralidad cúllica, episcopado monárquico y el dualismo), y el cesacionismo tenía mucha fuerza. Es claro cómo el hiponense fue absorbido por ellas, pero además él forjó una CV para que esto fuera la norma de la iglesia y de autocomprensión de la misma.

3.1. El institucionalismo

En los tiempos romanos no había un discurso eclesiástico o reflexión acerca de la Iglesia (Bonhoeffer, 1985, p. 31), pero tenían una vivencia de lo que era, y “lo expresaban con multitud de símbolos, imágenes, metáforas, representaciones y alusiones que distan mucho de la sobriedad racional” de las discusiones actuales (Estrada, 1988, p. 23). La comprensión que la iglesia tenía de sí misma estaba íntimamente relacionada con el Espíritu Santo. Pero venido el giro constantiniano, y la aparición del Credo, con la cláusula referida al Espíritu Santo la autocomprensión de la iglesia cobraría matices imperiales (1).

Estrada advierte que hubo varios incidentes que contribuyeron a este cambio de autocomprensión, entre los cuales está el concepto de “santos” que la conforman, como también la transposición del título

“vicario de Cristo” referida al Espíritu Santo (Tertuliano) (2) para ahora asignársela al Papa (ex vicario de Pedro) (Estrada, 1988, p. 33). De modo que cuando se pierde la referencia vivencial con el Espíritu Santo –aunque después permanezca en un discurso racional y elaborado– la comprensión de la Iglesia cambia sustancialmente, fortaleciendo particularmente el aspecto institucional y jerárquico.

Ray Anderson sugiere dos corrientes ya presentes en el siglo I durante el tiempo apostólico. Una representada por Pedro, Santiago, Juan y la iglesia de Jerusalén que sugiere que fue más influenciada por un modelo de liderazgo ‘tradicional-jerárquico’ en su organización que por un estilo de liderazgo empresarial-situacional como se lo llamaría hoy en día” (Anderson, 2001, p. 319, trad. HRP). Y sostiene que:

...la comunidad de Jerusalén buscó extender su propia vida como la iglesia de Jesucristo a través de la continuidad de la transmisión histórica de autoridad, en la ‘Tradición de los Doce’, más que a través del nuevo evento de Pentecostés. Este acercamiento tendió a subordinar el orden carismático de la iglesia al orden tradicional, representados por aquellos que tuvieron continuidad histórica con Jesús y sus discípulos (Anderson, 2009, p. 319, trad. HRP).

Por su parte, la teología misión y misión de Pablo se funda directamente en el acontecimiento de Pentecostés que libera el espíritu de Cristo “a través de testigos apostólicos más que a través de oficios apostólicos”. Así la praxis de Pentecostés fue la escuela de reflexión teológica para Pablo. Como hace notar Emil Brunner en este sentido, la iglesia primitiva se movió hacia un concepto altamente organizado y centralizado de su enseñanza y autoridad sacramental, y así la teología de misión quedó subordinada a la teología eclesiástica oficial, y la praxis del Espíritu

Santo subordinada al oficio y enseñanza eclesiástico (Anderson, 2001, p. 320).

3.2. La centralidad cúllica

Emil Brunner observa que un “pequeño” cambio de algo casi central para hacerse central en el culto de la iglesia primitiva como fue la eucaristía, produjo una reestructuración de toda la eclesiología y en consecuencia un cambio en la autocomprensión de la misma (Brunner, 1993, p. 95): de ser una comunidad de personas a ser una institución con todo el peso jurídico que se le pueda imaginar (3). Otro aspecto que sufrió cambios fue la centralidad de la Palabra por la música sacra. Por los primeros 300 años la Palabra fue central. Tomando el modelo sinagoga (4), el centro del culto y la adoración era la Palabra (Volz, 1990, p. 64), y este culto debía ser sin formulismo, ni orgullo, ni manipulación. Pero al comenzar el paradigma de cristiandad, con la fusión Iglesia-Estado a partir de Constantino (5), la iglesia adquiere “templos” para sus cultos, y éstos van adquiriendo muchos elementos paganos de Roma, de modo que el culto se hizo más litúrgico, más formal, menos espontáneo. También la música secular adquiere relevancia, y la predicación de la Palabra comienza a desplazarse a una segunda prioridad (6). En este tiempo aparece la música sacra, y por mil años el cántico litúrgico sustituyó a la Palabra, redundando en la ignorancia y el oscurantismo de la Era Medieval. Toda esta imponencia, pompa y espectáculo afectó a los sentimientos, pero borraron la confrontación con el pecado y el arrepentimiento. Consecuencia de ello, posteriormente, es que la salvación se sustituye por el mercantilismo de las indulgencias (Fumero, 1999, pp. 28-30).

Más tarde, Lutero y Calvino dan un vuelco a esta práctica fosilizada, dándole prioridad a la Palabra nuevamente (7), e inclusive Zwinglio llega al extremo de erradicar toda expresión musical de la liturgia. Pero la música inspiracional se

reintroduce con Wesley en el siglo XVIII, que sería la plataforma para que a principios del siglo XX el movimiento pentecostal introdujera toda una luz sobre los dones espirituales y el culto fuera más espontáneo.

3.3. El episcopado monárquico

Aquí pretendemos sólo realzar tres aspectos que se suscitaron con el advenimiento de esta comprensión – globalizada en su momento– de gobierno eclesiástico: la autoridad de los obispos, la atmósfera de control que comenzó a reinar y la estaticidad teológica y eclesiástica que se empezó a establecer.

Autoridad terrenal. En los albores del siglo II, Ignacio en sus siete cartas brinda algunas declaraciones que muestran el peso que los obispos comenzaban a tener y cómo la estructura episcopal no derivaba de su apostolicidad, sino directamente del cielo (Trall., 3; PA, p. 184) (8). Esto habla de cómo avanzaba una autocomprensión diferente de la iglesia: la autoridad progresivamente creciente de estos ministros, junto con la estratificación y jerarquización del sacerdotalismo, hizo que el laicado se fuera conformando a niveles cada vez más bajos de derechos para con Dios (9). Pero no deja de ser sorprendente que Ireneo acuñe la expresión “carisma de verdad” (Adv. Haer., 4:26:2) a aquello que los obispos y ancianos poseían, ideal que estaba en boga dentro de los grupos gnósticos: sus maestros poseían la verdad, a través de una cadena de transmisión de filósofos y escuelas filosóficas. Así Ireneo sigue los modelos gnósticos y judíos, y el “carisma de verdad” era la enseñanza apostólica (Volz, 1990, p. 25). En el siglo III, Hipólito de Roma muestra cómo los obispos recibían el Espíritu Santo por medio de los obispos, y los presbíteros por medio también de ellos, pero en el caso de los diáconos, sólo había imposición de manos, porque el diácono “no recibe aquel Espíritu que es poseído por el presbítero” (de modo que el presbítero puede recibirlo,

pero no darlo) (Volz, 1990, p. 27, trad. HRP). Es así que comienza una apropiación y una manipulación del Espíritu Santo. El Espíritu ya no es soberano, sino que el obispo pasa a ser el dispensador de las gracias divinas.

Esta manipulación del Espíritu Santo en conjunción con la creciente jerarquía desarrolló toda una clara CVCT. En efecto, en la *literatura Pseudo-clementina* (siglo III), al establecer a un obispo en su silla dice: “Porque aquello que tiende al gobierno de una persona, en la forma de monarquía, permite a los súbditos disfrutar paz por medio del buen orden...” (*Homilía* 3:61. “Monarquía” ECF, secc. *Ante-Nicene Fathers*, vol. 8, trad. HRP). Para el 250 d.C. el episcopado monárquico ya estaba instalado en cada iglesia. En este siglo aparece el término “sacerdote” aplicado a los presbíteros y obispos, y la idea de sacerdocio estaba inseparablemente unida a la de la eucaristía como sacrificio, idea esta última que aparece tan temprano como en la *Didajé* y en Clemente de Roma (Volz, 1990, p. 32).

Estrada anota que una eclesiología cristocéntrica pero no pneumática, lleva consigo una fuerte insistencia en el carácter jerárquico e institucional de la Iglesia. La función del Espíritu está determinada por su carácter de legitimador y confirmador del ministerio jerárquico y magisterial de la Iglesia. “La iglesia se clericaliza –y se ‘papaliza’, al menos desde San Roberto Bellarmino (10)– en la misma medida en que se despneumatiza”. Y añade que “lo que caracteriza a la eclesiología católica desde la reforma gregoriana es una cristomonismo despneumatizado y una eclesiología crecientemente institucionalizante y jerárquica” (Estrada, 1988, p. 122) (11).

Atmósfera teológico-eclesiástica de control y la lingüística. Desde el momento que algunos se arrojan la dispensación del Espíritu Santo, se

establece un orden eclesiológico típico del control. La experiencia espiritual espontánea se la elimina y racionaliza (12).

Pero esta estructura crecientemente controladora quizá sienta sus bases en un lenguaje que se irá incorporando (13). Volz hace notar, por ejemplo, que el término *episcopos* fue tomado prestado de la cultura griega, y la iglesia lo envolvió con un significado espiritual y de autoridad (Volz, 1990, p. 17) (14). A medida que la iglesia se fue expandiendo e introduciéndose en el mundo grecorromano, la CV grecorromana fue introduciéndose en la iglesia y su discurso, y esto implicó un progresivo –pero seguro– sesgo en la formación y expresión de la teología y la pastoral que la canalizó (15).

Particularmente, el obispo fue el encargado principal de impartir educación en las distintas comunidades, y ellos, en representación de éstas, presentaban sobre mesa de las discusiones las controversias que se suscitaban y los ataques que las mismas enfrentaban. El concepto de maestro (*didavskalo*) (16) fue sustituido por el de “padre”, basándose en la tradición paulina (17). “Esta idea introdujo un aspecto eclesial y jerárquico en el papel del maestro o padre y de ella derivó el término de “Padre de la Iglesia”, que hace referencia al ya dicho criterio pedagógico y magistral” (18).

Estaticidad teológica y eclesiástica. El individualismo y entusiasmo de los primeros tiempos de la iglesia fuertemente desafiada por las corrientes gnósticas, hizo que aquella levantara barreras o respondiera con la creación de “armas antiheréticas”; las cuales son conocidas: canon, la regla de fe y el oficio apostólico-sacerdotal del obispo, el cual, según Brunner, fue clave para la realización de los dos primeros (Brunner, 1993, p. 113). La regla de fe (Credo) sería la base del dogma (Piccardo, 2009a) (19).

Brunner añade otros dos elementos que tienen con dos situaciones que se dieron en aquel tiempo: El primero fue con el tamaño creciente de la *ekklesia*, y la consecuente necesidad de “crear reglamentos fijos, relaciones no ambiguas de superioridad y subordinación”. Esto desarticuló del orden espiritual-carismático que la movía. El segundo surge de la no venida del Señor y la consecuente innecesidad de mantener el viejo orden. Esto trajo un relajamiento interior y el dinamismo espiritual primitivo cayó. El anhelado nuevo orden no vino, pero sí se creó un nuevo orden que fue la administración eclesiástica jurídica (Brunner, 1993, p. 115) (20).

3.4. El cesacionismo

El cesacionismo es aquel movimiento o tendencia de los primeros siglos dentro de la iglesia cristiana que progresivamente fue aceptando que los dones o carismas habían cesado. No son pocos los eruditos del Nuevo Testamento que afirma que la Iglesia primitiva era altamente carismática (21) (Driver, 1995, pp. 25s), pero ya en las postrimerías del primer siglo tales evidencias carismáticas desaparecen a favor de una organización eclesiástica más formal y, quizá, rígida. Pablo Deiros sostiene que:

Este concepto cesacionista comienza a aparecer una vez que el cristianismo logra asentarse y ganar reconocimiento en el ámbito del Imperio Romano. A medida que la Iglesia fue creciendo en poder y autosuficiencia con el respaldo del Estado (desde Constantino en adelante), fue perdiendo poco a poco su confianza en lo sobrenatural y milagroso. La Iglesia comenzó a descansar más y más en el ritual y los sacramentos como las expresiones más adecuadas de la fe cristiana, y en la introducción del fetichismo y el sacerdotalismo como administradores del poder divino (Deiros, 1998, p. 15).

Vinson Synan sostiene que la Iglesia Católica Romana había dejado un margen para los milagros, pero que se tendió progresivamente a la idea de que los milagros de la era apostólica habían cesado al morir los apóstoles. “Con la institucionalización de la Iglesia, los carismas menos espectaculares de gobierno, administración y enseñanza pasaron al primer plano como los dones más aceptables a disposición de la jerarquía” (Synan, 1987, p 31).

Juan Crisóstomo, en el s. IV, en su *Homilía* 29 sobre 1 Co. 12:1s, afirma su ignorancia sobre los hechos que el texto relata y explícitamente señala su cesación (22). Sin duda, también Agustín fue el teólogo que más influencia tuvo en su época y en siglos posteriores en este tema de la cesación de los dones del Espíritu (23).

Es así que a través de los siglos, teólogos e historiadores (24), sea por reflexión propia o por prejuicios, moldearon la teología de los dones, como algo que se dio en el pasado y que cesó (25). El argumento bíblico usado por excelencia es el de 1 Co. 13:9s e interpretado como que “lo perfecto” es el canon del Nuevo Testamento (Jamieson, Fausset y Brown, s.f., vol. 2, p. 286) (26).

Pero a pesar de este reconocimiento antiguo (y también modernas) de su carisma, curiosamente, en la formulación del Credo Niceno-constantinopolitano (381 d.C.), la caracterización de la iglesia se reduce a afirmar que es una, santa, católica y apostólica. La marca de lo carismático ya brillaba por su ausencia, porque de hecho ya no era una iglesia carismática. La autocomprensión de la Iglesia ya había cambiado. Y esta autocomprensión es releída por los reformadores del siglo XVI y nos llega hasta el día de hoy (27).

3.5. El amilenialismo

Salvo excepciones contadas (por ejemplo, Clemente de Alejandría, Orígenes, Eusebio de Cesarea), los padres preagustinos eran pretribulacionistas, milenialistas y dispensacionalistas (28). También vimos cómo Agustín cambia su postura y se hace amileniarista (Piccardo, 2009b). Y a partir de él, la iglesia se hace amilenialista (Walvoord, 1983, pp. 49-51)(29). John Campbell observa: “Como consecuencia directa de la pérdida de la naturaleza peregrina de la iglesia, la creencia en la próxima venida del reino de Cristo sobre la tierra cayó en descrédito” (Campbell, 2005, p. 55). “Pero el hueco dejado en la escatología de la iglesia post-nicena por la negación de una era futura del Reino vino a llenarse en la declinación de la iglesia medieval por la enseñanza herética del purgatorio” (p. 59), de la cual Agustín pone sus bases en el Occidente y Orígenes había ya puesto las suyas en Oriente.

Este vacío que Agustín deja en la escatología imprime una marca sobre la iglesia latina que se va a ir desarrollando en tiempos medievales: identificar a la iglesia empírica con el Reino de Dios (Bosch, 2000, p. 277).

Mientras que en el caso de iglesia en Oriente, las categorías platónicas casi destruyeron la escatología del cristianismo primitivo. La salvación fue eclesiastizada, y según Richard Niebuhr sólo el monasticismo medieval salvó a la iglesia del conformismo, de la petrificación y de la pérdida total de su visión y su carácter verdaderamente revolucionarios (Bosch, 2000, pp. 268, 288, 296).

3.6. El dualismo

A diferencia de los otros cambios, el dualismo era un concepto que ya estaba en la sociedad grecorromana de aquellos tiempos. Walsh y Middleton sugieren que la misma diferencia que había entre el

trabajo digno e indigno de los griegos – concepción que mantiene Virgilio entre los romanos– es la que mantiene Agustín en cuanto a la vocación cristiana. Este dualismo griego lo lleva al hiponense a la distinción que hace entre vida contemplativa (todo el ámbito de la reflexión, meditación y oración) y vida activa (todo tipo de trabajo necesario), asumiendo que la primera era de más alto orden.(30) Más tarde Tomás de Aquino retomará esta idea, asignando a la vida contemplativa la orientación a lo eterno, y a la vida activa las necesidades de la vida presente, dándole obviamente preeminencia a la primera. Este dualismo finalmente concluye en tiempos actuales en el trabajo a tiempo completo en el ministerio y la ocupación secular (Walsh y Middleton, 1984, pp. 98s).

Algunos rechazaron este dualismo (Tertuliano), otros concientemente se acomodaron a él (Justino Mártir). Para los siglos III-IV, personas como Clemente y Orígenes de Alejandría y Basilio de Cesarea sostenían que la filosofía griega era preparatoria para la teología cristiana. Pero la legitimación de este dualismo dentro del cristianismo llega con Agustín, fuertemente influenciado por la traducción latina de *Enéada* de Plotino (31). Su CV atraviesa toda la cultura medieval, donde “la iglesia domina sobre toda la sociedad”; es una sociedad “eclesiastizada” (Walsh et al., 1984, pp. 108-111, trad. HRP)(32).

Orden, dualismo y jerarquía. El dualismo, en lo que hace a grupos de personas, entra en la iglesia a fines del siglo I, con Clemente de Roma. En su *Epístola a los Corintios*, distingue entre el clérigo y el laico(33), al decir que: “el laico (*jo laikós ánthropos*) está sujeto a las ordenanzas para los laicos” (Cor. 40:5b, PA, p. 37) (34).

Luego, con Ignacio, el obispo servía como centro de la comunidad, manteniendo su unidad. Sólo él adora y dispensa los sacramentos. Ignacio exhorta a los

magnesianos a ser celosos en hacer las cosas (*Magn.*, 6:1b-2, PA, pp. 145, 179s). Más adelante resalta nuevamente las figuras del obispo y presbíteros (*Magn.*, 7:1, PA, pp. 145, 180; cf. *Trall.* 2, PA, pp. 183s). Para él, sin obispo no hay iglesia (cf. Tillich, 1976, p. 51)(35).

Nótese que desde temprano en el siglo II se va pasando de una estructura de conjuntos centrados (en Jesús), como la que reina en el Nuevo Testamento, a conjunto limitados, propias de una estructura legalista (Hiebert, 1978).

En la apología de Tertuliano contra los gnósticos, encontramos por primera vez el equivalente latino de “ordenación”. Tertuliano usa *ordo* y plebe para distinguir el clero y el laicado. Después de Constantino, los obispos heredaron el orden de las clases superiores, el senado. Dentro del orden del clero aparecieron varias graduaciones, el clero mayor (obispo, anciano y diácono) y el clero menor (porteros, lectores, exorcistas y acólitos) (36).

La organización eclesiástica que principia centrada en Jerusalén y según el modelo sinagoga es decisivamente transformada por los acontecimientos históricos y coyunturales de los siglos I y II (37). Las múltiples comunidades cristianas fueron absorbidas progresivamente por Roma, así como las distintas ciudades ya estaban dominadas por la capital. Destruído el centralismo histórico-genético de Jerusalén, el *ordo* romano se va imponiendo a esta nueva etapa temporalmente descentralizada. Lindsay señala: “la organización pagana fue la precursora en todo lugar de los cristianos... la iglesia conquistadora tomó sus armas jerárquicas del arsenal del enemigo” (Volz, 1990, p. 44) (38).

Paul Tillich –con una concepción teológica trascendentalista, que en un sentido sigue la escuela de Orígenes (González, 2004, pp. 174s)– dice que el *Pseudo-Dionisio el*

Aeropagita es una de las figuras más importantes en Oriente y en Occidente por cómo influyó en el pensamiento y estructura de la iglesia medieval. Él sugiere que de esta obra surge la palabra “jerarquía” (39), ya que no se encuentra en ninguna literatura previa (40). En esta estructura, cada jerarquía recibe su luz de la superior y la pasa a la inferior, y la jerarquía eclesiástica sobre la tierra es una imagen de la jerarquía celestial, que son las esencias o ideas platónicas (Tillich, 1976, p. 120). Esta jerarquización eclesiástica moldeó la CV de la iglesia tanto en Oriente como en Occidente, aunque en forma diferente.

Abstracción y dualismo. Leopoldo Zea hace un interesante análisis comparativo entre las caracterizaciones de los judíos y los griegos (Zea, 1993, pp. 146-152) (41). La fe en Israel nunca fue el resultado de un proceso filosófico de reflexión; no se inculcó en una academia de letras. Por el contrario, la fe es la respuesta humana a las acciones concretas de Dios en la historia. Guder habla de “confesión de convicción”, en el sentido hebraico de acciones que revelan una convicción (Guder, 2000, p. 111). De modo que la fe y la obediencia van de la mano, y era inconcebible para un hebreo separarlas. Para el judío y para los primeros cristianos la articulación de mensaje fue siempre en términos concretos, de modo que la fe bíblica no puede dejarse a abstracciones. Guder afirma que “Desde la perspectiva hebraica y bíblica, es bastante imposible distinguir entre quién es una persona y qué hace esa persona” (p. 114). Más adelante concluye:

...el método abstracto, que en gran medida lo hemos aprendido de la antigua Grecia, tiene sus límites notables, especialmente en lo que se refiere al mensaje bíblico. En general, el enfoque helenístico nos lleva a separar lo inseparable, a dividir el ser del hacer, lo interno de lo externo, y por ende, a separar el beneficio de la misión de fe. Los historiadores del pensamiento

cristiano han tratado extensamente este problema de nuestra herencia helenística, y ciertamente no se ha dicho la última palabra acerca de cómo entender y apreciar la evolución de la teología en los primeros siglos de nuestra era” (p. 114).

Esta división abstracta inmediatamente categoriza e impone una forma de entender la realidad en conjuntos limitados (Hiebert, 1978). En seguida trata el problema del dualismo alma (buena) y cuerpo (malo) y la soteriología del caso, y agrega:

Obviamente, en un sistema así sería inaceptable un enfoque encarnacional de la verdad y del ministerio. El ‘hacer’ el evangelio podría convertirse fácilmente en el intento concertado por sacar el ‘ser cristiano’ de las estructuras de las limitaciones la historia humanas: identificar los principios eternamente verdaderos de la fe, o disciplinarse hacia una existencia espiritual que esté lo menos sujeta posible a las realidades y límites del ser físico. Muchas formas del ascetismo expresaban esta separación (Guder, 2000, p. 114).

Dooyeweerd trabaja también la influencia del dualismo griego y greco-oriental en los primeros padres griegos, sobre todo en temas meramente teológicos. En este sentido, observa que si bien, la iglesia, bajo la guía del Espíritu Santo, pudo mantener la unidad entre el Antiguo y Nuevo Testamento, superando así el dualismo religioso que el gnosticismo había importado, tratando de poner una cuña entre creación y redención, “desafortunadamente, sin embargo, el motivo básico griego se metió en el pensamiento cristiano de todos modos”. Y así señala que el conocimiento contemplativo teórico de Dios se puso por encima de la fe, de modo que su teoría filosófica “relegaba a la fe cristiana al nivel

de una ‘ética moral más elevada’” (Dooyeweerd, 1998, p. 117).

La autocomprensión de la iglesia bajo el dualismo. Efectos contemporáneos. Los efectos del dualismo han calado hondo en la concepción y autocomprensión de la iglesia, como en su pensamiento teológico. El dualismo platónico unido a la situación pecado y la santidad de la Iglesia, lo llevan a Agustín a formular el concepto de una Iglesia visible y una Iglesia invisible (González, 1992, tomo 2, p. 51; Guder, 2000, p. 66) (42). Guder sostiene que la Iglesia primitiva, “con toda su debilidad y pecaminosidad era la única Iglesia... y lo mismo es válido en nuestros días”. Y agrega que es “muy fácil refugiarse en una ‘Iglesia invisible’ con el fin de esquivar los problemas de la ambigüedad histórica en la Iglesia visible”.

El dualismo divide todo en categorías “sagradas” y “seculares”, y la cultura humana encaja dentro del aspecto secular. El cristiano “piadoso” se va a identificar en su vida personal e individual con lo sacro, y en consecuencia poco tiene que ver con lo “de afuera”. Es así que la iglesia tiene poca influencia en lo cultural, para modificar la cultura (Walsh, et al., 1984, p. 101; Niebuhr, 1968, pp. 43-48).

Nuevamente la CV dualista afecta a la iglesia en lo que hace, como es su misión, y en particular su forma de hacer evangelismo. Porque junto con este dualismo está el de alma-cuerpo, la primera –buena– atrapada en el segundo –malo (43). ¿Qué sería entonces evangelizar? ¿Buscar que “se conviertan las almas” o hacer acción social para “beneficiar a los cuerpos”? Aunque esto fue más fuerte en décadas atrás, al menos en Latinoamérica (44), la simple observación muestra la presencia de dos categorías (vida espiritual/vida física), y la primera es de orden superior a la segunda, y tiene prioridad.

En este sentido, Guder lucha con el enfoque helenista que limita y distorsiona el mensaje bíblico, llevando a separar lo inseparable, “a dividir el ser del hacer, lo interno de lo externo, y por ende a separar el beneficio de la misión de fe” (p. 114). Desde la perspectiva teológica esto debe leerse en clave de la tensión entre el fundamentalismo y el modernismo del siglo XX (Snyder, 1983, p. 26) (45). La reflexión que Howard Snyder hace al respecto es que esto “lleva todavía las marcas del pensamiento dicotómico del pasado. Necesitamos ir más allá de esta dicotomía, hasta alcanzar una visión más comprensiva” (p. 29).

Pero esto no es más que el resultado y la reacción de la dicotomía en el orden social o sea, la jerarquización del mismo. Dijimos que con Agustín se implanta una sociedad “eclesiatizada”, donde la Iglesia institucionalizada domina toda la sociedad. Pero el dualismo:

...ve todo el orden social en términos de instituciones y clases superiores e inferiores. Además debido a la desconfianza platónica del cambio y desarrollo (el cielo finalmente es estable, inmutable e incambiable), este orden social también es estático. En la providencia divina, la gente es ubicada en su ‘estación de vida’ y cualquier intento para moverse a otra vocación está estrictamente prohibido” (Walsh et al., 1984, p. 111, trad. HRP).

Esta orientación “verticalista” va a resultar en un pobre interés en el desarrollo científico, económico y social. Además de verticalista es estática, de modo que cualquier innovación es vista como una perturbación al *statu quo* del orden social divinamente establecido por la Iglesia (pp. 111s) (46).

Esta concentración de poder, autoridad y “monopolio de la gracia” es un resultado claro que la Iglesia tiene una CV diferente a la de los hagiógrafos y es claro que se trata

de una CVCT, en donde no se admite ya ningún cuestionamiento interno, “donde la relación interna de sus miembros pasa más por la obediencia y la sumisión que por la participación y discernimiento en común”. Estrada concluye que:

...la separación entre lo sagrado y lo profano, lo sobrenatural y lo natural, lo divino y lo humano, lo histórico y lo secular, lleva a un eclesiocentrismo cerrado y a la tendencia a ‘recristianizar’ la sociedad a partir de las instituciones eclesiales y la imposición [negritas añadidas] de los valores cristianos (Estrada, 1988, p. 66).

De esta manera “se identifica lo sagrado con lo eclesial, lo eclesial con lo institucional-jerárquico, y la autoridad jerárquica con el mismo Cristo”, lo que redundaría en la formación de un ghetto antimodernista que se aísla de la sociedad y de la cultura, y acusan de profanación la introducción en la liturgia del lenguaje y música de la cultura del lugar (47).

4. Cambios litúrgicos postmodernos

A todos estos cambios originales, que le dieron a la iglesia (y así a la teología) un perfil particular, cuyos efectos nos llegan por múltiples canales hasta nuestros días (pensando también que la sociedad está así estructurada), no podemos dejar de mencionar los cambios actuales que la iglesia –tanto católicorromana como protestante-evangélica– ha experimentado. Y la pregunta es hasta qué punto esto no es un cambio de CV, ya que toda CV se manifiesta en un lenguaje –hablado o cantado–, como en ciertas estructuras que se forman. De modo que es importante estudiar tanto su teología como su liturgia.

4.1. El culto

Charles Kraft ha observado que una de las consecuencias de una CV es la cultura externa que produce, es decir, los subsistemas culturales que giran entorno a y se fundan en la CV, cuya denominación es variada: estructura social, política, económica, religiosa, lingüística, etc. Y cada uno de estos subsistemas consiste al menos de tres componentes: presuposiciones, comportamiento habitual (ritual) y comportamiento creativo (Kraft, 1996, p. 122). En particular, dentro del subsistema religioso, el comportamiento habitual o ritual es bastante importante ya que refuerza la actividad a nivel de la CV. A las doce actividades religiosas que Wallace había listado, la mayoría de las cuales se realizan en forma ritual (48), Kraft añade dos típicamente rituales: los ritos de pasaje y los ritos de intensificación/ consolidación (Kraft, 1996, pp. 208s). Siguiendo a Durkheim, Levi-Strauss y otros, Moltmann sostiene que el análisis funcional muestra los ritos tienen cuatro objetivos fundamentales: (a) crea continuidad histórica, (b) hace referencia a otra cosa, (c) se sitúa en un contexto social y crea otros, y (d) tiene funciones reguladoras u ordenadoras (Moltmann, 1978, p. 315). Kraft, siguiendo a Hiebert, desglosan en algún sentido éstas y añaden algunas otras funciones más que merecen su atención (49):

- Ayudan a los miembros participantes a descubrir su identidad en el grupo.
- Proveen seguridad y confort en tiempos de crisis.
- Proveen una manera de permitirle a la gente expresar y demostrar su unidad y cohesión social.
- Reflejan la percepción cosmovisional de un pueblo del orden cósmico y la manera que la gente se relaciona con los seres humanos, unos con otros y con la naturaleza.
- Proveen un medio para relacionarse con el mundo natural. A menudo son para

mantener el orden o balance con la naturaleza.

- Relacionan a la gente con los seres sobrenaturales o las fuerzas impersonales.
- Pueden a menudo ser divertidos y soltar a la gente de la rigidez de la vida cultural cotidiana.

A través de estas funciones resulta importante analizar nuestro culto latinoamericano y las versiones del mismo que hemos recibido por herencia (impuesta). Con respecto a la primera función, en la crisis de identidad latinoamericana (Piccardo, 2009a), un culto autóctono fortalecería este elemento. Lamentablemente, ya hace algunas décadas se evidencia una tendencia hebraizante del culto (danza, panderos y música en tonos menores al ritmo de 2/4 tienden a crear una atmósfera medio oriental en la reunión). Más allá de lo válido de usar todo tipo de instrumento y expresión física para adorar a Dios, por un lado tratamos de romper con el yugo cultural de matriz anglosajona que nos resulta chocante y anacrónico, pero de alguna manera se nos trata de imponer otro yugo extranjero, que supuestamente es la forma de adorar a Dios (50). Esto quizá tenga sus raíces en el dispensacionalismo y su visión de los dos pueblos de Dios y la influencia que esta hermenéutica tuvo en el pentecostalismo latinoamericano (51).

Con respecto a la segunda función, algunos han observado el fenómeno Carlos Annacondia y sus campañas originales en conexión con la crisis que vivía la Argentina en la década del '80 saliendo de una dictadura militar, de una derrota bélica y de una hiperinflación que visitaba dramáticamente la incipiente democracia (Wagner, 1993, pp. 26-31).

En cuanto a la cuarta función, la liturgia latinoamericana urge ser revisada, para combinar la CV cristiana dentro de una matriz cultural latinoamericana y local. El fuerte individualismo importado del norte

(esto es una mezcla al menos de protestantismo de raigambre agustiniana y postmodernismo), se sigue viendo –como hemos mencionado– en las canciones (una mínima parte de ellas está en primera persona del plural).

En cuanto a la oración comunitaria –si la hay– muchas veces muestra una estructura de control, en donde uno/a hace la oración y todos los demás “apoyan” (“sí Señor...”; “amén...”, “sálvalo...”; “ten misericordia...”; etc.), o donde repiten al unísono y mecánicamente una plegaria impuesta por el/la que lee las peticiones (“Te lo pedimos, Señor”) (52). Pocas veces, y en rigor más en ámbitos pentecostales o neopentecostales (también en otras denominaciones afectadas por el carismatismo) la oración toma un carácter comunitario individual y colectivo al mismo tiempo: individual, porque cada uno la hace y simultáneamente con otros (pero oraciones diferentes), y colectivo, porque refleja intereses que van más allá de los propios (por ejemplo, la salud/sanidad de otras personas, la construcción de la iglesia o compra de un terreno, el barrio o alguna actividad en él, etc.). Esta oración, por lo general ferviente, genera todo un bullicio espiritualmente belicoso, que es muy típico de los contextos latinoamericanos. Es claro que al uno elaborar su propia oración, utilizando sus propias palabras(53) hay una mucha mejor compenetración en la problemática, en la espiritualidad de la oración –se entiende por lo que se está orando, más allá de crear una atmósfera espiritual que ciertamente va a repercutir sobre el culto (Wagner, 1995a, pp. 124,126).

En los contextos litúrgicos pentecostales y neopentecostales mayormente se evidencia esta CVCF. La oración es una oración “de guerra”. Los creyentes tienen conciencia que están luchando en su oración con fuerzas de oscuridad que se oponen a que la voluntad de Dios –al menos la que ellos creen que es tal– se realice. Ellos se ponen como “colaboradores de Dios” (1 Co. 3:9) a

pelear espiritualmente, para que el Reino de Dios –o una parte de él– se establezca con respecto a esa necesidad.

Esta CV se refleja también en quinta y sexta funciones citadas. Es común en campañas evangelísticas –sobre todo aquellas al aire libre– orar por el buen tiempo. Pero mientras que unos oran pidiéndole a Dios que el clima sea propicio, otros atan y reprenden las fuerzas de maldad espirituales que usan los factores climáticos para entorpecer y oponerse a los propósitos divinos uniéndose a la acción, por ejemplo, que hizo Jesús al detener la tormenta (54).

Con respecto al séptimo punto, encontramos hoy el culto como fuertemente terapéutico. Con mucha predicación dirigida a la realización personal, al éxito, a levantar la autoestima, y todo lo que tiene que ver con “sanidad interior” (particularmente en las iglesias influenciadas por el movimiento carismático). El culto tiene que levantar (ánimicamente) a la persona. Dios no es el fin último del culto, sino la persona receptora de sus beneficios (cf. Oden, 1984, capítulo 1).

4.2. La alabanza y adoración: él → tú → yo

En las últimas casi tres décadas ha habido un viraje importante en el contexto litúrgico latinoamericano. Previo a este tiempo, decía Orlando Costas, en su triple división de la iglesia de Latinoamérica, que lo que las comunidades de trasplante hacían era:

*...repetir lo que otra comunidad en **otra situación** ha producido: la música sigue el mismo estilo de la cultura madre; las oraciones están mayormente orientadas en pro de la comunidad misma, o de la madre patria; los avisos reflejan una desvinculación casi absoluta con la sociedad circunvecina y una preocupación*

casi obsesiva por la madre patria (Costas, 1974, p. 46, negritas del autor)(55).

Con esto, no se insiste en otra que en seguir bebiendo –en las copas del culto– del dualismo platónico. Añade Costas:

Esta clase de culto revela a una iglesia que vive alienada de su cultura y de los problemas de la sociedad a la que pertenece. En el caso de un gran número de las iglesias misioneras, el culto es vertical, dualista y descarnado. Es un culto escapista que reúne a los fieles para trasladarlos a la presencia de Dios. Esa presencia es definida en categorías metafísicas y con expresiones culturales extranjeras... El culto es un “apartarse del mundo”... (Costas, 1974, p. 48).

Por otro lado, John Piper, hablando de la música y letra de la alabanza (nacional) observa –comparándola con la clásica de los himnos– como, por un lado, algunas de esas canciones son deplorables desde la perspectiva gramatical, poética y musical. Pero, sin embargo, por otro lado, son orientadas a Dios. Un elemento en común que prácticamente todas tienen es que se dirigen a Dios en segunda persona del singular. De hablar *acerca de* Dios en la canción se pasa a hablar *con* Dios en ella. De modo que de alguna manera “fuerzan” a que la adoración sea un acto dirigido hacia Dios y no que nos contemos mutuamente acerca de las bondades del Dios que servimos o que las proclamemos omnidireccionalmente. Además de todo esto, el autor observa que “las melodías son fuertemente emocionales y están compuestas de tal forma que hacen despertar y transportar afectos. No son excesivamente complicadas o intelectuales o demandantes pero sacuden el corazón” (56). El añade que suceden dos cosas en este sentido:

...la mente es llevada a enfocarse con Dios con palabras que usualmente son bíblicas (mucho más que los coros espirituales de generaciones pasadas); y el corazón es

movido por la música hacia un sentimiento de ternura, devoción o alegría (al menos esto es cierto para millones de cristianos sencillos) (Piper, 195, p. 29, trad. HRP).

Sostiene que el tema dominante es Dios: su carácter, su poder, su misericordia, su autoridad, su paternidad, y así, el efecto esperado de una mención directa y constante de Dios en segunda persona del singular es involucramiento genuino, real y espiritual con el corazón de Dios (Piper, 1995, p. 29; Santos, 2004, pp. 101s; ver también Hong, 2004, p. 17, nota al pie N° 3). En esta idea lírica dialógica con la divinidad, Dios es considerado como persona, más que como esencia. El fundamento teológico se ha revertido, porque la concepción de Dios se ha cambiado (Sire, 2004, p. 55), y el impacto en las iglesias de Latinoamérica ha sido notorio. La persona se involucra no sólo física y espiritualmente, también lo hace emocional y corporalmente, danzando inclusive al compás de la melodía.

Una gran parte de las canciones (de origen norteamericano o australiano) han sido traducidas al castellano y se cantan en nuestras congregaciones domingo tras domingo. Son importadas e infunden un gran aire individualista (respecto del cuerpo en adoración) y también son aislacionistas (respecto a la sociedad), porque pretenden llevar –y lo logran– al adorador a un momento íntimo, a solas –a modo de retiro– con Dios.

Pero esta tendencia se ha fortalecido en los últimos años hacia una adoración que además de desbordar en sentimientos se empieza a concentrar en el yo, más que en el tú, en una suerte de antropotropismo. En el diálogo que se intenta establecer en la canción con Dios, todo ese derramamiento del corazón del adorador es por todos los beneficios recibidos o a recibir de parte del Todopoderoso, y no por las cualidades esenciales de Dios (57). Este antropotropismo no es malo en esencia,

porque de alguna manera es inevitable: hay un agradecimiento que está en su misma base, hay un diálogo y una persona con la que se dialoga de los asuntos terrenales y celestiales (cf. salterio completo, Ef. 1:3 –aunque no olvidan la dimensión corporativa). El impacto de la experiencia con la divinidad se deja expresar: la experiencia está de por medio. Y si uno no la tuvo, se la fomenta y se invita a tenerla). Y es más; no toda experiencia es algo que hizo en el pasado, sino que *me* hace continuamente, experiencia que quiere continuarse o repetirse.

Pero quizá sea Marcos Witt el que introduce la globalización de la alabanza y adoración eclesiástica en Latinoamérica (58). Indudablemente él ha sido la persona usada por Dios para traer todo un despertar a nivel latinoamericano interdenominacional de música latinoamericana. Previamente, y fundamentalmente los pentecostales tenían “los coritos” autóctonos, aunque entre algunos pentecostales clásicos –aun hasta el día de hoy– se pueden escuchar los *Himnos de Gloria* (Costas, 1974, p. 50) y con banda de bronces, mostrando una influencia extranjera que aún está arraigada (59). El movimiento originado por Witt luego ha tenido otros exponentes, mayormente centroamericanos. La tendencia en la adoración es nuevamente a canciones en el cual el “yo”, el “mí”, el “mi”, el “me” aparecen repetitivamente como receptores de los beneficios divinos, y así se expresan a Dios en agradecimiento, rendición, compromiso o adoración (60). También tiene el énfasis en lo personal, más que en lo ontológico de Dios y vuelven a ser individualistas e intimistas: el adorador está sólo en intimidad, aunque esté rodeado por más de mil personas en el culto (Fonseca; 2003, pp. 219s; cf. Lewis, 1961, p. 215, citado en Canclini, 1992, p. 129). Esto es contrastante con el testimonio de los salmos y Apocalipsis, donde existe un equilibrio entre lo individual y lo comunitario (Hoff, 1998, p. 64).

4.3. La predicación

La predicación, como subconjunto del discurso oral en la comunicación de los seres humanos ha decaído. La competencia mediática por un lado y la desconfianza en el metarrelato por el otro, como así también la falta de preparación de los predicadores y otros males de los tiempos han herido al arte de predicar (TOPIC, 2001). Stott reconocía (61) tres factores principales en este decaimiento del sermón: la actitud contra la autoridad, la revolución cibernética y la pérdida de confianza en el evangelio (Stott, 2000, p. 46).

Con respecto a la primera, nada más actual que esa realidad en América Latina y en particular en Argentina (62). E incuestionablemente el púlpito es una figura de autoridad de donde se busca influir (persuadir) a toda la congregación. Sea por cincuenta y dos domingos al año (o en doble cantidad si consideramos una reunión extra durante la semana), el pastor o los predicadores asociados o invitados expondrán su mensaje para influir sobre el pueblo. El mensaje debe ser “de poder”, pero no es menos cierto que “el altar santifica la ofrenda”. De modo que hay una realimentación –para bien o para mal.

Dentro de la revolución cibernética (63), no podemos negar la influencia de la TV, de la computadora, de Internet y los cibers actuales (64). Mientras que estos medios apelan a la interacción, la predicación sigue su forma monolágica clásica, discurrendo en temas mayormente abstractos a ser procesadas por la razón, y así “bajen al corazón”. Se apela al Espíritu Santo, para que de alguna manera imprima las palabras, cambie la forma de pensar (y siempre en esta área), cuando la iglesia rara vez usa otros recursos (65).

A estas tres líneas de preocupaciones se juntan a una cuarta, que tiene que ver con

una filosofía cúllica que se quiere imponer en una versión distorsionada. Cuando antes el lugar central lo ocupaba la Palabra, y por lo tanto “uno venía a recibir”, ahora el lugar central lo ocupa la alabanza y adoración, porque lo importante es que “uno viene a dar” (66). Esto habla de un corrimiento a lo que era originalmente, y por mucho tiempo lo fue, en la liturgia (Fumero, 1999, pp. 28): la centralidad de la Palabra (cf. Hch. 20:7-12), y da una nueva autocomprensión de la Iglesia: venir a (reunirse para) dar y no tanto a recibir.

John Piper nuevamente observaba, una década atrás, que si bien la adoración había virado de cantar sobre Dios para cantarle a él, la predicación, sin embargo, había dado un vuelco inverso, hablándole más sobre los problemas personales del hombre, sus asuntos, sus relaciones. La predicación más que elevar al hombre a Dios –esto lo hace ahora la alabanza–, lo deja en la tierra, y baja a Dios a la tierra (67). Esto también muestra un cambio de CV, porque Dios “se hace humano”, se hace carne, habita en medio de nosotros, en una suerte de encarnación litúrgica. El Dios que adoramos y del cual escuchamos su palabra no es el supertrascendente e inmutable Dios de Parménides, sino una Persona que habita junto con la humanidad y está en medio del conflicto humano.

Pero por otro lado, la psicologización de la religión en general y de la predicación en particular, junto con el hedonismo y la psicología descomprometida del postmoderno hace que predicaciones al estilo de recetas con técnicas cognitivas de la escuela conductista (Anderson y Jacobson, 2003, p. 62) sobre temas de autorrealización, superación, crecimientos, felicidad y éxito sean los más aceptados (Hong, 2001, pp. 16-21). El pragmatismo, más que el academicismo ha ganado terreno en los púlpitos (68).

4.4. La construcción de imperios eclesiásticos

Pedro Stucky mencionaba que uno de las tentaciones que él observaba –reflejo de reflexiones de David Wilkerson– era el afán por construir “imperios eclesiales” (Stucky, 1992, pp. 34-37). Mucho ya se hablaba en aquel tiempo y se produjo mucho material respecto a las “megaiglesias” y al “iglecrecimiento”. Pero la orientación a los imperios eclesiásticos ahora cobró otra actitud, por el advenimiento del movimiento apostólico, que eclipsó fuerte y rápidamente al énfasis del ministerio profético de la década del '80 (Hong, 2001, p, 34). No es exclusivo de Latinoamérica pero parece haber encontrado aquí un terreno muy fértil debido al carácter del latinoamericano y su historia (69). Sin desautorizar el llamado apostólico, las características que el movimiento apostólico está tomando en algunos casos son particularmente alarmantes para Latinoamérica (70). Sobre este tema volveremos más adelante, por lo cual no lo desarrollamos aquí.

4.5. El auge de los sentimientos y la importancia de la experiencia

Otro fenómeno que suscitó la atención de filósofos, pensadores y no pocos teólogos en el campo de la hermenéutica de la realidad, es el auge de los sentimientos en detrimento de la razón. Y si la teología fue impactada por ello, la Iglesia no ha podido quedar atrás –más allá de que es la Iglesia la que hace teología (Hong, 2001, p. 34). Ya hemos mencionado algo en la importancia que cobró en la alabanza y adoración.

Desde ya, el sentimiento o emoción es válido, y es una parte constitutiva de la persona, y no puede desechada así por así. Pero la realidad es que la iglesia heredó un tinte estoico (especialmente hacia Dios) con Agustín (Piccardo, 2008a), de ver a toda demostración de sentimiento como

algo “carnal”, y ciertamente no –o al menos, poco– espiritual (71). Si bien no pueden tomarse decisiones en base a los sentimientos, no se los puede ignorar en la fase interpretativa del ser humano. El “misericordia quiero” divino toca las sensibilidades de cualquier miembro de la iglesia, aunque algunos, embarcados en propósitos ajenos a los del Reino se hayan insensibilizado a este clamor profético.

Pero muy afín a los sentimientos y a lo sentimental, está lo experimental o, mejor dicho, experiencial. Charles Kraft señala la fuerza de la experiencia en el cambio de CV y en un trabajo aún inédito vimos cómo la experiencia con el Espíritu Santo trabaja en este sentido, inclusive con nuestra interpretación de las Escrituras. Por ende la misión, la pastoral, la teología y la eclesiología. Más allá de los textos que hemos aludido (1 Co. 2:4s; 1 Ts. 1:5), el apóstol Pablo señalaba que sobre todas sus afirmaciones, él declara que el evangelio que él predicaba era “*poder de Dios* [itálicas añadidas] para salvación de todo aquel que en él cree” (Ro. 1:16). Es más, el Reino de Dios está fundado en experiencias fuertes (Ro. 14:17). Nótese que Pablo se estaba dirigiendo al centro genético del paradigma legal, el eje culpa-inocencia, del cual va hablar centralmente en esta carta (72).

Esto nos lleva a la necesidad de repensar el tema de los sentimientos y experiencias religiosos y su lugar en la teología y la eclesiología. A diferencia del anglosajón, el latinoamericano juega mucho con las experiencias, con la espontaneidad. Por otra parte, el contexto filosófico actual demanda una respuesta a este tema, y la Iglesia no puede ignorarlos. De hecho, aquellas iglesias donde se abrieron a lo espontáneo, crecieron preocupantemente para algunos, y realizaron una enorme obra, más que quedarse cantando y con la “sana doctrina” entre sus cuatro paredes.

5. Latinoamérica y su crisis de identidad

5.1. Análisis del contexto latinoamericano

No podemos “domesticar” al latinoamericano bajo los moldes y pretensiones europeas y noratlánticas, por más influencia histórica que tengamos de Europa por la colonización y de Estados Unidos por algunas de las misiones –desde la perspectiva histórica– o desde los imperativos actuales de la globalización. Sin negar el aspecto positivo de y el reconocimiento que debemos brindarles por habernos traído el Evangelio, es menester nuestro, como latinoamericanos, buscar una identidad teológica y eclesiológica que no sea simplemente una aceptación ciega y acrítica de que “lo de afuera es mejor”, sino una revisión y depuración, primero, para una elaboración posterior de algo autóctono (aunque debemos reconocer que algo se ha hecho en el pasado).

Como hemos señalado al principio, Justo L. González ya ha observado un cambio de paradigma teológico y misionológico del norte al sur (González, 2002, p. 134; 2001, pp. 9-25) (73). Y esto nos habla de actividades de la iglesia, por lo cual la eclesiología y la pastoral deben adquirir también sus notas distintivas. Sin despreciar e ignorar lo que se ha hecho en otros tiempos y latitudes, debemos sin embargo dirigir nuevamente nuestra mirada hacia la Iglesia primitiva –como lo ha hecho todo avivamiento histórico– y al mismo tiempo poner nuestros ojos en el pueblo latinoamericano que difiere sustancialmente del anglosajón, de quien viene toda nuestra teología, misionología y eclesiología, no para aislarnos en un ghetto latinoamericanista retrógrado, sino para conferir una identidad propia y así relacionarnos con el resto del mundo.

Orlando Costas ya sugería que “el alma latina” se caracteriza por una espontaneidad que no se encuentra en el mundo anglosajón (Padilla, 1974, p. 47), cosa que sí rescata, por ejemplo, el pentecostalismo, (p. 50) y el hecho que sus cultos toquen esta fibra del alma junto con la alta participación del pueblo es uno de los factores a tener en cuenta para su extraordinario crecimiento en América Latina. Anteriormente, Gene Getz hizo, junto con el Seminario Teológico Centroamericano (SETECA), un análisis cultural valorativo de Latinoamérica, observando las características más sobresalientes de este continente, como para después pensar las implicaciones para la iglesia. Rescata cinco items que no podemos despreciar, y en función de ellos hemos incluido algunos datos en su categorización. En primer lugar que no existe una sola América Latina, sino varias (cf. Piccardo, 2008a), pero a pesar de esto hay factores comunes como ser la herencia común (74), el lenguaje y factores religiosos. Pero esta unidad se compensa con la diversidad étnica, lingüística, geográfica y religiosa de cada región. En segundo lugar está su historia, y aquí menciona tres pueblos: el precolombino, el importado(75) y el criollo o mestizo, producto de la mezcla de los dos primeros. En tercer lugar, el catolicismo importado por España, con un Cristo legitimador de la conquista y sus vicarios terrenos, pero incapaz de cambiar al hombre: un Cristo débil, agonizante, muerto y no resucitado (76). En cuarto lugar, la realidad socio-político-económica de América Latina, que se mezclan con lo cultural, religioso, histórico y racial, con el endeudamiento nacional, el crecimiento demográfico, la escasez laboral, etcétera, a lo cual se le agrega la dependencia ideológica, política, económica y de estilo de vida de los países desarrollados. Internamente debe añadirse la tensión entre el rico y el pobre, lo rural con lo urbano, la desorientación, la crisis de identidad, el impacto de los totalitarismos, las débiles democracias, y la incertidumbre futura. En quinto lugar está

la iglesia evangélica relativamente joven, con respecto a la Iglesia Católica Romana, pero pujante, aunque en muchos sentidos atada a concepciones foráneas, inserta en un mundo de relativismo moral, materialismo y consumismo exagerado, fetichismos locales e importados, y otros males contemporáneos de los cuales la misma iglesia algunas veces es víctima (Getz, 1982, pp. 267-269).

Arnoldo Canclini, tras hacer un estudio histórico de las raíces sociológicas de Latinoamérica, también concluye que es imposible “hacer de todo lo latinoamericano una sola cosa”. Sin embargo, siguiendo a Octavio Paz (1976), encuentra los siguientes factores comunes: hay una soledad cósmica, la persona desarraigada, abandonada, dejada, inclusive por Dios; una soledad que se identifica con la pena. Una soledad que se relaciona con la muerte. Con mucha influencia del existencialismo de Sartre o el de Heidegger (“un ser para la muerte”). Pero el hecho de la muerte conduce a la violencia. En este sentido, y tomando ideas de Ariel Dorfman (1970, pp. 9, 27), señala que la violencia ha creado una CV: ser violento es ser uno mismo, “sentir por un instante ilusorio que se tiene el poder” (Canclini, 1992, pp. 117s). Esta violencia no es sólo literaria sino también física, de sangre derramada, de aparato carcelario, de ideologías, de narcotráfico, etc., que surgen de la combinación del amor a la libertad y el sentimiento de desarraigo –o mejor “in-arraigo” (el no deseo de arraigarse en Latinoamérica).

En cuanto al amor a la libertad, se trata más de una libertad individual, privada y cotidiana; el latinoamericano quiere hacer lo que le plazca; heredero de lo hispánico, quiere afirmar su individualidad. Finalmente observa que el progreso colectivo no es un interés del latinoamericano, como tampoco una relativización socialmente aceptada de la moral.

En cuanto a lo religioso, el latinoamericano es profundamente religioso, sincretista, no dogmático, es evidente su dualidad ético-religioso, y de allí el relativismo moral. A esto se suma el anti-ascetismo y la fusión entre lo místico y el goce de la vida. Esta ambigüedad religiosa lo lleva al tradicionalismo, a la idolatría o superstición, al fanatismo y a la politización de la religión (sea de derecha o de izquierda) (Canclini, 1992, pp. 113-139) (77).

Ignacio Ellacuría también reconoce que proveer una descripción sociológica seria de la realidad latinoamericana no es un asunto fácil, pero una interpretación teológica sólida depende de tal descripción. Junto con Canclini, rechaza la consideración de que Latinoamérica deba verse como una sombría imitación del mundo occidental (78), sino que debe reconocerse como parte integrante del Tercer Mundo, sin dejar de ignorar que los modos de existencia de Latinoamérica difieren de los de otros países asiáticos del Tercer Mundo (79). Al mismo tiempo, algunos elementos de la cultura occidental forman parte de la cultura de Latinoamérica (80). Esto permite postular un futuro distintivo para el continente que le va a dar una configuración a su presente. El futuro no va a ser igual al de otros países desarrollados, sino que debe ser propio. Desde el punto de vista eclesial, observa la predisposición del latinoamericano hacia el cristianismo, aunque admite que el cristianismo latinoamericano debe ser purificado en muchas formas si es que va a jugar un rol profundo en el futuro de este continente (Ellacuría, s.f. pp. 609s).

Vanier sostiene que en los países subdesarrollados hay una mayor conciencia de comunidad que en los países industrializados, donde el individuo busca el éxito personal en aislamiento (Vanier, 1983). Aunque las ciudades como cosmopolitas como Buenos Aires, San Pablo y otras de Latinoamérica pueden estar lógicamente más “occidentalizadas”

que el interior latinoamericano, todavía se palpita el tema de la comunidad, de la solidaridad y preocupación por el coetáneo.

En su tesis doctoral, Hong observa tres características de América Latina: “(1) la heterogeneidad multitemporal de su cultura; (2) la perspectiva histórica de su incorporación en la experiencia de la modernidad; y (3) la perspectiva histórica de lucha en busca de espacio para ser hombres libres” (Hong, 2001, p. 25).

Marino Pérez Álvarez y Pablo Livacic Rojas señalan siete características de la psique latinoamericana: (1) clientelismo, tradicionalismo y sociedad civil débil; (2) fatalismo, exclusión y solidaridad; (3) religiosidad; (4) el malestar de la cultura; (5) consumismo, ostentación y fascinación por lo extranjero; (6) mediatización de la cultura y eclecticismo; y (7) autoritarismo, pseudodemocracias, legalismo (Pérez Álvarez y Livacic Rojas, 2002, pp. 22-24). Nos concentramos en algunas de ellas, no mencionadas hasta ahora.

El fatalismo, está en la base de su indolencia, y tiene su origen en la confluencia de los ríos de las ideas, los sentimientos y las actitudes. En el primer caso está la predestinación y el “no hay nada que hacer”. En los sentimientos la resignación y aceptación, y en el comportamiento, la pasividad y el presentismo. Martín-Baró señala que es una estructura psíquica característica que es “continuamente causada y reforzada por el funcionamiento opresivo de las estructuras macrosociales” (Martín-Baró, 1987/1998, p. 90; citado por Pérez Álvarez, et al., 2002, p. 23). Este fatalismo cumpliría una función adaptiva, psicológica y a la vez una función política, ideológica, como interiorización de la dominación social, lo que impide el cambio a costa de la indolencia (Pérez Álvarez, et al., 2002, pp. 23s).

En cuanto a la religiosidad, la Iglesia Católica Romana domina las instituciones y estructuras sociales. La Contrarreforma “reforzaría la vida de la cultura del barroco conservadora y dirigida, dificultando la modernización. Esto unido a la herencia indígena que pesa sobre el inconsciente colectivo de grandes sectores de la población latinoamericana (sin hablar de aquellos que permanecieron al margen de la occidentalización), filtrada y sincretizada por la conquista y colonización ha hecho que su pensamiento típico sea crítico e imitativo, pero poco creativo (Rivara de Tuesta, 1992, p. 127).

Finalmente el autoritarismo se ha mantenido desde los tiempos coloniales, sea en la actividad política, en la iglesia, en la diferencia de clases sociales y el legalismo administrativo (Pérez Álvarez, et al., 2002, pp. 23s).

Por su lado, Elena Zubieta *et al.* han contrastado aspectos de la psique latinoamericana con la anglosajona. En el sentido que aquéllos son menos individualistas que éstos, buscan evitar la incertidumbre, con el consecuente no arriesgarse (el dicho es “mejor malo conocido que bueno por conocer”), se sitúa a mayor distancia de la autoridad con el consecuente sometimiento pasivo, obediente y conformista (81), y es machista en el sentido del hombre fuerte. En relación con la española, la psique latinoamericana posee una pasión más moderada, aunque el honor sigue siendo importante (de allí la relevancia del “qué dirán”). Pero esta dinámica tiene una tendencia al resentimiento (Zubieta et al. 1998).

Pérez Álvarez concluye su visión sobre Latinoamérica:

En cuanto al pensamiento, destacaría el fatalismo, con sus aspectos de predestinación y de ‘nada que hacer’ dando lugar a una suerte de ‘indefensión

aprendida'. En cuanto a la voluntad, se señalaría la pasividad, con su cortejo de presentismo, conducta supersticiosa y evitación de la incertidumbre (Pérez Álvarez et al. 2002, p. 24).

5.2. Pueblos huérfanos de padre

El tipo de Dios heredado de Europa –un Dios ausente– produjo una sociedad huérfana de padre, situación que se nota en ciertos contextos (82). La ausencia en la sociedad latinoamericana de la figura paterna, produjo que formara su identidad con cualquier otra figura subsidiaria (cf. Ef. 3:14s). La iglesia católica, levantó primeramente la figura de María (83), y luego se entretuvo con el sincretismo popular de los dioses lugareños y los santos de su confesión; el mundo protestante, si bien centró la figura de Cristo, continuó la distorsión filosófica católicorromana de la figura del Padre (84).

Juan Manuel Burgos señala, comentando *El Eclipse del Padre* de Paul Josef Cordes y siguiendo los estudios de Eriksson, que el papel del padre resulta esencial en la formación de la identidad del hijo. Es así la clave de referencia para el hijo: la fortaleza, sabiduría, compañía necesaria para aprender a ser hombres. Esto incluye su identidad sexual, el paradigma de la masculinidad: fuerte, pero no violento; impulsivo o audaz, pero no agresivo; decidido pero no cerril (85). También esto alcanza a las hijas, fortaleciéndose como tales (Burgos, s.f., ¶ 22s). Una sociedad sin padre, se hace violenta, agresiva y cerril, como es la latinoamericana, porque no ha desarrollado su identidad. Villafañe observa que dos de las características del latinoamericano son la familia y las fiestas. Dentro del primero está el *patriacalismo* con el corolario del *machismo*, “donde la masculinidad se demuestra por medio de un despliegue de proezas físicas y sexuales” (Villafañe, 1986, pp. 22-25) (86).

5.2. Fatalismo y neopicureísmo

Taylor, concluyendo su perspectiva personal sobre la gente latinoamericana, observa entre muchas otras más: “la exuberante actitud hacia la existencia templada por un profundo sentido de fatalismo” (Núñez y Taylor, 1989, p. 208, trad. HRP). El fatalismo (87) llega a Latinoamérica por tres vías principalmente: la indígena, la española y la Nueva Era (Sire, 1976, p. 197) (88). Es redundante mencionar que el cristianismo sustituyó el fatalismo por la providencia (89). No obstante, algunas expresiones populares de cristianos nominales como así de practicantes muestran tendencias fatalistas. El punto es que al ser un Dios distante, incognoscible, con un Jesús muerto en la cruz, la providencia tiende a interpretarse como fatalismo.

Hemos notado que en los últimos años se ha dado una suerte de retorno a la dependencia azarosa del destino (¿neopicureísmo?) (Río, s.f., pp. 94-96; Nash, 1999, pp. 45-48). El materialismo de la sociedad, reflejado en el crédito, la proliferación de casinos y casas de juego (muchas para blanqueo de dinero) y la industria del juicio entre otras, unido con las distintas oportunidades que se brindan en los medios de comunicación para promociones, viajes o dinero en efectivo como “premios” por cierta participación, y tantas otras situaciones sociales, ha hecho preponderar la palabra y el concepto de “suerte”. En el saludo de despedida se ha incluido inconscientemente “la suerte”: “¡Que te vaya bien; suerte!”, “¡Que tengas mucha suerte en el emprendimiento!”, “¡Te deseo la mejor de las suertes!”, “¡Mucha suerte para este año...!”. Pero también en el medio de la conversación, ante una noticia favorable, se suele reaccionar diciendo “¡Uy, qué suerte!”, “¡Qué suerte que tuviste!”, “¡Vos sí que tenés suerte, ¿eh?!”. La “suerte” como fortuna, como deseo de prosperidad –fundamentalmente económica– o como realización o encuentro provechoso o contraparte de la

desgracia, ha permeado todos los ámbitos y es *vox populi* en la gente independientemente de su *status* económico y social. Parecería que hay en el saludo personal o colectivo una entrega, de quien saluda al saludado, a los designios de una tal “suerte” para que le vaya bien. Por otra parte, fue el designio de la misteriosa “suerte” que produjo que Fulano prosperara, Mengano tuviera un buen matrimonio, Sutano saliera bien del postoperatorio, etc.

Curiosamente, y para preocuparse, es el hecho que este vocabulario “fortunístico” se haya introducido también en el mundo evangélico, y el clásico “Dios te bendiga” – característico e identificador del evangélico– haya mutado por el cada vez más asiduo “Dios te bendiga, *suerte*”. La pregunta es a qué CV responde esto. ¿Qué transformación cosmovisional se está produciendo o qué CV se está introduciendo en el mundo evangélico para este cambio curioso de vocabulario? O planteándolo de otra manera, ¿qué CV tiene el evangélico medio para que una moda lingüística no cristiana tenga cada vez más fuerte apego entre los evangélicos? ¿Cuál es el sustrato, quizá en estado letárgico, que ante un catalizador socioeconómico, o de índole más compleja, apura tal reacción y hace aflorar una CV fatalista?

Lo que algunos pensadores han observado es que en tiempos de crisis (en un sentido amplio) lo que surge es la obvia inseguridad, ya que las estructuras conocidas ya no presentan la solidez de antaño, no responden solventemente como solían hacerlo o simplemente ya no existen. Como consecuencia de esto, y en la búsqueda de seguridades se dan dos fenómenos –uno consecuencia del otro–, que son el determinismo y (su consecuencia) el fatalismo, y junto con ellos, la magia y la superstición en un intento de liberarse de esos poderes caprichosos (90). Esto ocurrió al finalizar la Edad Antigua, en el Renacimiento –al

comenzar el modernismo– y esto sucede actualmente, con el desprendimiento del modernismo y la instalación del postmodernismo (91). Particularmente Eric Fromm hace un estudio socio-psicológico del período del Renacimiento, al caer la estructura feudal:

El hombre es liberado de la esclavitud que entrañan los lazos económicos y políticos... Pero, a la vez, se ha liberado de aquellos vínculos que le otorgan seguridad y un sentimiento de pertenencia... [E]l hombre ya no posee una respuesta a las preguntas sobre el significado de su vida; el resultado está en que ahora es víctima de la duda acerca de sí mismo y del fin de su existencia... [S]e siente abrumado por su nulidad y desamparo individuales. El paraíso ha sido perdido para siempre, el individuo está solo y enfrenta al mundo; es un extranjero abandonado en un mundo ilimitado y amenazador. La nueva libertad está destinada a crear un sentimiento profundo de inseguridad, de impotencia, de duda, de soledad y de angustia. Estos sentimientos deben ser aliviados si el individuo ha de obrar con éxito” (Fromm, 2005, pp. 77s).

El pensamiento fatalista (pesimista) se encuentra también en otras expresiones de carácter popular como “cuando tiene que suceder, sucede” (Pinnock, 2001, p. 103), “de algo tenía que enfermarse”, “de algo hay que morir”, “algo se tenía que caer”. Estas expresiones muestran una consciencia de que hay algo que gobierna sus destinos (y por lo general para mal), del cual no pueden salir, y lo lleva a una vida de resignación ante dicho poder impersonal (92). Expresiones bíblicas pueden trastocarse en su significado, llevándolas a una suerte de voluntarismo divino determinista y negativo. Por ejemplo: “Si Dios quiere...” (Stg. 4:15) algunas veces tiene más un sentido de resignación ante una expectativa negativa. O la versión popular de Pr. 16:1 (recogida por la NVI): “El hombre propone y Dios

dispone”, dando la idea de que Dios “juega (va a jugar o jugó) en contra” de nosotros.

De clara ascendencia agustiniana es el hecho que dentro de la mayoría de los cristianos está la creencia que detrás de toda circunstancia negativa Dios tiene un propósito escondido, y en consecuencia algo nos quiere enseñar. Expresiones como “Dios tendrá un propósito detrás de este cáncer...” o “Esta enfermedad me enseñó...” (icuanado el maestro de la Iglesia sigue siendo el Espíritu Santo!), expresiones que condicionan a un determinado acercamiento hermenéutico al leer, por ejemplo, Ro. 8:28 (Prat, 1947, pp. 496-499). Expresiones como “Dios sabe lo que hace...” o “Dios se lo llevó...” a menudo disfrazan con una legitimación divina una teodicea que apunta a indicar que detrás del sufrimiento hay un propósito escondido de Dios o un bien mayor ordenado por él desde antes de todos los tiempos (93).

Es así que muchas expresiones populares, que algunas veces parecen motivadas por la fe, la esperanza, la devoción o cosas similares, tienen un aire fatalista y son ciertamente deterministas. Esto de alguna manera muestra un ingrediente bastante importante en la CV de los pueblos latinoamericanos.

6. Hacia una eclesiología latinoamericana

En la sección anterior analizamos brevemente el contexto latinoamericano en el cual debemos teologizar y ministrar y anteriormente presentamos algunos cambios postmodernos visibles en nuestras congregaciones. Completando esa idea, Hong señala cuatro aspectos positivos que puede aportar el postmodernismo a la iglesia en Latinoamérica: (a) la crítica a la

racionalidad instrumental y su énfasis en la experiencia religiosa, y esto abre la posibilidad a liturgias autóctonas y no moldes transplantados; (b) la crítica a la idolatría de lo absoluto, la monopolización de la verdad y las conceptualizaciones de Dios abren las puertas para un modelo misionológico en una cultura híbrida como la latinoamericana; (c) la profundización de la verdad como experiencia estética para el desarrollo de la teología latinoamericana, que fue marcada por una evangelización forzada, eurocéntrica y logocéntrica; y (d) la sensibilidad postmoderna a través de la gratitud, devolviéndole a la fe su carácter materno (Hong, 2001, pp. 25-27).

6.1. La cuestión del poder y el movimiento apostólico

La crisis de identidad del latinoamericano hace que éste no se haya realizado. No ha encontrado su ubicación ni como dominante ni como dominado, ni como individuo ni como colectivo. Como hemos mencionado ya anteriormente, el ser humano fue creado para dominar (Gn. 1:26,28). Y a pesar de la realidad del pecado, el mandamiento sigue en pie (Gn. 9:7) (94).

Santaner observa que en las sociedades humanas, la persona en lugar de realizarse como tal se empeña por impedirse a sí misma. Cuando decimos que las sociedades marchan bien es por que unos pocos dominan sobre muchos, independientemente de cómo estos pocos llegaron al o tienen el poder, aunque por vocación deberían tenerlo todos. De modo que los dominados no son los seres humanos que debieran ser, y los que dominan tampoco. Por otra parte “la experiencia demuestra que todo colectivo tiende a afirmar el poder que reside en él como colectivo, reduciendo lo más posible (iy anulando a veces!) el poder propio de cada uno de los individuos que lo componen.” De la misma manera, también

la experiencia demuestra que los individuos, para preservar cada uno de ellos el poder que tienen como tales, “tienden a sustraerse lo más posible a las exigencias del colectivo al que pertenecen”. Es así que la autora observa que “el miedo a dejar de existir como colectivo conduce a los individuos a recortar su poder individual para preservar la existencia del colectivo” y “el miedo a dejar de existir como individuos conduce a esos individuos a discutir y a reducir el poder que les gobierna como colectivos”, para que “su existencia personal no quede aniquilada” (pp. 35-38). Es el desarrollo típico del paradigma miedo-poder.

Para solucionar este problema de dominio y poder, y el miedo a dejar de existir, tanto las sociedades antiguas como las modernas han recurrido a la ficción. Esto es, justificar la preponderancia de la voluntad del grupo sobre las voluntades individuales por medio de una referencia a un orden sacro. Entonces uno gobernaba y los gobernados creían que él había recibido el poder del dios o de los dioses venerados por el grupo. De hecho en las sociedades antiguas, este jefe, rey, emperador, etc. era llamado “hijo” del dios que había dado origen al grupo (95). Es más, el título de “siervo de Dios” hacía que el poder de los miembros del grupo quedara reducido a nada (96). Si bien el régimen político-religioso de las sociedades antiguas y modernas es diferente, el principio metodológico que se utiliza es el mismo (Santander, 1984, 41-43) (97).

Ya hemos visto que los pueblos latinoamericanos a través de los tiempos han sido dominados por diferentes circunstancias (Piccardo, 2008a). El caudillismo existió en todas sus latitudes. Las dictaduras y las débiles democracias fue un constante en toda su extensión. Actualmente la presión económica que ejercen las multinacionales dominando a las naciones y no “dejándolas ser”, robándole o ahogando sus culturas (García Canclini, 2002, pp. 51-68, 84-91), hacen

que la población se haya acostumbrado por un lado a vivir dominada, pero la naturaleza esencial del ser humano – aunque distorsionada por el pecado– de dominar de cuando en cuando aparece en algunas personas más carismáticas.

El auge del movimiento apostólico (Campos, s.f.) y las evidentes distorsiones que en muchos casos se dan al perfil bíblico del verdadero “siervo de Dios” por los llamados “apóstoles” (algunas veces con calificativos adicionales), hace surgir un rechazo de este movimiento desde algunos sectores evangélicos. En un sentido, el pueblo cristiano, en su falta de identidad cristiana, busca nuevos líderes y doctrinas para identificarse y cohesionarse como grupo (recuérdese que es un continente sin padre). El deseo de dominar es una realidad, pero ni el uno ni el otro se realizan, ya que el apóstol no tiene el llamado a dominar, sino a servir (98).

La vigencia de los apóstoles (99) –como los otros ministerios de Ef. 4:11– es una realidad bíblica que existirá “hasta que todos lleguemos a la unidad de la fe y del conocimiento completo o total del Hijo de Dios” (4:13) (100). A partir de las palabras del apóstol Pedro sobre las restauración de todas las cosas en los postreros días (Hch. 3:19-21), Héctor Torres observa, siguiendo a Bill Hamon, cómo a partir de la Reforma comenzaron a restaurarse muchas cosas dentro del ministerio eclesiástico, y cómo los canales humanos usados para esto son rechazados y acusados de varias cosas (Torres, 2000, pp. 28-33). Torres sostiene que “los enemigos más acérrimos de las reformas de Dios siempre han sido los sistemas religiosos, quienes se ven confrontados con verdades que ponen en riesgo su ‘poder’ y atentan contra el control que ejercen” (Torres, 2000, p. 30). En otras palabras, la religión mantiene una CVCT, donde la razón está basada en la tradición no revisada.

La realidad es que en todo avivamiento o restauración hubo excesos, donde la

“humanidad”, muchas veces condicionada por el contexto y por su propia CV no permitió ver más allá. Esto fue cierto en la Reforma, brindando páginas negras en la historia del protestantismo (Clouse, 1989c, p. 913; 1989d, p. 955), pero que no hacen callar las otras verdades que ellos hablaron y escribieron. En el siglo XX como entonces, se han observado los típicos excesos que traen aparejado la novedad y el fanatismo (101). Pero la realidad es que los extremismos religiosos quedan relegados con el tiempo a una minoría fanática, aunque “el grueso” del contenido restaurado permanece (102). Faltará tiempo para que los excesos del movimiento apostólico decanten, y el verdadero ministerio apostólico, como el profético, sean aceptados y practicados por las congregaciones y denominaciones que hoy los critican, sean por sus excesos, o como argumento *ad hoc* para no cambiar su CVCT (103).

6.2. La introducción de las experiencias y de una CVCF en la eclesiología latinoamericana

David Bosch encara los cambios de paradigma y sostiene “que los cambios que ocurren al presente en la misión cristiana no son ni incidentales ni reversibles, sino que son el resultado de un cambio fundamental de paradigmas, no sólo en la misión y la teología sino en el pensamiento y la experiencia de todo el mundo” (Bosch, 2000, p. 8). Su interés fuertemente misionológico no exime a Bosch de acercarse a la eclesiología. Así afirma junto con Hiebert que “ningún individuo o grupo tiene monopolio [en la interpretación de las Escrituras]. Entonces, la Iglesia cristiana debe funcionar como una ‘comunidad hermenéutica internacional’, en la cual los cristianos y los teólogos de diferentes contextos se desafían mutuamente respecto a sus prejuicios culturales, sociales e ideológicos” (pp. 236s). Es así que no pretendemos dar una

respuesta definitiva en este ensayo, sino otra posible visión sobre el tema.

La CVCF en el campo eclesiológico está vinculado con la esencia de la Iglesia, con su misión y fundamentalmente con la persona y actividad del Espíritu Santo. En cuanto a la esencia de la Iglesia, Küng hace notar que el concepto de Iglesia ha dependido de la forma histórica que adoptó en cada momento histórico. Con una fuerte herencia parmenidesiana, afirma que forma y esencia no pueden separarse, pero tampoco deben identificarse.

Hay una esencia de la Iglesia, pero no en inmovilidad metafísica, sino en una forma histórica, perpetuamente mudable. Y precisamente para hacerse claro de esta esencia primigenia y permanente –no estática y rígida, sino resultante de modo dinámico– hay que atender a la forma histórica en perpetuo cambio. (Küng, 1969, pp. 14-16).

El carácter experiencial de la iglesia en Latinoamérica, como la sed del latinoamericano por ellas es algo que no puede negarse. Es cierto, que algunas veces, debido a algunas experiencias funestas, algunos reducen su experiencia con Dios a su conversión ocurridas años atrás, o también se igualan las experiencias del Espíritu Santo a cosas vagas e indefinidas, casi como el respirar el aire (104). Por otro lado, Moltmann señala algo interesante: “El lenguaje del ‘control’ no es adecuado para las experiencias vitales. Más bien hace que muchos seres humanos vivan al margen de la vida y no se impliquen en ella, por miedo a no poder controlarla y terminar perdiéndose” (Moltmann, 1998, p. 36).

Ya hemos afirmado lo incomodo que es a nivel teológico hablar de experiencias o emociones y cómo tanto teología como en la eclesiología, la experiencia personal o comunitaria ha sido tomada con cierto desdén y ciertamente despreciada por el

racionalismo, del cual somos deudores. Pero es indudable, como hemos también apreciado, que el contexto latinoamericano es diferente del hemisferio anglosajón (Costas, 1974; Getz, 1982; Canclini, 1992). El sentimiento, la expresividad, la calidez, la emoción y la pasión son aspectos que hay tener en cuenta en el momento de hacer teología y/o eclesiología latinoamericana (105), y sobre todo cuando esa eclesiología debe expresarse como lo es en el culto (106). Este hecho ha sido abundantemente estudiado en razón del tremendo impacto del pentecostalismo latinoamericano (107). Nicolás Panotto presenta tres aspectos para imaginar la iglesia desde América latina, el primero de los cuales es:

Una iglesia que repiense sus sistemas teológicos totalizantes vigentes desde una comprensión de las experiencias cotidianas de los hombres y las mujeres del continente. Este aspecto tiene una fuerte impronta pastoral. Los tiempos actuales nos ayudan a luchar aún más contra aquella división entre la razón pura y la razón práctica que impera aún en nuestras iglesias, donde los sistemas teológicos tradicionales son puestos por encima de las experiencias de la gente. Estos sistemas, y por ende las maneras de comprender la fe, deben abandonar aquellos vicios de totalidad y cambiar hacia el rumbo del diálogo y la apertura a las voces de la gente, de los hombres y mujeres que construyen esa realidad día a día (Panotto, 2008, secc. “La iglesia imaginada desde América Latina”, párrafo 2).

Por otro lado, desarrollar una determinada eclesiología –como sugiere Víctor Codina– requiere por un lado ir a las fuentes, pero al mismo tiempo prestar atención y responder a “las señales de los tiempos” (Codina, 1990, p. 10). Y en este sentido, la iglesia en Latinoamérica no puede ignorar que además de vivir y ministrar en Latinoamérica, y responder a otros criterios y necesidades, no vive ni en el

siglo XVI y en tiempos modernos, sino en tiempos postmodernos.

Mardones observa que:

La filosofía de la mañana postmoderna apela al pensamiento tentativo, fragmentario y frutivo. Parece decirnos... que frente al problema de la realidad, de la vida y del hombre, más que pensar hay que experimentar. Se apunta claramente hacia la supremacía de la experiencia sobre la razón en las cuestiones relativas al sentido último y, en general, como actitud vital en todas las cuestiones (Mardones, 1988, pp. 110s).

Y agrega que en el campo de fe “hay una preeminencia de la vida de fe sobre la teorización de la misma”. Inmediatamente señala que: “La verdad experiencial... penetra más en la realidad de lo último que el pensamiento discursivo. Allí donde el logos (palabra) termina, avanza el espíritu (ruaj)”. De modo que ahora la fe se mide más por la ortopraxis que por la ortodoxia (Mardones, 1988, p. 111). Antonio Cruz sostiene que el ser humano moderno, al racionalizar la fe dificultó el acceso de la persona común al estudio de la Biblia, convirtiéndose ella en patrimonio del mundo intelectual, es decir, creó artificialmente una cultura elitista para la fe. Por el contrario, el postmodernismo abrió paso a lo divino a través del camino del corazón, de la vivencia y de la emoción. El ser humano postmoderno ahora acepta y se alegra con el misterio que aquella persona moderna trataba de explicar racionalmente. Así, de alguna manera, el postmodernismo ha democratizado la fe (Cruz, 1996, pp. 179s). Entonces la crítica postmoderna, observa Mardones, sirve para liberar a Dios de la tiranía de aquella cultura. Es así que sostiene:

El Dios de Jesucristo no es patrimonio exclusivo de una cultura, una concepción o un tiempo, sino que los trasciende a todos ellos, tratando de manifestar más claramente su rostro salvador y liberador

a los hombres en su situación concreta; y los penetra también a todos ellos, indicando, una y otra vez, la radical inadecuación a que se ven sometidos a la hora de expresar esa salvación (Mardones, 1988, p. 116).

Por otro lado, sin negar los peligros y extremismos inherentes a esta nueva CV postmoderna, no podemos negar que la propuesta evangélica es quizá la más afortunada de todas. Si la preocupación del postmodernismo es la experiencia, ¿qué experiencia más grande puede haber –qué más revolucionaria y transformadora– que un encuentro con el Señor Jesucristo o experiencias con el Espíritu Santo? (108) Pero si vamos a la proclamación de Pedro en Pentecostés, la explicación inicial –y adecuación al contexto– del apóstol ante la calumnia de ebriedad matutina, es el cumplimiento de la palabra profética de un tiempo nuevo que daba inicio en ese día donde la *experiencia sobrenatural* –Espíritu Santo mediante– iba a estar disponible para todos (Hch. 2:39), no sin por ello dejar de estar sujeta a la soberanía divina: pero así su soberanía lo determinaba.

Juan Sepúlveda señala que el gran crecimiento numérico pentecostal debe buscarse en el pentecostalismo mismo, y en este sentido, dice que el mensaje de salvación anuncia las siguientes notas distintivas:

“a) más que una nueva doctrina, ofrece una nueva experiencia con Dios, un encuentro directo con Dios, sin ninguna mediación; b) en la experiencia pentecostal este encuentro con Dios es intenso, es decir, por medio del Espíritu Dios invade la vida del creyente; c) la experiencia pentecostal no ocurre en la soledad sino, por el contrario, dentro de una comunidad aceptante; d) la experiencia con Dios que el pentecostalismo proclama es anunciada

en el lenguaje del pueblo” (Cook, 1994, pp. 72s, citado en López, 2000, p. 56).

La predicación de Pablo, en un mundo como el de aquel entonces, muy dado a la filosofía, el razonamiento y la argumentación, y la retórica para convencer más allá de la verdad, no fue dado con meras palabras. Pablo no venía a enseñar otra filosofía o religión o “nuevos dioses” (Barreda Toscano, 2004, p. 67) (109).

Quizá como nunca, el mundo actual está en un entorno de experiencias y emociones. Sea a nivel filosófico-religioso, mediático, tecnológico, lúdico, pasional o cualquier otro, la sociedad está en la experiencia o en la búsqueda casi enfermiza de experiencias. Los discursistas por excelencia –los políticos– hay caído en descrédito en todas las latitudes, y particularmente en Latinoamérica, ante las debacles económicas, el incumplimiento de promesas proselitistas, clientelismo, corrupción manifiesta e incapacidad para resolver problemas de fondo. El discurso eclesiástico –asumiendo la integridad del predicador– no puede en un mundo que desconfía del discurso, de la razón y de la metanarrativa, pensar tener éxito (110). En términos generales, podríamos decir que la Iglesia tiene un discurso muy modernista, aunque vive en tiempos postmodernos.

Sin ser acrítica al respecto, la Iglesia tiene que dar lugar a la experiencia y no cercenarla o criticarla, y encerrarse en discursos y explicaciones estoicas y racionalistas (111). El postmodernismo rescata esta esfera emocional y en rigor haciendo esto, humaniza al ser humano (112). Es así que la Iglesia tiene que revisar su epistemología.

7. Conclusiones

Pedro afirma que Jesús debe ser retenido arriba hasta la restauración de todas las

cosas (Hch. 3:21. Vimos como una cosmovisión (CV) fue erradicada progresivamente para establecer lo que llamamos una CV de control (CVCT). Pero en las postrimerías de los tiempos, otra serie de hechos, quizá mucho más rápido y así más estrepitosamente (no sin incompreensión, no sin errores, no sin humanidad distorsionantes, y no sin crítica) se fueron dando que ponen a la iglesia nuevamente en marco cosmovisional de conflicto (CVCF), restaurando mucha de la autocompreensión de la iglesia primitiva.

Pero muchos de los criterios que se dieron en la antigüedad y que llevaron a la estructuración de una CVCT se están dando en la actualidad al tiempo que se trata de implantar una CVCF, con el riesgo de fosilizar esta restauración y nueva o revisitada autocompreensión.

Hemos visto dos estructuras cosmovisionales que se fueron dando: la CVCF cuyas características se dan en los hagiógrafos y padres preagustinos y que es clara en el movimiento pentecostal y otros movimientos de renovación que se dieron a partir de la década del '60, y la CVCT que se impone gradualmente en la iglesia primitiva a partir del segundo siglo y se afianza fuertemente con Agustín de Hipona. La razón de una y otra es la presencia activa, reconocida y permitida del Espíritu Santo guiando a la iglesia de Jesucristo y manifestándose como él quiere y por medio de quien quiere.

ABREVIATURAS

Adv. Haer. Ireneo. *Contra los Herejes*

Cor. Clemente de Roma: *A los Corintios*

CV, CVs cosmovisión, cosmovisiones

CVCF cosmovisión de conflicto

CVCT cosmovisión de control

ECF Schaff, P. (1989). *Early Church Fathers*. Peabody, MA, EE.UU.: Hendrickson. Vols. 1-38. En Calvin College: *Christian Classics Ethereal Library*, CCEL CD-ROM.

Efes. Ignacio. *A los Efesios*

FTL Fraternidad Teológica Latinoamericana

ICR Iglesia Católica Romana

Lit. Literalmente

Magn. Ignacio. *A los magnesianos*

PA Lightfoot, J. B. (1990). *Los Padres Apostólicos*. Terrassa, Barcelona: CLIE.

TDNT Kittel, G. (Ed.) (1968). *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, MI, EE.UU.: Eerdmans.

Trall. Ignacio. *A los Trallianos*

trad. HRP Traducción del autor.

Referencias

(1) Véase comentario sobre el tema más adelante en **3.2. La centralidad cúllica**. Sin embargo, Estrada señala que en el cambio de milenio se produce también otra transformación en la autocompreensión de la iglesia, que va a romper el equilibrio en la compreensión humano-divino de la misma. Leonardo Boff sostiene que desde el giro constantiniano donde se sacraliza la ideología imperial, y hasta el siglo XI, la iglesia se autocompreenderá como aquella comunidad investida de poder (jerarquía), frente a la otra comunidad desprovista de poder (pueblo de Dios de los laicos) sobre la cual se ejerce el poder. Y la cristología dará un cambio del Siervo sufriente, a Cristo *Imperator*. Pero en el siglo XI, Gregorio VII

y su *Dictatus Papae* (1075), el papa se concibe a sí mismo, místicamente, como el único reflejo del poder divino en el orden de la creación, y así la Iglesia Católica Romana hace un giro decisivo en su propia estructura de poder (Boff 1982, pp. 98s). De hecho, en los siglos XII y XIII se produce un empobrecimiento tanto en la pneumatología como en la eclesiología: “La Iglesia deja de verse como una realidad estrechamente conectada... al Espíritu Santo, y se subraya la conexión entre la cristología (despneumatizada) y la eclesiología. Ahora se parte ‘de Cristo como cabeza’ de la Iglesia que transmite la gracia por los sacramentos y estructuras institucionales. Es decir, ya no es tanto el Espíritu el que se derrama sobre la comunidad cristiana y hace surgir los ministerios y carismas, como el que se canaliza a través de la estructura ministerial y sacramental de la Iglesia. La Iglesia tiende crecientemente a institucionalizarse y a perder su referencia pneumática. Esto se agudiza al acentuar el ‘Filioque’...” (Estrada, 1988, p. 32)

(2) Para Tertuliano Iglesia y Espíritu Santo era casi sinónimos: “La iglesia misma es esencialmente, hablando propia y principalmente, el Espíritu mismo”. (*Sobre la modestia*, 21, citado en Deiros, 1998, p. 111). Puede notarse un paralelo en la reacción de la iglesia contra los cátaros y valdenses, con aquélla en el siglo II contra el montanismo, que llevó a la Iglesia a imprimir sus primeros esfuerzos jerarquizantes e institucionalizantes (Snyder, 1983, p. 75), contra lo cual probablemente protestó también Tertuliano haciéndose montanista (González, 1992, tomo 1, p. 170). Es interesante anotar lo que observa Luigi Padovese: “El paso de Tertuliano al montanismo por el año 207 supuso también un cambio en su concepción de la Iglesia, que se concebirá, sobre todo, como sociedad carismática. Así pues, pasa de la Iglesia como ‘cuerpo de la Trinidad’ a la Iglesia como ‘Espíritu’, donde desaparece la diferencia entre el clero y los laicos y donde la función de perdonar los pecados no se le confía estrictamente a la

jerarquía, sino al hombre que posee el Espíritu” (Padovese, 1996, p. 132).

(3) Aclaremos que Brunner plantea un concepto de iglesia primitiva como comunidad de personas donde el elemento institucional no existe para nada, ni siquiera en los sacramentos, lo cual lo hace muy ideal y ficticio. Finalmente, él tiene en mente una comunidad cristiana que en rigor nunca existió. De todos modos, esta comida conmemorativa pasó de ser una comunión con y en Cristo a ser la esencia misma de la salvación y lo que constituye la vida en comunidad. Mientras que en Hch. 2:46 el partimiento del pan se celebraba en las casas (plural), es recién para fines del siglo I que la eucaristía (como otros servicios) debe celebrarse en un solo lugar, como nos informa Clemente de Roma, en un intento de comparar las ofrendas y servicios del mundo judío en Jerusalén y ante los sacerdotes correspondientes. Así este obispo de Roma legitima el creciente orden episcopal en fecha muy temprana. Uno de los cambios más significativos que él menciona es el episcopado monárquico, tan abundantemente observado por los historiadores, y del cual diremos algo en la próxima sección. De hecho, Volz sostiene que el liderazgo pastoral se desarrolló fundamentalmente de la vida de adoración de la congregación (Volz, 1990, p. 73). Sobre la influencia lingüístico-filosófica griega sobre el concepto medio-oriental de las expresiones de Jesús “esto es mi...” y el cambio de sustancia, véase Fee (1998, p. 623)

(4) Wayne Meeks sostiene que hubo cuatro modelos para la vida congregacional, sin que ninguno individualmente capture toda la vida cristiana (Meeks, 1988, pp. 132-148).

(5) No hemos incluido este tremendo cambio cosmovisional, por haber sido tratado abundantemente por otros autores, pero indudablemente marca hasta el día de hoy a todo el quehacer de la Iglesia en su relación con la sociedad. En este sentido, véase John H. Yoder, L. Solano, y C. René

Padilla (1998, pp. 9-11). Para un estudio de cómo la autocomprensión de la Iglesia, dada a través de sus imágenes, cambió con Constantino, véase Juan Driver (1998).

(6) La opinión de los primeros padres hacia la música es ambivalente. En el siglo IV aparecen las cuatro grandes liturgias occidentales: la mozárabe en España, la Gala en Francia, la Ambrosiana en el norte de Italia y la Romana. A partir del siglo V todos los obispos estaban dedicados al canto, pero recién con Gregorio I (siglo VI), el cántico litúrgico toma una forma definitiva y clásica (el canto gregoriano) (Volz, 1990, p. 73).

(7) Esto no quiere decir que haya descartado totalmente los cantos. De hecho el observaba que eran valiosos para propagar las verdades de la fe cristiana (Küen, 1992, p. 57), como anteriormente lo había sostenido Basilio de Cesarea y Ambrosio que escribió himnos para popularizar la doctrina trinitaria (Volz, 1990, p. 73).

(8) Justo González observa interesantemente que en la única carta que no aparece el tema del episcopado monárquico y la jerarquía tripartita es en la que dirigió a los romanos, y se pregunta si la razón de ellos es que en aquel entonces no existía todavía este tipo de organización y concepción eclesiástica en aquella ciudad (González, 1992, tomo 1, p. 77, nota al pie N° 71). Para el episcopocentrismo de Ignacio véanse algunas de sus expresiones (*Efes.*, 6; *PA*, p. 172; *Magn.*, 7:1; *PA*, p. 180; *Trall.*, 2:2; *PA*, p. 184; *Pol.*, 4:1; *PA*, p. 205).

(9) Pero no deja de ser sorprendente que Ireneo acuñe la expresión “carisma de verdad” (*Adv. Haer.*, 4:26:2) a aquello que los obispos y ancianos poseían, ideal que estaba en boga dentro de los grupos gnósticos: sus maestros poseían la verdad, a través de una cadena de transmisión de filósofos y escuelas filosóficas. Así Ireneo sigue los modelos gnósticos y judíos, y el “carisma de verdad” era la enseñanza apostólica (Volz, 1990, p. 25). Este “carisma

de verdad” posteriormente será concedido a los concilios ecuménicos y así el episcopado universal, para finalmente articularse en la doctrina de la infalibilidad papal (Sala, 1982, vol. 2, p. 1200).

(10) Bellarmino definió el concepto de Iglesia desde la postura católica como contestación a la Reforma. (Bonhoeffer, 1985b, p. 31).

(11) En este sentido la eclesiología degeneró en una jerarcológia que favoreció a los pronunciamientos del magisterio jerárquico, más que sobre la experiencia de la comunidad cristiana.

(12) Leonardo Boff es bastante crítico sobre esta estructura ya desarrollada en la actual Iglesia Católica Romana, cuando manifiesta que en cuanto a su comportamiento hacia adentro, ella se ha convertido en una estructura de control, manejada por la jerarquía (Boff, 1982, p. 94). Así concebida tiende a “ontocratizarse”, es decir, convertirse en un sistema de poder y represión contra la creatividad y la crítica (Boff, 1982, p. 94). Para un examen de las tesis de Boff reprendidas por Roma, véase Padilla (1981).

(13) John Pentland Mahaffy observa que “donde quiera el griego era hablado o conocido iba acompañado por cierta cantidad de cultura griega y pensamiento griego, las necesidades y los ideales del espíritu griego” (Angus, 1914, p. 212). Ya hemos señalado que en los concilios al conceptualizar a Jesucristo son los términos –no bíblicos– que se fueron usando: *ousía*, *homoousión*, *hypóstasis*. Todas estas palabras, que intentan definir a Jesús en sí mismo y en su relación con su Padre, guardan ciertas características: son sustantivos, de modo que son conceptos estáticos, y pertenecen a la metafísica aristotélica (*Metafísica* 5, tomo 2, pp. 145s). De modo que Jesús pasa a ser definido según un encuadre estático, filosófico y sobre todas las cosas, griego. La palabra *ousía* sí aparece en Lc. 15:12ss, pero con un

sentido diferente, al que va a ser usada en las definiciones conciliares (Arndt y Gingrich, 1957, p. 600). Por tomar un ejemplo, la palabra *laov~* significó originalmente “pueblo”. En el griego secular era usada para designar a la población de una ciudad-estado, y en la Biblia se refiere a Israel –en contraste con los gentiles– y luego a la iglesia. De modo que era una palabra inclusiva, que involucraba a todos los miembros de la comunidad. Stott observa que esta palabra tiene en sí mismo la semilla de su propia decadencia, porque fue natural “el continuar usándola para designar a las masas, inclusive cuando se deseaba distinguirlas de sus líderes”. De hecho ya en los evangelios se diferencia el *laov~* de los magistrados, sugiriendo que éstos no eran parte de aquél (Stott, 1982, pp. 34s). En Lc. 20:19 los escribas y principales sacerdotes aparecen diferenciados del pueblo (*Kai; ejzhvthsan oiJ grammatei`" kai; oiJ ajrcierei`" ejpibalei`n ejpÆ aujto;n ta;" cei`ra" ejn aujth`/ th`/ w{ra/, kai; ejfobhvqhsan to;n laovn,...*). Similarmente en Lc. 23:13 Pilato, los principales sacerdotes y los gobernantes también se diferencian del pueblo (*Pila`to` de; sugkalesavmeno" tou;" ajrcierei`" kai; tou;" a[rconta" kai; to;n laovn*).

(14) Basta revisar cualquier palabra que estudia el *TDNT* para entender la rica historia que tiene cada palabra.

(15) García-Junceda observa la competencia paralela entre el griego y el latín: “El griego... se había adelantado en la incorporación de la conceptualización cristiana; mientras que el latín tenía pendiente todavía esta labor, que llevó a cabo fundamentalmente Tertuliano” (García-Junceda, 1988, p. 61).

(16) Para una comprensión en perspectiva de este ministerio, véase Yoder (1984, secc. *How did the New Testament Church theologize?*).

(17) 1 Co. 4:15: “Aunque tengáis diez mil maestros (*paidagwou*) en Cristo, no

tendréis muchos padres (*patevra*), porque en Cristo Jesús yo os engendré por medio del evangelio”. Nótese dos cosas: primero el uso de *paidagwou*” como el esclavo que conducía al niño (Ordoñez Peñalonso, 2003, pp. 26, 28, 33). Segundo, el uso de *patevra*” no lo refiere esencialmente al tema de enseñar, sino de engendrar (*ejgevnesa*).

(18) Sin embargo, aunque “padres” eran los obispos, Agustín de Hipona citó a un escritor eclesiástico –no obispo– llamándole “padre”, cosa que refrenda, posteriormente Vicente de Lerins en su *Communitario* al hablar de “maestros acreditados”. A continuación este autor observa: “La cuestión no es accidental, ya que se trata de que el cristianismo intentó, desde un principio, institucionalizar la pedagogía doctrinal, identificando, en cierta manera, doctrina y jerarquía. Y, en cualquier caso, sólo consideró escritores y filósofos propios a aquellos que ejercieron una función pedagógica teologal” (García-Junceda, 1988, p. 62).

(19) El tratamiento de algunos aspectos del Credo apostólico y el niceno-constantinopolitano lo hemos visto en Piccardo (2009a).

(20) Pero Brunner va más allá y considera que el cambio original es más profundo y es de naturaleza teológico-religiosa: un cambio de énfasis en lo que consiste los medio de salvación (cena del Señor), que finalmente trajo aparejado una iglesia sacramental de sacerdotes y laicos. Entonces concluye que mientras que antes el Espíritu Santo había sido el autor de la unidad y la cohesión en la comunidad, ahora la política jurídica se hacía pasar por “santa y espiritual”. De modo que en el sacramentalismo y en el episcopado se centra todo el nuevo orden sacro (Brunner, 1993, p. 119). No deja de ser llamativo que el “...*eis mian, hagian, katholiken, apostolikan ekklesian*” esté en el artículo del Espíritu Santo, como legitimando por el Espíritu Santo la ya no carismática estructura sacramentalista (Moltmann, 1978, p. 394). A la luz de las

interpretaciones y reacciones modernas, las cuatro *notae* fueron tomadas en su forma estática. De hecho, van Engen observa que la Iglesia Católica Romana con el tiempo hizo una “estática y auto-justificante apropiación de estos cuatro atributos” (van Engen, 2004, p. 69).

(21) Aquí entendemos “carismática” en un sentido amplio y estrecho del término. En términos amplios, coincidimos con Boff en que “no se reduce únicamente a manifestaciones extraordinarias del Espíritu Santo” (Boff, 1986, p. 42), con Hans Küng al decir “los carismas no son solamente, en modo alguno, fenómenos extraordinarios en la vida de la Iglesia, sino más bien fenómenos de todo punto cotidianos” (Küng, 1969, p. 221), o con “que ‘cada cristiano sea un carismático’, aunque muchos no desarrollen sus talentos” (Moltmann, 1998, p. 199). Pero en sentido estrecho lo vemos en que la iglesia primitiva se movía con los llamados dones extraordinarios, y al mismo tiempo dependía más de la dirección del Espíritu Santo que de una estructura eclesiástica o jerárquica que le daba respaldo o confianza. Desde la perspectiva sociológica, Max Weber dice que “el término ‘carisma’ se aplicará a cierta calidad de personalidad individual en virtud de la cual queda separado de los hombres ordinarios y se lo tratará como dotado de poderes o cualidades sobrenaturales sobrehumanos, o por lo menos específicamente excepcionales. Estas son tales que no son accesibles a la persona ordinaria, sino que se las considera como de origen divino o ejemplares, y en base a ellas al individuo en cuestión se le trata como líder” (Weber, 1947, pp. 358s, citado en Wagner, 1999, pp. 117s). En este sentido Küng dice: “La actitud clericalista no ve verdadera y decisiva actividad sino en el clero, y no en todos, y cada uno de los miembros del pueblo de Dios. La mentalidad juricista es profundamente desconfiada frente a todo dinamismo del libre Espíritu de Dios, que no esté reglamentado de antemano –de un Espíritu que sopla en la Iglesia donde y

como quiere”. Comparando los tipos de liderazgo, Max Weber distingue el *legal-racional*, en el cual el cargo confiere el poder y el liderazgo *carismático*, donde a la persona se le ha confiado el poder (cf. Mt. 20:25s) (Wagner, 1999, p. 122). Luego Küng agrega que la eclesiología católica fue fuertemente influenciada por derivarse de las cartas pastorales y de Hch., y “olvidó en gran parte la eclesiología específicamente paulina de las cartas indiscutiblemente auténticas de san Pablo, aun cuando, formalmente, se citaban a menudo textos suyos” (Küng, 1969, pp. 216s). Es curioso, que a pesar de que los manuales de la ICR citen Hch., que presenta una teología (y eclesiología y misionología) altamente carismática, no hayan visto esto. Más sorprendente aún es que Küng agrega “Y todo esto significa, al tiempo, que no son un fenómeno de antaño (posible y real en la primitiva iglesia), sino central y esencial de la Iglesia. En este sentido se debe hablar de una *estructura carismática de la Iglesia, que comprende la estructura ministerial y va más allá de ella*. No cabe desconocer el alcance teológico y práctico de este hecho” [itálicas del autor] (Küng, 1969, p. 227).

(22) Pero en su estructura dialógica se puede ver cómo se genera una nueva autocomprensión y una nueva teología, porque se genera una nueva CV. En efecto, comienza diciendo: “Todo este lugar es muy oscuro; pero la oscuridad es producida por nuestra ignorancia de los hechos a los que se hace referencia y a su cesación, siendo que como tales solían ocurrir, pero ahora ya no tienen lugar. *¿Y por qué no ocurren ahora? Porque, mirad ahora, la causa de la oscuridad también ha producido en nosotros otra pregunta: esto es, ¿por qué ocurrieron entonces, y ahora no lo hacen más?...* [itálicas añadidas] Bien, ¿qué fue lo que pasó entonces? Quien quiera que era bautizado, hablaba inmediatamente en lenguas y no sólo con lenguas, sino que muchos también profetizaban, y alguno sacian muchas otras maravillosas... pero más abundante que ninguna otra cosa era el don de lenguas entre ellos” (Crisóstomo,

Homilía 29 sobre 1 Corintios; ECF, Nicene and Post-Nicene Fathers, vol. 12, trad. HRP).

(23) El obispo de Hipona reconoce que tanto las lenguas como las señales más espectaculares como los milagros sí existieron en su momento inicial como para que el mundo creyera, pero en su tiempo ya no eran necesarios. De modo que esto formó parte de una nueva CV cristiana, a través de la cual se desarrolló una teología cristiana que recorrió toda la Edad Media y que los reformadores del siglo XVI recogieron. Ellos sostenían que todas las manifestaciones sobrenaturales del Espíritu Santo habían cesado, y desde la Reforma en adelante, muchísimos teólogos protestantes han sostenido que la obra del Espíritu Santo quedaron reducidas a la predicación y a la enseñanza (Deiros, 1998, p. 18; *Instit.*, 4:19:18).

(24) Inclusive algunos llegan a demonizar las manifestaciones del Espíritu Santo (Smeaton, 1961, pp. 266s, citado por Deiros, 1992b, p. 266s; Wagner, 1999, p. 111).

(25) “Los pasajes que describen los dones no son ya anticuados, ni fueron dados sólo para los tiempos en que se formó la *ecclesia*” Más adelante F. Tinley sostiene que “las iglesias que no se consideran ‘carismáticas’ necesitan descubrir y usar los dones espirituales, o de otra manera, ... les faltará lo esencial para su obra”. Véase colofón en Brunner (1993, p. 176).

(26) Véase comentario también de 1 Co. 13:9s en p. 289. En particular, Victor Budgen presenta supuestamente abundantes argumentos para la cesación de las lenguas y sostiene veinte argumentos para mostrar que “lo perfecto” es el canon (Budgen, 1989, pp. 73-89). Sorprendentemente, el autor, asido de algunas palabras de Jonathan Edwards, quien decía que Satanás estaba deseoso de que su palabra reemplazara a la Palabra de Dios en la iglesia, aparentemente lo estaba

logrando por las supuestas lenguas actuales (pp. 242-245).

(27) En el bien completo trabajo de Carlos van Engen se deja ver esta autocomprensión, ya que parte de esas cuatro marcas clásicas o *notae ecclesiae* y luego analiza otras más –no llamadas obviamente “marcas” por una cuestión histórico-teológica– pero en ningún momento de su obra recuerda que la iglesia es carismática (van Engen, 2004, pp. 67-79). Para las “otras marcas”, véase van Engen (2004, pp. 97-111). Moltmann sostiene que esta limitación a “tres o cuatro” característica no fue nunca una limitación sino la tendencia a remitirse a lo esencial y observa que Lutero contemplaba siete signos. Pero luego agrega: “Las profesiones de fe sólo han hecho alusión por lo general a los cuatro atributos clásicos. Ciertamente, en ellas se trata ante todo de lo esencial. Pero hay que tener asimismo en cuenta que ellas fueron formuladas y fijadas por primera vez en los grandes sínodos imperiales de la antigua iglesia, y por eso han de entenderse en el contexto de la evolución histórica de la iglesia hacia la *iglesia imperial*” (itálicas del autor) (Moltmann, 1978, pp. 396s). Según el autor, lo que es credo y confesión se reduce a cuatro, porque la CV cesacionista así lo entendía, pero además el autor añade la influencia de otro paradigma. Y si bien él agrega que el establecimiento de estas cuatro marcas “da libertad para, en una situación mundial diferente, poner en primer plano otros signos de la verdadera iglesia y unirlos a los tradicionales” (p. 397), la realidad histórica, teológica y denominacional ha sido que las cuatro marcas niceno-constantinopolitanas tienen una fuerza superlativa sobre las otras. De hecho, al seguir discutiendo sobre las *notae ecclesiae* del tiempo de la Reforma, el autor no hace otra cosa que mostrar cómo finalmente se reducen a las cuatro originales (pp. 397s). Pero por otro lado, ya sea las siete de Lutero o las dos de Calvino (falta el ejercicio de la correcta disciplina) –al ser estos cesacionistas– no vieron que lo

carismático fuera una marca esencial de la iglesia: no la dirección humana –ni siquiera de hombres piadosos– de la iglesia, sino el gobierno divino y manifestación soberana, “distribuyendo individualmente a cada uno según la voluntad de él” (1 Co. 12:11). Curiosamente aquí se da otro fenómeno. Que si bien estas cuatro *notae ecclesiae* surgen de la reflexión bíblica, otras, por ejemplo, la *koinonía*, el *kerygma*, la *diakonia* y la *martyria*, que aunque surgen también del texto bíblico y que forman la razón de ser de la Iglesia, no están a la altura de las primeras cuatro, presentándose una jerarquización terminológica, que hace nuevamente a la autocomprensión de la iglesia. En el texto de 515 páginas de Hernández Alonso se destina un capítulo para cada una de las marcas, más un capítulo introductorio al tema, redondeando las 102 páginas de información. Sin embargo, las otras cuatro ni siquiera se mencionan (Hernández Alonso, 1975, pp. 265-367).

(28) Por ejemplo: Papías, Ireneo, Justino, Tertuliano, Hipólito, Metodios, Comodios y Lactancio.

(29) La influencia comenzó desde antes, con Orígenes al poner el fundamento de la interpretación alegórica de las Escrituras. Posteriormente con Eusebio de Cesarea (origenista) y la nueva situación socio-político-religiosa que vivía la iglesia, que dio pie para el cambio de CV. A partir de Agustín, nuevamente con algunas pocas excepciones durante tiempos medievales la Iglesia sostuvo el amilenialismo: el milenio se cumplía en forma espiritual en la época actual. El Concilio de Éfeso (431) condena el premilenialismo como doctrina superticiosa. Véase Conferencia Episcopal Argentina (1993, p. 182, N° 676). Nuevamente, tanto la Iglesia Católica Romana como las surgidas en la Reforma, al ser sus adalides agustinianos, son amilenialistas.

(30) “Agustín no podía usar el sistema de mediación [aristotélica] porque para él la

cosmovisión dualista era la expresión adecuada del cristianismo” (Tillich, 1976, p. 135).

(31) Como hemos mencionado, Agustín rechazó extremos plotinianos (Piccardo, 2009a), pero sigue viendo al alma como habitando el cuerpo. Para él, el cuerpo encuentra su hogar en lo terrenal, mientras que el alma en lo eterno.

(32) Como Walsh *et al.* comentan, el dualismo es jerárquico: “...ve todo el orden social en términos de instituciones y clases superiores e inferiores. Además debido a la desconfianza platónica del cambio y desarrollo (el cielo finalmente es estable, inmutable e incambiable), este orden social también es estático. En la providencia divina, la gente es ubicada en su ‘estación de vida’ y cualquier intento para moverse a otra vocación está estrictamente prohibido” (Walsh *et al.*, 1984, p. 111. Más adelante volveremos sobre este dualismo cuando veamos la distinción *klerós-laós*).

(33) Gr. *laikós*: perteneciente al pueblo, común. A partir de Clemente toma otro significado como lo que es opuesto al clero (Arndt y Gingrich, 1957, p. 463). Según Küng, en el sentido pagano es “masa sin instrucción” y según el sentido judío se refiere al “hombre que no es ni sacerdote ni levita” (Küng, 1969, p. 152).

(34) En esta obra encontramos algunas notas importantes en relación al dualismo y la jerarquía eclesiástica de fines del siglo I. El autor invoca al Antiguo Testamento en cuanto a la jerarquía del sumo sacerdote, sacerdote y levita para justificar el orden en la iglesia, infiriendo la terna de obispo, anciano y diácono. Para Clemente el orden era importante: “Cristo viene de Dios, y los apóstoles de Cristo” (*Cor. 42, PA*, pp. 93s). Además éstos nombraron a los obispos y ancianos, y apela un fundamento bíblico veterotestamentario (lit. “tiempos muy antiguos”) incierto: “Y nombraré a tus obispos en justicia y a tus diáconos en fe”. (Is. 60:17).

(35) Lit. “Sin estos la iglesia no toma su nombre (*ou kaleitai*)” (Trall., 3:1, PA, pp. 148, 184). Ormerod observa que esta arbitrariedad en la comparación (obispo con Dios Padre, diáconos con Jesucristo y presbíteros con los apóstoles –nótese que en la epístola obispo está en singular, aunque ancianos y diáconos en plural) primariamente sirvió para las necesidades de la iglesia en ese tiempo presentando un fuerte modelo episcopal. Inmediatamente después dice “no sólo refleja la práctica sino busca moldearla”. Continuando el juicio a esta arbitrariedad observa que la falta de análisis crítico de esta comparación justamente implicó que no tuviera cabida con el tiempo, ya que para “el s. III, la sucesión apostólica se movió y se estableció con los obispos más que con los presbíteros, y el ministerio de los presbíteros fue designado más tarde como ‘alter Cristo’” (Ormerod, 2000, p. 432, trad. HRP).

(36) Volz agrega que con la incorporación de la concepción romana de la estratificación social y política de la sociedad en la vida eclesiástica, Tertuliano daba la orientación a la concepción que la iglesia tendría sobre la relación entre el clero y el pueblo, y a la selección del clero (Volz, 1990, pp. 28s; cf. González, 2004, pp. 29-32). Pero esta concepción y peso del *ordo*, ya se ve en Clemente, como lo esbozamos anteriormente. Jaeger nota que Clemente en su propósito de establecer firmemente en la iglesia un ideal de *ordo cristianus*, asigna a cada uno en la comunidad su lugar y forma de cooperar con su habilidad (Jaeger, 1961, p. 23).

(37) La destrucción del Templo y ciudad (70), la revuelta judía de Bar-Kohba y la destrucción de la comunidad judía en Jerusalén en los años 133-135 (Bowen, 1990, p. 323).

(38) Este autor continúa mostrando cómo la jerarquía cristiana tomó para el 390 tomó las costumbres, vida social y vestimentas de los sacerdotes paganos, al punto de que

tanto obispos como sacerdotes eran oficiales civiles (Volz, 1990, pp. 44s).

(39) De *hierós*: sagrado, santo, y *arché*: principio, poder, comienzo. De modo que define la jerarquía como “un sistema sagrado de grados con respecto al conocimiento y a la eficacia” (Tillich, 1976, p. 117).

(40) Pero añade: “El sistema de los grados sagrados proviene del neoplatonismo que lo desarrolló completamente por primera vez a partir de Aristóteles y Platón (*symposio*). La figura más importante es Proclo, filósofo neoplatónico a quien se ha comparado con Hegel con frecuencia” (Tillich, 1976, p. 117).

(41) Para resumir su propuesta, los griegos basan su vida en conceptos y principios abstractos, mientras que los judíos en la confianza hacia el otro. Es así que los primeros necesitaron un *logos* que le dijera como eran las cosas. Murray dice que esto es lo más característico (Murray, 1946, p. 5). En su raíz está *leg-* que sin lugar a dudas es juntar, pero en el sentido de poner en orden o arreglar. “El sentido básico... explica los tres significados principales del concepto que son difíciles de reconciliar para nosotros: hablar, tomar en cuenta y pensar (Boman, 1960, p. 67). En cuanto a la verdad, para el griego era la exhibición pública de lo que era la cosa, mientras que para el judío era el cumplimiento de una promesa. Agustín distinguió cuatro sentidos de “verdad”, aporte que llevó a muchos estudiosos contemporáneos a observar que el hionense estuvo demasiado influenciado por la filosofía griega, y así buscan un concepto de verdad no tan intelectual, sino moral y espiritual. Sin embargo, no deberíamos exagerar mucho este punto, ya que “Platón llegó a decir, para consternación de muchos lectores, que el conocimiento de la verdad garantiza automáticamente una vida moral. Tanto el pitagorismo como el neoplatonismo fueron sistemas de salvación; e incluso los estoicos y epicúreos hicieron de la ética la culminación de la filosofía” (Clark, 2002,

pp. 634-636). Para el uso griego y hebreo diferenciados de “verdad”, (*TDNT*, tomo 1, pp. 240ss).

(42) Poder afirma: “Era muy claro para personas como Agustín que el mundo no se había hecho cristiano por medio de su bautismo obligatorio. Por lo tanto, la doctrina de la invisibilidad de ‘la Iglesia verdadera’ apareció con el fin de hacer posible la afirmación de que en algún nivel y en algún lugar todavía existía la diferencia entre creer y no creer, es decir entre la Iglesia y el mundo” (Yoder, Solano y Padilla, 1998, p. 10). Estrada señala, desde la perspectiva católica y sin negar que la Iglesia “abarca tanto a nuestros antepasados en la fe como a la Iglesia celestial, a aquellos que acabaron su paso en la historia”, que: “La única Iglesia real es la que existe como comunidad de discípulos en la historia” (Estrada, 1988, p. 54).

(43) Dualismo platónico que lo absorbe luego el neoplatonismo y muchos padres de la Iglesia, principalmente Agustín.

(44) Uno de los aportes de la teología de la liberación es sacar a luz lo polarizada que estaba la Iglesia en este concepto dualista. Mientras que la concepción de la rama conservadora estaba fuertemente preocupada por el más allá y la vida espiritual de la persona, la teología de la liberación lo estaba en el más acá y por la vida social de la misma. Otra tensión que apareció en este orden es el individualismo propio del contexto evangélico-protestante contra el comunitarismo católico-romano.

(45) De hecho Sherwood Wirt sostiene que “Oponer la acción social a la evangelización, es crear un dilema falso, algo que Jesús habría destruido con una frase” (p. 29) y similarmente Carl Henry observa que: “El punto de vista bíblico afirma que tanto la conversión individual como la justicia social son indispensables. La Biblia hace un llamamiento a la santidad persona y a cambios sociales arrasadores” (p. 29).

(46) Inclusive en su intento del mostrar una nueva eclesiología –y más, la formación de la Iglesia– Leonardo Boff no puede salir del chaleco de fuerza que le impone la estructura laico-clerical, fuertemente dualista. Si bien trata de darle una preeminencia al laico, no puede romper completamente con esa CV histórica (Boff, 1986, p. 41). Estrada encara el problema del dualismo en la eclesiología, tanto protestante como católica, y observa cómo afectó la autocomprensión fundamentalmente de esta última en cuanto a sí mismo y a su rol con la sociedad. El cristianismo absorbe el dualismo platónico, tanto estoico como aristotélico. Este dualismo, en su versión católica ha llevado a establecer “dos órdenes distintos: el natural y el sobrenatural, el orden de la creación... y el orden de la gracia... con una lógica superioridad del segundo sobre el primero, que tienen grandes implicaciones para la misma Iglesia y la sociedad”. El dualismo y consecuente jerarquización ha llevado a hacer a la Iglesia a ser independiente y estar por sobre el Estado. Se supone que hay una armonía y orden querido por Dios que lleva a someter los fines inferiores a los superiores. Esto ha conducido una cantidad de transformaciones en la estructura social y eclesial, entre las cuales está “la minusvaloración del progreso humano y de los asuntos temporales en virtud de la atención espiritual al ‘más allá’”, y en lo específicamente litúrgico “la insistencia en lo sacramental y en lo cultural como lo más específico e importante de la relación con Dios”. “Esto ha llevado a reforzar la idea de un cristianismo descomprometido y espiritualista que se refugia en lo ‘religioso’... El culto pasa de la esfera privada a la pública y se convierte en expresión no sólo de la comunidad cristiana, también de una sociedad que se expresa en los valores cristianos... La Iglesia es, ante todo, una instancia sobrenatural que ofrece la seguridad de la fe (contra el error del conocimiento humano) en una doctrina asegurada jerárquicamente... Esta teología favorece un ‘eclesiocentrismo’ cerrado y realza la distinción entre los cristianos... y

los no creyentes o disidentes” (Estrada, 1988, p. 65).

(47) Este concepto de “Cristo contra la cultura” (Niebuhr, 1968, pp. 49-86), paradigma tertuliano, que Estrada lo presenta como la tendencia de algunos sectores dentro del catolicismo menos entusiastas del Vaticano II, también es visible la espiritualidad muy afectiva e intimista de los grupos pentecostales y carismáticos, aunque esto ciertamente favorece la cohesión interna del grupo dándole identidad grupal (Estrada, 1988, p. 67).

(48) Oración, música y danza, alteración o privación psicológica, exhortación, recitación de mitos o códigos de conducta, simulación (en magia, adivinación, sueños, dramas, danza o rituales dramáticos), tabú y mana, fiestas o comidas sagradas, sacrificios, actividades grupales, inspiración de humanos y ciertas actividades humanas con lo sobrenatural, y simbolismo (Wallace, 1966, pp. 52-67).

(49) Kraft menciona las siete funciones de Hiebert y añade una octava (que aparece al final de la lista). Las que no se han incluido aquí, es porque ya aparecen de alguna manera en la lista presentada por Moltmann (Kraft, 1996, pp. 209s).

(50) Vale la pena aclarar que no se está diciendo que sea una forma inválida, ya que todo ritmo presenta una forma de expresión. De hecho, en nuestras congregaciones (sobre todo aquellas que se encuentran en las grandes ciudades) pueden estar integradas por cristianos de origen judío, y esa forma cultural podría ayudarlo a integrarlo a la comunidad en cuestión (nótese la tercera función mencionada por Hiebert y Kraft). El problema surge, sin embargo, cuando se quiere imponer una cultura hebraizante como legitimadora del verdadero culto.

(51) En este sentido, parecería que presentar una música totalmente diferente a

la autóctona, le da un sentido de “santidad” al culto a Dios, según el concepto de que santidad como algo apartado y diferente. No es concebible dar adoración al que es “totalmente otro” con música profana o que rememora ritmos y melodías mundanas.

(52) Esta estructura de control puede resultar bastante peligrosa, ya que uno puede decir “te lo pedimos, Señor” sin reparar en lo que realmente se está pidiendo. De alguna manera lo que parece “ordenado” no necesariamente puede ser edificante y del agrado de Dios.

(53) Aunque reconocemos que el vocabulario eclesiástico-religioso ha sido impuesto, ya sea por la traducción de la Biblia que mayoritariamente se usa o por los propios giros idiomáticos que principalmente el líder de la congregación usa.

(54) Aquí hay dos CV diferentes. La primera que los factores climáticos están dados y responden a razones puramente naturales, pero que la súplica a Dios puede hacer que éste detenga o desvíe alguna precipitación. La segunda es que hay factores climáticos de carácter puramente natural, pero otros causado y manejados demoníacamente para oponerse a los designios divinos (como en este caso es salvar a muchas personas). El primero responde a una CVCT, mientras que el segundo a una CVCF; la oración y el culto comunitarios van a ser ciertamente diferentes.

(55) En las iglesias de extracción misionera, los cultos son repetición de los modelos implantados por los misioneros, producto del ambiente extranjero. La música es también de extracción foránea. En este sentido, Costas revisa personalmente los himnarios para ver un altísimo porcentaje de himnos de traducción inglesa, aunque también los había de fuentes alemanas, francesas, escandinavas y otras (Fonseca, 2003, pp. 213s). Ambas versiones –sostiene el teólogo– reflejan un alto grado de represión y domesticación, y añade: “La

rigidez de la forma, por una parte, y los modelos implantados, que responden mayormente a necesidades y a expresiones características de otras culturas, por otra, han tendido a reprimir la espontaneidad tan característica de nuestro pueblo” (Costas, 1974, p. 47).

(56) Después de analizar la metafísica de Schopenhauer, Edgardo Moffat concluye que “La música es una exégesis profunda y matizada de los sentimientos y pasiones que arraigan en la voluntad humana de vivir, lo cual implica que la música tiene la capacidad de ser el comentario más exacto de los acontecimientos y circunstancias humanos en el mundo físico, aquello que desentraña su esencia y su sentido metafísico”. (Moffat, 2004, pp. 92s). Y al final de su ensayo parafrasea a este filósofo junto con Leibniz diciendo: “La música es un ejercicio inconsciente de teología en el que la mente no sabe que está teologizando” (p. 97).

(57) De alguna manera refleja la expresión y lógica paulina al expresar: “Bendito sea el Dios y Padre... que nos bendijo...” (Ef. 1:3), aunque no está en primera del plural, sino del singular. Pablo puede bendecir a Dios porque fue bendecido, junto con toda una comunidad, anteriormente por él.

(58) Mario Fumero habla de la clonación de cultos. Toda heterogeneidad litúrgica existente en Venezuela, Perú, Bolivia y Chile desapareció en menos de 30 años (Fumero, 1999, pp. 26-28).

(59) En Febrero del 2004 nos tocó ministrar en una iglesia de las Asambleas de Dios en Londrina, Brasil, y gran parte de la liturgia cantada fue con el *Himnario de Gloria* y con una banda de bronces. Curiosamente el santuario *recientemente construido* estaba diseñado para la ubicación de tal banda.

(60) Por lo general tienden a ser como pequeños salmos, con una fuerte carga existencial y relacional. El eje de movimiento dialógico es vertical como

también sus preocupaciones. Los elementos horizontales están espiritualizados. También, en un sentido salmístico o apocalíptico, se le atribuye honor, gloria y poder a Dios. El lenguaje es de honor (restauración de la persona), y redundante el tema del poder.

(61) Los datos editoriales del libro no dicen cuándo fue escrita la versión en inglés original: *I Believe in Preaching*, pero los datos bibliográficos apuntan hacia fines de la década del '70 (cf. p. 50), ya que ninguno supera la barrera de 1979 (La introducción del autor la data de 1981). Si bien Libros Desafío lo publica en el 2000 y le cambia el nombre, se trata de un libro que trata la problemática anglosajona de hace por lo menos treinta años. No obstante, es obvio que muchos de sus conceptos son aún vigentes.

(62) Toda figura de autoridad ha sido execrada. Los ejemplos históricos de caudillismo y autoritarismo militar, y el sistemático juicio que se les hizo posteriormente, junto con la emergencia del socialismo latinoamericano y sus extremos más revolucionarios, han contribuido a que la figura de autoridad clásica o tradicional sea tenida sólo a efectos decorativos en algunos casos o nostálgicos en muchos otros. Desde la familia, pasando por el docente (primario, secundario y universitario), el policía, el militar, la iglesia, el diácono, el pastor, hasta inclusive Dios, todos han sido degradados, achatados, horizontalizados y relativizados en sus discursos, dirección, rol, aporte, influencia y enseñanza. No cabe aquí hacer un análisis ni siquiera superficial de todo el trasfondo socio-político-económico de esta situación que en casos concretos y múltiples, hicieron estragos de la humanidad liderada, a lo cual, obviamente, la iglesia debe responder. Pero esto no quita que la predicación deba ser revisitada.

(63) Stott se concentra fundamentalmente en la TV y muy superficialmente a la

naciente –en su momento– computadora personal. (Stott, 2000, pp. 56-71).

(64) La acción de los mismos apela fuertemente a las emociones y a mundos de fantasía, donde la invitación es a crearlos, desarrollarlos y participar en ellos. Es un mundo interactivo donde la responsabilidad personal es nula. Los valores están desvirtuados, inclusive el de la vida. Cada área es afectada con colores, ruidos, formas, violencia, sensualidad, sexo y sufrimiento humano. Se han señalado abundantemente los efectos insensibilizantes de la TV y algunos videojuegos.

(65) La pérdida de confianza en el evangelio surge de la característica postmodernista de la desconfianza en los metarrelatos, a lo que se le suma en algunos casos (sobre todo en el interior del país) la falta de preparación doctrinal del predicador (TOPIC, 2001), su falta de preparación del mensaje, esperando que de alguna manera el Espíritu Santo “lo inspire” en el momento y su a menudo desconexión con la problemática puntual que el oyente tiene en un intento de espiritualizar acciones concretas y naturales que debe tomar. A esto hay que añadir la crisis educativa (sobre todo en Argentina) que afecta a todos los sectores –sobre todo a los más carenciados– y con esto, la falta de vocabulario, la ignorancia sobre el uso de metáforas, la interpretación de textos, dificultades lectocomprendivas.

(66) No es el hombre el que necesita recibir de Dios, sino Dios el que tiene que recibir del hombre (Hong, 2004, p. 22). (Nótese el paralelismo con la introducción e importancia que se le dio a la música y canto en la iglesia primitiva.) Esto redundó en que los cultos se extendieran indefinidamente por causa de un más amplio momento de alabanza y adoración, pero la obvia participación en la primera parte –menos racional y más emocional (sin discutir su grado de espiritualidad)–, agota el tiempo y las energías de los asistentes, de modo que para el tiempo del mensaje –que ciertamente no es lo más importante– el

tiempo es reducido a unos 20 minutos en algunos casos, como ocurrió en una conocida congregación neopentecostal en Buenos Aires, que afecta a varios miles de personas por domingo, que después de unas tres horas de alabanza y adoración –de excelente calidad, por cierto– el pastor se acercó al púlpito y anunció que irían *rápido* a la Palabra –mirando nerviosamente su reloj– porque sólo le quedaban 20 min para que empezase la próxima reunión (febrero de 1999).

(67) “Hoy se puede decir que la predicación es relacional, anecdótica, humorística, causal, absorbida por la necesidad humana, fija en la dinámica relacional, altamente saturada con categorías psicológicas y envuelta en estrategias para sanidad emocional” (Piper, 1995, p. 30; Cruz, 2003, p. 163). Nuestra herencia noratlántica de claro corte racionalista griego, ha producido mucha reflexión, pero poca acción. (En este sentido, véase toda la literatura que la teología de la liberación produjo, y cómo finalmente, la iglesia pentecostal absorbió la obra social que ella pretendía hacer.) Juan Carlos Ortiz identificándose con la extracción fundamentalista sostenía hace más de treinta años que la predicación y la himnología estaban muy arraigadas a los pasajes de la gloria apostólica de la iglesia primitiva y el futuro maravilloso de la eternidad, pero poco hacía por la iglesia presente y la realidad presente (Ortiz, 1974, p. 186).

(68) A esto habría que agregarle las técnicas empresariales para el iglecrecimiento, los credos modernos, los manuales facilitadores *ad hoc* para el liderazgo rápido.

(69) Una de las características observadas ya hace algunos años por Getz era la dificultad de resolver los problemas democráticamente, lo que llevaba –según él– al surgimiento del poder dictatorial, como lo es el cacique, caudillo y dictador.

(70) Debemos entonces distinguir primeramente entre el apóstol y el

ministerio apostólico como se lo entiende actualmente –aunque obviamente hay diversidad de opiniones. Para poner un paralelismo, de la misma manera debemos considerar y diferenciar el obispo del episcopado que éste interpretó y realizó en los primeros siglos de la historia de la Iglesia. El episcopado monárquico con fuerte centralidad de poder y control en la persona del obispo que se desarrolló a partir del siglo II concluyó en lo que hoy es la Iglesia Católica Romana con su máximo centro de poder y autoridad en la persona del obispo de Roma. Que el episcopado se haya distorsionado y corrompido para ganar poder terrenal y control sobre personas y pueblos no hace a que el obispo deje de existir y no sea un ministerio bíblico y actual. La degeneración del *cómo* del ministerio, no hace a la inexistencia del *qué* del ministro o ministerio. De la misma manera, las aberraciones que se han suscitado por algunos ministerios llamados “apostólicos” no hacen a que el apóstol no exista como ministro en el día de hoy. Es más, la existencia de los “falsos apóstoles” – que ya estaba presente en la iglesia primitiva– da respaldo a la existencia del verdadero apóstol, ya que Satanás siempre trabaja sobre la base de la imitación y perversión de lo genuino. Además las Escrituras muestran que la falsedad y la perversión del ministerio alcanzó a todos los ministerios citados en Ef. 4:11 (Wagner, 1999, p. 121).

(71) Lo sentimental parecería que está en contra de lo espiritual (cuando vimos que lo espiritual suscita lo sentimental). En el intento de espiritualizar los sentimientos, parecería que el único sentimiento válido es aquel que lleva al arrepentimiento (2 Co. 7:9s), En este sentido, la pastoral –con fuerte carga e influencia psicológica (Oden, 1984)– fue mostrando que los sentimientos no son malos, y hay que exteriorizarlos de alguna manera.

(72) De modo que para Pablo la experiencia del Evangelio, del poder de Dios, era fundamental y clave, para que la fe estuviera

asentada sobre algo que transformó en forma palpable y tangible sus vidas. Bosch va más allá, y sostiene que: “La comprensión que cualquier cristiano tiene de Dios está condicionada por una gran variedad de factores. Estos incluyen la tradición eclesiástica de la persona, su contexto personal (sexo, edad, estado civil, educación), su posición social (‘clase’ social, profesión, posesiones, medio ambiente), su personalidad y cultura (cosmovisión, lenguaje, etc.). Tradicionalmente hemos reconocido la existencia (si no la validez) únicamente del primer factor, es decir de las diferencias debidas a las tradiciones eclesiásticas. Más recientemente hemos empezado a aceptar el papel de la cultura en la religión y en la experiencia religiosa” (Bosch, 2000, p. 231).

(73) Por otro lado, desde la perspectiva teológica, Luis Scott nos muestra que algunos puntos débiles del norte son los fuertes del sur, de modo que Latinoamérica estaría en condiciones de enseñarle algunas cosas (Scott, y Guenther, 2003, pp. 17-46).

(74) Esto es observado por muchos eruditos y por trabajos psicosociales hechos en forma comparativa en algunos países del continente (Zubieta, Vergara, Martínez y Candia, 1998). En muchos sentidos esto no es sólo histórico, sino contemporáneo, sobre todo por lo que va añadir en el punto cuatro.

(75) Aquí Canclini hace una distinción entre el blanco europeo (“plata”) y el negro africano (“éban”), que es oportuna, ya que tanto la idiosincrasia y cosmovisión como el papel que jugaron en la sociedad son muy disímiles (Canclini, 1992, pp. 49-95).

(76) El autor aclara que la concepción actual ha variado, aunque en las fiestas populares vuelve a verse esta imagen de Cristo (Getz, 1982, p. 268). Un análisis clásico sobre el tema puede verse Mackay (1988) Particularmente las pp. 31-49 muestran el perfil del español conquistador.

(77) Con respecto a la comprensión de la identidad latinoamericana, véase Panotto (2008, ¶ 11).

(78) El sociólogo chileno Cristian Parker considera la posibilidad de avance en una nueva CV a condición de que se sacuda “de su provincialismo y complejo de inferioridad con respecto a los europeos y norteamericanos” (Núñez y Taylor, 1989, pp. 194s).

(79) Para comparación entre el latinoamericano y el japonés, véase Pérez Álvarez y Livacic Rojas (2002).

(80) Canclini sostiene que en el Nuevo Mundo nos fue impuesta una transculturización, haciendo de sus países un espejo “no blanco” de Europa, de modo que ella aparece aquí desdibujada. América Latina como otros países y continentes reciben hoy reflejos de la cultura occidental. Al ser distintos, nos sentimos solos, pero para ser distintos debemos saber lo que somos (Canclini, 1992, pp. 140s).

(81) Particularmente en lo que se refiere a la expresión de sus emociones, y siguiendo los estudios de Hofstede y Martín Baró, dice: “En el caso de América Latina, un cierto fatalismo impregnado de religiosidad, el estoicismo frente a la adversidad y la resignación ante el destino, el aceptar el sufrimiento de la vida y el auto control emocional fuerte (o dejarse emocionar por los sucesos vitales, no sentir fuertes alegrías o tristezas) se asocian a la distancia al poder” (Zubieta et al. 1998, p. 70).

(82) Hoy la situación es tal que ciertos roles sociales no están ocupados por hombres, sino por mujeres: enseñanza pre-escolar y primaria y escuela dominical. Generalmente LAPEN gradúa de sus estudios un 5% de figuras masculinas. Consecuentemente, el hombre se forma sin una apreciación concreta del rol del hombre en la sociedad. Y aquellos líderes nacionales (próceres), varones, que son mencionados constantemente en la primaria y secundaria,

se los muestra exaltando la figura femenina de la Virgen María.

(83) Es interesante observar cómo la cultura protestante norteamericana desarrolló algo paralelo. Según el historiador D. Meyer el siglo XIX fue el gran siglo del hombre y fundamentalmente el hombre blanco. La industrialización movió a las mujeres a la esfera privada y con poco significado. “La mujer, designada guardiana de chicos, de la religión y la moralidad, era inefectiva. Ella no afectaba el ‘mundo real’ del comercio, las artes y la política. De esta forma, la mujer se hizo introspectiva y asumió que la causa de su insatisfacción debía estar en sí misma. Y así surgió la aparición de la enfermedad cúllica y la creación de grupos de cura mental (tal como la Ciencia Cristiana) por mujeres (tales como Mary Baker Eddy) y mayormente para mujeres”. Meyer concluye finalmente que la enfermedad fue una ruta para dar significado a la “débil pero pura” (Clapp, 1996, pp. 36s, trad. HRP).

(84) Nótese en la nota al pie anterior el dualismo platónico de carácter social que se formó: “el mundo real” –lo concreto, lo tangible, lo sensible– estaba afectado por los hombres; pero el mundo “de las ideas y formas” –el hogar y la educación– quedaba relegado (o elevado) a la esfera femenina.

(85) Geoffrey Canada agregaría: viril, pero no promiscuo; valiente, pero no imprudente, inteligente pero no arrogante, sexista y racista.

(86) El machismo en Latinoamérica no es tanto superioridad sobre las mujeres sino la asociación de “una imagen de hombre fuerte, respetado y capaz de proteger y cuidar a su familia”. Por el contrario, “el marianismo se asocia a la imagen de la mujer como sufrida, subordinada a su familia, pareja y destino” (Zubieta et al., 1998, p. 71)

(87) En el pensamiento clásico el destino se creía que era superior inclusive a los dioses, ya que aun ellos eran incapaces de desafiar

su poder totalmente abarcador. “El destino no es suerte, que puede definirse como ausencia de leyes, sino un determinismo cósmico que no tiene significado y propósito último”. Tanto en el pensamiento clásico como en las religiones orientales el destino es “un poder siniestro relacionado a una visión trágica de la vida”. Uno no se puede escapar al destino (Bloesch, 1984, p. 407, trad. HRP). Para el pensamiento estoico de “providencia” (*provnoia*) o “destino” (*eiJmarmevnh*), véase Burn (1962, pp. 35s). En la cosmovisión estoica, Dios era impersonal, incapaz de conocer, amar y de actuar providencialmente. Ella era fuertemente determinista, negando todo tipo de libre albedrío o causalidad. Todo ocurría por necesidad. La voluntad libre de los hombres era una ilusión. “Después de todo, cosas como tormentas y terremotos y enfermedades eran parte del curso predeterminado de la naturaleza (Dios)... La palabra clave para la ética estoica es apatía... De aquí, que el buen hombre o mujer va a estar de acuerdo con su destino, aceptará cualquier cosa que suceda como ‘la voluntad de Dios’” (Nash, 1984, pp. 69-71, trad. HRP).

(88) Las dos primeras ya las hemos analizado en Piccardo (2008a). Los aztecas eran fuertemente fatalistas, aunque no así los incas. Dentro de la versión del catolicismo español nos viene toda la influencia morisca, portadora del fatalismo musulmán. (Para la CV árabe, véase también Hurlbut (1991, pp. 102s).) Por otro lado, el culto a la muerte de fuerte extracción católico-española es remarcado fuertemente por Unamuno y Mackay (Mackay, 1988, pp. 113-121). Unamuno claramente muestra el peso que tiene el concepto de la muerte en el pensar español. (Unamuno, 2003). Con respecto a la tercera, Bloesch nota que el fatalismo está en el pensamiento del hinduismo, budismo e Islam (Bloesch, 1984, p. 407).

(89) Bloesch hace algunas comparaciones interesantes: el destino es una fuerza portentosa e impersonal que desecha y se

impone sobre la libertad humana; la providencia libera al hombre para cumplir el destino para el cual fue creado. El destino significa abrogación de la libertad; providencia significa la realización de auténtica libertad a través de la sumisión a la guianza divina. Destino es el gobierno de la contingencia que pone una mortaja sobre toda lucha humana; providencia es la dirección y respaldo de un Dios amoroso, que hace la vida finalmente soportable. El destino hace el futuro precario e incierto; la providencia llena el futuro con esperanza. El destino es impersonal e irracional; la providencia es supremamente personal y suprarracional (Bloesch, 1984, p. 407).

(90) El epicureísmo de Cicerón explica “su creencia que los móviles básicos de la naturaleza humana son el placer, la paz y la seguridad” (Simpson, 1984, p. 40).

(91) Gómez Caffarena señala. “La religión cristiana católica de los conquistadores tenía también *mucho de ‘religión estática’* (prevalencia del temor, búsqueda de seguridades, recursos superticiosos...). Llevaba, sin embargo, un germen diverso, ‘dinámico’, capaz además de expresión simbólica muy simple y comprensible: (92) Dios es Padre de todos, todos somos hermanos” (Gómez Caffarena, 1993, p. 18, itálicas del autor). Lamentablemente Caffarena no brinda más información para explicar lo que entiende por “estático” y “dinámico” en una religión. A partir de la última oración, parecería que lo dinámico tiene que ver con lo relacional. Si es así, coincidimos en observar la estaticidad de la religión formal, pero aclaramos que de lo formal a lo real y práctico hay una diferencia, porque si bien sienta las relacionales, la efectividad de la relación con el Padre es otra cosa, ya que éste está alejado y es casi inaccesible (de hecho inaccesible directamente). También rescatamos que el estaticismo que implica una estructura de control implementada por medio de una “jerarcología” (Boff) rígida busca el escapismo mágico para liberarse de esos poderes que finalmente no le dieron ni

seguridad ni identidad. Si bien el Concilio Vaticano II, intentó sacarse –como continúa diciendo Caffarena– “parte del lastre de ‘religión estática’”, es claro, que simplemente fue parte, porque siguen presentes los mismos síntomas.

(92) Zubieta et al concluyen su trabajo diciendo, entre otras cosas: “Además, la evitación de la incertidumbre se asocia con la prevalencia del catolicismo en general, y en el caso latinoamericano, a mayor prevalencia del catolicismo tradicional, probablemente dominará una cultura normativa o con fuertes reglas emocionales, de tipo estoico, de resignación y de menor vivencia emocional de enfado-enojo” (Zubieta et al., 1998, p. 83),

(93) Boyd destina toda su *God at War* a mostrar las contradicciones de este pensamiento de trasfondo agustiniano. Véanse principalmente su introducción y primer capítulo (1997, pp. 9-72).

(94) Un análisis más fino obliga a considerar algunos elementos gramaticales, ya que el texto afirma “Hagamos al hombre (singular)... y que dominen (plural)...”. El sustantivo está en singular y el verbo en plural. Esta incongruencia gramatical es posible en la lengua hebrea, y habla del ser humano concreto –no el abstracto–, el ser humano colectivo en cuanto especie humana o grupos humanos que viven su devenir común y al mismo tiempo el hombre individual en cuanto persona humana que vive su propio destino”. De modo que el texto nos da a entender que la persona está llamada a dominar tanto en lo que se refiere a la individualidad de cada ser humano como en lo que se refiere al mundo humano tomado en su conjunto. Pero esta vocación humana, más que una realidad es un problema a resolver. En este sentido la cuestión del poder es la cuestión del ser humano (Santaner, 1984, p. 34).

(95) De esto tenemos registros bíblicos, tanto de Neco, rey de Egipto (2 Cr. 36:21), como de Israel mismo (Sal. 2:7).

(96) Es curiosa, en este sentido, la primera afirmación del electo papa Benedicto XVI: “Soy un humilde trabajador en la viña del Señor” y “Soy un instrumento imperfecto para la obra de Dios”. *Infobae*: “Soy un instrumento imperfecto para la obra del Señor”, 20-04-05. En [www./infobae.com/notas/nota.php?Idx=178425&IdxSeccion=0](http://www.infobae.com/notas/nota.php?Idx=178425&IdxSeccion=0). Dentro del sector evangélico, el evangelista Morris Cerullo hace más de cincuenta años que firma sus cartas como “Siervo del Señor”, y entre círculos evangélicos más pequeños y locales se convoca del “gran siervo del Señor” para referirse a un pastor o evangelista grandemente usado, y que ahora hay que prestarle suma atención.

(97) En el aspecto eclesiástico se usan las palabras para esto. Por ejemplo, Torres, al hablar de la erradicación del gobierno soberano del Espíritu Santo por parte de la iglesia de los primeros siglos, señala que “Dios siempre ha retenido un remanente fiel, el que a través de los años y en el tiempo propicio de Dios (*kairos*), se ha levantado para traer cambios y reformas que se ajustan a la Palabra de Dios y sus patrones” (Torres, 2000, p. 27. Sin buscar ser peyorativo con las palabras del autor, pero para un pueblo desanimado y sin identidad, convocarlo a la identificación con “el remanente fiel”, con toda la carga teológica que ello posee, no es poca cosa y no sería de extrañar que algunos vieran una nueva CVCT que quisiera imponer. Siguiendo a Kouzes y Posner, Kasper reconoce que la metáfora dominante al describir cualquier organización es la jerarquía, y esto implica un gobierno de los eclesiásticos. Y es así que vivimos en una sociedad donde el rango tiene peso, y este es el modelo que ha adoptado la Iglesia en muchos casos. En seguida, el autor añade que “aun en las iglesias hay una actividad frenética por tener más poder e influencia” (Campos, 2004, pp. 319s).

(98) George Reyes hace un interesante análisis de este movimiento desde la perspectiva hermenéutica y, basado en un

pensamiento de Samuel Escobar, lo muestra como influidos por el contexto circundante de la Iglesia Católica Romana, de la cual, claro está, provienen muchos de ellos (“hijos del marco espacio-temporal”). (Reyes, 2006, p. 7).

(99) A partir de Is. 1:26s, Torres sostiene el apóstol actual es el equivalente al juez del Antiguo Testamento, como el profeta actual el paralelo al consejero antiguo. Y en este sentido, “los apóstoles son los que se lanzan a un territorio desconocido o desolado para abrir el camino al mover de Dios. Los profetas son los precursores, es decir, los que anuncian y proclaman la dirección de los planes de Dios. Los apóstoles por su parte, son los pioneros que ponen por obra esta palabra” (Torres, 2000, p. 127s).

(100) Son los 4/5 ministerios que Jesucristo mismo estableció para equipar a la Iglesia, y que ésta, progresivamente, y por una cuestión de poder humano y deseo de dominación, transformó la CVCF original en una CVCT, quitando del medio el gobierno del Espíritu Santo, eliminando los dones más carismáticos, entre los que se encuentran el apóstol y el profeta (Torres, 2000, pp. 26s), como así también las manifestaciones (*fanevrusiō*) más espectaculares del Espíritu Santo, o reduciéndola a un grupo “controlable” por la autoridad de turno, que debía estar a su servicio. Es interesante observar que en la Reforma no se consideró “el evangelista” como un ministerio actual, y tuvo que pasar un par de siglos, para que este ministerio fuera restaurado y aceptado por la iglesia establecida. (Wagner sostiene que recién con Finney, en el siglo XIX se acepta esta realidad (Wagner, 2000, p. 1).) La CVCT, aun en la controversia del siglo XVI, tenía todavía este punto ciego. Hoy nadie niega ni duda el ministerio del evangelista como algo distinto al del pastor y del maestro.

(101) De alguna manera estos excesos, sobre todo cuando la “humanidad” del canal escogido, es la que sobresa, muestra dos cosas importantes desde la perspectiva

antropológica y teológica. En primer lugar, el instinto humano de querer *controlar* al mismo Espíritu Santo (nuevamente por una cuestión de miedo y seguridad y quizá herencia de una CVCT), y no dejar que el Espíritu Santo gobierne y cambie el paradigma. En segundo lugar, la superación del mover del Espíritu Santo a toda expectativa humana, sobre todo cuando buscamos racionalmente comparar el movimiento actual con estructuras avivamentalistas antiguas.

(102) En su momento la teología de la liberación, con su fuerte carga social, provocó el rechazo de los sectores más conservadores del cristianismo, ciertamente quizá por el trasfondo marxista anticristiano de sus fundamentos filosóficos. Pero hoy ningún sector calificado como “ortodoxo y conservador” niega la asistencia social como parte del mensaje evangelístico y como actividad eclesíástica “obligada” (Campos, 2004, pp. 36-40).

(103) Asimismo, como hubo en su tiempo un Pablo que corrigió un exceso y distorsión ética de Pedro (Gá. 2:1-11) deberán haber presbiterios apostólicos (u otro nombre más apropiado) para examinar qué es lo correcto y qué no (Campos, s.f.).

(104) Muchos años antes, como hemos analizado, ya lo mostraba Mackay (2004). Entonces, vagamente hablando, como el Espíritu Santo es el Espíritu de la vida, toda la vida –concluyen– es una experiencia continua con él. Sin embargo, la realidad es que el Espíritu Santo está operativo mostrando su poder sobrenatural, y no es para menos. La Iglesia Católica Romana promovió la ida de Benedicto XVI a Brasil para el 2007, ante el desmoronamiento de esta confesión frente al avance evangélico-protestante, y fundamentalmente pentecostal. “El cardenal brasileño Hummes se lamentó en el sínodo de Obispos –realizado en el Vaticano–, por el rápido crecimiento de los movimientos protestantes en América Latina. En esa ocasión Hummes se preguntó por cuánto

tiempo más podrá decirse que Latinoamérica es una región católica.” (El Papa anunció que visitará Brasil en 2007, 2005). El mismo cardenal afirmó, con cifras oficiales, que en los últimos 20 años el catolicismo brasileño había perdido 20 millones de fieles. “La principal razón es el traspaso a las iglesias evangélicas, especialmente a las pentecostales, muy activas.” Luego añadió que hay “dos pastores por cada sacerdote” (Rubín, 2005). Por otro lado el sociólogo Antonio Flavio Pierucci de la Universidad de Sao Paulo destacaba que la Iglesia Católica Romana estaba en disminución y las religiones afro estaban en vías de extensión, debido fundamentalmente al avance pentecostal (el artículo ya está fuera de la *web*).

(105) Quizá esto sea un elemento faltante tanto en la teología como en la eclesiología latinoamericana. Los libros que han aparecido, sobre todo de la FTL y de Kairós no son muy proclives a pensar en emociones y su introducción en la teología o eclesiología.

(106) En 2005 la Iglesia Bautista en Argentina sufrió una escisión debido a la introducción de cierto “emocionalismo” desordenante dentro de la liturgia y así nació la Asociación Bautista Argentina, (<http://www.bautistas.org.ar>) separándose de la Confederación Evangélica Bautista Argentina.

(107) No deja de ser impactante la observación que hace Richard Shaull en su aporte sobre la teología de la liberación y el pentecostalismo. La primera no pudo darle todo lo que el pobre necesitaba, que básicamente era la experiencia espiritual, de allí que el pobre optó por el pentecostalismo (Shaull, 1995, pp. 8-48). La teología de la liberación no pudo desprenderse de la CVCT, aunque tenía el discurso sociológico. Esto de alguna manera muestra que la CVCF no es una formulación humana o de origen meramente horizontal. Por el contrario, se origina en Dios, y llega al hombre, en el encuentro con él. Norberto

Saracco sostiene que las cuatro afirmaciones distintivas (Cristo como Salvador, Sanador, Bautizador en el Espíritu Santo y Rey que viene) adquieren un valor particular en el contexto de las masas desposeídas y carenciadas de América Latina (Dayton, 1991, p. ix).

(108) Y esto uno no lo *sabe*, hasta que lo *ha experimentado*. Uno de los factores incuestionables del pentecostalismo, por ejemplo, es que toda la comunidad podía experimentar –y mucho antes del advenimiento del postmodernismo– la acción concreta del Espíritu Santo en sus vidas, como factor de base para su vida de fe, y que el cristianismo no se reducía a una *elite* intelectual. El pentecostalismo hunde sus raíces en la “experiencia espiritual”, más allá de cual sea y cómo explicarla. Dayton hace notar a través de toda su obra, que el tema de la experiencia es recurrente en los fundamentos del movimiento (Dayton, 1991, pp. 6, 12, 24, 43, etc.).

(109) La predicación de Pablo en Atenas es bastante curiosa, porque el apóstol no parece haber hecho ninguna señal milagrosa en el lugar, sino sólo predicar. Atenas era el centro intelectual del mundo y donde se encontró con filósofos epicúreos y estoicos. Era un ambiente fuertemente académico, al cual el apóstol estaba acostumbrado, y particularmente a la filosofía estoica, ya que ellos enseñaban en la universidad de Tarso (Kistemaker, 1996, p. 670). El método de Pablo fue la “discusión”, tanto en la sinagoga como en el mercado, pero Lucas no informa que haya ganado alguno para el cristianismo. El 17:18 da la apariencia que el debate con los filósofos fue largo. Como en ningún otro lugar, Pablo contextualiza el evangelio con la cultura de la ciudad: “al dios desconocido” y lo vincula al Dios que predicaba (Hch. 17:23), y luego (Hch. 17:28) cita a Epiménides (600 a.C.) y Arato de Soles (315-240 a.C.). Ambos poetas exaltaban las virtudes de Zeus, en un intento por establecer la relación que busca con sus oyentes. No está insinuando que está de acuerdo con el contexto pagano de

esas fuentes, sino que “las está usando como complemento de su enseñanza cristiana” (pp. 682s). El resultado fue pobre en cuanto a conversiones. Kistemaker no lo atribuye al mensaje, sino a la indisposición de los atenienses de aceptarlo (pp. 687). En todo otro lugar su predicación fue con demostraciones el poder de Dios (Brunner, 1993, p. 59). La Iglesia primitiva, como hemos mencionado, y *Hechos* testifica, fue altamente carismática, con abundantes milagros (y algunos ellos “extraordinarios”), pero en un mundo racionalista, su corazón estaba cerrado a la fe y así la predicación no era muy exitosa. En otros contextos, sin embargo, en los que las sensaciones abundaban, la experiencia del poder del Espíritu Santo cambiaba radicalmente a las personas.

(110) “Éxito” aquí lo tomamos como resultados de vidas transformadas en un sentido amplio, y esto en forma masiva. Lo que convierte a los brujos, no es la excelencia de palabras, sino la experiencia de multiplicación de los Felipes (Hch. 8:13,18).

(111) Max Weber, al principio del siglo XX, concluía que la “racionalización” de la sociedad no conducía a una ninguna sociedad utópica, sino a un progresivo aprisionamiento del hombre moderno en un sistema completamente deshumanizado e introducirlo en una jaula de hierro (Cruz, 1996, p. 57).

(112) Si hay algo que el postmodernismo sacó a luz es que somos incurablemente subjetivos: interpretamos siempre en relación a nosotros mismos. Kraft reconoce que “todo lo observado (palabras, gestos, posturas, situaciones, contextos, la medición del tiempo, etc.) más un buen número de factores internos en nosotros mismos (experiencia pasada, disposición presente, condicionamiento cultural y psicológico, y así sucesivamente) forman parte del mensaje” (Kraft, 1996, p. 24). Y en función de este “mensaje holístico” recibido construimos el significado que desarrolla

nuestra interpretación. Previamente el autor muestra fuertemente cómo nuestras predisposiciones o ideas que asumimos condicionan nuestras conclusiones (p. 20). La realidad que nos presenta el postmodernismo, en términos generales, es una interpretación emocionalista de la realidad –socavando o reduciendo la importancia de la razón–, y voluntarista –llevando al individuo a volver experimentar la realidad que lo afectó y posiblemente con mayor intensidad. Esta tendencia se ha acentuado en las iglesias latinoamericanas también, peligrando tanto la interpretación de la realidad como la de la Biblia, como así también la vida eclesial (liturgia) y ministerial. En particular esto lo vemos en el reduccionismo que se manifiesta en algunos lugares de buscar la experiencia “del Espíritu” y tener más experiencias del mismo o distinto tipo. No propugnamos un movimiento reactivo pendular, sino un equilibrio entre estas áreas para la correcta interpretación, ni tampoco una aceptación acrítica de las experiencias.

Bibliografía

Anderson, R. S. (2001). *The Shape of Practical Theology. Empowering Ministry with Theological Praxis*. Downers Grove, IL, EE.UU.: InterVarsity Press.

Anderson, N. T. y Jacobson, M. (2003). *La verdad sobre la medicina alternativa. Un método para evaluar las prácticas, médicas y los sistemas de salud, en cinco dimensiones*. Buenos Aires, Argentina: Peniel.

Angus, S. (1914). *The Environment of Early Christianity*. New York, NY: Charles Scribner's Sons.

Aristóteles (1967). *Metafísica*. En *Obras completas* (Tomo 2). Buenos Aires, Argentina: Editorial Bibliográfica Omeba.

Arndt W. F. y Gingrich, F. W. (1957). *A Greek-English Lexicon of the New*

Testament and Other Early Christian Literature. Chicago, IL, EE.UU.: The University of Chicago Press.

Barreda Toscano, J. J. (Ed.) (2004). Unidos en adoración. La celebración litúrgica como lugar teológico. Buenos Aires: Kairós.

Bloesch, D. G. (1984). "Fate, fatalism". En W. A. Elwell (Ed.), *Evangelical Dictionary of Theology* (p. 407). Grand Rapids, MI, EE.UU.: Baker Books.

Boff, L. (1982). *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*. Santander: Sal Terrae.

Boff, L. (1986). *Eclogogénesis: Las comunidades de base reinventan la Iglesia*. Santander: Sal Terrae.

Boman, T. (1960). *Hebrew Thought Compared with Greek*. London: SCM Press Ltd.

Bonhoeffer, D. (1985). *Crear y vivir*. Salamanca, España: Sígueme.

Bosch, D. J. (2000). *Misión en transformación: Cambios de paradigma en la teología de la misión*. Grand Rapids, MI: Libros Desafío.

Bowen, J. (1990). *Historia de la educación occidental*. Barcelona: Ed. Herder.

Boyd, G. A. (1997). *God at war: The Bible & the spiritual conflict*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

Burgos, J. M. (s.f.). *La ausencia del padre en nuestra sociedad: Comentario al libro de Paul Josef Cordes, "El eclipse del Padre"*. *Revista Arbil*, N° 69. Recuperado el 3 de enero del 2008 de [http://www.arbil.org/\(69\)cord.htm](http://www.arbil.org/(69)cord.htm).

Burn, J. (1962). *El Estoicismo*. Buenos Aires: EUDEBA.

Brunner, E. (1993). *El malentendido de la iglesia*. Jalisco, Guadalajara, México: Ediciones Transformación.

Budgen, V. (1989). *The Charismatics and the Word of God. A Biblical and Historical Perspective on the Charismatic Movement*. Durham: Evangelical Press.

Bultmann, R. (1962). *Primitive Christianity in Its Contemporary Setting*. Edinburgh: The Fontana Library.

Calvin, J. (1988). *Institución de la religión cristiana*. Grand Rapids, MI – Buenos Aires: Eerdmans – Nueva Creación.

Campbell, J. (2005). *The Millennial Age* (1). *Affirmation & Critique* 10, N° 1, 47-63.

Campos, B. (s.f.). *El ministerio quintuple y la restauración del carisma apostólico en el Perú*. *Pentecostalidad*. Recuperado el 29 de enero del 2008 de http://www.pentecostalidad.com/index.php?option=com_content&task=view&id=25&Itemid=45

Campos, O. A. (Ed.) (2004). *Teología evangélica para el contexto latinoamericano: Ensayos en honor al Dr. Emilio A. Núñez*. Buenos Aires, Argentina: Kairós.

Canclini, A. (1992). *Tras el alma de América Latina*. El Paso, TX: Ed. Mundo Hispano.

Čapek, M. (1984). *Determinism in western theology and philosophy*. En Rouner, L.S. (Ed.). *Religious pluralism*. Notre Dame, IL: University of Notre Dame Press.

Clapp, R. (1996). *A Peculiar People*. Downers Grove, IL, EE.UU.: InterVarsity Press.

Clark, G. H. (2002) *Verdad*. En Harrison, E. F. (Ed.), *Diccionario de teología* (pp. 643-636). Grand Rapids, MI, EE.UU.: Libros Desafío.

- Clouse, R. G. (1989c): "Revuelta de los campesinos (1524-25)". En W. M. Nelson, DHI (pp. 913s). Miami, FL, EE.UU.: Caribe.
- Clouse, R. G. (1989d): "Servet, Miguel (1511-1553)". En W. M. Nelson, DHI (pp. 915s). Miami, FL, EE.UU.: Caribe.
- Conferencia Episcopal Argentina (1993). Catecismo de la Iglesia Católica. Madrid, España: Edidea.
- Cook, G. (Ed.) (1994). *New face of the church in Latin America*. New York, NY, EE.UU.: Orbis Books.
- Costas, O. (1974). *La realidad de la iglesia evangélica latinoamericana*. En C. René Padilla, *Fe cristiana y latinoamericana hoy*. Buenos Aires, Argentina: Certeza.
- Cruz, A. (2003). *El cristiano en la aldea global: Cómo responder desde la fe a los retos del mundo actual*. Miami, FL: Vida.
- Dayton, D. W. (1991). *Raíces teológicas del pentecostalismo*. Buenos Aires – Grand Rapids, MI: Nueva Creación – Eerdmans.
- Deiros, P. A. (1998). *La acción del Espíritu santo en la historia: Las lluvias tempranas (años 100-550)*. Miami, FL: Caribe.
- Dooyeweerd, H. (1998). *Las raíces de la cultura occidental. Las opciones pagana, secular y cristiana*. Terrassa, Barcelona: CLIE.
- Dorfman, A. (1970). *Infiltración y violencia en América latina*. Santiago, Chile: Ed. Universitaria.
- Driver, J. (1995). *Renovación de la iglesia: Comunidad y compromiso*. Bogotá-Buenos Aires: CLARA-Certeza.
- Driver, J. (1998). *Imágenes de una iglesia en misión: Hacia una eclesiología transformadora*. Colombia-Guatemala: Clara-Semilla.
- Durnbaugh, D. F. (1992). *La iglesia de creyentes. Historia y carácter del protestantismo radical*. Bogotá: Ed. Clara – Semilla.
- El Papa anunció que visitará Brasil en 2007 (2005, 16 de octubre). Clarín. Recuperado el 16 de octubre del 2005 de http://www.clarin.com/diario/2005/10/16/el_mundo/i-02701.htm.
- Ellacuría, I. (s.f.). "Liberation: Mission and charism". En R. S. Anderson (Ed.), *Theological Foundations for Ministry*. Edinburgh – Grand Rapids, MI. T.& T. Clark – Eerdmans.
- Estrada, J. A. (1988). *Del misterio de la Iglesia al pueblo de Dios*. Salamanca: Sígueme.
- Fonseca, J. (2003). *Misión integral en el culto*. En C. R. Padilla y T. Yamamori (Eds.), *La iglesia local como agente de transformación: Una eclesiología para la misión integral* (pp. 213-234). Buenos Aires, Argentina: Kairós.
- Fromm, E. (2005). *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: Paidós.
- Fumero, M. E. (1999). *La iglesia: enfrentando el nuevo milenio*. Miami, FL: Unilit.
- García Canclini, N. (2002). *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*. Buenos Aires: Paidós.
- García-Junceda, J. A. (1988). *La cultura cristiana y san Agustín*. Madrid: Cincel.
- Getz, G. (1982). *Refinemos la perspectiva de la iglesia*. Miami, FL: Ed. Caribe.
- Gómez Caffarena, J. (Ed.) (1993). *Religión*. Madrid, España: Ed. Trotta.
- Prat, F. (1947). *La teología de San Pablo*, Tomos 1-2. México D.F., México: JUS.

- González, J. L. (1992). *Historia del pensamiento cristiano*. Miami, FL, EE.UU.: Caribe.
- González, J. L. (2001). *Mapas para la historia futura de la iglesia*. Buenos Aires, Argentina: Kairós.
- González, J. L. (2002). *La historia como ventana al futuro. Ensayos sobre la historia de la iglesia*. Buenos Aires, Argentina: Kairós.
- González, J. L. (2004). *Retorno a la historia del pensamiento cristiano. Tres tipos de teología*. Buenos Aires, Argentina: Kairós.
- Guder, D. L. (2000). *Ser testigos de Jesucristo: La misión de la iglesia, su mensaje y sus mensajeros*. Buenos Aires: Kairós. Trad. Carlos Alonso Vargas.
- Hernández Alonso, J. J. (1976). *La nueva creación: Teología de la iglesia del Señor*. Salamanca: Sígueme.
- Hiebert, P. G. (1978). *Conversion, Culture and Cognitive Categories*. *Gospel in Context* 1 (4), 24-29.
- Hoff, P. (1998). *Libros Poéticos*. Miami, FL: Ed. Vida, 1998.
- Hong, I. S. (2001). *¿Una iglesia Posmoderna? En búsqueda de un modelo de iglesia y misión en la era posmoderna*. Buenos Aires, Argentina: Kairós.
- Hong, I. S. (2004). *Redescubrimiento de la liturgia en las iglesias evangélicas*. En J. J.
- Barreda Toscano (Ed.), *Unidos en adoración: la celebración litúrgica como lugar teológico* (pp. 11-25). Buenos Aires, Argentina: Kairós.
- Hurlbut, J. L. (1991). *Historia de la Iglesia Cristiana*, Deerfield, IL: Vida.
- Jaeger, W. (1961). *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, MS: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Jamieson, R., Fausset, A. R. y Brown, D. (s.f.). *Commentary Critical and Explanatory on the Whole Bible*. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House.
- Jonas, H. (2000). *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*. Madrid, España: Siruela.
- Kistemaker, S. J. (1996). *Exposición de los Hechos de los apóstoles. Comentario al Nuevo Testamento*. Grand Rapids, MI: Libros Desafío.
- Kittel, G. (Ed.) (1968). *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, MI, EE.UU.: Eerdmans.
- Kraft, C. H. (1996). *Anthropology for Christian witness*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Küen, A. (1992). *La música en la Biblia y en la iglesia*. Terrassa, Barcelona: CLIE.
- Küng, H. (1969). *La Iglesia*. Madrid: Herder.
- Latourette, K. S. (1987). *Historia del cristianismo (Tomos 1,2)*. El Paso, TX: CBP.
- Lightfoot, J. B. (1990). *Los Padres Apostólicos*. Terrassa, Barcelona: CLIE.
- Loomer, B. (1976). *Two conceptions of Power*. *ProcS* 1 (6), 5-32. En Religion-online. En <http://religion-online.org/showarticle.asp?title=2359>.
- López, D. (2000). *Pentecostalismo y transformación social: Más allá de los estereotipos, las críticas se enfrentan con los hechos*. Buenos Aires: Kairós.
- Mackay, T. A. (1988). *El otro Cristo español. Un estudio de la historia espiritual de*

España e Hispanoamérica. Buenos Aires, Argentina: La Aurora.

Mardones, J. M. (1988). *Postmodernidad y cristianismo: El desafío del fragmento*. Santander, España: Sal Terrae.

Meeks, W. A. (1988). *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*. Salamanca: Sígueme.

Moffat, E. (2004). La música es teología. En J. J. Barreda Toscazo (Ed.), *Unidos en adoración: La celebración litúrgica como lugar teológico* (pp. 83-99). Buenos Aires: Kairós.

Moltmann, J. (1978). *La iglesia fuerza del Espíritu: Hacia una eclesiología mesiánica*. Salamanca: Sígueme.

Moltmann, J. (1998). *El Espíritu de la vida: Una pneumatología integral*. Salamanca: Sígueme.

Murray, G. (1946). *Greek Studies*, Oxford: The Clarendon Press.

Nash, R. H. (1999). *Life's ultimate questions: An introduction to philosophy*. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House.

Naugle, D. K. (2002). *Worldview: The History of a Concept*. Grand Rapids, MI.: Eerdmans.

Niebuhr, R. (1968). *Cristo y la cultura*. Barcelona: Península, 1968.

Oden, T. C. (1984). *Care of Souls in the classic tradition*. Minneapolis, MN, EE.UU.: Augsburg Fortress Press. (Todo el libro completo puede encontrarse electrónicamente en <http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=1938>).

Ordóñez Peñalonso, J. (2003). *Introducción a la Pedagogía*, San José, Costa Rica: EUNED.

Ormerod, N. (2000). System, History and a Theology of Ministry. *Theological Studies* 3 (61), 432.

Ortiz, J. C. (1974). *Iglesia y sociedad*. En C. R. Padilla (Comp.), *Fe cristiana y Latinoamérica hoy*. Buenos Aires, Argentina: Certeza.

Padilla, C.R. (Comp.) (1974). *Fe cristiana y Latinoamérica hoy*. Buenos Aires: Certeza.

Padilla, C.R. (1981). Cuatro tesis de Leonardo Boff sobre la iglesia. *Iglesia y Misión* 76. Recuperado el 7 de abril del 2007 de <http://www.kairos.org.ar/articuloderevistaiym.php?ID=1663>.

Padovese, L. (1996). *Introducción a la teología patrística*. Estella, Navarra: Verbo Divino.

Panotto, N. (2008). Una iglesia imaginada desde América Latina. *Lupa Protestante*. Recuperado el 2 de junio del 2008 de http://www.lupaprotestante.com/indez.php?option=com_content&task=view&id=1150&Itemid=31.

Pérez Álvarez, M. y Livacic Rojas, P. (2002). Desafíos para la psicología latinoamericana. *Papeles del psicólogo*, N° 83, 21-26. Recuperado el 2 febrero del 2008 de <http://www.papelesdelpsicologo.es/vernumero.asp?id=893>.

Piccardo, H. R. (2008a). La inclusión de un dios extraño en la teología de Agustín de Hipona. Artículo presentado en el Simposio Internacional Helenismo Cristianismo. Universidad Nacional de General Sarmiento, San Miguel, Pvcia. de Buenos Aires, Argentina, 7-9 de mayo.

Piccardo, H. R. (2008b). Cosmovisión de control en la teodicea de Agustín de Hipona. *Jornadas de pensamiento medieval: La filosofía medieval en el pensamiento moderno y contemporáneo*. Universidad de

Morón, Pvcia. de Buenos Aires, Argentina, 27 de Septiembre.

Piccardo, H. R. (2009a). Esquizofrenia cosmovisional en Latinoamérica y la concepción de Dios en la formación de su propia identidad. *Integralidad* 2, N° 1. Revista electrónica del CEMAA.

Piccardo, H. R. (2009b). Condicionantes psicológicos, sociales, filosóficos, hermenéuticos y lingüísticos para el determinismo de Agustín de Hipona. *Revista Agustiniana* N° 151.

Pinnock, C. H. (2001). *Most Moved Mover. A theology of God's openness*. Grand Rapids, MI: Baker.

Piper, J. (1995). *Preaching as worship: Meditations on expository exultation*. TrinJ, 16NS, 29-49.

Powers, W. (1982). *Learn to Read the Greek New Testament: An Approach to New Testament Greek Based on Linguistic Principles*. Sydney, NSW, Australia: Anzea Publishers.

Reyes, G. (2006). El paradigma neoapostólico en América Latina: Un diálogo hermenéutico. *Pentecostalidad*. Recuperado el 29 de enero del 2008 de http://www.pentecostalidad.com/pdf/nuevo_paradigma_apostolico_george_reyes.pdf

Rivara de Tuesta, M. L. (1992). El pensamiento incaico. En L. Robles (Ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro* (pp. 127-153). Madrid, España: Trotta. También en (2000). *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en Perú*. Lima, Perú: FCE. Tomo 1.

Rubín, S. (2005, 17 de octubre). Por qué el Papa tomó la decisión de no venir a la Argentina. *Clarín*. Recuperado el 17 de octubre del 2005 de <http://www.clarin.com/diario/2007/10/17/sociedad/s-03215.htm>.

Rusconi, R. (2003). La historia del fin: cristianismo y milenarismo. *Teología y vida* [online], vol. 44, N° 2-3, pp. 209-220. Recuperado el 28 de enero del 2009 de http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492003000200006&lng=es&nrm=iso.

Sala, G. B. (1982). Ortodoxia. En G. Barbaglio y S. Dianich (Eds.), *Nuevo diccionario de teología* (vol. 2, pp. 1987-1211). Madrid, España: Cristiandad.

Santaner, M.-A. (1984). *Hombre y poder. Iglesia y Ministerio*. Salamanca: Sígueme.

Santos, H. N. (2004). Sanarse, crecer y gozar en el culto. En J. J. Barreda Toscazo (Ed.), *Unidos en adoración: la celebración litúrgica como lugar teológico* (pp. 101-126). Buenos Aires, Argentina: Kairós.

Schaff, P. (1989). *Early Church Fathers*. Peabody, MA, EE.UU.: Hendrickson. Vols. 1-38. En Calvin College: Christian Classics Ethereal Library, CCEL CD-ROM.

Scott, L. y Guenther, T. (2003). *Del sur al norte: Aportes teológicos desde la periferia*. Buenos Aires: Kairós.

Shaul, R. (1995). *Iglesia, crisis y nuevas perspectivas*. Vida y Pensamiento. Costa Rica, 15/2, pp. 8-48.

Simpson, D. (1984) *Epicureanism in the Confessions of St. Augustine*. *Augustinian Studies*, 16, 39-48.

Sire, J. W. (1976). *The universe next door: A basic world view catalogue*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

Sire, J. W. (2004). *Naming the Elephant: Worldview as a Concept*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

Smeaton, G. (1961). *The Doctrine of the Holy Spirit*. Edinburgh: The Banner of Truth Trust.

Snyder, H. (1983). *La comunidad del rey*. Miami, FL: Caribe.

Soy un instrumento imperfecto para la obra del Señor (2005, 20 de abril). Infobae. Recuperado el 20 de abril del 2005 de [www./infobae.com/notas/nota.php?Idx=178425&IdxSeccion=0](http://www.infobae.com/notas/nota.php?Idx=178425&IdxSeccion=0).

Stott, J.R.W. (1982). *One People: Helping Your Church Become a Caring Community*. Harrisburg, PN, EE.UU.: Christian Publications, Inc.

Stott, J.R.W. (2000). *La predicación: puente entre dos mundos*. Grand Rapids, MI: Libros Desafío.

Stucky, P. (1992). *Esperanza en el Reino: la iglesia latinoamericana en camino hacia el siglo XXI*. Guatemala – Colombia: Semilla – Clara.

Synan, V. (1987). *En los postreros días: El derramamiento del Espíritu Santo en el siglo veinte*. Miami, FL: Vida.

Tillich, P. (1976). *Pensamiento cristiano y cultura de occidente*. Primera Parte: de los Orígenes a la Reforma. Buenos Aires: La Aurora.

Toon, P. (1989). “Dioclesiano”. En W. M. Nelson (Ed.), *Diccionario de historia de la iglesia* (p. 343). Miami, FL, EE.UU: Caribe. TOPIC – Historical overview (2001). Recuperado el 18 de agosto del 2003 de <http://www.webhostquest.com/~topic/TOPIC-Africa-Southern/10-TOPIC-history-2001.doc>.

Torres, H. (2000). *Apóstoles y profetas: La restauración de su influencia en el nuevo siglo*. Miami, FL. EE.UU.: Caribe.

Trebolle Barrera, J. (1998). *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*. Madrid: Trotta, S.A.

Unamuno, M. de (2003). *Del sentimiento trágico de la vida*. Buenos Aires, Argentina: Losada.

Van Engen, C. (2004). *El pueblo misionero de Dios*. Grand Rapids, MI: Libros Desafío.

Vanier, J. (1983). *La comunidad: lugar de perdón y de fiesta*. Madrid: Narcea.

Villafañe, E. (1986). *El espíritu libertador. Hacia una ética social pentecostal hispanoamericana*. Buenos Aires – Grand Rapids, MI: Nueva Creación – Eerdmans.

Volz, C.A. (1990). *Pastoral Life and Practice in the Early Church*. Mineapolis, MN: Augsburg Fortress.

Wagner, C. P. (1993). *Oración de guerra*. Nashville, TN, EE.UU.: Caribe.

Wagner, C. P. (1995a). *Iglesias que oran*. Nashville, TN, EE.UU.: Caribe.

Wagner, C. P. (1999). ¡Terremoto en la Iglesia! *La nueva reforma apostólica está sacudiendo la iglesia que conocemos*. Nashville, TN, EE.UU.: Betania.

Wagner, C. P. (2000, Apr-June): “Prayer and the Order of the Church”, *Global Prayer News* 1, N° 2. En www.globalharvest.org/pdf/GPNO42000.pdf.

Wallace, A. F. C. (1996). *Religion: An anthropological view*. New York, NY, EE.UU.: Random House.

Walsh, B. J. y Middleton, J. R. (1984). *The Transforming Vision. Shaping a Christian World View*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

Walvoord, J. F. (1983). *The Millennial Kingdom. A Basic Text in Premillennial Theology*. Zondervan.

Weber, M. (1947): *The Theory of Social and Economic Organization*, New York, NY, EE.UU.: The Free Press.


Yoder, J. H., Solano, L, y Padilla, C. R. (1998). *Iglesia, ética y poder*. Buenos Aires: Kairós.

Zea, L. (1993). *Introducción a la filosofía: La conciencia del hombre en la filosofía*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Zubieta, E, Fernández, I., Vergara, A. I., Martínez, M. D. y Candia, L. (1998). *Cultura y emoción en América*. *Boletín de Psicología* 61, 65-89. Disponible en la web en <http://www.uned.es/dpto-psicologia-social-y-organizaciones/paginas/profesores/Itziar/Boletin98.pdf>

Sobre el autor

Ha obtenido la licenciatura en teología (1998) y la maestría en estudios bíblico-teológicos (2000) en el IBBA y actualmente es candidato al doctorado por PRODOLA-UNELA. Además es ingeniero electrónico y en sistemas de control de armas, egresado del Instituto Tecnológico de Buenos Aires (ITBA, 1984), master en ingeniería electrónica (1987) del Philips Internacional Institute (Eindhoven, Holanda), y Ph.D. en ingeniería electrónica (1992) de la Delft University of Technology (Delft, Holanda). Es pastor de la Iglesia Evangélica “El Mesías” en Banfield (Argentina), y se desempeña como profesor titular de Automatización Industrial en el ITBA, al tiempo es profesor en diversos institutos bíblicos y seminarios teológicos. Ha publicado artículos profesionales en revistas nacionales e internacionales, como así también libros, manuales para institutos bíblicos, y artículos teológicos y ministeriales.



“...subamos al monte de Jehová... y nos enseñará en sus caminos, y caminaremos por sus sendas” Isaías 2:3