

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

Tel. (511) 348-3225
Fax. (511) 349-0023

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 6



La columna del Director

2

Énfasis

El cuidado de la creación como parte de la misión
Renán Sánchez Huayaney

5

Recuerdos de una extranjera
Ulrike Sallandt

15

Teología

La fe en busca de sentido: entre los sujetos, los
discursos y... ¿la verdad?
Nicolás Panotto

20

Cincuenta épocas, cincuenta dioses
Abel García García

27

Misiología

La unidad visible de la Iglesia
Tito Paredes

37

Esquizofrenia cosmovisional en Latinoamérica y la
concepción de Dios en la formación de su propia
identidad
Horacio Raúl Piccardo

41

| LA COLUMNA DEL DIRECTOR |

Hace pocos días fue noticia el rescate financiero de Doe Run, minera que tiene el control del complejo metalúrgico de La Oroya, en el departamento de Junín. Más de 175 millones de dólares fueron necesarios para salvar de la quiebra a la empresa, que tiene pendiente su Programa de Adecuación de Manejo Ambiental (PAMA), ya postergado en tres ocasiones anteriores y que es sumamente necesario debido a la brutal contaminación que la ciudad de La Oroya padece, provocando que su población tenga en su sangre cantidades de plomo muy por encima de las máximas permitidas por la Organización Mundial de la Salud (OMS). La empresa es salvada pero no los pobladores que continuarán buceando en gases tóxicos hasta un día futuro indeterminado.

Así como el anterior, en el Perú tenemos muchos más problemas ambientales pendientes de solución. La destrucción de los bosques naturales de la amazonía por la presión agrícola y la tala indiscriminada, con la consiguiente eliminación de variados hábitats de especies de flora y fauna; la disminución de la reserva pesquera del mar por la sobrepesca (recordemos el triste caso de la anchoveta en los setentas); la contaminación de las aguas marinas debido a las descargas de desechos de los más variados tipos (aquí se me viene a la mente la situación de la bahía de Chimbote, casi muerta por la acción del hombre, y también la imagen de algunas playas limeñas); El aumento de la desertificación; la contaminación urbana que afecta mayormente a la población de menores ingresos; la contaminación de los ríos por los relaves mineros y los desperdicios de las urbes; la contaminación atmosférica en algunas ciudades que poseen zonas industriales importantes o una amplia carga vehicular que las está colapsando.

A todo esto le podemos añadir la presión por los recursos energéticos –nos encontramos cerca al máximo de nuestra capacidad instalada de producción eléctrica– y los negativos pronósticos que nuestro país tiene respecto a la disponibilidad del agua debido a los deshielos que aparentemente sufrimos por el calentamiento global. ¿Tenemos los cristianos una palabra relevante frente a esta coyuntura? ¿El aspecto ambiental es importante y requiere nuestra atención? Para mí, la respuesta a estas dos preguntas es un sí rotundo.

Por ello dos artículos de la presente edición están dedicados al tema ambiental, escritos por Renán Sánchez, que nos dice que el cuidado de la creación es realmente parte de la misión de la iglesia, y Ulrike Sallandt, que basada en su experiencia como extranjera en nuestro país reflexiona sobre el papel de la iglesia en la problemática ambiental. Incluimos también en este número dos artículos misiológicos: uno de Tito Paredes, que medita sobre la unidad de la iglesia, y otro de Horacio Piccardo, estudiante doctoral de PRODOLA, que nos comparte sobre el concepto de Dios y las particulares cosmovisiones que son parte de la realidad de nosotros los latinoamericanos. También tenemos un par de artículos teológicos, uno de Nicolás Panotto acerca de la fe, y otro sobre la inspiración y las distintas maneras en las que se ha visto a Dios a través de la escritura del texto bíblico.

Como siempre, expresamos nuestro sincero agradecimiento a los autores que nos acompañan con sus textos en la presente edición. Dios los bendiga a todos ustedes.

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 programa está dividido en dos partes: El Área de Documentación, que tiene como objetivo brindar información, tanto bibliográfica, hemorográfica y archivística a los alumnos del Programa de la Facultad y a investigadores en general; y el Área de Investigación, que tiene como propósito promover y realizar investigaciones interdisciplinarias sobre la realidad misiológica de la Iglesia.

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 |

- Del 11 al 14 de Abril tuvimos la grata visita de un grupo de profesionales y a la vez estudiantes del City Seminary de Nueva York. Este fue un grupo diverso que incluía hermanos y hermanas de transfondo chino, japonés, indonesio, nigeriano, judío, puertorriqueño, dominicano y anglo-americano: una expresión del cuerpo de Cristo en su diversidad. Estuvieron aprendiendo y reflexionando acerca de la obra de Dios en Lima, hospedándose en la Casa de Retiro del CEMAA, un nuevo ministerio que este año está comenzando. Para nosotros fue un placer tenerlos como primeros huéspedes.
- El jueves 16 de Abril se reunirá el Núcleo de la FTL Perú en la Iglesia de Dios del Perú (Av. Brasil cuadra 31, Magdalena del Mar). El ponente para esta reunión será nuestro Director Asociado Abel García García, que expondrá el tema: **"Reflexiones sobre la crisis financiera mundial"**
- Del 24 al 26 de Abril, el Ministerio para la Mujer "FEBE" del CEMAA tendrá su primer Retiro-Reencuentro del año 2009. Esto se llevará a cabo en la Casa de Retiro del CEMAA (Jr. Las Monjas 140 – La Molina).
- El 24 de Abril se publicará el libro **"Misiones de corto plazo en América Latina: reflexiones y perspectivas"**. Este libro recoge las ponencias de la Consulta sobre Misiones de Corto Plazo que se llevó a cabo el año 2006 en Lima, organizada por el Trinity Evangelical Seminary y la Facultad Evangélica Orlando E. Costas del CEMAA. En Mayo se hará la presentación respectiva. Para mayores informes escribir a lilianacll@cemaa.org o llamar a los siguientes número telefónicos: (511) 348 3225 ó (511) 349 8938.
- En el mes de Mayo el pastor Genaro Torres Valenzuela estará defendiendo su tesis de Maestría en Misiología del CEMAA, cuyo título es: **"La Educación Teológica Transformativa para el Empoderamiento Misionero de las Asambleas de Dios del Perú"**.
- El 29 y 30 de Mayo se realizará el Seminario-Taller "Recuperando la Memoria de Nuestros Pueblos" en el CEMAA, dirigido a líderes denominacionales y estudiantes de teología interesados en adquirir destrezas para recopilar información archivística oral y escrita sobre la historia de las comunidades evangélicas en el Perú y América Latina. La dirección estará a cargo de la destacada bibliotecaria Mariela Deluca Voth, y está auspiciado por IAMS (Asociación Internacional de Estudios de Misión). El cupo es limitado para 15 personas, por lo que sugerimos reservar una vacante lo antes posible.

El **cuidado** de la creación como **parte** de la **misión***

1. Introducción

Escribir y hablar sobre cual debe ser la actitud y el rol de la iglesia respecto a la problemática ambiental, el deterioro de la vida silvestre, la sobre-explotación de recursos, el cambio climático, la contaminación y el desarrollo sostenible, es tan extenso que ha sido objeto de muchos libros, y mal haría en pretender resumir este tema en un solo artículo o monografía. Por ello, son muchos y diversos los ángulos desde donde se puede abordar estos ya de por sí diversos temas, pero enfocaré el presente artículo en un sentido más misiológico, centrándome no tanto en cuál debe ser la misión de la iglesia respecto a la problemática de la creación, sino en el porqué no es considerado este tipo de misión dentro de la agenda de la iglesia.

Sé que el presente artículo será crítico, y para algunos muy crítico, por eso solicito que al leerlo se aproximen con una actitud autocrítica, observante y humilde. Personalmente creo que las personas inteligentes, seguras de sí mismas, cultas y visionarias suelen ser autocríticas, y son estas personas las que suelen proponer los cambios para bien. Quiera Dios que las siguientes ideas introductorias sirvan para iniciar un cambio en la idea sobre cuál debe ser la misión de la iglesia en el mundo contemporáneo, en especial respecto a la creación.

2. Antecedentes

Desde los últimos años del siglo XX, ha surgido en occidente una corriente que

posee un gran interés por el medio ambiente, la ecología y el cuidado de los habitats y especies en condición de riesgo. En los años sesenta surgen los primeros antecedentes de preocupación por la contaminación y la depredación de las especies naturales, y en la década de los setenta nacen agrupaciones más activas y radicales como Greenpeace, la WWF y Amigos de la Tierra. En 1972, las Naciones Unidas organizaron en Estocolmo la primera Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano, preocupados por aquellos elementos que afectan las condiciones de vida del ser humano, de donde surgió el marco inicial para el análisis de los problemas ambientales regionales y mundiales. También en 1972 se publicó el documento *The Limits of Growth* (Los Límites del Crecimiento) por iniciativa del Club de Roma, que revelaba un futuro catastrófico para el año 2100 debido al consumo y al ritmo de crecimiento económico. De esta manera evoluciona el movimiento ambientalista o ecologista. Posteriormente, en 1987, la Comisión Mundial para el Medio Ambiente y el Desarrollo publica el informe “Nuestro futuro común” que hace del problema ambiental una responsabilidad mundial y no solo de cada nación.

Muchos naciones se han reunido en eventos mundiales para llegar a acuerdos frente a estos problemas medio ambientales que incluyen los problemas de cambios climático, deforestación, desertificación, agotamiento de la capa de ozono, pérdida de biodiversidad, pérdida de los bosques tropicales, falta de agua para consumo humano, contaminación de

las fuentes de agua, y un continuo aumento de la pobreza en el mundo. Como un subproducto de estas citas cumbres, muchos acuerdos internacionales han sido firmados en relación a la protección ambiental y respeto por la tierra, comenzando con la Conferencia de las Naciones Unidas en Estocolmo, en 1972, que dio como fruto la creación del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), y siguiendo con la Conferencia de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente y el Desarrollo, celebrada en Río de Janeiro, Brasil, en 1992. Posteriormente se dio la Cumbre de Río en 1997, más recientemente la Cumbre de la Tierra en Johannesburg en 2002, y al final la Cumbre de Kyoto, cuyo protocolo se firmo en el año 2005, con el fin de reducir las emisiones de gases de efecto invernadero.

De este modo surge todo un movimiento a nivel mundial sin precedentes, al cual se unen ONGs, medios de comunicación, algunos sectores empresariales, ciertos sectores de iglesias cristianas y, de una manera u otra, los gobiernos. Sin embargo, para que éstos últimos se involucren se ha tenido que llegar a niveles escandalosos de depredación y contaminación,, aunque no por el medio ambiente y la fauna silvestre en sí, sino mayoritariamente por el riesgo que corre el ser humano producto de un estilo de vida y producción no sostenible.

En medio de este escenario cabe preguntarse: ¿Cuál es la posición de la iglesia cristiana y que esta haciendo en medio del concierto de cuidado del medio ambiente y de la vida silvestre? La respuesta no es fácil, ya que se tiene que recurrir a la historia, las posturas misiológicas y la posición ética de los muchos sectores de la iglesia cristiana, que ya de por sí es diversa y, en algunos casos, inclusive opuesta y conflictiva. Si bien en la iglesias evangélicas hay unidad en temas esenciales de la doctrina, no obstante encontramos diversidad y aún conflicto en los énfasis bíblico-teológicos, misiológicos,

éticos e ideológicos. Ningún erudito en temas eclesiológicos puede negar la existencia de polaridades dentro del pueblo evangélico, cosa ignorada por un gran sector de la cristiandad debido a su desconocimiento por su particular estilo de vida que tiende al aislamiento y el énfasis en la salvación del alma.

De allí que solo un sector de la iglesia evangélica a nivel mundial ha puesto el tema del cuidado de la creación en sus agendas y están haciendo algo al respecto. Pero, ¿cuál es la situación en la iglesia evangélica del Perú? ¿Que porcentaje del pueblo evangélico ha puesto el cuidado de la creación en su agenda? Y, ¿por qué sí? O, ¿por qué no? Estas son preguntas que cada lector deberá ir respondiéndose conforme vaya conociendo más sobre la misión y el cuidado de la creación.

3. La cosmovisión heredada

La interpretación o comprensión que se tiene del mundo y el cosmos en el caso de occidente tiene una fuerte influencia del pensamiento griego, y la iglesia desde sus orígenes no ha estado libre de su influjo.

Hacia el primer siglo de la iglesia cristiana, la filosofía griega se expandía por el mundo entero juntamente con el crecimiento del imperio romano, hasta llegar a Palestina en tiempos antes de Cristo, donde dominaba la percepción judaica del cosmos. El pensamiento griego era mayoritariamente dualista, donde se creía en la superioridad del espíritu sobre la materia, calificándose al espíritu de bueno y a la materia como algo malo o sin valor, donde el mundo material o natural era un reflejo del mundo supramaterial o supranatural. El platonismo tuvo gran influencia en el dualismo griego. Al respecto Sydney Rooy dijo que *“el mundo concreto y físico de Platón es sólo una sombra de lo real. Lo temporal es efímero y sin significado*

histórico. Escapar de ello significa la salvación” (1)

El dualismo postula que existen dos principios supremos e independientes, el bien y el mal, que explican el origen y evolución del mundo. En un sentido amplio el dualismo enseña que existen dos órdenes distintos: Dios y mundo; razón y fe; materia y espíritu; orden físico y orden moral. Existen dos tipos comunes de dualismo:

- Dualismo teológico o religioso, que trata sobre el origen del cosmos. Existen varios tipos de dualismo teológico. Por ejemplo, los gnósticos fueron un grupo que salió de la iglesia cristiana del primer siglo y por influencia del dualismo de la filosofía griega y oriental negaban que Cristo sea Dios, pues para ellos Dios por ser espíritu no pudo hacerse materia y nacer como un niño, ya que la materia es mala y es el mundo de las tinieblas, y lo espiritual es lo bueno y es el mundo de la luz

- Dualismo filosófico o metafísico, que era opuesto al holismo (diversidad interrelacionada), al monismo (unidad en medio de la diversidad) y al panteísmo (el universo material es divino). Aunque existen muchos tipos de dualismo filosófico. Por ejemplo, Platón desvaloriza el mundo material, y creía que el cuerpo era la cárcel del alma.

Como muestra del efecto de la filosofía griega en la fe cristiana surgieron grupos gnósticos dentro de la iglesia, influenciados por la percepción dualista del cosmos, las religiones de misterio y la magia, como los maniqueos, valentinianos, arrianos y eunomianos (2), cuyas enseñanzas tenían fuerte influencia dualista y atacaban la creencia de la divinidad de Jesucristo.

Curiosamente, la influencia griega en el judaísmo alcanzo al judeocristianismo, reflejada en los movimientos monásticos iniciados en el siglo 3 d.C. con los ermitaños. En la edad media los monjes se

internaban en monasterios lo más alejados de la civilización y su influencia negativa, buscando una vida de mayor gracia, sometiéndose a disciplinas austeras y ascéticas a fin de matar todos los apetitos de la carne. Según Rooy las corrientes monásticas consideraban malo todo lo que a este mundo se refiere, lo que justificaba su rechazo y separación de tales cosas. Al principio, esto significaba que la misión implicaba la separación del mundo y el convencer a otros de que siguieran estos pasos (3).

Parte de esa influencia de rechazo y desvaloración del mundo y, por ende, de lo material, ha influenciado la visión de la misión de la iglesia, al grado que existe un énfasis en la espiritualidad individual, la devocionalidad y la evangelización, rechazando los pecados vinculados al cuerpo mismo pero no los pecados sociales ubicados “afuera” en el mundo, y mucho menos pecados más específicos como el consumismo, la depredación de la vida silvestre y la contaminación del medio ambiente.

4. El fundamentalismo

Otro elemento que ha caracterizado el pensamiento evangélico en Latinoamérica y Perú ha sido la influencia de instituciones, discursos y literatura evangélica vinculada con el fundamentalismo evangélico norteamericano.

Desde el siglo XVIII los misioneros persistían en la tradición de la indisoluble unidad entre evangelización y humanización, entre “servicio al alma” y “servicio al cuerpo”, entre proclamación del evangelio y la extensión de una cultura benefactora (4). En esa época el movimiento pietista liderado por A. H. Francke marcó distancia del racionalismo y de la ilustración, generando una separación entre lo “secular” y lo “religioso”, en contra de que la iglesia sea

iglesia del Estado, pero siempre creyendo en que el cristianismo debía también “servir al cuerpo y no solo al alma”. Para el pietismo, según Sidney Rooy (5), la vida cristiana se caracterizaba por lo personal, intuitivo y voluntario, y por el calor humano.

En ese escenario surgen los avivamientos en Estados Unidos y Gran Betaña que abrazaban las ideas de la Ilustración (el racionalismo) y a la vez buscaban una fe experiencial y cálida. En Estados Unidos se da el Gran Avivamiento entre 1726 y 1760, y después de la guerra de independencia surge el llamado Segundo Avivamiento, que tuvo un discurso marcado por el optimismo y el anuncio teocrático en toda esfera de la existencia, con su auge en 1797.

Hacia los albores de la guerra civil norteamericana surge otro avivamiento liderado hábilmente por Charles G. Finney (1792-1875) marcado por el discurso optimista del cambio social, la abolición de la esclavitud y el surgimiento de una sociedad justa. Después de la terrible guerra civil se divide en muchas líneas y corrientes que, como dice Bosch (6), enfatizaban el ecumenismo y la renovación social por la izquierda, y la ortodoxia confesional y el evangelicalismo por la derecha. En los inicios del siglo XX, los primeros habían evolucionado para constituir el “evangelio social”, y los segundos, el fundamentalismo.

.Hasta principios del siglo XIX hubo entre los evangélicos de todo el mundo un fuerte optimismo respecto al rumbo del mundo, con la firme idea de que el Reino de Dios se establecería e inundaría el mundo por medio de la agenda y los esfuerzos misioneros unidos de la iglesia. Pero como narra David Boch (7), “*después de 1830...se desvaneció el frente evangélico unido. Surgió un espíritu de competencia feroz entre las varias denominaciones del protestantismo en los Estados Unidos*”. Fue una época en la que el liberalismo teológico se diseminaba entre los

seminarios y creyentes conservadores. Es en este escenario donde las ideas escatológicas y dispensacionistas de C.I. Scofield tomaron auge a raíz del vacío que estaba generando el liberalismo teológico en el mundo evangélico de Estados Unidos, acuñándose hacia la década de 1840 los términos premilenarista y postmilenaristas, donde los premilenaristas enfatizarían el “servicio al alma” y el deterioro progresivo del mundo y la sociedad hasta el regreso de Cristo, mientras que los postmilenaristas enfatizarían el “servicio al cuerpo” y el mejoramiento paulatino del mundo y la sociedad hasta el amanecer del milenio. Estas nacientes ramas del pensamiento evangélico y sus respectivas denominaciones evangélicas plasmaban así sus énfasis y su percepción de la misión de la iglesia.

Según Bosch (8), en la iglesia evangélica de los Estados Unidos del siglo XX un ala optó por el premilenarismo que se convirtió en el fundamentalismo: había aprendido a tolerar la corrupción y la injusticia, a esperar y aun alegrarse en sus manifestaciones como señales del regreso inminente de Cristo. La otra ala permaneció postmilenarista en el nivel formal, pero su milenio gradualmente se centró en este mundo presente y material: consistía en gran medida en una afirmación no crítica de los valores y bendiciones estadounidenses y en la convicción de que éstos debían ser exportados y compartidos con el mundo entero

El premilenarismo sería considerado como el principal factor originador del fundamentalismo evangélico que surge como un movimiento que se opone a la influencia moderna, liberal y secular de la sociedad. Además de considerarse como los defensores de la verdad bíblica, defendían el *american way of life*, por lo que se le considera cristiano pero sociológica y políticamente ligado a la cultura norteamericana. Heredó la

percepción individualista de la modernidad -aunque rechaza la modernidad-, defiende la libertad -aunque la parametriza-, y promueve una ética individualista, el pesimismo histórico, el dogmatismo, y desestima las causas humanitarias incentivando la intolerancia religiosa y la política de derecha para marcar distancia de los posmilenaristas, el evangelio social y los teólogos liberales. Aunque nunca dejaron de tener aspiraciones políticas, suelen tener una fuerte desarticulación teológica que la ha llevado hacia una posición política secular y no cristiana. Dentro del fundamentalismo hay varias corrientes y existen posiciones extremistas que ven el mundo *blanco o negro* y otras moderadas que distinguen *matices*.

La herencia producto de las misiones norteamericanas en Latinoamérica tuvo mayoritariamente un énfasis premilenarista en su doctrina y una actitud fundamentalista en su práctica. Por ende, incluye mayoritariamente en su agenda una ética individual pero no social, ni ambiental, ni política, y limita la tarea social a esfuerzos asistencialistas que son muchas veces tenidos como “anzuelos” para la evangelización y otras veces como obras de misericordia humanitaria no consideradas como parte de la misión de la iglesia. En todos los casos no se fomenta mejoras en la sociedad ni cambios estructurales, de allí que el tema del cambio social, cuidado de la creación, o la acción política (no me refiero al partidismo ni al proselitismo político) estén fuera de la agenda de la iglesia evangélica, a excepción de algunos casos en el Perú y el mundo de presencia política individual pero generalmente desarticulada bíblica-teológicamente, con serios vacíos ético-bíblicos y un desconocimiento enorme de antecedentes históricos que pueden darnos criterios para la acción política actual. Cabe señalar que hubo honrosas excepciones de personas, iglesias y organizaciones evangélicas que son dignas de imitar tanto en tarea política y acción ambientalista y conservacionista.

5. Un cambio de rumbo: el Reino de Dios

Sabiendo que existen dos percepciones diferentes de la misión de la iglesia producto del énfasis en el “servicio al cuerpo” ó en el “servicio al alma”, es un consuelo saber que ninguno de ambos lados ha descuidado totalmente la evangelización o la acción social dentro de sus agendas conforme a sus énfasis. Sin embargo, sí se lamenta la existencia de facciones radicales dentro de cada uno de los dos grupos en mención, que han llegado a una distorsión antibíblica, atacando con literatura y mensajes a los partícipes del otro énfasis, inclusive a los moderados.

Buscar los fundamentos bíblicos requiere no caer en el literalismo o bibliolatria, sino ir a una hermenéutica profunda que vaya a las bases, analizando si el cuidado de la creación debe estar incluido dentro de la agenda de la iglesia y, en segundo lugar, encontrando la conducta ética evangélica adecuada para los diferentes escenarios donde convergen problemas ambientales, de conservación, económicos y de desarrollo sostenible.

Existen muchos ángulos teológicos desde donde podemos abordar el tema. Yo prefiero analizar los fundamentos de la ética ambiental y ecologista cristiana desde la perspectiva del Reino de Dios. Según Juan Driver (9) “*en el Antiguo Testamento, históricamente, la alternativa divina al sistema egipcio fue una convivencia de pacto bajo el reinado de Dios, tal como quedo constituido en el Sinaí*”. Él mismo dice (10) que en el Sinaí presenciamos el advenimiento de Yahveh para reinar sobre su pueblo. Cuando Jesús proclama el Reino de Dios percibimos la actividad salvífica de Dios presente en la persona, palabra y

hechos del Mesías (Lc. 11:20; cf. Mt. 12:28).

El Reino de Dios como clave hermenéutica estuvo presente tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, como el reinado soberano de Dios sobre su pueblo, salvándolo y libertándolo en todas las dimensiones de la vida y la realidad, pues en la concepción judía de la fe no existe el dualismo. Personalmente encuentro que si bien el reino de Dios incluye a todo el cosmos, en el Antiguo Testamento su proyección se enfoca principalmente al pueblo judío, y a partir de Jesucristo el suceso redentor se expande a todos los pueblos y a todo el cosmos, pero siempre teniendo como horizonte escatológico el establecimiento total del reino, conforme lo anunciaron los profetas veterotestamentarios y las profecías neotestamentarias.

“El tema del Reino de Dios como clave hermenéutica es fundamental para que, sin importar los énfasis teológicos de las denominaciones evangélicas, la iglesia asuma el servicio social y el cuidado de la creación como parte de su misión”

René Padilla (11) escribió que el énfasis central del Nuevo Testamento es que Jesús ha venido a cumplir las profecías del Antiguo Testamento y que en su persona y obra el Reino de Dios se ha hecho una realidad presente.

Para la mayoría de teólogos el Reino de Dios es conceptualizado como el proyecto redentor de Dios para toda la creación, por

cuanto la voluntad de Dios es que se rediman las relaciones del hombre con Dios mismo, la relación del hombre consigo mismo, las relaciones sociales de la humanidad y la relación del ser humano con el resto de la creación. Por ello el llamado al arrepentimiento es a un cambio de actitud respecto a la manera como nos hemos actuado en esta gama de relaciones. El mismo autor (12) dijo que el Reino de Dios no es meramente el gobierno de Dios sobre el mundo por medio de la creación y la providencia; si ese fuera el caso, no se podría afirmar que fue inaugurado por Jesucristo. El Reino de Dios, es más bien, una expresión del gobierno final de Dios en toda la creación, el mismo que, en anticipación del fin, se ha hecho presente en la persona y obra de Jesucristo.

Dios está interesado no sólo en todos los seres humanos, sino en todo el ser humano, en todas las dimensiones de la vida, desde el bienestar del espíritu, el alma y el cuerpo, hasta la redención de las relaciones del hombre con Dios, del hombre consigo mismo, entre los seres humanos y del hombre con el resto de la creación (13). Respecto a Gn. 2:15, donde dice que “... el Señor Dios tomó al hombre y lo puso en el jardín del Edén para labrarlo y cuidarlo”, Juan Arroyo (14) escribió que la responsabilidad humana se describe por dos verbos...que son traducidos como labrar y cuidar. El primer verbo también puede traducirse como “trabajar” o “servir”. En realidad, es la palabra básica del hebreo para “ser esclavo de”. La segunda palabra se traduce en forma variada como “cuidar”, “observar”, “mirar” o “preservar”. El significado específico de las dos palabras es que ambas describen acciones emprendidas primariamente no para beneficio del sujeto sino en beneficio del objeto de la acción.

Este pasaje bíblico por cuanto es un mandato de origen -así como es el caso de la monogamia establecida por Dios- no ha sido abolido, es un mandato vigente para todo creyente, más aún, para toda la

humanidad independientemente de su condición soteriológica. Dios muestra interés en que exista una buena relación del ser humano con su creación, que por lo demás es algo parte del proyecto de establecimiento de Su Reino, por lo que al extenderse el Reino de Dios debe incluirse esto en la agenda de la iglesia.

6. El asunto de la ética

El teólogo Roy May menciona dos modelos hermenéuticos para el debate ambiental: La ecología mayordómica y la ecoteología.

Ecología Mayordómica

En el modelo de la ecología mayordómica, el ser humano es el “mayordomo” o administrador de la naturaleza y el medio ambiente. En este modelo el valor de la naturaleza es ambiguo pues se la comprende en términos intrínsecos e instrumentales, además que es teocéntrico por cuanto Dios es el principal referente como creador, articulador, sustentador y promotor de la naturaleza. Los dos pasajes bíblicos fundamentales son Gn. 1.1-2.3 (especialmente Gn. 1.27-30) y Gn. 2.4-25.

Según Gn. 1,27-30, los mandatos de “someted” y “ejerced potestad” sobre la tierra encuentran su sentido en el rey justo que cumple su mandato de gobernar e imparte las bendiciones divinas. Aquí el ser humano tenía la imagen de rey. Luego, la “potestad” dada a los seres humanos es la potestad de gobernar con paz y justicia. En última instancia, la idea es proteger a los más débiles. Esto se extiende a los animales, pues no están autorizados a matarlos y comerlos (15).

La imagen ideal de un rey en el texto bíblico es la de un rey justo, que hace justicia, que da a cada uno según sus hechos, que procura el bien de la sociedad y de sus súbditos. Y a partir de este pasaje, los súbditos son los seres vivos de la creación, cuyo bien debe ser procurado por

Adán y Eva y los seres humanos que nazcan después.

Según Gn. 2.4-25, referente a los orígenes del “Jardín del Edén”, el ser humano tiene una imagen de campesino. Aquí el propósito mismo de la vida humana es el cultivo y el cuidado de la tierra, relacionándose con la tierra o la naturaleza mediante el trabajo. Además Adán cuida a los animales, les pone nombre, y Dios le da una mujer como compañera idónea. Aquí la relación del hombre con la naturaleza no es principalmente de obtención de recursos y autoconsumo, aunque está incluido. La relación incluye funciones como la de cuidador, conservador, administrador y agricultor. La visión es de armonía, la que se quiebra cuando el ser humano es irresponsable en su función y desobedece el mandato divino, producto de su deseo de prescindir de Dios y querer ser como Él; por ello el antropocentrismo es el pecado que desencadena los problemas ambientales y de depredación de la vida silvestre.

Para Roy May (16) esta enseñanza ha sido duramente criticada por el movimiento ambientalista pues:

- Hace del ser humano un rey supremo para imponerse, sin condición, sobre la tierra.

- El relato de los orígenes del “Jardín del Edén” supuestamente propone una jerarquización en la cual “el hombre” está por encima de los animales y las mujeres.

- La idea de “responsabilidad” implica una posición antropocéntrica.

- Esta es la misma crítica que se le hace a la ecología mayordómica: ella es antropocéntrica y comprende la naturaleza en términos de valor instrumental.

Siendo bíblicos, creemos no justa la crítica hecha al modelo por cuanto según el texto del Jardín del Edén, la naturaleza no esta

mencionada en sentido puramente instrumental, sino también de cuidado y amor.

Ecoteología

El segundo modelo es la ecoteología, que según Roy May (17) es un tipo de teología natural a diferencia de la teología histórica; esto es, encuentra en los procesos de la naturaleza, y no en los procesos históricos, no solamente su inspiración sino su lógica interna.

Se dice que (18) las conexiones son de por sí profundamente espirituales, por eso se puede hablar de “la profundidad espiritual del universo” (...) La conciencia de ese quantum y esa conexión orgánica implican una espiritualidad humana ecológica: interiorizar el misterio del universo en cada persona. No hay que confundir con panteísmo o nuevaerismo las palabras de May, pues este discurso también estudiado por Leonardo Boff hace mención a una conexión valorativa, afectiva, de sentido de pertenencia, de identificación, de auto inclusión en la creación y de amor hacia la creación.

Según Roy May (19) el problema ecológico reside en la falta de conciencia, manifestada en la negación de nuestra ubicación cósmica. Esto es nada menos que la pérdida de la religación, referida a la relación conciente con la creación que produce un sentido de ubicación cósmica y un sentido de pertenencia e identidad en el cosmos. Para el mismo autor (20) la raíz última de la crisis ambiental es la ruptura de la religación universal. Esta se manifiesta en el afán antropocéntrico del poder-dominación. El instrumento principal del poder-dominación es la tecnología, la cual se coloca entre el ser humano y la naturaleza.

Es normal que el hombre se comunice con la creación mediante el trabajo, el cultivo o la actividad agrícola, pero cuando toma un perfil antropocéntrico de

usufructo, dentro de una economía industrializada y tecnificada, se torna en un poder de dominación sin religación y depredador. Ante esto, Leonardo Boff (21) propone la eco-espiritualidad como la solución a la crisis ambiental. Esto porque la crisis demanda una revolución espiritual. Tal espiritualidad significa identificarse, y aún confundirse, con la Tierra misma.

Boff (22) propone dos principios o imperativos categóricos:

1) “Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida”. Este es el principio de la responsabilidad.

2) “Bueno es todo lo que conserva y promueve a todos los seres en su equilibrio dinámico, especialmente a los vivos y, de entre los vivos, a los más débiles y amenazados; malo es todo lo que perjudica y hace desaparecer a los seres o destruye las condiciones de su reproducción y desarrollo”. Este es el principio de la compasión.

La dimensión ética se realiza cuando “entra en sintonía” con estos dos principios. Se trata de una ética deontológica, que considera la esencia misma de todo ser, su valor intrínseco, pero también la esencia del sentido original de las relaciones, no de explotación egoísta y ambiciosa, sino de uso racional y sostenible. Para May (23) este modelo ha traído varias críticas. Primero, enfatiza el carácter planetario de la vida, desviando la atención ética de lo concreto hacia lo abstracto. Implica que la verdadera acción ética no es la respuesta local y particular, sino lo que nos pone en sintonía con el cosmos (...) Segundo, esto sugiere una estructura cósmica anterior a la acción humana que “propone” la ética. Lo “ético” se encuentra en esa estructura cósmica; la “moral” son las acciones que van en “sintonía” con la estructura primordial. Aquí la ética teológica se torna abstracta y ahistórica, como es el problema

siempre con la ley natural, pues en la naturaleza es problemático encontrar modelos éticos y sociales.

7. Conclusión

Por todo lo visto se puede concluir que a lo largo de la historia de la iglesia, de la misión y de la doctrina, han habido personajes y cambios que han dado como producto, para el caso de Perú debido a las misiones de fe que llegaron, una práctica misionera que no ha buscado promover cambios estructurales, ni promover la justicia social, ni el cuidado del medio ambiente; por el contrario, la iglesia evangélica en su vida y misión ha actuado generalmente de espaldas a la realidad, olvidando urgentes necesidades humanas, sociales y materiales.

El tema del Reino de Dios como clave hermenéutica es fundamental para que, sin importar los énfasis teológicos de las denominaciones evangélicas, la iglesia asuma el servicio social y el cuidado de la creación como parte de su misión. Algunos pueden poner estos temas a la par de la evangelización ó con un nivel menor de prioridad respecto a la evangelización, pero nunca se les debe obviar como ha ocurrido entre los que han caído en un reduccionismo teológico que ha causado una polarización en desmedro de las urgentes necesidades materiales, sociales, ecológicas y ambientales de nuestro país, Latinoamérica y el mundo.

Para las iglesias que deseen incursionar en un ministerio de cuidado de la creación, las pautas y criterios éticos planteados acá son útiles para defender o rechazar modelos económicos, estilos de vida, órdenes sociales y sistemas de desarrollo.

Lamentablemente debido al avance de un determinado sistema de producción, de “desarrollo” y orden social, es muy difícil volver atrás y rehacer todo el orden actual de las cosas, por lo cual a veces más útil y

realista es promover un modelo ecológico convencional que busque los menores niveles de contaminación posible y la menor afectación posible de la vida silvestre, todo esto en vista que es inevitable la contaminación y algún nivel de depredación.

La iglesia evangélica a partir de las pautas éticas propuestas en la presente monografía, en el caso de tener algún nivel de incidencia pública, puede con criterios bíblicos proponer o criticar modelos económicos, modelos de desarrollo y políticas ambientales a fin de ser de bendición para su nación y el mundo, a la espera de la manifestación total del Reino de Dios en el futuro escatológico.

* Cortesía del Instituto Cristiano para la Ecología y el Desarrollo Nueva Creación.

Referencias

- (1) Padilla, René (Edit.). Bases bíblicas de la misión. Nueva Creación. Buenos Aires, 1998, p.12
- (2) Véase la Confesión de Augsburgo. Artículo primero.
- (3) Padilla, René (Edit.). Bases bíblicas de la misión. Nueva Creación. p. 12
- (4) Bosch, David. Misión en Transformación, Libros Desafío, Grand Rapids, 2000, p. 357)
- (5) Rooy, Sydney, La búsqueda histórica de las bases bíblicas de la misión. En: Bases bíblicas de la misión, Nueva Creación, Argentina, 1998, p. 25
- (6) Bosch, David. Misión en Transformación, Libros Desafío, Grand Rapids, 2000, p. 352
- (7) Bosch, David. Misión en Transformación. Libros Desafío, Grand Rapids, 2000, p.389
- (8) Bosch, David. Misión en Transformación, Libros Desafío, Grand Rapids, 2000, p. 353

(9) Driver, Juan. Imágenes de una iglesia en misión, Semilla, Guatemala, 1998, p. 64

(10) Ver notas al pie de página en: Driver, Juan. Imágenes de una iglesia en misión, Semilla, Guatemala, 1998, p. 61

(11) Padilla, René, La misión de la Iglesia a la luz del reino de Dios, En: Al Servicio del Reino en América Latina, Visión Mundial, San José, Costa Rica, 1991, p.17

(12) Padilla, René, La misión de la Iglesia a la luz del reino de Dios, En: Al Servicio del Reino en América Latina, p.23

(13) Sánchez, Renán. La Mayordomía de la Creación. Monografía presentada dentro de los estudios de maestría en misiología de la Facultad Evangélica Orlando E. Costas, Lima, Perú, 2004.

(14) Arroyo, Juan. Guardianes de la Tierra, PUMA, Lima, Perú, 1995. p. 111

(15) May, Roy. Etica y Medio Ambiente, DEI, San José, Costa Rica, 2002, p.77

(16) May, Roy. Etica y Medio Ambiente. p.79

(17) May, Roy. Etica y Medio Ambiente. p.96

(18) May, Roy. Etica y Medio Ambiente. p.97

(19) May, Roy. Etica y Medio Ambiente. p.98

(20) May, Roy. Etica y Medio Ambiente, p.98

(21) Citado por: May, Roy. Etica y Medio Ambiente. p.100

(22) Citado por: May, Roy. Etica y Medio Ambiente. p.101

(23) May, Roy. Etica y Medio Ambiente. p.102

*** Cortesía del Instituto Cristiano para la Ecología y el Desarrollo Nueva Creación.**

Sobre el autor

Ingeniero agrónomo por la Universidad Nacional Agraria La Molina, en Lima. Candidato a maestría en Misiología por la Facultad Evangélica Orlando E. Costas del CEMAA. Actual Director de Proyectos del Instituto Nueva Creación, del cual es miembro fundador, y también miembro fundador del Instituto de Ciencias Políticas, Investigación y Promoción del Desarrollo Nueva Humanidad. Consultor y empresario.

Recuerdos de una **extranjera**

El año 2002 salí de mi país para investigar y trabajar en el Perú. Abandoné un contexto en el cual existe un alto proceso de concientización en cuanto al tema ecológico (contaminación–explotación–protección del medio ambiente) en sus relaciones mutuas, causadas por nuestro comportamiento como seres humanos. Todos eran temas actuales, es decir, del mayor interés. Sin embargo, al venir a este nuevo contexto, me encontré con un cambio radical del “saber-al-no-saber”, del “entender-al-no-entender”, del “actuar-al-no-actuar”... toda una experiencia nueva.

Mi primer alojamiento en el Perú fue en Villa Maria del Triunfo, un distrito pobre de la ciudad de Lima. “¿Donde está el basurero?”, pregunté en uno de los primeros días. “Aquí nomás”, recibí como respuesta. En un primer momento no entendí muy bien a qué se refería este nuevo amigo mío. Recién en los días siguientes entendí poco a poco que casi nadie en la calle o en cualquier otro lugar buscaba un basurero para botar su basura; simplemente se arrojaban las cosas cerca del lugar donde uno está, o se tira por la ventana del colectivo o microbús, o se deja en el lugar donde uno comió, sin importar si era un parque público, la playa o el frontis de la casa.

Recuerdo muy bien lo chocante de esta situación para mí y lo difícil que fue no juzgar la gente, adaptándome a una situación tan diferente, comprendiendo que muchos aquí en Perú tienen problemas totalmente distintos, más de carácter individual que global. De un contexto de reciclajes, proyectos a favor del medio ambiente y preocupaciones colectivas dentro de la sociedad por los recursos

naturales, pasé a un escenario donde la problemática más bien es de carácter existencial-personal. En el Perú que yo conocí en ese momento no existía para mí un basurero o, para ser más clara, el único que existía era el mundo entero que nos rodeaba, la creación de Dios. Para que lo comprendamos bien: lo que Dios nuestro creador nos dio para cuidar y administrar (Gen 1:27) lo vi absolutamente deteriorado, como si fuera en realidad el basurero de la sociedad entera, algo de muy poca importancia, sin valor para la mayoría.

Los días pasaron y el choque por este tema creció aún más porque encontré que esta situación no solo se daba en los ambientes seculares sino que era de la misma manera en el círculo de las iglesias evangélicas. El “mejor” cristiano me mostró una actitud de ignorancia al tema ecológico, tan igual como el “peor” inconverso. Es más, hasta vi que ese “mejor” cristiano, que iba al servicio dominical con su Biblia bajo el brazo, tiró antes y/o luego del culto el vasito del arroz con leche, o el plato descartable de los anticuchos preparados por las mismas hermanas de la iglesia, en la calle frente a la casa de Dios. Observé esto con frecuencia durante mi investigación de campo.

¿Cómo se pudo llegar a esta situación, donde el cristiano sola y exclusivamente se preocupa por sí mismo? ¿Cómo se llegó al extremo donde la Iglesia de Cristo se interesa exclusivamente por el estado del alma como lo manifestó el misionero Ronny Mask de los Estados Unidos? (Entrevista: 11/02/02 en Arequipa; véase Ulrike Sallandt, “Der Geist Gottes im Süden Perus, pág. 95) Según él, las cuatro doctrinas fundamentales de la iglesia

evangélica-pentecostal, en su caso las Asambleas de Dios, son: 1) redención por la sangre de Jesucristo, 2) el despertar de la Iglesia, 3) la salvación divina y 4) el bautismo del Espíritu Santo. Según mi punto de vista, estas cuatro doctrinas no solo se pueden adaptar al mundo pentecostal sino que pueden ampliarse al pueblo evangélico en general. El problema con este esquema es que se olvida por completo la relación fundamental mediante la cual uno se vincula con la creación de Dios por el simple hecho de vivir en ella. Para mí, la pregunta de fondo es: ¿Cómo es posible que el ser humano (cristiano) y, por ende, la Iglesia, puedan vivir separados del resto de la creación creyendo que la preocupación bíblico-evangélica solamente incluye la “felicidad espiritual” del alma? ¿Qué tipo de antropología bíblico-cristiana, qué cristología se muestra aquí? Nos confrontamos con una situación sumamente preocupante, donde el ser humano (individuo) y/o el colectivo del mismo (sociedad) piensan en vivir solos, en salvarse solos, preocupándose nada más que en sobrevivir en forma individual-espiritual. Y si reflexionamos sobre esta antropología reducida, nos encontramos con esta cristología (1) donde necesariamente tendremos que imaginarnos a Jesús en un papel egoísta. ¿Qué podemos aprender para mejorar nuestra vida cristiana, en particular con respecto en la ecología y su importancia en estos tiempos contemporáneos?

Consultamos a Juan Stam, estadounidense de nacimiento y costarricense por adopción, que ha investigado profundamente el tema de la salvación desde la perspectiva evangélica. Su punto de partida es la teología de la creación, que se muestra a lo largo de la historia de la salvación en la Biblia. Stam manifiesta en el capítulo 4 (Creación y problemática contemporánea) que “la crisis del medio ambiente es un problema profundamente teológico, obviamente relacionado con la Teología de la Creación” (Stam, Las Buenas

Nuevas de la Creación, pág. 87). Más adelante afirma que “la crisis ecológica [...] amenaza la sobrevivencia humana misma”, haciendo referencia al teólogo Juan L. Ruiz de la Peña en su obra “Teología de la Creación” (véase también la obra de José Antonio Sayes, Teología de la Creación). Según Ruiz de la Peña, “la cifra global de la contaminación se duplica cada catorce años” (ibíd.). Si nuestro descuido humano es tan peligroso y amenazante para nuestras propias vidas, es difícil imaginarse el pensar y enfocarse exclusivamente en la salvación personal dentro de la Iglesia, porque literalmente no nos serviría de nada salvarnos a nosotros mismo llevando la creación entera de Dios al basurero, recalcando además que esto es una ignorancia bíblica y/o una malinterpretación del “mandato cultural” de Génesis 1:27. Según Stam “especialmente Gen 1:26 y 28 han sido manipulados para “teologizar” la explotación irresponsable del medio ambiente” (ibíd., pág. 88). Una antropología bíblica debe, por su propia naturaleza, partir de una cristología que enfoca la naturaleza de “estar-en-relación-con-Dios”, por ende, en relación con la creación entera del mismo creador. Si la antropología se separa y se convierte en una ciencia independiente, se abren las puertas del abuso, tanto en el sentido de la secularización (como corriente filosófica; véase para este tema Wolfhart Pannenberg. Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica. Salamanca: Sígueme, 1993, Introducción) como lo que nos sucede en el Perú en el sentido de una espiritualización (como corriente religiosa). En ambos casos se trata de una parcialización de Jesucristo que puede llevar al Adam (véase el artículo Adán, EN: Diccionario de Teología, pág. 9-11) a serios problemas.

El mundo bíblico es, por su propia naturaleza, un mundo-en-mundos, un mundo-por-mundos, relacionado, interconectado desde el inicio hasta el fin de los tiempos. El plan de Dios siempre

fue, es y será el mismo: vivir en relación con su propia creación la cual fue creada y sigue creándose continuamente por su propio ser (2). En un mundo creado (o mejor dicho des-creado, es decir, destruido) por el mismo hombre, la relación se reemplaza por separación, la relación se reemplaza por división, la relación se reemplaza por limitación; finalmente la relación muere y se abre la puerta para el egoísmo y el egocentrismo que no busca otra cosa que su propio bienestar. Tanto criticamos en nuestras iglesias evangélicas al mundo secular, categorizando a lo mundano como lo peor que puede existir, sin darnos cuenta que en el caso de la explotación ecológica debida y causada por nuestra indiferencia y falta de conocimiento no nos diferenciamos en nada del “mundo”. Ignoramos el bienestar de la misma creación de Dios, de nuestro Señor y Salvador Jesucristo. Criticamos el individualismo, la búsqueda del propio bienestar de la gente secular, sin reconocer que nuestro propio comportamiento no es en absoluto mejor. ¿En qué nos distinguimos si buscamos exclusivamente “la salvación personal”, sin cuidar nuestro alrededor, sea mi prójimo (en relación al tema del presente artículo), la creación, la naturaleza y/o el espacio de vida de toda la humanidad?. El egoísmo ha entrado de forma dominante en nuestras iglesias realizando su obra en forma espiritualizada. Esto es así porque no leemos el evangelio en forma holística partiendo de la totalidad de la Biblia; es más, deberíamos anhelar una lectura especialmente ecológica de la Biblia como lo propone José Severino Croatto en su obra “La Vida de la Naturaleza en Perspectiva Bíblica. El egoísmo – en realidad, lo llamaría egoísmo espiritual – ha forjado cristianos/as que se sientan superiores y/o mejores frente a otras personas, separándose en consecuencia del mundo y de su responsabilidad ante lo creado.

¿De qué nos sirve ser salvos si todo el mundo se destruye poco a poco por

nuestras propias acciones? De nada. Es más, suena ridículo luchar por la propia salvación ignorando lo que sucede alrededor. El enfoque tan personalizado que hemos practicado en nuestras iglesias por un buen tiempo nos lleva “ad absurdum”. Tratando de ser los mejores cristianos/as, causamos por hacer y/o no-hacer-nada el peor pecado de todos, destruyendo poco a poco nuestra casa de Dios. Criamos niños, los educamos, pero al mismo momento destruimos su mundo futuro. ¿Somos conscientes de eso? Si es así, ¿dónde encontramos un fundamento bíblico para la protección del medio ambiente? ¿Dónde puedo leer del tema en la Biblia? Quizás mejor sería preguntar sobre el cómo interpretar pasajes bíblicos en este sentido.

“¿De qué nos sirve ser salvos si todo el mundo se destruye poco a poco por nuestras propias acciones? De nada. Es más, suena ridículo luchar por la propia salvación ignorando lo que sucede alrededor”

Veamos nuestra realidad peruana: no se cumplen las leyes en las empresas y/o industrias en cuanto a la producción de sustancias tóxicas que contaminan. Parece no haber reglamentos para regular el tráfico vehicular limeño; se contamina el medio ambiente cada día sin parar. No hay un sistema de reciclaje a nivel nacional ordenado en forma estructurada y eficiente. Todo esto es así porque no hay una conciencia ecológica en la sociedad que permita confrontarse con el tema en forma unida y de valor global.

Quien, sino la Iglesia de Cristo, debe asumir esta responsabilidad fundamental para actuar como una voz profética en medio de un desierto muerto, así como Amós fue el gran crítico de su época llamando al compromiso social. Quien, si no la Iglesia de Cristo, debe salvar primeramente al mundo entero para luego salvar a toda la humanidad que vive en ella. Quien, sino la Iglesia de Cristo, debe actuar como ejemplo creando y realizando proyectos ecológicos pioneros para un mejor mundo ahora y en el futuro. Quien, sino la Iglesia de Cristo, debe proclamar un evangelio de Buenas Nuevas en una misión integral, apuntando a una antropología y cristología relacionada, donde de la misma manera se ora a Jesús y se trabaja en proyectos innovadores de reciclaje, energías alternativas y muchos otros. El teólogo suizo Karl Barth en su obra “Esbozo de Dogmática” habla de que nosotros nos encontramos como seres humanos, como hijos e hijas de Dios, en la frontera del cielo y de la tierra (ibid., pág. 75), siendo no solamente ángeles sino que tenemos a Jesús (hombre) y a Cristo (Dios) como ejemplo de nuestra vida. Entonces, debemos actuar de esta forma, constructivamente adaptando el mensaje bíblico a los desafíos del mundo contemporáneo.

Si podemos afirmar las siguientes frases de fe, estamos cerca al cambio que podremos ver poco a poco en nuestras iglesias dentro de la *missio Dei* (véase David Bosch, *Misión en transformación*, pág. 475-479).

- 1) Creer en Dios como el único creador de todo el mundo (recordemos el énfasis del profeta Deutero-Isaias).
- 2) Creer en el Dios de relación (recordemos: ¿Cómo nos cuenta el Jahvista la creación en Génesis?)
- 3) Creer en Dios como salvador de toda la creación (recordemos los pasajes

novetestamentarios sobre la creación, p.e. Col 1:15-20).

4) Creer en Dios que sigue marchando con su pueblo confrontándose con los desafíos contemporáneos (recordemos el camino del pueblo de Israel en TODAS sus etapas; véase la obra clásica de John Bright. *La Historia de Israel*. Edición revisada y aumentada.).

5) Creer en la oración y la acción (recordemos las órdenes monásticas que relacionaban ambas en forma única).

6) Reconocer la relación causa y efecto para entender la complementación entre la sociedad y el individuo.

7) Aceptar y promover que la Iglesia de Cristo debe ser la voz profética en el mundo.

8) Proclamar “Buenas Nuevas” ecológicas.

9) Interpretar la Biblia en forma holística y contextualizada (recordemos el gran tema de la hermenéutica bíblica; hoy en día más importante que nunca por la diversidad de grupos religiosos que interpretan la Biblia a nivel mundial).

10) Ver al mundo con una disposición al cambio.

Referencias

(1) Recomendando Oscar Cullmann “Cristología del Nuevo Testamento” y Gerd Theissen, “El Jesús histórico” para informarse.

(2) Wilfried Härle profundiza en su obra *dogmatica* el tema de la providencia de Dios en relación con su ser creador; Dios ha planifica, crea y sigue creando según su plan, pág. 287s.

Bibliografía

Barth, Karl. Esbozo de Dogmatica. Trad. José Pedro Tosaus Abadía. España, 2000.

Bosch, David. Misión en transformación. Michigan, 2000.

Bright, John. La Historia de Israel. Edición revisada y aumentada. Bilbao: Editorial Desclée De Brouwer, 2003.

Cullmann, Oscar. Cristología del Nuevo Testamento. Salamanca, 1998.

Harrisson, E.F. Diccionario de Teología. Michigan, 2006.

Härle, Wilfried. Dogmatik, Berlin, 1995.

Sayes, José Antonio. Teología de la Creación. Madrid, 2002.

Stam, Juan B. Las buenas nuevas de la Creación. Buenos Aires, 2003.

Sallandt, Ulrike. Der Geist im Süden Perus. Bochum, 2006.

Wolfhart Pannenberg. Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría Antropológica. Salamanca: Sígueme, 1993.

Sobre la autora

Estudió una Maestría en Teología en las universidades de Bielefeld, Tübingen y Leipzig - Alemania. Estudió un Doctorado en Teología, aérea ecumenismo, en la Universidad de Bochum-Alemania. Asimismo realizó estudios de Misiología en el Centro de Misiología Andino-Amazónica (CEMAA). Actualmente labora como docente de alemán, es pastora de la Iglesia Luterana Evangélica del Perú y es profesora de teología en varios seminarios de Lima (Perú).

La **fe** en busca de **sentido**: entre los sujetos, los discursos y... ¿la **verdad**?

Sorpresa la mía al bucear por distintos lugares para indagar sobre el uso del término “fe” en plural: fes. Foros de discusión, artículos, estudios y reflexiones fueron algunos de los abordajes con los que me topé, búsquedas que iban más allá de una controversia lingüística (1). “¿Por qué la negación a utilizar este plural?”, se preguntan algunos. El lenguaje no es inocente; menos aún ajeno a los avatares de la historia. Por el contrario, es el medio para construir mundos, para leer la realidad, para crear universos, para expresar intencionalidades, para legitimar actuaciones. Podríamos analizar la especificidad de este tema desde muchas aristas, pero creo que podemos estar de acuerdo con que los silencios y los usos del lenguaje no son inocentes; más bien responden a un contexto e implican una acción concreta. Esto también llega a lo que llamamos “fe”.

A veces pareciera como que en nuestra cotidianidad nos cuesta salir de ciertos “determinismos modernos”, de vicios epistemológicos que intentan explicar la vida y su complejidad desde criterios cerrados y estancos. “Todo”, si es que existe tal categoría, por ende determinada a cómo lo explique cada cual, es descrito desde unos pocos marcos de análisis reconocibles e identificables. Las ciencias sociales ya han cuestionado fuertemente este tema con diversas preguntas y cuestionamientos: ¿de qué manera influye en el postulado de categorías de análisis el contexto particular de quien las enuncia? ¿Cómo interpretan los receptores, desde sus criterios de validez y sentido, estos marcos? ¿Cuál es su comprensión y explicación desde los espacios particulares

en donde se reciben? ¿Son interpretados de la misma manera al ser utilizados en cualquier lugar, tiempo o situación?

1. El problema de la verdad

Lo antedicho levanta algunas preguntas más: ¿dónde está la verdad? ¿Hay tantas verdades como sujetos? ¿Quién dice cuál, quien o qué es la verdad? ¿Existen muchas verdades? Desde mi experiencia personal, es notable la recurrencia con la que estas preguntas emergen a mi alrededor, especialmente en espacios de reflexión teológica. Y no es para menos, partiendo del hecho de que el objeto de la fe (cristiana en este caso), el Dios trino, se presenta, desde un marco religioso, como ese Absoluto omnipresente, omnisciente y todopoderoso. Más allá de esto, el gran interrogante existencial por “la” verdad abarca diversos espacios, desde la filosofía hasta la ciencia y la ética.

Sin querer agotar el tema (ya que, obviamente, yo no tengo “la” verdad), me gustaría llevarles a reflexionar sobre algunas ideas que aportó el prestigioso filósofo y teólogo Paul Ricoeur en un precioso y fascinante texto titulado “La filosofía y la especificidad del lenguaje religioso” (2). Este escrito parte de tres presuposiciones: primero, que es posible identificar una fe religiosa desde su lenguaje; segundo, que el lenguaje religioso contiene un sentido de especificidad, desde donde distinguirlo de otras modalidades de lenguaje; tercero, que, en esta búsqueda, la filosofía está implicada en encontrar no

solo el sentido del lenguaje sino su pretensión de veracidad.

De aquí Ricoeur pasará a desarrollar cada uno de los puntos mencionados. En primer lugar, al analizar el discurso religioso se hace necesario hacerlo en cuanto tal. Esto requiere del estudio del lenguaje como acto, contenido y forma. Se debe a que las formas de discurso, más que instrumentos de clasificación son instrumentos de producción. Por ello, dirá Ricoeur, el discurso es producido como una obra. Desde lo dicho, el texto bíblico, como uno de los más importantes depositarios de segmentaciones narrativas y discursivas de nuestra fe, debe ser abordado de la misma manera. “Interpretar un texto significa siempre más que sumar las significaciones de las frases aisladas. El texto en tanto totalidad se debe aprehender desde el punto de vista de la jerarquía de los topoi que lo componen” (3). De aquí una de las tareas centrales de la hermenéutica: identificar las diferentes formas de discurso que delimitan el espacio interpretativo desde donde puede comprenderse el discurso religioso.

El segundo punto es que la especificidad del lenguaje bíblico se encuentra en su misma confesión de fe. Por esta razón, no puede disociarse dicha confesión de las formas particulares de discurso que aparecen en cada parte del texto bíblico. Esta relación se trasluce en la ya conocida fórmula lingüística contenido-forma. En este sentido, la polifonía discursiva de los textos bíblicos muestran algo central de su contenido teológico: el discurso religioso en sí mismo se muestra como una polifonía (lo que Ricoeur llama el “sistema circular” de los textos bíblicos). Esto, puesto en negativo, nos muestra que no podemos alcanzar a comprender la riqueza del discurso religioso de la fe evitando el rodeo de las multifacéticas voces bíblicas.

Aquí, entonces, nos adentramos a uno de los temas más escabrosos: la cuestión de la verdad. Nos podríamos preguntar sobre la

necesidad de dicho abordaje. A ello respondemos, de manera preliminar y simplista, desde dos razonamientos. Primero, que todo discurso, al ser aprehendido, analizado y practicado en un contexto histórico determinado, pretende un mínimo sentido de veracidad para su aplicación y justificación. Segundo, como mencionamos anteriormente, todo discurso religioso, no sólo por ser un discurso sino también por su punto de partida (lo divino), pretende una aprehensión como centro de la historia, por ende de veracidad.

Para abordar esta problemática, Ricoeur partirá de la presuposición hermenéutica que denomina referencia del texto. Con ello evoca a el/los contexto/s que intervienen en el momento de interpretar el texto bíblico. De aquí surgen las referencias de primer y segundo orden. El primero tiene que ver con el contexto particular del texto en cuanto tal y el segundo con el “contexto extendido” que adquiere el mismo al ser interpretado desde el momento particular de quien ejerce dicha interpretación.

A diferencia de la hermenéutica clásica, al estilo schleiermacheriano, Ricoeur dará mayor énfasis a la referencia de segundo orden; o sea, al lugar del texto en la persona que lo analiza y sus circunstancias. Por ello afirmará, desde una lógica heideggeriana, que “(...) la interpretación es el reconocimiento de la modalidad del ser-en-el-mundo proyectado por el texto”. Sigue diciendo:

Lo que propiamente se da a interpretar en un texto, es el proyecto de un mundo, de un mundo que podríamos habitar y en el cual podríamos proyectar nuestros posibles más propios. Tal es lo que denomino el mundo del texto, -el mundo apropiado de ese texto único (4).

Este marco trae diversas consecuencias teológicas, específicamente en lo que refiere a la veracidad (o sea, a su

justificación y lugar en la historia) del texto bíblico. En primer lugar, retomando lo antes dicho sobre la relación forma-contenido, la manera en que el texto se muestra determina profundamente la dinámica del contenido teológico. Por ello, “La tarea de la hermenéutica no consiste en suscitar una decisión del lector, sino en desplegar el mundo implicado en los textos bíblicos. Antes de toda emoción, antes de toda disposición de fe o de no-fe, un mundo es pro-puesto, ese mundo que, en el lenguaje de la Biblia, es nombrado mundo nuevo, Reino de Dios, Ser nuevo” (5). En segundo lugar, la noción de inspiración y revelación se mueve de un sentido exclusivista y psicologista hacia una comprensión existencial. “Es necesario entonces llegar a decir que un texto es revelado en la medida en que revela un mundo” (6). Por último, la riqueza de la polifonía del discurso religioso (contenido en los mismos textos bíblicos), más que relativizar enriquece dicho texto y con ello la misma comprensión de la persona divina. En palabras de Ricoeur,

El referente Dios queda focalizado por la convergencia de todos esos discursos parciales. Es, simultáneamente, el índice de su mutua pertenencia y de su inacabamiento. Es su orientación común y es, a la vez, lo que a cada uno se le escapa (7)

Podríamos mencionar dos enseñanzas que nos deja la riqueza de este abordaje, dentro de las muchas otras más que nos podría arrojar. En primer lugar, el texto bíblico, como una de las principales fuentes discursivas de nuestra fe, no puede escapar de ser puesto en un marco de análisis hermenéutico y discursivo como cualquier otro. Esto nos lleva, una vez más, a dejar de lado esos vicios modernos que afirman la veracidad del texto bíblico a través de una supuesta unicidad y uniformidad de mensaje. La Biblia, en cuanto texto histórico y discurso de una fe, está compuesta de una poliforme melodía que,

precisamente, hace a su riqueza. Evitarlo opaca su inherente impacto existencial.

Tener en cuenta esta polifonía conlleva reconocer que el texto bíblico se encuentra en sí determinado por contextos, opiniones, experiencias, lejos todos estos de un espacio único de comprensión y “revelación”. Y el hecho mismo de que las experiencias, los contextos y la historia sean elementos intrínsecos de los mensajes bíblicos, abre la práctica de interpretación y comprensión hacia las experiencias, mundos e historias presentes de quienes los leemos.

Aquí, finalmente, el segundo elemento central que Ricoeur nos deja: la veracidad del discurso religioso se encuentra, precisamente, en su intrínseco impulso hacia esta apertura histórica del sentido. Esta propuesta deja de lado todo intento de buscar una verdad universal (no en el sentido de su alcance sino de su unicidad), cuya validez se deposite en su comprobación histórica (aquí “historia” como suceso específico ocurrido en un momento concreto) o en una “fe ciega” de que así haya ocurrido. Esto, por ejemplo, transforma el concepto mismo de verdad, especialmente en su sentido de normatividad: ella no es un absoluto esencial que se retroalimenta y justifica a sí mismo sino que es un acuerdo que encuentra veracidad en su relación con la comunidad que la confiesa y que sirve a su actuación histórica. Como dice Pascal Engel en su diálogo con Richard Rorty, el hecho de que en lo que decimos que es verdad se depositan la aserción y la creencia, no significa “(...) que la noción de verdad sea en sí misma normativa. Porque el hecho de que un enunciado o una creencia sean verdaderos es un simple hecho, una relación semántica que el enunciado o la creencia guardan con el mundo, y no una norma. Lo que resulta normativo, es el vínculo que une a la verdad con la creencia y la aserción...” (8).

En esta dirección, la verdad de la fe no se deposita en los intentos muchas veces vacíos y trancos de encontrar “justificaciones” a hechos pasados o la “existencia” a relatos contados; lo que no quiere decir que dichos intentos sean inútiles. Lo que sí intentamos decir es que la verdad de la fe se encuentra, primordialmente, en esa apertura de sentido que provoca en la existencia de cada creyente, abriendo las coyunturas y los cerrojos de la vivencia hacia horizontes de esperanza y plenitud, así como lo evocan los símbolos bíblicos del Reino, la redención y la nueva creación. Toda búsqueda de verdad, sea cual fuere, está (o debería estar) inevitablemente adherida a dicha apertura de sentido teológico.

2. Sujetos, metáforas y narraciones en busca de sentido

Todo esto implica que las subjetividades y las experiencias tienen un lugar central y hasta único a la hora de preguntarse: “¿qué es lo que es?”. “Si de algo puedo estar seguro, es que yo existo” decía Descartes. Más allá de las discusiones en torno a esta aseveración, hecha precisamente desde un contexto, intencionalidad y tiempo determinados, no sería desacertado decir que lo que no podemos negar es nuestra existencia. Es a partir de ese lugar en el mundo y de la interpretación de la historia que corre por ese preciso espacio que nos reconocemos como “tales”, que describimos lo que sucede, que creamos nuestros criterios de valor, que juzgamos a los demás.

Ahora, ¿cómo se construye ese “yo” a partir del cual se interpela lo que percibimos e interpreta lo que consideramos existente? ¿Se puede hacer desde dos, tres, cuatro o siete categorías? ¿Desde donde se determinan? ¿Quién dice qué tipos de categorías deben ser utilizadas para

analizar algo tan complejo como la comprensión de uno mismo y la manera de entender la realidad? La respuesta a estas preguntas podría recorrer un camino sinuoso y una innumerable cantidad de respuestas. Volviendo al planteamiento del párrafo anterior, no podemos hacerlo de forma simple y determinista, como han intentado varios marcos sociológicos y filosóficos en las últimas décadas. “Lo que es” es mucho más complejo de lo que parece, de lo que leemos, de lo que enunciamos como tal. Es más, ¡ni siquiera nosotros/as mismos/as somos plenamente conscientes del entrecruce de experiencias que nos llevan a leer y a describir la realidad como lo hacemos! Por esta causa, como bien remarca Máximo García Ruiz (9), existe esta tendencia “terrorífica” que lleva a crear un “pensamiento único” frente a las luchas y las complejidades que nos rodean y que quitan toda legitimidad a aquellos proyectos que pudieran llegar a enfrentarse a esas undimensionalidades.

Ya sabemos que las ciencias, en todas sus ramas, no son lo objetiva que pretenden ser en ocasiones. Sus aseveraciones “de laboratorio” lejos están, muchas veces, de lo que sus receptores realmente experimentan y enuncian desde sus cotidianidades. Por supuesto que las ciencias tienen esa función de “mirar a la distancia” los acontecimientos (distancia que, por supuesto, no significa encontrarse fuera de su influencia o de la determinación de otros actores y espacios), lo cual es de indudable aporte para comprender mejor lo que pretendemos comprender y describir.

Estas tendencias suelen desestimar otros factores que son esenciales para describir “lo que es”: los relatos, las metáforas y las narraciones gestadas en las cotidianidades de la gente común. Néstor García Canclini, uno de los pensadores latinoamericanos más reconocidos a nivel mundial en temáticas de globalización, se pregunta: “¿Es el uso de metáforas un recurso deficiente, provisional, del

pensamiento social, apenas admisible mientras vamos configurando conceptos científicos, o es una necesidad para comprender mejor cómo funciona la sociedad y cómo actuar en ella?” (10). A partir de esta pregunta Canclini argumenta que en la realidad globalizada en que nos encontramos los determinismos científicos se quedan cortos para describir lo existente (en realidad, Canclini argumenta con lujo de detalles que estos supuestos determinismos que se muestran coherentes y cohesionados, interiormente son demasiado complejos y están atravesados por muchas aristas como para imponerse “objetivamente”). Inclusive estas mismas metodologías pueden ser descritas como narraciones, como conjuntos de relatos que surgen desde experiencias y vivencias dadas, desde percepciones particulares de la realidad. Sigue diciendo Canclini:

Estos trabajos con lo imaginario, que son las metáforas y narrativas, son productores de conocimiento en tanto intentan captar lo que se vuelve fugitivo en el desorden global, lo que no se deja delimitar por las fronteras sino que las atraviesa, o cree que las atraviesa y las ve reaparecer un poco más adelante, en las barreras de la discriminación. Las metáforas tienden a figurar, a hacer visible, lo que se mueve, se combina o se mezcla. Las narraciones buscan trazar un orden en la profusión de los viajes y las comunicaciones, en la diversidad de “otros” (11).

Estas riquísimas palabras de Canclini, quien se sitúa en la misma dirección que una fuerte corriente de pensadores contemporáneos, nos llevan a pensar sobre la importancia que tienen las experiencias cotidianas, las historias, las narraciones populares que describen al mundo, las percepciones sobre las idas y venidas de las sociedades. Todas estas narraciones y relatos juegan un papel central no solo en la “descripción” de lo que “los demás” dicen sino, sobre todo, nos hablan de las experiencias, los relatos y las narraciones

como constitutivas de cualquier cosmovisión de la realidad, se presente o no en forma científica. Es así que Ernerio Laclau y Chantal Mouffe dicen:

Las relaciones, como conjunto estructural sistemático, no logran absorber a las identidades; pero como las identidades son puramente relacionales, ésta no es sino otra forma de decir que no hay identidad que logre constituirse plenamente. En tal caso, todo discurso de la fijación pasa a ser metafórico: la literalidad es, en realidad, la primera de las metáforas (12).

Lo mismo sucede en el ámbito de “la fe”. Muchos estudios, en línea con lo que ya hemos analizado en Paul Ricoeur, nos muestran que los relatos bíblicos son construcciones desde relatos, metáforas y narraciones de personas comunes y corrientes que ven la realidad y perciben el impacto del evangelio en ella de una manera determinada. Se pueden ver intencionalidades, conflictos y silenciamientos que muestran su lado más humano y concreto. Más aún tenemos para decir hoy día, situados en una realidad y momento históricos tan complejos que nos llevan a comprender nuestro lugar en el mundo y nuestra percepción de la fe de maneras tan diversas.

Es en la inseguridad que muchas veces provoca esta complejidad avasallante (13) donde los discursos, las narraciones y los relatos se cierran y se sincronizan para presentar supuestos lugares de “estabilidad”. Por un lado, así como ha pasado en la ciencia, existe un rechazo a reconocer la influencia de las intenciones, los contextos y las historias que determinan cualquier discurso o fundamento. Por otro lado, se niega, se persigue y hasta se asesina cualquier intento de relectura y búsqueda que se mueva por otro camino que no sea aquella unidimensionalidad a priorizada.

Si comprendemos que la construcción de la fe es tan compleja, que su percepción, más

allá de ciertos enunciados en común (como la persona de Jesucristo en el cristianismo), ¿por qué nos cuesta hablar tanto de “las fes”? ¿Por qué la ausencia de este plural en nuestro vocabulario? ¿Por qué su rareza al leerlo y pronunciarlo? Creo que esto va más allá de una cuestión lingüística o de uso correcto de los términos. No creo ser demasiado negativo y mal intencionado al interpretar esta falencia desde la tendencia de ver y promover una creencia como LA creencia. Y con esto ni siquiera me estoy adentrando a un argumento de tipo pluralismo religioso. Simplemente me estoy refiriendo a las “fes” que se encuentran en nuestro mismo marco religioso, como puede ser el cristianismo, y que no salen a la luz por su amenaza frente a ese discurso sobre la fe que se presenta final y suturado.

3. Conclusión

Sé que no estoy diciendo nada nuevo. Hace mucho que se viene hablando de este tema y de la necesidad del “pensamiento plural”. Pero si estamos hablando de experiencias, de narraciones, de relatos, de búsquedas de sentido y verdad, ¿por qué su ausencia y práctica se hacen tan vívidas aún en los espacios religiosos? ¿Qué estamos olvidando? ¿Qué tenemos que cambiar? ¿Qué nos falta pensar al respecto? Estas percepciones, que creo no me pertenecen solo a mí sino a muchos y muchas que se sienten perseguidos/as y agotados/as, son un criterio epistemológico lo suficientemente valioso como para seguir repensando el asunto.

Sin desear caer en determinismos o en escribir un artículo más de “cómo hacer” tal o cual cosa, creo importante mencionar dos implicancias eclesiales de la implantación y práctica de un pensamiento plural, del reconocimiento de “las fes” en nuestras comunidades de vida y fe:

1. Una mayor comprensión de nuestras creencias. ¡Cuánto nos perdemos por no

escuchar las voces disonantes! La diversidad de las fes, de las creencias, de las ideas y de las prácticas pueden llevarnos a conocer y a redescubrir las riquezas de aquello que nosotros y nosotras enmarcamos desde nuestra visión acotada: Dios, la iglesia, las Escrituras, la experiencia de la fe, el amor, la espiritualidad, la fraternidad, etc. Dios no es sólo lo que yo digo que es, ni tampoco lo que el otro/la otra dice que es. Dios espera darse a conocer aún más a partir del diálogo y la interacción entre lo que yo creo y lo que el otro/la otra cree. Dios se manifiesta en una comunidad que se sabe escuchar en su variedad de voces. Esto es apertura de sentido.

2. La dimensión pastoral de la inclusión en los discursos fundantes. Este mundo globalizado, como el mismo Canclini afirma, acerca más pero a su vez crea nuevas desigualdades. Es una realidad que existe bajo la paradoja de acotar las fronteras para alejarnos aún más. Creo que la “pedagogía” de nuestra fe cristiana enmarcada en los textos bíblicos puede dar un gran aporte en este sentido: el armado de esas historias de fes a partir de una rica variedad de relatos, símbolos y experiencias que surgen desde hombres y mujeres en espacios y tiempos concretos. Nuestra fe es una fe dialéctica, en movimiento y construcción continuos. Es esta dimensión “inclusiva”, que reconoce explícitamente todos los relatos, las metáforas y las narraciones para descubrir los rostros de nuestro Dios en un momento concreto en donde se valora el aporte y la experiencia que todo hombre y toda mujer pueda dar en ese caminar juntos y juntas por la vida. Es aquí donde emerge la imagen del nomadismo como una “epistemología de la vida”. En palabras de Braidotti:

La conciencia nómada es una forma de resistencia política a las visiones hegemónicas y excluyentes de la subjetividad [...] Es un nivel más general, la historia de las ideas es siempre una

historia nómada; las ideas son tan mortales como los seres humanos y están sujetas a las locas vueltas y giros de la historia como nosotros. La figura del nómada, en oposición a la del exiliado, nos permite pensar en una dispersión y una diseminación internacional de las ideas, no sólo sobre el modelo banal y hegemónico del turista o el viajero, sino también como formas de resistencia, como modos de preservar ideas que de otro modo podrían haber sido condenadas al olvido voluntario o a una amnesia producida colectivamente (14).

Referencias

(1) Ver, por ejemplo, Justo Fernández López, “¿Tiene plural la palabra FE? en Hispanoteca

<http://culturitalia.uibk.ac.at/hispanoteca/Foro-preguntas/ARCHIVO-Foro/Plural%20de%20fe.htm>

(2) Paul Ricoeur, “La filosofía y la especificidad del lenguaje religioso” en *Fe y filosofía*, Docencia, Buenos Aires, 1990, pp.55-71

(3) Paul Ricoeur, op. cit., p.59

(4) Paul Ricoeur, op. cit., p.65-66

(5) *Ibid.*, p.67

(6) *Ibidem.*

(7) *Ibid.*, p.68

(8) Pascal Engel y Richard Rorty, *¿Para qué sirve la verdad?*, Paidós, Buenos Aires, 2007, p.34

(9) Máximo García Ruiz, “Pensamiento único. ¿Es ese el camino?” en *Lupa Protestante* http://www.lupaprotestante.com/index.php?option=com_content&task=view&id=762&Itemid=1

(10) Néstor García Canclini, *La globalización imaginada*, Paidós, Buenos Aires, 2005, p.57

(11) *Ibid.*, p.58

(12) Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista*, FCE, Buenos Aires, 2004 [1985], pp.150-151

(13) Esto me recuerda a las palabras de Rosi Braidotti: “... uno debe respetar la complejidad y no ahogarse en ella”. *Sujetos nómades*, Paidós, Buenos Aires, 2000, p.46

(14) Braidotti, op. cit., pp.59 y 60.

Sobre el autor

Nicolás Panotto es argentino, egresado del Seminario Internacional Teológico Bautista. Actualmente es estudiante del Instituto Universitario ISEDET. Coordina los programas de Diplomatura en el Centro de Estudios Teológicos Interdisciplinarios (CETI) de la Fundación Kairós. Miembro de la Fraternidad Teológica Latinoamericana.

Cincuenta **épocas**, cincuenta **dioses**

1. La inspiración

No es mi idea discutir a profundidad este tema que para nada está cerrado o siquiera consensuado. Sin embargo, necesito partir desde la inspiración, así que mencionaré algunas ideas pecando de exceso de simplismo (1).

De manera muy general, cuando se habla de inspiración yo entiendo el término de dos maneras:

(a) Es la validación del contenido del texto bíblico.

(b) Es la validación del proceso que generó el texto bíblico.

Validar el contenido del texto bíblico implica que Dios considera al libro llamado “Biblia”, como una representación física donde su palabra está contenida y que tiene el propósito de comunicar una multitud de mensajes al ser humano que, de otra manera, no podría recibirlos. Ese ente físico y palpable en forma de libro servirá, entre otras cosas, para *“enseñar, para argüir, para corregir y para educar en la justicia. Así el hombre de Dios se encuentra perfecto y preparado para toda obra buena* (2 Tim. 3:16 Biblia de Jerusalén)”. La utilidad, por supuesto, dependerá de la permanente actualización del texto validado por Dios a través de los muy distintos escenarios en donde se encuentran los lectores, sean variopintas culturas, épocas o estado de avance de las ciencias. Por ello lo fundamental, más que concentrarnos en la literalidad del texto, es buscar el lenguaje teológico que Dios nos

quiso comunicar, escondido en los distintos relatos y tipos literarios que la Biblia tiene.

Validar el proceso de generación del texto bíblico significa que Dios expresa su participación en la compleja secuencia de construcción de la Biblia. ¿Y cómo fue esta? Como bien es sabido, el desarrollo de las ciencias sociales tiene menos de 200 años. Antes de este desarrollo científico, se pensaba de una manera limitada y simplista, considerando que los libros de la Biblia fueron escritos por los autores que ella misma decía y más o menos en las épocas en las que hacía referencia. Por supuesto, hay muchos libros en los que es obvia la escritura rápida de un solo autor, como las cartas juaninas o algunas paulinas, pero lo mismo se suponía para el Pentateuco, Job o Isaías. El avance de la historia, la arqueología y el mayor conocimiento de las lenguas muertas nos van enseñando, cada vez con más claridad, que el proceso de escritura de muchos textos bíblicos fue más complejo que el simple “se sentó a escribir lo que Dios le inspiraba”, sino que lo que tenemos ahora pasó por una larga secuencia de podía partir de la tradición oral (basada en hechos reales) para finalizar siglos después en la cristalización de un texto definitivo, que se ha preservado hasta hoy. Validar el proceso implica que en toda esta lenta secuencia Dios participó, día a día, semana a semana, año a año, siglo a siglo, con el fin de construir con nosotros su Palabra expresada en la Biblia.

2. Un proceso difícil

Los mecanismos de la construcción de varios libros bíblicos pueden analizarse

realizando una simplificación. Para esto, sólo tomamos algunas variables fundamentales implicadas. Supongamos E, uno de los libros del Pentateuco atribuidos a Moisés. ¿De dónde salió E? Los entendidos dicen que pudo ser de:

- A Un pequeño texto original de Moisés
- B Tradiciones orales
- C Añadidos posteriores al texto original de Moisés
- D Edición final, donde todo lo anterior se condensa en un texto (final, si se le puede llamar así)

Dentro del escenario que me da mi supuesto (nada más cuatro variables), entre A y D tenemos 600 o 700 años de distancia. Desconocemos por completo las circunstancias de la escritura de A, sabemos algo de cómo se forman las tradiciones orales –normalmente basadas en hecho reales- aunque no conocemos con precisión las que sirvieron de insumo a nuestra Biblia actual (B). Pueden ubicarse varios C que con relativa claridad son agregados. D es, de las cuatro variables, la más especial. ¿Quiénes fueron los genios que tomaron A, B y C, más su propio pensamiento y visión, y formaron el texto actual de E? ¿Quiénes fueron esos que debieron respetar la historia donde Dios se relaciona con la humanidad, con pocos elementos, una ciencia incipiente, pero con un respeto gigantesco por la labor que estaban realizando?

No es poca cosa D. A+B+C+D es, en conjunto, una labor majestuosa, digna del Dios que creó todo el universo. Ahora, imaginemos esto:

Sea J, que la defino como Dios, el *Yo soy el que soy*; como la realidad de su divino ser en su completa perfección y condición de absoluto. Miren mi osadía. A único hecho plenitud, con omnisciencia y omnipotencia, a Jahveh, creador, sustentador, salvador y restaurador del mundo, lo estoy representando por un mero símbolo, J, que, por supuesto, no lo

contiene en lo absoluto, pero que para nuestras mentes limitadas e incompletas puede sernos útiles en el proceso de aproximación a la majestad de la divinidad.

Ya que nosotros somos seres finitos y no absolutos, al contemplar J tendremos particulares visiones y perspectivas, todas simples acercamientos incompletos aunque muchas, probablemente, muy similares. Esto es:

J (1)
J (2)
...
J (6 500 000 000)

Cada una de ellas son visiones parciales, aproximaciones de J que tratarán de converger pero que nunca llegarán a aproximarse a todo su significado y magnificencia. J(50) puede ser la pachamama, J(5 000) sería el sol, J (3 125 986) es Alá, J (458 694 278) es el vacío, la no existencia.

Todas las J (N) son visiones en un propio espacio temporal, por ejemplo el 2009. Cada 100 años podría hacer lo mismo, y encontraría más J (N). Puedo re-exresar esta idea así:

J (2009-1)
J (2009-2)
...
J (2009-6 500 000 000)

Y, por ejemplo, si me ubico en 1909 tendría:

J (1909-1)
J (1909-2)
...
J (1909-K)

K es el número de personas vivas en el mundo en el año 1909. Con todo lo anterior, puedo expresar la visión parcial de cualquier persona sobre J, el Dios absoluto, como:

J (T,N)

Donde T es el año, N la persona que vive en un año específico (quizá puedo medir de siglo en siglo para evitar repeticiones, aunque igual me queda el problema de la gente que vivió en años intermedios. Para efectos de este artículo es algo irrelevante). Si mal no recuerdo, tenemos 40 000 000 000 de personas las que han pasado por nuestro planeta. Todas con visiones distintas de J, todas con disímiles aproximaciones a la divinidad. Aquí cabe la posibilidad de hacer agrupaciones: todos los J(T,N) cristianos, budistas, animistas, judíos, cientólogos, ateos, y un largísimo etcétera.

Tomo dos muestras de J (T,N). Un J(-2000,N) y algún J(-1400,N), ambos parte del mismo subconjunto de seguidores de Jahveh. Quizá pueden ser estos:

J(-2000,N) = Abraham

J(-1400,N) = Moisés

Aunque no lo creamos, Abraham y Moisés veían a Dios de una manera no análoga. Primero, porque son personas diferentes. Segundo, porque son de tiempos diferentes. Tercero, porque son de naciones diferentes (uno, caldeo; el otro, culturalmente egipcio y hebreo). Cuarto, porque –según Génesis– recibieron revelaciones diferentes. Evidentemente Abraham no veía a Dios de la misma manera que Moisés. Y las diferencias no eran menores.

Con esto en mente tenemos el que diseña D, con su propio J (-800,N), que tiene dos opciones. La primera, pisotear lo que pensaban antes de él. La otra, es respetar (en lo posible) las visiones de Dios que tenían los que vivieron en su pasado. Por eso les llamo genios, porque supieron hacerlo, porque al leer la Biblia podemos, de verdad, percibir las diferencias entre los J (T,N) a través del tiempo. Genios porque

supieron respetar la sede de la relación entre Dios y el hombre, esto es, la historia.

Y, en medio de todo, Dios estuvo presente. Esos escritores anónimos jamás estuvieron en soledad mientras construían la Palabra que hoy tenemos en nuestras manos.

3. Menos abstracción

La historia es la sede en donde el ser humano se encuentra con Dios. Cuando el autor de la carta a los Hebreos realiza el recuento de los hombres de la fe (Heb. 11) lo hace, en primera instancia, para validar la realidad de la fe como eje de la vida cristiana verdadera. Sin embargo, en segunda instancia y de manera implícita, me da la impresión de que cada uno de los nombres allí consignados nos susurra que la historia ha corrido –y corre, ahora con más rapidez– con eventos buenos y malos, con sangre, muerte, desolación y esperanza, y que en ella Dios ha actuado, en ella Dios *ha intervenido*, en ella Dios *participa* (Rom. 8:28).

Claro está, sin determinarlo todo. Yo pienso que la libertad que tenemos es mucho mayor de la que estamos dispuestos a asumir, por ello aparece un terror a la libertad tan tremendo que para enfrentarlo creamos modelos autoritarios que hoy están tan en boga en Latinoamérica, sea en la política nacional o en la iglesia. Por ello, conocer la naturaleza de esta libertad humana nos ayudará a comprender el verdadero papel del Señor, ayudando al cristianismo a reinterpretarse y a asumir con valor los retos que tiene de cara al futuro.

Según el relato bíblico, Dios nos dio espacio y nosotros hicimos lo que quisimos ignorando las palabras divinas, pero Él nunca nos abandonó a pesar de la expulsión del paraíso. Ese espacio sólo limitado por dos árboles me dice que Dios no ha determinado todos los eventos negativos que suceden a diario en nuestro

mundo. No todo lo que sucede, positivo y negativo, es su voluntad. Él no ha previsto todo lo que pasará, porque ha resuelto construir la historia con su creación máxima *renunciando* a parte de su omnipotencia, como en la kenosis cuando inició el proceso de redención. ¿No es esto sorprendente?

Hay, entonces, una aleatoriedad de las circunstancias de la vida, y dentro de ella Dios marcha con la historia segundo a segundo; una historia que cambia de la misma manera que el hombre también cambia. La misión y obra de Dios no es un paquete que viene construido del cielo, completo, algo así como la nueva Jerusalén de la revelación juanina. Es, en cambio, una construcción que se hace ladrillo a ladrillo, a lo largo de la vida de la gente, de los pueblos y las sociedades, con J(-2000,N), J(-1400,N) o J(100,N) . Esto está de acuerdo a la naturaleza del Dios que siempre está con nosotros, en todas nuestras vivencias, a nuestro lado. *Se puede decir, entonces, que construyó la Biblia de la misma manera que actúa normalmente en su interacción con la gente.*

Algo interesante de la historia, casi axiomático, es que ella no es plana, no es una llanura constante donde no pasa nada, donde nos morimos de aburrimiento. Al contrario, la historia se parece más a una cordillera repleta de accidentes geográficos. Ya que la Biblia se escribió en el contexto de la historia es fácil afirmar que esta idea axiomática aplica para ella. Esto es, la Biblia tampoco no es plana, sino que está llena de eventos que motivaron respuestas y actitudes de un pueblo pero, a la vez, con un accionar de Dios que es distinto en cada ocasión. El mismo Dios muestra caras distintas para con su creación obstinada que crece, poco a poco, en el conocimiento de sí misma y de Él. Como si Dios se adaptara a las necesidades de su pueblo. Una cosa increíble: el Dios creador de todo el universo *rebajándose* al

entendimiento de su creatura, todo por amor.

Pensando en la historia me interno en el supuesto que planteé líneas arriba: ¿Quién escribió E, un libro del Pentateuco? Si somos realmente humildes diremos que no hay respuesta categórica. Los que dicen, con aplomo, que fue Moisés porque así “lo dice el título de los libros en la Biblia” peca de simplista, de poco meticoloso. Los eruditos expertos en el tema no están de acuerdo, por lo que nos jugamos a afirmar lo más probable según el estado actual de las ciencias arqueológicas e históricas. Y lo que dicen estas ciencias en este momento es que lo más seguro es que la mayoría del Pentateuco fue escrito alrededor del siglo X antes de Cristo, cuando se consolida el movimiento yahvista en Israel, cuando todas las tradiciones orales existentes en el país toman forma escrita, tomando como referencia todas los cuentos y relatos, junto a viejos documentos que aún se conservaron, los cuales sirvieron de base para el Pentateuco que tenemos hoy (A+B+C+D). Fue una labor en extremo difícil. Tal como dice José Luis Sicre:

“Quizá fue una noche de frío, junto al fuego, cuando comenzó a contarse la historia de Israel. Primero los ancianos, que recordaban las andanzas de antepasados famosos. Llegaron más tarde los grupos del desierto, relatando y exagerando las penalidades sufridas en Egipto, la terrible narcha hacia la tierra prometida, la revelación concedida por el Señor a Moisés. Vendrán luego los poetas populares, cantores de gestas realizadas contra los filisteos, que cambiaban batallas y ejércitos por una buena comida antes de seguir su viaje. No faltaban sacerdotes que, en las peregrinaciones anuales a los santuarios, relataban al pueblo cómo se apareció Dios en aquel lugar sagrado.

Así, de boca en boca, transmitidas oralmente, comenzaron a conservarse y enriquecerse las tradiciones históricas de

Israel. Hasta que surgió una clase más culta, en torno a la corte de Jerusalén, en el siglo X a.C. También le interesaban otros datos: la lista de los gobernadores de Salomón, los distritos en los que dividió su reino, el lento proceso de construcción del templo de Jerusalén y del palacio, con sus numerosos objetos de culto o adorno. Todos ellos comienzan a usar la escritura. No quieren que datos tan importantes se pierdan con el paso del tiempo.

Por último, dentro de esta tradición escrita, surgen verdaderos genios, que recopilan con enorme esfuerzo los relatos antiguos y los unen en una historia continua del pueblo. Algunos se concentran en los orígenes. Otros se limitaron a acontecimientos fundamentales de su época, como la subida de David al trono o las terribles intrigas que provocó su sucesión. Incluso hubo un grupo que emprendió la tremenda tarea de recopilar las tradiciones que iban desde la conquista de la tierra (s. XIII) hasta la deportación a Babilonia, componiendo lo que conocemos como “historia deuteronomista” (Josué, Jueces, Samuel, Reyes)” (2)

4. Dios para los patriarcas (3)

Recordemos el alcance de la inspiración. Por una parte, se valida el proceso que nos trajo la Biblia; por otro lado, se valida el contenido. ¿Esto último implica que cada palabra escrita en la Biblia es absoluta y estricta verdad en el *sentido histórico*? ¿Si la Biblia dice que algo pasó, entonces sucedió en realidad? La respuesta es que muchas veces sí, pero otras muchas veces no. Para los propósitos de este artículo no interesa conocer cuándo es sí o no porque es suficiente con la gran certeza: a través del relato bíblico, tal como está, sea el estilo literario que sea, así no tenga necesariamente rigurosidad histórica, DIOS NOS HABLÓ, HABLA Y HABLARÁ.

Así, la Biblia como la tenemos, sea mito, poesía, cuento, parábola, carta o lo que sea, es ideal, adecuada, óptima para la expresión del mensaje de Dios. ¿Dios hablando a través de un mito? Sí, Dios nos habla a través de él.

Por ejemplo, tomemos la descripción sobre la Torre de Babel (Gen. 11:1-9). El contenido mitológico es poderoso; de esa manera los antiguos “explicaron” la existencia de la multiplicidad de lenguas de su época. Dado los estudios lingüísticos que disponemos el día de hoy, resulta claro que la literalidad de Babel nunca se dio. ¿Esto le quita autoridad a la Biblia? En lo absoluto. La Biblia es hija de su tiempo, y si recoge relatos cuya génesis está por detrás de la edad de los metales, allá atrás, en la época de la profusión de la leyenda J(-3000,N), pues la explicación de la realidad de las cosas, por la ausencia de la ciencia y el método científico, será necesariamente mitológica (lo que en realidad le quitaría autoridad al texto bíblico es que fuera distinto). Como ya dije, lo que importa es el sentido teológico: ¿Qué nos dice la actitud de las personas que quisieron “*edifi[car] una ciudad y una torre, cuya cúspide llegue al cielo; y ha[cerse] un nombre, por si fuer[an] esparcidos sobre la faz de toda la tierra*”? ¿Cuál era el problema de la obra? ¿Qué nos dice la intervención de Dios? Esto es lo valioso, no los vanos esfuerzos por demostrar la historicidad del coloso babilónico.

Los relatos patriarcales J(-2000,N) son del tipo épico. Esto es, existe una esencial verdad dentro de lo que se relata, pero no todo lo que se cita es de carácter literal — así son los relatos épicos de cualquier cultura del mundo—. En otras palabras, seguramente Abraham, Isaac y Jacob existieron realmente, pero lo que se describe en Génesis no debe tomarse al pie de la letra como historia pero sí, por supuesto, como insumo teológico de primer orden que debe ser revisado permanentemente ya que cimiento de

nuestro cristianismo actual. Decir que Jacob vendió su primogenitura por un plato de lentejas o que Israel desciende sólo de Abraham, es ir demasiado lejos, igual que con Babel. ¿Es esa discrepancia, entre lo escrito y lo que pasó realmente, un choque, un problema? Para mi no, en lo absoluto. Es, más bien, un *desafío al proceso hermenéutico*, que nos reta a hacer un vital esfuerzo por encontrar el sentido del texto bíblico que nos llama; esto es, considerar que estos relatos tienen una perspectiva teológica, no histórica. Es ir, una y otra vez a ellos para encontrarles relevancia en nuestras vivencias actuales.

¿Cuál fue el Dios de los patriarcas? No es una herejía lo que digo. Teniendo en cuenta a los J(-800,N) —quienes habrían escrito los textos patriarcales desde una perspectiva del yahvismo entre 1000 y 1300 años después—, y recordando que estos escritores que recopilaron las tradiciones tenían muy claro que los patriarcas adoraron a Jahveh (los J(-800,N) tratando de describir a los J(-2000,N), y todos a la vez contemplando la magnificencia de J), *no podemos atribuir a los patriarcas de Israel la fe del Israel del futuro. Peor aún, no podemos atribuir a los patriarcas de Israel la fe del cristiano evangélico del siglo XXI*. Dios no cambia, pero el hombre sí. Dios es el mismo, pero se muestra diferente en cada época de la historia. Asumir visiones de Dios de una época en otra es un lamentable pero frecuente error que genera un enorme riesgo de distorsiones del mensaje bíblico, algo que muchos creyentes de nuestra época no han sabido considerar. Literalizar lo épico es tremendamente negativo y nocivo.

Cada patriarca emprende por su propia voluntad el culto a su Dios. Esto era común en el mundo de su época, y se corrobora cuando se habla del Dios de Abraham (elohe: Gn. 28:13; 31:42-53), el padrino de Isaac (pahad: 31:42-53), el campeón o poderoso de Jacob (abir: 49:24). Es clarísima la visión de Dios como la

divinidad patronal del clan. (¡El Dios creador del universo que se rebaja a ser el dios de un clan de unos cuantos cientos de personas! ¿Qué nos tiene que decir este mensaje? Pocos cristianos siguen este ejemplo el día de hoy, sobre todo en el liderazgo). Un ejemplo vital está en Gn. 31:36-55 (ver, en especial el versículo 53) donde Jacob jura por el padrino de Isaac y Labán por el Dios de Nacor, esto es, cada uno jura por el Dios del clan de su padre. Nadie se hacía problemas en ese momento: la idea del Dios único y todopoderoso es exílica y post-exílica, por lo que era *totalmente normal asumir la existencia de otros dioses diferentes a los del clan*. Se dice que en la época era común la definición de una relación personal del jefe del clan y su respectivo Dios, con una *religión familiar, simple*, basadas a veces en promesas (Gn. 15), donde el clan era como la familia del Dios y con un centro litúrgico basado en el sacrificio del cordero, como en otros entornos semitas.

¿Y cómo era el Dios de antes de los patriarcas? Es una imagen distinta, de un Dios que crea, destruye y “re-crea”. Un Dios profundamente temperamental. Hace todo en Génesis 1 y 2, lo destruye en el diluvio, lo vuelve a comenzar con Noe, lo deshace —en otra manera— en Babel, cuando dispersa a los hombres con separaciones efectivas (el relato de las distintas lenguas de los hombres) porque el hombre quiso reemplazar a Dios consigo mismo. Sin embargo, se trasluce la imagen del Dios que dialoga directamente con el hombre, que lo conoce, que está al tanto de sus caminos.

5. Dios para Moisés

De nuevo, no debemos olvidar el sentido histórico de lo que leemos, buscando de verdad el mensaje teológico implícito en los textos bíblicos. En este sentido, Brigh nos dice que *“la existencia de Israel como pueblo quedó archivada en la memoria de una experiencia común, cuyos*

protagonistas, que forman el núcleo de Israel, le confieren su expresión definitiva. Aunque no podemos dar cuenta de todos los detalles de la narración bíblica, es incuestionable que está basada en la historia. En todo caso, no hay razón para dudar que esclavos hebreos escaparon de Egipto de forma prodigiosa (¡Y bajo el liderazgo de Moisés!) y de que ellos interpretaron su liberación como una intervención graciosa de Yahvé, el “nuevo” Dios en cuyo nombre se presentó Moisés. Tampoco hay razón objetiva para dudar que este mismo pueblo se dirigió entonces hacia el Sinaí, donde pactaron con Yahvé la alianza de ser su pueblo. Así, de lo que no lo era, nació una nueva sociedad, y no precisamente de la sangre, sino de la experiencia histórica y de la decisión moral. Cuando la memoria de estos acontecimientos fue llevada a Palestina de la mano de quienes lo habían vivido y se unen con la fundación de la liga tribal en torno a la fe yahvista –por supuesto, mediante alianza–, el éxodo y el Sinaí se convirtieron en la tradición normativa de todo Israel: todos nuestros antepasados pasaron por el mar guiados por Yahvé y se constituyeron en su pueblo por la alianza solemne del Sinaí; nosotros confirmamos esta alianza en la tierra prometida y la seguiremos confirmando hasta el fin” (4). Entonces, ¿es en realidad importante, capital, escudar el hecho de que el pueblo cruzó el Mar Rojo entre dos paredes de agua mientras el ejército egipcio era detenido por una columna de fuego? ¿Afirmar la provisión con maná cada día hasta cruzar el río Jordán? ¿Centrar una apologética porque se dice que Moisés sacó agua de la roca? ¿Defender a ultranza la literalidad de las plagas o del evento de la zarza ardiente? No, no es importante. En realidad, son detalles poco relevantes en los que los cristianos hemos estado entretenidos por demasiado tiempo. Lo que realmente interesa es el proceso creador, la gesta constructora con el actuar de Dios que, mediante exégesis, nos hablará tres mil quinientos años después a nuestra realidad

de Internet, postmodernismo y crisis ambientales utilizando los añejos textos que se hacen actuales por el propio deseo de Dios que se auto-revela permanentemente.

Este proceso formativo, en donde Israel toma conciencia de quién es como colectividad y como pueblo, también contiene una conceptualización más trascendente: la idea de cómo es Dios. Un simple contraste basta para notar que el accionar divino en el Éxodo delimita con claridad una imagen que ha mutado desde el Dios personal, íntimo, de clan –que, por ejemplo, se deja ganar por un hombre- del tiempo patriarcal, al Dios poderoso que reta al poder imperial con las plagas, introduciéndose con fuerza el concepto de elección del pueblo, en donde Israel es propiedad personal de Dios (Nm. 23:9; Dt. 33:28 ss.) bajo la continua protección de su poder (Jue. 5:11; Sal. 68:19 ss.) porque ha entrado en alianza con Dios bajo una relación de señor-vasallo (donde el vasallo tiene estrictamente sólo un señor). La diferencia es realmente abismal, inclusive en el accionar divino, que mediante una lectura correcta nos llevará a pensar sobre este “nuevo” Dios que controla la naturaleza, guía al pueblo día y noche marcándole un destino desconocido en los tiempos de esclavitud, da las leyes morales y relacionales, y cohesiona la nación mediante la certidumbre de la alianza. Esto último es tan importante que la visión apostólica enfoca la obra de Jesucristo bajo la perspectiva de una alianza nueva.

Es evidente que J(-2000,N)=Abraham y J(-1400,N)=Moisés son bastante diferentes, con aproximaciones condicionadas a sus propias realidades y visiones de Dios no análogas pero al mismo tiempo cercanas porque observan a J hermanadas por una continuidad –que se prolonga hasta nuestros días– que une a ambos personajes, brindando al ser humano un encuentro con Él, motivado por Él, y que lleva a la intimidad con Él, trayendo como resultado a largo plazo la

plenitud de la obra de Jesucristo cuya muerte en la cruz permite la salvación global del ser humano, una nueva forma de relación con Dios y la posibilidad de tener muchos J(T,N) con mayor convergencia hacia J que cualquiera de las imágenes veterotestamentarias. En palabras simples, nuestra imagen de Dios es superior a la imagen de Abraham y a la de Moisés. ¿Extraño? Ya lo adelantaba Cristo al reflexionar sobre la obra de Juan el Bautista (Mt. 11:11; Lc. 7:28).

6. Una aplicación

Podemos seguir con la casuística bíblica de los J (T,N), ahondando más en la misma idea. Cada época, una aproximación, cada época, un Dios. Bien dice José María Castillo cuando piensa que “...Dios no está a nuestro alcance. Nadie lo ha visto. Y nadie sabe, ni puede saber, cómo es exactamente. Porque Dios, por definición, es el “Trascendente”, es decir, que nos “trasciende”. Y eso significa que está más allá de todo lo que nosotros podemos comprender con nuestra limitada capacidad de saber y de entender. Pero, además de eso, a los cristianos se nos complica más todo este asunto. Porque cualquier ser humano, cuando pronuncia la palabra “Dios”, en realidad está pronunciando una palabra que tiene muchos significados. Los entendidos le llaman a eso una palabra “polisémica”, que quiere decir lo que acabo de indicar: una palabra que tiene significados, a veces, enteramente distintos” (5). Estos significados provocan las cincuenta épocas con sus cincuenta “dioses” –por decirlo de alguna manera–. Enfatizo: no distintos dioses, sí distintos acercamientos. Son las mil caras de Dios, que se adapta a nuestras circunstancias, a nuestra vida, a nuestro andar paso a paso. Camina con la historia y según ésta vaya evolucionando se manifiesta, cambiando de rostro, enfatizando ciertas cosas de su ser Absoluto; en otro momento gira, muestra otro ángulo desconocido. Es, desde

nuestros ojos, un Dios variable (porque siempre observamos algo diferente de Él), pero desde su punto de vista, un Dios demasiado grande para nuestra comprensión que va resaltando aspectos diversos de Él según el ser humano, conciente o inconcientemente, lo requiera.

J (T,N) es una *aproximación condicionada* por muchas cosas. ¿Qué hace que las aproximaciones se alejen las unas de las otras, condicionando los resultados? La cultura, las circunstancias y caracteres de los escritores y editores, el nivel de los relatos épicos y mitológicos, la influencia de naciones extranjeras vía el comercio o la invasión militar, etcétera. Por ello, con mis ojos, mi vida y mi cosmovisión, *traduzco* a Dios, creando mi J(T,N) particular.

Hagamos un ejercicio ahora. De todos los J (T,N) de la historia, tomemos un subconjunto de ellos, circunscritos a la era bíblica y más aún, delimitados por su aparición en la Biblia. Nos preguntamos: ¿Existen niveles de aproximación? Dicho de otra manera, ¿Dentro de mi subconjunto hay algunos J (T,N) más cercanos a J que otros? La respuesta es sí. En términos gruesos, puedo decir que la aproximación de Abraham es menor a la de Moisés; ésta menor a la exílica y ésta menor a la apostólica. Esta última sería la *imagen definitiva* del subconjunto que decidí tomar al comienzo (acotado en la Biblia), ya que compartieron la maravillosa experiencia de la vida en la tierra con Jesucristo, la imagen del Dios invisible. En palabras de José María Castillo, “*En el evangelio de Juan hay unas palabras que nos tienen que hacer pensar: “A Dios nadie lo ha visto jamás; el Hijo único del Padre es quien nos lo ha dado a conocer” (Jn 1, 18). Con esto, el Evangelio nos quiere decir que Dios no está a nuestro alcance, o sea que supera nuestra capacidad de comprensión. Y por eso nadie lo puede conocer. ¿Cómo podemos, entonces, saber cómo es Dios? No cualquier Dios, sino precisamente Dios tal como se nos ha revelado en Jesús, el Hijo*

único del Padre. Pues bien, para saber eso, el único camino que tenemos es conocer a Jesús. Por eso, el mismo Jesús le dijo a uno de sus apóstoles: “Felipe, el que me ve a mí está viendo al Padre” (Jn 14, 9). Es decir, ver a Jesús es ver a Dios. O sea, en Jesús aprendemos la manera de pensar de Dios, lo que le gusta y lo que no le gusta a Dios, las costumbres de Dios y sus preferencias. Todo lo que nos puede interesar sobre Dios, lo tenemos y lo encontramos en Jesús” (6)

¿Qué elementos podemos extraer de esta *imagen definitiva*? La certeza de que Dios es amor, es verdad, es vida, que abandonó su divinidad para encarnarse y morir en sacrificio definitivo por nosotros, que no cambia porque es perfecto y no muta. Esta imagen apostólica es superior a todas las del subconjunto que tomé, por lo tanto, es la que prevalece.

Considerando las *aproximaciones condicionadas* y la visión apostólica como *imagen definitiva* dentro del subconjunto de J (T,N), pregunto lo siguiente: ¿Debemos asumir la literalidad de todo lo que se escribió en un momento histórico determinado, siendo consientes de la *aproximación condicionada* a la que los textos se vieron expuestas? Mi respuesta es un rotundo no. Entonces, ¿Cómo filtro los textos para depurar las corrupciones de la literalidad? Creo que lo adecuado es examinar las menores aproximaciones en término de la mayor; esto es, examino los textos más antiguos en función de la *imagen definitiva*.

Por ejemplo tomemos los siguientes textos:

“Mas Jehová dijo a Josué: Mira, yo he entregado en tu mano a Jericó y a su rey, con sus varones de guerra” (Jos. 6:2, RV60)

“Y destruyeron a filo de espada todo lo que en la ciudad había; hombres y mujeres, jóvenes y viejos, hasta los bueyes, las ovejas y los asnos” (Jos. 6:21, RV60)

Evidentemente ambos no coinciden con la imagen definitiva. En Josué el mensaje es de muerte y destrucción; en los evangelios la fuerza está en la vida, la redención y la salvación. Citando a José María Castillo, “...es evidente que el Dios nacionalista, el “Señor de los ejércitos” y, a veces, el Dios violento, que se lee en algunos textos del Antiguo Testamento, no coincide con el Padre del que habla Jesús, ni se parece casi en nada a lo que hacía y decía el mismo Jesús” (7). Teniendo en cuenta el criterio de examinar los textos precederos en función de la *imagen definitiva*, ¿cómo queda el pasaje de la toma de Jericó? Pues la muerte reinante no es más que *contaminación humana*. La puso el hombre, hijo de su época, atribuyendo su accionar sangriento a Dios para validar su proceder. Asumir que Dios mandaba una matanza era normal en su época y, por supuesto, las tribus que formaron Israel no fueron la excepción. ¿Por qué habrían de serlo? Entonces, ¿Dios mandó el exterminio? La respuesta bajo la perspectiva de Jesús, la imagen definitiva, es rotundamente negativa. Esto me lleva a una conclusión provocadora, de aceptación difícil y profundamente debatible en los ambientes evangélicos latinoamericanos: no todo lo que está escrito en la Biblia explícitamente mencionado como “Jehová dijo” es algo que, realmente, Dios exclamó. O, expresado como trabalenguas redundante: *no dijo todo lo que dijeron que dijo*.

Esta perspectiva, entre otras cosas, nos ayuda a explicar la aparente contradicción entre el Dios justo y violento del Antiguo Testamento con el Dios amoroso dispuesto a morir por su criatura del Nuevo Testamento sin crear modelos teológicos tan forzados como el dispensacionalismo. Dios no cambia jamás, el hombre sí. Jesús mostró al Padre ante nosotros no como una fotografía nueva o un cambio de imagen por una estrategia de mercadotecnia, sino que dio a conocer lo que siempre fue y será, lo único que realmente es. Por ello, algunos textos del

Antiguo Testamento entran en aparente contradicción con la revelación de Cristo porque están *contaminados*. ¿A pesar de esto, Dios utiliza la Biblia? Sí, a pesar de eso Dios la usa enormemente como vehículo de su palabra y mecanismo de su revelación, como repositorio de su Ley y narrativa de la experiencia de creyentes de muchas épocas distintas, como el lugar de la enseñanza más importante que el ser humano debe recibir. ¿Qué hago, entonces? ¿Desechar el Antiguo Testamento? Nunca, porque la Palabra de Dios también está allí. Cabe hacer lo que ya se dijo: escudriñar la Palabra siempre desde una perspectiva teológica. Esta es nuestra herramienta fundamental que evitará que nos perdamos en los vericuetos literalistas que abundan enormemente en todas partes.

Referencias

(1) Para profundizar en este tema pueden ir a los textos fundamentales donde la inspiración se discute con seriedad o, dentro del universo blog en español, consultar como referencia la secuencia que en www.monjaguerrillera.com.ar se ha realizado.

(2) José Luis Sicre. Introducción al Antiguo Testamento. 9na edición. Estela-Navarra: Editorial Verbo Divino, 1995. Novena edición. Pág. 65

(3) Para esta parte la información se extrae de José Luis Sicre. Introducción al Antiguo Testamento. 9na edición. Estela-Navarra: Editorial Verbo Divino, 1995. Novena edición, y de John Bright. La historia de Israel. Edición revisada y aumentada con introducción y apéndice de William P. Brown. Bilbao: Editorial Desclee de Brouwer, 2003.

(4) John Bright. La historia de Israel. Edición revisada y aumentada con introducción y apéndice de William P. Brown. Bilbao: Editorial Desclee de Brouwer, 2003. Pág. 208-209.

(5) José María Castillo. Humanizar a Dios. Málaga: Ediciones Manantial, 2005. Citado en <http://www.monjaguerrillera.com.ar/?p=876>

(6) José María Castillo. Humanizar a Dios. Málaga: Ediciones Manantial, 2005. Citado en <http://www.monjaguerrillera.com.ar/?p=876>

(7) José María Castillo. Humanizar a Dios. Málaga: Ediciones Manantial, 2005. Citado en <http://www.monjaguerrillera.com.ar/?p=876>

Sobre el autor

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 analista de Riesgos de Mercado del BBVA Banco Continental. Es miembro de la Fraternidad Teológica Latinoamericana. Desde su blog *Teonomía* escribe sobre —esencial aunque no exclusivamente— asuntos teológicos.

La unidad **visible** de la **iglesia**

1. Introducción

El propósito de este artículo es explorar el tema de la unidad visible de la iglesia de nuestro Señor Jesucristo desde una perspectiva evangélica del sur, específicamente desde Latinoamérica.

Es importante investigar este tema a la luz de la realidad total del mundo e Iglesia de Dios. ¿A qué nos referimos por esto? Entendemos que el cosmos y todo lo que hay en él es parte de una realidad invisible y visible que es integrada e integral (holística). Así como es material, física, social y cultural, también es espiritual y trasciende la expresión físico-social y perceptible. La iglesia también participa en estas expresiones de la realidad que no pueden ser separadas la una de la otra. Por lo tanto, al abordar el tema de la realidad visible de la iglesia, no podemos evitar hacer referencia a su realidad invisible. Una lectura de pasajes bíblicos seleccionados y consideraciones de estas realidades de la iglesia nos darán algunas pautas y materiales para nuestra breve discusión en este artículo.

Por Iglesia entendemos al pueblo de Dios redimido y perdonado por nuestro Señor Jesucristo, de todas las naciones, culturas y lenguas. La iglesia por su naturaleza es misionera, es enviada por Dios a ser parte de Su propósito liberador y redentor para los seres humanos y el cosmos. *“La misión es fundamental para la fe Cristiana y teología. No es una opción pero es un llamado y una vocación existencial. La misión es inherente y condiciona el mismo ser de la iglesia y de los cristianos”* (1)

2. Jesús y la unidad de la iglesia

En Juan 17:20-26, en la oración de nuestro Señor, encontramos una articulación clara y un modelo de los propósitos de Dios para la Iglesia. Jesús oró para que sus discípulos sean uno, y esto también aplica a todos aquellos que iban a creer por medio de los testimonios de los discípulos. El llamado a la unidad de las comunidades cristianas es un llamado a un transformar activo y trabajo continuo hacia la perfección de la unidad de la iglesia: *“... Yo en ellos, y tú en mí, para que sean perfectos en unidad...”* (Juan 17.22-24)

La unidad de los discípulos es en Cristo y debe asemejarse a la unidad del Hijo y del Padre. Más aun, esta unidad debe reflejar la unidad de la Trinidad. La “unidad en diversidad” de la Trinidad es un modelo para la unidad en la diversidad de las comunidades cristianas no solamente en los tiempos de Jesús sino a través de la historia y aun el día de hoy. Pablo refleja el pensamiento y deseo mencionado anteriormente cuando le dice a los Corintios: *“Os ruego, pues, hermanos, por el nombre de nuestro Señor Jesucristo, que habléis todos una misma cosa, y que no haya entre vosotros divisiones, sino que estéis perfectamente unidos en una misma mente y en un mismo parecer.”* (1 Cor. 1:10)

Así como nuestra unidad tiene una dimensión invisible y “espiritual”, también tiene una dimensión física, socio-cultural. Por esta razón, entre otras, la unidad de la iglesia debe ser expresada visiblemente. No es suficiente decir que “la unidad

espiritual” es lo que importa, sin hacer esfuerzos hacia la unidad visible de las comunidades cristianas. El Pacto de Lausana esta dentro de este espíritu cuando afirmó “...que la iglesia este visiblemente unida en la Verdad” (2)

Esta verdad es Jesucristo, quien dijo “Yo soy el camino, la verdad y la vida y nadie viene al Padre sino por mí” (Juan 14:16). También fue Él quien oro “...para que todos sean uno; como tú, oh Padre, en mí, y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros; para que el mundo crea que tú me enviaste”. (Juan 17:21). La expresión visible de las comunidades cristianas es aquella que puede ser observada y constatada de manera que el mundo pueda creer y saber que Jesús fue enviado por su padre y que son amados tal como Jesús y los discípulos son amados por el Padre. (Juan 17:26). La iglesia es llamada a ser una y la naturaleza trinitaria de Dios es nuestro modelo: un solo Dios, manifestado en tres personas que el amor une, con el efecto de dar testimonio al mundo que Dios ha enviado a Jesucristo a redimir y liberar a los seres humanos.

3. La realidad visible de la Iglesia

Desafortunadamente, tanto en los tiempos del Nuevo Testamento como en los de hoy, las comunidades cristianas fueron divididas y fracturadas. Un ejemplo clásico son las divisiones de la Iglesia de Corinto. Pablo les dice a esta iglesia (1 Cor. 1:10-17) lo siguiente:

“Os ruego, pues, hermanos, por el nombre de nuestro Señor Jesucristo, que habléis todos una misma cosa, y que no haya entre vosotros divisiones, sino que estéis perfectamente unidos en una misma mente y en un mismo parecer...quiere decir, que cada uno de vosotros dice: Yo soy de Pablo; y yo de Apolos; y yo de

Cefas; y yo de Cristo. ¿Acaso está dividido Cristo?”

Al mirar a la iglesia alrededor del mundo tanto en el norte y sur, este y oeste, es inevitable notar la realidad fracturada de la iglesia. Existen divisiones dentro de denominaciones que a menudo llevan a la separación y a nuevas congregaciones y denominaciones. Esta fragmentación también ocurre entre las tradiciones pentecostales y las no pentecostales, tradiciones clásicas pentecostales y carismáticas. De más está decir que las separaciones entre los católicos y no católicos no pasan desapercibidas. Podríamos seguir enumerando muchos casos más. La realidad es que, con excepciones notables, la iglesia de Jesucristo está dividida y esta no es la voluntad ni el propósito de Dios para su pueblo. Todos en una medida u otra tenemos alguna responsabilidad en estas divisiones.

4. La situación en necesidad de ser corregida.

La mayor causa de estas divisiones tiene que ver con nuestro etnocentrismo humano, el cual es llevado a nuestras relaciones dentro de la iglesia. Todos los seres humanos somos etnocéntricos, es decir, orgullosos y con una tendencia a excluir a aquellos que no forman parte de nuestra raza, grupo étnico, clase, género, tradición eclesiástica o cultura.

Por ejemplo, en Latinoamérica a lo largo de la historia los católicos y protestantes hemos tenido una rivalidad y conflicto que, a pesar de algunos cambios que están sucediendo, necesita ser superado por ambas comunidades. Necesitamos un cambio de paradigma, tal como lo tuvo Pedro en su encuentro con Cornelio (Hechos 10), para que católicos y

protestantes puedan verse y relacionarse como Dios nos ve y como Él quisiera que nos relacionemos los unos con los otros.

Lo mismo sucede con las relaciones entre las diferentes tradiciones evangélicas-pentecostales. Todos debemos arrepentirnos de nuestro pecado de etnocentrismo y exclusión y estar dispuestos a abrazarnos en amor tal como el Padre ama a su hijo y como Dios ama a todos los hombres.

“La mayor causa de estas divisiones tiene que ver con nuestro etnocentrismo humano, el cual es llevado a nuestras relaciones dentro de la iglesia. Todos los seres humanos somos etnocéntricos, es decir, orgullosos y con una tendencia a excluir a aquellos que no forman parte de nuestra raza, grupo étnico, clase, género, tradición eclesiástica o cultura”

Hay signos de mejoría en relación de una unidad más visible de la iglesia; a nivel global el Consejo Mundial de Iglesias (CMI) ha liderado estos esfuerzos. También el movimiento de Lausana y la Alianza Evangélica Mundial han hecho esfuerzos en este sentido. En Latinoamérica –por ejemplo, en Perú durante la guerra contra el terrorismo entre 1980 y 1992– tanto el Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP) como el CEAS, brazo social de la Iglesia Católica, trabajaron conjuntamente para ayudar a las víctimas directas y sus familias

de las violaciones de derechos humanos cometidas por Sendero Luminoso y, en muchos casos, por fuerzas gubernamentales. Hoy en día ambas iglesias pertenecen al Acuerdo Nacional, iniciativa consensuada institucionalizada por el gobierno para buscar y velar por el cumplimiento de políticas de estado de consenso entre todos los sectores de la sociedad, incluyendo partidos políticos y la sociedad civil.

Adicionalmente, en el Perú las dos instituciones más importantes que representan denominaciones históricas evangélicas y pentecostales (CONEP) y las nuevas iglesias carismáticas (UNICEP) han estado trabajando juntos en un esfuerzo para expresar un testimonio común a la sociedad. Hace algunos años esto hubiera sido difícil. Estoy seguro que hay muchos otros ejemplos de esto en diferentes partes del mundo. Un organismo mundial donde la representación de la iglesia global es una realidad visible es la CWME (Comisión Mundial de Misión y Evangelismo) del Consejo Mundial de Iglesias. En este organismo, que se origina en la Conferencia Misionera de Edimburgo en 1910, hay 25 comisionados de un amplio espectro de expresiones cristianas en idioma, cultura y tradición eclesiástica de casi todos los continentes del mundo. Un serio esfuerzo ha sido realizado por esta comisión para que la representación sea activa y real y no simplemente un símbolo (token). Por el lado evangélico, la comisión de Misión y Teología del Movimiento de Lausana incluye representantes de las diversas tradiciones y culturas del mundo, y es otro esfuerzo notable de expresión visible de la Iglesia de Jesucristo.

5. Conclusiones

En nuestras conclusiones finales quisiéramos destacar nuestro acuerdo con Orlando E. Costas y su visión de la Iglesia y su misión:

“La catolicidad de la iglesia no tiene solamente una dimensión sociológica en la que incluye todos aquellos que responden al llamado de Cristo sin importar el color de su piel, nacionalidad, ideología política, condición económica o educación. La iglesia también es católica en tanto que permite a todos los hombres y mujeres ser ellos mismos en toda su plenitud antropológica... La iglesia incluye a personas de todas las culturas” (3)

Esta comunidad inclusiva y diversa de Dios, llamada Iglesia, tiene un carácter invisible y visible fundado en la naturaleza y misión del Dios trino. No deben ser separadas. Los cristianos alrededor del mundo deben hacer el esfuerzo, bajo la gracia de Dios, de incrementar la unidad visible de la iglesia. Esta unidad tiene una dimensión de misión que puede ser resumida bajo el lema de “llevar y vivir todo el evangelio a todo el mundo por toda la Iglesia”.

Que Él nos de su gracia y su audacia para ser fieles a Dios en expresar la unidad visible de la iglesia mientras vivimos y llevamos adelante la Misión de Dios alrededor del mundo.

Referencias

(1) Declaraciones sobre Misión por el Concilio Mundial de Iglesias 1980-2005. Ginebra 2005:64 (Párrafo 9 de “Mission and Evangelism in Unity Today”)

(2) Pacto de Lausana 1974, párrafo 7.

(3) The Church and its Misión: A shattering Critique from the Third World. Wheaton-IL, Tyndale House Publishers, tomado de “The Continuing Relevance of Orlando E. Costas’ Ecclesiology” por Curtis W. Book in Mission Studies Vol.24, No.1 2007:47-78.

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).

Esquizofrenia cosmovisional en Latinoamérica y la concepción de Dios en la formación de su propia **identidad**

Resumen

Latinoamérica ha sido constituida por diversas razones históricas en un campo de imposición de cosmovisiones. A partir de “una” cosmovisión indígena, como capas sucesivas se le añadieron una cosmovisión católico-española, a la cual se le sumó más intensamente en algunas áreas que en otras una africana. Luego a partir de las misiones protestantes europeas y norteamericanas se arraigó una cosmovisión calvinista. Para principios del siglo XX se le suma la cosmovisión pentecostal y en la última parte éste se añadieron tres cosmovisiones “postmodernas”: la marxista, la nueva era y la globalización. La imposición de la nueva nunca erradicó a las anteriores, quedando como sustratos cosmovisionales y así trayendo en el contexto latinoamericano una “esquizofrenia cosmovisional”. Todas estas cosmovisiones se basan en una cierta perspectiva acerca de Dios, y ese entendimiento básico se cristaliza en la expresión de diferentes culturas y tratos interpersonales. Así uno puede explicar algunos comportamientos y dichos “típicos” y la crisis de identidad que en general vive el continente.

1. Introducción

Desde los primeros años de la conquista el continente nuevo fue objeto de experimentos. Para Tomás Moro fue la inspiración de su Utopía, (Avellán, 1992, p.

181) que Vasco de Quiroga (1480-1565) trató de desarrollar (1). Para otros, como Las Casas, la potencial Ciudad de Dios (Castañeda, 2004: secc. III, ¶ 10). Desde ese momento hasta nuestros días, numerosos individuos, organizaciones, ideologías, movimientos y hasta naciones enteras quisieron experimentar con la gente local –sean los indígenas originales, o los nacionales posteriores, (im)poniendo sus puntos de vista o cosmovisiones (CVs), sus intereses, sus culturas y su gente con tal de sacar algún provecho de cualquier tipo. Esto de pie a postular una estructura cosmovisional que fue dando como una superposición diacrónica, sin poder erradicar las anteriores, de modo que cada una con su aporte novedoso convivió y logró una síntesis con aquellas. Esto ha producido, después de más de quinientos años de proyectos en el continente un mosaico o “esquizofrenia” cosmovisional en sus habitantes, redundando en cierto perfil o características psicológicas que le son típicas.

Proponemos en este ensayo analizar los diferentes estratos cosmosionales que se fueron dando con el correr del tiempo, resaltando los aspectos fundamentales de sus CVs, poniendo principal interés en la persona de Dios. Sostenemos que en conformidad al tipo de Dios que uno o un pueblo tiene, así es su CV y en consecuencia así se relaciona y afecta a su derredor (Sire, 2004, p. 55). Finalmente relacionamos esta esquizofrenia cosmovisional con la crisis de identidad del

latinoamericano típico y proponemos ciertos delineamientos para su sanidad.

2. Desarrollo cosmovisional del contexto latinoamericano

Cuando examinamos el contexto latinoamericano saltan a simple vista ciertos patrones que nos son comunes tanto en México como en Argentina, en la costa de Brasil como en la de Perú (2). Otros aspectos, obviamente son más locales. La cosmovisión (CV) –si se permite la expresión– latinoamericana (3) surge de un conglomerado de CVs: capas que se fueron dando –imponiendo– desde un núcleo primitivo original (Cf. Parker, 1996, p. 250). Aceptamos la estructura básica propuesta por Dussel (1967, p. 33), pero observamos que esta realidad se complica para su centro (“la nueva civilización y cristiandad latinoamericana”) con la llegada de nuevos grupos (de diferente origen y creencias) de inmigrantes, tuvieran intensiones misioneras-evangelísticas o cualquier otra circunstancia. De hecho Marino Pérez Álvarez y Pablo Livacic Rojas analizan las características de la psique europea y sus influencias en el desarrollo de la psique angloamericana y latinoamericana. En este último caso, que es el que nos interesa, aparece una primera síntesis cultural de la cultura española (dominada por la Iglesia Católica Romana) y las culturas indígenas, lo que implicaría un autoritarismo político y recelo de la razón científica. Después, con la crisis de las independencias, se produce una nueva síntesis cultural, tratando de incorporar el liberalismo y el positivismo reinantes en Europa (Pérez Álvarez y Livacic Rojas, 2002, ¶ 10).

Sugerimos así el desarrollo cronológico de la CV latinoamericana según muestra la Figura 1. Este diagrama explica de alguna

manera la mezcla y “esquizofrenia” de CVs que encontramos en Latinoamérica. La CV indígena precolombina no fue devastada y erradicada por la conquista española. Si bien el imperio azteca y el inca sucumbieron ante la fuerza invasora (quizá por ser imperios), el maya no, y hasta el día de hoy existen representantes de esas etnias. Pero que los imperios se hayan devastado no quita que las costumbres y creencias se hayan sincretizado –como es bien sabido que ocurrió– con las del imperio invasor.

Durante los tiempos de la colonia española surgieron dos incorporaciones cosmovisionales importantes: la importación de negros africanos como esclavos, fundamentalmente en Brasil, y el advenimiento de la CV protestante por medio de las iglesias de corte confesional y luego las misiones. De los primeros, tenemos como resultado los cultos afro-brasileños (macumba, umbanda, kimbanda, candomblé, entre otros), y de los últimos la CV calvinista primordialmente.

Comenzando en algunos países de América Latina desde temprano en el siglo XX, el movimiento pentecostal sacudió tremendamente todas las estructuras religiosas, teniendo fuerza hasta el día de hoy, y habiendo sido reforzado y renovado por el movimiento carismático de la década del '60, el cual afectó a otros sectores del mundo evangélico. Finalmente tenemos una serie de CVs, que atrevidamente llamamos “postmodernas” (por el tiempo en que se introdujeron, más que por sus conceptos) que se importaron en Latinoamérica sobre todo en los últimos 30 años que influyeron más en algunos sectores que en otros. En primer lugar tenemos la CV orientalista de la Nueva Era, mayormente obrando en los grandes centros urbanos; luego la CV marxista, canalizada a través de la teología de la liberación, afectando tanto a católicos como protestantes; y finalmente la CV de la globalización, englobando con una fuerza

compulsiva inusitada a todo sector social, político, económico y religioso. Quizá a esta última le cabría más el adjetivo de

“postmodernas” (dentro de ella se dieron otros fenómenos religiosos, sobre todo en el mundo pentecostal).

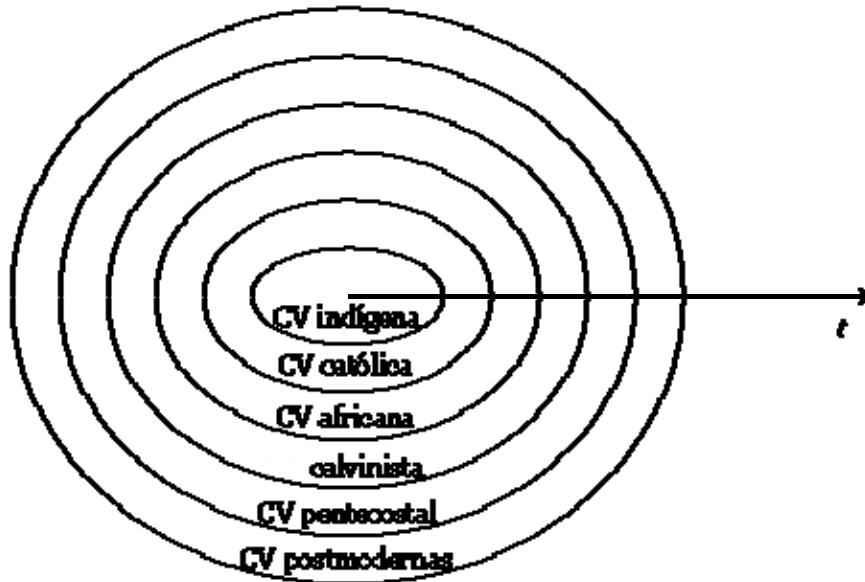


Figura 1: Superposición de CVs que se fueron dando en el contexto latinoamericano.

Con este desarrollo cronológico de las CVs no se pretende ser exhaustivo, sino que simplemente se trata de mostrar la mezcla –y en consecuencia la esquizofrenia– de CVs que un latinoamericano típico puede y suele tener. Las preguntas que pueden surgir a todo esto son ¿cómo interpreta la realidad el latinoamericano? ¿Cómo lee su propio entorno? ¿Cómo entiende a Dios y su revelación? ¿Cómo se acerca a la Biblia? ¿Cómo entiende la iglesia y la misión?

Antes de intentar responder estas preguntas, debemos entender que la CV católica que llegó no es tanto (o puramente) la católica romana, como la católica española. En ella también podemos ver una serie de por lo menos cuatro estratos superpuestos en el tiempo. Ver Figura 2.

En el corazón, indudablemente está la CV bíblica, aunque, muy probablemente, ésta no haya llegado “pura” a España (4). Lo que sí llegó ciertamente fue una versión muy neoplatonizada del cristianismo o que prácticamente inmediatamente se neoplatonizó. Los ocho siglos de ocupación africana, evidentemente dejaron su impronta en la península Ibérica. La evidencia arquitectónica todavía está en pie; la CV, como veremos, también. En los últimos años de esta ocupación mora, el aristotelismo hizo su entrada en su versión árabe, que lejos estaba de los puros conceptos del filósofo estagirita. Con esta mezcla de CVs, las fuerzas político-religiosas españolas conquistaron América e impusieron –crucifijo en la diestra y espada en la siniestra– su forma de ver la realidad (González, 1994, tomo 2, pp. 251-254) (5).

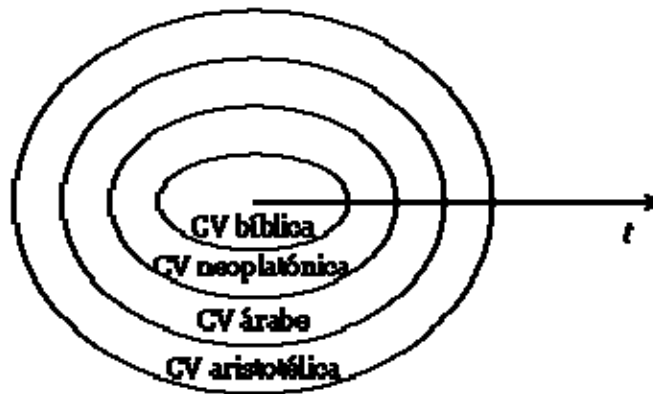


Figura 2: Superposición de CVs en el mundo español.

A continuación desarrollaremos brevemente algunos aspectos de estas CVs que se fueron dando, tratando de ver cómo en un sentido una presentó un terreno fértil para la instalación de la otra y cómo así se fue formando la esquizofrenia de CVs actuales. Nuevamente, en ningún momento tratamos de ser exhaustivos, sino que presentamos algunos conceptos más relevantes.

2.1. Cosmovisiones indígenas

Obviamente no es posible trazar una única CV para todos los pueblos indígenas. Eran pueblos diferentes, con tradiciones, lenguas, historias diferentes. Sin embargo, Otto Maduro observa que en términos generales ellos tenían una percepción fundamentalmente religiosa del mundo (6). Y dentro de este panorama, podemos hallar de cuatro focos culturales o “madres” como son los mayas en Yucatán, los aztecas en México, los chibchas en Colombia y los incas en Perú (Deiros, 1992, pp. 5s). La llegada del cristianismo afectó a los pueblos indígenas –hasta extinguirlos, excepto a los mayas (7) –, pero al mismo tiempo produjo un sincretismo que se encuentra en mucha expresión de la religión popular que caracteriza a los pueblos latinoamericanos (Deiros, 1992, p. 8).

Los mayas. Los mayas eran panteístas, adorando los elementos de la naturaleza, fuertemente politeístas y con una cosmogonía bastante complicada. Cada cielo y cada mundo inferior tenía su dios, como cada fenómeno de la naturaleza y cada uno de los días. La religión maya era dualista, en la cual se libraba una lucha entre el bien y el mal. Los dioses buenos (para el hombre) eran la lluvia, el trueno y el rayo, mientras que los dañinos eran los de la sequía, la tempestad, la guerra y el hambre.

Ellos aceptan la creencia de un antiguo dios universal creador de todas las cosas (Hunab). Los títulos adjudicados a este dios son interesantes: Formador, Creador, Madre y Padre (de lo creado), Conservador (de la paz), la Excelencia (de todo lo que hay en la creación), el Dueño (del pensamiento y sabiduría) (Villagarcía, 1931, p. 39). Hunab fue asimilado con el Sol. Este dios creó al primer dios Itzamná, señor de los cielos, de la noche y del día, cuya misión para los mayas fue civilizadora.

A Itzamná era invocado en ceremonias propiciatorias al comienzo de año para evitar desastres públicos. El dios de la muerte, la principal deidad malévol, era Ah Puch, asociado con el dios de la guerra o dios negro (Ek Chuah).

En cuanto, al culto había ayunos y abstinencias rigurosas. Las penitencias eran severas. Los sacrificios eran muy importantes. Al principio fueron ofrendas de alimentos, animales u objetos preciosos, pero luego se hicieron sacrificios humanos, sobre todo si ocurría una desgracia en el país. Por lo general se inmolaba una mujer virgen. Todo el ritual estaba a cargo de los sacerdotes. Había otros rituales que eran fuertemente sangrientos. Los sacerdotes eran una casta que vivía en constante mortificación, cuyo objetivo era obtener salud y alimentos.

Es interesante observar que Hunab es un dios, que si bien es el Creador, Formador, Conservador, Padre, Madre, Excelencia y Dueño, finalmente es un dios aislado, olvidado, que aparentemente creó al primer dios Itzamná –el dios cultural, el relevante, el que les dio la escritura– y se desentendió de la creación, mientras que quedó todo descansando sobre este último. Al ser el que les dio la escritura y la cultura, es el dios que le dio la identidad. Luego Hunab no juega ningún rol en esta identidad.

Los aztecas. El principio dominante de la religión azteca fue el dualismo. Los elementos de la naturaleza se encontraban de a pares y los dioses tenía el mismo carácter dual, ya que sus rasgos terrenales se sumaban a otros de tipo celestial. Las leyendas hablaban siempre de lucha de dos principios. El enigma cósmico se resolvía mediante el choque de fuerzas antagónicas. En la religión se quería lograr el favor de las fuerzas naturales beneficiosas y rechazar las adversas. No había objetivo moral alguno, sino sólo temor a los fenómenos naturales y el deseo de dominarlos. George Vaillant señala que “la jerarquía de los santos cristianos, con su reconocimiento implícito de posición y autoridad, se asemeja grandemente al concepto azteca de sus dioses” (Vaillant, 1965, p. 180, trad. HRP).

Es interesante observar que la creación del mundo se debe a dos principios: el masculino (Ometecuhtli, “El señor de Dualidad”) y el femenino (Omecihuatl, “La mujer de la Dualidad”). Pero en rigor son sólo creadores indirectos del mundo (8), ya que ayudaron a traer vida a las cuatro deidades que entonces sí crearon el mundo real. Estas cuatro representan las cuatro direcciones y aparecen originalmente dentro de las fuerzas de la naturaleza (Katz, 1972, p. 156). Es así que el principio creador está distante. Por el contrario, mucho más cercano es el de la diosa tierra o madre de los dioses, Coatlicue, que a pesar de no tener características humanas (excepto un par de pechos, simbolizando el hecho de dar vida), muchas de las prácticas y ritos dedicados a ella aún sobreviven. Tal es así que actualmente, en la ciudad de México, en el sitio donde está la madre de los dioses Tonantzin (quizá una manifestación de Coatlicue), los españoles edificaron la iglesia a la Madonna de Guadalupe, y en ciertos días miles de indígenas celebran danzas y ceremonias creadas para Coatlicue (pp. 159s).

En cuanto al destino de los hombres después de la muerte, difícilmente ninguna otra religión sea tan pesimista –inclusive desesperantemente– como la religión azteca. Esto se ve en los mitos de la creación. Sólo se espera que una fracción de la humanidad goce de una vida mejor en el más allá.

Pero esta esperanza no depende de la manera en que viven sus vidas en la tierra, sino en la forma en que mueren. Estos son los guerreros que cayeron en batalla o fueron sacrificados como prisioneros a los dioses, las mujeres que murieron dando a luz, o toda la gente asesinada por catástrofes naturales, como inundaciones y relámpagos. A este grupo también pertenecen los chicos que murieron siendo jóvenes (p. 161, trad. HRP).

Sin embargo, entre la elite la cosa era más optimista, porque creían que un dios desconocido podría ser capaz de evitar el fin del mundo (p. 301).

Aunque los sacrificios humanos horrorizaron a los conquistadores y justificaron finalmente la conquista de los Aztecas, no hay mucha diferencia entre lo que hacían los sacerdotes españoles, que quemaban a un hereje para salvar su alma y proteger la fe de la herejía, y lo que hacía el sacerdote azteca, que sacrificaba a un prisionero para enviar a su alma al paraíso y ofrecer sangre a los dioses (p. 167). El terror que los sacrificios humanos ayudaban a consolidar el poder de los aztecas y evitar que la gente se rebelase.

Los incas. Para los incas la vida no era tan fatalista como para los aztecas. El mundo había alcanzado su cenit bajo los incas y el hecho que infalible inca jefe era el hijo del sol aseguraba que continuaría su curso preordenado en la eternidad. Sin embargo, entre la elite, el dios de la creación, Wiracocha (9), estaba muy alejado de la humanidad y era menos susceptible de ser influenciado por ellos que el sol, que después de todo era el padre de los Sapay-Inca (Katz, 1972, p. 301) (10). En la poesía se le atribuye un poder ordenador, por el cual la creación (inanimada) no queda libre, sino bajo el orden establecido por él (Rivara de Tuesta, 1992, p. 135). Wiracocha, según los diferentes relatos presenta una concepción bipolar: “cerrada y definida en cuanto se le adjudicaba lo creado en el universo y en el mundo, abierta e indefinida en cuanto a entidad desconocida” (Rivara de Tuesta, 1992, p. 137). Según los diferentes cronistas Wiracocha se lo ve como el dios hacedor y creador, el principio, al tiempo que es incomprensible; es movedor y causa de las demás causas; y es el que tiene poder y mando de todo lo existente. Es así que el inca tendrá en Wiracocha un ser que le permitiese “explicar coherentemente la realidad y el orden del universo y el mundo” (Rivara de Tuesta, 1992, p. 137). A

través de sus poemas, Wiracocha daba la CV y el orden en la naturaleza (Rivara de Tuesta, 1992, p. 145).

En cuanto a la vida después de la muerte, se parecía más a la cristiana que a la azteca. Aquella era determinada por la forma que había vivido en la tierra. La buena vida se premiaba con el cielo, más allá del sol, mientras que la vida pecaminosa con el infierno en el centro de la tierra. Sin embargo, los de la nobleza, independientemente de la vida que hubieran llevado en la tierra siempre gozarían del cielo (p. 302).

El culto incaico tenía grandes similitudes con la religión de los conquistadores, de modo que el sincretismo no se hizo esperar. Muchos historiadores y relatos sobre el tema coinciden en indicar que los elementos religiosos incaicos “se vistieron de un matiz cristiano”, pero no hubo conversión (Deiros, 1992, p. 67). Esto abrió las puertas a la incorporación de los sacramentos y prácticas cristianas (pp. 69, 71, 73).

La religión de los ayllus (grupos locales o individuos) consistía en el culto de las huacas, de contenido animista. “La huaca era una fuerza misteriosa y sobrenatural que ejercía gran influencia sobre la suerte de los humanos. Cualquier persona, inclusive cualquier objeto podía ser habitado por una huaca” (Lehmann, 1960, p. 109). En las huacas habitaban espíritus, que debían ser aplacados mediante la oración, adoración y sacrificio (Deiros, 1992, p. 61) (11).

Los chibchas. Su evangelización, debido a los métodos empleados, fue nula, reduciéndolo a Jesús “a un simple fetiche, a uno de tantos”. El culto se ofrecía a “ídolos rebautizados” (Makay, 1988, p. 72).

A pesar de que los cuna han estado bajo la influencia del cristianismo desde hace mucho tiempo, su religión conserva todavía numerosos rasgos originales... Su

dios celeste tiene semejanza con los dioses supremos de muchas tribus americanas, por la circunstancia de que, aun habiendo creado el mundo, lo mira con indiferencia, y no recibe por tal motivo sacrificios ni oraciones. Sus subordinados son dioses del inframundo... [que dieron al pueblo su cultura, artes, ciencias y técnicas]. Aparte de ellos, hay... todavía numerosos espíritus de la naturaleza, enemigos del hombre, porque le roban el alma mientras esta dormido... si el brujo no logra recuperarla por medio de sus espíritus tutelares... o mediante una piedra con virtudes mágicas. Los demonios acompañan también al sol y a la luna... [durante el día y la noche]. Los muertos... tienen que hacer frente a numerosos peligros durante el viaje a través de los ocho estratos del inframundo; idea que es típica también para los mexicanos (Krickeberg, 1974, p. 365).

Resumen de las cosmovisiones indígenas. Como resumen podemos observar tres cosas importantes: en primer lugar más allá de la cantidad y organización de su panteón, ellos tenían una CV en la cual se establecía una lucha entre el bien y el mal (CV dualista). Había un caos, que por medio de oraciones y sacrificios trataban de controlar. En segundo lugar, el dios creador es un dios ausente, alejado y quizá incognoscible. En tercer lugar, las similitudes entre la aproximación religiosa incaica y la religión de los conquistadores, presentaron una plataforma muy buena para la asimilación. Por otro lado, el dios chibcha coincide con una aproximación aristotélico-deísta de Dios. El fatalismo azteca va a encontrar su correlato en el fatalismo español.

2.2. Cosmovisión católica española

La “versión” española de CV católica a la cual nos restringimos, tomó sus particularidades debido a distintos factores históricos y étnicos. Es obvio que hay un elemento católico común, un texto básico –

la Biblia–, una estructura jerárquica en armonía con la Iglesia Católica Romana, toda una corriente de tradición común, pero no podemos negar que la península Ibérica fue, por ejemplo la región europea más afectada por la invasión de los árabes, con casi ocho siglos de permanencia. Por otro lado, la cercanía con África la pone en un contacto con otros pueblos no-europeos como no tiene otra parte de ese continente (excepto en el Este). Por eso, lo característico español se entenderá por la influencia que va a tener con la filosofía árabe (cf. Baker, 1996, p. 40). Por otra parte, como advirtiera Dussel (1967, p. 33), podemos distinguir dos fuentes españolas, la del conquistador, con fines totalmente materialistas y hedonistas quizá, y la de la iglesia con su fin misionero, al menos en teoría.

El Credo. Dentro del sustrato común que históricamente se dio antes de la conquista, encontramos el Credo. Sabemos que en su formación hay una cuestión histórica: el combate de las herejías iniciales (cristianismo judaizante, el gnosticismo, el marcionismo, el montanismo y el monarquianismo) (González, 1992, tomo 1, pp. 120-143).

Aunque el texto original del antiguo “Credo Apostólico” o “Símbolo Romano”, o simplemente “R”, no se conoce con exactitud, se supone que ha de ser una forma interrogativa similar a la presentada por Hipólito en su Tradición Apostólica (principios del s. III) (Boer, 1981, p. 83) (12). Aquí se sugieren varias cosas importantes, que van a marcar una concepción de Dios que va a perdurar hasta el día de hoy (Fretheim, 1984, pp. 2s). Más allá de la forma interrogativa (que ya a partir de Tertuliano toma una forma afirmativa y declarativa):

• **Se tiene una sola línea para Dios Padre.** Si bien es la primera línea, queda aislada de todo lo demás. Es breve, y sólo brinda dos conceptos acerca de Dios.

• **Queda unido el concepto de Padre al de Todopoderoso.** El concepto de Padre no está definido, pero al estar así asociado al de “todopoderoso” (13), presenta a un Padre autoritario y quasidictatorial (Cf. Fretheim, 1984, p.4). Los únicos atributos de Dios son los mencionados: el Padre que hace a lo creacional (como más tarde el Credo Niceno lo remarcará) y el aspecto del poder ilimitado (14).

• **Dios no está vinculado con el hombre.** Nuevamente, aunque se menciona “Padre”, es evidente que no es en el mismo sentido que los padres terrenales, pero no se llega a ver cómo se relaciona con el hombre.

• **Dios no hace nada y no influye en nada.** No hay actividad mencionada de Dios, ni intervención alguna. Inclusive en el resto del Credo, no presenta ninguna actividad, excepto la pasiva de ser el que tiene a su diestra a Jesús. Pero esto muestra a un Dios pasivo. Dios es creador, pero lo fue en el pasado.

• **Se crea el individualismo de la fe.** Mientras que el Padrenuestro tiene un sentido comunitario –“Padre nuestro, que estás en los cielos...”– aquí se transforma en “Creo en Dios Padre...”. Yo, que confieso este credo, no me estoy identificando con nadie (a nivel horizontal), y al mismo tiempo no me estoy relacionado con Dios (a nivel vertical) (15).

Cuando aparece el Credo Niceno, se le añade sólo “hacedor de todas las cosas visibles e invisibles”. Pero es un Dios que creó, que hizo, pero que hoy está inactivo. La referencia a las personas es indirecta, la vinculación con el hombre es de tipo creacional, pero actualmente desvinculado. Aun, cuando esta fórmula relaciona mucho más fuertemente y esencialmente al Padre con el Hijo, el énfasis en el Hijo oscurece la persona del Padre, al punto de llevar la atención hacia Jesucristo, más allá de incluir términos controversiales (16) en su

entendimiento, lo que llevó a más discusiones y divisiones (González, 1992, tomo 1, pp. 259ss) (17). Dios Padre sigue aislado, inactivo, no relacionado con el hombre, indiferente, impasible, alejado, pero, eso sí, autoritario. De alguna manera se estaba instrumentando un Dios griego en las mentes de los primeros cristianos (18). La pregunta que nos podemos hacer es cuál es el efecto que causa en las conciencias del pueblo y de los individuos en particular cuando reunión tras reunión (sobre todo cuando la liturgia se estandariza) (19) repiten esta fórmula.

Por otro lado, es interesante el análisis que hace Sally McFague –que insiste en la necesidad de cambio de lenguaje en el ámbito teológico, y también de categorías– al referirse a la conscientización del hombre de su poder destructivo. Señala:

Pero... el poder como dominio ha sido y es todavía un rasgo esencial de la visión occidental de Dios. Uno de los adjetivos que de forma más distintivas caracteriza la visión judeocristiana de Dios es ‘todopoderoso’: este Dios es creador, redentor y sustentador de todo lo que existe, el altísimo que todo lo controla, que debe ser adorado y glorificado como único poder del universo (McFague, 1987, p. 43).

Luego observa que esta visión de Dios tiene dos orientaciones: una hacia el dominio y otra hacia el amor y la providencia. Y ambas se han dado en Latinoamérica, pero en ámbitos diferentes, aunque simultáneos. Ambas tienen un factor común: que el poder no es compartido; es exclusivo de Dios. En la orientación de dominio, McFague, siguiendo a Gordon Kaufman, señala que fomenta el militarismo, a lo cual podríamos incluir el caudillismo y toda forma despótica y autoritaria de poder, dominio y control, inclusive aquellas disfrazadas de un ropaje democrático, y podríamos añadir, de ropaje familiar. Esto se ha visto tanto a nivel político como militar en Latinoamérica. En cuanto al amor y la

providencia, este concepto de Dios devino en escapismo, con la consecuente resignación y adormecimiento del reflexionante (por lo general, del pueblo que se considera religioso y los líderes en este ámbito), en la espera de que Dios haga algo, ya que no permitirá que sus hijos sufran... El factor común, nuevamente, de estas dos posturas desarrolladas es que ninguna plantea la responsabilidad humana hacia el orden creado (p. 43).

Langdon Gilkey describe la formulación clásica de Dios en la cultura occidental:

...la palabra o símbolo 'Dios' se ha referido generalmente al ser único, supremo o sagrado, la unidad de la divinidad y la realidad última. Así entendido, Dios ha creado todo el universo, lo gobierna, lo lleva a su cumplimiento o realización y lo 'salva' (Gilkey, 1985, pp. 89s, citado por McFague, 1987, p. 45).

Esta definición o uso de Dios acentúa su separación del mundo y su control. Así las metáforas de la tradición occidental – jerárquicas, imperialistas y dualistas – acentúan la distancia entre Dios y el mundo. McFague concluye diciendo:

Las metáforas de rey, soberano, señor, dueño y gobernador y los conceptos que las acompañan (Dios como absoluto, perfecto, trascendente y omnipotente), no permiten percibir la relación mutua, la responsabilidad compartida, la reciprocidad y el amor (excepto en el sentido de gratitud).

Y agrega que la única metáfora que transportaría la idea de interdependencia y de unidad sería la de “Padre”, pero esta se ha visto limitada y distorsionada al asociarlas con las otras. Finalmente sugiere que la teología debería deshacerse de las nociones tradicionales de la soberanía divina para atender a los problemas del hoy de la humanidad (pp. 47-50).

El neoplatonismo de Plotino. Otro elemento común, que afectó al cristianismo occidental es el neoplatonismo. Según Paul Tillich el esquema de la CV de Plotino para el hombre es la representada en la Figura 3 (20) (Tillich, 1976, pp. 79-84):

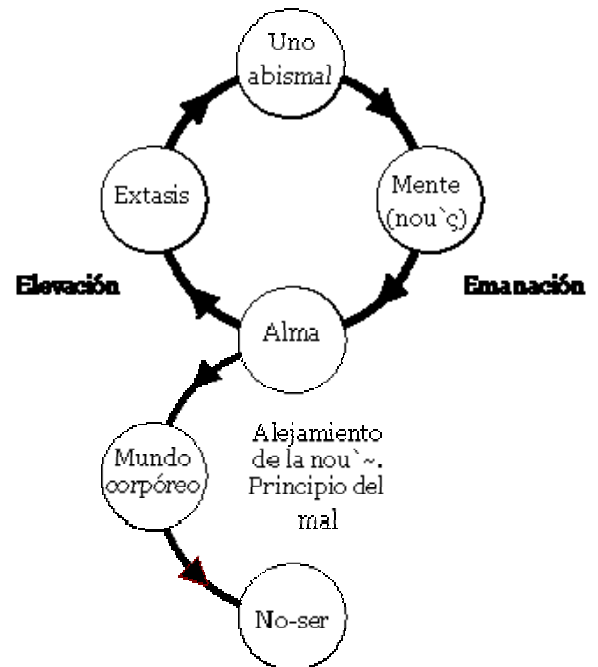


Figura 3: Cosmovisión neoplatónica de Plotino.

No deja de ser interesante, a la luz de lo que estamos analizando, que la imagen de esta divinidad para Plotino es ultratrascendente. Como dice Neal: “es estrictamente innombrable y entregado únicamente a la contemplación de sí mismo” (Neal, 1989, p. 854). Dios está desconectado de su creación, es inaccesible (a menos que uno trascienda por medio del éxtasis y se ponga momentáneamente en contacto con él), incognoscible, innombrable y ensimismado. Al mismo tiempo es interesante resaltar algunos pensamientos del autor sobre este tema. Para Plotino, el mundo es armónico y:

...está dirigido por el principio de la providencia. Esta unión de la providencia y la armonía –principio fundamental de la Ilustración y de la creencia moderna en el progreso– constituye el fundamento de

una cosmovisión optimista. Este optimismo se hace sentir de inmediato en otra afirmación de Plotino; a saber, que las fuerzas planetarias, los poderes demoníacos, son una ilusión. Carecen de poder independiente; están sometidos a la providencia, tal como la describió Pablo en Romanos 8. La diferencia radica en que Plotino deriva esta afirmación de su filosofía de la armonía cósmica mientras Pablo la deriva del triunfo de Cristo sobre los demonios (Tillich, 1976, p. 82).

Más adelante observa que el principio que ordena el mundo entero, en términos de providencia, es el Logos que es el aspecto racional de la nou`~. El Logos –que en términos modernos sería la ley natural (y también la ley moral)– es lo que organiza todo providencialmente y le otorga su lugar.

El origen del mal es el alejamiento del alma de la nou`~ y su acercamiento a lo corpóreo. Pero el mal no es un poder positivo, sino la negación de lo espiritual. El mal surge cuando el alma se vuelve hacia el no ser (Tillich, 1976, p. 83). Más tarde, Agustín y Boecio admiten explícitamente que para Dios no hay mal (21). El emperador Julián el Apóstata (ca. 331-363) trató de introducir el sistema neoplatónico contra el cristianismo, ya que él lo veía como “un sistema totalizador de la elevación religiosa del alma” (Tillich, 1976, p. 80). Pero paradójicamente a través del Dionisio el Aeropagita el neoplatonismo se une al cristianismo en una síntesis que moldearía toda la edad media (p. 117).

Pseudo-Dionisio y Agustín. En el Pseudo-Dionisio se establece el concepto de jerarquía y de nombres divinos (de origen neoplatónico). Aunque fue más fuerte la influencia en Oriente, también se internó en Occidente, y la introducción del misticismo neoplatónico a través de él fue mucho más fuerte que el provisto por Agustín y sus seguidores debido a la creencia que su autor era Dionisio, el

compañero de Pablo (González, 1992, tomo 2, p. 95). Tillich observa dos razones para esto: la emanación en una imagen se entendió no como algo natural, sino personal, y con esto desaparece el dualismo neoplatónico; y el sistema de jerarquías se construyó en torno a Cristo y la Iglesia, y así se superó el sistema de deidades y misterios paganos, presente también en el neoplatonismo (Tillich, 1976, pp. 122s.) (22).

El otro personaje que influiría tremendamente con su sistema filosófico-teológico basado en el neoplatonismo por más de mil años en la Edad Media sería Agustín. Sobre la CV de la Edad Media, Knowles observa:

Tampoco era conocido ningún texto de Platón ni de la escuela neoplatónica, aunque sí se conocía su pensamiento. Las obras de Agustín, estaban tan impregnadas del pensamiento de Platón y de Plotino que influyeron en las respectivas de casi todos los pensadores de los siglos XII y XIII. Los escritos de Dionisio Areopagita influyeron en toda la enseñanza mística y en la teología de los ángeles y de los sacramentos. Agustín influyó, directamente o por medio de sus sucesores e imitadores en toda la literatura de la alta Edad Media, en el sentimiento religioso y las formas de meditación, en la psicología introspectiva, en el estilo e incluso en el vocabulario de la mayoría de los escritores. Su enseñanza no influyó únicamente en la teología y en la filosofía. Su concepción de la totalidad de los hombres y de las cosas y, sobre todo, su manera de asociar lo natural y lo sobrenatural, o mejor, su aceptación de la vida humana como es vivida prácticamente por el cristiano..., todo esto impregnó la ideología religiosa de la Edad Media hasta el punto de que el pensamiento agustiniano no fue simplemente una interpretación posible, sino la única aceptable (Rogier, Aubert y Knowles, 1977, tomo 2, pp. 258s).

Agustín deja sus nueve años maniqueísmo (persismo helenizado), sistema dualista, pesimista y soteriológico bajo la influencia greco-europea de la astronomía, viendo la imposibilidad del principio dualista en el movimiento de los astros, que pueden calcularse matemáticamente y que sea armonioso. Así él parte de una concepción greco-pitagórica del cosmos. Esta inclinación se vio en filósofos y teólogos medievales agustinianos hasta el Renacimiento (Tillich, 1976, pp. 131s). Agustín se hizo neoplatónico y es a través de esta filosofía que Agustín encontró su nueva certeza de la divinidad (González, 1994, tomo 1, p. 223). Este sistema le dio el fundamento para su interpretación de la relación entre Dios y el mundo. Pero él, como otros posteriormente, le cambió el significado al neoplatonismo. Mientras que el neoplatonismo tiene un énfasis negativo, que lleva a la evasión del mundo –la elevación del alma del mundo material al mundo de las esencias últimas–, él lo empleó para la experiencia inmediata de lo divino en todas las cosas, especialmente en su alma (Tillich, 1976, p. 133) (23).

González observa que la CV platónica no se implantó inmediatamente, sino que fue un progresivo avance hacia dentro de la iglesia, comenzando como un mero recurso apologético hasta convertirse en el contenido mismo de la teología, al punto de llegar a la situación de que nadie pensaba de otra manera, y a quien lo hacía se lo condenaba (González, 1997, p. 28). Es obvio, que esta cerrazón de mente y la estructura de esta CV que perduró por mil años retrazó todo tipo de avance en el campo físico, natural, científico y tecnológico (González, 1997, p. 30). Pero también afectó al campo misionero y teológico.

Marcas del catolicismo español en la conquista y colonia. Todo este bagaje cosmovisional llega al continente nuevo. Jean Pierre Bastian observa que:

La conquista del Nuevo mundo tomó lugar en el momento que en Europa ocurría el derrumbe de la cosmovisión antigua y ésta la aceleró... Frente al reto de Lutero en el norte de Europa, con su corolario, las reformas Calvinistas (1534) y Anglicana (1555), el imperio austro-español permaneció como el símbolo de la catolicidad, y España como bastión de un catolicismo, el cual, a pesar de las reformas cisnerianas de fines del siglo XVI, se endureció y replegó como el defensor de la concepción aristotélica del mundo heredada del sacro imperio romano-germánico (Bastian, 1986, p. 56).

Quizá nadie haya captado mejor el “alma ibérica” que Juan A. Mackay en su clásica obra. Él resalta las siguientes características: intensa individualidad, predominio de la pasión, sentido abstracto de la justicia, un sentido concreto del hombre, su catolicidad, sed de poder y lealtad ciega (Makay, 1988, pp. 31-49; Deiros, 1992, pp. 232-236).

Pero algunos aspectos de la historia de España redundaron en un efecto especial sobre la CV latinoamericana posterior. Por ejemplo, el Patronato Real que no hace otra cosa que poner el dominio del Estado sobre la Iglesia. Por medio de él, el rey tenía el derecho de presentar personas para los obispados y otros cargos eclesiásticos. Aunque hasta el s. XV el control monárquico sobre la Iglesia Católica Romana, aunque extendido, no era universal, durante los reinados de Fernando e Isabel, estos monarcas obtuvieron mayores concesiones de Roma. En 1486, Inocencio VIII le concede por bula el derecho de patronato real universal sobre todos los beneficios que se conquistaran o fundaran en Granada, y en 1494 Alejandro VI confirmó esta decisión (24). Esta alianza entre Iglesia y Estado impuso a América la extensión “de su estilo de vida, instituciones, forma de gobierno y religión”; finalmente es el paradigma constantiniano (Deiros, 1992, pp. 217-219). El efecto de esta alianza en la realidad

latinoamericana fue la de un papa ausente y también la de un rey ausente. El que es, para el mundo católico, “el vicario de Dios en la tierra”, estuvo ausente en el continente americano por cinco siglos. De hecho, la actitud de los papas al comienzo de la revolución de los países sudamericanos fue la del no reconocimiento de los nuevos gobiernos (Leon XII). En 1824 el papa emite una bula intervencionista para llamar a los clérigos y leales católicos a repudiar la revolución, y en el mismo año el vicario apostólico, monseñor Muzzi, visita Chile y Argentina. Sin embargo, al mostrar éste su actitud autocrática e irrespetuosa fue expulsado de este país. Algo similar ocurrió en México en 1830 (25). No sólo el papa estaba ausente, sino sus emisarios también.

Por otro lado, los colonos españoles también se paganizaron. Mackay observa que no dejaron sus tierras para venir a trabajar aquí, sino para que otros trabajaran para ellos. Pero lo más importante, desde la perspectiva que estamos tratando es que no vinieron con sus esposas e impidieron que esto se realizara. Por su parte, ellos se juntaron con las mujeres indias, cuyos hijos, más allá de nacer en hogares incultos, carecieron de vida de hogar, con padre ausente. “Esto vino a constituir uno de los más graves problemas de la vida colonial en Iberoamérica” (Mackay, 1988, p. 73) (26). Esto hacía que los hijos nacieran sin padres.

En cuanto a los festivales religiosos españoles, Mackay destaca que en Iberoamérica las cosas más santas se mezclaban con las más ajenas a su misterio, de modo que la religión se degradó para llegar a ser un medio mágico para obtener una suerte de “asistencia divina” (27). “Cristo y la Virgen se convirtieron en figuras regionales y se les confirieron título significativos según alguna gracia o beneficio especial que se asociaba con sus innumerables imágenes. Los santos comenzaron a ocupar el primer

lugar en la conciencia religiosa del pueblo, como patronos de deseos así individuales como colectivos” (Mackay, 1988, p. 77).

El clero de corte revolucionario que existía en el sur de Latinoamérica (Argentina) hizo que los caudillos no tuvieron pleito con la Iglesia Católica Romana. Por el contrario, las actitudes de Belgrano, nombrando a la Virgen de las Mercedes como comandanta y jefa de su ejército, y la de San Martín, haciendo lo propio con la Virgen del Carmen como patrona del suyo, marcaron un hito significativo en las conciencias populares. Ambos generales realizaron impresionantes fiestas de dedicación, depositando en las manos de la imagen venerada su bastón de mando.

Incidentalmente, este acto de los generales argentinos nos ofrece evidencia adicional del hecho de que en la historia de la religión en Sudamérica, Cristo se iba identificando cada vez menos con lo viril y progresista. Cristo era el Señor de la muerte. Los hombres sanguíneos, arrebatados por una pasión por la vida y la libertad, hallaban su inspiración religiosa en la figura de la Virgen que no murió jamás (Mackay, 1988, p. 86).

En este sentido también Emilio Mignone observa con respecto a las invasiones inglesas previas:

Los triunfos fueron atribuidos a la protección de Dios y en particular de la Virgen María a través de sus numerosas invocaciones, particularmente Nuestra Señora del Rosario, cuya fuera coincidió con la defensa realizada en 1807 y a la cual Liniers entregó en ofrenda las banderas conquistadas. En ese sentido el cabildo porteño afirmó que la victoria se había obtenido “bajo la advocación del Rosario”, lo cual exigía “la necesidad de nuestro humilde y perpetuo agradecimiento a aquella soberana Madre, cuya poderosa mediación fue sin duda el más poderoso agente para su logro” (Liboreiro et al., s.f., p. 114).

El éxito del colonialismo que Latinoamérica experimentó por varios siglos fue de barrer prácticamente con toda la cultura y sociedad nativa, y la sociedad actual especialmente de la clase media son de descendencia europea. Hoogvelt observa que por esta razón los intelectuales que grandemente pertenecen a este sector de la sociedad no buscan en sus raíces nativas, cultura o religión la identidad nacional y la auto-expresión (Hoogvelt, 2001, p. 241). Asimismo, y siguiendo el delineamiento de Jorge Castañeda (Castañeda, 1994, p. 177, citado por Hoogvelt, 2001, pp. 240,304), la autora sugiere que la estructura social doméstica postcolonial se ha caracterizado siempre por tener un estado muy fuerte y sociedad civil débil, en la cual los partidos políticos eran a menudo no representativos, las instituciones civiles (jueces, cortes, prensa, uniones comerciales) débiles o ausentes, y la construcción de la nación incompleta (Hoogvelt, 2001, p. 240).

Estas características socio-políticas-religiosas van a definir la identidad propia del latinoamericano. Por otro lado, este sustrato socio-político-religioso, va a potenciar la fuerza del agustinismo y del tomismo en su concepción de Dios (28).

2.3. Cosmovisión árabe

Cierta consideración sobre las diferencias entre la visión árabe de Alá y su contraparte judeo-cristiana de Jehová nos presentan algunos aspectos que son dignos de rescatar. Robert A. Morey distingue algunos de estos aspectos (tomamos los más relevantes para nuestro interés) (Morey, 1991, pp. 57-60):

- **Conocible vs. no conocible.** Mientras que Jehová es conocible (Jn. 17:3), Alá es tan trascendente y exaltado que ningún hombre jamás puede conocerle. Es así que el hombre puede entrar en una relación con Dios, según la Biblia, pero esto es imposible según el Corán con Alá, ya que él

es tan distante, tan alejado y tan abstracto (29).

- **Personal vs. impersonal.** Mientras que Jehová es una persona con intelecto, emociones y voluntad, Alá no es una persona. Según la teología musulmana, esto lo rebajaría a Alá a un ser humano.

- **Limitado vs. ilimitado.** El Dios bíblico está limitado por su propia naturaleza inmutable e inalterable. Así Dios no puede hacer todo y cualquier cosa, como no puede mentir ni puede contradecir su naturaleza (Tit. 1:2; He. 6:18; 2 Ti. 2:13) (30). Sin embargo, Alá no está limitado por nada, ni siquiera por su naturaleza: puede hacer cualquier cosa en cualquier momento y lugar.

- **Confiable vs. caprichoso.** Jehová es completamente consistente y confiable debido a que se sujeta a su propia naturaleza (31). Sin embargo, Alá es totalmente caprichoso y no confiable: no está limitado a su naturaleza ni a su palabra.

- **El amor vs. el no amor de Dios.** El amor es el atributo clave de Dios (Jn. 3:16). En el caso de Alá su trascendencia es su principal atributo, y no encontramos el amor de Dios (32). Tampoco Alá tiene sentimientos hacia el hombre: nuevamente esto lo reduciría a un simple hombre.

- **Activo vs. no activo en la historia.** Alá no entra personalmente en la historia humana ni actúa como un agente histórico. Él actúa a través de su palabra, profetas y ángeles. No trata personalmente con el hombre. La encarnación de Dios en la persona de Jesús es el testimonio más fuerte de la actividad histórica del Dios de la Biblia.

- **Atributos vs. no atributos de Dios.** El Corán nunca nos dice en un sentido positivo qué es Alá en naturaleza y esencia. Los noventa y nueve atributos son

negativos. La Biblia nos muestra atributos positivos y negativos acerca de Jehová.

•**Gracia vs. obras.** La Biblia habla de la gracia de Dios, proveyendo la salvación gratuita al hombre a través de Jesucristo. En el Corán no está el concepto de gracia. En él no hay salvador ni intercesor.

Esta visión panorámica de la CV islámica en lo que hace a Alá, muestran a un Dios distante, que no interfiere con la humanidad, desentendido de ella, con una falta de definición, impredecible, caprichoso, no conocible, impersonal, ilimitado y con un concepto de amor bastante pobre (Schaff, 1968, vol. 4, p. 185). Por otro lado, “la resignación” a la voluntad omnipotente de Alá es la virtud clave (33). “Es el motivo más poderoso tanto en acción como en sufrimiento, y es llevado a cabo al exceso del fatalismo y apatía”(Schaff, 1968, vol. 4, p. 188, trad. HRP).

Los tres grandes filósofos fueron Alkindo, Alfarabi y Avicena. Los problemas que ellos plantearon habían sido legados a la humanidad por Aristóteles y Platón, y la gran preocupación era en qué forma se establecían las relaciones entre el Ser en sí –el único capaz de una existencia no causada– y las existencias ocasionales – que sacaban de él su realidad temporal–; entre Dios intelecto y creador, y las múltiples criaturas; entre la Idea de las cosas y las cosas sensibles. La descripción dada por los neoplatónicos fue la de una serie de emanaciones, con un sentido muy gnóstico de salvación por conocimiento iluminado. Estas ideas penetraron en el isma‘ilismo a mediados del siglo X. Esta concepción adquiere importancia en una religión con una trascendencia tan exacerbada como es el Islam.

En el siglo X se realizó una concordancia gnóstica entre los ciclos profético y las esferas celestes, concreciones de la emanaciones platónicas. A partir de entonces, para el creyente isma‘ilí, sobre

todo fatimi, la doctrina política era un reflejo de su cosmogonía, y la filosofía, a su vez, se convirtió en fe (Cahen, 1982, vol. 1, pp. 260s).

La actitud latinoamericana hacia el trabajo tiene hondas raíces moriscas, y encuentran su canonización en la teología católica, por el cual el trabajo manual está denigrado y por el contrario el trabajo intelectual exaltado. Taylor nota cómo los títulos “don”, “doña”, o los académicos: “profesor”, “licenciado” o “doctor” transportan status y poder, y observa que estos están “históricamente relacionados a la vieja costumbre de investir a una persona con un título de algún tipo” (Núñez y Taylor, 1989, p. 205, trad. HRP).

2.4. Cosmovisión aristotélica

La influencia aristotélica en la iglesia primitiva y en la filosofía helenista entre el 100 a.C y 100 d.C. fue mínima. La razón es que sus escritos permanecieron prácticamente inaccesibles y así olvidados hasta el s. I a.C., donde fueron redescubiertos, editados y publicados. La escuela de Aristóteles (Peripatéticos) estaba menos interesado en la especulación filosófica que en los estudios científicos más especializados. El aristotelismo (34) comienza a introducirse por “la puerta de atrás” en el platonismo medio, en Filón y en muchos gnósticos. Para el tercer siglo de nuestra era, Plotino y otros neoplatonistas lograron una síntesis más completa del platonismo y aristotelismo.

La CV aristotélica llega a España fundamentalmente a través de los árabes como también de algunos judíos (González, 1992, tomo 2, pp. 238). Entre los árabes encontramos a Alkindi, Alfaribi, Avicena, Algacel y Averroes, mientras que entre los judíos a Avicibrón y Maimónides (pp. 238-244).

Aunque Avicena fue persa, de todos modos su trabajo sobre Aristóteles fue profundo y

postuló “un Dios determinista excluido de la acción creativa directa” (Stewart, 1989, p. 108). Por su parte Averroes “identifica a Dios con la remota e impersonal Primera Causa de Aristóteles (el motor inmóvil), negando el libre albedrío y enseñando tanto el mundo como la humanidad son eternos” (Clark, 1989, p. 107; van Engen, 1984, pp. 107s) (35). Para Maimónides “no se puede conocer a Dios, pero se le puede apreciar y amar por el conocimiento de sus obras en el orden natural” (Helm, 1989, p. 687).

Plutarco Bonilla sostiene que “la teología de Aristóteles presenta a Dios como forma pura, pensamiento que se piensa solo a sí mismo, porque no puede haber otra cosa más sublime que pensar: el motor inmóvil. La teología queda, por ello, subordinada a la metafísica, en tanto ciencia de la causa primera” (Bonilla, 1989, pp. 72s).

La Europa del s. XI había recibido del pensamiento antiguo los pasajes de la lógica de Aristóteles tales como los transmitieron y explicaron Porfirio y Boecio, pero el resto del sistema aristotélico era desconocido (González, 1992, tomo 2, pp. 68-70). A mediados del s. XII se despertó el espíritu de investigación y así volvió sus ojos la civilización árabe de España, que estaba por hacerse nuevamente cristiana. Estos, y en menor número en Sicilia, comenzaron a buscar y a traducir las obras filosóficas de los pensadores persas, árabes o judíos como Avicena, Avicibrón, Averroes y Maimónides. Pero el mayor interés lo absorbió Aristóteles (Rogier et al., 1977, tomo 2, pp. 258s).

Después de pasar por Siria, Persia y Egipto, Aristóteles iba a ser insertado en Occidente (París y Oxford) vía Toledo. El ingreso de este material fue lento (1170-1260) y obviamente lleno de contaminación lingüística, ya que los comentaristas árabes interpretaban al Estagirita desde sus perspectivas particulares, que dependían del platonismo o eran profanas y

deterministas (Rogier et al., 1977, tomo 2, pp. 363s; González, 1975, p. 37).

Ya en París, la metafísica y la psicología de Aristóteles abrieron un amplio sector filosófico de carácter estrictamente racional. Sigerio de Bravante y sus seguidores leyeron el Comentario de Averroes, que interpretaba a Aristóteles sosteniendo que todo pensamiento humano (y por consiguiente, toda acción moral) tiene como causa la iluminación única del entendimiento que esclarece las mentes humanas desde fuera y por arriba, doctrina que implicaban el rechazo de la individualidad, de la responsabilidad y de la inmortalidad humana, de modo que defendió la eternidad del mundo, cosa que sostenía Aristóteles y afirmaban los árabes (Rogier et al., 1977, tomo 2, p. 365).

A pesar que Aristóteles quedó marginado por un tiempo (con excepción de su lógica), otros maestros, especialmente Duns Escoto, se esforzaron por construir un sistema nuevo y en más en armonía con la fe cristiana.

Se rompió una tradición milenaria según la cual el pensamiento griego era la razón personificada y expresada en lenguaje técnico. Desaparece la convicción universalmente compartida desde san Agustín hasta santo Tomás, de que el conocimiento filosófico y el teológico formaban parte de un mismo cuerpo de verdad, accesible al espíritu humano, y que partía de la materia para llegar a la Trinidad, y de la experiencia sensible para llegar a la intuición mística del conocimiento sobrenatural. Esta convicción se había basado en una certeza todavía más fundamental: que el espíritu humano era capaz de establecer un contacto adecuado con la realidad exterior y que la comprensión de esta realidad, tanto en metafísica como en moral, podía expresarse en fórmulas válidas para siempre (Rogier et al., 1977, tomo 2, p. 366).

El nuevo conocimiento de Aristóteles y de los pensadores árabes reconoció en las palabras de Aristóteles la expresión personificada de la razón humana. La entrada de Aristóteles y de la obra Tomás abrieron una nueva etapa al pensamiento cristiano. Knowles continúa:

En oposición con Platón, y más aún, con Plotino y san Agustín, Aristóteles es el filósofo de la naturaleza y particularmente de la naturaleza humana en todas las manifestaciones de la vida social. Los pensadores de la tradición platónica –corroborados por la insistencia cristiana en el carácter transitorio e imperfecto de todas las cosas de este mundo y en la debilidad e insuficiencia de la naturaleza humana– buscaban la realidad en un nivel superior de la existencia. Aristóteles limitaba estrictamente su interés al universo conocido y a la naturaleza humana en cuanto tal (Rogier et al., 1977, tomo 2, p. 366).

De modo que ahora la civilización se encontraba ante un concepto de la vida que daba un valor absoluto a la política y a las relaciones humanas.

En el s. XIV comienzan a aparecer muchas naciones modernas y comienza a disolverse la latinitas o antigua concepción de la unidad cultural (tomo 2, p. 461). En el terreno de las ideas permaneció bajo la nueva concepción el mundo –la vía moderna–, la corriente de pensamiento inspirada por Occam y el nominalismo. Triunfante en París en la primera mitad del siglo, esta corriente se propagó a todas las universidades en la segunda mitad. Sin embargo en las regiones fronterizas occidentales y orientales el nominalismo fue poco conocido. Particularmente, España seguía fiel a la línea de Tomás y de Duns Escoto. Después de 1500, Salamanca tenía tres cátedras: la primera ocupada por un tomista, la segunda por un seguidor de Duns Escoto y la tercera por un nominalista. Sin embargo, los seguidores

de ambos pensadores adoptaron con frecuencia el punto de vista nominalista, lo cual los llevó a limitarse a discusiones técnicas y áridas sin contacto con la vida cristiana. El único rival sistemático del nominalismo fue el averroísmo, que se impuso en el norte de Italia, que era una versión materialista y determinista de la filosofía árabe y tuvo su particular influencia en las facultades de medicina (Rogier et al., 1977, tomo 2, pp. 464s).

William D. Taylor nota que a pesar que en el s. XVI Europa estaba despidiéndose del escolasticismo (CV que combinaba el dogma religioso con la filosofía intuitiva), España, defensora de la fe y la tradición, permaneció en él. Este escolasticismo dominó la mentalidad de la época y controló las teorías de estado, economía, teología y leyes. Las universidades de España, lideradas por la de Salamanca, protegieron a la península y a las colonias de todo tipo de heterodoxia (cf. Robles, 1992; Flórez Miguel, 1992, p. 52). Este escolasticismo entronó a la teología como la reina de las ciencias y usó el silogismo como método primario de análisis y enseñanza de la realidad. Esta jerarquización aristotélica penetró en toda la sociedad y particularmente se enseñó en escuelas y universidades de la época (Núñez et al., 1989, pp. 184s; Robles, 1992; Piccardo, 2008b).

Es importante incluir aquí la doctrina aristotélica de la esclavitud, por la cual, algunos teólogos y juristas (por ejemplo, Juan Ginés de Sepúlveda) sostuvieron que los indios y negros eran esclavos por naturaleza. Otros lo vieron como algo providencial para la protección de los indios americanos. Fray Bartolomé de Albornoz, publica en 1573 en Valencia su libro *Arte de contratos*, en el cual dice que la guerra contra los negros no era justa según Aristóteles y mucho menos según Jesucristo. Esto le costó que su libro quedara incluido en el Index y su lectura y reimpresión prohibida por el Santo Oficio (Borges, 1992, pp. 323s).

2.5. Cosmovisión africana

La presencia de negros en Latinoamérica está ligada a la que existía en Europa y particularmente en España. El dato más antiguo que se conoce sobre el negro en España se remonta a 1415, pero podría haber desde antes, por las invasiones almorávidas. En el s. XV la piratería depositó muchos negros cautivos en los puertos del Levante. La corona española vio que el tráfico de negros fue una fuente de ingresos, y los puertos de ingreso por excelencia fueron: Cartagena de Indias, Portobelo, Veracruz y Buenos Aires (36). Se estima que desde 1492 en adelante la importación de negros rodeó el millón de personas (Borges, 1992, vol. 1, p. 321).

La importación de esclavos africanos a Brasil fue autorizada en 1549, pero ya desde 1535 podían encontrarse trabajando en plantaciones de caña de azúcar en Sao Vicente (37). La importación de esclavos africanos llevada a cabo por los portugueses, fue avalada erróneamente por Bartolomé de las Casas quien motivó la introducción de ellos a terrenos españoles (Mackay, 1988, pp. 71s).

La Corona puso especial cuidado en que no pasaran a las Indias personas que pudieran transmitir otras religiones (islam, judaísmo y reforma), de modo que exigía que los negros llegados a América fueran cristianos y criados entre cristianos, prohibiéndose la presencia de moriscos. Pero luego, la necesidad de más negros hizo que se abriera la importación y se los evangelizara (Borges, vol. 1, p. 327) (38).

“Los negros encontraron en la religión católica un espacio que encaja con sus más fundamentales valores”. La práctica religiosa que impartió la iglesia se orientó más hacia las devociones, procesiones, fiestas, cofradías, etc., que estaban más en consonancia con su cultura. Justamente en las cofradías es donde el negro se sintió más cómodo. Las cofradías se multiplicaron, y

...bajo la advocación de un santo o de un misterio de la fe, sirvieron también para cohesionar la conciencia colectiva de pertenencia al grupo. Pero también, so color de las devociones cristianas, mantuvieron los negros los rasgos culturales de sus religiones ancestrales, dando origen a cultos y religiones sincréticas todavía hoy existentes (Borges, vol. 1, p. 334s; Coria, 1997).

Sus prácticas fueron enjuiciadas por la Inquisición: brujería, hechicería, sortilegios, supersticiones, blasfemias heréticas, renegos, pactos con el demonio, bigamia, doctrinas perniciosas sobre el sexto mandamiento (Borges, vol. 1, p. 336).

Luis M. Díaz Soler comenta que la contribución del negro a la cultura portorriqueña aportó: “ritmos misteriosos y sensuales de su música, impregnada de espiritualismos propios del corazón de África, sus tradiciones y sus costumbres” (Díaz Soler, 1970, p. 23, citado en Villafañe, 1986, p. 21). Juan Carlos Coria observa, para la contrapartida religiosa en Argentina, que:

Por sobre esa diversidad de creencias religiosas politeístas, también existe en África la creencia de un dios único, incorpóreo, etéreo, distante, [itálicas añadidas] dueño del cielo, la tierra y de las cosas materiales. Estas características hacen que ese dios no tenga morada material, o sea, no tenga templo específico (Coria, 1997, ¶ 1).

Estas características de este “dios único”, brinda un favorable vínculo para el sincretismo que se desarrolló con el apropiado control eclesiástico de la época (al cual se le añadió el control policial). Sin embargo, la religión católica no llegó a erradicar –más bien cubrió bajo la sombra de la cruz– la multiplicidad de intermediarios que había entre dicha deidad y los seres humanos, combinando

por un lado a los santos patronos católicos, con danzas (rituales) y festividades, y por el otro con una serie de personajes como brujos, doctores, manosantas, curadores, etc. Desde la perspectiva evangélica, los grupos negros del caribe fueron convertidos rápidamente por los metodistas, bautistas y moravos (Bastian, 1986, p. 53).

2.6. Cosmovisión protestante-calvinista

Según Bastian, los protestantes que influyeron en América Latina fueron los de origen norteamericano y no los europeos (p. 21). El puritanismo inglés fue el primero en llegar a Norteamérica en noviembre de 1620 abordo del Mayflower. En el corazón de los nuevos asentamientos estaba la Teología del Pacto formulada por los teólogos puritanos de Cambirdge: William Perkins y John Preston. La predestinación divina no era parte de un plan impersonal o mecánico, sino más bien una apropiación irreductiblemente personal. La elección pasó a tomar características nacionales, y el pueblo puritano de Nueva Inglaterra se concibió como un pueblo electo por un Dios que lo guió hacia la tierra donde manara leche y miel. Los Congregacionalistas, Bautistas Cuáqueros y otros grupos puritanos construyeron sobre la idea del pacto un nuevo modelo de relación entre Iglesia y Estado, en el cual ninguna iglesia tuviera privilegio sobre las demás; así el pluralismo religioso pasó a ser constitutivo del nuevo Estado. Luego le siguieron otros grupos religiosos en el s. XVII (pp. 28-30).

Los primeros intentos de implantación de ideas de la Reforma en América latina resultaron en fracasos. La primera fue la presencia luterana en Venezuela con un fin trágico de los alemanes en aquel país en manos de los españoles e indígenas (1528-1555). Luego está la colonia hugonote en Río de Janeiro (1555-1560). Esta colonia francesa cae en la fecha indicada en manos

de los portugueses. Luego otra colonia hugonota en Florida (1564-1565), la penetración por medio de piratas enjuiciados por la Inquisición (ss. XVI-XVIII) y la colonia holandesa (reformados) de Pernambuco (1624-1654). A todo este fallido intento de introducción tenemos que agregarle la actividad de los piratas y corsarios, sobre todo en el área del Caribe. De este período Bastian resume que “ni en el caso de los hugonotes franceses ni en el caso de los holandeses encontramos una visión evangelizadora y misionera de parte de los pastores calvinistas involucrados” (pp. 38-47, 52; Deiros, 1992a, pp. 591-600).

La acción de los primeros misioneros protestantes se estableció en el Caribe y Centro América: de parte de los ingleses en el s. XVIII, los anglicanos y moravos; de parte de los franceses, los hugonotes proscritos; de parte de los holandeses, los reformados holandeses; de parte de los alemanes, los moravos. Sin embargo todo este trabajo no tuvo una visión evangelístico-misionera (excepto, quizá, en el caso de los moravos, que se dedicaron a evangelizar a los indígenas y la población negra, aunque también después participaron los bautistas y metodistas). Los avivamientos de Inglaterra y Estados Unidos de fin de siglo movieron a los metodistas, bautistas y congregacionalista a fundar organizaciones que esparcirían pronto el evangelio (Deiros, 1992a, pp. 604-608).

En la primera parte del siglo XIX, por razones de diversa índole, comienzan a llegar contingentes de extranjeros protestantes. Sobre todo Brasil y Argentina recibieron ingleses anglicanos y alemanes luteranos, aunque también después en Uruguay, Perú, Chile, Venezuela y América Central. Luego llegaron los escoceses presbiterianos, los galeses bautistas y valdenses italianos. Bastian nota que en este tiempo de la construcción de los estados nacionales aparece la libertad de culto, pero:

...ésta se encontró muy restringida a grupos étnicos foráneos a la identidad hispana (europeos-norteamericanos-negros-indígenas), pues se temía una ideología ajena y exógena al continente: se presentía que con el protestantismo se daba una penetración que ya no solamente alcanzaba al comercio y a la democracia liberal sino también a la identidad propia del latinoamericano (Bastian, 1986, p. 94) (39).

En la segunda parte del siglo comienzan a arribar a Latinoamérica evangélicos (presbiterianos, bautistas y metodistas) norteamericanos sureños. Según Deiros: *...durante estos años de penetración inmigratoria, el protestantismo realizó notables avances en América Latina... La obra misionera protestante propiamente dicha, que comenzó en América Latina en el tercer cuarto del siglo XIX, recibió un impulso inicial importante con la presencia de colonos e inmigrantes protestantes en el continente (Deiros, 1992a, 622-538).*

Sin embargo, esta obra de parte de los Estados Unidos estuvo detenida hasta 1865 por problemas internos entre el norte y el sur de dicho país. Pero con el fin de la guerra civil, las grandes denominaciones comenzaron su implantación sistemática de las sociedades misioneras. Por otro lado, “las grandes iglesias europeas apoyaron sólo a sus residentes e inmigrante, quedándose fuera del proceso misionero por considerar a América Latina como tierra católica, y limitaron su trabajo misionero a los indígenas animistas” (Bastián, 1986, p. 96).

Pero probablemente por donde haya penetrado más el pensamiento y CV calvinista es por el sistema de educación lancasteriano de trasfondo calvinista. Este fue recibido por las autoridades nacionales y rápidamente se esparció por todo el continente. Si bien José Lancaster (1788-1834) nació calvinista, se volvió cuáquero. El sistema por él diseñado fue traído a

América Latina (Argentina, Uruguay, Chile, Perú, Colombia, Venezuela, México y las Antillas) por Diego Thomson (Argentina, 1819). Bastian dice que “el acceso a la educación y al texto bíblico reforzó probablemente el desarrollo del liberalismo, pero no provocó crisis o renovación religiosa” (Bastián, 1986, p. 91), pero Samuel Escobar observa que “la lectura de la Biblia en estas escuelas fue un fermento precursor de la ola evangelizadora de las décadas siguientes” (Escobar, 1989, p. 646). Thomson llegó al continente con 400 Nuevos Testamentos en castellano y utilizó porciones del NT como material de lectura. “Estas porciones bíblicas fueron los primeros textos de enseñanza primaria publicado en la Argentina”. Luego, hizo circular en los distintos países que visitó muchos miles de ejemplares del NT (Deiros, 1992a, 640-643) (40).

Pero más allá de los elementos históricos recientes, es necesario ver algunos cambios históricos más temprano que afectaron al cristianismo (como vimos en el caso del Credo), que no solo la Iglesia Católica Romana medieval adquirió como rasgos distintivos, sino que luego la Reforma hizo suyos, no depurándolos en su intento de volver a ver la sola Scriptura. Rodney Clapp sostiene que una costumbre de los cristianos fue siempre la avidez de adaptar las metodologías del mundo y luego decir lo que estaba bien o mal (41). El punto terminante que marcó toda una CV dentro del mundo cristiano es el cambio de paradigma que apareció con Constantino (Clapp, 1996, p. 23). En realidad esto comienza a principios del siglo III y tarda unos 200 años en establecerse, pero, como Clapp afirma, la iglesia preconstantiniana no buscó ser patrocinadora del mundo (la creación caída y rebelde). En aquel tiempo la iglesia veía al Estado con una función preservadora, de animar al bien, refrenar el mal, servir a la paz, preservar el orden social y hacer que la vida presente sea más tolerable. Y la Iglesia se consideraba a sí misma como aquella que le daba

significado a la historia. Sin embargo, con la CV constantiniana, la Iglesia decidió derivar su significado a través de la asociación con la identidad y propósito del Estado. John H. Yoder comenta que el hecho más sobresaliente del cambio constantiniano no fue que la Iglesia dejó de ser perseguida, sino que las dos realidades visibles (Iglesia y mundo) se fusionaron. Charles N. Cochrane sostiene que de alguna manera muy real, Constantino fue el arquitecto de la Edad Media (Cochrane, 1992, p. 212). Y para distinguir a los cristianos verdaderos de los falsos era necesario crear una teología, entonces Agustín (junto con otros teólogos) creó la doctrina de la iglesia verdadera y ahora invisible (cf. Guder, 2000, pp. 61-69). Esto tuvo tremendas implicaciones, entre las cuales la historia cristiana comenzó a contarse como cuentos de dinastías. El rey era el modelo de la ética; el hombre de gobierno era el cristiano. “De modo que los requerimientos éticos de la iglesia fueron adaptados al nivel de lo que podría llamarse ‘incredulidad respetable’”. Así la Iglesia, siguiendo a J. Milbank, fue la responsable de crear el secularismo, que aún cristianos debían obedecer (Milbank, 1990, p. 9, citado por Clapp, 1996, p. 26).

Pero venida la Reforma, con todas sus buenas contribuciones, los paladines de la misma entre 1522 y 1525 decidieron a favor de un conservadurismo político y no desafiar la estructura constantiniana (42). Abandonaron muchas cosas que había distinguido a la Iglesia del mundo: la jerarquía internacional de la iglesia, el más alto compromiso ético de las órdenes monásticas, el carácter misionero internacional de la Iglesia Católica Romana. Ellos entendieron bien que la “Iglesia había caído”, sólo que la ubicaron en el s. VI ó VII y no en el IV y no reexaminaron la síntesis constantiniana. No llegaron a ver que el problema del papado, el pelagianismo, los santos y el sacramentalismo que ellos condenaban, tenían sus raíces en aquella confusión iglesia-mundo. En lugar del monasticismo,

los reformadores afirmaron el valor ético de la vocación secular, y así cada llamado tenía su propia norma. Además la autonomía del estado continuó. Si bien no es lo que los reformadores quisieron, como Yoder observa lo que sucedió es que:

La convicción que el centro del significado de la historia está en la Iglesia, lo cual había sido central en la iglesia pre-constantiniana y permaneció medio viva en la Edad Media, ahora es expresamente rechazada... La iglesia confesa en hechos y algunas veces en obras que no ella, sino el Estado, tiene la última palabra y encarna los valores últimos de la obra de Dios en el mundo. Lo que es llamado “Iglesia” es un brazo administrativo del Estado en el mismo nivel que el Ejército o la Oficina de Correos. La disciplina de la iglesia es aplicada por las cortes civiles y la policía. Se asume que no hay nada malo con esto ya que la verdadera Iglesia, siendo invisible, no es afectada. (Yoder, 1961, p. 292, citado en Clapp, 1996, p. 28, trad. HRP).

Es así como, según Milbank los reformadores “privatizaron, espiritualizaron y transcendentalizaron completamente lo sacro” (Milbank, 1990, p. 9, citado por Clapp, 1996, p. 28).

2.7. Cosmovisión pentecostal

Contrario a la calvinista, la CV pentecostal es dualista en esencia (Deiros y Mraida, 1994, p. 179). El pentecostalismo en América Latina tiene algunas características especiales en cuanto a su implantación en la sociedad, que no cabe explicarlas aquí (43). El pentecostal vive en el conflicto espiritual (44), y se acopla en una guerra espiritual constante, batallando, atando y reprendiendo a las huestes de maldad. Esta dualidad, que en algunos círculos casi se transforma en una dualidad maniquea (aunque no dejan de confesar a Dios como Todopoderoso y admitir que Satanás está derrotado), se

traslada a diferentes planos: el cosmológico (cielo-tierra), el antropológico (espíritu-carne) (45) y el sociológico (iglesia-mundo). Hay una gran preocupación por la dependencia con y la obra del Espíritu, y un sentido de alerta ante el inminente regreso de Cristo (urgencia escatológica), con la destrucción de todo el orden visible. Para el pentecostal la experiencia con Dios es clave y determinante (46).

Pero según Campos, en América Latina, el pentecostalismo asocia, pervive y canaliza modos de ser de movimientos indigenista y contingentes de inmigrantes en busca del construir identidad (Campos, 2002, p. 26). Luego, al analizar la influencia de los movimientos socio-políticos, observa que Max Weber había notado que la ética puritana de la austeridad y la negación del disfrute carnal de las cosas de este mundo habría generado en sus inicios el espíritu del capitalismo. Según él, las ideas más importantes –las ideas generadoras– de la hética calvinista fueron el ascetismo y la vocación al trabajo como una actividad racional. Sin embargo, si bien estas ideas fueron aplicables al mundo nordatlántico, difícilmente sean aplicables al contexto protestante latinoamericano y mucho menos al pentecostalismo. Y es cuando el autor brinda tres oposiciones de los pentecostales para hacer notar que no contribuyeron al capitalismo popular: (1) No es el ascetismo sino el misticismo lo que predomina entre los pentecostales; (2) No es el ahorro, sino el derroche el patrón cultural; y (3) No es el trabajo el que puede considerarse como vocación y profesión, ya que lo que predomina es la desocupación y marginalidad. Y así sostiene que probablemente los pentecostalismos tengan más relación de influencia con los socialismos o sistemas no capitalistas (Campos, 2002, pp. 26s).

2.8. Conclusión: el concepto de Dios

Cabe pensar que de esta esquizofrenia de CVs el concepto de Dios desarrollado en

Latinoamérica tiene disparidades esperables con respecto al Dios revelado en las Escrituras. Marcos Baker advierte, según su análisis en Honduras,

La mayoría percibe a Dios como una figura acusadora que los castiga sin son malos y que puede recompensarlos si son buenos. Muchos creen que Dios es amor, pero en el fondo de su corazón ellos, al igual que otros, experimentan a un Dios distante y estricto. Viven con esta contradicción (Baker, 1996, p. 39).

Y el autor hipotetiza la confluencia de tres factores para ello: la herencia católica, el machismo y la experiencia de autoridad. El contenido legal del cristianismo católico-romano ya lo hemos mencionado, a lo cual hemos añadido el fatalismo árabe que viene por la vía española. El brazo de Agustín de la conquista y conversión forzada (Baker, 1996, p. 40) zarpó de España y llegó a tierras americanas con un concepto justiciero de Dios (Piccardo, 2008a, 2008b). Luego, “[l]a confianza en la eficacia de los ritos e imágenes preparó una plataforma para el sincretismo” (Baker, 1996, p. 42). Pero la confianza en los ritos no murió en la Iglesia Católica Romana latinoamericana sino que construyó toda una cultura que finalmente permeó –en la praxis– en la iglesia evangélica, aunque desde los púlpitos se combata. Finalmente se trata de agradar al Dios lejano, estricto y poderoso con ciertas acciones humanas (cf. Baker, 1996, p. 45) (47). El concepto de Dios Padre, en un continente huérfano de padres o con un concepto de paternidad lamentable hace prácticamente imposible entender “el amor del Padre”, y otras figuras –especialmente la de María– se levantan como sustitutos cercanos, vivos y pacíficos de amor. Esto se mezcla con la tendencia ya observada dentro del mismo catolicismo romano (y también protestantismo) del Dios apático, humanamente (filosóficamente) construido para preservar su independencia y libertad. Como dice Elizabeth Johnson

El símbolo del Dios impasible se hace más complejo cuando se combina con el atributo clásico de la omnipotencia. Modelado sobre el poder todo-determinante de un gobernador patriarcal, el poder divino se interpreta como que Dios está finalmente en control de cualquier cosa que suceda de modo que nada ocurre fuera de la voluntad divina. Este gobernador bien puede ser benevolente, pero “su” [“his”] ejercicio de poder es unilateral y no tolera ninguna oposición excepto la que “él” permite (Johnson, 1996, p. 247, trad. HRP).

Más adelante, señalando el aporte de la teología feminista al entendimiento de Dios, observa:

La auto-contención y la ausencia de relación no son necesariamente las más altas perfecciones sino significan una carencia. Además, el atributo de omnipotencia, modelado sobre el poder de un monarca absoluto, refleja una preferencia patriarcal por la dominación y el control (Johnson, 1996, pp. 252s, trad. HRP).

La autora insiste que hay que buscar “un entendimiento que no divida el poder y el amor compasivo en un marco dualista que identifica el amor con una resignación de poder y el ejercicio de poder con una negación del amor”. Por el contrario, insiste en integrar ambos siendo el amor el ropaje en el que se presenta el poder (Johnson, 1996, p. 269, trad. HRP).

Conclusiones

Para llegar a sistematizar y graficar la conclusiones de este aporte queremos introducir dos conceptos brevemente, pecando de simplistas. Uno es el de CV de conflicto, en el cual consideramos que Dios está en conflicto con su creación. El otro es la CV de control, en el cual, Dios está en control (total) de su creación. A la luz del

desarrollo histórico de las distintas CVs que se fueron dando o se fueron implantando encontramos ciertos puntos en común, ciertas oposiciones y ciertas situaciones que brindaron el escenario apropiado para la instauración de la nueva cosmovisión.

- La CV indígena precolombina era de conflicto, aunque dicho conflicto era entre dioses diferentes. Mediante sacrificios debían satisfacer a los dioses para que estos les sean propicios; buscaban asociarse con ellos (o los dioses buscaban la asociación o adoración del pueblo, para que éstos tuvieran poder). El dios supremo, el creador original era un dios escondido, incognoscible, perdido y ajeno a la realidad cotidiana. Éste había creado otros seres subalternos para regir toda la creación, en parte por ellos formada.

- La CV católica española venía con la imagen de un Dios Padre ausente y alejado, un papa –vicario de Cristo en la tierra– ausente, representantes (nuncios) ausentes; un rey ausente. También los colonos fueron padres ausentes, y las instituciones civiles también estuvieron ausentes. Una figura masculina totalmente distorsionada. Por otro lado, exaltaba la figura de María como intercesora ante Jesús para que éste intercediera al Padre. En su defecto, tenía un panteón de santos que podían hacer lo propio. Pero esta CV era de control. Por medio la conquista (resabio y reinterpretación de la guerra justa de Agustín, elaborada posteriormente por Tomás de Aquino y Francisco de Vitoria) primero y la Inquisición después, establecían “el orden divino” en la tierra.

- La CV africana es de conflicto, fuertemente espiritualista donde la invocación a distintos espíritus por medios de ofrendas, rituales, danzas y demás los fortalecían. Nuevamente se encuentra aquí el principio de asociación y adoración para establecer el poder.

- La CV protestante-calvinista, heredera de Agustín establece una CV de control. Dios es está en control de todo. Sustituye el fatalismo por la providencia, pero en un contexto de “omnicontrol”, finalmente la providencia se vuelve determinista y fatalista. El esquema constantiniano persiste, las síntesis neoplatónica y aristotélica se mantienen, aunque María y lo santos se reemplazan directamente por la persona de Jesús.

- La CV pentecostal mantiene lo conservador de la teología protestante, pero lo presenta empaquetado y vivo en una CV de conflicto dualista que se asemeja en algún sentido (sobre todo en los casos extremos) a la cosmovisión indígena y africana. Nos es sorprendente,

entonces, que impacto que el pentecostalismo haya tenido en LA, ni las asimilaciones que haya hecho con los cultos afrobrasileños. En un principio no desarrollaron una teología sistemática para su impulso. Lo suyo fue más experiencia y vida más que estudio reflexivo y académico. Pero en el momento de hacerlo cayeron bajo el paradigma neoplatónico-aristotélico de la teología sistemática. Y como muchos de sus representantes tienen un origen católico o un origen protestante (con tradición teológica de la Reforma) no pudieron sucumbir al concepto de que “Dios está en control”, porque Dios es soberano.

La alternancia que vemos entre estas CV se presenta en la Figura 4.

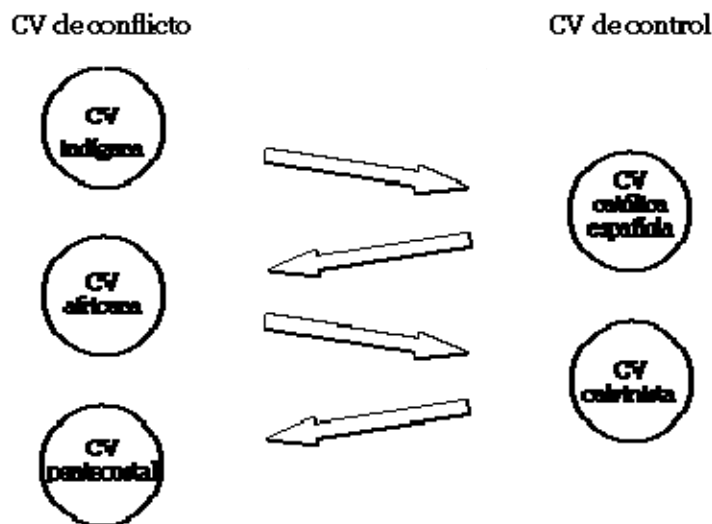


Figura 4. Alternancia de CVs que se fueron dando en Latinoamérica, donde una presentó las bases para la otra.

Es interesante notar que en la formación de la teología católica española se da un patrón diferente (Figura 5). Este patrón tiene una gran similitud con el reformado, excepto por hecho que éste no se alimenta fuertemente de una CV musulmana

(excepto por lo que se enseñaba de Averroes en París). En lugar de ello, la Reforma vuelve a releer a Agustín, y vuelve a replantearse la CV neoplatónica. Pronto –al igual que la teología católica medieval– comienza a edificarse en las iglesias reformadas la escolástica protestante.

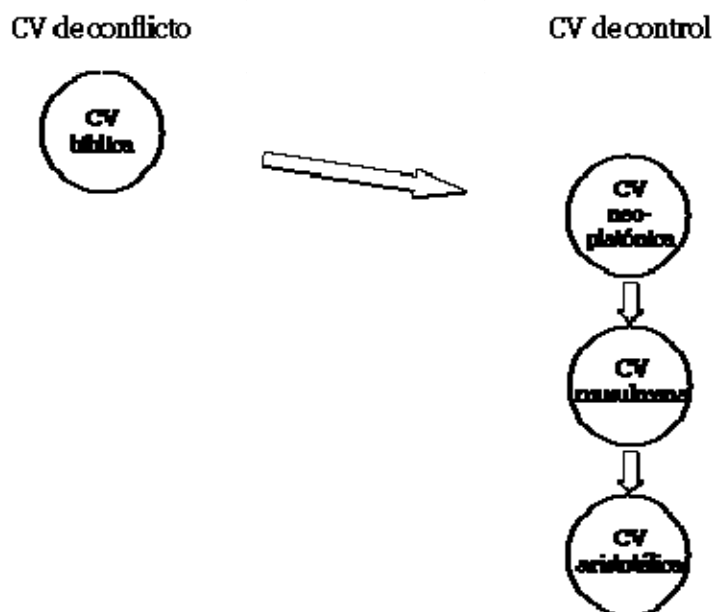


Figura 5. Alternancia de CVs que se fueron dando en el catolicismo español.

Aunque no las hemos estudiado, las cosmovisiones que se darán en la segunda mitad del siglo XX (lo que llamamos CVs postmodernas) son la Nueva Era con una estructura cosmovisional donde no existe el pecado y uno es su propio dios, parte de la unidad divina total. Uno gobierna y ejerce dominio: una CV de control. La CV marxista de carácter conflictivo (aunque podríamos decir más apropiadamente que es quasi-conflictivo) mientras que la globalización tiene una CV de control. Nuevamente la alternancia se acopla a lo visto anteriormente.

Volviendo al primer diagrama, la iglesia católica implanta “bautiza” a los dioses paganos, creando un nuevo panteón – ahora canonizado– en detrimento de una genuina conversión. Los africanos fueron “evangelizados” también a la fuerza, pero es ahora que ellos utilizan toda la iconografía católica (San Antonio, San Jorge, Jesús, María, etc.) para hacer sus devociones y cultos. Con el protestantismo hay un corte con este sincretismo, pero no deja de haber un corte con el paradigma constantiniano, y por motivos socio-político-económico-religiosos tiene un alto compromiso con la masonería (48).

Por otra parte, los pentecostales son más radicales (49), rompiendo estructuras que a sus ojos “no son de Dios” y oponiéndose en contra del catolicismo y también del protestantismo histórico (50).

Si además de estos elementos le sumamos los movimientos eclesiológicos, misionológicos y teológicos que se están produciendo en el mundo, podemos concluir que resulta anacrónico, ilógico y sobre todo antibíblico mantener una lente del siglo XVI eurocéntrica, neoplatónica, con visos aristotélicos y de control. Urge, así, la necesidad de adoptar una CV de conflicto y a partir de allí desarrollar una teología bíblica latinoamericana (51).

Como hemos observado, este “Dios ausente” produjo una sociedad huérfana de padre, situación que se nota dramáticamente en ciertos contextos (52). La ausencia en la sociedad latinoamericana de la figura paterna, produjo que formara su identidad con cualquier otra figura subsidiaria (cf. Ef. 3:14s). Hemos visto como la iglesia católica, levantó primeramente la figura de María (53), y luego se entretuvo con el sincretismo popular de los dioses lugareños y los santos

de su confesión; la segunda centrando la figura de Cristo, pero distorsionando filosóficamente la figura del Padre (54).

Juan Manuel Burgos, comentando El Eclipse del Padre de Paul Josef Cordes señala, 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 grosero (55). También esto alcanza a las hijas, fortaleciéndose como tales (Burgos, s.f., ¶ 22s). Una sociedad sin padre, se hace violenta, agresiva y tosca, 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).

Es así que es comprensible la crisis de identidad que en términos generales el latinoamericano típico. Si el principio bíblico es que en Dios toma nombre toda familia de la tierra (Ef. 3:15), el mosaico de CVs que se presenta en el territorio da pie para esto. Por otro lado, si conforme es el Dios de uno o de un pueblo, así es su CV, hay ciertos patrones que confluyen a que por un lado, haya multiplicidad de CVs, y por el otro, éstas apunten en direcciones divergentes a las CVs de los hagiógrafos.

Esto explica algunas de las características que presentaron Marino Pérez Álvarez y Pablo Livacic Rojas 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. 4-6).

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 “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 “continuamente causada y reforzada por el funcionamiento opresivo de las estructuras macrosociales” (Martín-Baró, p. 90, 1987/1998, p. 90; citado por Pérez Álvarez, et al., 2002, p. 4). 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. 4s). A este fatalismo obviamente contribuye toda la influencia árabe importada por la conquista y colonización. 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. 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. 4s).

Referencias

(1) Este abogado laico devenido obispo en Michoacán antes de ser sacerdote (1538) fue fuertemente influenciado tanto por Tomás Moro como por Erasmo de Róterdam (Beuchot, 1992, p. 289)

(2) Nicolás Panotto sugiere tres marcas para la identidad latinoamericana: continente conquistado, continente endeudado,

continente golpeado por dictaduras militares (Panotto, 2008, ¶ 9).

(3) Consideramos que no hay una cosmovisión latinoamericana sino varias cosmovisiones latinoamericanas. Cada zona del vasto continente posee regionalismos y matices que le son característicos. Sin embargo, lo que vamos a considerar a continuación podría pensarse como el factor común a todas ellas.

(4) Si es que Pablo llegó alguna vez a España, u otros discípulos transportando el verdadero evangelio de Cristo, es algo que habría que demostrarse, aunque puede haber alguna evidencia en Clemente de Roma (Cor. 5:7, PA, p. 71). Para otros testimonios primitivos, véase Hernández (1982, p. 5-10). De todos modos, aunque así hubiese sido, para el tiempo de la conquista esta CV original ya estaba completamente absorbida y deformada por otras que le sucedieron cronológicamente.

(5) Rodney Clapp muestra cómo la evangelización de América por parte de España seguía el paradigma constantiniano, donde la Iglesia y el Estado están fusionados, insistiendo que el modelo que inicia la Edad Media continuaba en la modernidad y de alguna manera se va a imponer en Latinoamérica (Clapp, 1996, pp. 160s) David Bosch sostiene que finalmente la colonización seguía los patrones de la “guerra justa” inicialmente pensada por Agustín y retocada posteriormente por Gregorio I el Grande (Bosch, 2000, pp. 279-288), Tomás de Aquino y Francisco de Vitoria (Pereña, 1992, p. 194ss). Posteriormente muestra cómo las misiones protestantes mantuvieron el paradigma constantiniano hasta el día de hoy (p. 161-165). El autor lo analiza en el contexto norteamericano, pero muchas de esas expresiones han llegado a Latinoamérica por las misiones (antiguamente) o por los medios (modernamente).

(6) No estamos de acuerdo con otras conclusiones que él hace, como “comprender un sistema religioso simple”. Los sistemas religiosos, maya y azteca eran bien elaborados (Campos, 2002, p. 113).

(7) Los pueblos mayas persisten hasta el día de hoy, porque no fueron un imperio, de modo que nunca “cayó” esta civilización y hasta hoy pueden encontrarse con sus tradiciones en

Chiapas, Guatemala, Belice, Honduras y quizá El Salvador. Los mayas vivían en ciudades-estados, y cuando los españoles conquistaban una se levantaba la otra (creída ya subyugada) (Prieto, s.f.). Véase también Lenkersdorf (2002, ¶8,11).

(8) Deiros hace notar que en un sentido teológico era “el dios supremo, inefable y esencia de todas las cosas”. Él “...llenaba las funciones de la paternidad creadora”. También observa que “este dios reinaba retirado del mundo y no necesitaba de cultos” (Deiros, 1992, p. 27).

(9) Wiracocha “...se retiró al cielo por la ingratitud de los hombres, y dejó a sus asistente a cargo del mundo”. (Deiros, 1992, p. 60). En el caso de la religión oficial del Estado incaico, Inti, el Sol sagrado era el fundador del mundo. Gracilazo de la Vega observa que “la idea de un ser supremo, vivificador de todo el mundo, estaba bien afirmada. Pachacámac... era llamado ‘el dios no conocido’ (cf. Hch. 17:23), porque ignoraban su naturaleza y modo de ser. Cuando hablaban de él no sabían cómo reconocer su excelencia o cómo demostrar su veneración...” (Deiros, 1992, pp. 58s).

(10) A diferencia del Dios cristiano importado por la colonización, Viracocha se da temporalmente, es decir desenvolviéndose en el tiempo, y nunca como algo acabado o estático, fijo, conocido. Viracocha siempre está adquiriendo mayor riqueza y contenido a través de su accionar en el mundo. (Rivara de Tuesta, 1992, p. 129).

(11) Deiros agrega: “Los seres sobrenaturales incaicos eran casi totalmente protectores potenciales y amigos del hombre, que sólo castigaban con mala suerte la presencia del pecado y el olvido de las obligaciones ceremoniales... Los espíritus malignos... no eran adorados, excepto quizá por los brujos, ya que se los consideraba incapaces de hacer otra cosa que el mal” (p. 62). “Los sacrificios... eran para ganar su (de los dioses) buena voluntad” (p. 64). “Los incas creían que el pecado enojaba a los dioses... El pecador corría un terrible peligro personal, porque los dioses castigaban el pecado con mala suerte en esta vida y condenación en la venidera” (p. 68).

(12) En las páginas anteriores, el autor observa que si bien hay varios textos en el NT que

confiesan a Jesucristo, no hay muchos que confiesan al Padre (aun en combinación con el Hijo) (pp. 81s). Véase también la obra de Jaroslav Pelikan y Valerie Hotchkiss (2003, vol. 1, pp. 33-36).

(13) “Todopoderoso”, en el original quiere decir: “que todo lo gobierna” o “que todo lo maneja” (Latourette, 1988, tomo 1, p. 181). El término griego que se está traduciendo aquí y en sucesivos documentos es pantokratora: El papiro Dêr Balyzeh (ca. 200), Marcelo (340), Rufino (Aquileya) (ca. 404), credo Oriental, credo de Cesarea (Eusebio, 325), credo de Nicea (325), credo de Constantinopla (381) (Leith, 1963, pp. 19-33). Pelikan et al. mencionan algunos más, aunque no se puede determinar si se traduce esta palabra. (Pelikan et al., 2003, pp. 61-101).

(14) Cabe notar, que cuando lo vuelve a mencionar en la parte del Hijo, lo vuelve a nombrar como “Dios Padre Todopoderoso”.

(15) En la formulación de Hipólito, al ser dirigida al bautizando va expresada en segunda persona del singular (¿Crees...?). Pero posteriormente, cuando aparezca en forma escrita irá oscilando entre “Creo...” y “Creemos...” El llamado Credo Apostólico la presenta en singular, y aunque el Credo Niceno-Constantinopolitano tiene la forma “Creemos...”, hoy se recita la forma individual: “Creo...”. Schaff nota que si bien el griego en el concilio de Nicea dice pisteuvomen, las versiones latinas (y en otros idiomas modernos) lo han sustituido por el singular, conforme al latín credo (pisteuvw), siguiendo el credo de los apóstoles y el carácter subjetivo de las iglesias occidentales (Schaff, s.f., vol. 1, p. 27). Desde ya que en el Concilio de Trento la fórmula es Credo... (Creo...) (p. 98).

(16) Kitamori observa que el concepto de “esencia” (ousiva, substantia) es el que marca más fuertemente la teología cristiana con la impronta griega a través de todos los tiempos (Kitamori, 1975, pp. 60s). La característica de la teología latina es que se asoció y desarrolló sobre un vínculo filosófico y comenzó desde el ser más que desde la persona, cuando Dios primero se revela como persona antes que como ser.

(17) Para una discusión sobre introducciones conceptuales sobre “generación” y

“procedencia”, véase Kitamori (1975, pp. 61-64).

(18) Sobre la impasibilidad divina, véase Bauchham (1984).

(19) El Credo Niceno fue insertado en la liturgia en Roma para el s. XI. España fue la primera en introducirlo en Occidente, y en Oriente Justiniano lo había declarado legal en el 586 (Wood, 1988, p. 807).

(20) Plotino “combina la trascendencia del Motor Inmóvil de Aristóteles con un papel creativo como causa única del universo” (Neal, 1989, p. 854).

(21) “Y para ti [Dios] no hay nada malo, y no sólo para ti sino para toda tu creación; porque no hay nada fuera de él que pueda irrumpir, y destruir el orden que tú le has establecido. Pero en las partes del mismo, algunas cosas, debido a que ellas no armonizan con otras son consideradas malas...” (Conf. 7:19). “Porque el bien y el mal son opuestos, y por lo tanto, si se permite que el bien sea poderoso, la debilidad del mal es manifiesta: si la debilidad e incerteza del mal es evidente, la fuerza y la seguridad del bien queda probada” (Consol. 3, pp. 104s). “Porque aquellos que abandonan el fin común de todo lo que existe, deben igualmente dejar de existir. Y puede parecer extraño que deberíamos decir que los malvados, aunque sean la mayoría de la humanidad, no existen para nada; pero esto es así” (Consol. 4, p. 108). Como dice Boyd: “Lo que parece malo, porque conflictúa con nuestros intereses finitos, es en realidad una dimensión de armonía más alta” (Boyd, 1997, p. 45, trad. HRP). Además Agustín muestra en su obra magna que la hermosura del Universo, por disposición divina, sobresale aún más con la oposición de sus contrarios (es decir, contradicciones). (CD 11:18). Esto lleva a Boyd a plantearse irónicamente cómo desastres y masacres indecibles “embellecen” la creación, sólo que nuestra mente finita no llega a captarlas (Boyd, 1997, p. 45). Por otro lado, él plantea cómo ciertas escrituras, fundamentalmente de Salmos, presenta al mal como algo real, conocido por Dios, al cual Dios no sólo se opone, sino que aborrece, como también a aquellos que participan voluntariamente de él. Esto lo lleva a concluir que la cosmovisión que plantea la Biblia requiere, entre otras cosas, que la

omnipotencia no puede igualarse al omnicontrol. (Boyd, 1997, pp. 46s).

(22) Sin embargo ésta introducción en Occidente le costó al mundo europeo un retroceso en su desarrollo socio-científico, entre otras cosas. Como Tillich apunta en la diferencia entre Oriente y Occidente. El principio de la cultura bizantina es “transformar la realidad en algo que apunte hacia lo eterno, no cambiar la realidad como en el mundo occidental. De manera que el pensamiento jerárquico oriental está mucho más en una línea vertical; interpreta la realidad penetrando en sus profundidades, mientras que el concepto del reino de Dios, tal como aparece en el protestantismo, pertenece a una teología horizontal. Si vemos la situación en términos de Oriente y Occidente, el primero careció de la habilidad necesaria para trabajar en la línea histórica de la transformación de la realidad. Por esa razón, fue víctima del ataque islámico, primero, y del marxista después. Por otra parte, cuando observamos nuestra cultura podemos afirmar sin mayores dudas que hemos perdido en gran medida la dimensión vertical. Siempre marchamos hacia adelante; nunca tenemos tiempo para detenernos en algún punto y mirar hacia abajo y arriba” (itálicas del autor) (Tillich, 1976, p. 121).

(23) De todos modos, ciertas cosas no las pudo cambiar y llegan hasta nuestros días, como es la actitud hacia el sexo, la cual la hereda del Pseudo-Dionisio. En Agustín había un conflicto. Por un lado como cristiano, con raíces en el AT valorizaba la familia y el sexo en el matrimonio. Pero otro lado, bajo la influencia del neoplatonismo y la antigua actitud negativa hacia el mundo, negaba el sexo y ponderaba el ascetismo. Esta tensión perduró en toda la historia y permeó el pensamiento de la Reforma, aunque ésta tomó lo positivo del obispo de Hipona. Esta desconfianza hacia lo sexual “se aplica hasta en la actualidad a los protestantes que viven en países con influencia calvinista” (Tillich, 1976, pp. 134s). Por otro lado, no podemos descartar un “maniqueísmo residual” que permaneció también en el hiponense que condicionó su pensamiento, como así también la influencia de la hermenéutica tipológica de Ticonio que transformó para la última década del s. IV su escatología y ésta hizo lo propio con su soteriología (Piccardo, 2008a).

(24) Para las distintas bulas alejandrinas y sus antecedentes medievales, véase Pedro Borges (1992, vol 1, pp. 33-38, 67-74).

(25) Recién en 1932 quedaron instalados obispados en México, Chile y Argentina y al año siguiente Nueva Granada recibió el reconocimiento oficial de nación independiente por la Santa Sede (Mackay, 1988, pp. 92s).

(26) Algo similar sucedió en Brasil. El proceso de mestizaje no fue fruto predominantemente de familias constituidas legalmente. Esto sí se realizó en los estratos sociales más pobres (no blancos). Pero el mestizaje fue el resultado de uniones extramatrimoniales temporales de los colonizadores blancos y los estratos colonizados. La cantidad de hijos ilegítimos en la población libres ascendía al 40% en las últimas décadas del s. XVIII y primera década del s. XIX (Bethell, 1990, pp. 55s).

(27) Véase también Bethell (1990, vol. 4, pp. 169s).

(28) Sobre las raíces agustinianas en la conquista y colonización, especialmente en el determinismo agustiniano, véase Piccardo (2008b).

(29) Miller añade que para un musulmán el concepto de Dios como “Padre” es una blasfemia (Millar, 1976, p. 74).

(30) Para los conceptos de “todopoderoso” y “omnipotente”, y su diferencia véase la tesis doctoral de Gijbert van den Brink (1993, pp. 46s) que resume el pensamiento de Peter T. Geach (1973, pp. 7-9).

(31) Según la Biblia él es inmutable en su fidelidad. De modo que es plenamente confiable (Sanders, 2007, 184-188; Berkhof, 1979, pp. 140-147).

(32) El amor es raramente mencionado en el Corán (cf. Sura 3:29) (Millar, 1976, pp. 72s).

(33) La predestinación se halla también en el Islam. Durante su período escolástico (s. IX) la posición ortodoxa era fuertemente predestinacionista, aunque los mutazalitas (o mutazilitas) ponían énfasis en el libre albedrío del hombre (Jellema, 1989, p. 862). Para los mutazalitas la Creación no puede existir más

allá que al nivel del accidente, no de la esencia. Así deja al hombre en completa libertad en su comportamiento. Según Asari (874-935), en Irak, que vino a formar la teología oficial del Islam sunní (el paralelo a Tomás en el catolicismo), “la omnipotencia de Dios no le impedía otorgar al hombre libertad para llevar a cabo un determinado acto particular, de cuyos efectos, sin embargo, Él sigue siendo la causa directa” (Cahen, 1982, vol. 1, p.208). Para las creencias del mutazilismo, véase Cahen (pp. 84s). Una especie de mutazilismo fue introducido en España por Ibn Masarra, pero fue de corta duración, debido a que el pensamiento religioso estaba controlado por los malikíes (introducido en España a principios del s. X), los cuales tenían un espíritu jurídico minucioso y frenaban cualquier intento de retornar a las fuentes (pp. 74, 209).

(34) Fundamentalmente Aristóteles se opone a su maestro en lo que tiene que ver con el dualismo de este último. Mientras que Platón advierte un triple dualismo: metafísico (mundo de las formas y mundo de la materia), epistemológico (experiencia y razón) y antropológico (cuerpo y alma), Aristóteles no concibió un mundo duplicado en las Formas (aunque no negó su existencia) y la realidad primaria era el mundo de las cosas particulares. En cuanto a lo epistemológico, el Estagirita rechazó la división extrema entre razón y sensación, viéndolas como una parte integral del proceso de conocimiento. En cuanto a lo antropológico, Aristóteles subrayó una visión más holística y unificada del hombre y no como compuesto de dos sustancias diferentes. En lo que hace a Dios, como Aristóteles era filósofo y no teólogo u hombre religioso, él lo vio más que todo como una necesidad metafísica, un concepto requerido para “llenar ciertos agujeros” de su sistema filosófico (Nash, 1984, pp. 3-52).

(35) González observa que hay tres puntos que la filosofía de Averroes entra en conflicto con la ortodoxia árabe y cristiana: la relación entre fe y razón, la eternidad del mundo y la unidad del intelecto agente (González, 1975, pp. 38s).

(36) Según Florinda Alzaga, fundamentalmente: congoleños, mandingas, dahomeyanos, minieses, carabales, lucurines, (Alzaga, 1980, p. 24, citado en Villafañe, 1986, p. 21). Según Juan Carlos Coria, la primera

cofradía negra en Buenos Aires que se tengan pruebas documentales de la controlada por la iglesia de La Piedad en 1772 (Coria, 1997, ¶ 5). Agrega que en Buenos Aires llegaron a existir casi unas cincuenta etnias africanas, cada una con sus tradiciones y herencias culturales (¶ 12).

(37) Para el número de esclavos importados a lo largo de los años y en los distintos lugares de Brasil, véase Bethell (Vol. 4, pp. 51-55).

(38) En principio se los evangelizaba en el puerto de embarque africano. Al principio los niños eran bautizados en contra de la voluntad de los padres infieles (p. 329). La evangelización fue un problema debido al problema del tiempo disponible, de la lengua, de la dispersión de los centros urbanos al campo, y además los amos evitaban el contacto con la iglesia, porque el negro bautizado era considerado ladino, perdiendo precio y valor. Por otro lado muchas veces el clero no estaba preparado para esta obra (p. 339).

(39) Los liberales se encontraban en un conflicto con respecto a la identidad latinoamericana y la propuesta protestante. Por un lado: “los liberales admiraban el protestantismo fuera de América Latina y, en particular, en los Estados Unidos, pero temían perder con su presencia en América Latina su identidad” (p. 95), pero por el otro: “se resistían al protestantismo y esperaban todavía una posible reforma de la Iglesia Católica.” (p. 94).

(40) Para el contexto filosófico de la época, véase Piccardo (2008b).

(41) En este sentido, sugiero que no es algo propio de los cristianos, sino de la humanidad toda. Desde el jardín del Edén con la sugerencia ofídea de “seréis como Dios, conociendo el bien y el mal”, el hombre se constituyó en quien definiría qué sería bueno y qué era malo. Ya la definición no vendría de Dios; el hombre construiría su mundo. El AT da testimonio abundante de esta inclinación del hombre caído, en que siempre quieren seguir sus torcidos caminos, a pesar de todo el multifacético y todo misericordioso accionar de Dios. Los cristianos no son la excepción: seducidos por una u otra alternativa del “mercado de turno” han cedido una y otra vez a ellas, contaminando la pureza del Evangelio.

González hace un interesante análisis en lo teológico en (González, 1975)

(42) Mientras Lutero propone una subordinación de la Iglesia al Estado, Calvino propone una complementariedad (Bastian, 1986, p. 24).

(43) Un análisis interesante desde la perspectiva histórica, política y sociológica puede verse en Campos (2002, pp. 3-28).

(44) En este sentido, una gran diferencia entre la CV, y por ende, la epistemología y hermenéutica, pentecostal y calvinista, es que ésta pone primero la doctrina y luego la experiencia (y algunas veces la sublima), mientras que aquélla primero viene la experiencia y luego la doctrina. Es así que las iglesias de tradición reformada leen a Pablo y “a la luz de Pablo” leen los otros documentos del NT. Particularmente se puede ver esto en la controversia con el “bautismo con el Espíritu Santo” en términos de Pablo, Hechos y Juan. Según la línea reformada (y sus posteriores decantaciones) Hechos hay que leerlo a la luz de Pablo, y Juan (particularmente Jn. 20:22) a la luz de Hechos (véase por ejemplo Deiros et al. (1994, p. 21)). Este tipo de jerarquización de las autoridades bíblicas es más neoplatónica que bíblica. Por el contrario, los pentecostales levantan la figura de historiador de Lucas a la de un teólogo por derecho propio. Véase en este sentido la obra de Roger Stronstad (1994).

(45) Tradicionalmente los pentecostales han afirmado el carácter tripartito del hombre (espíritu, alma y cuerpo), basado en 1 Ts. 5:23. Por el contrario, las corrientes provenientes de la Reforma, fuertemente influenciadas por el dualismo, han pensado a la persona como dicotómica (alma y cuerpo), donde el alma y el espíritu finalmente es lo mismo. Después de la renovación carismática que afectó a muchas iglesias, la naturaleza tripartita es más ampliamente aceptada.

(46) Una serie de características, con un matiz muy andino (peruano), pueden verse en Campos (2002, pp. 36-50, 132-137). También Damen (1990, pp. 43-47).

(47) Ver más adelante.

(48) Es interesante también observar que la masonería que florecía a fines del siglo XVIII y

principios del XIX tenía creencias deístas. De Gran Bretaña pasó al continente europeo y fue resistida por la ICR (Latourette, 1987, Tomo 2, pp. 385s). Taylor explica que en la masonería “Dios es una fuerza ciega que gobierna todo el universo” (Taylor, 1989, p. 459). La francmasonería daba fuerte énfasis a las actividades sociales y de bienestar, y aunque condenada por la Iglesia por medio de seis bulas, los próceres latinoamericanos, nominalmente católicos, encontraron en ella un aliado a sus ideales de libertad. Obviamente ese ideal de libertad benefició a todos los movimientos de redención humana, incluidas las iglesias protestantes. De hecho, en tiempos de persecución, los templos masónicos sirvieron para refugio de ellos (Barbieri, 1989, p. 704).

(49) John T. Nichol afirma que los pentecostales deben al ala izquierda de la Reforma. Observa que sus antecesores son los anabautistas, ya que: “1) el individuo, así como el cuerpo de creyentes, deben buscar la guía del Espíritu y someterse a su liderazgo; 2) ...debe haber un retorno a la sencillez apostólica en la adoración; 3) ...los creyentes deben apartarse del mundo; 4) ...el bautismo del creyente reemplaza al bautismo del infante; 5) ...los creyentes deben esperar el inminente regreso visible de Cristo, quien establecerá su reino milenarista”. O en su propia clasificación: “1) Soberanía del Espíritu; 2) Sencillez del Espíritu; 3) Separación del Espíritu; 4) Señal del Espíritu; 5) Ayes o suspiros del Espíritu” (Nichol, 1966, p. 3, citado por Villafañe, 1986, pp. 109s).

(50) Campos entiende tres etapas del pentecostalismo latinoamericano desde 1909 hasta nuestros días. También recalca que el mismo pentecostalismo ha cambiado en el tiempo su cosmovisión. Campos: Op. Cit., pp. 3-11, 24, 28. Es interesante como los pentecostales adoptaron inconscientemente una cosmovisión de conflicto por que su avance fue dándose en medio de la oposición de las estructuras religiosas establecidas, y como siempre ocurre, cuanto más oposición mayor crecimiento (Cf. Synan: Op. Cit., p. 73).

(51) O quizá sea más correcto hablar de TBs latinoamericanas.

(52) 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 (Liga Argentina Pro-Evangelización del Niño) gradúa de sus estudios un 5% de figuras masculinas. Consecuentemente, el varón 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.

(53) Es interesante observar cómo la cultura protestante norteamericana desarrolló algo paralelo. Según el historiador D. Meyer el siglo XIX fue el gran siglo del varón y fundamentalmente el varón 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 cúlptica 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).

(54) 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 varones; pero el mundo “de las ideas y formas” –el hogar y la educación– quedaba relegado (o elevado) a la esfera femenina.

(55) Geoffrey Canada agregaría: viril, pero no promiscuo; valiente, pero no imprudente, inteligente pero no arrogante, sexista y racista (Canada, 1998, p. xiii; citado en Brozo, 2002, pp. 46s).

Bibliografía

Agustín. Confesiones. Madrid, España: BAC
Agustín. Ciudad de Dios. Madrid, España: BAC

Álzaga, F. (1980): “The Three Roots of Cuban Heritage”, *Agenda. A Journal of Hispanic Issues* 10, 22-27.

Abellán, J. L. (1992). El pensamiento renacentista en España y América. En L. Robles (Ed.) *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro* (pp. 155-191). Madrid, España: Trotta.

Baker, M. D. (1996). El concepto de Dios en América Latina. *Boletín teológico* 28, N° 61.

Barbieri, S. U. (1989). Masonería en América Latina. En W. M. Nelson (Ed.), *Diccionario de historia de la iglesia* (p. 704). Miami, FL, EE.UU.: Caribe.

Bastian, J. P. (1986). Breve historia del protestantismo en América Latina. México D.F., México: CUPSA.

Bauckham, R. (1984). “Only the suffering God can help”. *Divine passibility in modern theology. Themelios* 9.3, 6-12.

Berkhof, H. (1979). *Christian Faith: An Introduction to The Study of Faith*. Grand Rapids, MI, EE.UU.: Eerdmans

Bethell, L. (Ed.) (1990). *Historia de América Latina*. Barcelona, España: Crítica.

Beorlegui, C. (2004). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto.

Beuchot, M. (1992). Filósofos humanistas novohispanos. En L. Robles (Ed.) *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro* (pp. 281-307). Madrid, España: Trotta.

Boer, H. R. (1981). *Historia de la iglesia*. Miami, FL: Logoi.

Boethius, A. M. S. (1902). *Consolation of Philosophy IV*, London: J.M. Dent and Company. Edición electrónica por CCEL en <http://www.ccel.org/ccel/boethius/consolation.html>.

Boff, L. (1992). *Quinientos años de evangelización: De la conquista espiritual a la liberación integral*. Santander, España: Sal Terrae.

- Bonilla, A. P. (1989). "Aristóteles". En W. M. Nelson (Ed.), *Diccionario de historia de la iglesia* (pp. 72s). Miami, FL, EE.UU.: Caribe.
- Borges, P. (Ed.) (1992). *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas. Vol 1: Siglos XV-XIX*. Madrid, España: BAC
- Bosch, D. J. (2000). *Misión en transformación: Cambios de paradigma en la teología de la misión*. Grand Rapids, MI: Libros Desafío.
- Boyd, G. A. (1997). *God at war: The Bible & the spiritual conflict*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Brozo, W. G. (2002). *To Be A Boy, To Be A Reader: Engaging Teen and Preteen Boys in Active Literacy*. Newark, DE, EE.UU.: International Reading Association.
- Cahen, C. (1982). *El Islam. Vol. 1: Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio Otomano*. México D.F.: México: Siglo XXI Editores.
- Campos, B. (2002). *Experiencia del Espíritu. Claves para una interpretación del pentecostalismo*. Quito: CLAI.
- Canada, G. (1998). *Reaching Up for Manhood: Transforming The Lives of Boys in America*. Boston, MA, EE.UU.: Beacon Press.
- Castañeda, F. (2004). "Conflictos mayores y concepciones de la historia: los casos de Agustín de Hipona, Bartolomé de las Casas e Immanuel Kant. Dossier: historia y ciencias sociales": *Historia Crítica* 27, En http://historiacritica.uniandes.edu.co/html/27/art_castaneda.htm#up2.
- Castañeda, J. G. (1994). *Utopía Unarmed*. New York, NY, EE.UU.: Vintage Books. Versión castellana (1994): *La utopía desarmada: intrigas, dilemas y promesas de la izquierda en América*. Buenos Aires, Argentina: Ariel.
- Clapp, R. (1996). *A Peculiar People*. Downers Grove, IL, EE.UU.: InterVarsity Press.
- Clark, R. E. D. (1989). "Averroísmo". En W. M. Nelson (Ed.), *Diccionario de historia de la iglesia* (p. 107). Miami, FL, EE.UU.: Caribe.
- Cochrane, C. N. (1992). *Cristianismo y cultura clásica*. México D.F., México: FCE.
- Deiros, P. A. (1992a). *Historia del cristianismo en América Latina*. Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana.
- Deiros, P. A. y Mraida, C. (1994). *Latinoamérica en llamas: Historia y creencias del movimiento religioso más impresionante de todos los tiempos*. Nashville, TN, EE.UU.: Caribe.
- Díaz Soler, L. M. (1970). *Historia de la esclavitud negra en Puerto Rico*. San Juan de Puerto Rico, EE.UU.: Ed. Universitaria de Puerto Rico.
- Dussel, E. D. (1967). *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina*. Barcelona, España: Estela.
- Flórez Miguel, C. (1992). *La ciencia europea antes de 1492*. En L. Robles (Ed.). *Filosofía iberoamericana en al época del Encuentro* (pp. 51-78). Madrid, España: Trotta.
- Fretheim, T. E. (1984). *The suffering of God: An Old Testament perspective*. Philadelphia, PA: Fortress Press.
- Geach, P. T. (1973). *Omnipotence*. *Philosophy* 48, 7-9.
- Gilkey, L. (1985). *God*. En P.C. Hodgson y R. H. King (Eds.). *Christian theology: An introduction to its traditions and task*. Philadelphia, PA, EE.UU.: Fortress Press.
- González, J. L. (1975). *Itinerario de la teología cristiana*. Miami, FL, EE.UU.: Caribe.
- González, J. L. (1992). *Historia del pensamiento cristiano*. Miami, FL, EE.UU.: Caribe. Tomos 1-3.
- González, J. L. (1994). *Historia del Cristianismo*. Miami, FL, EE.UU.: Unilit. Tomos 1-2.
- González, J. L. (1997). *Desde el siglo y hasta el siglo: Esbozos teológicos para el siglo XXI*. México D.F.: México: Ediciones STPM.
- Guder, D. L. (2000). *Ser testigos de Jesucristo: la misión de la iglesia, su mensaje y sus mensajeros*. Buenos Aires, Argentina: Kairós.

- Helm, P. (1989). "Maimónides". En W. M. Nelson (Ed.), *Diccionario de historia de la iglesia* (p. 687). Miami, FL, EE.UU: Caribe.
- Hernández, F. M. (1982). *España Cristiana*. Madrid, España: BAC.
- Hoogvelt, A. (2001). *Globalization and the postcolonial world: The new political economy of development*. Baltimore, ML: The John Hopkins University Press.
- Jellema, D. (1989): "Predestinación". En W. M. Nelson (Ed.), *Diccionario de historia de la iglesia* (p. 862). Miami, FL, EE.UU: Caribe.
- Johnson, E. J. (1996). *She Who Is: The mystery of God in feminist theological discourse*. New York, NY, EE.UU.: Crossroad.
- Katz, F. (1972). *The Ancient American Civilizations*. New York, NY: Frederick A. Praeger Publishers.
- Kitamori, K. (1975). *Teología del dolor de Dios*. Salamanca: Sígueme.
- Krickeberg, W. (1974). *Etnología de América*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Latourette, K. S. (1987). *Historia del cristianismo*. El Paso, TX: CBP. Tomos 1-2
- Lehmann, H. (1960): *Culturas precolombinas*. Buenos Aires, Argentina: EUDEBA.
- Leith, J. H. (Ed.) (1963). *Creeds of the churches: A reader in Christian doctrine from the Bible to the present*. Garden City, NY: Doubleday & Company, Inc.
- Lenkersdorf, C. (2002, mayo). "La democracia maya". *Ojarasca* 59. Recuperado de www.jornada.unam.mx/2002/mar03/18/oja59-democracia.html.
- León-Portilla, M. A. (1992). "El pensamiento náhuatl". En L. Robles (Ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*. Madrid, España: Trotta.
- Liboreiro, M.C., Brito, H., Mignone, E.F., Moyano, M., Pérez Esquivel, L., Ochoa, et al. (s.f.). *500 años de cristianismo en Argentina*. Buenos Aires: Centro Nueva Tierra-CEHILA.
- Lightfoot, J. B. (1990). *Los Padres Apostólicos*. Terrassa, Barcelona: CLIE.
- Mackay, T. A. (1988). *El otro Cristo español. Un estudio de la historia espiritual de España e Hispanoamérica*. Buenos Aires, Argentina: La Aurora.
- McFague, S. (1987). *Modelos de Dios: Teología para una era ecológica y nuclear*. Santander, España: SalTerrae.
- Milbank, J. (1990): *Theology and Social Theory*. Oxford, U.K.: Basil Blackwell.
- Miller, W. (1976). *A Christian's response to Islam*. Eastbourne, E. Sussex, U.K.: Kingsway Publications, Ltd.
- Morey, R. A. (1991). *Islam unveiled: The true desert storm*. Shermans Dale, PA, EE.UU.: The Scholar Press.
- Nash, R. H. (1984). *Christianity & the Hellenistic world*. Grand Rapids, MI, EE.UU.: Zondervan Publishing House.
- Neal, G. C. (1989). "Plotino". En W. M. Nelson (Ed.), *DHI* (p. 854). Miami, FL. EE.UU.: Caribe.
- Nichol. J. T. (1966). *The Pentecostals*. Plainfield, NJ, EE.UU.: Logos International.
- Núñez, E. A. y Taylor, W. D. (1989). *Crisis in Latin America*, Chicago, IL, EE.UU.: Moody Press.
- Overman, C. (2006). *Assumptions that affects our lives: How Worldviews determine values that influence behavior and shape culture*. Bellevue, WA, EE.UU.: Ablaze Publishing Company.
- Panotto, N. (2008). *Una iglesia imaginada desde América Latina*. Lupa Protestante. Recuperado el 2 de junio del 2008 de http://www.lupaprotestate.com/indez.php?option=com_content&task=view&id=1150&Itemid=31.
- Parker, C. (1996). *Popular religion and modernization in Latin America*, Maryknoll, NY: Orbis Book.

- Pelikan, J. J. y Hotchkiss, V. R. (2003). *Creeds & confessions of faith in the Christian tradition*. New Haven, CN: Yale University Press.
- Pérez Álvarez, M. y Livacic Rojas, P. (2002, diciembre). Desafíos para la psicología latinoamericana. *Papeles del psicólogo*, N° 83. Recuperado el 2 febrero del 2008 de <http://www.papelesdelpsicologo.es/vernumero.asp?id=893>.
- Pérez Fernández, I. (1981). San Agustín y fray Bartolomé de las Casas. *La regla apostólica y la reforma del clero secular en Hispano-América*. *Augustinus*, 101-102 (26), 57-95.
- Piccardo, H. R. (2008a). La inclusión de un dios extraño en la teología de Agustín de Hipona. Artículo presentado en el Simposio Internacional de Helenismo y Cristianismo. Buenos Aires, Argentina, 7-9 de mayo.
- Piccardo, H. R. (2008b). Trasfondo determinista agustiniano en la conquista y colonización de América. Artículo inédito.
- Prieto, C. (Dir.) (s.f.). Los mayas de hoy. El espejo de una civilización perdida que sobrevivió a la conquista. Recuperado el 3 de octubre del 2004 de http://oncetv-ipn.net/sacbe/mundo/mayas_de_hoy/index.html (fuera de la web). Véase también en <http://amayantli.com.mx/color.htm>.
- Rivara de Tuesta, M. L. (1977-1979): *Pensamiento incaico: Wiracocha*. Letras. Lima, Perú: Universidad Mayor de San Marcos, N° 86s, 129-144.
- 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. También como (s.f.), *Wiracocha (Dios), pacha (mundo) y runa (hombre) en la cultura prehispánica (incaica)*. En www.pucp.edu.pe/ira/filosofia-peru/pdf/arti_filo_peru/mluisarivara_wira.pdf.
- Robles, L. (1992). El pensamiento filosófico de España. En L. Robles (Ed.). *Filosofía iberoamericana en al época del Encuentro* (pp. 15-59). Madrid, España: Trotta.
- Rogier, L. J., Aubert, R. y Knowles, M. D. (1977). *Nueva historia de la iglesia*. Madrid, España: Cristiandad.
- Sanders, J. (2007). *The God Who Risks: A Theology of Divine Providence*. Downers Grove, IL, EE.UU.: InterVarsity Press.
- Schaff, P. (s.f.). *The creeds of Christendom, with a history and critical notes*. Grand Rapids, MI: Baker Book House.
- Schaff, P. (1968). *History of the Christian church*. Grand Rapids, MI, EE.UU.: Eerdmans.
- Sire, J. W. (2004). *Naming the elephant: Worldview as a concept*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Stewart, R. A. (1989). "Avicena". En W. M. Nelson (Ed.), *Diccionario de historia de la iglesia* (p. 108). Miami, FL, EE.UU.: Caribe.
- Stronstad, R. (1994). *La teología carismática de Lucas*. Miami, FL, EE.UU.: Vida.
- Taylor, J. (1989). *Francmasonería*. En W. M. Nelson (Ed.), *Diccionario de historia de la iglesia* (p. 459). Miami, FL, EE.UU.: Caribe.
- Tillich, P. (1976). *Pensamiento cristiano y cultura de occidente. Primera Parte: de los Orígenes a la Reforma*. Buenos Aires: La Aurora.
- Vaillant, G.C. (1965). *Aztecs of Mexico. Origin, rise, and fall of the Aztec nation*. Baltimore, ML: Penguin Books.
- Van den Brink, G. (1993). *Almighty God: A Study of The Doctrine of Divine Omnipotence*. Leuven, Bélgica: Peeters Publishers.
- Van Engen, J. (1984). *Averroes*. En W. A. Elwell (Ed.), *Evangelical Dictionary of Theology*, Grand Rapids, MI: Baker Books.
- Villafañe, E. (1986). *El espíritu libertador. Hacia una ética social pentecostal hispanoamericana*. Buenos Aires, Argentina – Grand Rapids, MI, EE.UU.: Nueva Creación – Eerdmans.

Villagarcía, J. B. (1931): Bosquejo de las religiones de América. Jujuy, Argentina: Escuela San Francisco de Artes y Oficios.

<<

Wood, A. S. (1988). Creeds and Confessions. En G. W. Bromley (Ed.), International

Standard Bible Encyclopedia (Vol. 2, pp. 807). Grand Rapids, MI, EE.UU.: Eerdmans.

Yoder, J. H. (1961). "The Otherness of the Church". Mennonite Quarterly Review 35, p. 292..

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 Automación 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.

www.cemaa.org