Globethics Repository



Voces del Pentecostalismo Latinoamericano II [Voices of the II Latin American Pentecostalism]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Reference book
Authors	González, Rhode;Barrios, Angélica;Wynarczyk, Hilario;Oviedo, David
Publisher	Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales-RELEP
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-10 10:09:06
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/152375

Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales



Voces del Pentecostalismo Latinoamericano II

Identidad, teología e historia

Editores
Daniel Chiquete
Luis Orellana

Voces del Pentecostalismo Latinoamericano II

Identidad, teologia e historia

Voces del Pentecostalismo
Latinoamericano II
Identidad, teología e historia

Red Latinoamericana de
Estudios Pentecostales
RELEP

ISBN:xxxxxxxxxxxxx

Diagramación
Sergio Sazo Vallejos
Luis Orellana

Editores
Daniel Chiquete
Luis Orellana

Impresión

Trama Impresores S.A.
Avda. Colón 7845
Fono: 41-2435151
Hualpén
Chile

Impreso en Hualpén Chile

Voces del Pentecostalismo Latinoamericano II

Identidad, teología e historia

Rhode González
Angélica Barrios
Hilario Wynarczyk
David Oviedo
Roberto Zwetsch
Daniel Chiquete
Laura Saá
Juan Jacobo Tancara
Azucena López
Carmelo Álvarez

Comité Editorial

Daniel Chiquete
Cecilia Castillo Nanjarí
Luis Orellana
Bernardo Campos

Colección
Centenario del Movimiento Pentecostal

RELEP
Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales

Esta publicación fue posible a la valiosa
Colaboración de las siguientes entidades:

Evangelisches Missionswerk
in Deutschland

Comunidad de Educación Teológica
Ecuménica Latinoamericana y Caribeña

Concepción –Chile
2009

Contenido

Presentación (Carmelo Álvarez) 9
Prólogo (Comité Editorial) 11

Capítulo 1
Perspectiva histórica 15

Ensayo 1: Rhode González (Cuba)
Pentecostalismo y sociedad cubana en el siglo XXI 17
Introducción 17
1. Religión y sociedad en el contexto cubano 19
2. La sociedad cubana en la década del 90 /
3. Las iglesias y las instituciones religiosas en el espacio social cubano del 90 22
4. Pentecostalismo 23

Ensayo 2: Angélica Barrios (Chile)
***Canuto:* un pasado presente a través del concepto.**
Antecedentes históricos del pentecostalismo en Chile en la vida de Juan Canut de Bon Gil 29
Introducción 29
1. Juan Canut de Bon y el proyecto misionero de William Taylor 31
2. Juan Canut de Bon y la mirada amenazante del catolicismo parroquial 38
Consideraciones finales 41

Capítulo 2
Perspectiva sociológica 45

Ensayo 3: Hilario Wynarczyk (Argentina)
Con la mirada en el cielo posaron los pies en la tierra.
Auge y protesta colectiva de los evangélicos en Argentina, 1980-2001 47
Propósito 47
1. Encuadre teórico 49
   A. Campo de fuerzas y espacio de conflictos 49
   B. Teoría de los movimientos sociales, tipos de movimientos, marcos interpretativos y retóricas 53
   C. Escala de posiciones dualistas negativas y positivas 58
2. Antecedentes del auge evangélico. Lapso 1950-1980 59
3. Auge evangélico en los 80 y formación de masa crítica 61
4. Reacciones de control social ante el crecimiento evangélico 65
5. Efectos antisectarios en el ámbito del Estado 68
6. “Vamos por más” 70
7. El Frente Cívico 71
8. Hallazgos teóricos durante la marcha de la investigación 74

Ensayo 4: David Oviedo (Chile)
Neopentecostalismo en el Chile contemporáneo:
Ruptura religiosa y asimilación social 77
Propósito del estudio 77
1. Globalización y religión en la sociedad contemporánea 78
2. Transformación sociocultural del Chile contemporáneo 79
3. Consecuencias religiosas de la modernización autoritaria: Neopentecostalismo en el Chile actual 81
4. Pensamiento utópico y liderazgo carismático en la Comunidad Cristiana 83
5. Desarrollo histórico de las Comunidades Cristianas. Niveles de impacto en el entorno religioso de los 70 87
6. Contenidos de la visión del Reino de Dios: Alcances utópicos y definiciones estratégicas 92
Conclusiones 96

Ensayo 5: Roberto Zwetsch (Brasil)
Sobre la experiencia del Espíritu y las debilidades humanas 99
Introducción 99
1. Descripción de un culto carismático-pentecostal en ámbito evangélico-luterano 101
2. Una tentativa de análisis: el MRE como movimiento en y a partir de la IECLB 108
3. Un evangelio con poder - ¿Qué poder? 109
Conclusión 114

Capítulo 3
Perspectiva bíblico-teológica 117

Ensayo 6: Daniel Chiquete (México)
Por los caminos del Espíritu:
Esbozo de pneumatología pentecostal desde la Carta a los Gálatas 119
Introducción 119
1. El Espíritu y la fe en el mensaje del Crucificado resucitado 122
2. El Espíritu y la adopción como hijos e hijas de Dios 128
3. Los caminos del Espíritu: libertad, amor y compromiso 132
4. Esbozo de pneumatología pentecostal desde la Carta a los Gálatas 135

Ensayo 7: Laura Saá (Ecuador)
Hacia una hermenéutica pentecostal sobre el tema de la salvación 139
Introducción 139
1. En el hebreo 143
2. En la Biblia en griego 144
3. Salvación en el Antiguo Testamento 146
4. Salvación en el Nuevo Testamento 150
5. Experiencias salvíficas en el pentecostalismo 155
Conclusiones 158

Ensayo 8: Juan Jacobo Tancara (Bolivia)
«Para mí sea la misericordia y para Él la honra y la gloria»:
Apuntes sobre Dios y el ser humano en la fe pentecostal 161
Introducción 161
1. Pecado y salvación 163
2. La ley de Cristo 166
3. "¿Quiénes somos delante de Dios?"
(el ser humano y su resurrección) 169
4. Humanismos y humanos: pesadillas e infiernos 173
5. Lo viejo, lo nuevo y el completamente Otro 175
Conclusión 180

Capítulo 4
Perspectiva de género 183

Ensayo 9: Azucena López (Nicaragua)
El ministerio de las mujeres en una denominación pentecostal de Nicaragua 185
Introducción 185
1. Breve historia de la Iglesia de Dios 186
2. Las mujeres en el ministerio pastoral de la Iglesia de Dios en Nicaragua 186
3. La participación de las mujeres en la iglesia local 190
4. Las mujeres estudian la Biblia 191
5. El mensaje central del pasaje bíblico para las mujeres de hoy 193
6. Conclusiones 194
7. Reflexiones finales 195

Capítulo 5
Perspectiva testimonial 197

Ensayo 10: Carmelo Álvarez (Puerto Rico / EUA)
Ecumenismo del Espíritu: Voces pentecostales latinoamericanas y caribeñas 199
Introducción 199
1. ¿Qué entendemos por un ecumenismo del Espíritu? 200
2. En sus propias voces 203
3. Enrique Chávez, Iglesia Pentecostal de Chile 204
4. Gabriel Vaccaro, la Iglesia de Dios Argentina 208
5. Avelino González, Iglesia Cristiana Pentecostal de Cuba 211
6. Exeario Sosa Luján, Unión Evangélica Pentecostal Venezolana 213
7. Identidad pentecostal: Unidad y misión 214

Presentación

El movimiento Pentecostal moderno que sacudió al cristianismo mundial en la primera década del siglo XX ha sido una fuerza renovadora, a veces arrolladora, dentro de aquel cristianismo. Los prejuiciosos y las críticas, algunas de ellas extremas, han creado, en no pocas ocasiones, un sentido de rechazo y marginación, particularmente hacia las iglesias pentecostales. Algunas de las críticas insisten en que "los y las pentecostales no tienen teología". Algunos prejuicios apuntan al exagerado énfasis de las iglesias pentecostales en la experiencia y el testimonio.

Ese panorama ya ha comenzado a cambiar dramáticamente, con resultados muy prometedores. Existen sociedades de estudios pentecostales en Estados Unidos y en Europa, con grupos de reflexión teológica al más alto nivel en todos los continentes. En Latinoamérica y el Caribe hemos visto como cientistas sociales se han avocado a estudiar con detenimiento y seriedad al movimiento pentecostal. Atrás quedaron algunos de los rechazos y los prejuicios. Pero todavía hay mucho camino por recorrer. Continuar en ese proceso es la tarea que con disciplina y paciencia deben asumir pastores y pastoras y teólogos y teólogas que reclaman sin reservas y con suma integridad, ser pentecostales. De eso es que trata este libro.

Los trabajos de investigación incluidos en estos tomos, variados en temática, con metodología y enfoque multidisciplinar, tienen un eje central de consenso: tomar en serio al movimiento pentecostal. Algunos de los escritores y escritoras son figuras reconocidas en el movimiento ecuménico y en instituciones de educación teológica de América Latina y el Caribe, Europa y Estados Unidos. Hay un número significativo de nuevas voces que reclaman su espacio y oportunidad para "decir su palabra". Y lo hacen con integridad y gratitud. A esto hay que añadir la diversidad denominacional, racial, cultural y de género que hay que admirar y destacar.

Los distintos aportes han sido sabiamente organizados en cinco perspectivas: histórica, sociológica, bíblico-teológica, de género y testimonial. Ello coadyuva grandemente en la lectura del texto, y ofrece la posibilidad al lector y la lectora de acercarse desde la distancia, e intentar captar aunque sea limitadamente parte de la riqueza del diálogo que tuvo lugar aquellos días inolvidables en Santiago durante el encuentro de RELEP, en mayo del 2008. Este es un libro colectivo, fruto de un intercambio honesto y un aprendizaje comunitario. ¡Y conserva la libertad intelectual de cada participante de ofrecer por escrito su contribución y ofrecerla al gran público!

El Tercer Encuentro de la Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales, llevado a cabo en Santiago de Chile, 20-23 de mayo del 2008, ha sido un aporte significativo en la búsqueda de una reflexión teológica pentecostal pertinente en medio de los desafíos y oportunidades que enfrentan las iglesias pentecostales de Latinoamérica y el Caribe. Recomendamos a los y las líderes pentecostales de nuestro sub-continente que se acerquen a este libro con profunda devoción, y procedan a dialogar con el libro, y por ende con sus autores y autoras, en esa búsqueda incesante de una "teología pentecostal" que mantenga ese sabio balance entre el afecto y la razón. En ese proceso el Espíritu será nuestra guía. Ello premiará con creces lo que en este esfuerzo literario se ha pretendido:

"Y conoceréis la verdad y la verdad os hará libres". (Juan 8: 32)

Carmelo Álvarez
Chicago, IL
24 de octubre 2008

Prólogo

El año 2009 se estará cumpliendo el primer Centenario del Pentecostalismo latinoamericano. Ha sido sin duda un siglo complejo y fascinante, difícil y esperanzador, donde el panorama religioso de América Latina y de todo el mundo ha sido radicalmente trasformado por la presencia pentecostal, con toda su fuerza espiritual, sus contradicciones, su impacto en las clases populares, sus énfasis teológicos, su diversidad y el desafío que representa para las tradiciones cristianas más establecidas.

Es en esta situación histórica que la *Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales* (RELEP) realizó su Tercer Encuentro Internacional en Santiago de Chile, del 20 al 23 de mayo del 2008, en la Casa de Retiros Francisco Javier, institución católica de larga e inspiradora tradición en Chile. En el encuentro participamos más de treinta estudiosos y estudiosas del pentecostalismo, representantes de 14 países, la mayoría miembros activos de comunidades pentecostales, incluyendo un buen número de pastores y pastoras. Además del encuentro de reflexión teológica, momento central del programa, RELEP tuvo la oportunidad de entrar en diálogo con miembros de iglesias y estudiosos de Chile, visitar algunas comunidades pentecostales, así como también viajar un día a Valparaíso, cuna del pentecostalismo latinoamericano, para visitar algunos de los lugares simbólicos de nuestra historia.

Es de conocimiento común que ha habido una permanente exigencia o deseo de parte del mundo ecuménico hacia el pentecostalismo de que formule por escrito su teología. A esa exigencia hemos ido respondiendo en los últimos 20 años de manera humilde, limitada, pero constante con diversas contribuciones, desde reflexiones pastorales y testimoniales en folletos y

revistas de circulación local hasta tesis doctorales presentadas en prestigiosas universidades del mundo.

Pero han sido esfuerzos aislados, esporádicos, puntuales. RELEP ha nacido como un espacio para aglutinar estos esfuerzos, para reflexionar y producir estudios serios en forma conjunta y coordinada, con el deseo de ser un referente para nuestras propias iglesias pentecostales, así como para las diversas instituciones académicas y ecuménicas que se interesen por dialogar con el pentecostalismo. La mayoría de los participantes de RELEP se caracterizan por una profunda identidad con la tradición pentecostal, poseen una sólida formación académica y comparten una visión ecuménica, un vivo interés por dialogar críticamente con otras tradiciones cristianas.

Fruto de esa reflexión teológica son los libros *Voces del pentecostalismo latinoamericano II* y *Voces del pentecostalismo latinoamericano III*, que ahora ofrecemos en forma simultánea a todas las personas que tengan interés en conocer más nuestras tradición teológica, su historia, algunas de sus manifestaciones regionales y participar del diálogo ecuménico. Junto con *Voces I* (2003) se completa una trilogía que consideramos marca un hito histórico en la reflexión pentecostal, pues no sólo se cierra un ciclo cronológico por su coincidencia con el Centenario, sino también porque el pentecostalismo se abre a una nueva etapa en su reflexión y producción, cada vez más profunda y sólida.

Por ello ahora ofrecemos en estos dos libros el fruto de nuestra más reciente reflexión. Son 22 artículos que hemos organizado (un tanto artificialmente) en cinco perspectivas: histórica, sociológica, bíblica-teológica, de género y testimonial. En ellos se recogen las *voces* de hombres y mujeres diversos en sus perspectivas, lugares de origen, experiencias académicas y religiosas, pero de fondo unidos por nuestro profundo amor al pentecostalismo. Por ello en no pocas de las contribuciones hay señalamientos críticos de aspectos problemáticos de esta espiritualidad, así como tampoco están ausentes las tendencias apologistas. Pero ahí está una de las riquezas de la trilogía de *Voces*: es un reflejo de la complejidad y diversidad de los pentecostalismos latinoamericanos.

Ojalá *Voces II* y *Voces III* sean "escuchados" en muchos círculos y sirvan para un conocimiento más cercano del pentecostalismo. También que generen mayor interés por un diálogo abierto, directo y sincero con nuestra tradición y algunos de sus participantes. Con el Centenario se cierra un ciclo del pentecostalismo y también de *Voces*, y confiamos que se abre también otro

ciclo para el pentecostalismo, el diálogo ecuménico, RELEP y los estudios pentecostales.

En este prólogo queremos dejar constancia también de nuestro profundo agradecimiento a dos instituciones que hicieron posible nuestro tercer encuentro: la *Evangelisches Missionswerk in Deutschland* (Obra Misionera de Alemania – EMW) y la *Comunidad de Educación Teológica Ecuménica Latinoamericana y Caribeña* (CETELA), quienes no sólo sufragaron la mayor parte de los gastos del encuentro, sino que también de manera permanente han estado animando a RELEP con su consejo y acompañamiento fraterno.

Dejemos que *Voces* se escuchen y entremos juntos y juntas a un nuevo siglo de desafíos y oportunidades, confiando que el Dios de la Vida sigue siendo un fiel y proveedor compañero de camino para su pueblo.

Comité Editorial de RELEP
31 de octubre (día de la Reforma) de 2008

Capítulo 1

Perspectiva histórica

Ensayo 1
Rhode González*
(Cuba)
Pentecostalismo y sociedad cubana en el siglo XXI

Introducción

Las dos últimas décadas han producido una considerable cantidad de artículos que abordan la temática religiosa en Cuba. Estudiosos residentes en la isla o fuera de ella recogen de una u otra forma el comportamiento de las distintas formas de religiosidad en el país. Dentro de las expresiones del protestantismo, una de las formas más dinámicas es el pentecostalismo, asentado en Cuba desde la década del 30, y que cuenta en su conjunto con una de las mayores membresías distribuidas en todo el territorio nacional, con una alta capacidad de convocatoria y presencia hasta en las regiones más recónditas.

Durante la década del 90, y en consonancia con los diálogos a raíz del encuentro de líderes religiosos con las autoridades de gobierno y políticas del país, los cambios de política introducidos por el IV Congreso del PCC (Partido Comunista Cubano), referente a la posibilidad de que creyentes pudieran militar en el PCC, la reforma constitucional de 1992 y la visita posterior del Papa Juan Pablo II a Cuba y las Celebraciones Evangélicas Cubanas, se incrementó la visibilidad de las instituciones religiosas como un actor social

* Licenciada en Teología. Pastora y líder eclesiástica de tradición pentecostal.

más, luego que el ámbito religioso, por varias décadas, estuvo relegado al plano de lo individual y con muy baja participación manifiesta en la vida nacional, después que en los años 60 perdiera los espacios históricos de acción social, como escuelas, clínicas y otros frente al proceso de nacionalización, a la pérdida también de la presencia en los medios masivos de comunicación y en las formas de evangelización que implicaban el encuentro en espacios públicos de reunión. Además de ser vinculado con la apatía o desafección al proceso revolucionario.

La sociedad cubana ha transitado desde los 90 por un período de cambios, a partir de propuestas nacionales y coincidentes con la desarticulación del socialismo europeo y la extinción del Estado soviético, que modificó bruscamente el sistema internacional, implicando para Cuba la pérdida de los referentes económicos-comerciales y de modelos sociales y políticos de proyección.

Se plantea entonces el desafío de discernir o crear un modelo social propio y viable, en el que se preserven la independencia y la unidad nacional y se garantice el desarrollo, siendo cada vez más equitativo y fundamentalmente más justo.

Esta propuesta resulta bien desafiante si se tiene en cuenta que la sociedad cubana se vio seriamente afectada por la crisis de los 90, con un incremento de la desorganización social, que no se hacían manifiestos en el país durante las décadas que precedieron a estos años en el proceso revolucionario.

Sin embargo, los últimos años del siglo XX y principios del XXI, ha existido, sobre todo desde lo internacional, una especial consideración en lo que se ha dado en llamar sociedad civil cubana, dentro de la cual se contemplan las instituciones religiosas, existiendo diferentes posturas, desde aquellos que la consideran con alto grado debilidad para incidir en la vida nacional, hasta los que le asignan un papel preponderante en los cambios que deben darse en la nación.

Este trabajo se propone, basándonos en entrevistas realizadas a líderes de las diferentes denominaciones pentecostales, acceso a fuentes documentales y en un grupo de observaciones y experiencias, realizar una aproximación al tema de la presencia del pentecostalismo como una de las formas de mayor crecimiento, convocatoria y presencia en el sector protestante en la sociedad cubana actual, descubriendo cuales han sido sus acciones mas destacadas y cuales serían sus desafíos hacia el futuro como parte de la misma.

1. Religión y sociedad en el contexto cubano.

El siglo XXI nos encuentra como iglesias ante el desafío de la transformación necesaria de las relaciones existentes entre los seres humanos y entre éstos y la naturaleza toda. No parece existir alternativa posible, o transformamos las relaciones existentes o pereceremos.

La historia de Cuba como nación está signada por las diferentes etapas de sus luchas emancipadoras, lo que como pueblo nos imprime un espíritu de rebeldía manifiesta en nuestra historia, por períodos de enfrentamientos ante la injusticia, la opresión y la muerte. Al mismo tiempo la historia de la iglesia en Cuba, en su aspecto general, no difiere de muchos otros países del área que emergen como nación de la colonización española, sin embargo, plantea sus peculiaridades, pues, si bien el símbolo de la cruz entró conjuntamente con la colonización española, con sus secuelas de exterminio de las poblaciones originarias, esclavitud, trabajo forzado, explotación, discriminación y muerte, también trajo los gérmenes liberadores del evangelio de las buenas nuevas, que más tarde se suman a los elementos fermentadores de la cultura cubana.

Su ligazón a los sectores más ricos y poderosos del país produce expresiones de rechazo a la inconsistencia entre la propuesta de vida y la prédica, que se va perfilando en el ambiente de una República frustrada por los múltiples intentos de gobiernos que nunca resolvieron los acumulados problemas sociales que dejó la Colonia y la corrupción de los sucesivos desgobiernos de la República.

La fusión obligada de los elementos religiosos ancestrales de colonos y esclavos matiza el universo religioso cubano. Diferentes expresiones que pasan por una mezcla criolla entre el catolicismo-romano, las múltiples expresiones africanas y versiones del espiritismo, son el arcoíris de la religiosidad cubana, al que se suma, desde las más tempranas presencia en la segunda mitad del s. XVI y ya más constante a finales del s. XIX y principios del XX, la presencia de las expresiones protestantes.

Con la entrada de los llamados misioneros patriotas, el protestantismo en la presencia de misiones de las iglesias denominadas tradicionales tales como anglicanas, metodistas, presbiterianas, bautistas y los cuáqueros en forma de pequeñas misiones de obra social, comienzan a formar parte de ese universo diverso y multiforme, siempre relacionados o asociados con la presencia norteamericana en Cuba.

Más tarde aparecen también una serie de instituciones, movimientos y expresiones de los deseos de unidad de las iglesias y de sectores del

protestantismo cubano, que introducen fermentos de inserción social en este panorama.

El año 1959 irrumpe con una alternativa que, por buscada no deja de ser inesperada para parte del pueblo, por lo inédito de su propuesta, una sociedad de características diferentes, que se propone ocuparse de los sectores más desprotegidos y que promete dar respuesta a las necesidades básicas de la población y a las aspiraciones de igualdad, fraternidad y justicia.

Las primeras acciones de redistribución equitativa de las riquezas nacionales generan una polarización entre los sectores sociales más enriquecidos y la mayoría empobrecida, que ahora tiene acceso a los servicios sociales que antes no tenía, y un espacio de identidad y unidad nacional.

Esta tensión es agravada por las presiones externas de los sucesivos gobiernos estadounidenses, que por tener intereses económicos y hegemónicos en el país, apuestan por la caída del proceso revolucionario y a pesar de las décadas de existencia y resistencia de la propuesta política, económica y social, continua en los intentos cada vez más agresivos de promover los cambios al interior del país, ya sea por vías del sostenimiento y la estimulación de los sectores en desacuerdo o por provocar el deterioro de la calidad de vida del pueblo al suprimir las posibilidades de libre comercio y de relación con el resto del mundo.

Desde dentro los cubanos y cubanas han optado por una propuesta propia de sociedad, la cual, sin estar ni con mucho acabada, susceptible a transformaciones y mejoramiento, cuenta con el consenso nacional, como es comprobado en las diversas expresiones de adhesión popular a su proyecto social.

En este panorama la iglesia protestante cubana, después de atravesar sucesivos procesos que van desde la obligada reorganización y de reinserción nacional, al emigrar gran parte de su pastorado y renovarse sus membrecías, permanece por una parte como espacio singular de coincidencia de los diferentes sectores sociales, aquellos que optaron por las transformaciones sociales y que se unen al consenso nacional, pero así también aquellos y aquellas que aún desde dentro apuestan por los cambios estimulados desde el exterior.

No obstante, en lo general y sobre todo después del auge de crecimiento de la religiosidad manifiesta del pueblo cubano y por la incorporación a las iglesias de ese pueblo que compone el consenso nacional, son cada vez más las iglesias que optan por ser un componente más activo y efectivo en el tejido social cubano. Definiéndose por ser iglesia cubana para el pueblo cubano.

Sin ser demasiado optimistas hemos visto con beneplácito la creciente incorporación de cada vez más congregaciones locales a diversos programas de servicio social y comunitario, los que por los últimos cincuenta años fueron espacios únicos estatales, por la asunción y centralización por parte del estado cubano de todos los programas de beneficio social, que en el resto de los países son desarrollados por organizaciones privadas y las iglesias.

Estos programas son realizados no por un sentido de competencia, sino por la reafirmación que nuestra parte en la misión de vida del Cristo de Nazaret, es fomentar esa vida y vida en abundancia, que no sólo es espiritual sino que es integral, que es pan y bienestar espiritual, que es paz y condiciones adecuadas de vida, reposo y disfrute y respeto por las riquezas de la creación, que es ser un espacio de diálogo y alteridad, es aprender a escuchar al otro y a la otra y respetar sus experiencias y opciones.

Es de señalar el rol desempeñado por la Oficina de Atención a los Asuntos Religiosos como factor de facilitación de las relaciones entre las instituciones religiosas y los organismos estatales en las diferentes áreas de acción.

2. La sociedad cubana en la década del 90.

Los estudios sobre la sociedad cubana están marcados por las interpretaciones y posturas ante el término, adicionándoles las diferentes posturas políticas que hacen que se subrayen determinados énfasis.

La realidad es que la crisis de los 90 repercutió fuertemente en la sociedad cubana, cuyo desarrollo fue prácticamente paralizado. La pérdida de los referentes paradigmáticos del socialismo modificó la sociedad en el corto y mediano plazo, instaurando tendencias a una mayor diversificación de las relaciones y los actores sociales, pasando de la propuesta de una sociedad igualitaria, fundada en los mecanismos de distribución igualitaria de todos o casi todos los bienes y servicios, a la de una sociedad que se esforzaba por desarrollar un modelo social propio, fundado en la igualdad de acceso a provisiones básicas.

Así para algunos estudiosos desde Cuba, la sociedad civil quedaba definida en función de, según A. Hart: "La sociedad civil es la forma que tiene el Estado para promover la democracia (*Revista Temas* No. 16-17, 1999), mientras que para Acanda, en su artículo "Cambio en la sociedad civil y el pensamiento cubano", en el cual analiza las diferentes corrientes en el tratamiento de este término y considera las distintas interpretaciones, se

adopta la interpretación de sociedad civil gramsciana. En el decir de Acanda, que la identifica con los espacios de socialización pública, de transmisión de códigos y valores, de formación de hábitos culturales y patrones de conducta, de interacción ideológica donde se produce cierto tipo de relaciones sociales. Una estructura como el mercado capitalista, instituciones como la escuela y las universidades, las asociaciones profesionales y religiosas, las organizaciones comunales y laborales, los medios de difusión masiva, las publicaciones culturales y académicas, forman parte de la sociedad civil (sin detrimento de que también se incluyan en otros espacios, como el Estado o la economía), pues en ella se reproducen y se transforman cotidianamente los correlatos culturales e ideológicos de la hegemonía.

Se dan también internamente una serie de medidas que fueron denominadas "Período Especial en Tiempos de Paz". El Estado no presenta la misma capacidad de satisfacción de las demandas de la población, es necesario reorganizar el modelo cubano, se da espacio a otros actores sociales, surgen las denominadas ONGs (Organizaciones No Gubernamentales), como espacios de asociación profesionales o de servicio y acompañamiento a la población.

En el caso del ámbito religioso, las instituciones e iglesias que desde la década del 60 habían perdido su capacidad de accionar en la dinámica de la satisfacción de las necesidades básicas de la población, se constituyeron en un primer momento en vía para la canalización de la ayuda externa al país, con la reorganización de muchos de estos espacios y ya en siglo XXI, se pasó de modelos asistencialistas a espacios de desarrollo y potenciación de las comunidades, existiendo en la actualidad más de diez centros que desde una experiencia de fe desarrollan procesos de potenciación comunitaria.

3. Las iglesias y las instituciones religiosas en el espacio social cubano del 90.

Las iglesias protestantes en Cuba históricamente estuvieron relacionadas con la presencia de los estadounidenses en el país, desde finales del s. XIX y principios del XX. Teniendo en cuenta que como en el resto de tiempo, la asistencia en el campo educacional, con el establecimiento de escuelas, clínicas, centros de alojamiento para estudiantes, hogares de ancianos, centros de rehabilitación de adictos y otros, que después del 59 fueron únicamente asumidos por el Estado.

Durante la década del 60 las iglesias e instituciones religiosas perdieron

estos espacios, en el llamado proceso de nacionalización, que no sólo se da en el área de la economía, sino también en los espacios de la educación, la cultura, la salud y, en fin, en todo los espacios de la vida nacional.

En las décadas del 70 y 80, después del éxodo de gran parte del pastorado, la posterior reorganización de las iglesias y la preparación de un liderazgo nacional, una recuperación relativa en el aspecto financiero, las iglesias se encuentran en disposición, por las relaciones alcanzadas con sus homólogas o con contrapartes en otros países de establecer puentes de colaboración y de ayuda para paliar la gran crisis de la población.

Así, en la década del 90, surgen nuevas formas de diaconía y servicio a las necesidades básicas de la población por parte de las iglesias, que unido a un crecimiento, que ya ha sido analizado en otros estudios desde diferentes ángulos y que se presenta como fenómeno multicausal, ha incrementado el rol y la credibilidad de las iglesias dentro de la sociedad civil.

En su artículo "Apuntes sobre le papel de las organizaciones religiosas en el trabajo comunitario y la provisión de servicios en Cuba después del año 1990", García Franco analiza el rol de las instituciones religiosas cubanas con relación a su labor social en el país, concluyendo que aunque modestas, frente al conjunto estatal, parecen tener garantizado su desarrollo en el futuro.

Además de estos espacios, la presencia se ha manifestado también a través de las denominadas casas-cultos, que a partir de los 90, dieron solución transitoria y paliativa al crecimiento de las iglesias y a la incapacidad económica que abarcaba tanto la disponibilidad de recursos materiales por la parte gubernamental, como la disponibilidad de recursos financieros por las instituciones religiosas para la construcción de nuevos templos.

De otra manera también las actividades públicas, que en las diferentes localidades se han mantenido y que se conciertan entre todas o casi todas las iglesias en una determinada población en las fechas de las festividades cristianas, han servido de espacio de convocatoria y encuentro de las iglesias con la población.

También es de mencionar la presencia de diputados cristianos en la Asamblea Nacional del Poder Popular, máxima instancia de gobierno del país.

4. Pentecostalismo.

La heterogeneidad del espacio pentecostal cubano lo sitúa en consonancia con lo que ocurre a escala del resto del continente, aunque con

la singularidad, que las restricciones legales para la inscripción de nuevas instituciones religiosas, espacio que se ha abierto en esta última década, ha limitado el crecimiento en número de las denominaciones presentes en el país, lo cual no significa que aunque no jurídicamente registradas, no existan en el momento un conjunto cuyo número puede calcularse en alrededor de 70, comparadas con las cerca de treinta jurídicamente establecidas.

Berges Curbelo en su artículo "Pentecostalismo: características y expectativas en Cuba" señala:

> En Cuba también se ha producido incremento de las feligresías pentecostales como parte del reavivamiento general de la religiosidad en el país. Este incremento tuvo su despegue a partir de la segunda mitad de la década del 80 y se fortaleció desde los años 90, con la entrada en el llamado Período Especial y con la pérdida para un sector de la población de sus referentes externos con el derrumbe del campo socialista. No obstante, en la Isla no puede hablarse de un crecimiento explosivo, pero existen características específicas que definen en lo general a los grupos pentecostales; entre estas, el fortalecimiento de sus estructuras organizativas, con progresivo abandono de las tendencias espontáneas que signaron el surgimiento de algunas de sus denominaciones a través de un fuerte movimiento laical, y el carisma de determinadas personalidades. Como parte de ese proceso, tiene lugar un trabajo encaminado a lograr una adecuada formación pastoral, que debe contribuir a cuidar la doctrina de corrientes e ideas que utilizan y aun manipulan elementos del pentecostalismo. Lo anterior coloca a ese sector religioso, en su conjunto, en una situación nueva, aun cuando permanezcan conductas espontáneas, conflictos internos, autoritarismos y otros rasgos negativos. Las diferencias se hacen sentir de manera peculiar en las nuevas generaciones de pentecostales cubanos, y en ello ha incidido de forma significativa la elevación del nivel de preparación general como consecuencia directa del avance de la educación en la Isla.

Lo anterior puede ser constatado en el caso de la Iglesia Cristiana Pentecostal de Cuba, que en sus estadísticas del año 2007, presenta que el 60 % de la membresía posee estudios medios superiores o universitarios, y en el 85 % posee estudios secundarios. Continúa afirmando:

> En cuanto a proyecciones sociales, en Cuba las congregaciones pentecostales se han convertido en un espacio de compensación

> para un sector de la ciudadanía que encuentra en ellas apoyo, una fuerte red de relaciones interpersonales y un discurso que va más a lo vivencial-particular de los individuos, junto a la perspectiva salvífica que proponen. Ofrecen salida a tensiones a través de una fuerte experiencia religiosa física y emotiva. Son de hecho congregaciones atractivas en época de crisis… Algunas instituciones pentecostales desarrollan acciones de rescate de jóvenes con conductas delictivas o predelictivas y de personas alcohólicas. Aun cuando estas acciones sean realizadas para salvar al hombre del pecado o con el fin de ganar adeptos, tienen efectos positivos, tanto en lo que a saneamiento social se refiere como a involucrar a pastores pentecostales con algunos de los problemas que enfrenta la sociedad.

Si se tiene en cuenta que esta etapa de crisis en el aspecto social condujo, según afirma Valdés Paz en su trabajo "Cuba en el "Periodo Especial": de la igualdad a la equidad:

> a un incremento de la desorganización social" – indisciplina social, delitos, corrupción, prostitución, narcotráfico, emigración ilegal y otros – hasta niveles desconocidos a lo largo del período revolucionario.

El reconocimiento de la capacidad de la acción transformadora, sanadora y restauradora del Espíritu en medio de las congregaciones pentecostales, pudiera resultar en un elemento importante y aporte en la restauración social, en una contribución significativa en el restablecimiento del orden social. Claro está trabajada en el conjunto de las denominaciones pentecostales.

Otro aspecto de interés es el desarrollo de las capellanías en los establecimientos penitenciarios desarrollados en su mayoría por parte de las iglesias pentecostales, por su énfasis la conversión del individuo.
Considerando lo planteado por Campos cuando afirma:

> Lo que se evidencia más bien con el pentecostalismo, es la relación de mutua influencia entre la ética pentecostal y el espíritu de los socialismos, o de algún sistema que no sea precisamente el capitalista.

Y más abajo:

> La capacidad transformadora del pentecostalismo no reside sin embargo, en su coherencia doctrinaria, sino en su apertura a nuevas

> prácticas sociales en momentos decisivos y definitorios de una sociedad en transición. Nacido pues al calor de una histórica lucha simbólica y real contra los catolicismos y protestantismos oficiales, así como contra los dogmatismos político-partidarios, el pentecostalismo latinoamericano ha mostrado condiciones de mediación simbólica para lo que podría ser la afirmación de la esperanza proletaria y un modo de ser nacional. Quienes lo combaten, sean religiosos o políticos, lo hacen porque temen les compita la sociedad civil o porque se han dado cuenta que podría representar un antiprograma en la sociedad política. A la pregunta sobre el nivel en que les toca «jugárselas», si en el de la sociedad civil o si en el de la sociedad política, la respuesta obvia es en las dos. Con todo, es en la sociedad civil donde el pentecostalismo deberá decidir el futuro del país y de su participación social. Si ésta es la visión de los pentecostales con su mínima participación en la sociedad política, habrían visto con claridad por donde pasa la eficacia de su rol. No es, me parece, la hora de engrosar la clase política, sin un tránsito necesario por las organizaciones sociales. Hay allí una oportunidad histórica de largo aliento que habría que maximizar en nuestros países de la región. Y esto es posible precisamente en la fuerza del Espíritu que hace posible la renovación de todas las cosas.

En el caso de la labor diaconal por parte de las iglesias pentecostales, ha estado más bien enfocada, más que como paliativo y asistencia a las necesidades básicas de grupos poblacionales en situación de vulnerabilidad, en el sentido de la recuperación de la comunidad restauradora de la persona. En las entrevistas realizadas en 15 iglesias pentecostales, se comprueba como aspecto fundamental procesos de transformación en la vida de los creyentes, en expresiones como:

- *El Señor cambió mi vida, me dio paz y me sacó de los vicios.*
- *Soy una nueva persona.*
- *He hallado una familia.*

Y otras similares, expresiones cotidianas en las congregaciones pentecostales. Lo cual, sin sobredimensionarse, apunta al rol que de hecho están jugando y que podrían jugar las congregaciones pentecostales en la restauración del tejido social, en el rescate de elementos éticos y en la

comunicación de la fuerza animadora y esperanzadora a las comunidades donde se encuentran.

Finalmente, el pentecostalismo cubano se encuentra frente a los desafíos de ser comunidades restauradoras y animadoras, por la acción del Espíritu, que como iglesia cubana, con todos sus conflictos y contradicciones a las que no podemos escapar como comunidad en construcción, pero no acabada, está llamada a ser expresión del evangelio de servicio y transformación, de diálogo y reconciliación, de unidad en la diversidad de dones, de justicia, de equidad y de paz.

Ensayo 2:
Angélica Barrios
(Chile)

Canuto: un pasado presente a través del concepto. Antecedentes históricos del pentecostalismo en Chile en la vida de Juan Canut de Bon Gil

Introducción

Desde hace más de un siglo la palabra *canuto*, en su carácter popular, ha servido para denominar a los evangélicos en Chile. Las veces que la palabra es proferida carga consigo un acento peyorativo y estigmatizante que establece un referente imaginario de un sujeto religioso *tipo* que ocupa un lugar y una función al interior de la cultura. El concepto debe su origen al pastor metodista Juan Bautista Canut de Bon Gil (1846-1896), de origen español y ex jesuita católico que trabajó en la obra evangélica protestante en Chile al final de la centuria decimonónica.

En aquella relación que vincula al pasado con el presente, intentamos comprender qué aspectos de la vida y obra de Juan Canut de Bon fueron elementos constitutivos de un referente semántico y semiótico para designar

Licenciada en Historia por la Universidad de Valparaíso, Chile. Actualmente desarrolla estudios de maestría en Historia en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

a los próximos evangélicos en Chile. El origen español, el pasado católico y el carisma personal de Juan Canut de Bon se constituyeron en una importante herramienta de evangelización entre la población nacional. Razón para que el catolicismo parroquial, en una actitud de rechazo, contribuyera a la creación de un modelo cultural que dio origen a un nuevo sujeto religioso sobre el cual se aparó el pentecostalismo chileno en su origen.

Con la disposición de profundizar nuestra mirada sobre los hechos más allá de la búsqueda de elementos biográficos[1], pretendemos abordar el fenómeno desde una perspectiva histórica y antropológica, y dar cuenta de la fundación de un pilar del pentecostalismo en Chile, tras la formación de una categoría semántica que se abre paso en el sistema cultural de los habitantes del país.

Jurij Lotman y la escuela de Tartú en su obra *La semiótica de la cultura* ofrecen un marco interpretativo que permite abordar el fenómeno de estudio. La *cultura* es comprendida como un sistema de signos e información no hereditaria, que recogen conservan y transmiten las sociedades humanas.[2] Para Lotman la cultura no es un sistema global, sino aquel entramado de signos que refieren a otros signos. Así, la cultura puede ser entendida a través de su propio lenguaje natural, dado que es éste tiene la función de otorgarle estructuralidad, darle nombre y organizar su realidad. Bajo esta premisa, entendemos que la palabra "canuto" es un signo que posee un significante (la palabra proferida) y un significado (la representación mental), en el cual subyacen ciertos códigos que la misma cultura le ha otorgado:

> Para que un fenómeno cualquiera pueda convertirse en signo, es decir, en portador de un determinado significado, debe formar parte de un sistema, pudiendo así establecer una relación con un no-signo o con otro signo.[3]

De igual modo, debemos entender el entramado en que se origina el

[1] Los trabajos y comentarios más sobresalientes sobre Juan Canut de Bon Gil son los de F. Snow, *Juan Canut de Bon (1846-1896)*. Centro de Documentación Histórica. Iglesia Metodista de Chile, 2000; A. Canut de Bon, *Juan Bautista Canut de Bon. El pastor que dejó un nombre*. Chile: Platero libros, 1996; e I. Vergara, *El protestantismo en Chile*. Santiago: Editorial del Pacífico, 1962. Estas obras han aportado a la comprensión biográfica de Canut de Bon.

[2] J. Lotman, *La semiótica de la cultura*. Madrid: Editorial Cátedra, 1979.

[3] J. Lotman, *La semiótica de la cultura*, 22.

signo y las razones que posibilitan su conservación temporal y semiótica.

El origen semántico de la palabra "canuto" proviene del apellido de Juan Canut de Bon Gil, de quien no pretendemos hacer una apología, ni dar cuenta de los múltiples ribetes de su vida, sino develar ciertos aspectos que emparentan al personaje histórico con el sujeto pentecostal en la unicidad de la palabra "canuto".

1. Juan Canut de Bon y el proyecto misionero de William Taylor.

La obra metodista en Chile fue fundada por el distinguido misionero norteamericano William Taylor, también conocido en su medio como *California Taylor* por su sobresaliente acción misionera en Estados Unidos, India y particularmente en la costa occidental de Sudamérica. Sin embargo, lo más relevante de su labor fue su infatigable lucha por establecer misiones de autosustento independientes de la Junta Misionera. Juan Sepúlveda[4] cree que el objetivo del proyecto no radicó en la búsqueda de resultados inmediatos que se hubiesen materializado en un rápido incremento de miembros para el metodismo, sino en impedir la acción de la Junta Misionera para desarrollar un sentido de compromiso financiero en los miembros nativos conversos, e impedir la imposición de modelos culturales foráneos que obstaculizaran el desarrollo de iglesias locales bajo sus propios patrones de costumbres.

Taylor, amparado en la experiencia misionera de autosustento en la India (1870-1876), recorre entre 1877 y 1878 la costa occidental de América del Sur, donde preparaba el terreno de lo que había de ser el lugar de establecimiento de las nuevas misiones. Una vez en Chile, creyó necesario abocar el trabajo evangelizador a los marinos en su mayoría de veleros , quienes hasta el momento no habían sido atendidos religiosamente por alguna misión protestante en el país. Goodsil Arms dice al respecto:

> En sólo uno de estos lugares, Valparaíso, Mr. Taylor probó para comenzar el trabajo y éste fue entre marinos por quien nada había

[4] J. Sepúlveda, El "principio pentecostal": Reflexiones a partir de los orígenes del Pentecostalismo en Chile, en: D. Chiquete y L. Orellana, editores, *Voces del pentecostalismo latinoamericano. Identidad, teología e historia*. Concepción: RELEP; CETELA; ASETT, 2003, 13-28.

> sido hecho. El propósito de él no fue para interferir con el trabajo que ya había sido comenzado, pero sí para alcanzar a quienes habían sido completamente ignorados.[5]

El proyecto de Taylor consideraba que sus misiones de autosustento eran materialmente posibles con el establecimiento de colegios de habla inglesa. Para ello fue necesario conseguir los recursos económicos de parte de norteamericanos e ingleses asentados en importantes centros productivos del país. Por lo mismo, el itinerario de William Taylor en Chile trascurrió por Chañaral, Caldera, Coquimbo, Valparaíso, Talcahuano y Concepción. En cada una de las ciudades estableció contactos con distinguidos comerciantes, capitanes de barcos y algún otro católico liberal que se comprometió a enviar dinero para financiar el viaje de los misioneros y profesores provenientes de Estados Unidos.

Escatimando la incertidumbre financiera y el sacrificio de viajar sobre la cubierta del barco, llegaron a Chile los primeros misioneros y misioneras metodistas para materializar el proyecto tayloriano. Entre ellos venía el Reverendo Ira H. LaFetra, joven seminarista de la Universidad de Boston, la Srita. Leila Waterhouse, J. W. Collier, J. W. Higgins, W. A. Wright y Sarah Longley, quienes debieron soportar durante la misión enfermedades, innumerables privaciones, humillaciones y persecuciones de parte del sector más intransigente del catolicismo. Sin contar con un salario estable de parte de la Junta Misionera Central, dependieron de compromisos financieros que variaron por el miedo generado tras las amenazas del sector católico. Cuando la obra metodista en Chile había dado sus primeros frutos, y los colegios fundados –Iquique English College, Santiago College y el Colegio Inglés de Concepción– ya implicaban un sostén para los gastos del trabajo religioso, Taylor luchaba por el reconocimiento de las misiones de la costa occidental de Sudamérica por parte de la Iglesia Metodista de Estados Unidos. Entre 1892 y 1893 las misiones de Taylor fueron integradas a la Conferencia de América del Sur. Sin embargo, con resultados no esperados, el control de las misiones pasó gradualmente a la Junta Misionera. Así en 1903, a un año de la muerte de Taylor, todos los pastores percibían un salario proveniente de ella.[6] Ciertos antecedentes demuestran que Juan Canut de Bon conoció a Mr.

---

[5] G. Arms, *The History of William Taylor Self-Supporting Missions in South America*. New York: The Methodist Book Concern, 1921.

[6] J. Sepúlveda, El "principio pentecostal", 22.

Taylor durante su primer viaje misionero en 1878.[7] Ciertamente, será después de doce años, en 1890, cuando Canut de Bon se ve enrolado en las filas del metodismo como Pastor encargado de la obra entre la población de habla hispana en la católica ciudad de La Serena.

Juan Canut de Bon era un español que había llegado a Chile en 1871 como miembro de la orden Jesuita[8], quien a pocos meses de su estadía en el país renunció a la congregación por razones que según Ignacio Vergara[9] se justificarían en el interés por continuar estudios de ciencias, lo que le había sido impedido al interior de la orden. Posteriormente se radicó en la ciudad de San Felipe donde forjó su vida familiar una vez que contrajo matrimonio con la chilena Virginia Robles. El año 1877 por medio de la lectura del Nuevo Testamento habría experimentado la conversión religiosa que lo llevaría a acercarse al protestantismo, uniéndose a la Misión Presbiteriana para ejercer la labor de colpoltor o vendedor de Biblias. Es ahí donde vive sus primeras experiencias de persecución, las cuales llegaron a ser una marca identificatoria en su vida.

Hasta 1880 Juan Canut de Bon recorrió el país vendiendo Biblias y tratados. Fue un corto tiempo, sin embargo suficiente para ser reconocido como "el Canuto" y recibir innumerables degradaciones de parte del sector católico. Durante los siguientes diez años de su vida poco se sabe, sólo que se separó de la Iglesia Presbiteriana y se habría dedicado a la medicina homeopática que venía estudiando hace algún tiempo. Después de algunos años, un supuesto documento perteneciente a la iglesia Católica de Curicó, testificaría que Juan Canut de Bon habría retornado a las filas del catolicismo pidiendo su reinserción como miembro de la Iglesia.[10] Ciertamente, lo que sí está confirmado, fue su participación como encargado de la obra metodista en La Serena durante los años 1890 y 1892. El historiador metodista Raimundo

---

[7] A. Canut de Bon, *Juan Bautista Canut de Bon*, señala que en el periódico norteamericano World Wide Misión, No. 3, año 1890, William Taylor manifiesta que habría conocido a Juan Canut de Bon, donde connota ciertas cualidades de su vida titulando el artículo como "El Lutero de Chile".

[8] El jesuita I. Vergara, *El protestantismo en Chile*. Chile: Editorial del Pacífico, 1961, 51-53, señala que Juan Canut de Bon, a pesar de haberse educado por varios años en la casa de formación jesuita, no llegó al estatus de sacerdote, sino de "hermano lego".

[9] I. Vergara, *El protestantismo en Chile*.

[10] F. Snow, *Juan Canut de Bon (1846-1896)*. Centro de Documentación Histórica. Iglesia Metodista de Chile, s/f, 8.

Valenzuela plantea que el Rev. Ira H. LaFetra contrató al Dr. Homeópata Juan Canut de Bon como pastor a tiempo completo para la obra religiosa en español en La Serena y Coquimbo con los fondos de superávit del Santiago College.[11] Esta declaración nos entrega importantes antecedentes para entender la labor pastoral de Canut de Bon en un estrecho vínculo con el proyecto Tayloriano que fundaba sus pilares sobre el autofinanciamiento y la constitución de lazos con los patrones culturales de la población local.

Por cierto, el pastor Canut de Bon no fue el primer obrero en realizar servicios protestantes en español, pues lo antecedieron pastores de la Iglesia Presbiteriana y el entusiasta metodista Rev. Lucius Smith, quien arriesgó su vida por evangelizar a los chilenos durante su estadía en Copiapó (1879) y en Santiago (1883), donde fue protagonista de la violenta acción del catolicismo mientras se celebraba un culto evangélico en la Calle San Pablo, cuando una turba incitada por un sacerdote entró al culto protestante, saqueó y quemó bancas, Biblias e himnarios, después de haber golpeado y ahuyentado a la congregación.[12]

Desde luego, las prédicas evangélicas en español se mostraban como un fantasma de amenazas para el monopolio religioso del catolicismo. A diferencia de sus antecesores, el origen español de Canut le adjudicó una herramienta esencial para la evangelización de los chilenos. Su claro acento español facilitó la comprensión del mensaje protestante, lo que generó rápidos resultados en el número de conversos de origen nacional dada la compatibilidad con la cultura predominante. El idioma, la simpleza de sus palabras y el espíritu enérgico que le envolvían eran rasgos evidentes de su personalidad a los ojos de sus detractores, quienes lo hicieron saber en el periódico *El Progreso* del día sábado 28 de marzo de 1890, diciendo:

> Es público i notorio que desde hace algún tiempo se ha presentado en nuestra ciudad un individuo que se dice fundador de una nueva doctrina religiosa… Las conferencias de este individuo son públicas, i si por algo llaman o pueden llamar la atención es por el lenguaje que usa, propio de un bindel, por las averías que hace en el mismo al querer hacer arengas o discursos, por la actitud de energúmeno que adopta en la tribuna i más que todo por la audacia, descaro i cinismo

[11] R. Valenzuela, *Historia de la Iglesia Metodista de Chile 1878-1903*. Santiago: Iglesia Metodista de Chile, 2002, 72.

[12] G. Arms, *The History of William Taylor Self-Supporting Missions in South America*, 141.

> con que asegura las cosas más inauditas e inverosímiles...[13]

Durante los días que Canut de Bon fue colpoltor bajo el auspicio de la Misión Presbiteriana ya se generaba un diálogo, quizás antes no evidenciado, entre los sectores populares católicos y el protestantismo. El pastor Canut ideó varias estrategias que facilitaron el rápido acceso de la Sagradas Escrituras a la población, acción que fue rápidamente invalidada por los líderes parroquiales católicos que quisieron impedir la democratización de la lectura bíblica. La revista *Record* lo ponía en evidencia:

> Fuera de su gran ventanal (de la vivienda de Canut de Bon), en el que exhiben unas tarjetas con grandes letras y una Biblia abierta, ocasionalmente se ven grupos de personas mirando por primera vez las Sagradas Escrituras.[14]

También se puede considerar que en su trabajo evangelístico hubo una especial cercanía hacia los más humildes, por quienes mostró mayor dedicación y se sintió apoyado en la hora amarga de la persecución.[15] El año 1879, el pastor abandonó la ciudad de San Felipe para establecerse en Santiago donde fundó una escuela para niños pobres en las dependencias de su vivienda ubicada en la Cañadilla, cercana a la ribera oriente del río Mapocho.[16] En el mismo lugar se celebraban reuniones religiosas vespertinas, que fueron rápidamente rechazadas por el cura párroco local.

> A poca distancia del puente largo en Santiago se ubica la Cañadilla # 7. Allí hay una casa que se ha convertido en un lugar prominente de este sector de la ciudad. El párroco ha denunciado frecuentemente y públicamente que es un centro de corrupción. ….En una de las salas

[13] A. Canut de Bon, *Juan Bautista Canut de Bon*, 54.

[14] *The Record*. 13 de marzo 1880. Archivo de Investigación Histórica. Iglesia Metodista de Chile.

[15] A pocos días de haberse establecido en la ciudad de La Serena, Canut informaba al obispo LaFetra a través de una carta fechada el 22 de abril de 1890, lo siguiente: "Muchísimas personas no quieren venir por no ser molestadas; hoy no vinieron ni Hyslop ni su familia, ni Clement ni su familia, ni la miss Shullz, pero de los hermanos pobres todos asistieron..."

[16] El historiador chileno A. de Ramón, *Santiago de Chile 1541-1991*. Chile: Editorial Sudamericana Chilena, 2000, da cuenta de la existencia de los arrabales precarias viviendas a la orilla del río Mapocho, establecidas ahí desde el siglo XVIII hasta el XX.

> más cómodas de la casa se reúne durante la semana una docena de niños muy pobres; la mayoría está aprendiendo a leer y a todos se les enseña sobre los principios del Evangelio… Estábamos ansiosos por ver como se realizaba esta reunión… El Señor Canut les hablaba de un pasaje de Hebreos. Con gran sinceridad y claridad le indicaba a sus oyentes al Todopoderoso, Cristo Jesús, y los conminó a aceptarlo sólo a Él como Salvador. Habló de manera coloquial, no siempre empleando las palabras más adecuadas, pero la gente parecía sentir que él comprendía sus dificultades y que les hablaba de verdad con amor.[17]

Aún cuando la libertad religiosa estaba dando sus primeros pasos bajo los influjos del liberalismo impulsado por algunos protestantes establecidos en el país, no se observa en el discurso de Canut de Bon una defensa de los valores libertarios ampliamente propugnados por el protestantismo establecido. Es bien sabido que el Rev. David Trumbull luchó infatigablemente contra el episcopado católico por la ampliación de las libertades y la disminución del control estatal por parte de la Iglesia Católica, consiguiendo en 1865 un importante logro para el país con la interpretación del artículo 5º de la Constitución de 1833, que permitía a los que no profesaban la religión Católica, Apostólica, Romana, ejercer el culto dentro del recinto de edificios de propiedad particular, fundar y sostener escuelas privadas para la enseñanza de los hijos de los disidentes bajo las doctrinas de sus religiones.[18] De acuerdo a las lecturas que podemos hacer de las fuentes de la época, es recurrente encontrar ciertos ribetes propagandistas provenientes de las sociedades protestantes que se presentaban como un eje esencial de la *expansión civilizadora* en el mundo. En las palabras del Reverendo presbiteriano Robert Mc Lean, compañero de evangelización de Canut de Bon, es posible observar lo anteriormente dicho:

> La escuela persigue la libertad intelectual… Hay otro lugar en el que reúne un grupo cada semana para aprender sobre la libertad espiritual esa libertad que se encuentra en Cristo…[19]

Sin embargo, en Juan Canut de Bon no se observa un esfuerzo

[17] *The Record*. 13 de marzo 1880.

[18] A. Canut de Bon, *Juan Bautista Canut de Bon*, 23.

[19] *The Record*. 13 de noviembre de 1878. Archivo Histórico de la Iglesia Metodista de Chile.

por convencer a la población nacional de aquellas verdades modernas y civilizadoras. Más bien, sus predicaciones apuntaron a la conversión personal y a la denuncia de los (supuestos) errores del catolicismo frente a la doctrina bíblica. No fue partidario de un evangelio mediatizado por el conocimiento y la instrucción doctrinal, sino que la conversión personal a Cristo se presentaba como la mejor herramienta para la evangelización. Así lo manifestó en una carta enviada al Rev. LaFetra en el mes de febrero de 1890:

> Soy de la opinión de Ud. en cuanto a el Sr. Vidaurre[20]. Encuentro en él algo cómico y mucho orgullo, y que presume él saber muchísimo. … y se confirma lo que usted me dice en su carta sobre el nuevo nacimiento, pues teniendo este espíritu cristiano, la obra de este señor será muy buena y de muchos frutos.[21]

Efectivamente, los resultados evangelísticos que el pastor presbiteriano Alberto Vidaurre no había logrado con su congregación en Valparaíso, Canut de Bon los había conseguido con la simpleza de sus palabras y el ímpetu y carisma con que predicaba el evangelio. Así fue capaz de reunir a un mes de su llegada a la ciudad de La Serena una congregación sobresaliente de miembros nacionales.

> Las reuniones cada día mejor. Este martes hubo más de 200 chilenos y por la calle no me dejan… Le mando el aviso que he hecho publicar ayer: Iglesia Cristiana necesitamos un gran salón que quepan unas 1,000 personas. Pues al paso que va tendré que predicar en la calle, pues muchos se devuelven por no tener lugar.[22]

Canut de Bon encontró en el metodismo tayloriano un espacio religioso que lo alentó a poner en práctica su perspicacia evangelizadora que rápidamente lo diferenció del contexto protestante de su época, sin por esto desmerecer

[20] El historiador metodista G. Arms, *The History of William Taylor Self-Supporting Missions in South America*, se refiere al Rev. Alberto J. Vidaurre como un nativo chileno de excelente familia y fina educación, que había laborado por un tiempo en el trabajo de la misión protestante en Valparaíso, organizando la primera congregación de habla hispana en el país, quien debió trasladarse a Argentina tras la revolución de 1891.

[21] Carta de Juan Canut de Bon a Ira H. LaFetra. 11 de febrero de 1890. Archivo de Documentación Histórica de la Iglesia Metodista de Chile.

[22] Carta de Juan Canut de Bon a Ira H. LaFetra. 21 de marzo de 1890.

la importante labor ejercida por muchos otros misioneros. Ciertamente, la relevancia de Juan Canut de Bon radicó en la capacidad que tuvo para validar el proyecto tayloriano a través de sus resultados: una evangelización forjada sobre bases culturales locales con un compromiso real de parte de los *nuevos* miembros del protestantismo en Chile.

2. Juan Canut de Bon y la mirada amenazante del catolicismo parroquial.

Aún nos queda por comprender cuáles fueron las condicionantes que pusieron a Canut de Bon en la mira del catolicismo y la población local. El día 20 de marzo de 1890 llegó a las manos del pastor una carta que decía:

> Dr. Juan B. Canut.
> Conozco su historia. Tengo en mi poder todos los apuntes necesarios para escribir su vida con sus más íntimos detalles. Como esta la infamaría grandemente, llevado de un sentimiento de caridad, le advierte que usted puede evitarlo renunciando a esa inútil e injuriosa propaganda con que usted ultraja los sentimientos eminentemente católicos de este pueblo que le presta hospitalidad.
> Un católico.[23]

Tras las palabras de este católico anónimo se revela un trasfondo religioso que articula elementos biográficos de Canut con lo que será la constitución de un referente para denominar a los próximos evangélicos en Chile. En el intento de despojarnos de la mirada victimizante[24] de los hechos pasados, podemos interpretar los flagrantes actos de persecución sufridos por el pastor Juan Canut de Bon durante su ministerio evangélico como un importante indicador que revela qué tan cerca estuvo el protestantismo de competir con el catolicismo por el control religioso de los sectores populares del país. Las aptitudes personales de Canut de Bon para compenetrarse en la cultura nacional fueron complementadas por el manejo del idioma, la

[23] Carta de Juan Canut de Bon a Ira H. LaFetra. 21 de marzo de 1890.

[24] Nos referimos a "victimizante" porque los diversos estudios y comentarios que versan sobre la vida de Juan Canut de Bon parecieran exponer en un acto demostrativo las persecuciones sufridas, sin ahondar en el análisis de las razones que la provocaban.

simpleza del discurso religioso y la cercanía que tuvo con los pobres, aún en los tiempos en que llevaba la medicina homeopática a los más desfavorecidos ganándose la fama de "Sanador".[25] Sin embargo, cargaba con un pasado católico del cual había desertado en dos ocasiones, incluyendo el sacerdocio. Casi como un acto de apostasía, el medio católico no se lo perdonó y lo hizo saber cuantas veces pudo profiriendo contra él las palabras de "hereje, lobo, canuto ladrón, renegado".[26]

En la persona de Canut el catolicismo vio una competencia real, que se expresó en un sentido de pérdida, la cual sólo podía ser evaluada por los curas párrocos que conocían a su feligresía**.** Por tanto, fueron ellos quienes inquietaron las pasiones religiosas de un pueblo que actuó con una intolerancia desenfrenada. Testimonio de ello se declara en una de las cartas de Canut a Ira LaFetra:

> Ya hoi se han visto en Coquimbo frutos de la predicación del fraile Comá del Corazón de María. Un salteo en casa de un hermano nuestro en Coquimbo, acusado de asistir a las reuniones nuestras, al grito de mueran los herejes protestantes se introdujeron en la puerta, capitaneados por alféres de la policía de Coquimbo, tres o cuatro pidiendo de comer y luego tomaron a golpe a la dueña de casa, gritando mueran los chilenos protestantes… todos gritan mueran los canutos herejes, mientras lo lanzan al suelo, con golpes y escupos.[27]

En la persona de Juan Bautista Canut de Bon la Iglesia Católica vio una real amenaza que prometía fraccionar el monopolio religioso que había ejercido por siglos entre los sectores populares. Poco antes de la avanzada de Canut, el protestantismo no se comprendía como una competencia, por haber dedicado su trabajo religioso al servicio espiritual de los extranjeros establecidos en Chile. Sin embargo, una vez que el metodismo se propone conquistar a los chilenos, se genera una nueva respuesta de creencias que diversifica el campo religioso del país. La reacción del catolicismo más intransigente consideró que la mejor forma de frenar la acción proselitista de Canut de Bon entre la población nacional era a través del descrédito que

[25] La Estrella de Curicó. 5 de abril de 1884, en A. Canut de Bon, *Juan Bautista Canut de Bon*, 45.

[26] A. Canut de Bon, *Juan Bautista Canut de Bon*, 114.

[27] Carta de Juan Canut de Bon a Ira H. LaFetra. La Serena. 24 de abril de 1890, en: A. Canut de Bon, *Juan Bautista Canut de Bon*, 106.

evocaba al rechazo y la estigmatización social, dando origen a la palabra "canuto", que se empleó en un primer momento para acompañar una serie de descalificaciones contra Canut, y que con el tiempo sirvió para designar a los que habían de actuar como Canut. Reduciendo las descalificaciones a una sola palabra: *canuto*.

No obstante, lo que los detractores de Canut de Bon no fueron capaces de evaluar fue que junto al origen del concepto nacía un modelo o categoría social que reafirmaba el reconocimiento de un nuevo sujeto religioso, otorgándole un espacio en el sistema cultural, con funciones y actitudes específicas, y que no se amparaba en los cánones del protestantismo misional, ni en los del catolicismo. Así lo declaraba Juan Canut de Bon al mencionar lo siguiente:

> Por la calle me agarran las católicas beatas y me insultan y dicen ¡Que nueva religión es esta! Y toman interés porque están en confusión. Dicen no es Luterano, ni Calvinista, ni Protestante, ni Romano sino sólo Cristiano…"[28]

Con el tiempo se ha tratado de desentrañar de la memoria colectiva el origen del término canuto, el que generalmente coincide en reconocer a Juan Canut de Bon como el primer evangélico en Chile. El diario "El Mercurio" publicado en noviembre de 1929 realizaba el siguiente comentario:

> El principal propagandista protestante en Chile se llamaba Canut de Bon. Era lógico y muy conforme a las leyes semánticas que sus discípulos se llamasen "Canutos", del nombre de su maestro.[29]

Al paso de la información entregada, la revista protestante "El Heraldo Cristiano"[30] quiso reparar *el error bien intencionado,* bajo argumentos históricos que demostraban que no había sido el fundador, menos un maestro que pudiese haber entregado una nueva doctrina. A pesar de que la historia diga lo contrario: ¿Por qué la mayoría de la población chilena aún percibe a

[28] Carta de Canut de Bon del 21 de marzo de 1890, en: A. Canut de Bon, *Juan Bautista Canut de Bon*, 95.

[29] El Mercurio. 20 de noviembre de 1929, en: F. Snow, *Juan Canut de Bon (1846-1896)*, 18.

[30] El Heraldo Cristiano. 5 de noviembre de 1929, en: F. Snow, *Juan Canut de Bon (1846-1896)*, 18.

Canut de Bon como el iniciador de la obra protestante en Chile? Ciertamente porque no sólo dejó un nombre, sino que instituyó un modelo cultural que sigue vigente a través del confesionante pentecostal, el cual permite la longevidad del signo, según las veces que se sigan repitiendo los patrones de conducta instituidos en el pasado.

Estamos de acuerdo que Canut de Bon estuvo lejos de haber asentado las bases teológicas del pentecostalismo en Chile, pero lo que sí se puede asegurar es su relación con la actitud religiosa del pentecostal a través del signo, que se expresa en el abandono del catolicismo en reemplazo de un nuevo credo religioso, el proselitismo en el convencimiento de la nueva verdad, la sensación de vivir una cruzada y lucha permanente, el uso de un discurso sencillo y poco elocuente, y el sentido de refundar los valores y acciones de la iglesia primitiva[31], en lo esencial aquellos elementos que hacen del pentecostal chileno un sujeto religioso distinto entre su medio protestante.

Consideraciones finales

Los turbulentos hechos acontecidos entre 1909 y 1910 al interior de la Iglesia Metodista Episcopal, que dieron origen al pentecostalismo chileno, descansaron sobre una población mayoritariamente nacional. La congregación metodista de Valparaíso fue la máxima exponente del avivamiento pentecostal que dividió a las esferas protestantes de la época, la que desde su fundación en 1895 había logrado un espectacular crecimiento que radicaba en apellidos nacionales[32] y escasamente extranjeros. Así, el origen del Pentecostalismo vino a ser el punto más álgido de un proyecto trazado tiempo atrás sobre las bases culturales de la sociedad chilena. La eficacia del proyecto tayloriano de evangelización a los chilenos y los ribetes biográficos del ex jesuita Juan Canut de Bon contribuyeron a crear un nuevo sujeto religioso que amparado en su propio sistema cultural gozó de cierta maduración que lo llevó en 1909

[31] En la carta enviada por Canut de Bon al cura párroco Miguel León Prado, con fecha del 24 de abril de 1890, dice: "Mi Iglesia es como Ud. ve, la Iglesia Cristiana Primitiva, todo lo que predico es conforme a la enseñanza de mi maestro Jesús".

[32] El Cristiano. 10 de diciembre de 1901, expone el crecimiento de la congregación de Valparaíso: "Durante los meses de septiembre y octubre fueron recibidos a prueba en la iglesia los hermanos Lorenzo Gonzalez, Bartolomé Soto, Roberto Figueroa, José Sánchez, Gabriel Faúndez, Ignacio López, y las hermanas Doralisa Briones y Eleuterio Vergara de Bustos."

a desvincularse de los patrones foráneos del protestantismo asentado en el país. Para 1941 el sacerdote jesuita Alberto Hurtado señalaba:

> Lo más notable en esta campaña protestante es el fervor de que están animados algunos de sus pastores y adherentes. Por lo menos, en el estado actual de las sectas no es efectivo que el movimiento protestante sea antes que todo una campaña de dinero extranjero. La mayor parte del dinero que se gasta en Chile es de los chilenos. Los pentecostales o canutos, secta nacional, no cuentan con un solo pastor extranjero y cubren todos sus gastos con los diezmos y ofrendas recogidas entre sus fieles.[33]

El párrafo pone en evidencia el carácter eminentemente nacional del protestantismo chileno, específicamente los pentecostales o *canutos,* que fueron capaces de sostener la obra material y pastoral sin ayuda e influencias del exterior.

También es necesario considerar la actitud del catolicismo como el proveedor y constructor de una semiosis que articuló ciertas connotaciones de la vida de Canut con los patrones culturales de la sociedad chilena, las que versaban en la deserción del catolicismo y en algunas actitudes moralmente reprochables por la sociedad. En 1906, tres años antes de la aparición del pentecostalismo, el sacerdote católico Esteban Fallert decía:

> El origen de ese nombre (Canuto) les viene de un extranjero sastre primero, después ladrón en una tienda de una de las ciudades de la frontera, y finalmente apóstata. Murió protestante en el año 1896, después de haber abjurado dos veces sus herejías, y haber vuelto otras tantas a su infidelidad.[34]

En tanto, el pastor Willis Hoover destacaba en su memorial de los hechos de 1909 que varios de los conversos durante el avivamiento pentecostal habían sido ladrones, alcohólicos y delincuentes[35], razones que

[33] A. Hurtado, *¿Es Chile un país católico?* Santiago: Editorial Splendor, 1941, 108.

[34] E. Fallert, *El verdadero Cristianismo donde está y donde no está*. Santiago: Imprenta de la Revista Católica, 1906.

[35] W. Hoover, *Historia del avivamiento pentecostal en Chile*. Valparaíso: Imprenta Excelsior, 1948, 32: "Se están convirtiendo hombres conocidos como terribles en lo más craso. Cinco hay ya conocidos como ladrones; uno de estos dicen que ha sido capitán, un bárbaro, y ahora es considerado una joya."

junto a otras, contribuyeron a fortalecer la vigencia y conservación del signo "canuto" estableciendo parangones entre el pasado protestante y el presente del pueblo pentecostal.

A más de un siglo de la muerte de Juan Bautista Canut de Bon el signo ha logrado conservar su vigencia al interior de la sociedad chilena. Sin embargo, su función se encuentra expuesta a variaciones en su significado, premisa que nos lleva a ciertas interrogantes cuando observamos que en las vísperas del cumplimiento de los primeros cien años del pentecostalismo chileno ciertos marcos sociales de representación han perdido preponderancia junto a las transformaciones globales de la sociedad. Hoy en día, la palabra *canuto* no connota la misma efectividad ni sentido que hace unas décadas atrás. ¿Será que los miembros del pentecostalismo chileno han abandonado las marcas biográficas reconocidas en Canut de Bon? o ¿se han difumado las diferencias religiosas de antaño entre el catolicismo y el protestantismo? Diversos caminos quedan para seguir estudiando un fenómeno cambiante que se enriquece de los diversos actores, códigos y significados.

Capítulo 2

Perspectiva sociológica

Ensayo 3:

Hilario Wynarczyk
(Argentina)

Con la mirada en el cielo posaron los pies en la tierra. Auge y protesta colectiva de los evangélicos en Argentina, 1980-2001

Propósito

Este trabajo se basa en un estudio de tesis doctoral[1] titulada *Ciudadanos de dos mundos. La entrada de los evangélicos conservadores a la vida pública desde los 80 en la Argentina*. La investigación enfoca tres grandes áreas: (1) el desarrollo del campo evangélico en la Argentina y la constitución de un movimiento social de tipo religioso que alcanzó un auge en los años 80; (2) el desarrollo de un movimiento social de protesta de los evangélicos, luego que llegaron a construir una masa crítica y a percibir

Doctor en sociología. Miembro del Consejo Argentino para la Libertad Religiosa (CALIR) y otras asociaciones especializadas. Asesor de la Secretaría de Culto de la Nación (Argentina, 1999-2001). Profesor de Metodología de la Investigación y Proyecto de Tesis en ciencias sociales y administración de negocios, Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, Argentina.

[1] H. Wynarczyk, *Ciudadanos de dos mundos. La entrada de los evangélicos conservadores a la vida pública desde los 80 en la Argentina.* Tesis para el doctorado en Sociología. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, UCA, 2007.

amenazas contra sus derechos, para conseguir la igualdad de culto frente al Estado, y en equiparación con la Iglesia Católica; (3) la extensión del movimiento en una serie de intentos de crear partidos políticos evangélicos. Este último fenómeno terminó con el fracaso del proyecto en el año 2001, y no será abordado aquí.[2]

Sin embargo, el centro de interés del estudio es la capacidad de los evangélicos conservadores bíblicos de poner en marcha un movimiento social en sentido estricto, esto es, un movimiento *de protesta por derechos* menoscabados, de acuerdo con la percepción de los actores, y desarrollar estrategias de acción cívica que incluyen acciones de contacto con la Secretaría de Culto, lobby ante el Poder Legislativo, entrevistas con la Conferencia Episcopal Argentina, marchas y megaconcentraciones de carácter cívico en un espacio de alto valor simbólico en la cultura argentina, como lo es el Obelisco de la Ciudad de Buenos Aires, en la Plaza de la República, y la adopción de un lenguaje propio de la arena de debate política y jurídica, que deja atrás – con su universalismo –, la retórica particularista inherente a la arena de debate intra-eclesiástico.

Esta preocupación científica se pone en línea con la atención que la sociología de la religión ha venido dedicando a la emergencia del protestantismo de raíces conservadoras bíblicas como un movimiento social[3], tema que en la Argentina fue trabajado en una primera aproximación por Maróstica.[4]

Dentro de esta perspectiva, una cuestión a responder es el "cuándo" los grupos religiosos conservadores se desplazan desde formas de conducta pietista y de fuga del "mundo" (metáfora que alude a la realidad empírica de

---

[2] H. Wynarczyk, Partidos políticos evangélicos conservadores bíblicos en la Argentina: Formación y ocaso 1991-2001. En: *Civitas, Revista de Ciências Sociais*. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Ciencias Sociais. Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Vol. 6, No. 2, julio-diciembre, 2006, 11-42.

[3] J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

[4] M. Maróstica, La iglesia evangélica como nuevo movimiento social. En: *Sociedad y Religión* 12, 1994, 3-17; El regreso de la religión: Viejos y nuevos paradigmas en las ciencias políticas. En: A. Frigerio y M. J. Carozzi, *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1994, 87-97; *Pentecostals and Politics. The Creation of the Evangelical Christian Movement in Argentina, 1983-1993*. Ph.D. dissertation. Political Sciences Department. University of California, Berkeley, 1997.

la sociedad, la cultura y la política), hacia modelos de activa participación social capaces de llegar a la formación de partidos políticos.[5]

1. Encuadre teórico

Un aspecto al que le dedicaremos cierto énfasis en esta comunicación es el encuadramiento conceptual. En la modelización del estudio utilizamos tres conceptos principales: (a) campo de fuerzas, (b) movimientos sociales y (c) escala de posiciones dualistas de marcos interpretativos. Estos conceptos llevan asociados otros, pero las menciones que hacemos en este párrafo se refieren a sus aspectos básicos. En la tesis doctoral trabajamos ampliamente además la aplicación del concepto de mercado al estudio del campo religioso, pero en la comunicación que ahora abordamos, dejaremos excluido el tema, por razones de espacio.

A. Campo de fuerzas y espacio de conflictos

Este concepto es fundamental para definir nuestro objeto de estudio y principal unidad de análisis. Las iglesias evangélicas de la Argentina son denominadas aquí indistintamente con los términos *evangélicas* o *protestantes*. Estas iglesias forman un colectivo de organizaciones que incluyen sus federaciones[6], y en un momento avanzado del proceso que estudiaremos, una federación de federaciones.[7] Modelizamos el conjunto como un *campo de fuerzas en el sentido sociológico del término*. La aplicación del concepto de campo de fuerzas, originalmente proviene del campo de la física y se refiere a todo sistema donde existen fuerzas que se colocan en estado de tensión entre sí.[8] En el sentido sociológico, el concepto se refiere a sistemas donde existen

[5] M. N. Zald y J. D. McCarthy, Religious Groups as Crucibles of Social Movements. En: M. N. Zald y J. D. McCarthy, editores, *Social Movements in an Organizational Society.* London: Transaction Books, 1987.

[6] FAIE: Federación Argentina de Iglesias Evangélicas. ACIERA: Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina. FECEP: Federación de Congregaciones Evangélicas Pentecostales.

[7] Ya en los 90 la federación de federaciones comenzó como una Comisión Tripartita y derivó en el CNCE, Concejo Nacional Cristiano Evangélico.

[8] Y. M. Korshuno, *Fundamentos matemáticos de la cibernética*. Moscú: Mir, 1975.

actores asociados por un denominador común pero capaces de establecer situaciones de tensión a raíz de sus intereses. En este sentido sociológico, las "fuerzas" son los intereses o, mejor dicho, consecuencias de los intereses. Luego el concepto de campo de fuerzas nos lleva a la denominación del mismo fenómeno con la expresión "espacio de conflictos". La segunda denominación indica que los elementos del campo mantienen disputas por el predominio dentro del mismo. Esto equivale a expresar que el campo es un *espacio de conflictos*. Ambos términos, campo de fuerzas y espacio de conflictos, finalmente coinciden en la medida en que los elementos del sistema son agentes sociales que disponen de algún tipo de capital demográfico, económico, cultural, de reconocimiento local o internacional y de dominio carismático.[9] El destaque del rol funcional de los intereses libra al modelo analítico del riesgo de caer en una sociología de estructuras sin actores y una traducción acrítica de conceptos tomados de otros dominios de la ciencia, en este caso, el fisicalismo.

En otro nivel de análisis, correspondiente a la construcción social de la realidad por parte de los agentes, si bien el campo es un sistema estructurado sobre un consenso mínimo, constituye asimismo, toda vez que es un espacio de conflictos, una *arena de debate* de actores que disputan la capacidad de imponer sus encuadres interpretativos (política de la significación).[10]

Ahora bien, las tensiones del sistema analizado como campo de fuerzas y espacio de conflictos se encuentran indisolublemente relacionadas con factores externos, pues, desde el punto de vista de las interacciones entre sistemas, el concepto de campo de fuerzas se refiere *a sistemas abiertos* que gozan de cierta autonomía pero reciben estímulos externos de otros sistemas, reaccionan a los impulsos mediante procesos que incluyen cambios internos y modificaciones del equilibrio de fuerzas, motivo por el cual se denominan también autoorganizadores.[11] Asimismo, forman parte de sistemas mayores y contienen sistemas menores en un orden

[9] P. Bourdieu, Genése et structure du champ religieux. En: *Revue Française de Sociologie*. Vol. XII, No. 3, julio-septiembre, 1971, 295-334; Social Space and Symbolic Power. In: *Sociological Theory* 7, 1989, 14-25.

[10] R. D. Benford y D. A. Snow, Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment. En: *Annual Review of Sociology* 26, 2000, 611-639, aquí 613-614.

[11] F. Capra, *El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente.* Buenos Aires: Editorial Estadiones, 1981, 338.

multinivelado y multidimensional.[12] Al admitir el concepto de sistemas con niveles de autonomía importantes, es posible hablar del campo religioso, el campo económico, el campo de la educación.[13] Esta perspectiva basada en la visión de sistemas es extremadamente adecuada para el estudio de la evolución cultural.[14] En virtud del criterio teórico adoptado, es posible dentro del campo religioso identificar en la Argentina el *campo evangélico* y caracterizar la dinámica de este *campo,* respecto a la recepción de estímulos y la emisión de respuestas, como una tendencia fluctuante, (1) hacia la cohesión de las partes que lo componen, frente a los ataques externos y (2) hacia la radicalización de las antípodas cuando las partes deben adoptar posiciones acerca de temas colocados desde la sociedad nacional y el contexto internacional, que al campo evangélico lo contienen como sistemas envolventes mayores. De este modo aplicamos los conceptos de sistemas abiertos autoorganizadores y sistemas multinivelados y multidimensionales. Históricamente el segundo dinamismo se registra especialmente en relación a la política (durante la Guerra Fría) y la moral de la reproducción humana (actualmente). En definitiva, los momentos de cohesión y escisión guardan estrechas relaciones con las posiciones del campo en la sociedad civil[15] y con relación al Estado. Este punto de vista analítico nos permite arribar a una taxonomía sociológicamente fundada, en la cual distinguimos como partes del campo de fuerzas, un *polo histórico liberacionista y un polo conservador bíblico*. Un rasgo central del polo histórico liberacionista (conglomerado de iglesias derivadas del protestantismo luterano, calvinista y anglicano, hermanadas en la FAIE: Federación Argentina de Iglesias Evangélicas), es la proyección de la esperanza cristiana en la historia, construida por los seres humanos aquí "en el mundo", espacio axiológico donde identifica como el sitio del mal la existencia de estructuras de opresión, entendidas desde una

[12] F. Capra, *El punto crucial*, 340.

[13] P. Bourdieu, Genése et structure du champ religieux.

[14] F. Capra, *El punto crucial*, 29.

[15] Campo, sistema y espacio evocan el uso de los mismos términos en la física, especialmente en la teoría del control de sistemas o cibernética (Ritzer, Korshunov). Las matemáticas relacionan el concepto de campo con el concepto de *espacio de propiedades*. Dado que las propiedades del campo de fuerzas en un sentido sociológico están marcadas por el conflicto es válido hablar en el mismo sentido de un *espacio de conflictos, como aquí lo venimos haciendo.* La adopción de las bases de la teoría de los sistemas remonta a fuentes lejanas en varias décadas (von Bertlanffy 1968, Laszlo 1972a y 1972b).

perspectiva asistida por el instrumental de la teología de la liberación.

En esta perspectiva, la política y la justicia son partes de la historia que demandan el protagonismo responsable de los cristianos, orientado de este modo hacia la construcción del Reino. Pero el objeto de nuestro énfasis analítico es el polo de los conservadores bíblicos, herederos de una cosmovisión radicalmente ascética que asoció la política con "el mundo" como la zona del mal.[16] Este polo será la locomotora de un proceso *inesperable*, al tomar en consideración sus posiciones teológicas. A su vez, al polo conservador bíblico lo descomponemos en dos *sectores*, (a) evangelical, con predominio de bautistas y hermanos libres (su principal federación es ACIERA: Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina), y (b) pentecostal, cuya principal asociación de iglesias es FECEP: Federación de Congregaciones Evangélicas Pentecostales.[17] En segundo término, dentro del sector pentecostal diferenciamos: (a) pentecostales clásicos, pertenecientes a las grandes redes denominacionales misioneras; (b) pentecostales neoclásicos[18] surgidos a mediados del siglo XX como separaciones locales de las iglesias clásicas; (c) neopentecostales surgidos a partir de los 80 en grandes contextos urbanos (Buenos Aires, Río de Janeiro, Bogotá y otros). La taxonomía excluye a la Iglesia Universal del Reino de Dios y la asimila a la categoría de iglesias de "isopentecostalismo"[19] o "parapentecostalismo".[20]

---

[16] H. Wynarczyk, La guerra a los demonios y la economía espiritual del cosmos. En: L. Pinkler, compilador, *La religión en la época de la muerte de Dios.* Buenos Aires: Marea, 2005, 167-178.

[17] H. Wynarczyk, Entre el legado y los desafíos: Las iglesias evangélicas en la Argentina. Dinámica histórica. Función del pentecostalismo. Dinámica histórica. En: D. Chiquete y L. Orellana, editores, *Voces del pentecostalismo latinoamericano. Identidad, teología e historia.* Concepción, Chile: RELEP, 2003; Los evangélicos en la sociedad argentina, la libertad de cultos y la igualdad. Dilemas de una modernidad tardía. En: R. Bosca, compilador, *La libertad religiosa en la Argentina. Aportes para una legislación.* Buenos Aires: CALIR, Consejo Argentino para la Libertad Religiosa y Konrad Adenauer Stiftung, 135-158. La taxonomía expuesta registra una evolución y una considerable cantidad de antecedentes en los que no abundaremos en este artículo.

[18] R. Mariano, *Neopentecostais – Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

[19] B. Campos, *De la reforma protestante a la pentecostalidad de la iglesia. Debate sobre el pentecostalismo en América Latina*. Quito: CLAI, 1997, 28.

[20] Los sociólogos de la religión en el Brasil las incorporan al campo neopentecostal

B. Teoría de los movimientos sociales, tipos de movimientos,marcos interpretativos y retóricas

B.1. El encuadre dinámico del objeto de estudio se sustenta principalmente en la teoría de los movimientos sociales. Este enfoque nos permite relacionar el campo de fuerzas evangélico con otros actores de la sociedad y explicar el fenómeno en forma diacrónica porque, básicamente, se refiere a procesos. El punto de vista de los movimientos sociales es tomado en consideración por algunos autores en referencia a los fenómenos religiosos en la Argentina[21], pero nuestra postura encuentra su principal antecedente en la tesis doctoral de Maróstica.[22] Si bien Maróstica aplica este enfoque sobre el mismo conjunto de iglesias evangélicas, una diferencia importante emerge desde nuestra perspectiva. Mientras Maróstica trabaja sobre el movimiento evangélico como un movimiento social – el movimiento social evangélico argentino –, nosotros diferenciamos el proceso de movilización en dos ciclos: el primero constituye un movimiento social de tipo religioso (movimiento social en *lato sensu*) y el segundo un movimiento social de protesta cívica (movimiento social en *stricto sensu*).

Sin embargo, el movimiento social en sentido lato será la precondición de la emergencia del movimiento social en sentido estricto, porque genera la masa crítica para que éste adquiera su vigencia. Además, los objetivos conversionistas y proselitistas del primero, nunca dejarán de estar vigentes y de acompañar al segundo. Finalmente, el movimiento social no es un fenómeno homogéneo, como se desprendería de la tesis pionera de Maróstica, sino – aplicando los conceptos precedentes sobre campo y conflicto – un sistema en

(ver Mariano 1999 y 2001). B. Campos, *De la reforma protestante a la pentecostalidad de la iglesia*, aplica en el Perú la categoría de neopentecostales, pero en "isopentecostales" agrupa a los movimientos de cura divina que funcionan "en sintonía con el pentecostalismo pero que parecen tener otra naturaleza". *Las federaciones de iglesias evangélicas de la Argentina desconocen a la IURD como parte de su cuerpo*.

[21] A. Frigerio, El estudio de la religión desde la perspectiva de los movimientos sociales: Sus aportes al análisis de la construcción de identidades religiosas. Paper presentado en el XXVI Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu, Minas Gerais, Brasil, 2002; María Julia Carozzi, El concepto de marco interpretativo en el estudio de movimientos religiosos. En: *Sociedad y Religión*, Nos. 16/17, 1998, 33-52.

[22] M. Maróstica, *Pentecostals and Politics.*

tensión. Es posible así diferenciar actores con intereses en pugna y diferentes montos de capital en varios órdenes: demográfico, de prestigio, otros.

B.2. La diferenciación de los tipos de movimientos sociales en sentido lato y en sentido estricto requiere una breve discusión que la fundamente y justifique su valor práctico. El examen de literatura de teoría general de los movimientos sociales y teoría de los movimientos sociales de tipo religioso[23], muestra que ambas constituyen dos cuerpos de profusa producción de investigaciones empíricas y teóricas con pocos intercambios en su avance paralelo.

En la actualidad, sin embargo, dentro de un proceso que podemos rastrear desde la década del 80, los sociólogos de la religión y los sociólogos de los movimientos sociales están "crecientemente comenzando a hablar lenguajes similares y a emplear herramientas conceptuales de análisis similares"[24], las líneas tradicionales de división entre movimientos religiosos y sociopolíticos han tendido a desaparecer[25], y los especialistas enfatizan la necesidad de un

[23] A. L. Mauss, Research in Social Movements and in New Religious Movements: The Prospects for Convergence. En: D. G. Bromley y J. K. Hadden, editores, *The Handbook on Cults and Sects in America. Volume 3A: Religion and the Social Order.* Greenwich, CT: JAI Press Inc., 1993, 127-151; J. A. Beckford, The Restoration of "Power" to the Sociology of Religion. En: *Sociological Analysis* 44, 1984, 11-32; J. A. Beckford, The Insulation and Isolation of the Sociology of Religion. En: *Sociological Analysis* 46, 1985, 347-354; J. A. Beckford, Social Movements as Free-floating Religious Phenomena**.** En: R. Fenn, editor, *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford, UK: Blackwell, 2001; M. Zald y J. D. McCarthy, editores, *Social Movements in an Organizational Society*; J. A. Hannigan, Apples and Oranges or Varieties of the Same Fruit? The New Religious Movements and the New Social Movements Compared. En: *Review of Religious Research* 31/3, marzo, 1990, 246-258; J. A. Hannigan, Social Movement Theory and the Sociology of Religion. En: *Sociological Analysis* 52, 1991, 311-331; J. A. Hannigan, New Social Movement Theory and the Sociology of Religion. Synergies and Syntheses. En: W. Swatos, editor, *A Future for Religion? New Paradigms for Social Analysis*. Newbury Park: Sage, 1993; A. Frigerio, El estudio de la religión desde la perspectiva de los movimientos sociales: Sus aportes al análisis de la construcción de identidades religiosas. Paper presentado en el XXVI Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu, Minas Gerais, Brasil, 2002.

[24] M. Zald y J. D. McCarthy, Religious Groups as Crucibles of Social Movements. En: M. Zald y J. D. McCarthy, editores, *Social Movements in an Organizational Society.* London: Transaction Books, 1987, 79.

[25] J. A. Hannigan, New Social Movement Theory and the Sociology of Religion.

mayor reconocimiento mutuo.[26] Por fin, buscando trascender la separación de varias décadas, la teoría de los movimientos sociales de carácter religioso (*movimientos sociales "lato sensu"*) y la teoría de los *movimientos sociales en "stricto sensu"* pueden alimentarse mutuamente.[27] Hechos constatados en diversos estudios confirman la validez de la aplicación al estudio de los movimientos sociales religiosos o de origen religioso, de las herramientas teóricas del modelo de los movimientos sociales.[28] *Los movimientos religiosos en definitiva, podrían ser analizados como un subtipo de los movimientos sociales.*[29]

Las dos categorías de clasificación de los movimientos sociales nos permiten en nuestro caso estudiar el cambio. Aplicando ese enfoque a los movimientos de naturaleza religiosa, vemos que un colectivo orientado ascéticamente a la "fuga del mundo" puede dirigirse en cierto momento hacia la acción *en la* arena política y transitar así desde una posición ascética radical (dualismo negativo como negación del mundo) hacia una posición ascética moderada (dualismo positivo como avance sobre el mundo para alcanzar una meta que lo trasciende). Es esto lo que observamos a partir de datos de otros investigadores sobre procesos de involucramiento de evangélicos conservadores bíblicos en cuestiones políticas en Chile y Brasil (D'Epinay, Willems, Kliewer), Perú (Amat y León Pérez, Campos) y Estados Unidos (Wuthnow, McVeigh y Sikkink, Appelrouth).

B.3. Finalmente, los marcos interpretativos de la acción colectiva cumplen un papel fundamental dentro de la teoría de los movimientos sociales. Como

---

Synergies and Syntheses, 11.

[26] A. Frigerio, El estudio de la religión desde la perspectiva de los movimientos sociales; M. Maróstica, Pentecostals and Politics.

[27] A. L. Mauss, Research in Social Movements and in New Religious Movements**.** In: D. G. Bromley y J. K. Hadden, editores, *The Handbook on Cults and Sects in America. Volume 3A: Religion and the social order. Greenwich, CT: JAI Press Inc.*, 1993, 127-151.; J. A. Beckford, Social Movements as Free-floating Religious Phenomena. En: R. Fenn Richard, editor, *The Blackwell Companion to Sociology of Religion.* Oxford, UK: Blackwell, 2001.

[28] J. A. Hannigan, Apples and Oranges or Varieties of the Same Fruit? The new religious movements and the new social movements compared. En: *Review of Religious Research* 31/3, marzo 1990, 246-258, 13.

[29] A. Frigerio, El estudio de la religión desde la perspectiva de los movimientos sociales.

herramientas cognitivas, pero también aglutinantes y dinamizadoras, de los movimientos sociales, estos marcos organizan una interpretación (encuadre o *framing*) de la realidad, definen metas para la acción, rotulan amigos y enemigos de los objetivos del movimiento, seleccionan recursos, distinguen oportunidades y restricciones, y admiten y prohíben ciertas retóricas y tácticas.[30] En definitiva, los marcos estructuran cognitivamente la situación, los objetivos, el contexto (campo de acción del movimiento), la estrategia y la táctica.

B.4. Los marcos tienen a su vez la característica de hallarse situados en un plano de dominantes (*master frames*)[31] o dependientes de los anteriores (marcos primarios). También los marcos funcionan, en este sentido, de acuerdo con una arquitectura multinivelada como la que explicamos al hablar de los sistemas abiertos autoorganizadores. Si bien los marcos dominantes presentan características análogas a los paradigmas, del modo en que a estos los define la epistemología, para reconocer la precisión de su nombre técnico es necesario percibir que los marcos constituyen estructuras ideacionales más cambiantes y, por sobre todas las cosas, estructuras orientadas a la acción.[32] Entre los marcos pueden existir relaciones de alineamiento mutuo (la alineación de marcos es una táctica de los líderes de los movimientos para alcanzar mayor audiencia) pero también de competencia, una competencia que a rigor refleja la competencia existente entre actores de un mismo campo por el control de la significación.

B.5. Por otra parte, en el orden de la retórica de los movimientos sociales, que de algún modo expresan los marcos, la naturaleza de la arena donde tiene lugar el conflicto influye en el tipo de discurso aplicado[33], ya que las tácticas

---

[30] D. A. Snow y R. D. Beneford, Ideology, Frame Resonance and Participant Mobilization. En: *International Social Movement Research* 1, 1988, 197-217; 1992. Master Frames and Cycles of Protest. En: A. D. Morris y C. M. Mueller, *Frontiers in Social Movement Theory.* New Haven: Yale University Press, 1992, 133-155.

[31] Preferimos utilizar la expresión "marco dominante" como lo establecen las contribuciones del investigador español Laraña (1999) en vez de la traducción literal "marco maestro" (*master frame*).

[32] R. D. Benford y D. A. Snow, Framing Processes and Social Movements, 632.

[33] D. Rucht, Themes, Logics and Arenas of Social Movements. En: B. Klandermans, K. Hanspeter y S. Tarrow, editores, *From Structure to Action. Comparing Social Movement Research Across Cultures.* Greenwich, CT, USA: JAI Press, 1988, 305-328.

de confrontación, que abarcan el manejo de las retóricas, están estrechamente asociadas con propiedades ambientales.[34] De esta manera una confrontación puede adquirir formas jurídicas[35] *pero también teológicas toda vez que la política puede dejar ver la existencia de sustratos religiosos y teológicos*.[36]

Finalmente, los marcos y las retóricas, considerados como objetos de atención, permiten ver los procesos de respuesta y adaptación de los movimientos sociales a las condiciones ambientales, los predominios internos entre los actores de un campo, y el curso del cambio en la sociedad y la cultura. Los marcos crean condiciones para la transición de un movimiento social de tipo religioso a otro de tipo social, cuando los actores del movimiento religioso constatan que son víctimas de una injusticia, poseen un capital de recursos que les permite formular una protesta y articulan su queja en un "marco de injusticia" – la antípoda del marco "de la desgracia", que conduce a la resignación.[37]

C. Escala de posiciones dualistas negativas y positivas

Los dispositivos conceptuales hasta aquí explicados, son complementados con otra elaboración teórica, consistente en la escala de respuestas de tipo ascético frente a la percepción de la realidad, cuyos términos quedaron brevemente anticipados. Estas respuestas o modo de orientación, definen el carácter de los marcos interpretativos de la acción colectiva, específicamente en este fenómeno, toda vez que la herencia eclesial marcará

[34] S. Tarrow, Old Movements in New Cycles of Protest. En: B. Klandermans, K. Hanspeter y S. Tarrow, editores, *From Structure to Action*. *Comparing Social Movement Research Across Cultures.* Greenwich, CT, USA: JAI Press, 281-304.

[35] W. A. Gamson y D. S. Meyer, The Framing of Political Opportunity. En: D. McAdam, J. D. McCarthy y M. N. Zald, editores, *Comparative Perspectives on Social Movements Opportunities, Mobilizing Structures, and Framing.* Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996, 275-90; S. A. Appelrouth, *Shifting Frames and Rhetorics. A Case Study of the Christian Coalition of New York.* En: *Social Science Journal*, Vol. 36, No. 2, 1999.

[36] A. A. Ivereigh, Escolasticismo y secularismo: Una interpretación de la política argentina anterior al peronismo**.** En: *Sociedad y Religión*, No. 12, junio 1994, 17-36.

[37] E. Laraña, *La construcción de los movimientos sociales.* Madrid: Alianza Editorial – Ciencias Sociales, 1999.

las actitudes políticas.[38] La idea de la escala se basa en la sociología clásica del protestantismo, especialmente la contribución de Niebuhr[39] y la más reciente elaboración de Kliewer.[40] La cosmovisión ascética (rótulo de larga data en la sociología de la religión[41]) alude a una separación binaria entre el cielo y la tierra, que se proyecta a la perspectiva que los actores aplican en diversos dominios: arte, moral, política y ciencia. La perspectiva ontológica y axiológica ascética recibe sustento de pasajes de la Biblia interpretados en forma literal.[42] Esta cosmovisión trabaja como el sustrato teológico de un marco dominante en el proceso de movilización social, al que ya nos hemos referido con el vocablo "dualista". La separación binaria dualista por su vez dará lugar a una tipología de modos de orientación hacia el mundo, cuyos términos pueden verificarse empíricamente en marcos primarios alternativos, a su vez dependientes del dominante, con el que comparten un denominador común. Los términos son, (I) dualismo negativo, radical o de escape, orientado a la negación del mundo ("calumnia del mundo", en términos de Nietzsche), concentración en objetivos metafísicos, y, dato muy importante, evacionismo político; (II) dualismo positivo, orientado al avance sobre la sociedad civil y la política, luego de un reconocimiento de la importancia de la construcción de una identidad cívica como condición de posibilidad para hacer el trabajo del Reino. La escala binaria cumple una función metodológica importante en orden a la comparatividad diacrónica de momentos de la conducta colectiva de los conservadores bíblicos. Permite describir y comprender sus procesos de transición, desde el alejamiento de los problemas de la sociedad civil y el Estado, hacia el intento de crear una ciudadanía evangélica, reclamar derechos conculcados (de acuerdo con el marco de la injusticia) e intentar la fundación de partidos políticos confesionales.

---

[38] A. A. Ivereigh, Escolasticismo y secularismo.

[39] H. R. Niebuhr, *Cristo y la cultura*. Barcelona: Península, 1968 (Edición original: *Christ and Culture.* New York: Harper, 1951).

[40] G. U. Kliewer, *Das neue Volk der Pfingstler. Religion, Unterentwicklung und sozialer Wandel in Lateinamerika.* Frankfurt: Herbert Lang Bern, 1975.

[41] Weber 2003 (edición original 1905); Troeltsch 1992 (edición original 1912) y 1983 (edición original 1915); Niebuhr 1968 (edición original 1951).

[42] H. Wynarczyk, La guerra espiritual en el campo evangélico. En: *Sociedad y Religión* 13, 1995, 111-126; La guerra a los demonios y la economía espiritual del cosmos. En: L. L. Pinkler, compilador, *La religión en la época de la muerte de Dios.* Buenos Aires: Marea, 2005, 167-178.

2. Antecedentes del auge evangélico. Lapso 1950-1980

Establecido el perímetro conceptual, debemos ahora enfocar los acontecimientos.

En 1954 tuvo lugar un primer auge evangélico, facilitado por el gobierno del presidente Juan Domingo Perón, que hizo posible la campaña multitudinaria de predicación y milagros de sanidad del evangelista texano Tommy Hicks. El sentido de esta predisposición de parte de un gobernante que había incluido en su administración las restricciones a las actividades públicas de los evangélicos, y comenzó su actuación presidencial a mediados de los 40 contando en su elenco a integristas católicos, se encuentra en las disputas que por ese momento Perón tenía con la Iglesia Católica, y el pragmatismo que en diversos momentos puso de manifiesto a la hora de vincularse con diversas tendencias religiosas, incluidos los tobas, indígenas de la provincia del Chaco que se habían vuelto pentecostales y peronistas. Pese a ello, la entrada de las iglesias evangélicas en la agenda de Perón, y mayormente la de ciertos líderes pentecostales orientados hacia estrategias de aprovechamiento de oportunidades prebendarias facilitadas por el Estado, alimentó una tensión interna del *campo evangélico de fuerzas*. Los evangélicos que sostenían la separación de la iglesia y el Estado encontraban puntos de afinidad con la agenda política del socialismo y el liberalismo, y eran antiperonistas. El curso histórico de los acontecimientos, rico para el anecdotario evangélico, y para la sociología, no tuvo consecuencias relevantes para el crecimiento de las iglesias ya que por entonces el sector pentecostal no era demasiado fuerte. Mientras tanto, al margen de la temporaria apertura gubernamental hacia otros credos religiosos, la regulación *social* contra grupos no católicos se mantuvo por parte de algunas instituciones que estaban fuera de la esfera del Estado. Aunque tenían beneplácito presidencial, los organizadores de la campaña de Tommy Hicks, que alcanzó un éxito espectacular e inesperado, debieron superar la oposición de las asociaciones médicas[43] y críticas del periodismo pro-católico. Con posterioridad a la caída de Perón (1955), las restricciones a los movimientos religiosos encontraron nutrientes en la continua presencia de gobiernos militares asociados con la Iglesia Católica y la gran conflictividad

[43] J. N. Saracco, *Argentine Pentecostalism. Its History and Theology.* Unpublished Ph.D. Dissertation. Birmingham, UK: University of Birmingham, 1989, 211.

social vinculada a la proscripción política de los sectores populares vertebrados de diferentes maneras en el peronismo y el movimiento sindical, uno de sus pilares operativos. Sin embargo, desde 1960 con la llegada del predicador Billy Graham, en esa fase de su carrera un anticomunista en gira por naciones latinoamericanas, mientras Fidel Castro comenzaba un ciclo de prestigio y poder, quedaron definitivamente establecidas en el polo conservador bíblico de la Argentina *las formas de trabajo propias de la organización racional de campañas, que con el tiempo mejorarían y traerían sus frutos.*

En 1978 la dictadura militar inaugurada por el general Videla y la "Junta de Comandantes" sancionó una ley (21.745) que volvió a instalar el Registro Nacional de Cultos, creado al comienzo del gobierno peronista en 1946, cuando en el entorno del presidente contaban con notable influencia varios integristas que tenían su propio marco interpretativo anclado en el concepto de "nación católica" e hispanismo. Con el propósito de "supervisar" y "establecer un control efectivo" sobre los cultos no católicos, expresado con el lenguaje de la "seguridad nacional", la norma jurídica *de facto* disponía que las agrupaciones religiosas distintas de la Iglesia Católica Apostólica Romana debían registrarse y proveer información sobre su doctrina, rituales, organización, historia y los nombres de sus autoridades locales e internacionales, entre otros ítems. Luego del registro, todavía debían inscribirse en otras oficinas del Estado para obtener el status legal propio de asociaciones civiles y organizaciones de bien público, mientras que la Iglesia Católica existe como una "entidad legal pública" de carácter religioso en virtud del Código Civil Argentino. *Esta ley de culto (nunca perimida, hasta el año 2008) es la piedra angular del proceso de movilización de los evangélicos en la forma de un movimiento social en sentido estricto, desde los 90.*

Durante la década de 1970 la división binaria del campo evangélico de fuerzas reflejó la división del campo político internacional en la Guerra Fría. Cada polo expresaba en este período frente al "mundo" una posición basada en una hermenéutica bíblica, pero también en sus relaciones fraternales con iglesias y federaciones de iglesias de los Estados Unidos y naciones europeas. Para entonces las iglesias del *polo conservador bíblico* habían alcanzado la posición demográfica superior dentro del campo. En ese lapso adoptaron una postura de evasionismo político afín con la cosmovisión dualista que radicaliza la separación entre el "mundo" y el "cielo", aunque el distanciamiento de la vida pública y el énfasis en la vida futura[44] también

[44] E. L. Stockwell, Latin American Churches (letter). En: *The Christian Century*, marzo 1990, 285.

podía velar el deseo de no actuar como un grupo de presión frente a las dictaduras, conjetura que podría justificar otro análisis muy específico.[45] Las iglesias del *polo histórico liberacionista* en el ínterin se tornaron demográficamente inertes. Pero acumularon un mayor capital de prestigio intelectual y reconocimiento moral hacia las posiciones que asumieron frente a la pobreza y los Derechos Humanos, traducida en la participación en algunas ONGs estrictamente políticas.

3. Auge evangélico en los 80 y formación de masa crítica

Desde la primera mitad de la década del 80 tuvo lugar el desencadenamiento de un ciclo de movilización colectiva de tipo religioso protagonizado por el polo conservador bíblico y el subsector neopentecostal, instalado de hecho como "locomotora" del proceso. No está claro sin embargo, por falta de datos, en qué medida se trató de un proceso original, de movimiento y crecimiento, o de salida a la luz de una fuerza que ya se movía en los subsuelos de la sociedad durante el lapso de control social de la dictadura. Una etapa de activismo religioso comenzó, en carpas, cines convertidos en iglesias, campañas en estadios de la ciudad de Buenos Aires y algunas en el interior de la Argentina. Entre los pastores se difundió la idea del "iglecrecimiento", ingeniería del crecimiento de la iglesia. La acción pública de carácter religioso les otorgó una alta visibilidad a las actividades de "los evangelistas", como los medios comenzaron a denominarlos en varias notas en revistas y diarios que constataban la inesperada presencia.[46] También aquí tuvo

[45] Nos hemos referido a una posible actitud de adhesión latente a determinado tipo de política. Existen en América Latina otros de manifiesta adhesión. En el caso de Guatemala y Chile, numerosos evangélicos han apoyado a los gobiernos represivos de los generales Pinochet y Ríos Montt (Stockwell). En el primer caso, el gobierno inauguró la práctica de un Te Deum paralelo al de la Iglesia Católica, en un templo pentecostal; y en el segundo, el general adhería a la militancia pentecostal. Pero en la Argentina no existe algo parecido. Para profundizar en el tema véase Stoll 1994.

[46] A. Frigerio, "La invasión de las sectas": El debate sobre nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación en Argentina. En: *Sociedad y Religión* 10, 1993, 24-51; "¿No será una secta?": Imágenes de problemas sociales en programas televisivos de ficción. En: *Cuadernos de Antropología Social* 11, 2000, 387-404.

una función el entorno político del sistema social envolvente. La vuelta de la democracia en 1983 con la presidencia de Raúl Alfonsín del partido Unión Cívica Radical, luego del cierre de la violenta dictadura militar que azotó al país desde 1976, *permitió diversas muestras públicas de conductas que en el contexto anterior hubieran sido consideradas desviantes y reprimidas*. De hecho, durante la década de 1980 hubo un gran crecimiento en la cantidad de agrupaciones que se registraron, principalmente pentecostales y umbandistas. Como anticipamos, tampoco es posible afirmar con datos fehacientes si eran todos grupos religiosos nuevos o que ya funcionaban con anterioridad y ahora querían regularizar su situación.

Desde el punto de vista de la teoría de los marcos interpretativos de la acción colectiva, la "visitación del Espíritu Santo" a la Argentina, término émico del colectivo evangélico movilizado para "conquistar la Argentina para Cristo", constituyó desde los 80 la creencia generalizada básica, el principal marco interpretativo de la acción colectiva y el dínamo del proceso. En el seno integrador de otras creencias, de acuerdo con lo que son las funciones características (desde el punto de vista del lenguaje técnico) de los marcos dominantes, a partir de los 90 comenzó a difundirse el concepto de iglesia apostolar, con líderes ungidos que predican un evangelio de poder espiritual; ésta ha sido una corriente teológica neopentecostal de existencia paralela e intercambios mutuos con las teologías de la guerra espiritual y la prosperidad, que la precedieron. Las tres – teología de la nueva reforma apostólica, guerra espiritual y prosperidad – son consideradas por nosotros, técnicamente, como marcos primarios, dependientes del marco dominante de la teología de la unción. La teología de la guerra espiritual fue el primero de estos marcos primarios, consustancial a la expansión del marco dominante de la unción que se expresaba en la praxis de las grandes campañas de evangelización con sanidad y liberación. De acuerdo con la *Nueva Reforma Apostólica*, el poder dentro del campo evangélico, debía pasar de las denominaciones a las iglesias apostólicas y los pastores apóstoles. El nuevo marco creó tensiones con la perspectiva evangelical, que afectaron la textura interna del polo conservador bíblico. Pero el encuadre pneumatológico de la acción colectiva, provisto por el marco dominante, siguió impulsando un siempre exitoso reclutamiento de adeptos. Los teologuemas básicos eran la unción con poder para expulsar demonios en el nombre de Jesús, la prosperidad que manifiesta los efectos de la unción en la vida de los creyentes, y

la reinstauración del ministerio apostólico, luego que el profético habría sido reinstaurado, ya, en los 80.

Desde el punto de vista del capital demográfico del movimiento religioso, la población de evangélicos había evolucionado desde el 0.7 % (censo 1895, población del país 4.044.911, evangélicos estimados 28.314), al 2 % (censo 1947, población 15.893.827, evangélicos estimados 317.876) y el 2,6 % (censo 1960, población 20.013.793, evangélicos estimados 520.358). En las décadas del 60 y el 70, marcadas por un mayor control del mercado religioso, a rigor no sabemos qué sucedió. Con los escasos y fragmentarios datos estadísticos disponibles posteriormente, podemos verificar que ya en la década del 90 el campo evangélico habría alcanzado un umbral del 9% de los habitantes de la nación y en la década del 2000 podría encontrarse entre el 10 y el 13 %. Este porcentaje coincide significativamente con las proyecciones de la tasa de crecimiento evangélico en América Latina realizadas por Stoll, hace hoy casi dos décadas.[47] La oscilación de la cifra en el orden de 3 a 4 puntos porcentuales se debe en parte, creemos, a la posible inclusión de integrantes de iglesias como las de los mormones, adventistas y otros, que no forman parte del colectivo de las iglesias evangélicas asociadas en la Argentina a las grandes federaciones (FAIE, FACIERA, FECEP, explicadas en otros momentos del presente texto). De otro modo, una cifra más conservadora ubicaría el campo en el orden del 10 % estimado. En cualquier variante, los evangélicos estarían desde la primera mitad de la década del 2000 por encima de 3.500.000 personas, con el atributo de ser muy activos concurrentes a sus templos, por contraste con las pertenencias nominales del campo católico, por cierto, pero sin la influencia sociopolítica y la legitimación cultural de este último.[48]

---

[47] D. Stoll, A Protestant Reformation in Latin America? En: *The Christian Century*. Enero 17, 1990, 44-48.

[48] Para los años 90 los cálculos se apoyan en informaciones de las firmas encuestadoras *Graciela Roemers y Asociados* y *Hugo Haimé*, y el censo evangélico conducido por Saracco (1992). Los datos de este último fueron trabajados por Wynarczyk, Semán y de Majo, 1995. Para los comienzos de la década del 2000, se basan en el Informe 2001 del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de las Naciones Unidas (Amor 2001: 4), datos del Departamento de Estado Americano (Estados Unidos, *Bureau of Democracy, Human Rights and Labor* 2001), trabajo de campo de Gallup de Argentina para la Conferencia Episcopal Argentina (2002), e informaciones del CNCE (Consejo Nacional Cristiano Evangélico), 2003, construidas mediante reportes estimativos de sus pastores. Lamentablemente, para caracterizar el campo

Dentro de este conjunto el *polo conservador bíblico* supera, según cálculos estimativos, el 90 % de la población evangélica. A su vez el sector pentecostal, con los mismos límites en la calidad de las informaciones, posiblemente está por encima del 60 % del polo conservador bíblico, en consonancia con lo que sucede en otros países iberoamericanos. En segundo término, la distribución de los evangélicos en la población argentina varía en forma inversa al nivel socioeconómico, lo cual hace que los datos fluctúen mucho alrededor de la media. Cifras de algunos estudios enfocados en la Capital Federal[49] y en el Conurbano Bonaerense[50], indican que la cantidad relativa de evangélicos en sectores medios y medios-altos podría hallarse entre el 3 y el 5 %, y, por influencia especialmente de los pentecostales, que tradicionalmente se han difundido a lo largo de líneas de clase, en sectores populares urbanos podría alcanzar y superar el 20 % de la población.

Por otra parte los registros de la Secretaría de Culto en el año 2000 marcan un predominio (71 %) de inscripciones de cultos evangélicos, que ya se encontraban en un nivel muy parecido en 1993, con fuerte concentración en la Capital Federal, en la actualidad llamada Ciudad Autónoma de Buenos Aires, y en el cinturón de municipios (partidos) que rodean a la Capital Federal y *pertenecen a la provincia de Buenos Aires*, denominado Conurbano Bonaerense. Otros datos aíslan la importancia de la concentración de cultos no católicos y en particular evangélicos en el radio de la Capital Federal y

evangélico en términos cuantitativos los datos estadísticos disponibles para el período de estudio son aproximativos. En buena medida se basan en impresiones, muestras parciales y niveles de calidad técnica dudosa. Las consultoras privadas de opinión pública y encuestas políticas, que en algunos momentos preguntan la filiación religiosa de los encuestados, trabajan con bases estadísticas exiguas en lo referente a los evangélicos. En consecuencia, las proyecciones al universo son poco confiables. Por otra parte el manejo de la taxonomía del campo evangélico en ciertos casos se revela inadecuada. Los informes de Naciones Unidas y Departamento de Estado no indican sus fuentes, parecieran basarse en informaciones de segunda mano. Dentro de los límites explicados, nuestros conocimientos estadísticos surgen de una estrategia de mosaicos, de acuerdo con un criterio metodológicamente aceptado de yuxtaposición de informaciones disponibles.

[49] H. Wynarczyk y R. Johns, Estudio de campo en los barrios de Palermo y Belgrano sobre distribución de pertenencias religiosas, muestra de 395 casos. Informe de consultoría, no publicado, 1996.

[50] J. Esquivel y otros, Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires. El caso de Quilmes. Informe de campo: 1999. Quilmes, PBA: Universidad Nacional de Quilmes, 2002.

el Conurbano. La concentración total de registros de cultos no católicos en la provincia de Buenos Aires, incluido el Conurbano, es del 52 %. Las otras concentraciones provinciales nunca superan el 5 %. Lo mismo sucede con la concentración de la población del país en la Capital Federal (2001= 8 %), el Conurbano (2001= 24 %) y la megalópolis Área Metropolitana que ambos forman (2001= 32 %).[51] Por otra parte, este Conurbano es la sede de indicadores de pobreza y exclusión social muy acentuados, a la vez que el asiento de gran parte de la actividad industrial de la República Argentina.[52]

4. Reacciones de control social ante el crecimiento evangélico

La visibilidad de los evangélicos alcanzó un punto más alto durante 1985 y 1986. Para entonces la actividad del predicador Carlos Annacondia y la de otros neopentecostales era muy notoria y creciente, así como la presencia de los evangélicos en los estadios, cines y teatros alquilados, radio y televisión. Durante 1986, varias de las principales revistas y diarios demostraron su preocupación o extrañeza por estas nuevas prácticas, dedicándoles tapas y extensas notas. En octubre de 1986, apareció el libro del periodista Alfredo Silleta "Las sectas invaden la Argentina" que se convirtió en un *best seller* y tornó a su autor en el principal "especialista en sectas" en el país, figura ubicua en los próximos años en las notas en distintos medios acerca de las razones y consecuencias de este nuevo fenómeno. De hecho en este momento ya se encontraba instalado un contramovimiento antisectas que tenía sus propios contramarcos.

Frigerio señala que durante el período de 1985 a 1995, aproximadamente, se pueden distinguir dos modelos de lo que serían y cómo funcionarían las "sectas". En el primer modelo, que predomina durante la segunda mitad

[51] En el año 2001 la población de la Capital Federal es de 2.768.772 (1991= 2.965.403), la del Conurbano Bonaerense 8.684.953 (1991= 7.952.624), la del Area Metropolitana que ambos conjuntos forman, 11.453.725 (1991= 10.918.027). La del resto de la provincia de Buenos Aires, sin el Conurbano, es de 5.133.724 (1991= 4.642.350). Mientras tanto, la población argentina en el 2001 es de 36.224.000 habitantes (1991= 33.100.000). Datos del INDEC, Instituto Nacional de Estadística y Censo.

[52] H. Wynarczyk, P. Semán y M. de Majo, *Panorama actual del campo evangélico en Argentina*. Buenos Aires: FIET, Facultad Internacional de Estudios Teológicos, 1995. Existe edición digital en: www.prolades.com

de la década de los 80, las sectas fueron visualizadas principalmente como grupos financiados desde el exterior que, con propósitos comerciales y desmovilizadores en lo político, captaban gente ignorante, de nivel socioeconómico bajo y con problemas de distinta índole. Esta caracterización reflejaba el modelo prevaleciente en sectores de izquierda fuertemente influenciadas por la teoría de la dependencia, acerca de las sectas como "una avanzada cultural del imperialismo".

La misma postura era sostenida por católicos, progresistas y no progresistas. Junto a la izquierda, los obispos católicos alertaban (sostiene Stoll, en relación con América Latina) sobre una "invasión de sectas coordinada desde Washington [...]. Pero normalmente la cuestión no es lo que los evangélicos representan por sí mismos, sino más bien su supuesto rol como agentes de la política exterior de los Estados Unidos".[53] A rigor, esta posición se había originado entre los católicos latinoamericanos ya en la primera mitad del siglo XX y adquirió una articulación progresista en el documento de Puebla al comienzo de la segunda mitad del siglo. En 1986 la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Argentina se refirió al tema, señalando el inconveniente pastoral que representaba la "proliferación" de las sectas, atribuyéndolo a "cierto permisivismo en el control estatal y a la amplia campaña que sus cultores realizan a través de los medios".[54]

A partir de 1989 comenzó a imponerse otro modelo de qué son y cómo funcionan las "sectas" – derivado principalmente del movimiento anti-cultos norteamericano – según el cual éstas serían grupos que captan mediante el "lavado de cerebro" a jóvenes insatisfechos con la sociedad, o con problemas familiares y personales. Este nuevo marco interpretativo (desde el punto de vista de la teoría de los movimientos sociales, a rigor se trata de un *contramarco*) le daba una agregación de valor al discurso antisectas, que aumentaba su eficacia: *(a)* era políticamente correcto merced a la defensa de los niños, los adolescentes, la familia, las madres, la libertad individual y los Derechos Humanos conculcados mediante la captación mental del lavado de cerebros; *(b)* parecía científico, apelaba a las herramientas conceptuales supuestamente provistas por la psicología en la medida en que el avance de las sectas devendría un problema de manipulación y salud mental; *(c)* podía producir pánico, mediante reportes periodísticos de robos, asesinatos

[53] D. Stoll, A Protestant Reformation in Latin America?, 45.
[54] *Preocupación por las sectas*, diario *Clarín*, 20 de abril de 1986.

y mutilaciones de niños en contextos para-evangélicos (Niños de Dios) y satánicos (Lineamiento Universal Superior), que dieron lugar a la intervención de la Justicia y la policía; *(d)* apuntaba a pequeñas agrupaciones marcadamente desviantes, ajenas al campo evangélico, que permitían activar a través de la instalación mediática del "problema de las sectas" y la gestación de un pánico moral, acciones legislativas capaces de restringir el campo de acción de los evangélicos. Aunque en esta época los pentecostales ya no eran considerados el modelo emblemático de secta (este carácter lo tenían grupos minoritarios como Los Niños de Dios, y más tarde las religiones afrobrasileñas) las sospechas y la estigmatización los alcanzaban de todas maneras. En el caso de llegar a instituirse, las restricciones legales a las prácticas "sectarias" podrían alcanzarlos.

Ahora bien, también los contramarcos (fabricados por los que se oponen a determinados movimientos) cumplen funciones de definición de situaciones. En el establecimiento de las sectas como un problema social, y en la definición y redefinición de sus características principales, desempeñan un rol fundamental los investigadores antisectas, unos agentes seculares que en 1990-1991 se consolidaron. Estos opositores a los nuevos movimientos religiosos, llegaron a monopolizar la interpretación del fenómeno en los medios. A través de la publicación de libros denunciando este problema social, una intensa campaña de denuncias en los medios de comunicación, y lobby ante legisladores, intentaban movilizar a la población en general en contra de este "preocupante" fenómeno e influir sobre el Estado para que desde sus esferas se generase un entorno jurídico más represivo. Los principales "estudiosos de las sectas" devinieron posteriormente asesores del Poder Legislativo de la provincia de Buenos Aires (primera mitad de los 90), y de la Secretaría de Culto en el ámbito del Poder Ejecutivo de la Nación. La Secretaría, que se hallaba situada en el Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto (Cancillería), pasó al dominio del Ministerio del Interior, en la órbita de la Presidencia de la Nación, así como la Secretaría de Cultura, pero regresó a su lugar de origen. Estos hechos tuvieron lugar durante dos breves períodos a fines de los 90 y comienzos de la década del 2000, en los cuales, políticos peronistas sostuvieron nexos con sectores conservadores del alto clero católico, tanto en la Argentina como en el Vaticano.

5. Efectos antisectarios en el ámbito del Estado

La movilización antisectaria logró efectos en el Estado. Cuando, a comienzos de la década del 90, la inquietud social por "el problema de las sectas" se transformó en un pánico moral[55] hubo intentos, en el ámbito del Poder Legislativo Nacional, de desarrollar proyectos de control *más* estricto sobre las "sectas", que alcanzarían a toda actividad religiosa no católica (aunque hubo grupos católicos acusados de ser "sectas dentro de la Iglesia"). Pero fue en la Secretaría de Culto donde adquirió impulso el trabajo sobre un proyecto de ley de culto. Este proyecto pasó a ser conocido como *el proyecto Centeno* durante la gestión a cargo de católicos liberales que mantenían un grado importante de proximidad con la Unión Cívica Radical. Una figura históricamente clave de la gestión de estos funcionarios fue la de Ángel Miguel Centeno, de cuyo apellido derivó el nombre del proyecto. Debemos hacer notar, sin embargo, que los hechos tenían lugar durante la primera presidencia de Carlos Saúl Ménem, del partido peronista. La finalidad del proyecto era reemplazar la ley la dictadura militar, cuyas afinidades eran notorias con el espíritu de la legislación existente durante la primera presidencia de Perón. En segundo lugar, debemos hacer notar que los funcionarios de la Secretaría de Culto en esa gestión no adherían al contramovimiento antisectas.

Las principales confederaciones del polo conservador bíblico fueron consultadas desde 1991 por la Secretaria de Culto. El dato confirma dos cosas al mismo tiempo, la actitud aperturista de la Secretaría de Culto en ese momento, y la importancia que había alcanzado el polo conservador bíblico como una fuerza del campo religioso argentino. En un primer momento los dirigentes evangélicos consultados estuvieron a favor del *proyecto Centeno*. Algunos legisladores nacionales habían presentado anteproyectos de ley mucho más restrictivos. Pronto, sin embargo, se puso de manifiesto la existencia de diferentes perspectivas dentro del mismo polo conservador bíblico en relación con la piedra angular de la discordia, el artículo 2 de la Constitución Nacional, que establece que el Estado nacional "sostiene el culto católico", pero no define totalmente de qué tipo debe ser dicho "sostén", en la práctica consistente en el pago de sueldos a los obispos, sacerdotes y estudiantes de seminarios. También había un sector

[55] A. Frigerio y A. Oro, "Sectas satánicas" en el Mercosur: Un estudio de la construcción de la desviación religiosa en los medios de comunicación de Argentina y Brasil. En: *Horizontes Antropológicos* 8, 1998, 114-150.

de conservadores bíblicos que se oponía radicalmente a la existencia de cualquier tipo de Registro de Cultos, que el anteproyecto de ley de culto mantenía.

Luego de arduas negociaciones, el *proyecto Centeno* fracasó en virtud de la presión que colocaban tanto los pastores evangélicos más radicales que querían abolir todos los privilegios de la Iglesia Católica como los obispos católicos conservadores que querían mantener todas sus prerrogativas. Se trataba de una situación de suma cero producida por los actores que querían ganar todo.

Por otra parte, la propia Secretaría de Culto funcionaba como un campo de fuerzas, donde alternativamente tomaban el control los católicos liberales y los católicos conservadores, si bien los primeros estuvieron mayor cantidad de años en estas funciones. Las idas y venidas eran un reflejo de los intercambios entre el Poder Ejecutivo Nacional y el Vaticano, con independencia de los obispos locales, que en ocasiones sufrían una operación de "bypass" político. Dentro de la misma Secretaría, a su vez, la oficina del Registro Nacional de Culto, ejercía prácticas restrictivas en forma paralela, y en cierto modo contradictoria, a las de la alta conducción de esta oficina del Gobierno Nacional, gracias a las atribuciones que le confería la ley *de facto* de 1978. El ajuste de trabas administrativas para obtener registros de iglesias, conocidos como "fichero de culto", o para no perderlos, funcionaron como una forma de "control burocrático"[56] (Frigerio y Wynarczyk 2003) que impidió a las pequeñas iglesias pentecostales y a numerosos templos de umbanda registrarse y así acceder a un estatus legal. El mismo sistema dio lugar también a prácticas perversas, consistentes en el uso del fichero de culto de otra organización (préstamo del fichero de culto).[57]

[56] A. Frigerio y H. Wynarczyk, Cult Controversies and Government Control of New Religious Movements in Argentina (1985-2001). En: J. Richardson, editor, *Regulating Religion. Case Studies from Around the Globe*. New York: Kluwer Academic / Plenum Publishers, 2003, 453-475.

[57] Durante la década de 1990, lapso de actuación gubernamental del partido peronista, hubo un promedio de sólo 34 inscripciones por año, en comparación con 209 al año en el lustro 1985-1990, lapso de actuación mayormente del partido Unión Cívica Radical, pese a que durante casi toda la extensión de estos quince años fueron los católicos liberales quienes manejaron la Secretaría de Culto. En 1993 y 1994, años subsiguientes al pánico moral sobre sectas, el registro anual fue de 9 y 12, respectivamente (Frigerio y Wynarzcyk 2003). El ajuste de tuercas burocrático también llevo a muchas agrupaciones a perder el registro que tenían. Antes de 1997,

6. "Vamos por más"

Mientras tanto, a comienzos de la década de los 90 el movimiento religioso evangélico motorizado por el polo conservador bíblico, había acumulado una importante cantidad de recursos demográficos, culturales y organizativos, aptos para desarrollar acciones de protesta cívica. En otro orden, los evangélicos habían construido, a partir del marco interpretativo de la visitación del Espíritu a la Argentina, una percepción de su propia identidad como "la iglesia de Cristo", comisionada y empoderada para "conquistar Argentina para Cristo". Pero además, y en un plano muy empírico, bien sabían que sus filas formaban un porcentaje importante de la población. En el camino experimentaron numerosos logros que fortalecieron sus propias aspiraciones, y las plasmaron en la frase: "*vamos por más*". Ese "vamos por más" ahora significaba: "queremos la igualdad de cultos". Tres factores formaron una especie de ecuación articulada por sus percepciones: se trata del contraste entre *(1)* sus logros, *(2)* sus expectativas de "ir por más", alimentadas por aquellos logros y *(3)* las barreras al movimiento social de tipo religioso.[58] Barreras significa aquí varias cosas: barreras jurídicas que legitimaban un favoritismo institucional católico, la oposición del contramovimiento antisectas y sus ecos en la Justicia y el Poder Legislativo, y la no suficientemente buena imagen que de los evangélicos transmitían los medios de comunicación, alimentada en parte por las actividades radiales, televisivas y de sanidad llevadas adelante por los pentecostales y sobre todo los neopentecostales. El tono resultaba estruendoso, desprolijo y desacostumbrado para la población no evangélica, e inclusive para una parte de los evangélicos. Pensando en las posibles derivaciones jurídicas, la situación tomó forma en la interpretación de la realidad por parte de los pastores, y en especial los líderes de las

existían 3105 instituciones religiosas registradas y habían sido cancelados tan sólo 95 registros. Luego de julio del 2000, sólo quedaban 2329, lo cual significa una disminución del 25%. La mayor parte de las bajas se dio cuando, en un cambio de Secretarios de Culto, un activista antisectas ingresó como asesor, y los católicos liberales salieron de la escena de la Secretaría de Culto. Usamos la expresión "liberales" en el sentido de católicos más afines con el pensamiento democrático liberal y menos afines con el pensamiento integrista.

[58] Nos basamos en un modelo llamado de la Curva J, expuesto con más detalle en la tesis doctoral (Wynarczyk 2007). El concepto de la Curva J aplicado a procesos políticos proviene de Davis 1969. Existen ahora otras aplicaciones con el mismo título en el dominio analítico de las relaciones internacionales.

federaciones, como un escenario de injusticia que le impedía a la "iglesia de Cristo" cumplir con su cometido. Estos sentimientos eran compatibles con las ideas teológicas de muchos conservadores bíblicos sobre la inminencia de hechos que irían a cambiar en forma radical y dramática la realidad, entre los cuales la persecución de la "Iglesia de Cristo" tendría lugar. Así, a partir de un marco interpretativo de la acción colectiva del tipo denominado "marco de injusticia"[59], por contraste con el "marco de desgracia" inherente a la resignación, de protagonistas de un movimiento social religioso pasaron a protagonistas de un movimiento social en sentido estricto que llegaría a ocupar páginas de los diarios principales entre 1999 y el 2001. Los evangélicos se movilizaron para mostrar a la sociedad no creyente su efectiva presencia en el país, cambiar el entorno jurídico del mercado religioso y tumbar (enunciamos el verbo desde la perspectiva de análisis sociológico) las barreras que les dificultaban hacer su oferta proselitista en el campo de acción del movimiento constituido por la sociedad argentina. De hecho tendían a conseguir que el entorno jurídico se abriese. Si así fuese, se tornaría más democrático: paradoja de un movimiento impulsado por conservadores bíblicos que nunca mostraron predilección por la política.

7. El Frente Cívico

A partir de los 90 los evangélicos hicieron varias salidas colectivas al espacio público, para protestar por sus derechos. Las más importantes fueron las megaconcentraciones alrededor del Obelisco de Buenos Aires (situado en la Plaza de la República, pero menos conocido por este nombre), ambas veces un 15 de septiembre, en 1999 y 2001. Intentos anteriores en 1988 y 1993 para protestar por la ley de cultos en el espacio público (en 1993 en las escalinatas del Palacio del Poder Legislativo de la Nación), habían sido invisibilizados por los medios pese a contar con una asistencia relevante. El éxito de las concentraciones de 1999 y el 2001 se debe probablemente a que la imagen de los evangélicos fue paulatinamente mejorando, y sobre todo, a que desde la primera mitad de los 90, cuando comenzaron sus diálogos alrededor del Proyecto Centeno, los evangélicos organizaron una federación de federaciones (primero se llamó Comisión Tripartita,

[59] E. Laraña, *La construcción de los movimientos sociales*. Madrid: Alianza Editorial – Ciencias Sociales, 1999.

después Concejo Nacional Cristiano Evangélico), de acuerdo con una planificada "estrategia de unidad", dirigida a una sociedad acostumbrada a la presencia de un campo católico unido como una sola y misma iglesia, por contraste con la estructura atomizada inherente a la cultura y la historia de los evangélicos. Por otra parte, los dos megaeventos del Obelisco se inscribieron en el contexto político marcado por la presencia de la coalición partidaria conocida como Alianza, de centro izquierda, presidida por un político del partido Unión Cívica Radical en el Poder Ejecutivo Nacional, Fernando de la Rúa presidente. En la Secretaría de Culto trabajaba un equipo dirigido por católicos, con afinidades hacia la Unión Cívica Radical, responsable de actitudes aperturistas hacia los evangélicos y otros cultos.

Por medio de las convocatorias en el Obelisco, los dirigentes evangélicos percibieron su movimiento como una minoría que comenzaba a ser tomada en cuenta (esto resultó claramente notorio en la cobertura del periodismo) como *una fuerza* que podría obtener nuevos logros "institucionales, sociales y pastorales". El espacio de 1999 - 2001 marcó la cima del proceso de consolidación cohesiva del campo evangélico frente a las restricciones del sistema jurídico, la acción de los poderes del Estado y los privilegios jurídicos y culturales de la Iglesia Católica. Los activistas del movimiento, todos ellos pastores, hicieron un trabajo de adaptación del marco interpretativo de la acción colectiva, la estrategia, las tácticas y la retórica, a las propiedades ambientales del campo de acción y la arena de debate jurídico, sin desconectarse de las metas originales que emanaban del movimiento social religioso (movimiento social en sentido lato) y las tradiciones salvacionistas, del polo conservador bíblico.

El encuadre ambiental cambió con el abrupto abandono de la presidencia de la nación por su titular en diciembre del 2001. Esta desgracia del sistema político argentino trajo como consecuencia la profundización de una crisis económica, política y social que afectó extensa y profundamente a la población y pasó a ser conocida como "la crisis del 2001". La consiguiente toma de poder por el partido Peronista, en forma transitoria para mantener el funcionamiento del sistema institucional del país, trajo el reemplazo en la Secretaría de Culto del elenco de católicos aperturistas hacia la diversidad religiosa, por católicos dispuestos a mantener y reforzar el control del Estado sobre el ámbito de las actividades religiosas no católicas, asesorados por uno de los principales activistas antisectas. Su postura, empática desde un punto de vista operativo con el contramarco antisectario, se basaba en un paradigma

esencialista según el cual la relación de la Argentina con Dios se establece por medio de la Iglesia Católica y ésta con su tradición define la identidad de la nación, en un curso histórico cuyo comienzo es anterior a la república independiente.

A partir de los 90 los evangélicos hicieron varias salidas al espacio público en forma colectiva para protestar por sus derechos. Una de ellas frente a las escalinatas del Congreso de la Nación. Pero las más importantes fueron las concentraciones masivas alrededor del Obelisco de Buenos Aries, ambas veces un 15 de septiembre, en 1999 y 2001.

Por medio de las convocatorias en el Obelisco los dirigentes evangélicos percibieron su movimiento como una minoría que dejó de ser considerada como tal y comenzaba a ser tomada en cuenta como *una fuerza* que podría obtener nuevos logros "institucionales, sociales y pastorales". El espacio de 1999 - 2001 marcó la cima del proceso de consolidación cohesiva del campo evangélico frente a las restricciones del sistema jurídico, la acción del Estado y los privilegios de la Iglesia Católica. Los activistas del movimiento, todos ellos pastores, hicieron un trabajo de adaptación del marco interpretativo de la acción colectiva, la estrategia, las tácticas y la retórica a las propiedades ambientales del campo de acción y la arena de debate jurídico, sin desconectarse de metas originales que emanaban del movimiento social religioso y las tradiciones salvacionistas del polo conservador bíblico.

El encuadre ambiental cerró con el abrupto abandono de la presidencia de la nación por su titular, a partir de diciembre del 2001. Este último evento trajo como consecuencia la profundización de una crisis económica, política y social que afectó extensa y profundamente a la población argentina. Y aparejó, al tomar el poder nuevamente un sector de los peronistas, el reemplazo en la Secretaría de Culto, del elenco de católicos aperturistas hacia el mercado religioso por católicos dispuestos a mantener y reforzar el control del Estado sobre el mercado religioso[60]. Su postura se basaba en un paradigma esencialista

[60] Este fenómeno no era inherente a la presencia *per se* del partido peronista en el poder, pero tenía lugar en ciertas fases históricas de esta presencia. Como vimos, los presidentes Perón, al promediar el siglo XX, durante la segunda mitad de su mandato, y el presidente Ménem durante buena parte de los 90, abrieron el espacio para los evangélicos. Durante la presidencia de Ménem, la Secretaría de Culto estuvo en manos de expertos de la misma corriente que ya había estado en ese puesto durante el gobierno de Raúl Alfonsín (Unión Cívica Radical) y volvería a estar durante el gobierno de Fernando de la Rúa (Unión Cívica Radical-Alianza).

según el cual la relación de la Argentina con Dios se establece por medio de la Iglesia Católica; ésta con su tradición define la identidad de la nación, en un curso histórico cuyo comienzo es anterior a la república independiente. En el derecho positivo cuenta con un sitio de privilegio a partir del artículo 2º de la Constitución, completamente justificado, de acuerdo con la fundamentación de esta perspectiva.[61]

8. Hallazgos teóricos durante la marcha de la investigación

Más allá del estudio específico sobre la capacidad de los evangélicos conservadores bíblicos de producir movilizaciones sociales de diferentes tipos, la investigación de tesis sobre la cual se basa este texto, produjo otros conocimientos que consideramos significativos. Los datos confirman que durante todo el proceso de movilización de los evangélicos, tanto en la esfera religiosa como en la esfera cívica, las condiciones políticas y particularmente la agencia del Estado, juegan papeles importantes, ya sea facilitando o dificultando la sobrevivencia y desarrollo de los nuevos movimientos.[62]

---

[61] Los datos empíricos con los que trabajamos llegan hasta el año 2001. Los evangélicos organizaron un "Tercer Obelisco" el 1º de noviembre del 2003, cuyo impacto multitudinario fue modesto. La Secretaría de Culto, además, sufrió otro vuelco a partir del año 2004 con la asunción de la presidencia del peronista Néstor Kirchner, en cuyo análisis no podemos entrar. Apenas podemos señalar desde una perspectiva impresionista, que en esta nueva etapa no hubo un predominio de los elencos católicos liberales ni conservadores. En tal sentido se produjo un quiebre que merecería un estudio aparte. En este lapso comenzó nuevamente la rueda infructuosa de interacciones para producir una nueva ley de culto. Pero sigue en vigencia (2008), más o menos aplicada, la ley *de facto* sancionada en 1978. Mientras tanto la tensión binaria del campo evangélico procesada a lo largo de los dos polos, histórico liberacionista y conservador bíblico, renovó su fuerza a partir de otras influencias contextuales entre los años 2003 y 2007. En este caso alrededor de los debates sobre salud reproductiva. Al asumir la presidencia la abogada Cristina Fernández de Kirchner, que sucedió a su marido Néstor Kirchner a partir del año 2008, la Secretaría de Culto muestra el alejamiento de funcionarios que habían adquirido experiencia en el tema religioso desde la perspectiva propia del Estado (un abogado y dos sociólogos), aunque el Secretario de Culto que los convocó al trabajo, permanece en el cargo.

[62] G. Marx, External Efforts to Damage or Facilitate Social Movements: Some Patterns, Explanations, Outcomes, and Complications. En: M. Zald y J. D.

Pero la agencia del Estado en el caso que nos ocupa y en el contexto de la Argentina, forma parte de un sistema de interacciones complejas. Los hechos estudiados muestran que las propias disputas y circulaciones entre elites católicas liberales y tradicionalistas en el seno de la Secretaría de Culto creaban condiciones favorables en un caso y restrictivas en otro. Pero en ningún momento las condiciones ambientales llegaban a ser tan favorables como para permitir alcanzar la plena igualdad con la Iglesia Católica.

Las condiciones ambientales se reflejan también en la dinámica de contradicciones existentes al interior del campo evangélico y del campo católico, *en sus interacciones con el Estado* alrededor de la problemática de la ley de culto. Dentro del campo evangélico como campo de fuerzas, surgían actores radicalmente opuestos al control jurídico de las religiones; otro tanto afloraba desde el campo católico. Desde ambos campos religiosos las presiones lograban influir sobre el Poder Legislativo y detener la sanción definitiva de una normativa legal nueva. Las presiones conseguían al mismo tiempo el efecto de bloquear la producción de la Secretaría de Culto, cuando el elenco responsable trataba de generar una ley de culto más democrática.

En el ínterin, el contramovimiento antisectas y los medios habían jugado un papel, al construir "el problema de las sectas" y lograr un impacto sobre las agencias del Estado. El resultado sobre los evangélicos fue la percepción de una amenaza proveniente del entorno. Estos habían visto crecer tanto sus filas que ya no estaban dispuestos a aceptarla.

McCarthy, editores, *The Dynamics of Social Movements. Resource Mobilization, Social control, and Tactis*. Cambridge, MA, USA: Winthrop, 1979; R. P. Gale, Social Movements and the State: The Environmental Movement, Countermovement, and Governmental Agencies**.** En: *Sociological Perspectives* 29, 1986, 202-240.

Ensayo 4:

David Oviedo
(Chile)

Neopentecostalismo en el Chile contemporáneo: Ruptura religiosa y asimilación social

Propósito del estudio

En primer término, el estudio caracteriza los rasgos centrales del nexo entre religión y globalización en la realidad contemporánea. Luego se describe la dinámica sociocultural del caso chileno, destacándose su problemático proceso de modernización y de apertura al mundo. Posteriormente, se relaciona este contexto con la aparición de expresiones religiosas definidas como neopentecostales, fenómeno ilustrado por el testimonio del principal líder del movimiento. Finalmente, se vincula el marco teórico global (ideología versus utopía, religión en la sociedad contemporánea) con el análisis empírico de la Comunidad Cristiana.

David Oviedo Silva es profesor del Departamento de Ciencias Históricas y Sociales de la Universidad de Concepción, Chile.

1. Globalización y religión en la sociedad contemporánea

La globalización contemporánea ha sido interpretada como expansión del modo de producción informacional, donde las exigencias funcionales de productividad presionan crecientemente el mundo de la vida de los sujetos. Se produce una tensión dialéctica entre la Red y el Yo, entre lógica instrumental y subjetividad.[1] Una de las principales formas de reacción a este escenario es el potenciamiento de la identidad religiosa.

Cabe cuestionar la premisa de una sociedad contemporánea que avanza de modo unidireccional hacia la secularización.[2] Dada la complejización del panorama religioso mundial, es preferible interpretarlo bajo el concepto de pluralismo. La imagen de la secularización no da cuenta de las tendencias de intensificación de la vivencia religiosa en extensas áreas del planeta. En cambio, la noción de pluralismo tiene la virtud de mantener apertura hacia lo religioso en un marco de globalización que plantea nuevas exigencias de flexibilidad y compromiso.

¿Cuál es la principal característica sociohistórica del pluralismo religioso contemporáneo? Fuera de la obviedad de la diversificación de credos en un territorio, implica un nuevo mecanismo de conexión entre los individuos y las formas de fe.

Para Peter Berger esto se relaciona con el profundo cambio filosófico-histórico que la modernidad supone para la condición humana, "del destino a la elección". El plano religioso grafica muy bien esta transformación; bajo un contexto de globalización y pluralismo, no cambia el contenido del hecho religioso, sino que se altera el cómo del mismo.[3]

El quiebre de la sociedad tradicional por adscripción también se observa en lo religioso. Ya no se adhiere a una religión porque se de por sentada la realidad de su doctrina. No es posible asumir la veracidad objetiva de paradigma alguno, menos aún de determinaciones religiosas. El liderazgo religioso debe persuadir acerca de sus conceptos de la trascendencia, puesto que el sólo hecho de ser líderes espirituales no les confiere autoridad sociológica o epistemológica.

---

[1] M. Castells, *La era de la información. Economía, sociedad, cultura, Vol. I*. Madrid: Alianza, 1999.

[2] P. Norris y R. Inglehart, *Sacred and Secular. Religión and Politics Worldwide.* Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

[3] P. Berger, Pluralismo global y religión, en: *Estudios Públicos*, No. 98, 2005, 5-18.

La realidad del pluralismo en el mundo contemporáneo también ha dado lugar a una fuerte reacción fundamentalista. A juicio de Berger, fundamentalismo es "cualquier proyecto destinado a restaurar lo dado por sentado en la conciencia del individuo y por tanto, necesariamente, en su entorno social y político".[4] Es un proyecto que puede adoptar expresiones tanto religiosas como seculares. Los casos de fundamentalismo teocrático totalitario serían particularmente difíciles de sostener en la sociedad contemporánea. Sin embargo, en Occidente abundan los proyectos fundamentalistas.

Diversas iglesias evangélicas conservadoras estadounidenses buscan ser factores de influencia ideológica en decisiones políticas gubernamentales y parlamentarias. Otro fenómeno ocurre cuando la vocación totalitaria se materializa en una dinámica interna de dominio. Es lo que Berger denomina como mini-totalitarismo sectario.[5] En este caso, se crea una subcultura de control, estableciéndose una férrea distinción sistema / entorno: el resto de la sociedad se encuentra subyugada a manos "del enemigo".

Dentro del grupo el individuo puede encontrar el consenso social requerido para la adquisición de certezas normativas, ausentes en una sociedad que fragmenta significaciones produciendo una crisis de sentido.[6] Cabe inferir que el pluralismo religioso contemporáneo supone un reto de control y vigilancia para las sectas totalitarias.

El sectarismo totalitario no suele proponerse como objetivo la transformación sistémica de la sociedad pluralista. Es más, cabe afirmar que requiere de la mantención de la diferencia sistema / entorno para consolidar su identidad.

2. Transformación sociocultural del Chile contemporáneo

En la actualidad, la sociedad chilena refleja contenidos del nexo globalización-religión descritos a nivel teórico. En las últimas décadas, el país ha sufrido un compulsivo proceso de apertura al mundo y sus dinámicas.[7] En términos históricos, el fenómeno puede retrotraerse a la reestructuración económica y social que experimenta la sociedad chilena en los años 80. Se produce

[4] P. Berger, Pluralismo global y religión, 14.

[5] P. Berger, Pluralismo global y religión, 16.

[6] P. Berger y Th. Luckmann, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno.* Barcelona: Paidós, 1997.

[7] M. Castells, *Globalización, desarrollo y democracia. Chile en el contexto mundial.* Santiago: FCE, 2005.

un "terremoto social" en tanto aparece una radical dispersión económico-cultural de la clase media. Se produce un intenso proceso de atomización social.[8] A la inseguridad política que suponen los dispositivos de vigilancia de la dictadura, cabe agregar la inseguridad estructural y sociológica que supone la radicalización del modelo neoliberal que ejecuta el gobierno de Pinochet.

El vacío de certezas y de pertenencia también se percibe en el contexto pentecostal. La dinámica de movilidad socioeconómica implica para los pentecostales un interés por superar los contextos evangélicos tradicionales. Asimismo, el país es sometido a un compulsivo proceso de modernización. A pesar de la profunda inequidad de su desarrollo, el proceso modernizador impacta la base social e internaliza una mentalidad meritocrática en las personas. Se sacraliza el pragmatismo y la discusión sobre fines es desplazada del imaginario político.[9] A nivel sociocultural, se advierten los efectos de una auténtica revolución capitalista.[10]

El modelo económico termina por ser aceptado al nivel de la psique colectiva de los chilenos. Las esperanzas utópicas del desarrollismo sólo produjeron crisis institucional y conflicto, en cambio el neoliberalismo cumple sus promesas: si el trabajador es disciplinado y sumiso puede acceder efectivamente a la casa o al automóvil (mediante la expansión del crédito). Las utopías colectivas agonizan, la discusión sobre los objetivos de la sociedad se hace tecno-científica y ajena a toda forma de deliberación.[11] La integración social se busca vía consumo, a la par de las expectativas de placer asociadas al acto de consumir.

El modelo neoliberal termina por alterar las prioridades valóricas de los sujetos. La lógica del ciudadano-consumidor es finalmente internalizada, no se explica sólo por el autoritarismo y la coerción. En la práctica el liberalismo económico supone la progresiva instalación del liberalismo valórico en la sociedad chilena. Más allá de eventuales controversias político-legislativas

---

[8] E. Tironi, *El régimen autoritario. Para una sociología de Pinochet.* Santiago: Dolmen Ediciones, 1985.

[9] M. A. Garretón, *La faz sumergida del iceberg. Estudios sobre la transformación cultural.* Santiago: Ediciones Cesoc-Lom, 1993.

[10] T. Moulián, *Chile actual. Anatomía de un mito.* Santiago: Lom-Arcis, 1997; J. G. Valdés, *La escuela de Chicago: Operación Chile.* Buenos Aires: Grupo Editorial Zeta, 1977.

[11] T. Moulián, *Chile actual.*

(discusión sobre la agenda valórica)[12], la tendencia en la sociedad chilena consiste en homologarse con las inclinaciones progresistas de los países desarrollados (en temas como la anticoncepción, el aborto o el divorcio).[13]

3. Consecuencias religiosas de la modernización autoritaria: Neopentecostalismo en el Chile actual

La incertidumbre socioeconómica, la modernización compulsiva y la aceptación acrítica del neoliberalismo suponen la reestructuración de ciertos sectores del panorama pentecostal chileno. El imperativo es actuar en el sistema desde un fundamento espiritual sólido que permita armonizar eficiencia instrumental y posibilidades utópicas.

Después de 1980 comienzan a advertirse tendencias inéditas en el mundo evangélico: emergen grupos que carecen de una identidad denominacional clara. Por sobre las expresiones carismáticas (que también desempeñan un rol), proporcionan vínculos comunitarios para sujetos sumidos en la vorágine de modernización que se desata especialmente en la segunda mitad de los 80. Prefieren llamarse cristianos, despreciando designaciones institucionales. Sin embargo, manifiestan en su doctrina y liturgia ciertas semejanzas con el histórico movimiento pentecostal chileno. Además, se desarrollan en un contexto socioeducativo distinto, algo lejano a la marginalidad evangélica. Dada esta combinación entre historia y novedad sociológica, cabe denominar a estos movimientos como neopentecostales.[14] Han elaborado un sistema doctrinario que incluye una visión de mundo de acentuado contenido antiliberal, ya sea en el plano económico o en el terreno valórico.

Cabe profundizar en el caso de la congregación denominada Comunidad Cristiana. Surge a comienzos de los convulsionados años setenta. En sus orígenes convergen ex integrantes de diversas denominaciones evangélicas (pentecostales, aliancistas y Asambleas de Dios) así como católicos carismáticos.

A fines de los años 70 y comienzos de los 80 se consolida la presencia organizacional y religiosa de las Comunidades Cristianas, especialmente en

[12] M. Blofield, Guerra Santa: la izquierda y derecha frente a los temas valóricos en Chile democrático, en: M. Dávila y C. Fuentes, *Promesas de cambio. Izquierda y derecha en el Chile contemporáneo.* Santiago: Editorial Universitaria, 2003.

[13] M. Dávila y C. Fuentes, *Promesas de cambio.*

[14] E. Fediakova, Somos parte de esta sociedad: Evangélicos y política en el Chile postautoritario, en: *Política*, No. 43, 2004, 253-284.

Concepción. Se perfilan como una alternativa frente al catolicismo o al evangelismo pentecostal. Se autodefinen como una "iglesia unida", soporte de los "auténticos principios cristianos". Proponen la recuperación de la autenticidad espiritual del cristianismo primitivo, planteándose como alternativa respecto a la rigidez institucional del protestantismo histórico y como reacción defensiva frente al riesgo de vinculación entre cristianismo y socialismo (teología de la liberación). A nivel teológico, enfatizan la doctrina del Reino de Dios, esto es, la total sumisión de la persona a los preceptos cristianos, sin hacer distinciones de compromiso según posición jerárquica. Por lo mismo, se prefiere el término discípulo al de creyente. Las congregaciones neopentecostales combinan una liturgia expresiva, libre y contemporánea con un fuerte conservadurismo doctrinario. Todo esto acompañado del incentivo a la manifestación de los dones del Espíritu (glosolalia, profecías, exorcismo). En todo caso, se continúa con la tradición de madurez pentecostal de mediados de siglo XX, enfatizando la dimensión ética del cristianismo, en el marco de una relación personal y no mediada entre el sujeto y la divinidad. En lo organizacional, desconfían de la institucionalización. No es que carezcan de base institucional, pero tienden a flexibilizar su funcionamiento, priorizando una imagen de la iglesia como "organismo" antes que como estructura mecánica.[15]

Por ende, la iglesia no se asocia a su expresión física (la materialidad del templo, la historia de la congregación) sino a la comunidad de fieles que proporciona una dinámica nuclear de vida. Se articulan grupos de discípulos, donde el liderazgo laico tiene intenso protagonismo. Ahora bien, la conformación nuclear de la vida eclesiástica es compatible con expresiones de fuerte autoritarismo pastoral. Se distinguen también del pentecostalismo tradicional por no priorizar el crecimiento cuantitativo. Optan por una interpretación cualitativa del crecimiento, estableciendo las bases de la vida cristiana en los sujetos.[16] Además, una expansión desmesurada dificultaría el ambiente de cordialidad familiar inherente a las congregaciones neopentecostales. Es

[15] C. Romo y otros, *El Reino de Dios y su impacto en el mundo de hoy.* Comunidad Cristiana de Chile, 1999. Weber explica la tensión teórica entre poder carismático y rutinización (M. Weber, *Economía y sociedad.* México: FCE, 1984). La fase de institucionalización, de "domesticación" del carisma parece ser una fase ineludible en las comunidades religiosas que buscan proyectarse y estabilizar su doctrina. El desafío parece ser problemático en el ámbito neopentecostal, definido por la libertad espiritual y la destradicionalización.

[16] C. Romo y otros, *El Reino de Dios y su impacto en el mundo de hoy.*

destacable el mayor nivel socioeducativo de los neopentecostales, en comparación con el evangélico chileno típico. Comparten con el pentecostalismo un énfasis litúrgico emocional y sentimental. Se relacionan entre sí con extrema cordialidad, marcando la diferencia con el funcionamiento hostil y alienante que caracteriza al entorno socioeconómico.

Los neopentecostales destradicionalizan la liturgia evangélica[17], actualizan las expresiones de alabanza y proporcionan un ambiente informal que los distingue de los protestantismos históricos (luteranos, presbiterianos calvinistas, anglicanos).

4. Pensamiento utópico y liderazgo carismático en la Comunidad Cristiana

El énfasis empírico del análisis consiste en el testimonio del fundador, líder principal y apóstol del movimiento.[18] La historia de la congregación comienza en 1971 en Concepción. En la actualidad, el fundador (junto a otros líderes de India, Argentina e Italia) articula una red trasnacional de movimientos afines, denominada Fraternidad Apostólica Internacional. Para la comprensión de la dinámica de las comunidades cristianas resulta clave el rol de apóstol como portador de una revelación especial y continua de la divinidad.

El funcionamiento cotidiano de las comunidades cristianas se ajusta a ciertos elementos clásicos de las organizaciones pentecostales. Por ejemplo, junto a una escasa institucionalización de las estructuras de gobierno se aprecia el ascendiente de un liderazgo fuertemente carismático. En consecuencia, la naturaleza autoritaria de la iglesia permite comprender cómo confluye la historia congregacional con el pensamiento del apóstol.

Es interesante cómo en la propia percepción del apóstol el llamado no se percibe como un evento espectacular que marque una inflexión. Más bien se alude a un proceso o un tratamiento de la vida entera de la persona, lo que confirma la vocación de estar destinado para una comisión especial.

Estamos en presencia, a fines de los 70, de un joven pastor de una rama de las Asambleas de Dios (de origen noruego), quien muestra desde siempre cierta rebelión frente a la fragmentación teológico-institucional de

[17] S. Hunt, Magical Moments: An Intellectualist Approach to the Neo-pentecostal Faith Ministries, en: *Religion*, 28, 1998, 271-280.

[18] A partir de entrevistas en profundidad realizadas los días 15 y 22 de abril de 2008.

la Iglesia. Incluso las oportunidades de coordinación interdenominacional que eventualmente se abrían sólo servían para confirmar la desazón del entrevistado, pues desde su visión siempre se imponía una lógica proselitista y sectaria.

El apóstol logra detectar plena coherencia en todos los eventos y estados anímicos de su vida, no hay asomo de duda en orden a la conducción divina del proceso.

> "Bueno, la verdad es que habían varias cosas que me llamaban la atención desde siempre digamos, desde que empecé a tener conocimiento un poco más profundo de lo que era la vida cristiana. Había cosas que no me entraban en mi mente y en mi concepción de la iglesia, como por ejemplo, el por qué había tanta diversidad de grupos. Eso nunca entró en mi, a pesar de ser de un grupo que era un poco cerrado, no me convencía, y de hecho yo nunca me mantuve en el grupo así encerrado, sino participando con diferentes expresiones de la cristiandad. Entonces ese fue un tiempo de crisis en mi vida, en una búsqueda de una respuesta de Dios. Empezaron a surgir estas cosas que el Señor comenzó a mostrar como nuevas, que realmente no eran nuevas, pero para mí resultaron una revelación de Dios como era el reino de Dios, el Señorío de Cristo, la concepción de la iglesia, etc. Ahora, lo que vino de atrás, digamos, desde mi nacimiento hasta esa hora, yo creo que fue una preparación paulatina de lo que Dios quería con mi vida."[19]

El nacimiento de las Comunidades Cristianas (o Iglesias en Restauración) obedecería a un claro designio divino. Para hacer comprensible esta voluntad se requiere una interpretación histórica global del cristianismo, la que se traduce en los siguientes términos: valoración positiva de la Iglesia primitiva, postura crítica frente al hito político-institucional que marca Constantino, valoración parcial (con reticencias) de los Reformadores y su legado, reconocimiento de los avivamientos de comienzos del siglo XX, consideración de la restauración de la Iglesia (en las últimas tres décadas del pasado siglo) como el evento final de restablecimientos de principios fundamentales.

De especial interés resulta la valoración que se realiza de la Reforma, lo que es revelador respecto a la postura de las comunidades acerca de la

[19] Declaraciones en entrevista del Apóstol y fundador de las Comunidades Cristianas.

relación entre cristianismo y modernidad. Se reconoce el mérito de referentes como Lutero o Calvino, destacando especialmente su valor para enfrentar al poder eclesiástico de la época. Incuso se admite su importancia en el contexto general de la evolución cristiana ("¿Dónde estaríamos de no ser por ellos?").

Sin embargo, el planteamiento se torna crítico sobre las consecuencias de la Reforma, en especial acerca del postulado del libre examen de cuestiones doctrinarias. A juicio del Apóstol, esta premisa explica la tónica religiosa divisionista que sacudió a Europa a partir del siglo XVI. Más allá del discutible rigor de la afirmación[20], el entrevistado logra captar la directa conexión entre protestantismo y modernidad, en términos de que efectivamente implicó un hito de racionalización de la fe.

Lutero y Calvino llegan a sus conclusiones a través de un análisis intelectual. Es una epistemología cristiana que despierta aprehensiones en la teología neopentecostal, donde el énfasis pasa por la urgencia de la aplicación de las verdades bíblicas, antes que por indagación académica. Las comunidades cristianas revelan en este punto su resuelta y definida crítica a la modernidad, no hay interés en las posibilidades de confluencia entre Fe y Razón.

> "Hasta cierto punto la Reforma fue muy valiosa, yo realmente admiro esos hombres que se entregaron del todo por defender la verdad de Dios a costa de sus vidas y evidentemente que la actuación de Lutero fue memorable. En todo caso, Lutero nunca pensó que la iglesia iba a partir por caminos divergentes, sino que tal vez pensaron que iba a tomar el camino que debía tomar. Pasaron los años, los siglos, y lamentablemente vimos como en la historia de la iglesia empezó la divergencia de grupos. Las denominaciones nunca fueron la voluntad de Dios, la división se explica porque se enfatizó la teología por sobre la doctrina."[21]

Bajo esa línea de razonamiento, resulta central la distinción que hace el Apóstol entre teología y doctrina en tanto refleja rechazo a toda forma de racionalización de la fe.

---

[20] Lutero apuntó al libre examen de las Escrituras respecto a la mediación sacerdotal. Temas centrales de la reflexión del reformador como la naturaleza de la salvación no admitían mayor ambigüedad o subjetivismo.

[21] Declaraciones en entrevista del Apóstol y fundador de las Comunidades Cristianas.

Se entiende el cristianismo como un sistema de comportamiento y por ende se desconfía del esfuerzo teológico por considerarlo conductualmente estéril y academicista.

En el ambiente de las comunidades cristianas es común escuchar que "hay teólogos ateos". El énfasis radica en el cumplimiento cabal de las enseñanzas de Jesús. Aunque no se explicita, pareciera existir el siguiente diagnóstico: "A mayor preparación teológica menor coherencia conductual del cristiano".

> "Doctrina, en el griego didaké, es lo que Jesucristo enseñó, lo que Cristo enseñó para vivir. Doctrina es eso. Es una línea de conducta. En cambio la teología son pensamientos, ideas, respecto de Dios, y en eso, ¡hay una gama enorme! Por eso yo hago la distinción, porque por ejemplo en los seminarios se enseña teología, en la materia doctrina se enseña teología. Entonces, generalmente, los que llegan a pastorear tienen una confusión de qué aplicar. Es una cosa que hemos estado tratando estos últimos años, que se pueda distinguir claramente lo que es doctrina. Aquí está la gran cuestión: Doctrina es una sola, de Cristo. Pero teología hay muchas, pero Cristo enseñó una sola cosa, una sola doctrina. Y un sermón del monte. Hay una sola enseñanza que Pablo dio en la Iglesia. Doctrina es una sola, teología muchísimas, por eso yo hago la distinción y vale la pena hacerla porque si no se genera una confusión."[22]

Resulta manifiesta una de las principales paradojas de la visión del Reino de Dios: en los documentos fundamentales del movimiento se insiste en el humanismo como corriente cultural perniciosa. Pero el énfasis en la comprensión conductual del cristianismo termina centrando el contenido del Reino en esfuerzos humanos, dejando fuera toda reflexión escatológica que priorice la solución divina del problema del pecado. Si bien se admite la veracidad bíblica de la expectativa escatológica, se privilegia la esperanza utópica de la implantación terrenal de los valores del Reino.

El cristianismo aparece como una alternativa ética a los "males" del mundo contemporáneo. El énfasis está en una realización completa del Reino aquí y ahora.

[22] Declaraciones en entrevista del Apóstol y fundador de las Comunidades Cristianas.

5. Desarrollo histórico de las Comunidades Cristianas. Niveles de impacto en el entorno religioso de los 70

A nivel religioso, cabe destacar las malas relaciones de la naciente congregación con la generalidad del mundo evangélico. Cabe plantear dos hipótesis explicativas: el testimonio del Apóstol, quien reconoce el rol de su personalidad confrontacional de aquel entonces, atribuyéndola a su juventud.

Es posible también que exista una explicación doctrinaria y organizacional de fondo. Desde un comienzo no se observa que la congregación se autodefina como una alternativa cristiana más. Al contrario, el movimiento se perfila como restaurador de la esencia del cristianismo; es muy posible que estas pretensiones hayan violentado al entorno evangélico. Aún más, la visión del Reino de Dios revisa los fundamentos tradicionales de temas de capital importancia; es el caso de la salvación. Se replantea el tema de la salvación por fe, en tanto, a semejanza de la postura católica, se advierte que es posible perderla.

> "Jesús lo declaró de esta manera: El que persevere hasta el fin, este será salvo. Es teológicamente correcto decir: He sido salvo, soy salvo y estoy siendo salvo. Es decir, cada día yo tengo que cuidar mi salvación; no porque yo sea salvo hoy día, y haga cualquier cosa el Señor tiene que aguantármelas todas, ¿no? Entonces, si yo me equivoco, digamos, y peco, tengo abogado para ir al Padre y ser perdonado. Pero si yo me doy la licencia de hacer cualquier cosa, ¡sabiendo! que estoy haciendo mal, entonces ahí yo estoy poniendo en juego mi salvación. Aquél que dice la salvación no se pierde haga lo que haga, creo que está en un error, porque si no sería un juego esto. No, yo puedo perder la salvación si no tomo en serio lo que el Señor me está diciendo."[23]

Es probable que estas diferencias teológicas también hayan contribuido a gatillar las tensiones, que se hicieron particularmente notorias en las reacciones de las iglesias históricas de Concepción (especialmente la presbiteriana y en cierta medida la metodista) frente al accionar inicial

[23] Declaraciones en entrevista del Apóstol y fundador de las Comunidades Cristianas.

de la comunidad cristiana. Esto explica que incluso se calificara de herejía al nuevo enfoque. La realidad de las diferencias doctrinarias es evidente, si no ¿cómo explicar que el fundador del movimiento (quien llevaba años desempeñándose como pastor en las Asambleas de Dios) dudara incluso de su propia conversión, durante la crisis personal que preludió el nacimiento de la Comunidad Cristiana?

En la perspectiva del Apóstol, el conflicto también se explicaba por las visiones contrapuestas sobre el gobierno de la Iglesia. Las iglesias evangélicas tradicionales se caracterizaban por privilegiar una visión organizacional de gobierno, en cambio la Comunidad Cristiana prefería una concepción ministerial. Se requería restaurar los ministerios que Dios habría establecido y que estaban olvidados desde que el cristianismo adoptó el modelo de gestión episcopal o posteriormente congregacional.

Con el tiempo mejoran las relaciones con las iglesias evangélicas. Desde mediados de los 80 las prédicas adoptan un tono más conciliador e incluso el propio Apóstol pide públicamente perdón a los evangélicos que pudieron sentirse heridos.[24] Sin embargo, las diferencias doctrinarias subsisten a pesar de la mayor integración de la Comunidad a las estructuras religiosas de la ciudad (desde mediados de los 80 algunos líderes participan en el Consejo de Pastores de Concepción).

Llamativa resulta la favorable reacción del mundo católico. En la perspectiva del entrevistado, esto se relaciona con la falta de formación bíblica que muestra este sector del cristianismo, se trataría de personas menos estructuradas en su pensamiento teológico. Cabe especular que las razones del acercamiento no pasan sólo por la explicación del Apóstol; las diferencias doctrinarias antes expuestas también cumplen un rol (posibilidad de perder la salvación, centralidad del libre albedrío, confianza en la implantación terrenal de una utopía cristiana, etc.). En suma, las comunidades cristianas presentan rasgos teológicos especialmente afines al catolicismo, junto a elementos organizacionales característicos de los movimientos pentecostales.

Las diferencias terminaron por originarse en la jerarquía católica, a fin de poner término a las óptimas relaciones que mostraba la Comunidad Cristiana con católicos carismáticos. Sólo temas históricamente controversiales como el bautismo terminaron por cortar un nexo que se desarrollaba con fluidez y naturalidad.

---

[24] Esta información proviene de entrevistas realizadas a un ex pastor de la congregación y a líderes evangélicos.

> "Entre los católicos era un factor favorable la falta de conocimiento en la Escritura. En cambio acá (entre los evangélicos), dado un conocimiento teórico de la Escritura, se daba un mayor rechazo. Entonces fue muy interesante ver la apertura del mundo católico. Tuve relación con muchos sacerdotes y llegó la hora también en que esto se frenó por la jerarquía. Me llamaron los obispos para preguntarme por qué yo bautizaba a los católicos. A lo cual yo respondí: Yo no bautizaba a los católicos, sino a los que se arrepentían, o sea, llámense como se llamen, si daban un paso con el Señor, había que seguir el proceso que el Señor indicaba,… Lamentablemente después dieron la orden que no se juntaran conmigo o con los que tenían relación conmigo. Eso trajo un bajón en las relaciones y en el proceso que iba bien encaminado con los carismáticos."[25]

Cabe detenerse en el impacto sociológico de la Comunidad Cristiana en el contexto sociocultural de los 70 en Concepción. Dos elementos caracterizaban a la ciudad: un alto nivel de politización, considerando el foco ideológico de la Universidad de Concepción (origen y presencia del MIR), así como la búsqueda espiritual de un tipo de juventud que optaba por marginarse del sistema.

En ambos frentes se percibió el accionar del movimiento. Varios de los miembros fundadores tenían un fuerte compromiso político al momento de su conversión. En la generalidad de los casos, se trataba de una orientación marxista revolucionaria. El Apóstol describe cómo la congregación era objeto de la vigilancia cotidiana del régimen militar. Asimismo, tras el golpe de Estado se sintió la presión del gobierno en orden a manifestar apoyo público. La respuesta fue clara, enfatizando la compatibilidad de la postura cristiana de orar por las autoridades y mostrarse independientes frente al poder temporal.

> "… justamente el día que fue el golpe de Estado, nosotros con varios pastores nos habíamos puesto de acuerdo en hacer una declaración de lo que era la iglesia en el contexto que se estaba viviendo. Porque era un momento histórico complicado, nos querían requisar los templos, los locales; íbamos a hacer una declaración bien fuerte, que me tocó a mí redactarla; y justo vino el golpe, pero igualmente se la fuimos a declarar al general, él quería que lo apoyáramos. Yo le dije: Mire,

[25] Declaraciones en entrevista del Apóstol y fundador de las Comunidades Cristianas.

> la responsabilidad nuestra en el mundo, es orar por las autoridades, sea cual fuere, pero nosotros no podemos comprometernos con ningún poder temporal, porque la iglesia dejaría de cumplir su función profética en la tierra".[26]

Especialmente gráfico es el testimonio del cambio de vida que mostraron adherentes particularmente inclinados hacia la causa izquierdista durante la Unidad Popular. El hecho habría sido verificado incluso por la autoridad policial del momento.

La manera en que el Apóstol narra lo sucedido confirma que el cristianismo es concebido como un cambio conductual antes que un sistema de pensamiento. Los elementos doctrinarios que subsisten para esta visión no son de corte teológico sino que apuntan a la construcción de una utopía con capacidad de impacto concreto en el mundo.

> "Resulta que aquí se convirtió una persona que estaba muy comprometida con Allende, llegó a ser entrenador de guerrilla, entonces cuando vino el golpe él era una persona muy buscada, y se convirtió antes de que fuera el golpe, así que tenía una carga de conciencia: ¿Qué hago?, este hermano va a ser perseguido, buscado, y sentí la dirección de Dios de hacer una locura, la verdad es que fue una locura, Dios me indico que fuera con él a investigaciones, y declarara lo que él era ahora, a riesgo de cualquier cosa. Así que lo tomé y fuimos. Yo dije: Señor, me meto a la boca del lobo aquí. Hablé con el Subprefecto y le digo: Mire, yo tengo una persona que ustedes buscan, pero vengo a dar testimonio... El me empezó a decir: Cómo puede asegurarme usted que esta persona está cambiada. Bueno, le digo yo: Este es mi trabajo. Sé cuando alguien ha sido realmente transformado por Dios. El hombre se fue poniendo un poco enojado porque me seguía insistiendo: ¡Pero cómo me puede asegurar usted!, entonces llegó el momento que yo le dije: Mi vida por la de él. Cuando le dije eso el hombre se puso blanco, me dijo: ¿Sabe lo que me está diciendo? ¿Sabe el momento histórico que estamos viviendo? Yo le dije: Sé exactamente, pero alguien dio su vida por mí una vez, y yo quiero con esto darle testimonio de lo que estoy diciendo. Entonces el hombre me dijo: Lléveselo, no lo quiero ver más aquí. Y ahí terminó el episodio con él. Después me volvieron a llamar y me aseguraron que de aquí en adelante esté tranquilo, porque nadie nos va

[26] Declaraciones en entrevista del Apóstol y fundador de las Comunidades Cristianas.

> a molestar. Hemos comprobado muy claramente que la gente que llega ahí realmente es transformada."[27]

El testimonio de ofrecer la vida a cambio de uno de los miembros vigilados es esclarecedor respecto a la convicción espiritual que asiste al entrevistado. Se está en presencia de una obra definida como divina, que busca restaurar la profundidad del amor fraternal característico del cristianismo primitivo.

Lo relatado también revela ciertos rasgos psíquicos del entrevistado, en tanto su comportamiento resultó coherente con los contenidos heroicos que se suelen atribuir al liderazgo carismático.

Otro de los componentes distintivos de la visión del Reino de Dios se relaciona con su carácter contracultural. Esta condición es evidente cuando se reflexiona en el perfil de los primeros integrantes, carentes de formación religiosa. Se trataba de jóvenes penquistas sumergidos en la experimentación con drogas y en la religiosidad oriental. Más allá de los logros de conversión que el pastor describe y del impresionante cambio conductual que relata, es notoria la afinidad motivacional que cabe establecer entre sujetos socialmente marginados y rupturistas con una organización religiosa emergente, militante y confrontacional. La inserción de estas personas en una iglesia evangélica tradicional (protestante histórica o pentecostal) habría sido más problemática.

> "…los diez primeros que llegaron fueron hippies, drogadictos, y bien comprometidos con la droga, y Dios hizo un milagro con ellos porque no hubo necesidad de tratamiento médico o psicológico, sino que fue una obra enteramente de Dios, cosa que después vine a reflexionar: cómo estos muchachos dejaron la droga. Algunos hasta la heroína probaron, pero Dios los llevó a ser liberados. […] Un detalle práctico: Empecé a llevar a mi casa a los diez, para enseñarles cómo vivir, les pregunté: Ustedes ¿Qué hacen? Me dijeron: Nada. No trabajan, no estudian tampoco, bueno... la Biblia dice que el que no trabaja no come. Entonces, les dije, esta es la primera lección. Ustedes van a tener que decidir trabajar o estudiar. Ociosos no pueden estar. Entonces les dije: ¿A qué hora se levantan? Bueno, a las diez u once de la mañana. A partir de mañana ustedes, ninguno se me levanta después de las ocho, y mientras encuentran trabajo o estudian ustedes, van a ayudar en su casa, le van a preguntar a sus padres en qué pueden ayudar.

[27] Declaraciones en entrevista del Apóstol y fundador de las Comunidades Cristianas.

> Entonces, ya a los dos o tres días los padres estaban totalmente asustados, preguntándole a algunos de ellos si estaban bien, si se sentían bien…"[28]

Los comienzos rupturistas de la Iglesia se expresan en el plano eclesiástico. A nivel sociológico, se tiende a la búsqueda de integración y socialización. En todo caso, el proceso de reinserción es experimentado con la misma radicalidad que caracteriza a la rebeldía.

6. Contenidos de la visión del Reino de Dios: Alcances utópicos y definiciones estratégicas

Una de las principales amenazas que se identifican se relaciona con el arraigo del humanismo en la sociedad. En este ámbito se aprecia con nitidez el carácter antimoderno y contracultural del movimiento. Se observa con preocupación la expansión de los derechos que caracteriza a la cultura contemporánea. Es un diagnóstico aplicado a la crianza de los hijos, la preocupación por la condena de toda forma de disciplina y autoridad. Por ejemplo, no se interpreta de modo crítico la masiva incorporación de la mujer al mercado laboral, más bien se sospecha de las consecuencias socioculturales de dicha realidad económica.

> El niño tiene todos los derechos y los padres pierden hasta su autoridad sobre sus hijos, ¿no? Entonces ahí estamos frente a un problema. El problema nuestro es a quien obedecemos. Dios dice que hay que disciplinar, y hay que dar disciplina evidentemente correcta a los hijos, y si no se hace vamos a llegar a tener una generación dirigente sin límites. En cuanto a la igualdad de los sexos, creo que la mujer no es un ser de segunda categoría, Dios nunca dijo eso, pero Dios le asignó un rol a cada uno, y cuando se ha traspasado el límite en este sentido, vemos que hay muchos problemas. Pero Dios puso un orden en la familia y nunca dijo que la mujer era inferior al hombre, sino que tenía un rol distinto, fue conformada emocionalmente, psíquicamente, de una manera distinta al hombre, y entonces, eso no se respetó en el tiempo, y estamos llegando a un momento de crisis. Hay mucha competencia entre el hombre y la mujer, y esto hace que los hijos reciban una carga emocional muy negativa, porque se genera una lucha tremenda. Si la mujer tiene un trabajo mejor que el hombre, ya es un problema de marca

[28] C. Álvarez, editor, *Pentecostalismo y liberación,* 254.

> mayor. Inclusive hoy día se casa una pareja pensando el hombre que la mujer tiene que necesariamente aportar a la familia, y si la mujer en algún momento deja de trabajar se constituye en un serio problema."[29]

Existen rasgos de la clásica utopía conservadora descrita por K. Mannheim, típica de contextos históricos de alto nivel de transformación tecnoeconómica y que presionan la vigencia de los valores tradicionales. Son recurrentes los tópicos de alarma frente al peligro de descomposición social que trae la degradación familiar. A la par de la crítica ético-moral, se observa un cuestionamiento valórico a la lógica capitalista. Nuevamente son evidentes las afinidades con la utopía católica, distinguible por su inconfundible sello anti-liberal (tanto en la moral sexual como en el ámbito del sistema productivo).

> "Tenemos una fuerte crítica respecto a cómo se desprecian los valores en la actualidad. Respecto al debate de la píldora del día después, la presidenta dijo que sólo era una cuestión valórica. ¿Cómo es posible que la Presidente de un país pueda decir tal cosa? Más importancia tiene la cuestión de los votos, porque se ha tomado desde un punto de vista político, por sobre los valores. Entonces, ¿hacia dónde conduce esto a la sociedad? La idea socialista es muy liberal en este sentido, y es lo que nos preocupa. Por otro lado, el capitalismo tampoco es una respuesta porque hay una especie de egoísmo en la repartición de la riqueza, el que puede más que acumule más, sin importar nuestro prójimo."[30]

Sostengo que el antiliberalismo de la visión del Reino de Dios constituye más bien el reflejo superficial de la connotación de fondo del movimiento: la dificultad de conciliar modernidad y cristianismo. Es compatible la promoción de una inserción natural en el mundo con una desconfianza ontológica básica frente a los adelantos de la ciencia. No existirían mayores posibilidades de entendimiento entre fe y razón científica. "En ciertas cosas sí hay conflictos, porque hay científicos a los que no les interesa para nada lo que Dios dice. Para mi no habría conflicto si realmente se respetaran los principios de Dios."[31]

El desarrollo científico no sólo revelaría anti-cristianismo sino lo que es peor, funcionaría sin considerar a Dios, de modo autónomo, tal como se

[29] Declaraciones en entrevista del Apóstol y fundador de las Comunidades Cristianas.
[30] Declaraciones en entrevista del Apóstol y fundador de las Comunidades Cristianas.
[31] Declaraciones en entrevista del Apóstol y fundador de las Comunidades Cristianas.

describe la esencia de la rebelión humana en el Génesis. Ilustrativas son las aprehensiones que suscitan los avances médicos en técnicas de reproducción asistida: de modo casi idéntico a la postura católica, se considera que el objetivo es reemplazar a Dios mediante una indebida introducción de lo artificial en la producción de la vida. Se admiten casos donde no existiría subversión evidente a principios bíblicos, pero se tiende a considerar que la permisividad frente a un caso puede traer el descalabro valórico de las sociedad, abriendo la puerta para nuevas transgresiones.

> "En cuanto a la reproducción asistida, yo tengo mis aprehensiones con el hecho de que es una cosa muy artificial, y si alguien me dice: ¿Cuál es la respuesta entonces? Yo creo que hay otros medios, por ejemplo, hay tantos niños desvalidos en el mundo. Por qué no, cuando alguien no puede tener hijos: va a ser una acción tremendamente amorosa acogiendo a un niño que no tiene esperanza, no tiene futuro, en vez de entrar a cosas que realmente pueden rayar en algo peligroso, violándose el principio de Dios. […] No se puede emitir un juicio generalizado en esto, pero hay cosas que de hecho las rechazamos de plano, como es la clonación y otras cosas que son evidentemente contrarias a lo que Dios estableció."[32]

Utilizando las categorías de Karl Mannheim para diferenciar ideología de utopía[33], ¿cómo categorizar el pensamiento de la comunidad cristiana?

A mi juicio, a nivel de conciencia de grupo, el movimiento obedece a un perfil utópico. Es decir, los sujetos se movilizan por la expectativa de la superación trascendente de la realidad. Esto no se realiza para el logro de objetivos concientemente ideológicos, es decir, no se propone una visión de mundo celestial que se sabe impracticable. No se verifica la clásica estrategia ideológica de proponer un cambio de tal radicalidad que sólo sea posible a nivel ultraterreno.

El fundador cree sinceramente en la factibilidad utópica de su ideario. No obstante el sello utópico del movimiento, las consecuencias de su desarrollo son claramente ideológicas por las siguientes razones:

- Las paradojas de la visión. Se logra perfilar una mirada utópica de la

[32] Declaraciones en entrevista del Apóstol y fundador de las Comunidades Cristianas.

[33] K. Mannheim, Ideología y utopia. México: FCE, 1987.

sociedad, lo discutible es que sea una aproximación cristiana. El desinterés de la congregación por fomentar el estudio teológico termina por desperfilar el cristianismo del movimiento, especialmente cuando consideramos su ambigüedad frente convicciones bíblicas fundamentales como la naturaleza de la salvación o la expectativa escatológica. Consecuentemente, la Comunidad no se logra posicionar como alternativa cristiana, ya que en el seno del mundo evangélico no se reconoce el rigor teológico de la propuesta. El grupo mantiene el alto nivel de aislamiento respecto al mundo cristiano que lo ha caracterizado desde sus orígenes.

- La visión pretende anclar su proyecto transformador desde el cristianismo; la falta de sintonía del grupo con el entorno evangélico afecta claramente estas posibilidades y hace sospechar que la base utópica del movimiento es sólo sociológica y no llega al nivel doctrinario. Una consecuencia probable de esta debilidad es que se termine por desperfilar la orientación utópica imponiéndose efectos ideológicos de control social y religioso.
- A nivel de estrategia de impacto, el grupo se paradojiza cuando niega la legitimidad cristiana de la acción política convencional. Sólo sería lícita la inserción política como independiente. También se apuesta a la posible influencia de miembros destacados como asesores y consultores para la toma de decisiones de alta complejidad y relevancia social.

> "La verdad es que en muchos años hemos tratado de ver por dónde el efecto en la sociedad puede ser más efectivo. En este momento estamos incentivando mucho a nuestros jóvenes a estudiar no solo para tener formación profesional, sino a estudiar con miras a una influencia en la sociedad. A los profesionales actuales les estamos diciendo que procuren estar en su medio, no solo por el efecto profesional sino por un efecto de extender el reino de Dios, en su área. Esto tiene que ser como las hormigas, esto tiene que entrar en la sociedad por efecto de testimonio, pero preparando personas para impactar su medio."[34]

Se pretende fomentar este tipo de profesionales bajo un contexto organizacional de fuerte autoritarismo y nula relevancia asignada a los laicos en la toma de decisiones. Es decir, los profesionales brillantes que se espera influyan en la sociedad no tendrían mayor incidencia en la conducción eclesiástica. Se espera que estas mentes privilegiadas tengan una postura

[34] Declaraciones en entrevista del Apóstol y fundador de las Comunidades Cristianas.

abiertamente crítica en el mundo, pero que mantengan absoluta sumisión en la iglesia. Esta combinación no es del todo imposible y se ha dado en otros contextos eclesiásticos, pero es sociológicamente improbable dado el fuerte contraste entre autoritarismo eclesiástico y complejidad cultural del entorno.

En la práctica resulta inviable que profesionales cristianos destacados mantengan sumisión incondicional en la Iglesia, a menos que ésta cambie su perfil organizacional y flexibilice su diseño. Pero como hemos visto, las convicciones de gobierno eclesiástico no son objeto de deliberación reflexiva en la comunidad cristiana.

Conclusiones

El surgimiento de la Comunidad Cristiana coincide con un cuadro de aguda crisis político-social. Las iglesias evangélicas tradicionales no lograban contrapesar de modo efectivo dicho escenario, se requería de un refugio espiritual con proyección utópica y carácter rupturista. El contexto político imponía radicalidad y militancia a las convicciones religiosas.

En el plano espiritual, el movimiento efectivamente desafió las estructuras eclesiásticas dominantes.

Superada la crisis institucional, la congregación perdura en función de su identidad utópica (Mannheim), de acentuado carácter antimoderno y antiliberal. Esto es una reacción a las consecuencias socioculturales de la revolución capitalista iniciada en los 80.

En términos utópicos, la congregación se torna inoperante y parece cumplir una función más bien ideológica de estabilización social. Las paradojas doctrinarias terminan por desperfilar toda pretensión de impacto. En lo concerniente al nexo entre globalización y religión, la Comunidad Cristiana no se sitúa en ninguna de las polaridades planteadas por Peter Berger. Debido al elocuente fundamentalismo de su doctrina, no corresponde a un esquema de religión pluralista. Tampoco cabe clasificar a la congregación como minitotalitarismo sectario, ya que manifiesta pretensiones de impacto universal tanto en la Iglesia como en mundo. El ideario de la Comunidad Cristiana proyecta una tendencia de exclusividad universalista. Es decir, se autodefine como un lugar especial desde donde Dios transformará al cristianismo y a la sociedad. Para esto se requiere que los sujetos interactúen con el mundo y no caigan en el aislacionismo. Sin embargo, no generan mayor impacto en la sociedad, más bien reproducen el orden imperante.

La visión de transformación de la realidad parece tener sólo vigencia discursiva, pero confiere identidad y esperanza al movimiento (del mismo modo que el clásico consuelo ultraterreno). En rigor, estas conclusiones construyen sólo hipótesis, ya que se basan en el pensamiento del fundador del movimiento. En todo caso, la congregación presenta un fuerte autoritarismo doctrinario y organizacional, por lo que no cabe esperar grandes discrepancias según el nivel de análisis.

Ensayo 5:
Roberto Zwetsch
(Brasil)

Sobre la experiencia del Espíritu y las debilidades humanas

"Cuando recibieron el Espíritu de Dios ¿fue por obedecer
la ley, o por aceptar la buena noticia? ¡Claro que fue
por aceptar la buena noticia!
Y si esto fue así, ¿por qué no quieren entender?
Si para comenzar esta nueva vida
necesitaron la ayuda del Espíritu de Dios,
¿por qué ahora quieren terminarla
mediante sus propios esfuerzos?
¿Tantos sufrimientos, para nada?
Gálatas 3:2-4

Introducción

Es un privilegio como pastor y profesor de teología en una Escuela Luterana participar de un encuentro como éste. Estoy agradecido con el Dios de la Vida por este regalo y por la oportunidad de compartir con ustedes, mis hermanos y hermanas en la misma y única fe, algo de los sucesos en nuestra Iglesia Evangélica de Confesión Luterana en Brasil (IECLB) respecto de un movimiento con características carismático-pentecostales que nos ayudó, al fin y al cabo, a percibir que no podemos ser iglesia sin apertura a los diversos

Profesor de Teología Práctica y Misiología de la Escuela Superior de Teología en São Leopoldo, Brasil, y Secretario Ejecutivo de CETELA – Comunidad de Educación Teológica Ecuménica Latinoamericana y Caribeña.

dones del Espíritu y a las experiencias de renovación que estos dones pueden proporcionar a la vida de las personas de fe y a las comunidades, muchas veces demasiado fijas en su tradición y necesidades religiosas.

En esta presentación pretendo en la mayor brevedad posible exponer la emergencia de un Movimiento de Renovación Espiritual (MRE) que pretendió traer un nuevo avivamiento a comunidades de confesión luterana en el sur de Brasil en los años de 1990. Hay quienes afirman que ya hubo algunas experiencias del don de lenguas y de exorcismo realizadas por pastores luteranos procedentes de una Misión Luterana de EUA en los años de 1960. Pero este Movimiento de que trato acá se conforma solo posteriormente y se presenta con fuerza en la vida de la iglesia recién en los años de 1990. He participado de los tres primeros encuentros nacionales del movimiento. Con el colega Dr. Oneide Bobsin, el entonces doctorando Adilson Schultz y el estudiante de teología Ademir Trentini, hicimos en 2001 una investigación de campo en la Segunda Conferencia Luterana del Espíritu Santo que se realizó en Joinville, SC, en septiembre de 2001. De diálogos mantenidos en esa oportunidad con personas y liderazgos presentes, preparamos una publicación muy provisoria sobre la significación de este movimiento para nuestra iglesia.[1]

Tres años después, este Movimiento decidió romper con la iglesia y formar su propio grupo confesional. La idea presentada por Juan Jacobo Tancara respecto del "fraccionamiento" pentecostal parece otra vez tornarse realidad. Mi pregunta es: ¿por qué es necesario que sea así? O mejor, ¿es inevitable que la comunidad pentecostal, para sobrevivir, tenga que fraccionarse, romper lazos de fe y culto con sus comunidades de origen? ¿Qué espíritu al final rige en la práctica de la organización pentecostal?

En este texto presento inicialmente una descripción de un culto carismático-pentecostal en ámbito evangélico luterano para después ubicar el movimiento en la historia de la IECLB y proponer algunas reflexiones de orden más sistemático a partir de la observación de este caso típico. El objetivo es al mismo tiempo compartir con ustedes este hecho y procurar entender estos sucesos y las razones de la ruptura, una vez que con la salida de este grupo de la comunión de la iglesia ciertamente todos quedamos más pobres espiritualmente. Sin embargo, lo que percibo es que en algún momento el MRE no pudo más

[1] O. Bobsin y otros, *Movimento de Renovação Espiritual. O carismatismo na IECLB***.** São Leopoldo: EST, 2002. Todos los datos y testimonios que presento acá están publicados en este libro. Cuando sea necesario, voy a citar las páginas en el mismo texto con la sigla MRE. Otras referencias las haré al pie de página.

continuar el tenso diálogo que se estableció con la directiva de la iglesia. Las razones más profundas, probablemente, sólo en el futuro las habremos de descubrir. Por ahora el movimiento se ha constituido como una nueva iglesia, la ALIA – Alianza Luterana de Iglesias Avivadas, un grupo que reúne unos 20 pastores, pastoras y otros obreros, y una membresía que les acompañó de por lo menos 2500 personas. La IECLB es una iglesia de 750 mil miembros, casi mil pastores, pastoras, diáconos, diaconisas, catequistas; más de 500 parroquias, más de mil comunidades y locales de predicación, que conforman una estructura de 18 sínodos. En los lugares donde ocurrió este cisma ya empieza el proceso de recomposición de las comunidades divididas, una vez que muchos que no habían concordado con la orientación de este movimiento y se habían alejado, empiezan a volver a la vida comunitaria. Y es un desafío muy grande para los pastores que reemplazan a los antiguos colegas trabajar en una situación nueva que, al fin y al cabo, el MRE dejó como herencia, tanto positiva cuanto negativamente. Yo creo que la IECLB no será más la misma iglesia después de los hechos que el MRE ha protagonizado en la vida de la iglesia en el país.

1. Descripción de un culto carismático-pentecostal en ámbito evangélico-luterano

Esta descripción se refiere a un culto nocturno durante la Segunda Conferencia mencionada arriba, en 2001. En estos cultos se puede captar bien el rostro del Movimiento de Renovación Espiritual, como el grupo se ha autodenominado. El culto dura casi tres horas. En la primera parte hay un tiempo largo para la alabanza. Es una parte altamente emotiva, y es conducida por un grupo musical de muy buena calidad y que produce música muy alta. Sigue a continuación una larga predicación. Viene entonces aquello que es probablemente lo más esperado por la gente de la comunidad y muchas otras personas que constantemente llegan a participar de estos cultos: la parte de invocación del Espíritu Santo, el pedido reiterado de bendiciones y liberación de los males y malos espíritus. Este último es un momento de fuerte experiencia espiritual. El culto al que me refiero fue conducido por el Pastor Mário Silveira, de la Parroquia de Cachoeirinha, localizada en la región metropolitana de Porto Alegre, al sur de Brasil.[2]

Antes de la predicación un obrero laico bendice al pastor y al final

[2] O. Bobsin y otros, *Movimento de Renovação Espiritual*, 48-60.

el pastor responde: "¡Aleluya! ¡Amén, Jesús!" El texto escogido es Ezequiel 37.1-14, el que es leído por otro miembro de la comunidad reunida.

Sólo entonces el obrero pastor inicia su charla, muy larga, como es costumbre en esos cultos. Él expone el texto y en medio de su exposición inserta temas del caos de la vida cotidiana, chistes, experiencias comunes que puedan ayudar a entender lo que el Espíritu nos quiere decir.

El pastor empieza a decir:

> […] las personas de nuestro tiempo están saturadas de todo y también de sí mismas. Las personas no tienen más esperanzas. Predicamos a personas desesperanzadas y cuyas vidas están descontinuadas. Personas fieles un día y en el otro día ya no más. Son personas que tienen miedo. Predicamos a personas que no tienen más gusto por la vida. Es decir, son personas que están como huesos secos, secas de esperanza. Son personas desplazadas geográficamente, sociológicamente y, principalmente, desplazadas espiritualmente. Ellas están lejos de la voluntad del Señor. Cuando se les ofrece el Evangelio del Señor, están saturadas, apáticas, sin esperanzas.
>
> Ezequiel, siervo de Dios, enviado, cuyo nombre quiere decir "Dios fortalece", fue enviado para traer un mensaje de esperanza, una palabra viva para donde ya no había más vida. También nosotros, hermanos, hermanas, somos enviados al Señor y por el Señor para testimoniar la Palabra de Dios en lugares desiertos. Pero nos gustan lugares fértiles, protegidos, agradables. En esos lugares nos gusta vivir nuestra fe. Pero Dios ha enviado al profeta Ezequiel para un lugar horrible, cuyo olor no se aguanta, de apariencia terrible.
>
> A nosotros nos gustan, al contrario, de lugares de buen olor, en donde nos sentimos protegidos y donde dominamos. Pero Dios nos envía a lugares donde no tenemos autoridad, dominio. Nosotros precisamos entonces obedecer a Dios e ir a lugares donde las personas no nos quieren. Uno les ofrece [el Evangelio] y ellas no quieren, porque no saben lo que quieren, no saben donde van. Aquí Ezequiel es realmente enviado por Dios para algo como el exilio, donde las personas se encuentran lejos de su patria, lejos de su casa, lejos del Señor, sobre todo, lejos de Dios. Nosotros también somos hoy enviados a traer una palabra profética para aquellos que están

secos de esperanza, aquellos que se están secando día tras día.

Hace pocos días escuché un relato de que la enfermedad de este siglo es la depresión. Las personas viven en una corrida para buscar calmantes, tranquilizantes, terapias que ayuden a liberar de la depresión. Depresión que tiene causas físicas, causas clínicas, causas espirituales, depresión de todos los tipos.

Y el Señor nos mandó a predicar su Palabra, la Palabra de Vida, la Palabra que el Espíritu Santo de Dios ofrece a todos, especialmente a la gente que se está secando. O para aquellos que ya están secos. El Señor les mandó a enviar y predicar el Evangelio de poder, porque el Evangelio es el poder de Dios para la salvación de todo aquello que cree. El Evangelio no es un discurso bonito, hermanos. El Evangelio no es una teología bien elaborada, el Evangelio no es sólo algunas doctrinas. El Evangelio es el poder de Dios. ¿Amén?

Entonces, diga a la persona que está a tu lado: "El Evangelio es el poder de Dios para la salvación de todos aquellos que creen." Hay algunos que no lo dicen, no saben de eso. Entonces, recuerda a estas personas que el Evangelio es el poder de Dios.

Y el Señor llevó al profeta Ezequiel para un valle de huesos secos. Lugares que no nos gusta conocer. Dios nos ha llevado también a lugares [como ese] para entender la realidad. ¿Cómo vamos a profetizar si no conocemos la realidad? Conocer la realidad en donde vamos a predicar es muy importante. Conocer a quien nosotros estamos predicando es sobre todo conocer la realidad cruda y desnuda de lo que está sucediendo. ¿Cómo vamos a predicar?

Aquí Ezequiel es llevado para un valle donde existen muchos huesos […] lugar horrible para predicar. Pero el Señor no manda sólo a predicar y ver. El Señor manda al profeta a caminar en medio de aquellos huesos secos. […] El Señor manda a entrar en aquella realidad.

El Pastor Mário presenta entonces experiencias personales de entrada en ambientes pobres que raramente son visitados por pastores luteranos, dentro de un proyecto evangelístico. Y continúa:

Nosotros tenemos que ir al encuentro de la realidad; tenemos que entrar en aquellos lugares y ver que Dios está haciendo una obra

tremenda en estos lugares horribles […] lugares donde para nosotros no hay más esperanza. […]

No hermanos, yo pude ver que en aquella villa miseria el Evangelio está siendo predicado diariamente. Niños son rescatados. Hay personas que entran allá sin armas. Hay personas que entran allá con la espada del Espíritu, con la Palabra de Dios, y anuncian liberación, anuncian nueva vida. Sí, eso es entrar en la realidad. Nosotros en [esta] Conferencia estamos solamente recibiendo más al Señor para después volver a las realidades secas. Yo tengo seguridad de que la gran mayoría de ustedes está diciendo: "Cómo me gusta esta Conferencia, cómo me siento bien aquí."

[…]

Pero no es para eso que el Señor nos ha llamado. El Señor nos ha llamado para lugares fétidos. El Señor nos ha llamado para lugares donde no hay esperanza. El Señor nos ha llamado para donde existen personas que están secas de vida. Dios nos ha enviado para anunciar liberación a los cautivos. Dios nos ha llamado para anunciar el Evangelio de las buenas nuevas, pero no un Evangelio tergiversado; no un Evangelio que no cuesta nada; no un Evangelio que es universalista, [para el cual] basta a la persona nacer, basta tener un cierto conocimiento de las cosas de Dios y ya está incluida en la gracia barata de Dios y maldice el Evangelio.

El Evangelio necesita llevar a la fe, a la profecía de que él va ser una nueva creatura (criatura?), de que él va ganar un corazón nuevo; aquel corazón duro, aquel corazón obstinado contra Dios será retirado y le será dado un corazón que ama a Dios. Amados, cuando una persona ama a Dios, ella deja las cosas del mundo. Cuando una persona ama a Dios, no es más necesario llegar a ella y decir: "Hermano, usted tiene que dejar de hacer esto, y hacer aquello." El propio Espíritu Santo de Dios empieza a administrar en el corazón aquello que es del Señor. Tengo el privilegio de haber conocido personas que no tuvieron el privilegio de tener discipuladores, pero fue el propio Espíritu Santo de Dios quien las ha discipulado. Y fue el propio Espíritu Santo de Dios quien les ha enseñado las Escrituras, porque ni siquiera un misionero conseguía llegar hasta las tribus y lugares fétidos, lugares horribles, a los cuales a nadie le gusta entrar. Sí, allí nuestro Dios entra. Allí nuestro Dios habla. Allí nuestro Dios va porque él tiene, efectivamente, muchos

> propósitos con nosotros, propósitos de hacernos llevar un Evangelio de poder, de gracia, de misericordia, de salvación, de unción.

El sermón fue largo, durando más de una hora. Creo que a partir de este extracto ya podemos tener una idea de la predicación del MRE. Es una predicación bien fundamentada. Más al final el pastor Mário llega a la cuestión de la profecía, que es un tema recurrente en la predicación de este movimiento. Dice:

> En el verso 4 dice [el profeta]: "Profetiza a esos huesos secos y diles: Huesos secos, oíd la Palabra del Señor." Ah, mis hermanos, ustedes ya se imaginaron un pastor predicando frente a un montón de huesos secos. Usted diría: "Él está loco. Son los fanáticos de la iglesia, ¿verdad? Ya escucharon esa palabra, ¿verdad? Son los fanáticos de la iglesia. Miren, están predicando a huesos secos."
>
> Cuando el Señor nos ha enviado a predicar, el Señor dice: Profetiza. Pues usted profetiza. Cuando el Señor dice: Predica. Usted predica y dice: Yo creo, yo creo que esos huesos podrán revivir. Señor, tú me dices que les profetice esperanza. Yo voy a profetizarles esperanza. Tú me dices para profetizar que ellos volverán a la tierra de la cual fueron retirados. Yo voy a decirles que volverán, si el Señor lo está diciendo yo voy a decirlo [también]. Si el Señor está mandando a profetizar, voy a profetizar. […] Ezequiel obedece. Primeramente él cree; en segundo lugar, obedece.
>
> […]
>
> Dios realmente tiene un plan especial cuando nos manda a profetizar. Dios tiene un plan especial cuando nos manda a anunciar el Evangelio de las buenas nuevas. Dios nos manda realmente a orar por los enfermos. Y cuando él nos manda, nosotros debemos orar, cuando él nos manda a profetizar, nosotros debemos profetizar. Cuando él nos manda a sembrar la Palabra, nosotros debemos sembrar, porque el crecimiento quién lo da es el Señor. Es él quién lo da. El Señor, de una manera especial, actúa así. Y allá, amados, escuchen: El [profeta] estaba profetizando, entonces obedeció y hubo un ruido, un barullo. Él estaba profetizando y empezó un barullo, ¿y qué barullo fue aquello, hermanos? ¿Ah? ¿Huesos? ¿Lo que estaban haciendo esos huesos? ¿Ah? Se estaban moviendo. Aquello que no tenía vida, aquello que no tenía más movimiento, aquello estaba allí. Ha empezado un barullo.
>
> […]

El Señor tiene un propósito maravilloso cuando realmente Él nos hace profetizar a huesos secos. Él no está pensando sólo que nosotros vamos allá a llevar el alimento. Él no está pensando que nosotros vamos a hacer una campaña de ropas para el frío en la iglesia […] No, eso nosotros debemos hacer, pero no debemos omitir lo más importante: de que el Señor quiere que ellos sean vivificados por el Espíritu, siendo nueva criatura en Cristo Jesús, es decir, como dice allí en las Escrituras, vamos, acompañe, dice: "Pero no había en ellos el Espíritu. Entonces él me dice ahora: Profetiza al Espíritu, profetiza, Hijo del Hombre." Es decir, ellos tenían todo ahora: tenían los huesos, los tendones, las carnes, la piel, pero les faltaba el Espíritu. Y sin el Espíritu, mis hermanos, es muerte. Sin el soplo de Dios, allá en la creación no habría el complemento de la creación de Dios. Sería solamente un cuerpo que estaría allá en el suelo, materia, nada más que eso. Sin el Espíritu para nada aprovecha. Entonces, muchas veces, nosotros trabajamos así, nos esforzamos y tenemos personas muy abnegadas, idóneas, que hacen de todo para llevar el pan sobre las mesas, pero nosotros no hemos llevado realmente el anuncio de las buenas nuevas.

Cuando decimos: El Señor puede hacerle vivir vida nueva. Cuando el Espíritu de Dios empieza a actuar en alguien, él convence del pecado. Cuando el Espíritu Santo de Dios entra en alguien, él nos convence del amor de Dios. Cuando el Espíritu Santo de Dios entra en alguien, él nos convence del amor al prójimo. Cuando el Espíritu del Señor entra en alguien, él nos convence de la justicia de Dios. Sí, nosotros precisamos orar y profetizar de que reciban también del Espíritu Santo de Dios para que el Espíritu Santo de Dios cree en él un carácter, el carácter de Cristo. Cree en él realmente aquello que es para ser imagen y semejanza de Dios.

Solamente con nuestras buenas acciones; solamente con nuestras campañas nosotros estamos alimentando un cuerpo que está muerto, sin el Espíritu de Dios, porque no llevamos la Palabra del Señor; no les anunciamos el Evangelio, que, de hecho, es un Evangelio del poder de Dios, un Evangelio que libera, un Evangelio que hace a un hombre que realmente ame a su familia; un Evangelio que saca a alguien del alcoholismo, que saca a alguien de las drogas, que saca a alguien de la prostitución, que saca a alguien de la pornografía, que saca a alguien de la mentira y que saca a alguien de la corrupción.

> Si nosotros no anunciamos el Evangelio de liberación, ¿cómo va a cambiar la vida? Sólo habrá cuerpos bien alimentados, bien vestidos y enfermos; enfermos de alma y enfermos de cuerpo. Y nosotros hicimos campañas y más campañas.
>
> […]
>
> Amados, el Señor nos ha enviado al mundo para predicar el Evangelio. Un Evangelio de acción y de la unción de Dios. El Señor nos ha enviado a un valle de huesos secos, muy secos. Pero él dice: "Soy yo que les ordeno, soy yo quien hago, la obra es mía. Sólo tienes que hablar, no importa el nombre de quién va, es mi nombre, es el nombre de Jesús; el nombre que está sobre todo nombre." Es él, es ese nombre que importa. Si usted no se recuerda de mi nombre, no va a perder mucho, pero si usted se olvida del nombre de Jesús usted va a perder la salvación. […] El nombre más importante es el nombre de Jesús. Si Jesús no hubiera vivido, nosotros no habríamos recibido el consolador. Aleluya. Dale gracias a Dios porque él ha venido, él ha venido y nosotros vamos a recibir aquí, realmente, el Espíritu Santo de Dios.
>
> […]
>
> Dios es maravilloso y nos dio realmente gracia, unción. Toda orden de Dios, toda acción, todo poder de Dios está en Cristo Jesús, pero [preguntan] ¿Qué hacer, pastor? ¿Qué hacer? Ama al Señor sobre todas las cosas que se deben guardar. La suma es: tema al Señor, tema al Señor. Ama al Señor.

A partir de este momento empieza una música de fondo y el pastor empieza con la parte más aguardada del culto que es el Rito de Ministración, el rito de la unción con imposición de manos. Muchas personas se ponen de pie y pasan al frente donde un grupo grande de obreros y obreras les esperan para una oración personal con imposición de manos. En tanto, el pastor prepara el momento con una oración muy fervorosa y llena de gran emoción.

Sigue un momento más de alabanza y el pastor termina el culto con estas palabras:

> Nosotros vamos a terminar el culto. Yo quiero preguntar, para que

> nosotros adoremos al Señor, ¿cuántos, en esta noche, aceptaron el Señor Jesús, tomaron una decisión por el Señor? Yo no voy pedir que vengan al frente. Sólo ahí donde están, levanten la mano. Levante bien alto y digan: "Señor, yo estoy aquí. Y vamos dar una salva de palmas al Señor Jesús" (palmas fuertes). Aleluya. Gloria a Dios. Vamos a saludar al Señor Jesús con una salva de palmas más. ¡Cuántos en esta noche! ¡Gloria a Dios! (palmas). ¡Amén! (palmas nuevamente). ¿Cuántos en esta noche volverán a los caminos del Señor? Ya estaban y han dicho: Señor, yo he confirmado, yo he renovado mi alianza con Dios. Levante su mano ahí donde está. Vamos a dar otra salva de palmas al Señor Jesús. Gloria a Dios. […]

2. Una tentativa de análisis: el MRE como movimiento *en* y *a partir* de la IECLB

En el libro citado, mi colega el Dr. Oneide Bobsin, teólogo y sociólogo de la religión, escribe que hay una tensión en la identidad de este movimiento.[3] Para los de afuera, se trata de un movimiento que se asocia al campo de la teología y prácticas pentecostales, con algunos reflejos tibios del mundo neopentecostal. Como tal, es un movimiento que surgió en continua tensión con la institución. Esta tensión se manifiesta en distintos grados y en su límite puede llevar a la disidencia individual o de todo el grupo.

Para los de adentro, el Movimiento representa el rescate de la "verdadera doctrina", que se confunde con la experiencia espiritual personal. En casos de presión de la institución, las personas del Movimiento pueden colocarse en el lugar de electos perseguidos. No raras veces, los discursos victimizadores son publicados como bíblicos y/o como prueba del Señor. Como se ve es un caso típico de un grupo con fuerte tendencia a una visión exclusiva respecto de sí mismo en la comunión eclesial. Hago en seguida una tentativa de análisis más aproximativa, sin tratar de juzgar o condenar el MRE. Lo que me interesa aquí es solamente perseguir la pregunta sobre hasta qué punto el movimiento estaba dispuesto de renovar la iglesia en el seno de la cual se configuró como una experiencia nueva y cuestionadora de las formas históricas que han caracterizado esta iglesia con fuertes marcas étnico-culturales.[4]

---

[3] O. Bobsin y otros, *Movimento de Renovação Espiritual*, 80-82.

[4] O. Bobsin y otros, *Movimento de Renovação Espiritual*, 108-114.

3. Un evangelio con poder - ¿Qué poder?

El MRE surgió como desdoblamiento de otro movimiento en la iglesia, el Movimiento Encontrão (ME), vinculado a los grupos evangélicos del Pacto de Lausanne (1974), con fuertes raíces en el movimiento misionero procedente de los EUA. El ME es el puente que se estableció en la IECLB con la FTL, con los CLADES, con la AEVB del Rev. Caio Fábio D'Araújo Filho, de Rio de Janeiro, con el Movimiento de Billy Graham y el Movimiento de Lausanne.

El ME tuvo gran penetración en la IECLB desde los años de 1960, con un fuerte impacto en la formación de liderazgos laicos, por medio de retiros, grupos de jóvenes, grupos de oración y estudio bíblico. Tuvo creciente influencia en medio de estudiantes que aspiraban al ministerio. Varios de estos estudiantes se integraron a la Alianza Bíblica Universitaria – ABU, manteniendo muchos contactos con las iglesias evangélicas de misión (bautistas, presbiterianas, metodistas) y también con algunas iglesias pentecostales como la Iglesia del Evangelio Cuadrangular y algunas otras.

Hasta los años de 1990 el ME tuvo una historia de ascenso continuo. Entonces se empieza a manifestar, sobre todo entre pastores, una crisis que atinge especialmente la nueva generación no satisfecha con la dinámica de su ministerio. Algunos parten en busca de nuevas experiencias pastorales y comunitarias que puedan renovar su vocación y el ánimo evangelístico, que era la característica del trabajo de este movimiento.

Entonces que se empieza a escuchar de algunas primeras experiencias con el bautismo del Espíritu Santo y de unción para una nueva vida. Hay contactos con algunas iglesias pentecostales sobre todo en nivel de liderazgos y busca de literatura producida en ámbito pentecostal. Algunos empiezan a realizar experiencias espirituales nuevas en sus vidas personales y luego en las comunidades donde trabajan. Se van afirmando nuevas convicciones sobre la vida de fe, sobre los dones del Espíritu Santo, sobre la experiencia comunitaria y el evangelismo misionero. Es importante decir que este grupo desde el inicio tuvo un fuerte acento misionero, agregando mucha gente nueva a la vida de las comunidades donde estos sucesos pasan a acontecer. Y en este aspecto parecen importantes las experiencias de la unción, de los dones de cura y, en algunos casos, el don del exorcismo o de expulsión de demonios.

Lo que más visibilidad ofrece al nuevo movimiento que empieza a configurarse entonces pasan a ser los cultos públicos. Llama la atención la fuerza de los cantos, la alabanza, como dicen, de las oraciones y la vehemencia

de las predicaciones. Son cultos que se tornan largos y muy ruidosos, al contrario de la blanda tradición luterana.

Son estas novedades las que hacen percibir que se está frente a una nueva forma de ser iglesia. En esta forma se predica un *evangelio con poder*, como se pasó a escuchar cada vez más en las predicaciones y en el debate interno que se estableció en la iglesia entera.

Lo que se pudo notar fue que efectivamente en estas comunidades se desencadenaba un proceso de *renovación* o *avivamiento*, que movilizó personas, proporcionó alegría en la vida personal y comunitaria, activó una participación más activa tanto en el culto como en la vida de la comunidad. Uno podía notar que es muy difícil dormir en un culto de la renovación espiritual, como a veces ocurre en los cultos de las comunidades históricas, especialmente durante las predicaciones.

Las comunidades renovadas pasaron a demostrar vivacidad y la búsqueda de una liturgia más próxima a su vida cotidiana. El espacio para el testimonio personal se tornó significativo en estos cultos como también la libertad para expresar las necesidades concretas de la vida, las angustias existenciales y los pedidos de ayuda. La oración de unos por los otros en pequeños grupos en el culto se tornó una característica común en esas comunidades. Se pudo notar que el énfasis en la vivencia de la fe como respuesta a los dramas de la vida cotidiana pasó a ser otra de las marcas de las comunidades renovadas. Respecto de la experiencia de Dios, ella no es más solamente *espiritual*, en ese sentido, sino *sensible*. Y esto ocurre por el toque, por el abrazo, por la unción y por otras formas muy personales de recibir la bendición divina. Adilson Schultz afirmó que la persona necesitaba sentir que "ha salido del mundo dominado por el mal y entrar en el mundo sagrado".

Otro énfasis es la subjetividad de la experiencia. El MRE desea llevar a la persona a disfrutar de una "intimidad con Dios", sea lo que sea lo que se entienda por eso. Y Dios se manifiesta efectivamente con poder actuando en el culto renovado. Tal vez de ahí se desdoble el carácter tan emotivo que caracteriza el culto de la renovación espiritual. Uno de los cánticos muy apreciados dice así:

"Oh Señor, ¡cómo es bueno estar en tu presencia!"

Por otra parte, hay que decir que desde el inicio el MRE hizo énfasis de demarcar su diferencia con la vida institucional de la iglesia de que hacía parte, y que de forma recurrente hizo una caminata en busca de su propia

identidad en el contexto de la iglesia. Por muchos años se declaraba como perteneciente a la IECLB, sobre todo cuando era atacado por otros grupos de la iglesia, aunque se tornaba visible la tendencia para reforzar las diferencias y no la identidad eclesial.

Y esto se volvió más concreto en algunas señales. El MRE rechazó señales típicas de la iglesia como el uso del talar negro, optando por el saco y la corbata, el uso del altar con velas y otros símbolos como la cruz, los himnarios oficiales, las liturgias válidas en toda la iglesia, las formas de oración, el estilo de predicar, etc.

Durante la 2ª Conferencia que vengo presentando desde el inicio acá, se podía notar una vez más el entusiasmo con que el movimiento reúne a la gente. Estuvieran presentes cerca de 1500 personas, número bastante alto para este tipo de encuentro en la IECLB. Para que tengan un parámetro, en el 2004, en las conmemoraciones de los 180 años de presencia evangélica luterana en Brasil, un culto de alabanza promovido por la dirección de la iglesia con el Sínodo Rio dos Sinos en São Leopoldo, sur del país, reunió sólo 4000 personas.

En la Conferencia también llamaron la atención los largos tiempos de adoración y alabanza y el momento de unción o bendición que incluye las curas. Estos seguramente son los momentos más aguardados por el pueblo participante y son los momentos que suscitan más entusiasmo. Es cuando la comunicación entre liderazgos y pueblo se da de forma más plena, como yo he presenciado en el evento. El lugar escogido por las buenas condiciones de infraestructura fue un lugar de recreo de la Iglesia del Evangelio Cuadrangular, lo que no debería causar extrañeza. Lo que sí fue extraño es que la coordinación de la Conferencia no tuvo la más mínima preocupación en afirmar su pertenencia a la iglesia evangélica luterana por medio de algunos símbolos visuales, por ejemplo.

Otros rechazos también llaman la atención. El MRE rechazó sistemáticamente el uso de las oraciones *tradicionales* como justifican: no oran la *oración de Jesús* ni recitan ninguno de los *Credos* antiguos. Reemplazan los himnos de los himnarios oficiales por coritos seleccionados de distintas iglesias, sobre todo, del nuevo manantial *gospel* muy al gusto de la juventud, uno de los públicos más predilectos de este movimiento.

En contrapartida, el MRE demuestra flexibilidad y habilidad para incorporar nuevas experiencias litúrgicas como la danza evangelística, el teatro sagrado, el uso de bandas con alto sonido para animar los cultos, el uso de instrumentos de comunicación y audiovisual, fuerte inversión en

equipos electrónicos modernos como micrófonos, bocinas de alta potencia, video, cámaras de video para captar imágenes de los cultos que después pueden ser copiadas para la comunidad, telones para proyección simultánea, computadores, etc. Evidentemente no siempre todos estos aparatos están a la disposición, pero llama la atención cómo en las comunidades renovadas se da importancia a estos instrumentos que pueden amplificar la predicación y el trabajo de los líderes.

Se puede decir entonces que el MRE se presenta como un movimiento típicamente *urbano* y *afín* con la *modernidad*. Habría que profundizar esta afinidad selectiva para comprender mejor su práctica misionera.

En cuanto a la *liturgia*, se ha observado que la forma de los *cultos* se tornó crecientemente uno de los motivos de discordia con sectores mayoritarios de la iglesia. En la 2ª Conferencia, entretanto, hubo mucho control en este aspecto, quizás porque era un evento público y para el cual algunos líderes habían sido invitados. Por ejemplo, no hubo práctica de *exorcismo*, pero sí los momentos de bendición y unción. Al final de los cultos, como decía, muchas personas se ponían en largas filas para aguardar su turno de ser "ministrados" por un grupo de 70 obreros y obreras (la mayoría laicos preparados) los cuales, en duplas o tríos, oraban con imposición de manos sobre las personas.

Asimismo, uno de los puntos altos del culto continúa siendo la predicación del pastor (raramente se puede encontrar pastoras en este movimiento, aunque las hay). Pero hay que decir que también se abren espacios para predicadores laicos (no teólogos). Esta es una característica incluso de la estrategia misionera del MRE. Hay obreros laicos que predican y algunos pocos llegan a ser llamados para trabajar a tiempo parcial y atender a nuevas congregaciones, cuando surgen. Pero el pastor continúa siendo el centro de las atenciones. Y casi se puede decir que hay pastores más bendecidos que otros. Llamó la atención que en los cultos de la conferencia el predicador siempre fue ungido por manos de un laico prominente del movimiento antes de predicar. En una de esas oraciones, escuché: "Señor, usa a este hermano, a este pastor y las puertas del infierno van a temblar".

En relación con la predicación de evangelización, se puede notar que es retórica, discursiva, larga, siguiendo la forma narrativa en medio de la cual el pastor puede insertar tanto historias, anécdotas, así como experiencias bien personales, preguntas directas al oyente, o aún estímulos para compartir en el mismo momento con vecinos de silla o banco. Normalmente las predicaciones procuran resaltar la acción y la fuerza del Espíritu Santo, como fue el caso del culto descrito arriba. En estas predicaciones hay una clara tentativa de mostrar

las fallas de la predicación oficial en la iglesia. Por ejemplo, se afirma que al ofrecer medicinas o ropas y no el Evangelio, lo que pasa es que se predica un Evangelio que no es *integral*. Falta el Evangelio de *poder*, de *autoridad*, de *gracia*, de *bendición*, de *unción*. Y la justificativa siempre es que el nombre de Jesús es un nombre de *poder*.

En otro culto que nuestro grupo observó y del cual participamos hasta el final, sucedió uno de los asuntos que igualmente ha causado mucha discusión. En la hora de la unción varias personas *caen* en el suelo. Y en el lenguaje del movimiento esto pasó a ser una de las marcas visibles de la acción del Espíritu Santo. El líder principal incluso tuvo que llamar la atención de todos que esto no debe ser así. Decía: "Yo mismo he caído sólo una vez. No precisamos caer. Muchos han caído por su propia carne. Intentan mostrar para los demás lo que no es. Lejos de nosotros esta afrenta al Espíritu de Dios. Yo no quiero que usted caiga, ¡quiero que usted se quede de pie delante de Dios!, concluyó con autoridad. Asimismo, estas palabras no impidieron que la gente continuase *cayendo* en los cultos siguientes.

Este mismo líder enfatizó en su predicación que el don que más necesitaba el MRE en aquel momento era el don del discernimiento. Y para reprender, si fuese necesario. Pues, decía él, realidades espirituales se disciernen espiritualmente. No hay que ser motivo de escándalo en la iglesia. Pero si es cosa de Dios, que no sea escándalo para usted. En este día la predicación terminó de forma casi dramática. El predicador líder del MRE afirmó en su sermón: "Cualquiera experiencia que no apunte para Jesús, es falsa. La verdadera experiencia de Dios hace con que la gente diga como Tomás: ¡mi Señor y mi Dios! Si usted no ve a Jesús, usted no ha comprendido el Evangelio. Queremos ser *un movimiento con toda la iglesia*, que proclame ¡Jesús, Jesús, Jesús! Jesús en nosotros, esperanza de gloria".

Se percibe que en aquel momento, es decir, antes de la ruptura con la iglesia, hubo una conciencia de garantizar los vínculos, sobre todo mediante la reflexión bíblica. Se propuso con insistencia rever la experiencia de la acción del Espíritu Santo a la luz del testimonio bíblico, de la palabra de Jesús. Incluso se escuchó del mismo líder que la experiencia en la vida de fe no es todo. Que lo que importa es Jesús mismo. La fe salva, no la experiencia. Pero la experiencia es la que reúne a la gente en los templos, que hace de estos cultos una novedad bienvenida, que atrae nueva gente que ni siquiera conocía la iglesia luterana. ¿Qué hacer, entonces?

Por último, habría que destacar otros tres puntos polémicos y que no pudieron ser resueltos en el tenso diálogo que se estableció con la directiva

de la iglesia por más de cuatro años hasta el momento de la división. Primero, la cuestión de la acción de los demonios, del mal, de las enfermedades, de las desgracias de todo orden tipo. En este sentido, el mensaje de que el Evangelio tiene fuerza y *poder* fue la respuesta del movimiento a la demanda de la gente. Y el movimiento era un canal de la presencia de este poder sanador y liberador del mal. Lo que se me ocurre es preguntar al movimiento: si el Evangelio es *poder*, ¿de qué *poder* se trata? ¿Cómo discernir lo que es *poder del* Evangelio y lo que no lo es?[5]

En segundo lugar, hubo la permanente tensión entre el MRE y la "iglesia", aquí entendida en sus capas directivas y otros grupos organizados. En tercer lugar, la forma como la directiva de la iglesia reaccionó no ha convencido ni al movimiento ni a otros sectores de la iglesia con quienes el movimiento entró en conflicto. Se demoró demasiado para tratar los temas que después fueron elegidos como *motivos* para la separación que, al final, se concretizó. Y estos fueron: el rebautismo, algo que la doctrina luterana no acepta en definitiva; la no aceptación de decisiones de las directivas sinodales, cuando procesos disciplinarios se abrieron contra algunos pastores; por fin, cuestiones legales como la posesión de algunas propiedades que más tarde volvieron a la iglesia madre (después de difíciles procesos judiciales).

Conclusión

Este caso quizás nos pueda enseñar una vez más cómo es difícil tratar de las cuestiones de la práctica de la fe en relación con las experiencias del Espíritu Santo. Veo que hubo falta de habilidad tanto del MRE como de la iglesia institucional y también de las instancias más teológicas, como los centros de formación, entre quienes me siento incluido. Hay que reconocer que hubo intolerancias de parte a parte, y al final, la decisión sin vuelta del propio MRE en no aceptar más el camino difícil de la discusión teológica y del diálogo que supone reconocimiento y actitud clara de búsqueda de unidad. Como decía al inicio, de esta manera toda la iglesia ha quedado más

[5] R. E. Zwetsch, Um caso de amor: Diálogo com o movimento carismático [da IECLB], en: P. Suess, organizador, *Os confins do mundo no meio de nós*. Simpósio Missiológico Internacional. São Paulo: Paulinas, 2000, 163-172. Este texto fue escrito como una propuesta de diálogo teológico dirigido al MRE, enviado a uno de sus líderes, mas nunca recibí respuesta alguna.

pobre. Pero sin duda, jamás será la misma iglesia de antes. El Espíritu sopla donde quiere. Y esto continuará a ser un reto permanente para ambos, para el MRE que ahora se tornó una nueva comunidad eclesial y para la IECLB que no puede dejar de presentar cuentas de su fe y práctica frente a Dios y el pueblo.

Capítulo 3

Perspectiva bíblico-teológica

Ensayo 6:

Daniel Chiquete
(México)

Por los caminos del Espíritu: Esbozo de pneumatología pentecostal desde la Carta a los Gálatas

Introducción

En la Carta a los Gálatas (Gl.) se menciona en dieciséis ocasiones al Espíritu Santo, convirtiéndolo en un motivo que le da gran cohesión a la argumentación de este fascinante escrito. Pablo alude al Espíritu en todos los temas esenciales de su exposición, por lo que la pneumatología de Gálatas es fundamental para interpretar el mensaje de esta carta y, en general, la teología paulina.

Mi intención en este ensayo es analizar la pneumatología de Gálatas desde la experiencia pentecostal latinoamericana y a partir de ahí proponer un esbozo de pneumatología pentecostal. Se trata, entonces, de ensayar una

---

Licenciado en Arquitectura por la Universidad Autónoma de Sinaloa; Licenciado en Teología por la Universidad Bíblica Latinoamericana; Doctor en Teología por la Universidad de Hamburgo. Actualmente es director de estudios en la Missionsakademie de la Universidad de Hamburgo, Alemania.

propuesta que parta de raíces bíblicas y ayude en el proceso de sistematizar la experiencia pentecostal latinoamericana. Por tratarse sólo de un modesto "esbozo" limito el alcance de mi propuesta al desarrollo de tres de los temas claves de la Carta: 1) el Espíritu y la fe en el mensaje del Crucificado resucitado; 2) el Espíritu y la adopción como hijos e hijas de Dios; y 3) los caminos del Espíritu. A partir del análisis de estos tres temas, delineo 4) un esbozo de pneumatología pentecostal.

Estos tres temas propuestos no son tratados por Pablo como discursos abstractos sobre cuestiones teóricas. Se trata de aspectos de la fe cristiana presentes en la vida cotidiana, situaciones que surgen en el intento por construir un proyecto de vida alternativo a los del contexto, de una concretización del reino de Dios hacia el cual se avanza en medio de conflictos y oposiciones. Se trata de un camino no exento de riesgos, pero impulsado por algunas promesas. Por ser un proyecto en busca de concreción, Pablo se refiere a él como un caminar. Pablo concibe este caminar como un *andar en el Espíritu.*

Para entender mejor los temas seleccionados es necesario tener un marco de referencia mínimo sobre la Carta y el contexto de su surgimiento, el cual intentaré presentar en sus rasgos elementales. Las comunidades de Galacia eran de origen gentil (o sea, no judío), fundadas y visitadas al menos una vez por Pablo (Gl. 4:13; Hch. 16:6; 18:23). Parece que la llegada de Pablo a esta región no fue planificada, sino como consecuencia de una enfermedad del apóstol, quien aprovechó la ocasión para anunciarles el evangelio a los habitantes del lugar (4:13). Los y las gálatas acogieron el mensaje cristiano y al mensajero mismo con gran alegría (4:15). Fue un tiempo donde los y las gálatas fueron testigos de manifestaciones poderosos del Espíritu (3:5). Para Pablo tuvieron una actitud de generosa y cálida hospitalidad fraterna (4:14).

Lo fundamental del mensaje presentado por Pablo era que a partir de la muerte y resurrección de Cristo los gentiles podían ser incorporados al pueblo de Dios sin la necesidad de hacerse judíos previamente, pues la condición única era creer en la obra salvadora de Cristo. Es decir, ya los varones no requerían ser circuncidados ni era necesario vivir de acuerdo a la ley de Moisés para lograr la aceptación de Dios o ser puestos en la correcta relación con Dios, que es lo que se entiende bajo el término teológico de "justificación".

Después de la fundación de las comunidades gálatas (no se puede saber el número de ellas) y una probable visita posterior (que no todos los estudiosos de Pablo creen se haya realizado), Pablo continúa su labor misionera en otras regiones, dejando en Galacia comunidades cristianas más o

menos consolidadas. Tiempo después, probablemente estando en Éfeso (Hch. 19,10), Pablo recibe noticias de que un grupo de cristianos de origen judío ha estado desarrollando en las comunidades gálatas una campaña en contra suya y su mensaje, y están generando mucha confusión en los miembros de las comunidades.

Estos misioneros opositores a Pablo estaban exigiendo la circuncisión a los nuevos creyentes en Cristo provenientes de lo que ellos consideraban paganismo (5:1-12; 6:12f., otros). Además, exigían el cumplimiento de otras demandas de la ley judía como la observación de algunas prescripciones sobre alimentos y ritos de purificación (2:11-16), la observación de un calendario cultual festivo (4:10), entre otras. Según estos misioneros, para ser verdaderamente "hijos de Abraham" era necesario cumplir el rito de la circuncisión como Dios se lo había exigido a Abraham y a su descendencia (Gn. 17). Además, parece que afirmaban que Jesús en ningún momento dijo que la ley judía (Torá) dejaba de ser válida, sino lo contrario. Para estos misioneros judeocristianos no había contradicción entre fe en Cristo y seguir en la práctica de la religión judía. Este punto de vista estaba diametralmente en oposición a la comprensión y predicación de Pablo, para quien los gentiles creyentes en Cristo no estaban obligados a nada de ello, pues consideraba el esfuerzo por cumplir la ley como esclavizante, con lo que se hacía inútil la muerte de Cristo (2:21).

Estos misioneros probablemente apelaban a las autoridades de la iglesia de Jerusalén para afirmar su posición. Los líderes de esta comunidad eran personalidades de indiscutible peso y reconocimiento, como eran los apóstoles Pedro y Juan, y Santiago, el hermano del Señor, llamados "las columnas" (2:9), quienes representaban una posición no tan liberal como la de Pablo. Los misioneros rivales de Galacia no reconocían el rango de apóstol de Pablo, con el probable argumento de que no había andado con Jesús, y que tal vez ni siquiera lo había conocido personalmente. Con ello intentaban minar la autoridad de Pablo ante los nuevos creyentes gálatas. El evangelio de Pablo sería de "segunda", de "oídas", ya que no escuchó directamente a Jesús, por ello sería un evangelio incompleto, el que ellos ahora pretenden complementar. Este razonamiento de los misioneros opositores a Pablo estaba causando que algunos gálatas empezaran a aceptar sus argumentos y estuvieran dispuestos a dejarse circuncidar, lo que hubiera echado por la borda el trabajo misionero de Pablo y su comprensión de la fe cristiana. Esta situación es ante la que Pablo reacciona por medio de la Carta a los Gálatas, con la intención de recuperar a los gálatas a su posición, defenderse de los

ataques contra su persona y mensaje y demostrar la verdad de "su evangelio", es decir, que los y las gentiles son aceptados en el pueblo de Dios sin necesidad de hacerse judíos previamente.[1]

Es en esta defensa de su versión del Evangelio y en su intención de cimentar con más fuerza en su enseñanza a los y las creyentes gálatas que Pablo escribe (o dicta) esta Carta, haciendo del Espíritu Santo uno de sus más poderosos argumentos, pues no sólo es para Pablo y los gálatas un tema teológico capital, sino principalmente una presencia y fuente de alegría que los gálatas han experimentado. En esta relación entre exégesis bíblica y testimonio de vida se basa la teología y argumentación paulina y, en consecuencia, su pneumatología se caracteriza también por esta doble dimensión de reflexión bíblica y experiencia religiosa concreta.[2] Por ello creo que si la pneumatología pentecostal logra fusionar y cultivar esta doble dimensionalidad de reflexión y experiencia podría ser una de las grandes contribuciones a la teología y experiencia cristianas en Latinoamérica en el siglo XXI.

1. El Espíritu y la fe en el mensaje del Crucificado resucitado

Pablo presenta en Gl. 1 y 2 una apasionada defensa de su calidad apostólica y del origen divino de su Evangelio. Luego pasa en los capítulos 3 y 4 a desarrollar su argumentación teológica a partir de la exégesis de algunos pasajes del Antiguo Testamento y de las propias experiencias espirituales de los gálatas. Pablo los interpela con una serie de preguntas con las que intenta hacerlos reaccionar para que se den cuenta de lo erróneo de querer asegurar su incorporación al pueblo de Dios por medio del cumplimiento de los preceptos de la ley, cuando Pablo ya les ha enseñado que la fe en Jesucristo es

[1] Esta es la afirmación central que en los últimos años se ha venido convirtiendo en consenso en los estudios paulinos entre los exegetas anglosajones identificados como la "nueva perspectiva". Algunos de los autores más representativos de esta posición teológica son Ed. P. Sanders, James Dunn y Daniel Boyarin.

[2] La siguiente observación de J. Comblin, *El Espíritu Santo y la liberación.* San Pablo: Paulinas, 1986, 161, en referencia a las comunidades eclesiales de base, considero es válida también para muchas comunidades pentecostales: "Por un lado, tenemos experiencias espirituales sin referencias teológicas, y por otro lado, tenemos una teología de la gracia sin referencias experimentales. Esta separación entre lo invisible y lo visible, entre el don de Dios y la experiencia cristiana, perjudica tanto a la teología como a la espiritualidad."

suficiente: "Sabiendo que el ser humano no es declarado justo por las obras de la ley, sino por la fe en Jesucristo, también nosotros creímos en Cristo Jesús, para que fuéramos declarados justos por la fe de Cristo, y no por las obras de la ley" (2:16-17). Pero parece que los gálatas se han dejado "hechizar" (3:1) por los oponentes de Pablo y están pensando en someterse a la circuncisión, la señal por antonomasia de la pertenencia al pueblo de Dios según la ley, lo que Pablo interpreta como esclavizarse de nuevo a los preceptos de la ley y lo motiva a exponer como argumento contrario la relación entre el Espíritu y la ley (3:1-5:12), así como los efectos concretos del vivir dependiendo del Espíritu y no de la ley (5:13-6:12).

Concentrando la atención en los primeros cinco versículos del capítulo 3 se descubren varios aspectos fundamentales de la comprensión paulina del Espíritu. A partir de ellos se pueden obtener impulsos valiosos para la construcción de una pneumatología pentecostal.[3] Gl. 3:1-5 es de los más importantes pasajes para percatarse de la estrecha relación en que Pablo concibe al Espíritu con Cristo.

Debe destacarse que los y las creyentes gálatas recibieron en su evangelización inicial la presentación de "Jesucristo crucificado" (3:1) y no la del Jesús glorificado. Al mismo tiempo, Pablo menciona que la recepción del Espíritu estuvo ligada a la aceptación de este mensaje, lo que él llama "el oír con fe" (3:2), lo que condujo a la "experimentación de milagros" (3:5). Me parece imprescindible la acentuación de esta trilogía (recepción del Espíritu fe milagros) para la elaboración de una pneumatología pentecostal pues nos pone en conocimiento de la interdependencia que existe entre ellas e, indirectamente, nos advierte de las consecuencias de disociarlas: convertirnos en "insensatos" (3:1,3).

La experimentación de milagros en el origen del cristianismo es un hecho incuestionable, y las cartas de Pablo son testimonios de primer orden de ello. Aquí en Gálatas Pablo los pone en el ámbito del Crucificado y no del Exaltado. La importancia de esta observación reside en que los milagros, tanto en Galacia como en el pentecostalismo latinoamericano, no deben ser entendidos como consecuencia de un estatus espiritual privilegiado, o la facultad del ejercicio de un poder sobrenatural, sino, como Jesús los hizo y Pablo los interpretó, en relación con el proyecto del Crucificado, es decir, de la creación de un sistema de valores y una vida alternativos a los "del

[3] Ver D. Chiquete, Silencio elocuente. Una interpretación teológica de la arquitectura pentecostal. Costa Rica: UBL; CETELA, 2006, 123-128.

mundo". Los milagros de Jesús estuvieron al servicio de mejorar la calidad de vida de los beneficiados: fueron señales del amor y la aceptación de Dios, señales escatológicas de la irrupción de un tiempo nuevo. Estaban y están al servicio del "reino de Dios".[4]

En el movimiento pentecostal ha tomado un fuerte impulso un cierto triunfalismo religioso asociado al avance del movimiento neopentecostal. En los cantos litúrgicos, por ejemplo, se exalta la imagen de un Jesús victorioso, guerrero celestial, en tanto que su dimensión de siervo (servicio), sus sufrimientos y su fidelidad a un proyecto de vida incluyente y abundante para todos y todas casi ha desaparecido.[5] La pneumatología pentecostal está ante la tarea de recuperar la memoria del "Jesús crucificado" antes de desplegar el alcance y significado del Cristo exaltado en sus comunidades. Milagros, Fe y Espíritu son dimensiones y actores de un proceso comunitario que busca ser un espacio de vida alternativa.

La búsqueda de lo milagroso en el pentecostalismo debe ser matizado por el sentido de los milagros en el Nuevo Testamento. En consecuencia, la construcción pneumatológica pentecostal debe enfatizar el carácter subordinado de los milagros: ellos en sí no son lo más importante, sólo deben testificar de la voluntad de Dios por una vida de calidad para los creyentes, así como señalar la presencia del Crucificado resucitado en medio de sus comunidades.[6]

Aunque en Gálatas no se puede saber con claridad en qué consistieron los milagros referidos, hay indicios de cambios importantes en la vida de las personas y la comunidad que deben ser calificados de milagrosos. Me refiero por ejemplo al nacimiento de comunidades de seguidores y seguidoras de Jesús con personas provenientes tanto del judaísmo como de otras religiones: un milagro de superación de barreras y aceptación integral. Este milagro

---

[4] D. Chiquete, Sanidad, salvación y misión. El ministerio de sanidad en el pentecostalismo latinoamericano, en: D. Chiquete, *Haciendo camino al andar. Siete ensayos de teología pentecostal.* Costa Rica: Centro Cristiano Casa de Vida, 2007, 125-146.

[5] A. Ibarra Silguero, *Entre la espontaneidad y el profesionalismo. Análisis del fenómeno litúrgico-musical contemporáneo en América Latina*. Coatzacoalcos: Buena Noticia, 2000, 70-80.

[6] Como señala U. Schnelle, *Paulus. Leben und Denken.* Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2003, 556: "Como generador de vida y fuerza vivificante el Señor es Espíritu, y esto significa que la pneumatología describe la forma de existencia y de acción del Exaltado en la comunidad."

adquiere su mayor concreción en la superación de barreras separatistas de religión, cultura y género, testificada en Gl. 3:28: "No hay judío, ni griego; no hay siervo, ni libre; no hay varón ni hembra: porque todos vosotros sois uno solo en Cristo Jesús". Los milagros pues, creo que debe recalcarse, fueron más allá de los cambios individuales como sanidades, hablar en lenguas, hechos prodigiosos, etc., pues incorporaron también dimensiones de impacto comunitario y social.[7] De igual modo es imprescindible recalcar que los hechos milagrosos no sacan a los creyentes de la esfera cotidiana de la vida para hacerlos alcanzar dimensiones celestiales, sino que los hace más responsables por la vida, por ello es que Pablo los pone en relación con el Crucificado, con el Jesús que se solidariza hasta la muerte con los sin-poder de este mundo para, por la donación del Espíritu, empoderarlos y permitirles construir una vida diferente.

Desde otro aspecto, el pentecostalismo es gracias a su oralidad una espiritualidad propicia para un evangelismo "de oídas", donde la palabra hablada mantiene una frescura y un poder que la palabra escrita difícilmente logra alcanzar. El Espíritu se recibe por el oír con fe, por aceptar con fe el mensaje del Crucificado resucitado. Luego, las mismas experiencias espirituales se comunican oralmente (testimonio), y ellas generarán más fe en los y las oyentes. Es este ciclo de oír, creer y experimentar lo que proporciona a la experiencia pentecostal su poder de comunicación y convicción. El impacto del mensaje pentecostal no está en la lógica de su dogmática ni en la ortodoxia de sus postulados, sino en su poder comunicativo de una oralidad testimonial que tiene como centro experiencias espirituales concretas, transformaciones de vida, encuentros con el Crucificado resucitado. Pablo afirma que la recepción del Espíritu está en relación con el oír con fe, y la historia del pentecostalismo testimonia de la certeza de esta afirmación. Entonces, el pentecostalismo no debe someterse a ninguna ley o sistema de normas para intentar recibir el Espíritu: su pneumatología debe construirse en base a las experiencias oídas y trasmitidas de la acción del Espíritu en medio de sus comunidades, debe seguir siendo una pneumatología testimonial: "de hablada" y "de oídas". La formulación escrita y sistemática de esta pneumatología no debe convertirse en una sustitución, sino en una profundización.

[7] De acuerdo a M. Welker, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1993, 224: "El Espíritu hace efectivas o se sirve de especiales formas de comprensión, de tal manera que las personas se ponen a sí mismas en referencia a la plenitud del poder del Espíritu, de cuya presencia y accionar reales pueden testificar, aún en relaciones de vida y experiencias limitadas."

Otro aspecto que se descubre en este pasaje es que para Pablo las experiencias con el Espíritu son progresivas: "¿Habiendo comenzado por el Espíritu, ahora os perfeccionáis por la carne?" (3:3). Si los y las gálatas han tenido un comienzo, Pablo supone que tendrán un crecimiento, un avance. Pero según Pablo, ese perfeccionamiento no lo lograrán por el cumplimiento de la ley, sino solamente por medio de su permanencia en los caminos del Espíritu, como ampliamente expondrá en los capítulos 5 y 6. El crecimiento espiritual consiste en que los y las creyentes cada vez más se dejan guiar por el Espíritu para poder vivir de acuerdo a las expectativas de Dios. Estos caminos no conducen a un cielo abstracto sino hacia la comunidad, al servicio a los hermanos y las hermanas en la vida cotidiana: "sobrellevando los unos las cargas de los otros" (6:2). Este aspecto de progreso en la vida espiritual como mayor participación en la vida comunitaria está muy presente en el pentecostalismo latinoamericano, aunque no se cuente aún con la elaboración teológica correspondiente, por lo que considero que los escritos de Pablo pueden ser una fuente de impulso teológico determinantes en nuestro esfuerzo constructivo.

Ahora bien, en la enseñanza pentecostal no debe faltar este énfasis en el crecimiento espiritual como progreso. Esto nos puede ayudar a tener la suficiente claridad y humildad de entendernos dentro de un proceso de crecimiento y no en un estado de perfección. Así también es importante entender que la perfección no está en la cantidad y espectacularidad de los dones carismáticos sino en la capacidad de crecimiento que posibilitan y en la voluntad de ponerlos al servicio de la vida. Sobre este aspecto volveré más adelante.

Una de las preguntas retóricas que plantea Pablo en este pasaje me parece muy reveladora: "¿Tantas cosas habéis padecido en vano?" (3:4). Aquí queda de manifiesto que los y las creyentes gálatas padecieron en los primeros tiempos después de su conversión, aunque no sepamos exactamente en qué consistieron estos padecimientos. Pablo los pone en relación con la recepción del Espíritu y el crecimiento espiritual. Y esto me parece necesario destacar en nuestra construcción pneumatológica pentecostal pues nos permitiría comprender el sufrimiento como posible componente de la vida espiritual, no como el principal pues los principales son la alegría y el amor, pero sí como posibilidad. Un cierto triunfalismo pentecostal que considera la vida cristiana sólo como gozo y bendición tiene problemas de aceptar el sufrimiento como componente propio de la

vida cristiana.[8] Los creyentes gálatas experimentaron padecimientos en los mismos días de la infusión del Espíritu Santo y la experimentación de milagros. El Espíritu no garantiza una vida exenta de dolor, aunque sí da fuerza e iluminación para asumirlo. Tener presente esta realidad en nuestra vida espiritual y reflexionarla en nuestra pneumatología tendrán un valor pedagógico y terapéutico de importante alcance.

Pablo provoca por medio de las preguntas retóricas en sus oyentes o lectores gálatas dos procesos. Por un lado los impulsa a la reflexión, la que en unión con la evocación de sus experiencias espirituales hace comprender la vida cristiana desde la fusión entre reflexión y vivencia, como teología y experiencia, o la teología como reflexión sobre las experiencias. Por otro lado, Pablo los estimula a recordar, haciendo así de la memoria un elemento importante de la reflexión teológica. Por ello considero que la pneumatología pentecostal también deberá ofrecer un amplio espacio a la relación entre reflexión y vivencia, así como al recuerdo, la historia, el camino recorrido: la memoria en la teología y la pneumatología como evocación. En este sentido, la pneumatología pentecostal debe conceder un espacio amplio al fomento y reflexión sobre la "memoria espiritual", tanto a los eventos fundantes de nuestra tradición como a los eventos fundantes de la biografía cristiana personal. Aquí es donde percibo que la historia será una fuente de reflexión muy importante de la pneumatología pentecostal.

Complementando la referencia anterior, igualmente importante me parece que la pneumatología pentecostal deba estar abierta hacia el futuro, como siempre lo estuvo la teología de Pablo. Las experiencias del Espíritu en Gálatas señalaban hacia el origen de la predicación en Galacia, pero también Pablo se refiere al Espíritu como promesa: "a fin de que por medio de la fe recibamos la promesa del Espíritu" (3:14). Es decir, el caminar del Espíritu tiene tanto un origen como una meta, señalando un recorrido de vida, un camino con el Espíritu, un "andar en el Espíritu". Tiene también un medio, y éste consiste en la construcción de comunidades espirituales donde se vive la libertad del Espíritu y se superan las barreras que separan a las personas y a los grupos humanos (3:28). El Espíritu es memoria pero también es promesa, y por tanto es invitación al futuro. Por ello la dimensión

[8] Pablo siempre le atribuyó un valor teológico al sufrimiento de Cristo (la "cruz"), así como a los sufrimientos personales, como se aprecia en los largos reportes de ellos en varias de sus cartas. En la conclusión de Gálatas exige: "De aquí en adelante, nadie me cause molestias, porque yo llevo en mi cuerpo las cicatrices de Jesús" (6:17).

escatológica de la espiritualidad pentecostal debe estar también incorporada en su pneumatología. El Espíritu es quien nos conduce a nuestras raíces, el que nos mantiene en el caminar cristiano y el que nos ofrece un futuro abierto al cumplimiento de la plenitud de las promesas de Dios.

2. El Espíritu y la adopción como hijos e hijas de Dios

Gl. 4:1-7 es otro de los pasajes de la carta con intensa concentración pneumatológica, a pesar de que la palabra Espíritu aparece sólo una vez. La concentración no está en la frecuencia del uso del término, sino en que los eventos descritos están en función directa y de dependencia con el Espíritu. Recordemos que Pablo se encuentra en medio de una polémica con cristianos de origen judío y por ello quiere contrastar lo que él considera la esclavitud de la ley con la libertad en Cristo, utilizando en su argumentación diversas ilustraciones y ejemplos. Pablo intenta dejar claro que no es suficiente ser heredero legal para ser una persona libre y dueño de la herencia paterna, sino que es más importante tener una libertad real de acción y decisión. Él no niega que los judíos sean herederos de la promesa de Abraham, pero afirma que no les garantiza libertad porque están sometidos al poder de la ley, como lo están los niños menores de edad a los "tutores y administradores" (4:2). Por ello cree que no hay diferencia entre un esclavo y el niño de la familia, lo que es una hipérbole que quiere ayudar a clarificar su argumento. Lo que Pablo afirma es que tanto los judíos como los cristianos que quieren someterse a los preceptos de la ley están bajo regulaciones y reglamentos, "esclavizados bajo los rudimentos del mundo" (4:3) hasta el plazo que ha determinado el padre de familia. La fijación de un plazo por el padre es un uso jurídico. La ilustración de Pablo se mueve en el ámbito jurídico para reforzar la impresión de que los gálatas están cayendo en un terreno donde no son ellos los que deciden en libertad, sino que son otras las instancias que deciden sobre ellos. El tiempo hasta la venida de la fe cristiana, es decir, hasta la llegada de Cristo, es una época que Pablo entiende como de esclavitud bajo los elementos del mundo. El poner la confianza en Cristo es un acto de madurez espiritual, que marca la superación de una infancia espiritual. Con esta sucinta explicación de Gl. 4:1-3 podemos entender mejor la carga pneumatológica de Gl. 4,5-7, que es lo que me interesa destacar de este pasaje.

La venida de Cristo significó un cambio radical de época, lo que se expresó en la concentración de eventos salvíficos de grandes consecuencias:

la redención operada por el Hijo, la adopción de los creyentes como hijos e hijas de Dios, el envío del Espíritu y el otorgamiento de la libertad.[9] La obra redentora de Cristo encuentra su correspondiente concreción al nivel de la experiencia cotidiana confirmada por la llegada del Espíritu a la vida (el "corazón") de los y las creyentes, y testificada a nivel litúrgico, como se entiende desde la aclamación comunitaria "Abba, Padre" (4:6).[10] La presencia del Espíritu es así la confirmación y la consecuencia de la salvación de todas las personas creyentes en Cristo, provenientes tanto del judaísmo como de otros pueblos, lo que convierte la experiencia religiosa en experiencia de liberación, en un traspaso de situaciones de esclavitud a la adopción como hijos e hijas de Dios[11] y en jubilosa vida litúrgica donde se celebra la gran transformación operada por el Espíritu. El regalo del Espíritu es también confirmación para los creyentes de su nuevo estatus de filiación divina.

La experiencia del Espíritu es experiencia de liberación en diferentes niveles de significación. No debe limitarse a experiencias individualistas e intimistas, aunque seguramente el cambio individual es el primer momento donde se visualiza la acción del Espíritu. En la visión de Pablo son las transformaciones comunitarias, sociales y cósmicas del Espíritu (Ro. 8) las que reciben mayor acentuación. Pero de manera complementaria, y en esto el pentecostalismo latinoamericano ha hecho mucho énfasis, las

---

[9] Sintetiza E. Tamez, Carta a los Gálatas, en: *Comentario Bíblico Internacional*. Estella, Navarra: Verbo Divino, 1999, 895-912, 899: "Por el don del Espíritu, los creyentes son llamados hijos de Dios y llaman Padre a Dios. Son hijos de la mujer libre, según la alegoría de Agar y Sara. En la exhortación, Pablo les hace ver que el Espíritu los impulsa y orienta a practicar la justicia sin necesidad de una ley exterior." Ver Eduard Schweizer, *El Espíritu Santo.* Salamanca: Sígueme, 2002, 3a. edición, 109: "Tan importante es [la justificación] para Pablo que él puede comparar la irrupción del Espíritu en el hombre (sic.) sólo con la liberación de un esclavo de todas sus angustias."

[10] Según F. W. Horn, *Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1992, 411: "El sonoro grito Abba en el culto de la comunidad reunida es una aclamación que el Espíritu mismo provoca (Gl. 4:6), la que es expresada en el poder del Espíritu (Ro. 8:15). El presupuesto no es sólo la presencia del Espíritu en creyentes individuales, sino especialmente en la comunidad cultual congregada."

[11] Para Pablo, solamente una persona libre puede ser hijo o hija de Dios. Por ello fue necesario recibir la liberación antes de poder ser adoptados como hijos e hijas de Dios. Si se es esclavo de la ley, entonces no se puede tener la filiación divina, que es el propósito de la obra de Cristo.

transformaciones comunitarias no son posibles si primero no ha habido transformaciones individuales. Cristo murió por todos y todas, pero el depositar la fe en Cristo siempre será un acto individual. La adopción como hijas e hijos es una oferta universal, pero cada persona debe hacer uso de esa prerrogativa de manera personal. La exclamación "Abba, Padre"[12] acontece en la comunidad litúrgica, pero es también la expresión de confianza filial individual de cada persona que se sabe aceptada en esa relación.

La espiritualidad pentecostal es la que en el cristianismo latinoamericano de manera más acentuada afirma la acción del Espíritu en el radical cambio biográfico que significa la conversión. De igual modo, la experiencia religiosa pentecostal es afirmación y celebración de la nueva relación filial en la que cada creyente se sabe incorporado. La afirmación de esa filiación ocupa siempre un espacio importante tanto en los cantos como en los testimonios que se comparten en el culto pentecostal y en la acción evangelística. La comprensión de la salvación en el pentecostalismo no está construida en torno a dogmas y premisas teológicas, sino a una experiencia de liberación, a un cambio radical en la biografía, el que siempre se atribuye a la acción del Espíritu en el "corazón". Por ello considero que la certeza de la cercanía de Dios es siempre motivo de gratitud y alabanza en la espiritualidad pentecostal. Esa cercanía que Pablo anuncia mediada por la filiación y el grito de "Abba, Padre" encuentra su correspondencia pentecostal en la convicción de que el Espíritu ha hecho morada en cada creyente, lo que significa la abolición de cualquier distancia entre Dios y el ser humano. La pneumatología pentecostal por ello siempre se distingue por tener una dimensión emotiva y celebrativa.

Esa inhabitación de Dios se entiende también en sentido escatológico: es la certeza de que ya se viven los tiempos de Dios, que son tiempos del Espíritu. Para Pablo, el gran cambio de época de la humanidad y en la vida de cada creyente se realiza gracias a la obra de Cristo y la llegada del Espíritu. A partir de estos acontecimientos la historia queda estructurada en un "antes" de lejanía de Dios y un "ahora" de relación filial. Es a partir de esta condición de

[12] La exclamación "Abba, Padre" es una combinación del término "padre" del arameo y el griego. Es una expresión que Jesús usaba con frecuencia para dirigirse a Dios en oración, y es probable que por ello fuera usada también en las primeras comunidades cristianas. Ver J. Jeremias, Abba, en: *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento.* Salamanca: Sígueme, 1989, 17-90. J. Comblin, *El Espíritu Santo y la liberación*, 94, la interpreta así: "San Pablo nos muestra al Espíritu en el origen del grito del pueblo de los pobres del mundo, que se ha convertido en el nuevo pueblo de Dios, en la nueva humanidad."

filiación que se entra en el ámbito espiritual donde reina Cristo Jesús. Como cristiano o cristiana, el ser humano vuelve a adquirir la imagen y la semejanza de Dios, como fue en el principio de la creación, y vuelve a recuperar la posibilidad de hablar a Dios cara a cara. Ahora, como hijos e hijas, podemos dirigirnos a Dios con un afectuoso "Hola, Papito", como lo hace cualquier niño o niña que confía plenamente en la atención y el amor de su padre.[13] Tanto Pablo como el pentecostalismo no conciben a ningún creyente en Cristo sino como hijo e hija de Dios y, consecuentemente, como lleno y llena del Espíritu Santo.[14] La profundidad de la nueva relación con Dios está confirmada por la presencia del Espíritu en la vida de los creyentes, presencia que se manifiesta en el ejercicio de los carismas y el fruto del Espíritu. Por todo esto me parece que hay una correspondencia de fondo entre la teología de Pablo y la experiencia pentecostal latinoamericana, aunque expresada en lenguajes diferentes, lo que no ha permitido percibir las correspondencias con mayor nitidez.

Por otro lado, también quiero mencionar dos aspectos problemáticos en algunos grupos pentecostales que considero necesario revisar a partir de Pablo. El primero y más urgente es corregir el exceso de individualismo que se da ocasionalmente en la vivencia espiritual pentecostal. Pablo creía que el Espíritu promovía el acercamiento de pueblos e individuos y la consecuente superación de barreras étnicas, sociales y de género (3:28).[15] La pneumatología pentecostal debe por ello contribuir en el intento por recuperar ese énfasis comunitario. El segundo es acentuar la dimensión liberadora de la presencia del Espíritu, la que va más allá del otorgamiento de dones y carismas para uso

[13] Cualquier creyente pentecostal podría afirmar la siguiente sentencia de E. Schweizer, *El Espíritu Santo*, 110: "Nosotros aprendemos a decir «Abba, Padre» y, por tanto, entendemos a Dios no como un poder lejano y misterioso, al cual se teme o del cual se prescinde en la vida encogiéndose de hombros, porque no se sabe nada exactamente de él, sino como aquél que quiere vivir en medio de nosotros, y ciertamente, como uno que nos ama extraordinariamente."

[14] Según R. Longenecker, *Galatians*. Dallas, Texas: Word Books Publisher, 1990, 173: "Para Pablo, se ve, la filiación y recepción del Espíritu están tan íntimamente relacionadas que uno puede hablar de ellos en cualquier orden."

[15] Anota T. Wiley, *Pablo de Tarso y las primeras cristianas gentiles. Reflexiones desde la Carta a los gálatas*. Salamanca: Sígueme, 2005, 25: "Una dimensión clave de esta nueva realidad social es que el género no determina la forma de pertenecer. Los criterios para la pertenencia y la salvación son iguales para mujeres y varones."

individual[16], y que apunta tanto a la liberación de esclavitudes individuales como a transformaciones integrales de tal dimensión que Pablo las entendía como cambios de épocas, "cumplimiento del tiempo" (4:4), de redención operada por Dios en Cristo.

3. Los caminos del Espíritu: libertad, amor y compromiso

En Gálatas se revela con nitidez la concepción por parte de Pablo del Espíritu como el propulsor entre los creyentes de interrelaciones de libertad, amor y compromiso. Especialmente en los capítulos 5 y 6 hay una concentración de indicadores respecto a lo que significa una vida guiada por el Espíritu, la que se expresa en la manifestación de esta triada. Libertad, amor y compromiso son catalizadores que testifican de la presencia del Espíritu en las personas y comunidades. Caminar en el Espíritu es moverse en la lógica que lleva a la operación constructiva de ellos y entre ellos.

"Libertad" es un concepto teológico central de Gálatas y de toda la teología paulina. Especialmente interpelante es 5:1: "Para la libertad nos libertó Cristo; estad, pues, firmes, y no os sometáis otra vez al yugo de esclavitud". Pablo contrapone en Gálatas libertad y esclavitud para subrayar la diferencia entre buscar ser declarado justo por Dios gracias a la fe depositada en Cristo o por medio del cumplimiento de la ley. Si se intenta por medio de la ley, entonces se convierte en un esfuerzo humano que dependerá de las fuerzas humanas y estará condenado al fracaso. Si se deposita la fe en Cristo, el Espíritu entonces nos confirma que hemos sido liberados de esta tarea agobiante. Entonces libertad debe ser entendida en Gálatas en primer lugar como liberación del cumplimiento de la ley y como apropiación de lo que eso significa en concreto: siendo libres de la ley, las personas no

[16] Afirma R. Longenecker, *Galatians*, 174: "La función primaria del Espíritu en la vida de una persona, sin embargo, no es causar que el creyente en Jesús llegue a ser una persona 'espiritual' o 'carismática', como popularmente se asume con frecuencia, sino testificar de la relación filial de los creyentes con Dios que fue establecida por la obra de Cristo." En la misma dirección apunta W. Schrage, *Ética del Nuevo Testamento.* Salamanca: Sígueme, 1987, 214: "[Pablo] rechaza la visión iluminista de que el Espíritu se manifiesta preferentemente en lo milagroso y espectacular, en lo extraordinario y en lo sobrenatural. El Espíritu se encuentra más bien inmerso en la esencia de la vida nueva, llegando incluso a los detalles insignificantes y cotidianos."

judías pueden ser incorporadas al pueblo de Dios sin necesidad de hacerse judías previamente; se han abolido privilegios soteriológicos que causaban separatismo y se ha iniciado un movimiento hacia la unidad entre individuos y grupos humanos. Es decir, la fe en Cristo y la irrupción del Espíritu marcan la llegada de un nuevo tiempo donde el "Espíritu" y "desde la fe" son fuentes de poder congregante y constructivo, donde las esclavitudes son replegadas ante el ejercicio de la libertad. Pablo evidentemente quiere que los gálatas defiendan su libertad ejerciéndola. Se trata de una libertad guiada por el amor y que se concretiza en el compromiso solidario con la comunidad (5:13-14).[17] Para Pablo, la fe nunca actúa desligada del amor: "la fe obra por el amor" (5:6), frase que en el original griego literalmente dice: "la fe mediante el amor se energiza".

Sin libertad no es posible el despliegue del amor, y sin amor no es posible la existencia de comunidades solidarias de vida abundante. La actitud correcta y la única válida para el apóstol era poner toda la confianza en Cristo, lo cual permitiría la recepción del Espíritu Santo, y con ello la asimilación de una personalidad renovada, ahora caracterizada por desarrollarse en el ámbito de la libertad y por la práctica de la caridad cristiana. Asumiendo este tipo de fe, la persona creyente queda vinculada por la acción del Espíritu a la esperanza y al amor. Y la persona que es capaz de tener esperanza y amor, no puede ser sino una persona libre.

Para Pablo, por provenir la libertad de la llamada de Dios, ella no debe conducir al libertinaje, que es el uso irresponsable de la libertad lo que causa daño a la comunidad.[18] Para ejemplificar su enseñanza Pablo utiliza listas conocidas como "de vicios y virtudes", mediante las cuales ilustra lo radicalmente opuestas que son la vida en los caminos del Espíritu y la vida en los caminos "de la carne". Pablo empieza enumerando los aspectos negativos, acciones que denomina "obras de la carne" (5:19-21), las que por ser "obras" quedan ligadas al ámbito de la ley y al esfuerzo humano. La lista menciona acciones dañinas contra el prójimo y la comunidad, mostrando así que todo lo que pone en peligro la coexistencia humana procede de la "carne" (fornicación, idolatría, hostilidades, celos, otros). En oposición, a las acciones positivas las llama "fruto del Espíritu" (5:22-23), en singular, con lo

[17] Señala U. Schnelle, *Paulus*, 562: "El Espíritu como fuerza fundamental de la acción de Dios liga a los individuos en el orden comunitario, el cual es caracterizado por el poder del amor y la resignificación de las estructuras del viejo mundo."

[18] Según W. Schrage, *Ética del Nuevo Testamento*, 212: "La libertad no llega a su radicalidad con el libertinismo sino bajo la forma del servicio."

que subraya que todas tienen su origen en el Espíritu y que no son producto del esfuerzo humano. Estas virtudes son las que crean y mantienen unidas y fuertes a las comunidades, vinculadas por el ejercicio de la libertad y el amor, impulsando a un compromiso por una vida comunitaria enriquecedora.[19]

Lo anteriormente expuesto adquiere rotunda concreción en 5,14: "Porque toda la ley en esta sola palabra se cumple: Amarás a tu prójimo como a ti mismo." Pablo no está en contra de la ley en sí, sino en la esclavitud que genera cuando se le transforma en legalismo que suplanta lo esencial, que es la práctica del amor.[20] En el contexto de Gálatas, la realización del amor sin límites sólo es posible como don del Espíritu. He aquí un aspecto que debe ser una fuerte llamada de atención a un pentecostalismo obsesionado con las manifestaciones espectaculares del Espíritu, cuando lo profundamente espiritual se da en las situaciones concretas de la vida comunitaria y en el florecimiento de las virtudes que posibilitan las relaciones humanas plenas y constructivas: "amor, gozo, paz, longanimidad, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza" (5:22-23). También rotunda me parece la afirmación de Pablo respecto al despliegue de estas virtudes, fruto del Espíritu: "En contra de tales cosas, no hay ley."

Es revelador que las dos primeras virtudes fruto del Espíritu sean el amor y la alegría. En el amor se llega al cumplimiento de toda la ley. Se trata de un amor que apunta hacia Dios, pero principalmente que tiene en la comunidad su ámbito de realización. Pero también el ámbito del Espíritu se revela como un espacio donde reina la alegría. Se trata de la alegría escatológica que ha llegado con el Espíritu, y que se vive en el aquí y el ahora de la comunidad. Según Pablo, ser espiritual es tener la capacidad de amar y ser alegre, y esto sólo es posible en relación. Entonces, de Pablo aprendemos que los creyentes en Cristo recibimos del Espíritu libertad, capacidad de amar y alegría de

[19] De acuerdo a E. Tamez, Carta a los Gálatas, 900: "Para Pablo no hay justificación si la fe no se manifiesta en el amor (Gl. 5,6). Para Pablo lo que importa es la nueva creación (6,15) y ésta es solo aquella que produce los frutos del Espíritu."

[20] Me parece muy oportuna la observación de W. Schrage, *Ética del Nuevo Testamento*, 216: "El mismo Espíritu es el que crea el fruto, pero también se lo exige al hombre [sic.]. Por esta razón, el fruto del Espíritu mencionado en primer lugar, el amor, no es solamente un don y un fruto del Espíritu sino, también, un mandamiento." También importante me parece W. Schrage, *Ética del Nuevo Testamento*, 261: "Este amor a los demás que renuncia a sí mismo no solamente es el centro y el núcleo, sino también es el criterio verdaderamente determinante de la ética paulina."

vivir. El cristianismo no es una religión de penas y resignación, como con frecuencia se le concibe, sino de amor y alegría, de libertad y compromiso: de Espíritu. En el pentecostalismo estas dimensiones están muy presentes, por ello es una espiritualidad muy lúdica, donde las risas y la música están muy presentes en su culto. Pero debe cuidarse de pensar que la vida espiritual excluye la presencia del sufrimiento de la vida cristiana y por ello caer en una espiritualidad escapista, incapaz de confrontar las situaciones humanas conflictivas. No, los problemas y las situaciones de dolor no están ausentes, pero el Espíritu otorga la fuerza y la iluminación para afrontarlas.

Libres de las leyes y prácticas opresivas, el ser humano está en condición para desplegar un amor que no sólo es sentimiento sino también acción. "El llamamiento a la libertad implica la posibilidad de una decisión libre sobre lo que alguien quiere. La conservación y puesta a prueba de la libertad se expresa según Pablo en el amor al prójimo."[21] La práctica del amor es cumplimiento de la ley, y ese amor puede ser entendido en sentido amplio como expresión de la fe (5:6) y fruto del Espíritu (5:22). Es la forma concreta de realización del "andar en el Espíritu".[22] El don del Espíritu no está en situación de oposición con la ley, sino que el don posibilita e impulsa el cumplimiento de la ley, que se concretiza en el amor al prójimo (Gl. 5:14,22; 6:2,10). Esta me parece ser la "piedra de toque" para evaluar la vida espiritual del pentecostalismo, y en consecuencia su pneumatología: ¿su vida espiritual se expresa principalmente en el ejercicio de la libertad que se concretiza en la práctica irrestricta del amor? Si la pneumatología pentecostal quiere ser la expresión teológica de la experiencia espiritual pentecostal, entonces deberá examinar sus concreciones cotidianas: el uso de la libertad, la práctica del amor y el compromiso comunitario.

4. Esbozo de pneumatología pentecostal desde la Carta a los Gálatas

En el breve recorrido que hemos realizado por algunos textos de la Carta a los Gálatas se ha destacado la importancia del Espíritu en la visión de

[21] F. W. Horn, *Das Angeld des Geistes*, 357.

[22] Comenta L. Boff, *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante.* Santander: Sal Terrae, 1982, 5a. edición, 235: "Vivir según el Espíritu o con un cuerpo espiritual no significa vivir únicamente en el espíritu y sin el cuerpo, sino vivir con cuerpo y alma y, consiguientemente, repleto de Dios."

Pablo. La pneumatología paulina se va construyendo en el calor de la polémica y consolidando en torno al esfuerzo de mostrar el significado de la salvación cristiana en sus realizaciones concretas. La salvación empieza a vivirse en el aquí y ahora de la comunidad, y por tanto se concretiza en las dimensiones individuales y comunitarias. Ella tiene un carácter dinámico, lo cual Pablo expresa con la imagen del "caminar en el Espíritu", un caminar donde van desplegándose y haciéndose eficaces la libertad, el amor y el compromiso comunitario. Por ello propongo que la construcción de una pneumatología pentecostal que quiera orientarse en Pablo debe fundamentarse en estas dimensiones, no de forma exclusiva, pero sí de manera prioritaria.

Me parece que en los apuntes anteriores han apareciendo temas y motivos que pueden ser impulsos importantes para la reflexión pneumatológica pentecostal, la que evidentemente en lo referente a la literatura paulina ha estado más centrada en la Primera Carta a los Corintios. A continuación presento un breve resumen que trata de destacar estos impulsos en forma agrupada para apreciar mejor sus posibilidades de desarrollo conjunto. Es claro que no pretenden agotar las posibilidades que Gálatas ofrece en la construcción de la pneumatología pentecostal, sino sólo trazar un "esbozo".

El Espíritu otorga a la vida cristiana un dinamismo cuya metáfora principal en Gálatas es el "caminar". El Espíritu lleva a un movimiento doble, tanto hacia el interior de los individuos donde genera renovación y liberación, como también hacia el exterior para llevarlos al encuentro con los demás.[23] La vocación comunitaria del pentecostalismo tiene su fundamento en la experiencia de renovación espiritual de los creyentes pentecostales. La pneumatología pentecostal pudiera conducir a la reflexión de la acción comunitaria como acción espiritual, como fruto de la libertad y el amor que el Espíritu concede entre las primeras señales de la pertenencia a Cristo. La pneumatología pentecostal puede desarrollar el postulado de que no existe oposición entre el "estar en Cristo", que se vive en el "andar en el Espíritu", con la práctica del amor y el servicio a la comunidad. El "andar en el Espíritu" nos saca del "yo" y de la pasividad aparentemente mística para conducirnos a la vida plena que se vive sólo en comunidad y comunión. La espiritualidad pentecostal avanza hacia una mayor integración entre los efectos individuales y los comunitarios de la presencia del Espíritu.

---

[23] Comparto la siguiente opinión de J. Comblin, *El Espíritu Santo y la liberación*, 89: "La libertad fundamental es aquella que libera de las ataduras que el ser humano encuentra en sí mismo."

La pneumatología pentecostal deberá seguir siendo muy "cristológica". La tensión creativa entre cristología y pneumatología debe mantenerse. La comprensión del llamado a un seguimiento radical de Cristo debe complementarse con la afirmación de que ello sólo es posible "en los caminos del Espíritu". Es el Espíritu quien nos confirma como hijos e hijas de Dios, quien nos da la certeza de que hemos alcanzado el estatus de justos y justas, quien nos capacita para el ejercicio responsable de la libertad y el amor, quien nos llena de alegría y esperanza. Es el ejemplo de Cristo el que muestra la forma de vivir la filiación en absoluta obediencia al proyecto de vida de Dios, quien llama al amor y servicio al prójimo. Los caminos del Espíritu llevan a Cristo y su propio camino; caminar en el seguimiento de Cristo sólo es posible con la llenura y bajo la dirección del Espíritu. La pneumatología pentecostal sólo podrá ser fiel a sus raíces y a la historia de su tradición en la medida que afirme y evidencie esta dimensión cristológica de su fe y su manera de vivir la experiencia del Espíritu. La pneumatología pentecostal es tan cristológica como pneumatológica es su cristología.

La pneumatología pentecostal inspirada en la pneumatología paulina será siempre una invitación a la celebración y la alegría. El Espíritu también otorga gozo, encuentro, liberación, esperanza. La espiritualidad pentecostal se expresa en el canto comunitario, en el testimonio gozoso, en la esperanza compartida, en el grito de liberación. Y todas estas experiencias espirituales están testimoniadas en Gálatas, así como en otros escritos paulinos. Nuestra pneumatología podrá explorar las profundidades del misterio de que ahora podamos dirigirnos a Dios con un "Hola, Papá", que es tan sencillamente familiar como profundamente místico. También está en condiciones de desarrollar la relación entre el gozo escatológico de la consumación salvífica y la alegría simple de la cotidianidad cristiana, ambas experiencias producto de la presencia del Espíritu, y ambas complementarias entre sí.

De igual modo, nuestra pneumatología puede afirmarse en Pablo al reflexionar sobre el despliegue de los carismas en la comunidad. Pablo es un testimonio privilegiado de la operación de milagros y del fomento de los carismas en la vida de las comunidades cristianas más antiguas. Los paralelos entre esas experiencias registradas en las cartas de Pablo y las que se viven en muchas comunidades pentecostales contemporáneas son sorprendentes, a pesar de la distancia cronológica y cultural. Por ello una exploración exegética y teológica del contexto de la literatura paulina es una exigencia y una invitación en el esfuerzo creativo pentecostal por afirmar y desarrollar su pneumatología. Pero de igual importancia me parece ser que

la pneumatología pentecostal exponga con nitidez que las demostraciones de poder en el cristianismo paulino nunca estaban al servicio de la exaltación carismática individual, sino siempre del servicio a la comunidad.

Para concluir quiero sólo reiterar que la principal imagen de Pablo en Gálatas para hablar de la vida espiritual es el "caminar en el Espíritu". En ese sentido, la pneumatología pentecostal puede apropiarse de esta imagen para concebirse a sí misma también como un ejercicio en evolución, de acompañamiento crítico y reflexivo de la vida de las comunidades pentecostales, sin pretensiones de ser quien ilumina la vida espiritual, sino más bien siendo iluminada y nutrida por ella. La pneumatología pentecostal será la memoria crítica del caminar espiritual de las comunidades pentecostales, será también la búsqueda presente por entender las señales que el Espíritu envía a las comunidades, pero también podrá ser la que formule en discurso teológico la esperanza, los anhelos, la búsqueda de sentido y la alegría escatológica que caracterizan la experiencia religiosa pentecostal. Por ello mi esperanza es que la pneumatología pentecostal, como las comunidades pentecostales, sigan avanzando "en los caminos del Espíritu", y que así pueda ser una contribución a las comunidades pentecostales latinoamericanas para que concreticen su poderosa espiritualidad en un despliegue de "libertad y amor" al servicio de la vida y del Reino, que sólo es posible en el compromiso de vida con la comunidad y para las comunidades.[24]

[24] En esta dirección reflexiona también E. Villafañe, *El Espíritu liberador. Hacia una ética social pentecostal hispanoamericana.* Buenos Aires: Nueva Creación, 1996, 165: "El Reino de Dios, el proyecto histórico del Espíritu, toma seriamente al mundo, como humanidad y como creación, y a su cultura. La historia presente es afirmada, por cuanto la historia es el campo de la obediencia de la fe del Reino de Dios."

Ensayo 7:

Laura Saá*
(Ecuador)

Hacia una hermenéutica pentecostal sobre el tema de la salvación

Introducción

Uno de los temas de la hermenéutica pentecostal que necesita ser trabajado con mayor profundidad es precisamente el de la salvación. ¿En qué consiste? ¿Cuál es el sentido bíblico de la misma? ¿Cómo se la apreciaba en el Antiguo y Nuevo Testamento? ¿De qué nos salva Cristo?

Como menciona Bernardo Campos: "La hermenéutica pentecostal es fundamentalmente una hermenéutica del Espíritu que busca la comprensión más profunda del sentido mesiánico en las Sagradas Escrituras, en los acontecimientos y en la propia experiencia de los creyentes en la iglesia y la vida cotidiana".[1]

---

* Licenciada en Teología; Candidata al Doctorado en Teología; ministra ordenada de la Iglesia del Evangelio Cuadrangular del Ecuador; trabaja en el Semisud, Quito, Ecuador, como Coordinadora de Programas en Teología y Estudios Transculturales.

[1] El pastor ha sido miembro de la Iglesia del Nazareno en Chile y Bolivia, luego uno de los iniciadores de la Iglesia de Dios de la Profecía en Chile. Actualmente es pastor de una iglesia local de esta denominación.

Algunos autores, como Míguez Bonino, han tratado de interpretar cómo los pentecostales ven la salvación. Este autor escribe lo siguiente:

> La salvación, por la gracia de Dios, es ganada por la muerte vicaria de Jesucristo -la sangre redentora- y recibida por la fe. Aquí es central la experiencia de conversión, pues si es verdad que la gracia es gratuita y para todos, la experiencia personal de esa gracia, frecuentemente pero no asociada a una conversión dramática e identificable biográficamente, da realidad personal a la salvación.[2]

En este trabajo se mostrará que este concepto aún necesita ampliarse, puesto que considero que se debe hacer un estudio minucioso del significado del tema sobre la salvación y cómo se la vive en el contexto pentecostal para ayudar al desarrollo de una hermenéutica adecuada. Sin embargo, no se pretende trabajar el tema para un diálogo interreligioso.

Los puntos que trabajaré son los siguientes:

1. Etimología: Para entender el significado de la palabra es necesario acudir a su inicio para ver cómo ha sido usada, y luego de conocer el contexto, darle la interpretación correcta. El desarrollo histórico de una palabra nos permite apreciarla y luego hacer las conclusiones en forma más acertada, sobre todo si son términos bíblicos o teológicos que hemos tomado de otras lenguas. En especial, se debe considerar que en la antigüedad las lenguas no tenían una Academia que regía su uso, por eso las palabras no significaban lo mismo en los diversos dialectos y esto es necesario aclarar cuando se quiere encontrar el sentido adecuado.

De esta manera, vemos que en el mundo griego se pensaba que los dioses son salvadores, por ser auxiliadores de los hombres y protectores de las comunidades, como Zeus, Apolos, Poseidón, Atenea, entre otros. También se llamaba así a los filósofos y a los hombres de estado como Dión, Crisóstomo, Plutarco, lo cual aparece en los cultos, en los escritos a los soberanos y en las inscripciones. A los emperadores también se les llama salvadores, es así que

[2] Mi experiencia pentecostal viene de mi participación en la Iglesia de Dios de la Profecía (Arica, Chile), Iglesia de Cristo Pentecostal Boliviana, Iglesia de Dios en Bolivia, Misión Pentecostés de Bolivia y varias iglesias pentecostales en Bolivia autodenominadas "independientes" (por "independiente" entiendo que no están afiliadas a denominaciones provenientes del extranjero ni con iglesias nacionales reconocidas por el Ministerio de Culto).

a Pompeyo se le llama "Soter y Fundador", a César "Soter de la Ecumene" y a Augusto "Soter del género humano".

La palabra *sotér* acompañaba el nombre de los Seléucidas y de los Ptolomeos, puesto que ellos consideraban que la salvación del mundo de la época dependía del conocimiento que pudieran brindarle a través de la cultura. Posteriormente, esta palabra quedó relacionada con todo lo relativo a la salud o salvación, así se usó del griego[3] *sotería*, aunque en español no son totalmente sinónimos. La Biblia en griego usa esta palabra para expresar que la salvación era esperada en el Antiguo Testamento y se realiza en el Nuevo Testamento por Cristo, por eso es una constante que muestra la misericordia de Dios.

Más adelante los cultos mistéricos griegos pretendieron ofrecer la salvación del destino o la suerte y una vida más allá de la tumba, libres de las condiciones negativas y opresivas del presente. Lo hacían mediante la realización de rituales cúlticos y se aprecia en ellos un lenguaje similar al del Nuevo Testamento. Por ejemplo, a los iniciados se les llamaba "nacidos de nuevo para la vida eterna" e inclusive a Dionisios se lo llamaba "señor y salvador"; pero la gran diferencia con el cristianismo está en que en estos cultos la salvación no es moral, sino que se queda sólo en lo individual y no hay actos salvíficos.

Sin embargo, es necesario entender cuál era el pensamiento tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo con respecto a la salvación, puesto que en nuestro ambiente pentecostal se ha enfatizado que Dios es misericordioso y perdona los pecados, lo cual es muy cierto. Sin embargo, la salvación se la ha supeditado mayormente en este sentido, con la subsiguiente recompensa de ir al cielo o de lograr la inmortalidad del alma, dejando a un lado otros conceptos que aunque se los vive como experiencia y de manera testimonial, no somos conscientes de ellos y por lo tanto, no se los ha considerado al momento de explicar el tema.

Aquí es necesario hacer un paréntesis, puesto que estos asuntos sí son pertinentes en nuestra hermenéutica. En el cristianismo se cree que el cielo es un retorno al estado de la humanidad anterior a la caída, en cierta forma un renovado jardín del Edén en el que la humanidad se reúne con Dios dentro de un perfecto y natural estado de existencia eterna, esto se lo expresa en cánticos como "el cielo es un bello lugar", "yo tengo un hogar allá en el cielo", etc.

Aunque hay abundantes y variadas fuentes para concebir el cielo,

[3] Se cita frecuentemente, entre otros textos, la Carta de Pablo a los Romanos: Ro. 1:18-32.

el creyente dependerá de su tradición particular, así se lo concibe lleno de ángeles, o un lugar de felicidad eterna, pero si miramos a los antiguos judíos, se piensa que este concepto fue importado desde el zoroastrismo, en el siglo II a.C., tal vez por el profeta Daniel debido a su relación cercana con los magos zoroastrianos de la corte de Darío I. Este concepto suplantó al del seol mencionado en Is. 38:18: "en el seol no te exaltará ni te alabará la muerte", Sal. 6:5: "en el seol ¿quién te alabará?" y Job 7:9: "como nube que se desvanece y pasa, así es el que desciende al seol".[4]

Los que más asumieron este concepto fueron los fariseos, mientras

[4] Aquí está presente la "teología de la satisfacción" de San Anselmo (1033-1109). Tal teología señala la culpabilidad del ser humano por haber destruido con su pecado la ley y el orden divino. El ser humano con su pecado ofende a Dios, no le da la honra que se merece. Al pecar hace la guerra a Dios y le roba. Por ello se convierte en un ser injusto. Su pecado incluso le hace resistir la ley de Dios y devela así su soberbia y orgullo. Dios quiere que su criatura restituya su ofensa, por eso ella debe pagar. Según Anselmo, la justicia de Dios es no perdonar la injusticia del ser humano. El ser humano es injusto y si Dios le perdona estaría fomentando la injusticia, lo que resultaría contradictorio a su naturaleza divina que es ser justa y legal. Siendo Dios un juez justo no puede tolerar la injusticia del ser humano pecador. Por eso lo justo para Dios es compeler al ser humano que pague. Lo justo para Dios es que se cumpla el imperativo de su justicia. Aquí la justicia de Dios no tiene que ver con la misericordia, sino con el cumplimiento de la ley y el orden. Anselmo concibe la misericordia dentro del marco de la ley.

El ser humano no puede pagar la deuda por su pecado porque es pecador por naturaleza. Así, su deuda es impagable. Como una solución a esto, Cristo, en su infinito amor, ofrece pagarla. Sólo la sangre de Cristo puede perdonar una deuda impagable. Dios no se opone a este sacrifico, lo acepta. No obliga a su Hijo a morir, pero recibe su muerte para satisfacer la justicia que demanda.

Cristo puede pagar la deuda impagable en lugar del ser humano porque muere como ser humano, su sangre satisface la demanda de Dios y puede hacerlo porque es a la vez Dios. Sólo Dios Hijo puede satisfacer la justicia de Dios Padre. Pero con este sacrificio el ser humano no se salva de pagar deudas, pues debe imitar a Cristo y pagar también todas las deudas que tiene. Así, pueden apelar a este crédito quienes aceptan a Cristo imitando y pagando la deuda como Él lo hizo. Ser cristiano, en definitiva, es estar dispuesto a cumplir el pago de deudas y cumplir la ley (divina) aun a costa de la vida, como lo hizo Cristo. Para Anselmo Dios está lleno de ira, la misma que los seres humanos pueden aplacar a precio de sangre. (ver F. Hinkelammert, *Sacrificios humanos y sociedad occidental. Lucifer y la bestia.* San José: DEI, 1998, 3a. edición, 69-86; J. A. Estrada, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios.* Madrid: Trotta, 1997, 147-152.

que los saduceos mantuvieron el concepto del seol, de allí las profundas contiendas entre ellos. Los fariseos fueron los maestros del pueblo, y además fueron muy influyentes durante la época macabea y su creencia en el cielo y el infierno fue transmitida al cristianismo y al islam.

Por otra parte, el concepto de inmortalidad del alma viene del griego, a través de su mayor exponente, el filósofo Platón. Para éste, el alma es el principio vital pero también es inmortal, transmigra de unos cuerpos a otros y es además principio de conocimiento. Esta idea de que el alma es inmortal, le llega a Platón de otros filósofos como los pitagóricos, quienes a su vez la toman del orfismo, un culto religioso y mistérico que se desarrolla en el siglo VIII a.C. Ellos creían que se podía alcanzar la purificación a través de rituales ascéticos, además de la inmortalidad del alma y la transmigración de las mismas, que se encontrarían encerradas en el cuerpo como en una prisión.

Esta afirmación sorprendente, de la inmortalidad del alma, motivó a Platón a tratar de demostrarla, es por eso que en sus escritos trata de hacerlo, tanto en el *Menón*, como en el *Fedón* y en el *Fedro*. Ahora bien, en este último libro como en el libro IV de *La República* y posteriormente en el *Timeo*, Platón presentará el alma con naturaleza tripartita, es decir, una sola alma que realiza tres funciones distintas. Este concepto de la inmortalidad del alma en la cual creían los griegos va a afectar también los conceptos teológicos en la época de los macabeos, quienes a su vez influyen en esenios y fariseos, contrario a lo que ocurre con los saduceos que no creían en la inmortalidad del alma por ser influencia externa.

Entonces, hemos visto cómo estos conceptos nos han influenciado y reflejan una teología que aparenta búsqueda de recompensas por una parte, mientras que por otra se la hace pensar en el sentido escatológico, pero que en la práctica es muy diferente pues el pentecostal vive la salvación en forma más cercana a la realidad vetero y novotestamentaria, por lo que podemos responder a estas inquietudes: ¿para qué es la salvación? ¿de qué nos salva Cristo? ¿cuál es el objetivo en nuestro aquí y ahora con el poder del Espíritu? A continuación, estudiaremos el significado en los idiomas bíblicos.

1. En el hebreo

Con esta palabra se traduce del hebreo la raíz *yšh: yesha, yeshuah, teshuah* la cual proviene de la raíz *yasa* (ser ancho); en consecuencia puede traducirse como ensanchar, librar, salvar. Es decir, su significado básico

es introducir en un ambiente espacioso como lo expresa el Sal. 18:36: "Ensanchaste mis pasos debajo de mí y mis pies no han resbalado"; pero si nos damos cuenta, desde el comienzo se aprecia el sentido metafórico de liberación de la más variada especie y los medios para llegar a ella.

Por lo tanto, puede referirse a la salvación de un individuo como la liberación de una enfermedad, de los problemas, del peligro o inclusive de los enemigos expresada en el Sal. 44:7: "pues tú nos has guardado de nuestros enemigos". Pero también puede referirse a la salvación de una comunidad ya sea de la guerra, trastornos políticos e inclusive el hambre.

Asimismo, la expresión "sálvame", que se usa muchas veces en el Antiguo Testamento, se remite al famoso verbo *hochia'na* que en los evangelios es usada para recibir a Jesús en la entrada triunfal en Jerusalén (Mat. 21:9 y 15; Mr. 11:9 y Jn. 12:13) según lo indica Elizabeth Salazar.[5] Ésta es usada en varios Salmos como en el 118:25: "Oh Jehová, sálvanos ahora, te ruego". También hace parte de la raíz de los saludos que se empleaban y que aparecen en el Nuevo Testamento con las palabras *jairó, jairé* con el significado de salve, victoria, ventura, prosperidad, paz. Inclusive ella anota que algunos exégetas la ligan con la palabra *shalom*, que significa paz.

Es por eso que, en el pentecostalismo, se vive esa tensión entre el presente y futuro. Dios salva, libera de los problemas cotidianos, de la enfermedad, del pecado y la adversidad. La esfera salvífica es muy amplia y Dios muestra su misericordia a través de ella devolviendo al ser humano la paz y dándole victoria sobre todos sus temores, y eso es lo que se anhela compartir con los que están afuera. Por eso el pentecostal es un evangelista que con entusiasmo cuenta lo que Dios ha hecho en su vida y contagia a quien lo escucha.

2. En la Biblia en griego

En la Septuaginta *sotería*, del verbo *sozo*, que significa salvar, sanar, se conserva en la voz *salus, salutare*, que pertenece por su origen al lenguaje militar: separar a uno cogiendo a mano armada a su opresor, librar a uno del poder de su enemigo, como bien lo expresa Jue. 12:3: "arriesgué mi vida, ataqué a los hijos de Amón y Jehová me los entregó".

Éste es el sentido en que se llama salvadores a algunos jueces como

[5] Este Salmo inspira tal creencia: "He aquí en maldad he sido formado, y en pecado me concibió mi madre" (Sal. 51:5).

en Jue. 3, 9 y 15 y, a la victoria, salud, también expresado en Jue. 15:18: "Tú has dado esta grande salvación por medio de tu siervo", 1 S. 11:9-13: "porque hoy Jehová ha traído salvación a Israel" y Sal.20:7-10: "Salva Jehová; que el Rey nos oiga en el día en que lo invoquemos". Así la liberación de un peligro o dificultad se llama también salud.

De esta forma se expresa en Isaías que Dios es el Salvador por excelencia, no hay otro salvador aparte de él, y aunque proclama una salvación más universal para las naciones, ésta vendría a través de Israel, quien ha sido llamado a ser luz en medio de las naciones. Así todos conocerán a Jehová como lo afirma Is. 43:11: "Yo soy Jehová y fuera de mí no hay quien salve". Él fue el artífice de la salida de Egipto y de la liberación de la esclavitud. En este sentido la salvación es colectiva pues Dios salva a su pueblo y a cada persona. Si observamos con detenimiento en los libros proféticos, nos encontramos que ellos claman por su pueblo y que Dios responde, no hay otro quien salve de la crisis, de la angustia y del caos.

Además el pueblo estaba convencido de que la victoria alcanzada por los seres humanos es en realidad obra de Dios, aún en medio de naciones gentiles, como lo indican Jue. 6:36: "Gedeón dijo a Dios: "Si has de salvar a Israel por mi mano como lo has dicho", 1 S. 11:13: "Pero Saúl dijo: No morirá hoy ninguno porque hoy a traído Jehová salvación a Israel", y 2 R. 5:1: "pues por medio de él (Naamán) había dado Jehová salvación a Siria".

Dios intervendrá también en algunos casos particulares y dará la salvación que se le pide, ya que Dios es el salvador de los piadosos y de Israel; además lo hará en circunstancias históricas, pero en muchos textos se habla de una salud mucho más completa, que es escatológica, ésta es definitiva y pone fin al curso de la historia (mesianismo). Comprende la promesa divina de la salvación como la esperanza del ser humano, como en Gn. 49:18: "Tú salvación he esperado, oh Jehová". En los rollos de Qumrám se manifiesta esta confianza y Dios es el salvador de los pobres y de los piadosos (1QH2, 32:35), así como de la comunidad entera (1 QS 10:17).

La esperanza escatológica representa la inauguración de la era de la salud como una victoria conseguida por Dios, como la liberación del poder opresor de un enemigo político, de la miseria temporal o del poder del pecado. Por eso se muestra la confianza en un Dios que actúa y que libera. Esta esperanza será la que atraviese como hilo conductor todo el Nuevo Testamento.

Nuevamente, se encuentra aquí el énfasis pentecostal, el acto libertario de Dios está presente en su historia diaria. El pentecostalismo nació en un contexto humilde, dentro de los necesitados y olvidados por una sociedad

marginadora, pero pronto trasmitió esa seguridad de salvación y confianza a sus seguidores. La pobreza ya no fue un problema grave pues tenían la dignidad de ser hijos de Dios, y la manera de acercarse a ese Dios es mediante una vida piadosa y santa, por eso éste es un tema que se trabaja continuamente. Entonces, Dios salva para que nos consagremos a él y podamos ser libres en medio del dolor y sufrimiento. La persona pentecostal no deja a un lado la esperanza que le ha traído la seguridad de su salvación y la vive en su liturgia y en su predicación.

3. Salvación en el Antiguo Testamento

Los textos más antiguos hablan de la salvación realizada por Dios, como la salida de Egipto, Ex. 15:2: "Jehová es mi fortaleza y mi cántico, y ha sido mi salvación"; Os. 13:4: "Mas yo soy Jehová tu Dios desde la tierra de Egipto; no conocerás, pues, otro dios fuera de mí, ni otro salvador sino a mí". También consideran la salvación en la puesta en fuga de las hordas saqueadoras de los madianitas, Jue. 6:37: "entonces entenderé que salvarás a Israel de mi mano como lo has dicho"; así como la liberación del yugo de los filisteos mencionada en Jue. 15:18: "Tú has dado esta grande salvación por medio de tu siervo". La salvación involucra al individuo y al pueblo, pues su acción manifiesta su gran amor que no abandona, sino que está presente en todo momento y en medio de las circunstancias más adversas.

Dios es quien salva a Israel, "porque vive Jehová que salva a Israel", 1 S. 14:39; Dios es la roca de salud "…y menospreció la roca de su salvación", Dt. 32:15. La confianza en Dios da la victoria y se experimenta en la liberación obtenida mediante su mano, por eso en el Antiguo Testamento encontramos esa confesión de seguridad en él, que da la plena certeza de su amor y misericordia. Conocer a Dios en alguna medida es conocerlo como Dios Salvador, así se puede decir que los términos 'Dios' y 'Salvador' son virtualmente idénticos.

Es por eso que el gran ejemplo de la liberación salvífica se encuentra definitivamente en la redención de la esclavitud narrada en Éxodo. Esto marcó la reflexión de Israel acerca de la naturaleza y la actividad de Dios, pues se incorporó toda la subsiguiente interpretación del drama de la historia de Israel. Este evento salvífico se lo expresaba como canto en el culto: "Decid a Dios: ¡Cuán asombrosas son sus obras!... Toda la tierra te adorará… Venid y ved las obras de Dios…Él señorea con su poder para siempre", Sal. 66:3-

7. También se lo relataba (Dt. 6:20-24), y se lo representaba en el ritual (Ex. 13:3-16).

Así pues la noción de la salvación surgió en el éxodo acompañada por la dimensión de los actos de la liberación divina. Esta acción salvífica le daba al pueblo la seguridad de ser un pueblo santo, apartado para Dios, un pueblo que había sido justificado y liberado integralmente para rendir adoración a su Salvador. Ellos reconocían que su salvación involucraba mostrar justicia, paz y amor frente a las naciones que les rodeaban puesto que habían sido llamados por su gracia.

En el Deutero-Isaías[6], la salvación está ligada estrechamente a otros temas como la justicia de Dios: "Y no hay más Dios que yo; Dios justo y Salvador; ningún otro fuera de mí" (45:21). Su justicia es la que salva y también está ligado al tema de la redención de Dios (Dios es el *goel* de Israel: "Así dice Jehová, Redentor vuestro, el santo de Israel" (43:3, 11-14), es por eso que aparecen 21 pasajes que usan el término. Esto es importante para entender la idea de la nueva creación (41:20; 45:8; 48:7) que caracteriza la salud de Israel como beneficiario concedido por la misericordia divina (49:10; 13-15). Dios es el único salvador y está para dar a Sión la salud: "Haré que se acerque mi justicia, no se alejará, y mi salvación no se detendrá" (46:13). Su salvación vendrá sobre su pueblo y se realizará de manera imprevista: "Cercana está mi justicia, ha salido mi salvación" (51:5).

De allí que se pueden reconocer las ideas en el pueblo: confianza que le hará vencer todos los obstáculos: "Porque yo Jehová, Dios tuyo, el Santo de Israel, soy tu Salvador" (43:3). El objeto de esta salvación no es sólo la liberación de la cautividad y la reunión de Israel: "te di por luz de las naciones, para que seas mi salvación hasta lo postrero de la tierra" (49:6), el castigo de los opresores: "Ciertamente el cautivo será rescatado del valiente, y el botín será arrebatado al tirano; y tu pleito yo lo defenderé, y yo salvaré a tus hijos" (49:25), la liberación del país: "En tiempo aceptable te oí, y en el día de salvación te ayudé; y te guardaré y te daré por pacto al pueblo, para que restaures la tierra" (49:8) y de la ciudad: "Cantad alabanzas, alegraos juntamente soledades de Jerusalén… y todas la naciones de la tierra verán la salvación del Dios nuestro" (52:9-10).

La salvación va mucho más allá: comprende el establecimiento del

[6] En el Evangelio de Mateo se lee: "El que ama padre o madre más que a mí, no es digno de mí; el que ama a hijo o hija más que a mí, no es digno de mí; y el que no toma su cruz y sigue en pos de mí, no es digno de mí (Mt. 10:37-38).

reino de Dios: "¡Cuán hermosos son los pies del que trae alegres nuevas, del que anuncia la paz, del que trae nuevas del bien, del que publica salvación, del que dice a Sión: ¡Tu Dios reina!" (52:7); conocimiento de su ley, dada ya no en leyes de piedra, sino mediante la justicia de Dios: "porque de mí saldrá la ley, y mi justicia para luz de los pueblos" (51:4), análoga a la ley escrita en el corazón (Jer. 31:33).

En este sentido, la salvación es esperada por los impotentes, los pobres, los que tienen especial motivo para esperarla de Dios. Dentro del Antiguo Testamento, la expectación de la salud tiene que ver más con una liberación de la pobreza, de las necesidades tangibles. Es por eso que los patriarcas se muestran como personas prósperas. El énfasis está en la provisión material, así la recuperación de la salud como en el caso de Job también tiene que ver con la recuperación de sus posesiones materiales aumentadas luego de su prueba. Es por esto que apreciamos en el Antiguo Testamento una teología de retribución que en nada se parece a la teología de la prosperidad, tan manipulada en nuestros tiempos.

Por otra parte, el libro de Ezequiel invita a ver la salvación un poco más personalizada. Este profeta que vivió el exilio y que pudo ver las lágrimas de un pueblo que pensaba que Dios lo había abandonado, pudo alentar, como resalta Ravasi, la idea de esperanza[7]: "El Espíritu que crea el universo y la humanidad puede purificar y renovar también el corazón impuro e idólatra del hombre que entonces caminará por la nueva senda". Encontramos que en este libro, Dios le manifiesta al profeta que recuperará la gloria de su nombre y que llevaría de regreso a su pueblo a su hogar no por ellos, sino por su santo nombre. La esperanza de salvación está presente en todo el contexto del mismo.

La salvación que vendría de Dios para restaurar a Israel, implicaría

[7] Esta radicalidad queda muchas veces en discurso, la práctica muestra que no se puede ser tan rígido. En todo caso, es como un impulso para mantenerse prestos o despiertos para no cometer "pecados" o para no dejarse "seducir por el mundo". Hay que estar siempre prestos, pues Cristo puede venir en cualquier momento y hallarnos en pecado. Apoyo bíblico para ello está en la "Parábola de las diez vírgenes" (Mt. 25:1-13) que debían esperar al esposo con sus lámparas encendidas. Cinco de ellas eran prudentes y tomaron consigo aceite para sus lámparas. Las otras cinco eran insensatas y no se proveyeron de aceite. A la medianoche vino el esposo, las que tenían aceite entraron con él a las bodas, las que no, fueron a comprar, pero la puerta se cerró y cuando regresaron no pudieron entrar… No se sabe cuándo vendrá Cristo por eso es necesario estar preparados/as con aceite en nuestras lámparas. Si somos insensatos/as nos quedamos fuera y perderemos nuestra salvación.

un cambio en el corazón de piedra por otro de carne y por la entrada del Espíritu divino en el pueblo, de tal forma que obedecerían a su voluntad (Ez. 36-37 y 39). Dios limpiaría a su pueblo restaurado, purificaría a Israel de sus pecados y le daría una nueva vida, a más de eso les promete bendiciones materiales. En resumen, Dios le ofrece a su pueblo una salvación integral que se manifestará en su comunidad restaurada. La experiencia del exilio, asimismo, proporciona en el pueblo una imagen concreta con un marco para la esperanza de un nuevo éxodo (Zac. 8:7-13), de la recuperación de su nación y de su prosperidad anterior, pero luego vemos como ellos se van a desanimar y la trasladan hacia adelante nuevamente, hacia un mundo al final de la era presente, escatológico, en la que el gobierno soberano y el carácter justo de Dios se manifestará a todas las naciones.

Finalmente, destacamos que la acción salvadora de Dios en el Antiguo Testamento se amplía y profundiza en función de ser un instrumento particular de esa salvación. Ésta envuelve un agente a quien Dios puede utilizar en momentos determinados como lo observamos en Jueces: "Entonces clamaron los hijos de Israel a Jehová, y Jehová levantó un libertador a los hijos de Israel y los libró" (3:9). Así, podemos entender que Dios salva a su pueblo mediante un Mesías Salvador, como en el caso de Ciro: "Así dice Jehová a su ungido, a Ciro…" (Is. 45:1) quien permitió la vuelta de los judíos a su tierra. El mesianismo que se inicia posteriormente, implica una salvación de la opresión de los pueblos extranjeros, pero también una prosperidad material para Israel. Precisamente, por este hecho es que los judíos no entendieron la misión salvífica de Cristo, ya que ellos estaban ante la expectativa de aquel que iba a restaurar completamente su nación, su visión era más materialista y tangible.

Sin embargo, notamos que en el pentecostalismo hay esa dimensión existencial, pero ligada a una integración individual y comunitaria. Dios salva y manifiesta su justicia sobre los necesitados pero también rescata a la comunidad para dar a conocer su nombre. El pentecostal está consciente de su salvación y la vive en esa dimensión comunitaria, donde todos y todas son hermanos y hermanas, personas que han sido liberadas, transformadas y restauradas por la gracia de Dios. De allí que pueden mostrar una actitud solidaria frente a las personas más necesitadas que ella, y busca ayudar a restaurar y levantar a quienes todavía están cautivas de sus desgracias y pecados. Aunque se habla de buscar la salvación del alma de la persona pecadora, se le da a ésta una esperanza integral, que la ayuda también a sanar sus emociones y luego reintegrarse a la sociedad en forma digna.

4. Salvación en el Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento comenzamos con la observación del uso "religioso" de la salvación, de una liberación moral-espiritual. Una idea que se maneja en el Nuevo Testamento referente a la salvación es la justificación; Pablo la liga con la expiación del Antiguo Testamento. Esta expiación, que era entendida como una limpieza ritual realizada por el sacerdote, según el libro de Levítico, también tiene el significado de purificar, perdonar pecados o de ser propicio (Ex. 32:12-14). Sin embargo, los ritos de expiación y las fórmulas de absolución no pueden ser comparados a la obra de Cristo, puesto que ninguna penitencia corresponde a lo que él hizo, pues esto era sólo obra de Dios: "Pues para que sepáis que el Hijo del Hombre tiene potestad en la tierra para perdonar pecados (dijo al paralítico): Levántate, toma tu lecho y vete a tu casa" (Mr. 2:10).

De esta manera, el Nuevo Testamento la incluye como una idea dentro de la salvación puesto que el ser humano debe ser liberado del justo castigo realizado por el justo juicio de Dios. La sangre del sacrificio llega a adquirir pleno significado en la muerte de Cristo, es lo que propicia la ira de Dios y consecuentemente salva, Ro. 5:9: "Con mucha más razón, habiendo sido ya justificados en su sangre, por él seremos salvos de la ira". La obra salvífica de Jesucristo, además comprende un concepto integral que tiene que ver con aspectos personales, comunitarios, sociales, históricos y también escatológicos. Es por eso que Pablo asocia la palabra salvación con redención, liberación y reconciliación, en la cual se aprecia la obra de Cristo para todo el mundo. Especialmente en el libro de Romanos, la salvación es descrita como una obra dada para todos, es decir, es universal.

Asimismo, en el libro de Lucas, Jesús de Nazaret ha venido a dar la respuesta definitiva a las esperanzas de salvación que alimentaba el Antiguo Testamento. Esta convicción se expresa en las palabras que el anciano Simón dirige al niño Jesús, inspiradas en el Deutero-Isaías: "porque han visto mis ojos tu salvación, la cual has preparado en presencia de todos los pueblos" (Lc. 2:29-32). Por eso Jesús recibe también el título de salvador sotér (Lc. 2:11; Jn. 4:42; Hch. 5:31; Fil. 3:20). Aunque Lucas puede hacer uso inclusive de la idea de salvación en el Antiguo Testamento, es decir, servir a Dios después de haber sido liberado de los enemigos políticos. La salvación es un don y es una respuesta activa, anuncia lo que Dios ha hecho pero debe ser recibida por medio de la fe, pero además implica una demanda de una respuesta de vida

integral, que se concentra en el estilo de vida del creyente, lo cual se aprecia en las demandas que Jesús hace para ser ciudadanos del reino.

Jesús menciona la palabra salvación una sola vez en Lc. 19:9: "Hoy ha venido la salvación a esta casa", donde puede referirse ya sea a sí mismo como personificación de la salvación, impartiendo perdón a Zaqueo o aquello que se evidencia para la conducta reformada del publicano. Asimismo, emplea la palabra salvar u otras afines para indicar primeramente que vino a hacer: "por cuanto me ha ungido para dar buenas nuevas a los pobres, me ha enviado a sanar a los quebrantados de corazón, a pregonar libertad a los cautivos y vista a los ciegos, a poner en libertad a los oprimidos y a predicar el año agradable del Señor" (Lc. 4:18; Mt. 18:11) y el contexto muestra que la salvación exige un corazón contrito, como de niño, dispuesto a recibir y a renunciar a todas las cosas por amor a Cristo, condiciones que el ser humano no puede cumplir por sí solo. Como indica Elizabeth Salazar: "El que su gracia nos llame y que creamos nos recuerda los límites de nuestra humanidad, no creemos por nuestros esfuerzos, pues es su poder que nos llama a la salvación".[8]

Sin embargo, observamos que su acción salvífica está presente en todo lo que hace, el verbo *sozo* acompaña los milagros de sanidades en Lucas. Así, por ejemplo, en Lucas 10 vemos que hay una connotación social similar a la del Antiguo Testamento. Jesús envió en parejas a los setenta discípulos para que se apoyaran y se fortalecieran mutuamente mientras compartían las buenas nuevas de salvación: *El reino de los cielos se ha acercado.* Él los envió como heraldos suyos, para que todos los que los escuchen alcancen la liberación de enfermedades y del pecado.

Al enviarlos, Jesús les recordó la importancia de la misión en la cual ellos debían ejercitarse. A la vez, mostrar conciencia ante las necesidades de las personas. Tenían que mirar a su alrededor y ver que la mies es mucha. Percatarse también de que los obreros eran pocos. Por lo tanto, en todo tiempo su actitud sería de súplica y búsqueda constante de Dios para alcanzar a los perdidos. Es aquí donde notamos como el pentecostal pone atención especial, hay una gran necesidad en el mundo apartado de Dios, que sufre por sus necesidades emocionales, espirituales y físicas, por eso debe predicar con

[8] Me pongo a pensar si en ¿nuestras? mismas sociedades, que muchos reconocen como democráticas y liberales, las personas hacen lo que les parece. Uno siente que es preso de leyes, estructuras, sistemas socioeconómicos, instituciones; presa del mercado que se totaliza o del Estado que está en manos de una clase gobernante. Desde que nacemos somos metidos a una especie de prisión. Quienes intentan afirmar su libertad son vistos como "desadaptados".

denuedo su palabra y contagiar de esperanza a quienes están a su alrededor. La salvación que ha recibido no es para guardarla sino para ayudar a que todos y todas se reencuentren con Dios y con su prójimo.

En este pasaje se aprecia la salvación como sinónimo de sanidad integral. Jesús deseaba que toda la ciudad y los lugares donde él había de ir, sean libres y salvos, sin embargo esa no era una tarea tan sencilla, por eso les avisó de que no se sorprendieran si encontraban oposición y persecución. No debían llevar demasiado equipaje como si emprendieran un largo viaje, sino depender de Dios y de los amigos para su provisión, mostrarse vulnerables y disfrutar de la hospitalidad de las personas. De esta manera su confianza en Dios crecería, ellos mismos experimentarían la salvación de Dios en medio de cualquier circunstancia difícil que se les presentara. La tensión se mantiene: Dios les salvó, está presente para salvarlos y ayudarlos en cumplir su obra y, salvará a los suyos de cualquier peligro.

Por otra parte, los discípulos tenían que mostrar prisa por cumplir su misión por lo que no habrían de ser demorados en innecesarios cumplidos, propios de la cultura de la época, más bien debían actuar como muy apurados por una urgente tarea, la cual tenía que ver con las cosas de arriba. No podían dejarse atrapar en asuntos de orden temporal. Los pentecostales entendemos que si llevamos las buenas nuevas de salvación no debemos distraernos con asuntos superfluos, nuestra misión debe cumplirse con responsabilidad, entusiasmo y diligencia.

En el pasaje se aprecia también que Jesús les encargó una tarea: sanar a los enfermos y anunciarles que se había acercado el reino de Dios. Él envió a sus discípulos para beneficiar a las personas, puesto que estaba muy interesado en ellas. Los seres humanos tendrían esperanza de restauración completa. La salvación apunta al propósito de Dios de formar una nueva humanidad y visualiza a la persona en comunidad en proceso de transformación en todas las dimensiones de su vida. Es importante recalcar que en Lucas los milagros de sanidades siempre tienen como intención restaurar completamente a la persona. Es sana, liberada, para integrarse a la sociedad. Dios actúa de tal forma que ella se involucra nuevamente a su entorno, ya no es una persona marginada ni despreciada ni excluida, sino un ser humano que vuelve a encontrarse con sí mismo y con sus prójimos, por lo tanto el anuncio de salvación de las buenas nuevas conduce a una expectativa de integralidad, como Mattew Henry[9] dice al respecto: “Cuando el reino se acerca a nosotros,

[9] El instituto pentecostal donde estudié mis primeros cursos de teología, el pastor

es preciso estar alerta para salirle al encuentro". Y este reino implica salud y salvación, expectativas de gracia, perdón y liberación que se manifiestan en el individuo pero también en su comunidad.

Nuevamente en el pasaje vemos que los setenta informaron con gozo el éxito de su expedición. No se quejaban de la fatiga del viaje, sino que se regocijaban del completo éxito obtenido sobre los espíritus inmundos. Los doce fracasaron en la curación del joven endemoniado, pero los setenta informaron que hasta los demonios huían en el nombre de Jesús. Toda la victoria conseguida en su Nombre, debe resultar en gratitud y alabanza a ese Nombre. Jesús confirmó lo que ellos le contaron sobre el poder que habían ejercido sobre los demonios. Satanás y su reino caían ante la predicación del evangelio, súbita e irrevocablemente. Esta salvación que Dios mostró está presente en nuestro tiempo, la que no sólo involucra vencer a Satanás sino también a todos sus sistemas que oprimen a este mundo que gime por cambios históricos ante la injusticia, impiedad, corrupción y abuso a los más débiles.

En los versículos precedentes como en los siguientes Jesús se refiere a los poderes satánicos. Sus discípulos tendrían el poder de andar triunfalmente sobre ellos, mediante la ayuda y la gracia de Jesús. La salvación también involucra poder sobre éstos, ellos han sido derrotados en su Nombre. Esta salvación es integral y no es indiferente ante el dolor de una creación que gime esperando su restauración. Los discípulos palparon el poder que les dio la salvación y esto es lo que se vive en el ambiente pentecostal. Poder para vivir en santidad, poder sobre los poderes de las tinieblas y este mundo, poder que da autoridad para compartir el evangelio, poder para transformar la vida y la comunidad con la ayuda del Espíritu Santo, pues está presente en la comunidad.

Puesto que habían usado eficazmente el poder de Jesús contra Satanás, les dio entonces un poder todavía mayor. Dirigió entonces el motivo del gozo de sus discípulos a algo más alto, el poder de llegar a ser Hijos de Dios y alcanzar así la ciudadanía en los cielos. Esto debe ser valorado por encima del poder de expulsar demonios, pues como dice en 1 Co. 8:3: "El que ama a Dios es conocido por Él". A continuación, Jesús elevó al Padre una fervorosa oración de acción de gracias. El regocijo de Cristo ante la evidencia del poder

que daba el curso de Soteriología nos enseñó que la salvación se pierde. Nos decía que uno puede ser cristiano toda su vida y caer al final, de viejo, e irse al infierno. El temor al infierno, dicho sea de paso, era uno de los principales impulsos para seguir en la iglesia y para obedecer a Dios y a su siervos (pastores).

ejercido por los discípulos manifiesta un regocijo interior, provocado por el Espíritu Santo. Jesús fue movido, junto con ese regocijo a dar gracias, a alabar y reconocer al Padre.

Otros ejemplos donde se muestra que la salvación es integral los encontramos en el mismo libro de Lucas, especialmente en los milagros del sábado, como el de la mujer encorvada (Lc. 13:10-17). Este pasaje nos muestra que la salvación a más de sanar el cuerpo, produce liberación que integra a la persona a la sociedad. Jesús estaba dispuesto a devolverle la sanidad a esa mujer que durante dieciocho años no podía enderezarse, a pesar del acecho de las autoridades judías que buscaban una oportunidad para acusarle. Para él era más importante la salvación de esa mujer y muestra el propósito para el cual fue creado el sábado: darle beneficio al ser humano.

López[10] indica, refiriéndose a este pasaje: "Para Jesús, la liberación de esta mujer significaba cumplir con la voluntad de Dios que se extendía a todos los seres humanos, muestran que la compasión y la misericordia no son prácticas ajenas a un genuino compromiso religioso, expresan liberación de todas las opresiones y son parte del propósito de Dios". El concepto lucano de la salvación es integral puesto que no separa en planos irreconciliables lo espiritual de lo material, lo sagrado de lo profano y lo individual de lo comunitario. Esto es lo que se entiende en el ambiente pentecostal.

En conclusión, todos los milagros en Lucas conducen a una liberación del individuo dándole una salvación y sanidad integral. Los excluidos, los frágiles e inadmisibles en la sociedad, especialmente, son aquellos que se restauran y vuelven a recuperar su dignidad como personas mediante un acto salvífico de Jesús. Los pentecostales lo viven y lo muestran en su praxis, al igual que el pueblo de Israel lo cuentan en su historia y lo celebran en su liturgia. Es aquí donde las iglesias en nuestro contexto latinoamericano tienen que reflexionar y ampliar el concepto de salvación.

El diablo continúa oprimiendo a los más débiles de nuestra sociedad, pero si como pueblo de Dios afirmamos estos principios, podemos llevar respuestas de esperanza que vitalicen nuestras comunidades. Ya que Dios se

[10] Lo he podido constatar recientemente en hermanas pentecostales de Arica con quienes estamos estudiando la Biblia. Ellas afirmaban que durante gran parte de su vida cristiana, hasta hace poco, habían temido el castigo de Dios e ir al infierno. Antes que ver a Dios como alguien misericordioso, compasivo o como un amigo, lo habían visto como un juez severo e implacable, que tiene el poder para mandar al infierno a quienes son infieles, a quienes no van a la iglesia o no se someten a los líderes, o que cometen alguna falta.

interesa en el ser humano, nosotros tenemos que interesarnos por él también en toda su integridad. Así, la iglesia se convertirá en el espacio que propicie el ambiente necesario en el cual las personas podrán crecer, fortalecerse y realizarse. Entonces cumpliremos con nuestro propósito de ser iglesia, en forma más auténtica, más gozosa y más íntegra.

Por otra parte, en Hechos, Lucas traza la proclamación de la salvación en el impacto que produce, primero en las multitudes que escuchan la exhortación a ser salvos de esta perversa generación (2:40) mediante el arrepentimiento, que es también don de Dios, y parte constitutiva de la salvación, la remisión de pecados y la recepción del Espíritu Santo. Pero esta recepción del Espíritu implica encarnar la misma en el corazón. Asimismo, narra como un individuo enfermo, ignorante de su verdadera necesidad, es sanado por el nombre de Jesús y se manifiesta más adelante en la familia del hombre que pregunta "¿qué debo hacer para ser salvo?" (16:30). La pregunta sigue vigente para quienes el dolor, el pecado y la opresión necesitan una respuesta liberadora y sanadora.

5. Experiencias salvíficas en el pentecostalismo

Uno de los argumentos que merecen atención es precisamente cómo se apreció el mover del Espíritu Santo en nuestras raíces pentecostales, pues todos reconocemos en Wesley[11] a nuestro antecesor. Según Carmelo Álvarez, este personaje tuvo la experiencia del Espíritu Santo que le hizo sentir el ardor en el corazón que caracteriza a esta experiencia profunda y espiritual del pentecostalismo.

Esta experiencia marcó su vida de tal manera que lo transforma de ser un pastor anglicano sumido en una parroquia en un predicador militante y apasionado. Por ese motivo es que va a reaccionar contra el racionalismo de la época y predicar la santidad como la meta de la redención y la vida cristiana. Ahora bien, siguiendo el modelo del Antiguo Testamento, la santidad, la justificación y ética social se dan la mano en la teología wesleyana: la santificación debe vencer paulatinamente el pecado, hasta lograr la perfección, es decir, hasta que se manifieste el triunfo del amor o hasta que se llegue a la plenitud del tiempo, el tiempo de Dios. Muchos pentecostales han seguido

[11] Álvarez, Carmelo, Pentecostalismo y liberación. San José, Costa Rica: DEI, 1992, 104-105

el pensamiento de Wesley y por eso su acción se evidencia en esta trilogía, siempre han estado dispuestos a mostrar una ética social que se solidariza con el necesitado, aunque en algunos casos el asunto social ha sido influenciado por ciertos misioneros que vieron en ello un peligro a su sistema de vida y por lo tanto no permitieron el desarrollo de proyectos organizados en esta área.

Sin embargo, se puede ver que para el pensamiento wesleyano, una persona que ha renacido y que busca la salvación, expresa ese nuevo nacimiento por sus frutos, que no es otra cosa que las buenas acciones realizadas no por voluntad humana, sino por la gracia de Dios que ha sido derramada en nosotros. La salvación se muestra en el accionar cotidiano y así es como se ha entendido en las comunidades pentecostales.

También menciona Carmelo Álvarez, esta experiencia espiritual profunda, santificante, no hace que Wesley se aisle de los problemas ético-sociales, sino que por el contrario asume un papel de reformador social que se basa en el Evangelio, convencido de esto crea los fondos para las personas necesitadas. Wesley observaba atentamente el desempleo, la miseria, la imposición de leyes laborales injustas y empezó a reflexionar teológica y éticamente sobre estos problemas. Juan Wesley será el líder que en el siglo XVIII hará estremecer la vida social y religiosa de Inglaterra y de la Iglesia.

Esa misma línea del pensamiento ético-social wesleyano estuvo presente en algunos teólogos del movimiento de santificación, de los cuales se deriva el pentecostalismo. Así, por ejemplo, Asa Mahan y Carlos Finney iniciaron una acción a favor de los negros, del estudio de los obreros y de las mujeres, situándolos en un plano más elevado.

Asimismo, Álvarez hace notar que el pentecostalismo del siglo XX mantiene la misma línea ético-social:

> Una nota importante en el acontecimiento de la calle Azusa es el quiebre de esquemas racistas que impulsa este movimiento, cuando pastores y evangelistas blancos, venciendo todo prejuicio racial, estuvieron dispuestos no sólo a orar junto a los negros, sino también a aprender de ellos y dejarse imponer las manos. Es curioso que durante años los predicadores blancos recibieron su ordenación de los obispos pentecostales negros. Testigos de la manifestación de Los Ángeles, afirman y relatan con orgullo que la segregación racial desapareció a causa de la sangre derramada por Jesús.
>
> Es sorprendente como algunas iglesias pentecostales habían agregado al lado de la glosolalia, la profecía, la danza y la sanidad,

> los dones de movilización, organización, manifestación y declaración, como apariencia de profecía. Desafortunadamente, la prensa norteamericana catalogó aquella actividad de los negros como invasión de la cultura africana a la civilización blanca, lo que provocó que los pentecostales blancos en 1908 comenzaran a separarse de los negros. Afirmaban que el Cristo de los pentecostales negros era un Cristo negro, liberador de la raza negra. Con esa separación, los pentecostales blancos se disociaron de las luchas sociales y políticas en la que los pentecostales negros estaban envueltos. Es lamentable que a América Latina llegara el pentecostalismo de los blancos. No obstante, existen experiencias pentecostales que mantienen viva la llama ético-profética de los orígenes del movimiento.[12]

Por otra parte, considero necesario destacar que la Iglesia del Evangelio Cuadrangular, a la cual pertenezco, cree que la salvación es el cambio, resultado de la conversión en el corazón y la vida de las personas, y que es algo real: que la persona pecadora ha renacido de una manera gloriosa y transformada que todo lo pasado está borrado y que todo se renovará. La salvación es integral y afecta todas las áreas de la vida. La persona que es salva no sólo es sana de enfermedades, problemas o circunstancias, sino que puede iniciar una vida transformada por el poder del Espíritu y continuar viviendo abundantemente por su gracia.

Esta expectativa de transformación de vida se encuentra en la manera cómo los pentecostales han percibido el obrar del Espíritu Santo. Así, Hollenweger[13] relata cómo actúan los pentecostales y en consecuencia cómo ve la salvación un creyente pentecostal:

> Muchas veces los miembros de las iglesias pentecostales salen por las calles cantando, visitan las villas miserias y les cantan, acompañados por la guitarra o la mandolina. Primero, los que los escuchan, se burlan de ellos, después la expresión del rostro de los pentecostales empieza a convencerles… por simple curiosidad o aburrimiento se les seguirá. Escuchan a su predicador que tiene las mismas luchas diarias de ellos, empiezan a reconocerlo como “uno de nosotros” y después de asistir a varias de sus reuniones, se convierten. Ya no se sienten expuestos a las inseguridades, al hambre, a la falta de trabajo, al alcoholismo, a

[12] C. Álvarez, Pentecostalismo y liberación, 106-107.

[13] W. Hollenweger, El Pentecostalismo. Historia y Doctrinas, Buenos Aires: La Aurora, 1976, 305. .

> la falta de albergue porque se sienten dentro de una familia. Tienen "hermanos" y "hermanas" que les ayudan y les inculcan normas éticas. Se les enseña no a escribir, pero sí a leer las partes más importantes de la Biblia. Leen no sólo la Biblia sino también los diarios y mandan a sus hijos a las escuelas. Y cómo ya no despilfarran el dinero, tal vez los envían a la universidad. Todo esto se debe al Salvador, que los liberó de sus cargas y los sacó del laberinto del pecado, de la apatía y la desesperación: todo se lo deben al Espíritu Santo, su fe se afirma aún más por las curaciones milagrosas, las visiones y el hablar en lenguas no aprendidas.

Conclusiones

Con respecto a la salvación, un punto importante que indica Hollenweger[14], es el siguiente:

> ... aún cuando los predicadores pentecostales presentan la Palabra de Dios de tal forma que quien los escucha puede sentirse libre de toda atadura, de toda carga, todo vicio, todo pecado y todo deseo en la práctica no resulta tan sencillo, pues ni aún dentro del movimiento se sabe exactamente quiénes son los que han sido verdaderamente salvados. La mayoría de los pentecostales afirma que aún después de la conversión se puede perder el estado de gracia; y por consiguiente dejar de ir al cielo.

Por otra parte, el pentecostal mira la salvación como expiación de sus pecados, él ha sido limpiado y transformado y pasa a ser de un pecador inmundo a un rey y sacerdote delante de Dios. Su vida antigua ha pasado y llega a adquirir una vida nueva, entiende una salvación personal e integral que afecta a toda su comunidad, a la cual da testimonio. No necesariamente es consciente de lo que está forjando, pero su salvación impacta en una sociedad que necesita personas con vidas santificadas y con una alta ética individual y social.

La idea de haber sido salvo del pecado, de una vida llena de dolor o de haber sido sanado de sus dolencias es lo que le ayuda a vivir un presente en el cual la libertad integral motiva su cotidianidad, ahora se siente despojado

[14] Pienso en el Nietzsche de *Así hablaba Zaratustra* y considerando la interpretación que hace de él R. Alves en su libro *Hijos del mañana. Imaginación, creatividad y renacimiento cultural*. Salamanca: Sígueme, 1975 [1972].

del peso de la angustia y puede cantar "Cristo rompe las cadenas y nos da seguridad". El pentecostal entiende que la salvación produce un aquí y ahora diferente para vivir en sanidad y libertad, pero que además le proporciona una seguridad futura, llegar a obtener la vida eterna. Las palabras de Jesús sobre la vida abundante constituyen una realidad y es así como lo entiende, disfruta la misma y se proyectan hacia la eternidad, de esta forma su salvación transforma integralmente su entorno.

Esta perspectiva de una salvación integral recibe pleno apoyo en la Palabra. Como hemos visto, a diferencia de la cultura griega, la salvación no se obtiene a través de la cultura; a diferencia del judaísmo, no se la obtiene haciendo méritos morales o religiosos. La salvación sólo se obtiene mediante la acción de Dios a través de Jesucristo. Asimismo, debemos considerar la salvación como un llamado universal para todos y todas, no es algo sólo para algunos. Pero es necesario que se trabaje más el asunto liberacional y existencial de la salvación, para que se entienda la importancia de una vida plena que nos da el Espíritu Santo, pues a través del entendimiento de este concepto seremos más libres de cargas que se nos han impuesto por un mal entendimiento del mismo. Lo hemos vivido, ahora digámoslo: en el pentecostalismo, salvación es liberación de opresión social, de género, racial, pobreza, de enfermedades, etc.

Ensayo 8:

Juan Jacobo Tancara*
(Bolivia)

«Para mí sea la misericordia y para Él la honra y la gloria»: Apuntes sobre Dios y el ser humano en la fe pentecostal

"Nadie ha visto jamás a Dios. Si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros, y su amor se ha perfeccionado en nosotros" (1 Jn. 3:12).

"¡Y no supieron amar a Dios más que crucificando al hombre!"
Friedrich Nietzsche

Introducción

Sostuve una breve conversación con un pastor evangélico pentecostal.[1] Hablábamos sobre la reivindicación del ser humano en un mundo dominado por la injusticia y la falta de solidaridad. El tema de la reivindicación humana, la lucha de las personas por mayor dignidad y mayores posibilidades de vivir (de vivir mejor), nos llevó al tema de la "salvación del ser humano".

---

* Interesado por la teología y la filosofía latinoamericanas. Se dedica al estudio del pentecostalismo en el contexto de las periferias urbanas y andinas. Convivió por muchos años con comunidades pentecostales de la ciudad de El Alto (Bolivia).

[1] El pastor ha sido miembro de la Iglesia del Nazareno en Chile y Bolivia, luego uno de los iniciadores de la Iglesia de Dios de la Profecía en Chile. Actualmente es pastor de una iglesia local de esta denominación.

Concordamos en la necesidad de ser salvados de la maldad del mundo y de nosotros mismos, pues, nosotros estamos en este mundo y tenemos que ver con su miseria.

Por mi parte le dije que no debemos sólo condenar al ser humano, sino ver también sus esperanzas y las acciones que hace para mejorar el mundo. Los seres humanos, en definitiva, le señalé, también participamos de nuestra salvación, al practicar la justicia, la solidaridad, la equidad, aunque sea en un espacio pequeño. Nuestras luchas a favor de la vida y la resistencia a las amenazas de la muerte (de) muestran nuestra participación en la salvación.

Mientras hablaba, mi interlocutor arrugaba el entrecejo. De pronto me interrumpió con vehemencia, diciéndome que "sólo Cristo salva, pues nadie más que Dios puede sacarnos de la injusticia y del mundo malo que hemos construido". Al parecer, le molestó mi demasiada confianza en el ser humano. Me hizo ver que en lo referente a la salvación humana, las personas no pueden hacer otra cosa sino confiar en Dios, es decir, el ser humano no puede contribuir a su propia salvación, pues, todo lo hace Dios. Si el ser humano hace algo es porque Dios lo hace a través de él.

Yo quise aclarar lo que dije, no me lo permitió, más bien emprendió una impetuosa crítica a todo intento de salvar al hombre y la mujer con las mismas fuerzas humanas. Confrontó todo tipo de pensamiento que busca justificar al ser humano prescindiendo de Dios. Su crítica se fue convirtiendo en una ofensiva a todo discurso y práctica que diga que el ser humano vale algo por sí mismo o sin Dios. Según él, ningún pensamiento y ninguna práctica que engrandezca al hombre merecen ser tomados en cuenta, el camino para un mundo mejor no son los humanismos (pues entendió mi postura como un "humanismo"), sino "sólo Dios". "En consecuencia –enfatizó– las cosas irán mejor cuando el ser humano se humille ante Dios y engrandezca sólo a Dios, pues Dios es el único que debe ser glorificado. Es en la gloria de Dios que el ser humano se realiza". Queriendo dar el asunto por terminado me dijo que Dios es el fin de todo lo creado: todo lo que respire alabe a Jehová (Sal 150), y que el ser humano, en tanto criatura, ha sido puesto en la tierra para darle gloria y honra a su Creador.

Pienso que este argumento del pastor muestra no sólo un contenido innegociable de la fe pentecostal, sino además el fondo de la doctrina pentecostal sobre Dios y el ser humano. Toda justificación y obra humana que prescindan de Dios está desacreditada de antemano, puesto que "sólo en Dios, y no en el ser humano, hay salvación".

Sin embargo, más allá de esta afirmación ¿dogmática?, es digno destacar, como quería aclararle al pastor, que las personas pentecostales

para trabajar, luchar, soñar o construir apelan a fuerzas y esperanzas muy humanas, a las que ellas mismas tienen. No lo hacen de manera directa, sino a través de Dios. "En el nombre de Dios" o "de Jesucristo" realizan prácticas comunitarias donde se humanizan y humanizan a la comunidad. En ningún momento dejan de dar un testimonio de lucha y fe. Es así como redescubren su tremenda potencialidad, creatividad y fuerza, que animan a confiar en el ser humano y, por ello, en Dios.

En este texto enunciaré algunas ideas en torno a la pregunta por el ser humano y su relación con Dios en la fe pentecostal. Intento comprender ese ¿dogma? que se presenta bajo la fórmula: "sólo y exclusivamente en Dios hay salvación" y algunos de los dispositivos que implica.[2]

"Sólo en Dios hay salvación" (digresiones dogmáticas)

El "sólo en Dios…" desecha toda esperanza en las fuerzas humanas para la salvación del ser humano. "Sólo en Dios…" quiere decir que nuestra confianza está depositada completamente en Dios, ante el cual el ser humano en sí mismo no vale nada: "nada de lo que el ser humano hace y hará lo podrá salvar".

1. Pecado y salvación

La culpa de que "nada vale" la tiene él mismo, por ser pecador. Hay personas que no tienen una vida que se pueda reprobar, incluso sus hechos muestran que son honradas y solidarias, ellas, sin embargo, si no se "convierten" están condenadas igual que otras que cometen grandes males. El pecado no es sólo cometer delitos sino también el no reconocer a Cristo como Señor y Dios. Así tenemos dos dimensiones del pecado en la fe pentecostal: a) las malas obras propiamente y b) el orgullo y la soberbia por no reconocer a Cristo como Dios, Salvador y Señor: "puedes ser muy bueno, hacer grandes obras de misericordia, pero si no reconoces a Cristo como Dios, como Salvador y Señor de tu vida, estás perdido de todas formas".

[2] Mi experiencia pentecostal viene de mi participación en la Iglesia de Dios de la Profecía (Arica, Chile), Iglesia de Cristo Pentecostal Boliviana, Iglesia de Dios en Bolivia, Misión Pentecostés de Bolivia y varias iglesias pentecostales en Bolivia autodenominadas "independientes" (por "independiente" entiendo que no están afiliadas a denominaciones provenientes del extranjero ni con iglesias nacionales reconocidas por el Ministerio de Culto).

El ser humano es un ser que siempre tiende al mal porque el pecado es una herencia. Hemos heredado del primer hombre y de la primera mujer el pecado, y por ello, la muerte (Ro. 3:23). El pecado que cometemos en concreto, sólo es una prueba de que estamos hechos de pecado: "somos pecadores por naturaleza".[3] Frente a ello no podemos hacer nada sino aceptar nuestra derrota: "reconozco que soy un perdido pecador", y que nada podemos hacer para remediarlo, es decir, no podemos salvarnos por cuenta propia, quedándonos como única alternativa el "aceptar a Cristo" (Hch. 16:31).

Si las buenas obras no salvan, tampoco las malas de por sí condenan, un malhechor puede convertirse a Cristo y puede también salvarse. Aquí no hay injusticia, sino justicia divina, pues, el punto es que ante los ojos de Dios todos los seres humanos tienen la misma condición de pecadores y todos por igual pueden salvarse: el más grande criminal puede salvarse si reconoce a Cristo como su Salvador. Pero, como se verá más adelante, no basta con reconocerlo, es necesario "hacer su voluntad", "seguirlo".

Sólo Cristo nos justifica antes Dios por nuestros pecados, no importando si antes de "recibirlo en nuestro corazón" hacíamos buenas o malas obras. Quien hacía buenas obras puede seguir haciéndolas, quien hacía las malas "ya no debe seguir pecando" y comenzar a hacer las buenas (Jn. 8:10-11; Ro. 6:1-14). Pero las obras no son lo que importa en último término, sino de cuán fieles somos a Cristo, es decir, de cuánta gloria y honra podemos darle, de cuánta devoción tenemos para con Él.

Tengo la impresión de que en la fe pentecostal no son, en el fondo, las obras lo que cuentan, sino el "aceptar y recibir a Cristo". Las buenas obras vienen como consecuencia de la salvación. No se puede ser creyente y hacer malas obras. Por supuesto, que la persona "conversa" no es inmune al pecado, pero sus pecados ya no son grandes males, sino "caídas" o "pruebas" que le ayudan en su "crecimiento espiritual". Si cometiera grandes males: asesinato, suicidio, violación, sería prueba de que "jamás se convirtió de verdad". En definitiva, las buenas obras son el fruto del Espíritu (Ga. 5:16-26) que la persona cristiana da si realmente se ha convertido.

El "aceptar a Cristo", "recibirlo como Salvador", el "tenerlo morando en el corazón" no es lo único, pues luego de ello viene la santificación, donde es fundamental el bautismo del Espíritu Santo (Hch. 2:1-13). El Espíritu siempre ha estado interviniendo en la vida de la persona que se ha

[3] Se cita frecuentemente, entre otros textos, la Carta de Pablo a los Romanos: Ro. 1:18-32

"convertido", pues sin Él no hubiera siquiera escuchado el evangelio, sin embargo, cuando el Espíritu la bautiza se manifiesta plenamente en su vida. A partir de ahí, interviene y participa de manera más activa en su vida y dentro de su ser. El Espíritu estuvo antes en la vida de la persona, pero ahora está con todo su poder (Hch. 1:8). El Espíritu se posesiona en la persona creyente dándole una nueva vida. El cambio de actitud y de carácter, el cambio de vida hacia una vida cristiana regenerada, se deben al Espíritu.

Teniendo a Cristo y al Espíritu, el ser humano ya es salvo. Las obras son complementarias a esta salvación. No dejan de ser importantes porque son la prueba de que la persona se ha "convertido de verdad", pero no definen propiamente la salvación de la o el converso. Cristo es quien la define, con su muerte y resurrección.

En efecto, Cristo puede salvarnos porque resucitó. Si Cristo no hubiera resucitado vana sería nuestra fe (1 Co. 15:17), todo sería una farsa. Es la resurrección de Cristo la que da seguridad que la salvación es real y que las enseñanzas sobre el pecado y la salvación tienen fundamento.

Pero la justificación de Cristo no es gratis, Cristo murió por nosotros y es con su muerte, con su sangre, que nos justifica. En otras palabras, Cristo "paga la deuda por nuestros pecados", "somos comprados a precio de sangre". Al pecar, nosotros hemos ofendido a Dios y le debemos, Cristo paga esa deuda que nosotros tenemos con Dios y nos justifica.[4]

[4] Aquí está presente la "teología de la satisfacción" de San Anselmo (1033-1109). Tal teología señala la culpabilidad del ser humano por haber destruido con su pecado la ley y el orden divino. El ser humano con su pecado ofende a Dios, no le da la honra que se merece. Al pecar hace la guerra a Dios y le roba. Por ello se convierte en un ser injusto. Su pecado incluso le hace resistir la ley de Dios y devela así su soberbia y orgullo. Dios quiere que su criatura restituya su ofensa, por eso ella debe pagar. Según Anselmo, la justicia de Dios es no perdonar la injusticia del ser humano. El ser humano es injusto y si Dios le perdona estaría fomentando la injusticia, lo que resultaría contradictorio a su naturaleza divina que es ser justa y legal. Siendo Dios un juez justo no puede tolerar la injusticia del ser humano pecador. Por eso lo justo para Dios es compeler al ser humano que pague. Lo justo para Dios es que se cumpla el imperativo de su justicia. Aquí la justicia de Dios no tiene que ver con la misericordia, sino con el cumplimiento de la ley y el orden. Anselmo concibe la misericordia dentro del marco de la ley.

El ser humano no puede pagar la deuda por su pecado porque es pecador por naturaleza. Así, su deuda es impagable. Como una solución a esto, Cristo, en su infinito amor, ofrece pagarla. Sólo la sangre de Cristo puede perdonar una deuda impagable. Dios no se opone a este sacrifico, lo acepta. No obliga a su Hijo a morir,

En resumen, para salvarse de la condenación del pecado, todos los seres humanos deben "aceptar a Cristo" porque todos están "manchados por el pecado" desde su nacimiento.[5] El pecado les lleva cautivos a cometer malas obras y a ser orgullosos. Aquí ser un humano es sinónimo de ser-pecador.

El ser humano autónomo, sin Dios, nada vale; sólo con Dios puede alcanzar su salvación. Que "puede alcanzar su salvación" significa que se salva siempre y cuando obedezca a Cristo, sus mandamientos y su ley.

2. La ley de Cristo

El ser humano es un pecador, si no acepta a Cristo está perdido y su vida no tiene significado. Si lo acepta debe vivir según la "ley de Cristo" (1 Co. 9:21). Vivir "según la ley de Cristo" significa cumplir normas morales que aseguran las relaciones con hermanos y hermanas de la fe, con el mundo (buscando mantenerse alejado de sus influencias indecentes) y la fidelidad a la iglesia.

Estas normas en muchos casos llegan a ser muy rígidas, tanto así, que incluso quitan la libre decisión de las y los miembros, que sienten que llevan en sus hombros una carga muy pesada. Además, se prestan para que unos humillen a otros o para que algunos se consideren mejores que el resto: competencia por saber quién es más santo.

Las normas son herramientas que la comunidad usa para asegurar el

pero recibe su muerte para satisfacer la justicia que demanda.

Cristo puede pagar la deuda impagable en lugar del ser humano porque muere como ser humano, su sangre satisface la demanda de Dios y puede hacerlo porque es a la vez Dios. Sólo Dios Hijo puede satisfacer la justicia de Dios Padre. Pero con este sacrificio el ser humano no se salva de pagar deudas, pues debe imitar a Cristo y pagar también todas las deudas que tiene. Así, pueden apelar a este crédito quienes aceptan a Cristo imitando y pagando la deuda como Él lo hizo. Ser cristiano, en definitiva, es estar dispuesto a cumplir el pago de deudas y cumplir la ley (divina) aun a costa de la vida, como lo hizo Cristo. Para Anselmo Dios está lleno de ira, la misma que los seres humanos pueden aplacar a precio de sangre. (ver F. Hinkelammert, Sacrificios humanos y sociedad occidental. Lucifer y la bestia. San José: DEI, 1998, 3a. edición, 69-86; J. A. Estrada, La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios. Madrid: Trotta, 1997, 147-152.

[5] Este Salmo inspira tal creencia: "He aquí en maldad he sido formado, y en pecado me concibió mi madre" (Sal. 51:5).

bienestar de sus miembros, pero he visto que hermanos y hermanas las usan para sustentar legalismos que quitan la libertad de conciencia a las personas. Las cosas se invierten: lo que era un medio se convierte en un fin y el gran perdedor es el ser humano concreto, pues es sacrificado a normas. Incluso he presenciado cómo la misma comunidad (o iglesia local) es sacrificada a normas de la iglesia-institución.

Una de las razones del legalismo tal vez puede explicarse por esa enseñanza de que "la salvación se pierde". En las iglesias pentecostales donde participé la gente piensa que nadie tiene asegurada su salvación, depende cómo uno se comporte como cristiano. Uno puede "volver al mundo" o "descarriarse", por lo que no se puede saber si un creyente finalmente se salvará. Depende mucho del cumplimiento de normas. El acatamiento de normas prueba si la persona se ha "convertido de verdad".

Aquí la ley es como un examen, si se la cumple es prueba que la persona ya es salva, si no que aun está en peligro de perderse y condenarse. Como no se puede cumplir la ley a la perfección, plasmarla se vuelve una cotidiana batalla, donde constantemente se pierde y donde infatigablemente hay que pedir perdón a Dios y humillarse.

Las normas no siempre se presentan como códigos, ni siquiera se usa la palabra "norma" o "ley", muchas veces es encubierta con la idea de "hacer la voluntad de Dios" o "sujetarse a lo que Dios quiere". ¿Qué significa "sujetarse a Dios"? Pienso que se refiere a obedecer sus mandamientos, es decir, sus normas divinas.

Esta obediencia se la presenta de manera radical: "hay que obedecer a Dios sobre todos las cosas, cueste lo que cueste". Esta enseñanza es reforzada con la enseñanza de Jesús cuando dijo: "Si alguno viene a mi, y no aborrece a su padre, y madre, y mujer, e hijos, y hermanos, y hermanas, y aun también su propia vida, no puede ser mi discípulo. Y el que no lleva su cruz y viene en pos de mí, no puede ser mi discípulo" (Lc. 14:26-27).[6] O con el ejemplo de Abraham (el padre de la fe) quien –según la interpretación pentecostal– fue tan obediente a Dios que estuvo dispuesto a matar a su propio hijo (Gn. 22:1-17). Obedecer a Dios ante todo, ese es el mandato[7] (Hch. 4:19).

[6] En el Evangelio de Mateo se lee: "El que ama padre o madre más que a mí, no es digno de mí; el que ama a hijo o hija más que a mí, no es digno de mí; y el que no toma su cruz y sigue en pos de mí, no es digno de mí (Mt. 10:37-38).

[7] Esta radicalidad queda muchas veces en discurso, la práctica muestra que no se puede ser tan rígido. En todo caso, es como un impulso para mantenerse prestos o despiertos para no cometer "pecados" o para no dejarse "seducir por el mundo".

¿No se predica acaso que la salvación es por gracia y no por cumplir normas? En efecto, pero la gracia, según el pentecostalismo en el que he participado, no es sinónimo de "libertinaje" o no es una condición en la que uno puede hacer lo que mejor le parezca[8], uno no puede guiarse a sí mismo, menos declarar libertad de conciencia, uno tiene que estar en "la libertad que Cristo nos da" (Ga. 5:1), cumpliendo sus enseñanzas, sus disposiciones o sus mandamientos.

¿Se podría decir, pese a lo contradictorio que parezca, que las normas son necesarias para asegurar la gracia de la salvación? Mi experiencia pentecostal es que la gracia no es gratis, pues debemos estar pendientes, cumpliendo normas (morales), para no perder la salvación.[9] Repito, esto se hace (o se intenta hacer) en la práctica, aunque no se maneje la idea que uno está cumpliendo "normas", o no se use la palabra "norma".

La salvación no es por buenas obras, es por gracia. Pero que sea por gracia depende que "aceptemos a Cristo como Señor, único y suficiente Salvador" y acatemos su ley. De tal forma, la salvación no está al alcance de todas las personas, para obtenerla debemos primero reconocer nuestra naturaleza pecadora y enseguida aceptar a Cristo como Salvador y someternos

---

Hay que estar siempre prestos, pues Cristo puede venir en cualquier momento y hallarnos en pecado. Apoyo bíblico para ello está en la "Parábola de las diez vírgenes" (Mt. 25:1-13) que debían esperar al esposo con sus lámparas encendidas. Cinco de ellas eran prudentes y tomaron consigo aceite para sus lámparas. Las otras cinco eran insensatas y no se proveyeron de aceite. A la medianoche vino el esposo, las que tenían aceite entraron con él a las bodas, las que no, fueron a comprar, pero la puerta se cerró y cuando regresaron no pudieron entrar… No se sabe cuándo vendrá Cristo por eso es necesario estar preparados/as con aceite en nuestras lámparas. Si somos insensatos/as nos quedamos fuera y perderemos nuestra salvación.

[8] Me pongo a pensar si en ¿nuestras? mismas sociedades, que muchos reconocen como democráticas y liberales, las personas hacen lo que les parece. Uno siente que es preso de leyes, estructuras, sistemas socioeconómicos, instituciones; presa del mercado que se totaliza o del Estado que está en manos de una clase gobernante. Desde que nacemos somos metidos a una especie de prisión. Quienes intentan afirmar su libertad son vistos como "desadaptados".

[9] El instituto pentecostal donde estudié mis primeros cursos de teología, el pastor que daba el curso de Soteriología nos enseñó que la salvación se pierde. Nos decía que uno puede ser cristiano toda su vida y caer al final, de viejo, e irse al infierno. El temor al infierno, dicho sea de paso, era uno de los principales impulsos para seguir en la iglesia y para obedecer a Dios y a su siervos (pastores).

a Él: "reconoce que eres un pecador y acepta a Cristo como tu Salvador y obedécele". En otras palabras, sólo quienes hagan esto (en una iglesia cristiana) serán salvos.

Sólo Dios mediante Cristo provee salvación, fuera de Él no hay salvación alguna. ¿De qué nos salva Cristo? De la perdición en este mundo, de nosotros/as mismos/as que somos orgullosos/as y pecadores/as por naturaleza y de la perdición eterna que nos sobrevendrá si no nos convertimos en cristianos/as.

La sangre de Cristo nos redime, "nos lava y limpia de nuestros pecados", de los pecados veniales cometidos por nosotros, y nos salva de nuestra naturaleza pecaminosa. Aunque esto no signifique, repito, que estemos inmunes al pecado o que dejemos de pecar. Se peca, pero ese pecado futuro ya está perdonado por la sangre de Cristo: "Cristo murió por los pecados de toda la humanidad, sin excepción"; murió por quienes vivieron antes de Él y por los que vivimos después, incluso murió por los que nacerán mañana.

Tal vez para algunos/as hermanos/as pentecostales sea placentero cumplir la ley de Dios o de Cristo, pero para muchas personas, según he podido notar, es una ley, es decir, un pesado gravamen como las que imponían los fariseos al pueblo de Israel, haciendo de las personas seres miserables (Mt. 23:1-36; Mc. 12:38-40; Lc. 11:37-53; 20: 45-47).

Como puede que pierda su salvación y como es imposible dejar de pecar, la persona creyente debe constantemente humillarse ante Dios. La ley o los mandamientos de Cristo exigen constante corrección, incesante santificación, llevar "la pesada carga de la cruz de Cristo" en todo tiempo y lugar. Se trata de un permanente afán por cumplir los mandamientos. He constatado que todo esto produce ansiedad en muchos/as hermanos/as pentecostales.

3. "¿Quiénes somos delante de Dios?" (el ser humano y su resurrección)

Hay una parte de un Salmo que las personas pentecostales citan con frecuencia, que también refleja lo que ellas piensan del ser humano: "¿Qué es el hombre, para que tengas de él memoria, y el hijo del hombre, para que lo visites?" (Sal. 8:4).

El salmista se asombra de las grandes obras de Dios, del cielo, las estrellas, y a la vez de la pequeñez del ser humano (hecho "poco menos que los ángeles"). Pero más se maravilla que pese a su pequeñez Dios lo ha coronado de honra y gloria al hacerle señorear sobre toda su creación (Sal. 8:6-8).

La fe pentecostal interpreta esta idea del salmista en dos sentidos: a) el ser humano sin Dios no vale nada y b) con Dios puede tener poder y señorear sobre toda la creación. Al parecer esta pequeñez no es tan insignificante: el ser humano está, ni más ni menos, a continuación de los ángeles (para las personas pentecostales los ángeles son representantes de Dios), es decir, sobre todo el resto de la creación.

Atreverse a estar sin Dios es la ruina para el humano. No apelaría a la misericordia de Dios, ni a su protección, estaría a merced de quienes buscan dañarlo: "Mas yo soy gusano, y no hombre; oprobio de los hombres, y despreciado del pueblo" (Sal. 22:6). Exclusivamente con Dios, por su misericordia, el humano puede dejar su condición de gusano.

"… un gusano que se arrastra"

Cuando escucho las predicaciones y las enseñanzas en las iglesias pentecostales, tengo la impresión que el ser humano está humillado ante Dios. No quiero decir que simplemente está en una actitud de humildad (como lo está el salmista debido a una prueba que le ha sobrevenido) sino que está humillado, es decir, derrotado, apabullado, temeroso del castigo que le puede venir.[10] Tiene que negarse o renunciar a sí mismo si en verdad quiere salvarse, tiene que empequeñecerse para que Dios crezca en él.[11]

[10] Lo he podido constatar recientemente en hermanas pentecostales de Arica con quienes estamos estudiando la Biblia. Ellas afirmaban que durante gran parte de su vida cristiana, hasta hace poco, habían temido el castigo de Dios e ir al infierno. Antes que ver a Dios como alguien misericordioso, compasivo o como un amigo, lo habían visto como un juez severo e implacable, que tiene el poder para mandar al infierno a quienes son infieles, a quienes no van a la iglesia o no se someten a los líderes, o que cometen alguna falta.

[11] El pasaje bíblico (o parte de él) que sustenta el vivir para Dios y no para nosotros es la que Pablo escribe a la iglesia de Galacia: "Con Cristo estoy juntamente crucificado, y ya no vivo yo, mas vive Cristo en mí (…)" (Ga. 2:20). La fe pentecostal la interpreta como una preocupación total por agradar a Dios, no importando el precio. Por eso que la vida cristiana se convierte en un permanente sacrificio: es necesario padecer como Cristo en la cruz, y ningún padecimiento nuestro es como el de Cristo, por eso nada es suficientemente sufrido. Así, cualquier padecimiento siempre es "insignificante" si se lo compara con la crucifixión de Cristo. "Cristo murió por ti, ¿qué haces tú por Él?; te quejas de cuanto sufres, pero Él no se quejó en la cruz, la aceptó por amor a ti". Ante tal expresión de "amor" no queda sino padecer contentos, sabiendo que Cristo padeció peor a causa de nuestros pecados.

Cuando la persona se convierte a una iglesia pentecostal, no sólo tiene que dejar sus vicios y mejorar sus actitudes y carácter, sino que debe comenzar una vida íntegra de adoración, alabanza y dependencia de Dios, como dijimos, debe estar "sujeto a Dios". Algunos pastores y algunas pastoras recalcan que dejamos de ser esclavos del mundo y del diablo cuando nos convertimos, pasamos a ser esclavos y esclavas de Dios.[12] Dios es el amo del ser humano, está por sobre el ser humano y el ser humano es un "gusano", su gusano: "ante los ojos de Dios no somos nada, apenas un gusano que se arrastra" (Job 25:6; 7:25; 21:26; Is. 14:11).

El filósofo Nietzsche –quien ha influenciado a muchas personas cristianas y no cristianas en Latinoamérica con el más radical y polémico de los humanismos– dijo del ser humano que es la parte intermedia entre el gusano y el superhombre.[13] Y tenía razón en parte: el ser humano ha dejado de ser un ser natural dependiente de la naturaleza o de amos que se enseñorean de él acabándolo, ha trascendido hasta cierta parte su condición de gusano, y se proyecta hacia su plenificación: un hombre nuevo, libre, autónomo, soberano,

---

Dios es primero y nosotros siempre nos postergamos. Desde un punto de vista, se puede decir que la ética es más importante que la estética, la ley pesa más que el placer. La estética, entendida como una preocupación por nuestro cuerpo, es vista como una actitud mezquina, egoísta, como el pecado de la sensualidad, por eso las hermanas deben cubrir sus cuerpos, ponerse falda "hasta los tobillos", no arreglarse el cabello (1 P. 3:3), en fin, la represión del cuerpo en el cristianismo tiene ya una larga tradición y el pentecostalismo que conocí se suscribe en muchos aspectos a ella.

[12] La base bíblica está en lo dicho por el apóstol Pablo en 1 Co. 7: 22 (Ro. 6:16-18). Hasta ahora todos los seres han dado de sí algo superior a ellos; y vosotros, ¿queréis ser el reflujo de ese gran flujo, y volver a la bestia mejor que superar al hombre?

¿Qué es el mono para el hombre? Una irrisión o una vergüenza dolorosa. Pues eso es lo que debe ser el hombre para el Superhombre: una irrisión o una vergüenza dolorosa.

Habéis recorrido el camino que media desde el gusano hasta el hombre, y aun queda en vosotros mucho de gusano", en: F. Nietzsche, Así habló Zaratustra (un libro para todos y para nadie). Buenos Aires: Editorial Tor, 1941 [1891], 7; El Anticristo, maldición sobre el cristianismo. Madrid: Alianza Editorial, 1993 [1896].

[13] "Yo os anuncio el Superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarle?

en fin, más humano, ¿un superhombre? [14]

Para los pentecostales el ser humano es todavía un gusano, y su plenificación no es posible por ningún lado sino, como hemos visto, mediante Dios. Es Dios quien plenifica al ser humano, el ser humano por sí mismo no hace más que perderse y degradarse.

Nietzsche diría algo contrario a esto, que más bien es el mismo ser humano quien, justamente prescindiendo de Dios, más aun, eliminándolo de su vida y tomando en consecuencia su lugar, se salvará o alcanzará su plenificación. Dios para Nietzsche perjudica al ser humano, justamente porque lo empequeñece, lo gusanea. Y el ser humano es evidentemente un gusano porque acepta este trato despótico de Dios. No necesitamos a Dios para ser nuevas criaturas, diría el controvertido filósofo alemán, sino con nosotros es suficiente.[15]

Tal afirmación nietzscheana o tal razonamiento de donde provenga (pues hay varios que se le parecen), sería visto como blasfemia por las personas pentecostales (y por el cristianismo evangélico en general). Es inaceptable hablar de autoliberación del ser humano en el mundo pentecostal. El ser humano no puede –¿o sería mejor decir "no debe"?– salvarse por sí mismo, necesita sí o sí a Dios. ¿Por qué esta cerrazón, al menos explícita, a las poderosas fuerzas y creatividad humanas? ¿Por qué las personas pentecostales no confían en el ser humano, ni en sus promesas ni en sus obras? La pregunta también puede ser planteada de otra forma: ¿por qué las personas pentecostales confían sólo y exclusivamente en Dios, sin dar lugar al ser humano?[16] Muchas de ellas ni siquiera dan lugar a otro/a hermano/a pentecostal muchos menos al prójimo (próximo) o al semejante: las otras personas para ellas valen en tanto "aceptan a Cristo" y comparten una fe y una visión del mundo similar a la que tienen, o en la medida que son potenciales creyentes (no estoy generalizando sino viendo tendencias en mi contexto).

La respuesta tal vez sea que el ser humano es un ser insignificante, acongojado, débil, triste, demasiado pequeño como para salvarse a sí

[14] Pienso en el Nietzsche de Así hablaba Zaratustra y considerando la interpretación que hace de él R. Alves en su libro Hijos del mañana. Imaginación, creatividad y renacimiento cultural. Salamanca: Sígueme, 1975 [1972].

[15] Me refiero a la obra póstuma de Nietzsche: El Anticristo, maldición sobre el cristianismo.

[16] El dicho popular: "ayúdate que Dios te ayudará" no tiene validez para la fe pentecostal. Para un o una pentecostal vale el: "nadie puede ayudarte sino sólo Dios".

mismo; que sus obras han resultado catastróficas, han creado organizaciones socioeconómicas, en fin, mundos que han producido injusticias y muertes. El ser humano no es digno de confianza. Siendo el humano un gusano, la confianza sólo puede estar en Dios.

4. Humanismos y humanos: pesadillas e infiernos

La reprobación del ser humano, considerarlo gusano, tiene algo de verdad: no ha evolucionado hasta hacerse más humano, sino se ha convertido en una bestia, como las que se describen en el libro de Daniel (Dn. 7:1-13), o como las del libro del Apocalipsis (Ap. 13). A modo de ejemplo, si se habla de la bestialidad humana es suficiente mirar lo que ha sido el siglo XX, con sus guerras, genocidios, imposiciones económicas criminales que han empobrecido a los países dependientes, o a las dictaduras latinoamericanas. Para nosotros, quienes descendemos de pueblos originarios de Abya Yala, la colonización sangrienta desde el siglo XVI. Pero no sólo el siglo XX está manchado con sacrificios y sangre, hoy mismo vemos cómo se está exterminando a miles de personas en África o en medio oriente.

Lo más curioso es que las más grandes atrocidades en contra del ser humano se las hace a nombre de la humanidad: a nombre de los Derechos Humanos se violan los derechos humanos de las personas concretas; a nombre de la paz se hace la guerra, más paz demanda más guerra. Quizás por esto algunas personas, como las pentecostales, no quieren oír las palabras: "humanidad", "humanización" o "humanismo", porque remiten a los proyectos modernos que han negado y destruido al ser humano de carne y hueso; hacen pensar en las bestias que han dominado y destruido el mundo.

Lo mismo pasa con el nombre "Dios", se lo usa para justificar abusos y crímenes, ejemplos de ello hay muchos en la historia, creo que la lectora o el lector bien los puede recordar. En el mundo pentecostal, cuando se pregunta ¿por qué somos pobres? la respuesta muchas veces es: "porque Dios así lo quiere, hay un propósito". O cuando las mujeres son marginadas y maltratadas de diferentes formas, se dice que ella "debe someterse al marido" (Ef. 5:22-23, 1 Co. 11:3,7,11; 1 Tm. 2:8-12).[17] Si bien la persona pentecostal

[17] Mi hermana contribuyó muchos años a la Iglesia de Dios de la Profecía en Arica, dedicó mucho tiempo para consolidarla, hacía de todo: vender "completos" (hot

se cuida de la idolatría expresada en otras religiones, convierte en norma y ley sus propias creencias, avalándolas en nombre de Dios. He visto que incluso varones usan el nombre de Dios para seducir al sexo opuesto y para encubrir irregularidades económicas, disimular el manejo del poder despótico en las iglesias o para respaldar decisiones arbitrarias. ¿Será que Dios es el garante de todo esto y de reglas rígidas y abusivas? He visto peleas vergonzosas por el poder, agresiones físicas y verbales funestas, y los contendientes decían siempre estar "con Dios" o "apoyados_por Dios". En estos ejemplos y en otros, que también la lectora y el lector puede agregar, Dios es manipulado a gusto.[18]

He compartido estos desencuentros de la fe con hermanos o hermanas de la fe y la respuesta que he recibido es: "Hermano, el humano te puede fallar pero Dios nunca falla". Otra vez, el ser humano está desacreditado y Dios ¿dónde está? Es el ser humano quien falla, quien tiene la culpa, Dios no tiene nada que ver con peleas y conflictos. El ser humano es el problema. Incluso alguien me citó el siguiente versículo: "Maldito el hombre que confía en otro hombre".

Karl Barth también negaba la autojustificación del ser humano.[19]No era para menos, pues los proyectos humanos que prometían un futuro mejor, o el paraíso, se habían convertido en infiernos. Era su contexto desde donde pensaba a Dios. Guerras y genocidios en Europa no podían causar ninguna esperanza en las fuerzas y en los ejércitos de los hombres, por eso Barth opta por Dios, hasta diríamos, de manera vertical. ¿Será una visión parecida la que tienen las personas pentecostales?

En fin, viendo lo negativo que ha resultado nuestra historia (la historia

---

dogs), predicar en la calle, asumir el liderazgo por falta de pastores. Hizo todo ello muchas veces incluso a costa de su familia, pero jamás fue valorada como sí se valoraba y por mucho menos a los varones que llegaban a Arica a pastorear por periodos cortos. Estuvo al frente de la iglesia en Arica en varias oportunidades, pero nunca se le permitió de manera oficial ser pastora. Está demás decir sobre el machismo que aún impera en nuestras iglesias pentecostales y en muchas familias que son parte de ellas.

[18] No quiero "hablar mal" de las hermanas y los hermanos pentecostales que he conocido de esta forma, tan sólo me resisto a idealizar a todo el movimiento pentecostal. Creo que siempre es tiempo de decir las "verdades" para corregirnos.

[19] Pienso en un fragmento de su Dogmática eclesiástica (comenzada en 1932) que se tradujo al español hace años bajo el título: La revelación como abolición de la religión (1974).

de nuestros pueblos desde que Abya Yala pasó a ser continente colonizado) y lo que es actualmente la historia de otros pueblos y naciones, pareciera que no podemos sino afirmar que el ser humano es inventor de infiernos y pesadillas. A nombre de alguna "verdadera" humanidad, ha hecho del otro su feroz enemigo, convirtiéndolo en monstruo a quien se debe exterminar. El amor al prójimo se ha transformado en odio y asesinato. Quienes cometen genocidios hoy no son ateos, en su mayoría son cristianos, y de los más devotos.[20]

Siendo en sus inicios una religión de las y los empobrecidos, marginados, despreciados, humillados, el pentecostalismo no puede sino desconfiar del ser humano y sus obras. Pues a nombre del ser humano (o de los humanismos en boga) muchas personas han sido perjudicadas. Pero la persona pentecostal es también un ser humano, sus obras, su fe, sus esperanzas son igualmente de humanos.

5. Lo viejo, lo nuevo y el completamente Otro

En el pensamiento pentecostal se reprueba al ser humano viejo, ese que está en la carne y en el pecado (Ro. 8: 7-8,13; Ga. 5: 19-21) que arrastra y lleva consigo la naturaleza caída de Adán. Este ser humano viejo está puesto como mal ejemplo en la Biblia[21], es quien no ha nacido de nuevo y no ha sido regenerado; quien no vive una vida de santidad. A diferencia de él, el ser humano pentecostal, el "verdadero" cristiano, pues hay falsos, es una nueva criatura, limpiada, vaciada, de su antigua naturaleza pecadora y llenada de Cristo y del Espíritu.

Cristo vive en el ser humano que ha renunciado a sí mismo, es decir, a su viejo ser, y en Cristo ahora es una "nueva criatura". Cristo es la expresión,

[20] Pablo en la carta a la iglesia de Roma cita el siguiente Salmo: "No hay justo ni aun uno; no hay quien entienda, no hay quien busque a Dios. Todos se desviaron, a una se hicieron inútiles; no hay quien haga lo bueno, no hay ni siquiera uno. Sepulcro abierto es su garganta; con su lengua engañan. Veneno de áspides hay debajo de sus labios; su boca está llena de maldición y de amargura. Sus pies se apresuran para derramar sangre; quebranto y desventura hay en sus caminos; y no conocieron camino de paz. No hay temor de Dios delante de sus ojos. (Ro. 3: 10-18)

[21] Como en el caso del rey David o su hijo Salomón: David planea la muerte de su prójimo, del general Urías, para quedarse con su esposa (2 S. 11:1-12: 1-25); Salomón practicó la idolatría y ofreció sacrificios a dioses extranjeros traicionando así el pacto que tenía con Yahvé (1 R. 11:1-12).

¿la encarnación?, de una humanidad nueva y el ser humano expresión de Él.

El ser humano, conciente de su dimensión malévola, y apelando a su capacidad de creatividad y trascendencia, ¿se ha proyectado como Cristo, como un nuevo ser humano, como humano? Esto tal vez podría ser así para las personas no pentecostales que intentan explicar la religión cristiana con argumentos de la razón ilustrada, pero es inaceptable para una persona pentecostal.

Para las personas pentecostales, Cristo no es una proyección de un ser humano que ve en Cristo su propia humanización o plenificación, sino otra persona. Cristo es absolutamente otro o el otro en su totalidad (como lo plantea Karl Barth). Cristo nada tiene que ver con el ser humano, es alguien que vino desde más allá del ser humano, el Otro absoluto, alguien que interpela al ser humano desde un horizonte misterioso e inaccesible para los humanos. Sólo de este modo puede hacer del ser humano un ser humano completamente nuevo. Si fuera una proyección del mismo ser humano viejo, no podría renovarlo, puesto que sería el mismo ser caído proyectándose como Otro. Tiene que ser necesaria y completamente Otro, alguien que viene de lejos del mundo que (des)conocemos, alguien que nada tiene que ver con nosotros, totalmente distinto: como el viento que no se sabe de donde viene ni a dónde va y que nos enseña a nacer de nuevo (Jn. 3:8).

Es inescrutable la procedencia de ese completamente Otro. ¿De dónde viene?, no lo podemos saber, sólo se percibe su Presencia que llena, satisface, transforma. El ser humano es la casa de esa Presencia. Una Presencia que inspira un nuevo ser y un nuevo lenguaje (un lenguaje otro que las personas pentecostales buscan cuando "hablan en lenguas").

"… jamás sin Dios"

La fe pentecostal dice que se da lugar al ser humano en Dios. Dios da lugar al ser humano. Jamás el ser humano sin Dios (esto sería humanismo). El ser humano es humano siempre y cuando se humille ante Dios.

De pronto una creencia así nos lleva a pensar que Dios puede vivir aunque no haya ser humano, es decir, ¿el humano es prescindible? ¿Dios vive aunque el mundo (que es obra humana) perezca? Como es completamente Otro, una Presencia que no tiene que ver con el ser humano, ¿puede vivir prescindiendo del ser humano y su mundo? Pienso que esa Presencia tiene razón de ser siempre y cuando sea percibida por el ser humano. Si no hay ser humano que lo glorifique ¿significará algo, para quién? La Presencia es Presencia porque

el ser humano la entiende o la siente como "presencia". De todas maneras quien plantea la presencia de un completamente Otro (un Barth por ejemplo), ¿no es acaso un humano con bastante fe, creatividad, imaginación, esperanza y capacidad de poetizar y de concebir una "presencia"?[22]

A veces pienso que el ser humano es tan creativo, imaginativo, o se ha sentido tan desesperado que ha producido la esperanza de una humanidad nueva y ha podido concebir con las fuerzas de su corazón y su mente que hay un "completamente Otro".

Algunos poetas –como Octavio Paz– dicen que una nueva humanidad está latiendo en el corazón del mismo ser humano en quien se ha perdido la esperanza, ponen toda su confianza en el ser humano, creen que el completamente Otro es el mismo humano: un nuevo ser humano que está presente pero que a la vez es ausencia (una "presencia ausente").

El ser humano ¿puede re-generarse absolutamente, nacer completamente de nuevo, del viento, del Espíritu? ¿Está en el mismo ser humano el poder para hacer esto? Teólogos- poetas como Rubem Alves dicen que el ser humano no está determinado ni por su pasado ni por su condición, tiene el futuro totalmente abierto y es libre para construirlo, incluso, a partir de la nada.[23] El ser humano es misterioso, su coraje, poder, creatividad no tienen

---

[22] Tengo que dejar en claro que la capacidad de poetizar no es algo trivial ni irracional, algo meramente subjetivista e irresponsable, sino otra manera de ver el mundo y al mismo ser humano, un retorno al origen del mundo y del humano, una percepción del fundamento de nuestra realidad que le da sentido y valor. Es un deseo de retornar al corazón humano, una búsqueda de libertad y amor.

Teólogos de renombre como Hans Küng oponen la verdad poética a la verdad científica, diciendo que la teología no es verdad poética, sino ciencia. Y la ciencia para él una actividad seria, que responde al criterio de hallar, no importando el costo, la verdad entera y plena (H. Küng, Ser cristiano. Valladolid: Trotta, 1974, 1996, 86-87). Küng no percibe que este mismo criterio ya está presente en la poesía, tanto la poesía como la ciencia tienen como preocupación última el deseo y la pasión humana por la verdad, el mundo y los seres que lo habitan: el ser humano quiere hacer del mundo un mundo que le corresponda, en el que pueda ser feliz y libre. ¿No está este deseo en el fondo de la ciencia? Una de las más acabadas reflexiones sobre el significado de la poesía y la capacidad poética del humano, se puede leer en el libro La casa de la presencia. Poesía e historia (1999) escrito por Octavio Paz.

[23] Alves lo propuso hace tiempo en sus libros Cristianismo ¿opio o liberación? Salamanca: Sígueme, 1973;

y en el citado Hijos del mañana. Salamanca: Sígueme, 1975, 82: "No está el hombre

límites. Poetas que piensan así son humanistas, creen de todo corazón en el ser humano a pesar de los humanismos, por eso hacen depender la salvación del mismo ser humano. Para ellos, lo más sagrado es el ser humano. ¿Dios es sagrado porque el ser humano lo es?

Sean cristianos o humanistas, hayan o no aceptado a Cristo como "salvador", las personas sueñan con un mundo diferente: con una nueva tierra. Anhelan mejores condiciones para vivir; trabajan y luchan por su liberación. Así, tienen esperanza a pesar de todo. Las personas pentecostales están entre ellas. Su fe y práctica o su fe práctica es esperanzadora. Y no sólo esperanzadora, sino que impulsa a no conformarse con lo dado. Los humanistas tienen esperanza en el ser humano para alcanzar un mundo otro, los pentecostales en Dios y su reino. Pero el beneficiario al final es el mismo ser humano.

El Reino viene a ser como una idea regulativa, un punto de vista crítico. Muestra lo que el ser humano debería ser. Quien mira al Reino siempre se decepciona de las prácticas políticas y socioeconómicas que existen, porque el Reino siempre es mejor que cualquier sociedad. El Reino es, entre otras cosas, una imaginación trascendental, una utopía. Sus secularizaciones e intentos de llevarlo a cabo apelando, por ejemplo, a la racionalidad medio y fin, a la técnica o a la sola razón, han resultado catastróficas: como lo es aquello que hoy se ofrece con la democracia liberal y el mercado capitalista. Creo que hay esta imaginación trascendental en las personas pentecostales. Una utopía, el deseo ferviente de algo superior y mejor. Más allá de la historia y del tiempo: ¿algo "metahistórico", como la que concebían, a su modo y por razones distintas, comunistas, humanistas y como la que conciben quienes

necesariamente condenado a continuar hasta sus últimas e insensatas consecuencias los errores que han cometido sus antecesores. No hay nada, absolutamente nada, que asegure que la organización actual de la vida deba ser fatal. Experimentos nuevos, son posibles nuevos intentos. La vida puede empezar de nuevo." En Cristianismo ¿opio o liberación?, 113: escribe: "El humanismo político considera el futuro como el horizonte de posibilidades, o sea, abierto, para ser llenado por la acción de la libertad procurada a la historia por la acción. Así crea el hombre el futuro, que nunca está determinado. Esta es la razón por la que la acción es tan importante para la humanización, porque no hay nada de lo que aguarda al hombre que no tenga que llevar la marca de su acción." Alves apuesta por el "humanismo político", es decir, por el ser humano, pues para él no hay verdad más alta que la humana. Alves confía en el poder creador del ser humano para la transformación de la sociedad.

defienden el libre mercado hoy? Aunque las y los pentescostales no hablan mucho del Reino, hablan de "una vida eterna con Dios, de gozo y bendición". Es una vida eterna cuya primera etapa es la vida en esta tierra.[24] "Vivimos aquí pero nos somos de aquí, estamos en el mundo pero no somos del mundo" (Jn. 8:23; 15:19; 17:11, 14-15).

La mirada de quienes asumen la fe pentecostal está siempre puesta en el más allá, más allá de todo, de la sociedad, del sistema económico, político que produce injusticia. ¿Explica esto esa aparente "apoliticidad" de varios grupos pentecostales, la indiferencia en relación con proyectos de cambio en este mundo? Quieren el cambio y trabajan en ello, pero rechazan toda praxis política que no ponga como justificación suprema y como centro a Dios, "jamás sin Dios". ¿El ser humano no está acaso implícito en todo esto? ¿Es el muñeco feo que hay que ocultar? ¿No vuelve el ser humano aquí cubierto de Dios? La concepción del ser humano como "poca cosa" ¿será un pre-anuncio de un ser humano nuevo, de la gran humanidad? ¿Dios crece acaso a expensas del ser humano, se engrandece cuanto más pequeño somos nosotros?

La frase que se escucha de los hermanos y hermanas: "para mí sea la misericordia y para Dios la honra y la gloria" ¿refleja una relación humillante para el ser humano, o se trata más bien de la resurrección del ser humano en Dios? El "sólo en Dios hay salvación" ¿qué significa para un contexto, como el que tenemos en América Latina y el Caribe caracterizado por la miseria humana: por la marginación, la violencia, la corrupción o la

[24] En lo personal, a veces me asusta la vida eterna pentecostal, me imagino estar eternamente dando la gloria a Dios, alabándole día a día y por los siglos de los siglos. Siento que de ese modo no podría vivir mi propia vida, que perdería mi autonomía y mi libertad. Para siempre y jamás sin libertad y sin vida propia.
Escuchaba la idea de la vida eterna cuando niño y me imaginaba sentado o parado, como cuando estaba en medio del culto, alabando a un ser terriblemente luminoso y enorme, inconmovible y esperando siempre recibir nuestra glorificación. Por alguna razón esta imagen no me producía alegría ni tranquilidad, sino impaciencia y temor. En fin, me asusta no sólo el hecho de que pueda vivir eternamente, puesto que la sentiría como una condena infernal, sino que esa vida sea un eterno "servicio", un culto sin fin, sea vivir para otro, para ese Dios que espera todo, absolutamente todo de nosotros, olvidándome de mí mismo. Me perdería para siempre en la inmensidad de ese otro egoísta, ya no sería yo. Esto último es algo parecido a una segunda muerte. ¿Cómo podemos interpretar a este Dios tremendo, luminoso, majestuoso, todopoderoso que imaginan las personas pentecostales sin caer en el terror y la fascinación alienantes?

pobreza espiritual-material? Parece que la fe pentecostal rechaza imitar los humanismos degenerados y apela "sólo a Dios". La honra y la gloria, como dice el salmista, es para el ser humano, de tal forma ¿se puede decir que entre más gloria tenga el ser humano más aumenta la gloria de Dios?

Conclusión

Algunos proyectos de la modernidad acudieron de manera explícita a las fuerzas sólo humanas para salvar al ser humano. Tal vez fueron odiosamente explícitos. Desde un punto de vista de la razón, la sola razón (la del Iluminismo), erigida como un nuevo fetiche, no basta. No se trata de la sola razón, pues el ser humano tiene corazón, por eso el ser humano no sólo se salva con su razón sino con su pasión. La razón quiso humillar la pasión y humilló al ser humano. Pasión y razón son las fuerzas de la revolución (hablo de la pasión puesto que entiendo que no hay religión sin pasión).

En el caso de empoderamiento pentecostal, es el ser humano quien se reivindica apelando a Dios. Pero esto es implícito, es lo que sucede en el fondo. Al final ¿será esto lo que hace atractivas la práctica comunitaria y la fe en las iglesias pentecostales? ¿Está aquí el impulso para el proselitismo pentecostal?

Es difícil decir algo conclusivo sobre el tema que propuse (hice apenas apuntes de trabajo). Antes que concluir afirmo mi posición. El ser humano es carencia, falta, incompletud, congoja, finitud, infortunio y cosas semejantes. A la vez, en él abundan la esperanza, el amor, la gracia, el poder para transformar el mundo y a sí mismo; en este sentido, es coraje de ser e infinitud.[25] Conciente de su carencia o pobreza espiritual recurre a Dios, que es la forma que encuentra para humanizarse. Pero también se siente un Dios, y creo que de hecho lo es (lo dice el salmista: "Yo dije: Vosotros sois dioses" y lo refrenda Jesús en Jn. 10:34). Por ello, se puede afirmar que el ser humano está por encima, como Dios, de cualquier ley, está por encima de cualquier institución, de cualquier sociedad, "el ser supremo para el ser humano es el ser humano" dice Franz Hinkelammert siguiendo a Marx, y le doy la razón recordando las enseñanzas de Jesús en los evangelios. Dios se hizo un ser humano y el ser humano Dios. Y para ello no necesita una ley o

[25] P. Tillich, Teología sistemática. Vol I. La razón y la revelación, el ser y Dios. Barcelona: Ediciones Ariel, 1972.

una legitimación externa, se hace Dios en tanto sujeto.

Cuando la persona pentecostal dice "para mí la misericordia", está reconociendo su miserabilidad en cuanto humano humillado, pero en la frase siguiente se afirma como sujeto: "para Dios la honra y la gloria". A mayor honra y gloria de Dios, mayor honra y gloria para el ser humano. Repito: de no ser así la fe pentecostal sería humillante para el ser humano. Y aquí nadie es primero ni segundo, la honra y la gloria es, al mismo tiempo, para Dios como para el ser humano.

Capítulo 4

Perspectiva de género

Ensayo 9:

Azucena López*
(Nicaragua)

El ministerio de las mujeres en una denominación pentecostal de Nicaragua

Introducción

Las mujeres son un sector importante en las Iglesias de Dios en Nicaragua. Las estadísticas demuestran que, en la mayoría de las congregaciones, más de la mitad de los miembros son mujeres y se les puede ver trabajando arduamente en todo tiempo.

Con la presente investigación pretendemos dar a conocer cuál es el aporte de las mujeres en la Iglesia de Dios en Nicaragua y cómo ellas viven su ministerio en las iglesias.

Nuestro trabajo es el resultado de una investigación cualitativa en dos sectores: las mujeres que están ejerciendo el ministerio pastoral y las mujeres que desarrollan ministerios diversos en 5 congregaciones del área urbana.

Durante un mes visitamos estas 5 congregaciones en varios cultos y actividades, realizamos entrevistas, investigación documental y estudios bíblicos con mujeres de estas congregaciones.

* Licenciada en Teología. Estudios de posgrado con la Universidad Libre de Amsterdam. Trabaja con la Iglesia de Dios en Nicaragua

En un primer momento presentaremos una breve historia de la Iglesia de Dios, las normas en relación al ministerio de las mujeres y la situación de quienes son pastoras de alguna congregación. En un segundo momento nos ocuparemos del ministerio de las mujeres en las iglesias locales seleccionadas y, finalmente, presentaremos nuestras conclusiones.

1. Breve historia de la Iglesia de Dios

La Iglesia de Dios nació en Cleveland, Tennessee, en el año 1886. Elder Richard Spurling (1810-1891), ministro ordenado bautista, rechazó la vida de las congregaciones de su área por no estar de acuerdo con las enseñanzas del Nuevo Testamento. Elder Richard Spurling intentó cambiar la situación de su iglesia, pero al descubrir que sus esfuerzos eran infructuosos, se separó de ella y junto con 7 miembros más formaron la "Unión Cristiana". El nombre "Unión Cristiana" permaneció hasta el año 1907 cuando se cambió por el de "Iglesia de Dios".

La Iglesia de Dios es definida como una denominación cristiana, pentecostal, santa y evangelística, pero tiene sus raíces en el movimiento de santidad. A inicios del siglo XX, algunos de sus miembros tuvieron experiencias del Espíritu Santo en el avivamiento de la calle Azusa. Fue así que se comenzó a hacer énfasis en el aspecto pentecostal de la iglesia.

Las misiones también pasaron a ser parte esencial de la identidad de la Iglesia de Dios, y en 1931 comenzó el trabajo misionero en México. Actualmente, cuenta con cerca de siete millones de miembros en 150 países del mundo. Nicaragua vio la llegada de la Iglesia de Dios en la segunda mitad del siglo veinte (1950) y actualmente tiene 480 iglesias organizadas.

2. Las mujeres en el ministerio pastoral de la Iglesia de Dios en Nicaragua

Un ministerio importante que debemos sondear cuando nos ocupamos de la participación de las mujeres, es el pastoral. Inevitablemente nos encontramos con jerarquías (grados ministeriales) y normas que afectan o favorecen a hombres y a mujeres. En cuanto a la jerarquía ministerial tenemos lo siguiente:

Existen tres grados ministeriales en la Iglesia de Dios, estos son en

orden ascendente: Exhortador, Ordenado y Obispo Ordenado. Para cada grado hay requisitos, derechos y autoridad, según consta en el manual de *Enseñanzas, Disciplina y Gobierno de la Iglesia de Dios*. Por el tema que nos ocupa, solamente señalamos los derechos y autoridad para cada grado.

El grado Exhortador es el primer nivel en la escala ministerial y la persona que lo ostenta tiene los siguientes derechos y autoridad: Predicar y defender el evangelio de Jesucristo, servir como evangelista, ejercer el pastorado y en caso de emergencia puede recibir autorización del supervisor de la región, para bautizar y aceptar nuevos miembros en la iglesia.[1]

El segundo nivel en la escala ministerial es el de Ministro Ordenado, cuyos derechos y autoridad son: Predicar, publicar, enseñar y defender el evangelio de Jesucristo, fungir como evangelista, pastor, bautizar convertidos, aceptar nuevos miembros, administrar los sacramentos, solemnizar los ritos del matrimonio y establecer iglesias. Además, podrá sentarse en el Concilio General Internacional de Obispos Ordenados, pero sin derecho al voto.[2]

El grado más alto en la escala ministerial es el de Obispo Ordenado y la persona que lo alcanza tiene pleno derecho y autoridad para: Predicar, publicar, enseñar y defender el evangelio de Jesucristo, servir como pastor o supervisor de distrito, bautizar convertidos, aceptar nuevos miembros en la iglesia, administrar los sacramentos, solemnizar los ritos del matrimonio, ayudar en ceremonias de ordenación de otros ministros, establecer y organizar nuevas iglesias. Además, puede ostentar los siguientes títulos mientras ocupa cualquiera de estas posiciones:

- Obispo Administrativo (Supervisor Estatal, Regional o Territorial)
- Obispo Ejecutivo (miembro del Comité Ejecutivo Internacional)
- Obispo Presidente (Supervisor General).[3]

En relación al ministerio de la mujer, literalmente encontramos en las *Enseñanzas, Disciplina y Gobierno de la Iglesia* lo que sigue:

> Las mujeres ministros ostentarán los mismos títulos ministeriales

[1] Enseñanzas, Disciplina y Gobierno de la Iglesia de Dios. 67a. Asamblea General. Cleveland: Editorial Evangélica, 2007, 200.
[2] Enseñanzas, Disciplina y Gobierno de la Iglesia de Dios, 198-199.
[3] Enseñanzas, Disciplina y Gobierno de la Iglesia de Dios, 198.

> que ostentan los ministros varones, con todos los requisitos, deberes, responsabilidades y oportunidades ministeriales que gozan los ministros varones que están en el primer o segundo rango de credenciales ministeriales, tal como actualmente lo establecen las Enseñanzas, Disciplina y Gobierno de la Iglesia de Dios.[4]

Y en otro párrafo encontramos: "Entiéndase que las mujeres ministros no cualifican para ostentar el título de Obispo Ordenado".[5]

En el Manual de las "Enseñanzas, Disciplina y Gobierno" encontramos en relación a las mujeres:

> El reconocimiento de la función vital que las mujeres desempeñan actualmente en el ministerio de la Iglesia de Dios (en la enseñanza, predicación, administración y capacidades de liderato) y respaldar y animar con bríos renovados su ministerio, en consonancia con el énfasis obvio que hay en los evangelios, en el libro de los Hechos y en las Epístolas (Hechos 16:14, 15, 40; 18:26; 21:8, 9; Romanos 16:1-7; Tito 2:3-5).[6]

La Iglesia de Dios en Nicaragua tiene 474 personas en el ministerio pastoral, de las cuales 27 son mujeres, lo que representa el 5.7 % del total de líderes ejerciendo ese ministerio. De estas 27 pastoras, 2 tienen el grado de "Ministro Exhortador", 7 el de "Ministro Ordenado" y 18 todavía no alcanzan el primer grado ministerial. Solamente 2 pastoras ocupan la función de Supervisoras de distrito. Los datos antes mencionados reflejan que las pastoras representan un sector minoritario dentro del cuerpo pastoral de la Iglesia de Dios y menos de la mitad (33 %) de las mujeres que ejercen el ministerio pastoral en una iglesia, ha obtenido una credencial.

La Iglesia de Dios reconoce "la función vital" que las mujeres ejercen en el ministerio de la Iglesia (enseñando, predicando, administrando y ejerciendo funciones de liderazgo), y establece respaldar y animar su ministerio en acuerdo con las enseñanzas del Nuevo Testamento, sin embargo, esta declaración queda opacada por otras normas en cuanto al liderazgo de las mujeres. Por ejemplo:

---

[4] Enseñanzas, Disciplina y Gobierno de la Iglesia de Dios, 201..
[5] Enseñanzas, Disciplina y Gobierno de la Iglesia de Dios, 197.
[6] Enseñanzas, Disciplina y Gobierno de la Iglesia de Dios, 43.

Las pastoras con el grado de "Ministro Ordenado", pueden bautizar nuevos creyentes, predicar, casar, establecer iglesias, etc., sin embargo, se limita su liderazgo cuando se declara: Las mujeres "no cualifican" para el grado de "Obispo Ordenado". El grado "Obispo Ordenado" queda reservado para los hombres y también las oportunidades para ocupar "posiciones" que le confiere el mismo.

Reglamento como el antes expuesto, excluye a las pastoras del máximo liderazgo dentro de su país, pues nunca podrán ser Supervisoras territoriales ni miembros del Comité Ejecutivo Internacional de la Iglesia de Dios.

Solamente 2 pastoras de 27 desarrollan la función de Supervisoras de sus distritos, lo que representa el 7.5 %; éstas tienen la posibilidad de establecer relaciones con los pastores de su distrito en el ámbito del trabajo ministerial que realizan en sus iglesias. El 92.5 % de 27 pastoras, desarrolla su labor ministerial solamente en sus iglesias locales.

Realizamos entrevistas a algunas pastoras con el grado de "Ministro Ordenado", y nos compartieron cómo iniciaron su ministerio en la iglesia, cuál ha sido su experiencia en el desarrollo de su función pastoral dentro de la Iglesia de Dios y cuál es su opinión acerca de la estructura ministerial de la denominación en relación al ejercicio pastoral de las mujeres.

Una de las pastoras, con 37 años de ser miembro de la Iglesia de Dios, expresó que su primer trabajo en la iglesia fue limpiar el templo con sus hijos. Su esposo fue pastor de la Iglesia de Dios por muchos años y ella se involucró en el trabajo de la iglesia local en las áreas de consejería, niñez y Escuela Bíblica Dominical.

La pastora también ha desarrollado ministerios a nivel nacional como directora de la niñez, del Instituto Bíblico de la denominación, la Escuela Bíblica Dominical, fue miembro de la junta directiva nacional y desde el año 1995 inició el ministerio pastoral en una iglesia de la capital.

La pastora entrevistada señaló que ella nunca pensó ser pastora, fue a través del tiempo que sintió el llamado al ministerio pastoral, en el cual se siente realizada. Además de la credencial con el grado de "Ministro Ordenado", esta pastora tiene la de "Ministro en Educación Cristiana" y obviamente la de "Ministro Exhortador".

En relación a la estructura denominacional que no permite a las pastoras alcanzar el grado de "Obispo Ordenado", ella opinó que tiene que ver con el origen mismo de la denominación, es decir, desde que nació la Iglesia de Dios existen tales restricciones, las que fueron sustentadas en la Biblia, la cual según el liderazgo de ese tiempo, no le da derecho a la mujer.

La entrevistada con trayectoria a nivel nacional en la Iglesia de Dios, expresó que para ella no ha sido fácil desarrollar su ministerio, especialmente cuando trabajó en la junta directiva nacional, donde tuvo que enfrentar el rechazo de los pastores miembros de la junta. Considera que ese rechazo obedecía al hecho de ser mujer.

Para ella, estas son posiciones "machistas" y "las pastoras tienen que pelear y defender su espacio", porque de otra manera no se les dará la oportunidad de ejercer su ministerio.

Finalmente, ella señaló que Dios llama y usa por igual a hombres y a mujeres, él no hace diferencia de sexo, pero lamentablemente, no es esa la visión y la práctica en la iglesia, y el desafío para las mujeres que han entrado al ministerio pastoral, es superar esta barrera.

3. La participación de las mujeres en la iglesia local

Como ya mencionamos antes, la mayoría de miembros en las Iglesias de Dios son mujeres, sin embargo, son congregaciones con liderazgo pastoral masculino (94.3 %).

Investigamos una muestra de 5 Iglesias de Dios de una misma ciudad. Estas congregaciones están ubicadas en sectores de clase baja y también sus miembros son de clase baja. En nuestra investigación encontramos lo siguiente:

1. La mayoría de los miembros en estas congregaciones son mujeres, no hay ninguna pastora.

2. Las mujeres se ocupan de la limpieza y ornato del templo, realizan ventas de alimentos para obtener fondos para proyectos de sus iglesias, dirigen los cultos de oración y de mujeres, son maestras en las clases para niños y niñas, visitan a los enfermos, cantan y testifican en los cultos, están presentes en las reuniones de ayuno y oración y algunas son consejeras.
3. Se pudo observar la presencia mayoritaria de las mujeres en los grupos de oración y ayuno, en la glosolalia (hablar en lenguas) y la profecía.

La participación de las mujeres en la glosolalia y la profecía es muy

llamativa, porque lo hacen en voz alta y con mucha emotividad. No se inhiben aún cuando conocen que hay personas ajenas a la comunidad.

Preguntamos a algunas mujeres por qué no hay mucha presencia de hermanos en los grupos de oración, y la mayoría de las entrevistadas dijo que ellos ponían como obstáculo sus trabajos, pero también manifestaron que los hombres son duros y menos sensibles a la presencia de Dios, por esa razón en medio de las crisis, las mujeres se humillan a Dios y encuentran en él su refugio y fortaleza.

En otras áreas de estas congregaciones como la música (ejecución con guitarras eléctricas, baterías, pianos eléctricos, etc.) se nota la ausencia de mujeres. En los cultos principales (domingos u ocasiones especiales) predican hombres, en la clase de los adultos enseña un hombre y en las predicaciones en cultos al aire libre, también es muy común que prediquen hombres.

4. Las mujeres estudian la Biblia

Realizamos un estudio bíblico con dos grupos de 15 mujeres cada uno, en dos de las congregaciones donde hicimos nuestra investigación. El texto de estudio fue Lucas 10:38-42: la visita de Jesús a la casa de Marta. Seleccionamos este pasaje porque involucra a dos mujeres.

Estudio bíblico: Lucas 10: 38-42

Los pasos para acercarnos al texto bíblico fueron los siguientes:

1. Lectura de Lucas 10:38-42.
2. Trabajo en parejas para estudiar el texto bíblico.

Para motivar el diálogo y reflexión del pasaje bíblico, elaboramos una guía de preguntas:¿Quiénes son los personajes que aparecen en el texto?

- ¿Qué hacen los personajes?
- ¿Qué dicen los personajes?
- ¿Con qué personaje me identifico y por qué?
- ¿Cuál es el mensaje central de este pasaje para nosotras hoy día?

3. Presentación en plenario de los resultados obtenidos.

A base de la presentación que hicieron las mujeres en el plenario, las interpretaciones del texto bíblico fueron las siguientes:

Los personajes del texto bíblico

- Marta no actuó bien porque se afanó en las cosas materiales y no le dio valor a lo espiritual, es decir, a la Palabra de Jesús.
- Marta no puso en primer lugar al Señor.
- Marta se quejó ante el Señor Jesús.
- María escogió la mejor parte, porque escogió lo espiritual.
- María actuó así, no porque fuera desconsiderada, sino porque ella le dio el lugar que merece el Señor y la Palabra de Dios.
- María es un ejemplo de entrega y obediencia al Señor.
- Jesús amaba a la familia de María y Marta.
- Jesús llegó para bendecir a esa familia.
- Jesús esperaba que esa familia le atendiera como lo hizo María.

¿Con qué personaje me identifico y por qué?

- La mayoría de las mujeres se identificaron con María porque ella demostró entrega al Señor Jesús y es un ejemplo de fidelidad.
- Solamente una participante se identificó con Marta. Para esta mujer, Marta en el fondo quería atender bien a Jesús, pero cuando se vio sola con todos los quehaceres de la casa, tuvo que reclamar al Señor. Ella también señaló que se puede ver en el texto a Marta recibiendo a Jesús en la casa con mucha amabilidad, y eso dice algo de su disposición y amor para atender a Jesús.
- Una mujer se identificó con Jesús, porque él amaba mucho a esta familia formada por mujeres solas.

5. El mensaje central del pasaje bíblico para las mujeres de hoy

Las participantes dijeron que el mensaje central de este texto bíblico para las mujeres de nuestros días es el siguiente:

- Las mujeres deben preocuparse por darle prioridad a las cosas del Señor, sirviendo al Señor con amor y fidelidad como María lo hizo.
- Dios acompaña a las mujeres solas que enfrentan las crisis económicas y los problemas de educación y salud de sus hijos sin contar con el apoyo del marido o familiares.
- Las cosas materiales son necesarias para poder vivir, pero las espirituales son mejores.
- Dios se preocupa por las familias cristianas y desea morar en cada una de ellas.
- Debemos escuchar con amor la Palabra de Dios.
- Dios no quiere que nos afanemos en las cosas materiales, hay que sacar el tiempo para servirle visitando, orando, ayunando, leyendo la Palabra de Dios, evangelizando, adornando la casa del Señor, etc.

Según lo expresado por las mujeres de estos dos grupos, podemos notar que Jesús y María son los personajes más queridos de este relato, Marta no es bien vista por las lectoras. Su reclamo a Jesús es desaprobado y es una demostración de poca espiritualidad y fidelidad a Jesús. Solamente una mujer reconoció que Marta amaba a Jesús y su actitud es comprensible porque estaba abrumada con mucho trabajo.

Es importante señalar que en las interpretaciones se refleja la tensión entre "material" y "espiritual". Lo espiritual es (María busca lo espiritual en el pasaje bíblico) lo relacionado con la Palabra de Dios y el servicio en su obra: oración, ayuno, lectura de la Palabra, evangelización, ornato del templo y visitación.

"Las cosas materiales" son representadas por el trabajo doméstico (Marta se afana en las cosas materiales en el pasaje bíblico), el que es secundario y aleja de lo espiritual. Sin embargo, una mujer señaló la preocupación de

Dios por la situación de las mujeres solas que trabajan duro por la educación de sus hijos e hijas y enfrentan la lucha diaria por la sobrevivencia. Estas mujeres creyentes se ocupan de "cosas materiales" y de las cuales Dios no se desentiende.

6. Conclusiones

El ministerio pastoral de las mujeres: Los reglamentos de la Iglesia de Dios en relación al ministerio de las mujeres son ambiguos. Por una parte se reconoce el valor e importancia de las mujeres para la vida de las iglesias y se habla de "respaldar y animar" su ministerio. Pero, por otro lado, cuando se refiere a las mujeres que ejercen el ministerio pastoral, éstas se encuentran con reglamentos que limitan su liderazgo.

Hombres y mujeres en el ejercicio pastoral no tienen las mismas posibilidades de ascenso. Al no "cualificar" al grado "Ministro Ordenado", las pastoras no pueden llegar a ser "Supervisoras del Territorio", la función más alta de la denominación. Así, esta función se reserva para los pastores.

La autoridad delegada a las personas que ostentan los grados "Ministro Exhortador" y "Ministro Ordenado", es igual para hombres y mujeres. La discriminación aparece en los niveles más altos de poder.

El ministerio pastoral de las mujeres en esta denominación representa un sector minoritario (5.7 %) y desde el punto de vista jerárquico, con menos cuota de poder que los pastores en el área administrativa a nivel nacional y sin oportunidad a liderazgos a nivel internacional.

Las pastoras enfrentan el desafío de desarrollar sus ministerios en una estructura eclesial donde existe discriminación de género (por ser mujer) y donde no se da un trato equitativo a hombres y mujeres en el ejercicio del liderazgo pastoral.

El ministerio de las mujeres en las iglesias locales: En el ámbito de las iglesias locales donde hemos indagado, las mujeres son mayoritarias y sus congregaciones tienen liderazgo pastoral masculino.

No existen reglamentos en cuanto al ministerio de las mujeres en el seno de las iglesias locales. En la práctica, las mujeres no realizan algunos ministerios: música, enseñanza de adultos y la predicación desde el púlpito (excepto el culto de las mujeres).

Llama la atención que para estas mujeres servir a Dios (ocuparse de

las cosas espirituales) es evangelizar, visitar, orar y ayunar. En esta lista no se menciona ninguna de las áreas que hasta ahora en sus iglesias no hay presencia de mujeres: música, enseñanza de adultos y la predicación desde el púlpito.

Al parecer, en la práctica hay ciertos ministerios que solamente son realizados por hombres y que consciente o inconscientemente las mujeres lo aceptan como normal. Sin embargo, aunque estas mujeres no tengan acceso al púlpito para presentar un sermón, ellas se apropian del mismo cuando testifican acerca de la providencia de Dios en sus vidas: sanidad para ellas y sus familias y provisión para sus necesidades cotidianas; lo que hacen con mucho entusiasmo, convicción y exhortación a la congregación a tener fe en Dios.

Las mujeres de estas congregaciones realizan el ministerio de maestras de niños, el que está relacionado con la tarea que también cumplen en la familia: cuidar y educar a sus hijos e hijas. Están presentes en los grupos de oración y ayuno por su sensibilidad a Dios, la cual es una carencia en los hombres. Se afirma que la sensibilidad es cosa de mujeres y en cambio de los hombres es la dureza. De esta manera se pone una distinción de género en los ministerios que realizan hombres y mujeres de estas congregaciones.

En el estudio bíblico realizado, se reflejó la tensión "material" (representado en el texto de Lucas 10:38-42 por los quehaceres domésticos) y "espiritual" (representado por la Palabra de Jesús). María es idealizada porque ella hace lo espiritual, en cambio Marta pone en primer lugar lo material. La excepción la hizo la mujer que se identificó con Marta porque considera que ella también amaba y servía a Jesús haciendo esa parte "material".

7. Reflexiones finales

El relato de Marta y María: En el pasaje de Lucas 10:38-42 encontramos elementos importantes que nos ayudan a ver cómo Jesús y estas mujeres del relato rompieron los esquemas de su tiempo. Conocemos que en tiempos del Nuevo Testamento existía una distinción entre la esfera pública y la privada. La esfera pública era considerada el ámbito de las actividades masculinas, mientras que la esfera privada era tenida por el ámbito intrínsecamente inferior de las actividades femeninas.

El varón tenía que ser libre para dedicarse a la vida superior de la esfera pública, lo que suponía dejar la dirección de la familia en manos de la esposa. La renuncia de los varones a las responsabilidades domésticas dio por

resultado una clara división teórica de la autoridad entre varones y mujeres y que suponía una subordinación de la mujer al varón.[7]

En la Misná existe una compilación de las discusiones teóricas de los rabinos, realizada hacia el año 200 d. C., donde encontramos pasajes que revelan las actitudes respecto a las mujeres que los rabinos compartían con la cultura helenística en general. Debatían si estaba permitido a una mujer estudiar la Torah. Rabí Eliezer dijo: "Si un hombre da a su hija un conocimiento de la Ley, es como si le enseñara la lujuria". Este escrito nos da una pauta para pensar que las mujeres eran restringidas en el estudio de las Escrituras.

Llama la atención que en el relato no se menciona la presencia de Lázaro, quien conforme a la cultura de la época, le correspondía recibir a Jesús, porque el varón era la autoridad en la familia. Es Marta quien lo hace y eso es contracultural.

Las mujeres no tenían acceso al estudio de las Escrituras y María se puso a los pies de Jesús para escuchar sus enseñanzas, al estilo de los discípulos que se colocaban a los pies de sus maestros. Jesús no rechazó el discipulado de María, en cambio lo reafirmó.

Este relato nos presenta a dos mujeres que con sus acciones rompen los esquemas de su tiempo y son presentadas como discípulas de Jesús. Para el evangelio de Juan, es Marta y no Pedro quien da testimonio que Jesús es el Cristo (Juan 11:27).

Algunas denominaciones cargan la herencia de la distinción entre el "espacio de los varones" y el "espacio de las mujeres", legitimando estas posiciones con la Biblia y olvidando, como bien decía la pastora de nuestra entrevista, que: "Dios llama y usa por igual a hombres y a mujeres, él no hace diferencia de sexo".

Nuestro reconocimiento al valor y trabajo tesonero de las mujeres de estas congregaciones de la Iglesia de Dios, quienes con las limitaciones humanas representadas en la estructura eclesial existente, hacen un aporte valioso en un contexto caracterizado por la inestabilidad económica, la violencia social y pocas esperanzas de mejorar sus condiciones de vida.

---

[7] K. J. Torjesen, Cuando las mujeres eran sacerdotes. España: Ediciones Castaño, 1996, 70-71

Capítulo 5

Perspectiva testimonial

Ensayo 10:

Carmelo Álvarez*
(Puerto Rico)

Ecumenismo del Espíritu: Voces pentecostales latinoamericanas y caribeñas

Introducción

Este trabajo es el producto que resume mi amistad con cuatro líderes pentecostales de Latinoamérica y el Caribe, y sus iglesias, por más de tres décadas. El otro aspecto, más bien metodológico, es que optamos por una vertiente testimonial y narrativa que refleja una experiencia directa con los actores y trata de rescatarlos para la historia del movimiento ecuménico y evidenciar la presencia de un pentecostalismo más autóctono, contextual y pertinente, que sigue siendo ignorado, aunque ya comienza a llamar la atención de círculos ecuménicos latinoamericanos e internacionales. La presencia pentecostal como una fuerza del Espíritu va incorporándose al diálogo ecuménico más allá de los prejuicios, los reproches y los aislamientos.

* Misionero asignado al relacionamiento con iglesias pentecostales de la Junta Común de Ministerios Globales. Profesor afiliado del Seminario Teológico Cristiano (Discípulos de Cristo) de Indianápolis. Profesor Adjunto del SEMISUD. Profesor del Centro Venezolano de Estudios Teológicos.

Ofrecemos aquí el testimonio de cuatro voces pentecostales –todos ya fallecidos– que aportaron al proceso de unidad latinoamericana con su testimonio personal y con el compromiso y vocación ecuménicas que los coloca como pioneros de ese sector, todavía minoritario, de pentecostales ecuménicos. Se trata de Enrique Chávez, de Chile, Gabriel Vaccaro, de Argentina, Avelino González, de Cuba y Exeario Sosa, de Venezuela.

Nuestro trabajo se divide en tres partes: 1) ¿Qué entendemos por un ecumenismo del Espíritu?, 2) En sus propias voces y 3) Identidad pentecostal: Unidad y Misión

1. ¿Qué entendemos por un ecumenismo del Espíritu?

En las últimas tres décadas se ha dado, a nivel internacional, un proceso de diálogo entre iglesias pentecostales e iglesias históricas protestantes, por un lado, y pentecostales ecuménicos y católicos carismáticos ecuménicos, por el otro. Los dos niveles han estado representados, entre otros, por los acuerdos y procesos de cooperación entre la Iglesia Cristiana (Discípulos de Cristo) en Estados Unidos y Canadá, la Iglesia Unida de Cristo en Estados Unidos y varias iglesias nacionales pentecostales en Chile, Cuba, Nicaragua, Argentina y Venezuela. En algunos casos ha existido intercambio de personal misionero, colaboración mutua en programas de educación teológica y programas de desarrollo.[1]

El segundo nivel ha sido promovido por católicos carismáticos norteamericanos y europeos, y connotados teólogos pentecostales y carismáticos en lo que se ha denominado el diálogo católico-pentecostal. Dos de los pioneros de este diálogo católico-pentecostal en el ámbito internacional han sido David du Plessis, pentecostal de África del Sur, y único observador pentecostal en el Vaticano II, y el padre Killian McDonnell, benedictino norteamericano, reconocida autoridad sobre temas carismáticos. Incluso, han habido encuentros ecuménicos entre católicos, protestantes y ortodoxos, como el celebrado en Pasadena, California, en 1986.[2] Hay un

[1] C. Álvarez, Compartiendo la misión de Dios. Discípulos y pentecostales en Venezuela. Quito: CLAI, 2007, 1-6.

[2] Para una visión panorámica de este proceso véase la revista de la Sociedad de Estudios Pentecostales PNEUMA y el Journal of Pentecostal Theology, editado por Sheffield Academic Press, en Inglaterra.

grupo de teólogos ortodoxos que participa activamente en la Sociedad de Estudios Pentecostales.

Debo destacar que dos iglesias pentecostales latinoamericanas fueron las primeras en el mundo entero en hacerse miembros del Consejo Mundial de Iglesias. Un número significativo se unió a la formación del CLAI en Oaxtepec, México, en 1978, y otro tanto pasó a formar parte como miembros plenos en la constitución del propio CLAI en Huampaní, 1982. Otras iglesias pentecostales se han ido uniendo en las subsiguientes asambleas de Indaiatuba (1988), Brasil y Concepción, Chile (1995), Barranquilla (2001) y Buenos Aires (2007).[3]

A partir de 1971 se han dado una serie de encuentros ecuménicos en el contexto del proceso de formación del Consejo Latinoamericano de Iglesias, y en varias ocasiones bajo los auspicios del Consejo Mundial de Iglesias. Mencionemos, dado que es otro el intento de nuestra investigación, algunos de esos eventos que van marcando el proceso de unidad entre los pentecostales y de éstos con las llamadas iglesias históricas: Argentina (1971), México (1978), San Cristóbal, Venezuela (1978), Bogotá (1979), Huampaní, Perú (1979), Salvador, Bahía (1988), Buenos Aires (1989), Santiago (1990), São Paulo (1992) y Lima (1994). De todos esos eventos han salido declaraciones e intentos de seguimiento. De allí se organizó la Coordinadora Evangélica Pentecostal Latinoamericana (CEPLA), con programaciones en el área de la pastoral de la mujer, liturgia y diálogo ecuménico.[4]

Estos procesos, a veces complejos y en otras ocasiones más expeditos, aportan una rica praxis ecuménica que logra la acumulación de una experiencia que, más allá de algunos obstáculos y prejuicios por parte de pentecostales más conservadores o protestantes y católicos tradicionales, no ha logra detener su avance y consistencia.

La propia frase "ecumenismo del Espíritu" ha venido a ser como una seña y signo de una experiencia que se va viviendo y gestando. Algunos ven en ella

> Un ecumenismo del Espíritu que, aunque no determina formas institucionales, ni compromisos estructurales, ni decisiones formales,

[3] C. Álvarez, editor, Pentecostalismo y liberación. Una experiencia latinoamericana. San José: DEI, 1992, 249-254

[4] D. Sabanes Plou, Caminos de unidad. Un itinerario del diálogo ecuménico en América Latina 1916-1991. Quito: CLAI, 1994, 59-64.

> se atreve a orar y cantar juntos (lo que no es poco), pero también a compartir experiencias y a explorar tareas.[5]

Una pastora presbiteriana de Cuba, Ofelia Ortega, quien ha sido parte del equipo del Consejo Mundial de Iglesias en el área de Educación Teológica Ecuménica, ha sintetizado lo que podría ser el sentir generalizado y el enfoque del propio Consejo Mundial sobre ese "ecumenismo del Espíritu", al señalar que:

> Lo Ecuménico en el pentecostalismo está permeado por ese ‹ecumenismo del Espíritu› donde el concepto de Unidad es reflejo fiel de la Unidad del Espíritu que involucra toda la creación de Dios, su mayordomía e integridad, y surge de la experiencia misma y auténtica del Espíritu Santo.[6]

Dos de los intérpretes más destacados del pentecostalismo contemporáneo mundial, Walter Hollenweger y Donald Dayton, han reiterado, en múltiples ocasiones, la importancia de la relación Espíritu Santo y ecumenismo como clave hermenéutica para la acción transformadora del Espíritu en la sociedad, la historia y la naturaleza.[7] Una de las propias voces que presentamos aquí, el Obispo Gabriel Vaccaro, acuñó la frase en su libro testimonial *Así veo al Señor*. Refiriéndose a la participación de su iglesia, la Iglesia de Dios Argentina, señala lo siguiente:

> Ha participado en un ecumenismo del Espíritu. Creemos que la Iglesia es una. Creemos también en la responsabilidad de la denuncia profética que debe hacer la Iglesia de Cristo frente a las injusticias humanas. Representantes de nuestras Iglesias han actuado a favor de muchos movimientos ínter confesionales; en ese sentido es bien conocido mi trabajo en toda Latinoamérica y el mundo entero; actuando como presidente Provisional del Encuentro Pentecostal Continental.[8]

---

[5] J. Miguez Bonino, Ecumenismo y unidad de la Iglesia, Ponencia, Asamblea General, CLAI, Concepción, Chile, enero 1995, 4.

[6] O. Ortega, Ecumenismo del Espíritu, en: B. Gutiérrez y D. Smith, editores, En la fuerza del Espíritu. Louisville: AIPRAL, CELEP, PCUSA, 1996, 183.

[7] D. Dayton, Raíces teológicas del pentecostalismo. Buenos Aires: Grand Rapids; Nueva Creación-Eerdmans, 1991; W. Hollenweger, Pentecostalism. Origins and Developments Worldwide. Peabody, Mass., 1997.

[8] D. Vaccaro, Así veo al Señor. Buenos Aires: Argen-Press, 1982, 192-193.

En el Encuentro Pentecostal Latinoamericano (EPLA, 90), en Chile, se afirmó lo siguiente: "Seguir contribuyendo en el camino de un ecumenismo del Espíritu, desde la perspectiva del pobre, al movimiento ecuménico y a la misión de la Iglesia."[9]

Nótese que todos estos intentos de conceptualización sobre lo que se entiende por "ecumenismo del Espíritu", buscan reafirmar compromisos, hacer opciones e intentar promover, con acciones concretas, una agenda ecuménica.[10]

2. En sus propias voces

Muy frecuentemente se ha dado un proceso de análisis sobre el pentecostalismo latinoamericano y caribeño que enfatiza más lo fenomenológico del movimiento, desde el punto de vista sociológico y antropológico, sus conexiones con sectores políticos conservadores en Estados Unidos, la propensión de ciertos líderes pentecostales al caudillismo y el autoritarismo, el carácter sectario del movimiento, su rápido crecimiento y su alienación cultural, entre otros. Para nadie es un secreto de que existen iglesias pentecostales con esas características, aunque se podrían aplicar las mismas críticas a muchas otras denominaciones evangélicas no pentecostales y a amplios sectores del catolicismo. Estas características negativas ni agotan ni definen cabalmente lo que son las iglesias pentecostales latinoamericanas en su complejidad y dinámica.

Hay voces pentecostales -las ha habido por algún tiempo ya- que intentan una postura distinta, abierta, dialogante y ecuménica. Sabemos que aún esas voces más progresistas (para intentar una descripción adecuada) no han tenido la posibilidad de articular una "teología Pentecostal" más académica y racionalista. Quizás aquí haya estado su más grande desventaja, tal vez esta sea su más grande bendición. Lo cierto es que los pentecostales latinoamericanos y caribeños expresan su fe de una manera más oral, gráfica, testimonial. Prefieren danzar en el Espíritu, cantar, glorificar y gozar, que reflexionar o discurrir teológicamente. Esa vertiente testimonial y narrativa ha sido y es la predominante.[11] Uno podría afirmar que la teología latinoamericana

[9] C. Álvarez, editor, Pentecostalismo y liberación, 254.
[10] C. Álvarez, editor, Pentecostalismo y liberación, 251-254.
[11] J. Hurtado, Lenguaje de cuerpos y sentimientos, Entrevista con Walter Hollenweger

de la liberación ha tenido también una fuerte vertiente pastoral, práxica y testimonial.[12]

Las cuatro voces pentecostales que presento aquí tienen esa fuerte perspectiva y ubicación testimonial. Son pastores envueltos en una praxis cotidiana y fuertemente ligados a las vivencias, relatos, sufrimientos y gozos del pueblo pentecostal. Han sido, todos ellos, líderes ecuménicos en sus países y en el ámbito latinoamericano e internacional, en mayor o menor grado. No pretendemos buscar un hilo de consistencia en su discurso sobre lo ecuménico, ni salvar las posibles contradicciones en su pensamiento teológico, dado el carácter narrativo y testimonial del mismo. Lo que sí se pretende es demostrar una opción e intento de articulación de una praxis y compromiso ecuménicos. Son, en este sentido, voces pentecostales latinoamericanas y ecuménicas.

3. Enrique Chávez, Iglesia Pentecostal de Chile

En una serie de entrevistas efectuadas en su oficina en Curicó, Chile, el obispo Chávez conversó amenamente conmigo en cuatro ocasiones sobre diversos temas, particularmente enfatizamos el escenario ecuménico latinoamericano e internacional. Eso fue entre agosto y noviembre de 1983. Las entrevistas fueron organizadas temáticamente: a) Inicios de la Iglesia Pentecostal de Chile, b) Participación ecuménica de la Iglesia Pentecostal de Chile, c) Escenario ecuménico nacional, y d) La educación teológica de los pentecostales.[13]

El obispo relata que una de las razones básicas para separarse de la Iglesia Metodista Pentecostal y el obispo Umaña, era el manejo de las finanzas. Él aducía que los dineros eran manejados sin la debida supervisión del directorio y sin tesorería. Además, Chávez sentía que había invertido personalmente mucho esfuerzo y tiempo en la obra levantada en Curicó, hasta el extremo de haber "sudado y utilizado sus propios pies" para construir el templo que allí se erigió. Por esas y "otras discrepancias" decidió salirse de la Iglesia Metodista Pentecostal. Chávez había sido muy fiel desde que se congregó en Jotabeche, allá en Santiago. Además, logró sanear las divisiones

en: Evangelio y Sociedad, SEPADE, Chile, No.11, oct-dic., 1991, 7-10

[12] J. J. Tamayo, Presente y futuro de la Teología de la Liberación. Madrid: San Pablo, 1994, 86-92.

[13] C. Álvarez, Entrevistas al Obispo Enrique Chávez Campos, agosto-noviembre, 1983.

y el malestar en Curicó, consolidando la congregación que existía en la ciudad. Pero estaba convencido de que "el Señor lo llamaba a una nueva aventura de fe".[14]

Recuerdo vivamente que un domingo en la tarde, luego de concluir la primera entrevista, tomé "once" con el pastor Chávez y éste me llevó a ver el templo que ellos construyeron en Curicó. Mirando las paredes me confió: "Hermano Carmelo, a veces Anita, mi esposa, me pregunta dónde están algunas de las casas que yo vendí como corredor de bienes y raíces y yo le contesto, en las paredes del templo de Curicó están esas casas".[15]

El pastor Chávez llegó a ser Superintendente General de la Iglesia Pentecostal de Chile, que se constituyó el 19 de febrero de 1947. En el año 1966, después de un período de discusión se decidió nombrar al pastor Chávez Obispo General. Este cargo lo ocupó hasta su muerte en 1990.[16]

Confiesa el obispo Chávez que hubo más de una posibilidad de relacionarse con alguna iglesia pentecostal en los Estados Unidos. Él decidió hacerlo con la *Holiness Pentecostal Church*. Siendo ésta una iglesia más conservadora, la relación finalmente no prosperó, sobre todo por la relación de la Iglesia Pentecostal de Chile con el Consejo Mundial de Iglesias.

Según el obispo Chávez, años más tarde fue invitado por la Iglesia Unida de Cristo a un Sínodo y le gustó el ambiente ecuménico y "el respeto a nuestras posiciones". Añadía, además, "quizás no nos entendían, pero intentaban, honestamente, comprender nuestra experiencia Pentecostal".[17] En nuestros días la Iglesia Pentecostal de Chile se relaciona con la Iglesia Unida de Cristo y con la Iglesia Cristiana (Discípulos de Cristo) en Estados Unidos y Canadá, teniendo intercambios, delegaciones y personal misionero.

La Iglesia Pentecostal de Chile se hizo miembro del Consejo Mundial de Iglesias en la Asamblea de Nueva Delhi, India, en 1961. El obispo Chávez admite que no fue fácil ni liviana la idea de hacerse miembros.[18] "Había resistencias dentro de nuestra iglesia y fuerte críticas por parte de otras iglesias pentecostales chilenas". Según él, y confirmado por el pastor David du Plessis en Pasadena, California, en 1985, la idea de aceptar iglesias pentecostales no

[14] C. Álvarez, Entrevistas al Obispo Enrique Chávez Campos.
[15] C. Álvarez, Entrevistas al Obispo Enrique Chávez Campos.
[16] C. Álvarez, P. Correa, M. Poblete, P. Guell, Historia de la Iglesia Pentecostal de Chile. Santiago de Chile: Rehue, s.f., 21-52.
[17] C. Álvarez, Entrevistas al Obispo Enrique Chávez, Curicó, Chile, agosto-noviembre, 1983.
[18] C. Álvarez, Entrevistas al Obispo Enrique Chávez Campos.

era tan popular en el contexto de la Asamblea de Nueva Delhi del Consejo Mundial de Iglesias.[19]

El obispo había participado en la Conferencia de Iglesias en Buenos Aires, en 1969, y encontrado en el pastor Gabriel Vaccaro, obispo de la Iglesia de Dios Argentina, un aliado y amigo importante, en momentos en que se sentía solo y confundido.[20] De esa amistad y de los encuentros posteriores en UNELAM y la Asamblea de Iglesias en Oaxtepec, México, en 1978, se consolidó la participación de ambas iglesias en la formación del CLAI. Como testigo de ese momento crucial en Oaxtepec pude confirmar la alegría y expectación con que ambos líderes aceptaron formar parte del CLAI (en formación) y propiciar el acercamiento a otras iglesias pentecostales para que hicieran lo propio.[21]

En la Asamblea constituyente del CLAI, Huampaní, en 1982, el obispo Chávez fue electo miembro de la Junta Directiva, junto con Gabriel Vaccaro, como representantes pentecostales.[22]

Aunque el obispo Chávez participó en el movimiento ecuménico siempre mostró cierta cautela con otras iglesias históricas en Chile. Debo confesar que en mis conversaciones con más de diez líderes y fundadores de iglesias pentecostales en Chile, siempre ha surgido este conflicto histórico con otras denominaciones protestantes. En muchos casos he podido constatar que las reservas son recíprocas porque lo mismo piensan líderes de las llamadas iglesias históricas. Aún en el ámbito de la relación con otras iglesias pentecostales ha existido cierta competencia y reserva. El obispo Chávez confesó que aspiraba a esa "unidad de las iglesias", pero lamentó la realidad de las divisiones y los cismas.[23] Hay dos momentos bien precisos que deseo ofrecer como relato sobre este tema.

Nos encontrábamos en la casa del obispo Chávez luego del culto un domingo en la noche, siendo este servidor profesor visitante en la Comunidad Teológica Evangélica de Chile, después de haber predicado en dicho culto. Surgió el tema de la educación teológica y el obispo destacó algunas preocupaciones que él siempre había tenido sobre la "educación

[19] C. Álvarez, Entrevistas al Obispo Enrique Chávez Campos.

[20] C. Álvarez, Entrevistas al Obispo Enrique Chávez Campos

[21] Yo fui invitado como asesor a los diversos encuentros pentecostales celebrados entre 1978 y 2007, en el contexto de las asambleas generales del CLAI, el CMI y la FTL.

[22] D. Sabanes Plou, Caminos de unidad, 62

[23] I. Palma, editora, En tierra extraña. Un itinerario del pueblo pentecostal chileno. Santiago de Chile: Amerinda, 1988, 157-170.

teológica liberal". El obispo me mostró un documento breve y conciso que él había presentado en 1966 a raíz de ciertos desacuerdos con otras iglesias y líderes en la formación de la Comunidad Teológica de Chile. Interpreté, y lo confirmo ahora, que había otras luchas de poder que no vienen realmente al caso, ni arrojan luz sobre este tema. El punto preocupante para el obispo era que "nuestros muchachos se enfrían y pierden la fe", cuando estudian en esos ambientes. Yo subrayé en aquella ocasión y en muchas otras que ello no tenía que ser necesariamente así. De hecho, otras iglesias chilenas pentecostales habían tenido estudiantes allí, con resultados positivos. Además, aunque el obispo Chávez hacía un gran esfuerzo por apoyar la educación teológica formal, y no tenía reparos en la educación superior pues él había estudiado música en la Universidad de Chile, siempre surgía esa sospecha e insatisfacción con los seminarios. Esta desconfianza pentecostal con los seminarios tiene su larga historia, y no pocas controversias, a través del mundo entero.[24]

En otro momento, durante las conferencias de medio año (1983) en Los Ángeles, sur de Chile, el tema de la formación pastoral volvió a salir. Esa noche habíamos tenido un largo culto donde tuvimos la inauguración del nuevo templo, ordenaciones al ministerio pastoral y hasta una boda. Eran ya casi las dos de la madrugada y terminábamos de cenar en la casa pastoral. De pronto surgió el tema de la formación pastoral y la preparación de los pastores y pastoras. Después de alguna discusión el obispo aseveró: "Hemos crecido y seguimos creciendo con la formación pastoral que tenemos, ¿por qué cambiar ahora?" Este pragmatismo impregnado de cierto sentido común esconde una gran verdad, pero olvida otra aún más grande. Creo que el obispo se hizo eco de esa gran desconfianza que los pentecostales le tienen a una formación académica fría, intelectualista y muy racional. Pero cae en el peligro de alimentar la pobreza en la reflexión y la cautela en el estudio serio de la Palabra, que iluminará con la acción del Espíritu el proceso hermenéutico que tanto necesitan los pentecostales. Ellos tienen una rica experiencia del Espíritu, pero necesitan elaborar una "teología" del Espíritu (Walter Hollenweger).[25]

A través de toda su vida el obispo Chávez intentó comprender el mundo ecuménico. Su cariño y respeto por figuras del movimiento ecuménico y esa actitud diáfana, aunque poca articulada, de lo que es vivir el espíritu

[24] C. Álvarez, Entrevistas al Obispo Enrique Chávez, Curicó, Chile, agosto-noviembre 1983.

[25] W. J. Hollenweger, The Cristical Tradition of Pentecostalism, en: Journal of Pentecostal Theology, No. 1, octubre 1992, 7-17.

ecuménico, lo llevaron a una apertura y praxis ecuménica, unas veces más activa y otras más distante, pero siempre atenta y sincera. Ya al final de su larga jornada como líder pentecostal afirmaba:

> Que la iglesia evangélica tiene mucho porvenir si la sabemos manejar, porque los próximos gobiernos que vengan van a mirar a la iglesia evangélica como un hecho real en la economía nacional, porque son hombres que no beben, hombres que saben pensar, que van a tener peso en el pensamiento de los gobiernos, no solamente van a tratar con gente que no tiene responsabilidades sino con gente responsable. Aunque no seamos mayoría, puede ser una minoría importante, porque una minoría importante le hace peso a una mayoría que no tiene importancia, no tiene valor.[26]

Cuando hablamos de ecumenismo este elemento de ser una "minoría responsable" toca un punto medular pues el movimiento ecuménico es, vive y se nutre de esas "minorías comprometidas" (Julio de Santa Ana). El movimiento ecuménico nunca ha sido, y creo que nunca será, cuestión de mayorías sino de minorías proféticas.

4. Gabriel Vaccaro, la Iglesia de Dios Argentina

El caso de Gabriel Vaccaro es sumamente interesante. Su conversión se dio en el contexto de la Iglesia Metodista, para luego pasar a la experiencia del bautismo en la Iglesia Evangélica Pentecostal, donde recibió el bautismo en el Espíritu Santo.[27] Mis múltiples y largas conversaciones con Gabriel Vaccaro siempre estuvieron enmarcadas en un clima de respeto a la diversidad dentro del protestantismo latinoamericano. Nuestro primer encuentro en el Seminario Bíblico Latinoamericano, en 1976, se acrecentó día a día por cartas, encuentros, conferencias y visitas. La relación llegó a ser de amistad profunda y auténtica. Ya en Oaxtepec, en 1978, durante el proceso del "CLAI en formación", tuvimos intercambios con él, el obispo Chávez y el presidente de la Unión Evangélica Pentecostal Venezolana, Exeario Sosa. Las conversaciones fueron amplias y fructíferas. Ellos mostraban un gran entusiasmo por el movimiento

[26] I. Palma, editora, En tierra extraña, 170.
[27] Entrevista a Gabriel Vaccaro, Nueva Dimensión, s.f. 15-16.

ecuménico y sentían que el CLAI era un instrumento necesario y viable para las iglesias latinoamericanas y caribeñas.

Para el obispo Vaccaro había tres elementos sustantivos que guiaban su estrategia y visión ecuménica: Ser pentecostal es asumir la autenticidad de la experiencia carismática sin miedos a otras experiencias y posturas. El ámbito ecuménico exige que clarifiquemos lo que somos y creemos como pentecostales. Toda experiencia pentecostal asume que ésta puede y debe ser para quien la desee y la reciba. Por eso no sentía miedo en participar con otras confesiones cristianas. En sus escritos hay varios ejes centrales que vale la pena destacar y resumir:

1. Existe una tensión necesaria entre el Espíritu y las estructuras que hace de la vida en el Espíritu un ingrediente indispensable en todo testimonio ecuménico. Por ende, lo ecuménico es inherente a la acción del Espíritu.

2. Hay una "praxis ecuménica" necesaria, cotidiana y concreta que se hace visible en la cooperación, el esfuerzo conjunto y la coordinación. Ser ecuménicos exige tanto el elemento carismático como el ingrediente programático.

3. La experiencia pentecostal se nutre de la profunda convicción de que la acción del Espíritu es autónoma, "sopla donde quiere", "es factor sorpresa", "nos convoca a compromisos inéditos, "nos guía a toda verdad y justicia".

4. El poder del Espíritu es algo más que magia. Es fuerza, energía, salud, sanidad y milagro.[28]

Hay unas afirmaciones, bien logradas de Vaccaro, que le oí en varias ocasiones:

> El pentecostalismo, en el momento de su nacimiento, era sumamente ecumenista. En esos días no había barreras denominacionales sino que el Espíritu Santo era dado a todos los que lo pidiesen. El

[28] G. Vaccaro, Así veo al Señor, 171-183; 190-193; 225-231.Además, G. Vaccaro, Puntos fundamentales del Pentecostalismo. Quito: CLAI, 1992, 12-18; 25-30. G. Vaccaro, Identidad Pentecostal. Quito: CLAI, 1990. Reseña histórica del movimiento ecuménico (desarrollo, opciones y desafíos). Aportes del pentecostalismo al movimiento ecuménico, en: C. Álvarez, editor, Pentecostalismo y liberación, 217-233.

> Espíritu Santo no era ni es posesión de ninguna denominación en particular. Lamentablemente, a través del tiempo y mientras el movimiento pentecostal se extendía, se fueron manifestando espíritus exclusivistas.[29]

Vaccaro denominó esta situación "la paradoja de ecumenismo y exclusivismo" en el pentecostalismo.[30]

Parte de lo que resumo aquí el obispo Vaccaro lo expresó en diálogos con miembros de la Junta del CLAI, fue Vicepresidente por 16 años, como miembro del Comité Central del Consejo Mundial de Iglesias y como vice-moderador de una de las unidades.

Gabriel Vaccaro era un lector voraz y disciplinado. Con un claro interés por la teología y la educación teológica, nunca desestimó la necesidad de la preparación académica. Él mismo estudio teología en ISEDET y se hizo abogado. Esto no fue un obstáculo para que viviera una auténtica experiencia carismática y genuinamente pentecostal. Lo ilustro así.

Fui invitado por Gabriel Vaccaro a predicar en su Iglesia, eso fue en 1985, cuando yo trabajaba con el CLAI. Mi visita a la Argentina incluía a las iglesias miembros del CLAI. Ese domingo que prediqué en Dimensión de Fe había predicado en la mañana en la Iglesia Discípulos de Cristo, tradición de la que procedo. El pastor Luis Parrilla, pastor allí en Villa Mitre, me acompañó al culto en la Iglesia de Dios.

Como parte de la dinámica que allí vivimos pude observar cuatro elementos que demuestran lo que afirmé anteriormente: Hubo un gran énfasis en la proclamación de la Palabra, se dio un espacio importante a la intercesión comunitaria, hubo un gran espacio para la "celebración en el Espíritu", sin estridencias, exhibicionismos, ni excesos. Culminamos el culto con la eucaristía, en un gran ambiente ecuménico. Incluso impusimos las manos y oramos por los enfermos, sin espectáculos ni dramas. Me pareció que tanto Luis Parrilla como el que escribe vivimos una auténtica experiencia ecuménica en el Espíritu. Vaccaro nos proveyó, con la ayuda del mismo Espíritu, del ambiente apropiado.

La propia dinámica con la que Vaccaro quiso conducir un proyecto interdisciplinario de consejería, donde médicos, psicólogos, psiquiatras y educadores, aplicaban sus técnicas en lo que llamaríamos una "sanidad integral", donde el milagro de fe es parte de una dinámica más integradora

[29] G. Vaccaro, Identidad Pentecostal, 39-40.
[30] G. Vaccaro, Identidad Pentecostal, 39.

y balanceada, denota su perspectiva teológico-pastoral sobre la vida en el Espíritu.[31]

Hay algo muy auténtico en el testimonio y vida de Gabriel Vaccaro: Nunca escondió ni negó su experiencia pentecostal. No tenía razón para hacerlo. Pero tampoco asumió una "soberbia espiritual" que lo hiciera más "santo" que otras personas. Vaccaro ejerció un sabio balance entre esa experiencia del Espíritu y un testimonio concreto de apertura en el Espíritu, un auténtico espíritu ecuménico.

5. Avelino González, Iglesia Cristiana Pentecostal de Cuba

Avelino González, pastor pentecostal cubano, es uno de los fundadores de la Iglesia Cristiana Pentecostal de Cuba, destacado líder ecuménico y cívico. Ejerció su ministerio en dos importantes etapas de la vida cubana: la pre-revolucionaria y la revolucionaria. Ese fue su privilegio y su lucha.

En una entrevista que le hiciéramos hace unos años, Avelino destacó:

> La Iglesia Cristiana Pentecostal está integrada por obreros y campesinos, no es de la pequeña burguesía; son obreros y campesinos, desde su inicio, gente de las montañas de Baracoa, de todas esas zonas de oriente.
> Todos se han integrado al presente proceso revolucionario. Van a los trabajos productivos, están en la NAP, está dándose al servicio de la sociedad socialista. Porque eso es lo que nos señala el Evangelio, que tenemos que ir al pueblo, tenemos que ascender al pueblo, entrarnos, integrarnos, porque somos parte de ese pueblo. Entonces, nuestra iglesia no ha tenido esa gran lucha porque se comprenda eso. Ha visto la justeza de la revolución, como que el Evangelio propugna justicia. Esa ha sido nuestra proyección, ese ha sido nuestro objetivo y ahí la Iglesia Cristiana Pentecostal se mantiene y avanza.[32]

Avelino, su esposa Ofelia, y el que escribe, hicimos una gira por el oriente cubano, en los años que yo fungía como secretario regional del Caribe del CLAI. Ofrecimos un curso intensivo en las montañas, cerca de Moa, provincia de Holguín, sobre pentecostalismo y teología de la liberación.

[31] Entrevistas al Obispo Gabriel Vaccaro, marzo, 1984, Comunidad Teológica de México.

[32] Avelino González, en: Cuba: Testimonios y vivencias de un proceso revolucionario. Entrevistas Carmelo Álvarez. San José: DEI, 1989, 59-60

Durante esas jornadas fui percatándome de la participación de los campesinos en las tareas de la revolución y de su papel activo en la recolección del café y el corte de la caña. La relación con dirigentes campesinos, no creyentes, era cordial y diáfana. Muchos de aquellos dirigentes, incluso, llegaron a nuestro curso a dialogar. Hicieron muchas preguntas sobre cristianismo y revolución y las posibilidades liberadoras del Evangelio. Subrayaron que con "estos pentecostales sí se puede colaborar en pro del bienestar del pueblo". La maestra de la escuela primaria de la comunidad vino a conversar con nosotros, y particularmente conmigo, sobre Eugenio María de Hostos, el gran educador y filósofo puertorriqueño, muy conocido en Cuba, y su relación con José Martí y el movimiento revolucionario cubano de finales del siglo XIX y principios del XX.

Avelino, siendo un hombre afro-antillano, buscó sus raíces africanas para reafirmarse en su identidad cubana. Vivió la experiencia pentecostal como la afirmación de un ser libre y comprometido. Por esta razón asumió un papel protagónico en el contexto revolucionario cubano: "El verdadero pentecostal tiene que estar, como dijo el Señor Jesús: 'No te ruego que los saques del mundo, sino que los guardes del maligno'. Tenemos que estar en el mundo, trabajando por un mundo mejor y así es como realizaremos una *verdadera misión profética Pentecostal*" (subrayado nuestro).[33]

Avelino entendió que el Evangelio, y por ende la acción del Espíritu en su vida, le ofrecía la oportunidad de ser un ciudadano útil, un creyente comprometido con la justicia y un servidor al más necesitado. Fue un gran amigo y colaborador con la comunidad judía en Cuba, según lo expresó el Dr. José Miller, presidente de aquella comunidad, al que escribe. En ello demostró poseer un auténtico sentido del deber y el desprendimiento.

Los últimos años de su vida los gastó en un proyecto para la formación de un centro de estudios teológicos en Nicaragua, colaborando con la Iglesia Misión Cristiana de Nicaragua, con el apoyo de la Iglesia de los Hermanos y el Ministerio Común para América Latina y el Caribe de los Discípulos de Cristo y la Iglesia Unida de Cristo, ambas en Estados Unidos.

[33] Avelino González, 61.

6. Exeario Sosa Luján, Unión Evangélica Pentecostal Venezolana

El pastor Exeario Sosa fue un líder prominente de las Asambleas de Dios en Venezuela, llegando a ser el primer venezolano Superintendente General de la misma en todo el país. Como el mismo lo aseveró al que escribe: "Comencé a sentir la necesidad de integrar más el Evangelio con la acción social y política. No veía yo contradicción alguna entre mis convicciones cristianas y los problemas agudos del campesinado, del cual yo provenía. Mi origen campesino me ayudó a ver ese proceso más claramente. Al principio mi militancia cristiana estaba divorciada de la política, pero después se fue integrando".[34]

Sosa, el "Pure", como siempre le decíamos, decidió que la fe pentecostal tenía que ser más "nacional, menos extranjera, Carmelo".[35] Por esta razón, aunque teológicamente sus razones fueran que los "misioneros eran más liberales", un grupo de líderes, junto a Sosa, fundaron la Unión Evangélica Pentecostal Venezolana en 1957. Desde ese momento el movimiento fue evolucionando hacia un compromiso más claro con los pobres, siendo ellos pobres, y una mayor presencia profética y pastoral en "pro de la justicia", como le gustaba decir al propio Exeario. Por ello fue un decidido fundador, colaborador y presidente, en varias ocasiones, del *Comité Venezolano por la Justicia* (CEVEJ). Este organismo llegó a ser un centro ecuménico prominente y activo en áreas de educación popular, salud, trabajo entre los indígenas y pastoral de la mujer, entre otros. "Quisiera que alguien me probara con la Biblia que la opción por los pobres no es evangélica", era una de sus claras consignas. En su compromiso, que articuló conscientemente en una dinámica fe-política, se desenvolvió como presidente de de la Junta Comunal en Aguada Grande, del estado Portuguesa, fue diputado a la legislatura estatal del estado Portuguesa, fundó la seccional de la Federación Campesina en Portuguesa. Junto a otros líderes fundó el MIR venezolano. Se opuso tenazmente a las dictaduras de Vicente Gómez, Marcos Pérez Jiménez y rompe políticamente con Rómulo Betancourt, habiendo sido uno de los fundadores de *Acción Democrática* en 1941, "porque Rómulo nos traicionó a la clase campesina".

[34] C. Álvarez, Entrevistas con Exeario Sosa Luján, Campamento Nino Suárez, Uveral. Estados Portuguesa, Semana Santa 1978. Gregorio Uzcátegui, Exeario Sosa Luján y su práctica social con los pobres, (mimegrafiado).

[35] C. Álvarez, Entrevistas con Exeario Sosa Luján.

Fue detenido en varias ocasiones, perseguido y cateada su casa. Vivió huyendo varios años, "durmiendo incluso en árboles".[36]

Cuando surgió la corriente que llamamos teología de la liberación Sosa fue un entusiasta seguidor y un voraz lector de todas sus obras. A Juan Bautista Libanio y Jorge Álvarez Calderón los conoció en un encuentro ecuménico en Huampaní, en 1979, y quedó fascinado con el pensamiento y la pasión de ambos. Fue un claro admirador de Gustavo Gutiérrez y propició la discusión de estos temas entre los pastores y pastoras de la UEPV, llegando a madurar ese proceso en la Carta de Valencia, un documento profético-pastoral que produjo oficialmente ese Iglesia en 1987.[37]

La Unión Evangélica Pentecostal Venezolana, bajo el liderato de Sosa, enfatizó el trabajo entre los indígenas del país, teniendo una "Comisión Indigenista" y fundando iglesias entre los yaruros, los guajiros, con proyectos de desarrollo comunal en Cabimitas, Zulia y Chamita, Mérida.[38]

7. Identidad pentecostal: Unidad y misión

El ejercicio que presentamos tiene varios elementos que desearía destacar:

1. Los cuatro líderes fueron pioneros dentro de un movimiento pentecostal que incipientemente se abría al movimiento ecuménico. La suya fue una gesta incómoda y difícil pues recibieron, en no pocas ocasiones, el rechazo de otras iglesias pentecostales y también de las iglesias llamadas históricas, que no llegaban a comprender cabalmente la postura más progresista de estos pentecostales.

2. Estos líderes lucharon tenazmente por mantener una identidad pentecostal, junto con una postura política y social que llamaríamos "más militante y pertinente". El esfuerzo, muy válido y consistente, no poseía toda la sofisticación teológica que observamos en otras denominaciones protestantes,

[36] C. Álvarez, Entrevistas con Exeario Sosa Luján.

[37] Para un análisis más profundo de la trayectoria profética de la UEPV, léase, C. Álvarez, Compartiendo la Misión de Dios. Discípulos y pentecostales en Venezuela, 29-43.

[38] G. Lugo, Ética social pentecostal: Santidad comprometida", en: C. Álvarez, editor, Pentecostalismo y liberación, 115-120.

pero atisbaba un camino correcto de reflexión teológica, desde la perspectiva pentecostal, que afortunadamente líderes más jóvenes dentro de las iglesias que ellos fundaron han continuado, manteniendo, además, la llama viva del compromiso iniciado por ellos.

3. Todos estos líderes se preocuparon por buscar alternativas para una educación teológica pertinente para las iglesias pentecostales, siempre teniendo en mente el compromiso ecuménico. Quizás en ellos esa opción ecuménica fue más insistente y persistente por las mismas presiones que recibían de otros pentecostales. Hay que subrayar que todas sus iglesias mantienen vínculos claros de cooperación ecuménica con iglesias históricas en Latinoamérica y el Caribe y en Estados Unidos, Canadá y Europa.

4. Todas estas iglesias pentecostales formaron parte del grupo fundador del CLAI, habiendo participado activamente en UNELAM y CELADEC, y aún las que no cualifican para ser miembros del Consejo Mundial de Iglesias, tienen una comunicación abierta y directa con programas de este organismo.

5. Estos líderes son los forjadores de la CEPLA. Ellos fueron los que abonaron el camino hacia la formación de esa coordinadora pentecostal que va promoviendo encuentros nacionales con iglesias pentecostales "en un esfuerzo de unidad" y manteniendo diálogos con el CLAI y el CMI.

6. En el legado que han dejado se mantiene viva la preocupación por un pentecostalismo que sea auténticamente latinoamericano y caribeño, profundamente pentecostal y evangélico, claramente ecuménico y decididamente profético-pastoral. Las iglesias pentecostales necesitan mantener ese balance entre el anuncio y la denuncia, el acompañamiento y el señalamiento.[39]

Quisiera terminar este trabajo con una referencia a la Consulta Pentecostal Latinoamericana, Perú 14-19 de noviembre de 1994. Allí se afirmó lo siguiente:

[39] R. Castillo, La UEPV una iglesia con vocación solidaria, en: El Informador Pentecostal, año III, No. 5, agosto 1989, 9-13.

> En un ambiente de fraternidad y amor cristiano hemos reflexionado sobre la identidad pentecostal, la espiritualidad, la evangelización, el compromiso social, la participación de la mujer, la cooperación y el diálogo.[40]

Obsérvese que esta agenda ecuménica apunta varios desafíos que nuestros cuatro pastores habían atisbado. Creo que hay muchas implicaciones y opciones, necesarias y serias, para las iglesias pentecostales que se consideran ecuménicas y desafiadas a seguir construyendo un espacio ecuménico. En ese proceso Enrique Chávez, Gabriel Vaccaro, Avelino González y Exeario Sosa nos han aportado suficiente. Las palabras del pastor y amigo Gabriel Vaccaro vuelven a ser pertinentes aquí:

> Y si bien aún resta mucho por hacer, sin embargo existen múltiples denominaciones pentecostales que van abriéndose poco a poco y el ‹ecumenismo del Espíritu› se va imponiendo paso a paso para el bien de las nuevas generaciones. Nosotros creemos que existe un ‹ecumenismo del Espíritu›, cuya base se halla en Ezequiel 37:1-10, y que no tiene nada que ver con los pactos humanos que responden a intereses, sino a principios muy distintos.
>
> A Dios gracias, muchas iglesias van adquiriendo un compromiso social frente a un mundo de injusticias en todos los órdenes. Para el pentecostalismo progresista, este compromiso es a partir del evangelio, de otra manera la Iglesia sería una entidad filantrópica o de ayuda mutua secular, que no tendría nada que ver con el compromiso de la Iglesia que más bien surge del ‹mandato bíblico›,...[41]

Este compromiso ecuménico desde la experiencia del Espíritu puede y debe ser un acicate para continuar asumiendo un compromiso profético-pastoral, desde iglesias pentecostales que afirman su identidad evangélica y asumen el desafío misional que la hora presente exige en Latinoamérica y el Caribe. Estos testimonios dan aliento y esperanza en ese caminar.

---

[40] Consulta Pentecostal Latinoamericana, Viviendo en la unidad del Espíritu, Perú, 14-19 de noviembre de 1994

[41] G. Vaccaro, Identidad Pentecostal, 43.

La Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales (RELEP) es un organismo de producción y difusión de trabajos de investigación respecto a los pentecostalismos latinoamericanos y caribeños. Está compuesta por creyentes que trabajan orgánicamente en las diversas comunidades pentecostales de América Latina y el Caribe. Estos y éstas se desempeñan en diversas áreas de especialización, como Biblia, teología, historia, sociología de la religión, pedagogía, etc. Esta conformación multidisciplinaria e intercontextual posibilita a la Red de ofrecer una visión amplia, profunda y sistemática, desde el interior mismo de las comunidades. RELEP, por ello, se convierte en un interlocutor privilegiado dentro de los espacios de estudio y diálogo, de todas aquellas personas, instituciones y organismos que se interesan en el conocimiento de los pentecostalismos americanos.

RELEP quiere contribuir, junto a un conocimiento más profundo de la pentecostalidad latinoamericana y caribeña, a la consolidación de una identidad pentecostal de raíces regionales propias, sobre todo pensando en una juventud pentecostal que habrá de enfrentarse al siglo XXI dentro de un mundo religioso y secular cada vez más complejo y fragmentado. Por ello creemos que la Red debe ofrecer también la posibilidad de coadyuvar a las prácticas litúrgicas y pastorales de nuestras comunidades.

Pueden pertenecer a RELEP todas las personas de identidad pentecostal que investigan algunos de sus múltiples aspectos y que tengan interés en el crecimiento integral del movimiento.

RELEP

Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales

DIDOUMENE CETELA

Comunidad de Educación Teológica Ecuménica Latinoamericana y Caribeña