

ISSN 2145-7468



KRONOS

Teológico

Revista de la Facultad de Teología
Año 3 N° 3 Julio de 2010 - Junio de 2011

Fundación Universitaria Bautista
Cali - Colombia

Directivos

Mg. Pablo Moreno
Rector

Mg. Gustavo Sánchez
Vicerrector académico

Lic. Jeannette Franco
Directora de Medio Universitario

Gloria Ángel
Directora Administrativa

Consejo de la Facultad

Mg. Pablo Moreno
Rector

Mg. Gustavo Sánchez
Vicerrector académico

Lic. Jeannette Franco
Directora de Medio Universitario

Mg. Leonel Rubiano
*Director de Extensión
y Educación Continuada*

Mg. Betty Ruth Lozano Lerma
Directora de Investigaciones

Lic. Enieried Arboleda
Directora de Programa a Distancia

Lic. Freddy Marín Arredondo
Coordinador de Ministerio Práctico

Mg. Marco Tulio Tovar
Profesor

Lic. Luis Carlos Rincón
Profesor

Lic. Jairo Racines
Profesor

Dra. Frida Robles
Profesora

Dr. Ausberto Guerra
Capellán

José Ernesto Lozano
Representante Estudiantil



Directora

Betty Ruth Lozano Lerma

Comité Editorial

Lic. Jeannette Franco

Mg. Gustavo Sánchez

Mg. Pablo Moreno

Comité Consultivo

Dra. Nancy Bedford

Dr. Juan Carlos Cevallos

Mg. Cosme Damián Vivas

Mg. Harold Segura

Dr. Samuel Escobar

Dr. René Padilla

Dr. Daniel Carro

Árbitros en este número

Mg. Harold Segura

Mg. Amílcar Ulloa

Mg. Michael Joseph

Mg. Héctor Molano

Kronos Teológico

Publicación semestral de la Fundación Universitaria Bautista

Avenida Guadalupe N° 1B-112

Teléfonos: (57-2) 513 2320 - 513 2323 - 513 2324 Fax: 513 0781

revistakronos@funibautista.edu.co

www.funibautista.edu.co

Cali - Colombia

ISSN 2145-7468

Los autores de los artículos publicados
en la revista son responsables de los mismos.

Suscripción

Cada número en Colombia tiene un costo de \$20.000 pesos, incluyendo envío.

Para América Latina US 40 dólares. EE.UU y Europa US 60 dólares, incluyendo envío.

Mayor información:

En los teléfonos (57-2) 513 2320 / 513 2323 / 513 2324 Fax: 513 0781

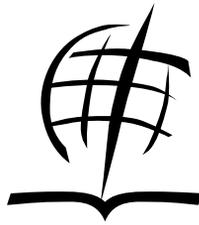
rectoria@ funibautista.edu.co

revistakronos@funibautista.edu.co

Diagramación: Rodrigo Valencia S.

Impresión: Artes Gráficas

javiercardonariza@gmail.com



Contenido

Presentación..... 5

Artículos

Pentecostales Latinos en los Estados Unidos:
Ritualismo en un Estado Liminal Permanente 11
Nestor A. Gómez

Crítica a la escatología de Jürgen Moltmann:
una lectura desde la teología feminista de la liberación..... 37
Carlos José Beltrán Acero

Sobre las experiencias divinas en los seres humanos:
gracia de Dios y dignidad humana 67
Elsa Tamez

Espiritualidad / es 83
Edesio Sánchez

Reseña

Por momentos hacia atrás... por momentos hacia adelante
Una historia del protestantismo en Colombia 1825-1945..... 117
Pablo Moreno, investigador
Jeannette Franco





Presentación

BETTY RUTH LOZANO LERMA

La revista ***Kronos Teológico*** ha sido concebida como un aporte a la difusión de la reflexión e investigación teológica que desarrollan docentes, estudiantes y egresados de la *Fundación Universitaria Bautista*. La revista quiere ser también un canal de difusión de los avances y resultados de la investigación teológica en Colombia y en toda América Latina y el Caribe.

Kronos Teológico espera convertirse en una publicación de referencia obligada en el campo de la reflexión teológica y bíblica a nivel nacional y regional, por lo que nos hemos esmerado en reunir los requisitos necesarios para que sea indexada ante COLCIENCIAS, el ente estatal que regula la investigación en Colombia.

¿Por qué KRONOS TEOLÓGICO?

La reflexión teológica a través de la historia ha dado giros importantes; en etapas anteriores la disciplina teológica pretendía responder a la realidad de una manera totalizante. Hoy, en la pluralidad de las disciplinas académicas que buscan explicar la realidad social, la teología tiene la tarea de entrar en diálogo en esta investigación transdisciplinar.

Además, las explicaciones logradas por las diversas disciplinas tenían en el pasado una durabilidad relativamente estable; sin embargo, hoy la dinámica cambiante de la realidad social es tan vertiginosa que las explicaciones alcanzadas en procesos de investigación tienen la pretensión de ser temporales y no definitivas. Por esto el nombre **KRONOS TEOLÓGICO** refleja que aquellas reflexiones e investigaciones teológicas, en diálogo interdisciplinar, no son voces últimas y definitivas, al contrario, se sitúan no solo en un contexto geográfico y cultural determinado, sino también en un tiempo cronológico concreto. La metáfora del reloj que marca el tiempo cronológico que no se detiene, es una manera de entender que aquello sobre lo que se reflexiona, se investiga, se dice y se escribe en teología es sucesivo y temporal.

KRONOS TEOLÓGICO es una revista exenta de denominaciones que busca reconocer la diversidad de tradiciones teológicas con amplitud de temas y perspectivas. Para ello está estructurada en cuatro áreas. **TEOLOGÍA**: refiere a las distintas expresiones teológicas emergentes en América Latina y el Caribe y en que se identifican las fuentes de origen, características, fundamentación epistemológica y espacios de acción de dichas expresiones. **HISTORIA**: refiere a las diversas expresiones del cristianismo como campo religioso presentes en la sociedad, identifica su origen y desarrollo y las relaciones de dichas expresiones con las diversas esferas de la sociedad, tales como la cultura, la política, la economía, entre otras. **PASTORAL**: refiere a las diversas expresiones de la acción pastoral, identifica desafíos para el ejercicio cotidiano de la misma, su fundamentación bíblico-teológica y su impacto en las diferentes etapas de desarrollo de las personas, familias, comunidades y diversos entornos sociales, entre ellos el eclesial. **BIBLIA**: refiere a las diversas escuelas de interpretación bíblica que han surgido en la historia y las orientaciones que dichas interpretaciones bíblicas tienen para la realidad actual. Comprender la distinción de cada una de las áreas no significa que sean compartimientos aislados, por el contrario, la reflexión teológica actual es una reflexión interconectada no solamente con la exégesis bíblica, la historia y el cuidado pastoral, sino también con la multiplicidad de disciplinas que estudian la realidad social.

KRONOS TEOLÓGICO, además de su respectivo comité editorial, cuenta con un comité consultivo formado por personas de trayectoria tanto en el servicio cristiano como en el ámbito de la investigación y la reflexión teológica. Los y las integrantes del comité consultivo así como otros investigadores y teólogos de la región nos brindan sus servicios como pares evaluadores de los artículos, en procura de mantener una alta calidad en la producción que se promueve en la revista.



En esta ocasión les ofrecemos cuatro artículos y una reseña bibliográfica. El primer artículo **Pentecostales latinos en los Estados Unidos: ritualismo en un estado liminal permanente**, del profesor de teología de nuestra institución Nestor A. Gómez, nos remonta a una discusión que ya tiene amplia historia en la investigación del fenómeno del pentecostalismo en América Latina como es la de considerar a las iglesias pentecostales un refugio para las masas excluidas y empobrecidas. Se destaca en el trabajo del profesor Gómez que su investigación la realiza entre los creyentes latinos indocumentados en los Estados Unidos y su aporte del concepto “liminalidad” que lo trae de la antropología para intentar comprender el comportamiento de estos creyentes dentro de sus comunidades religiosas pentecostales. Este artículo nos reta como iglesias cristianas norteamericanas y latinas a luchar por los derechos de los inmigrantes en los Estados Unidos.

El artículo de Carlos José Beltrán Acero, egresado de nuestra institución y quien adelanta estudios de doctorado en Brasil, **Crítica a la escatología de Jürgen Moltmann: una lectura desde la teología feminista de la liberación**, se propone una lectura crítica de la escatología de Jürgen Moltmann planteándose como marco de referencia la Teología Feminista de la Liberación. El autor reconoce la importancia de la reflexión de Moltmann para la teología contemporánea y es ese reconocimiento el que lo lleva a elaborar su crítica desde el lugar de enunciación en el que se encuentra: la experiencia de pobreza, marginación y exclusión del pueblo latinoamericano. En este sentido plantea que la teología debe ser una teología de la esperanza, como enseñó Moltmann, pero de una esperanza situada y en acción por la justicia. Ese es el desafío que Carlos José nos deja.



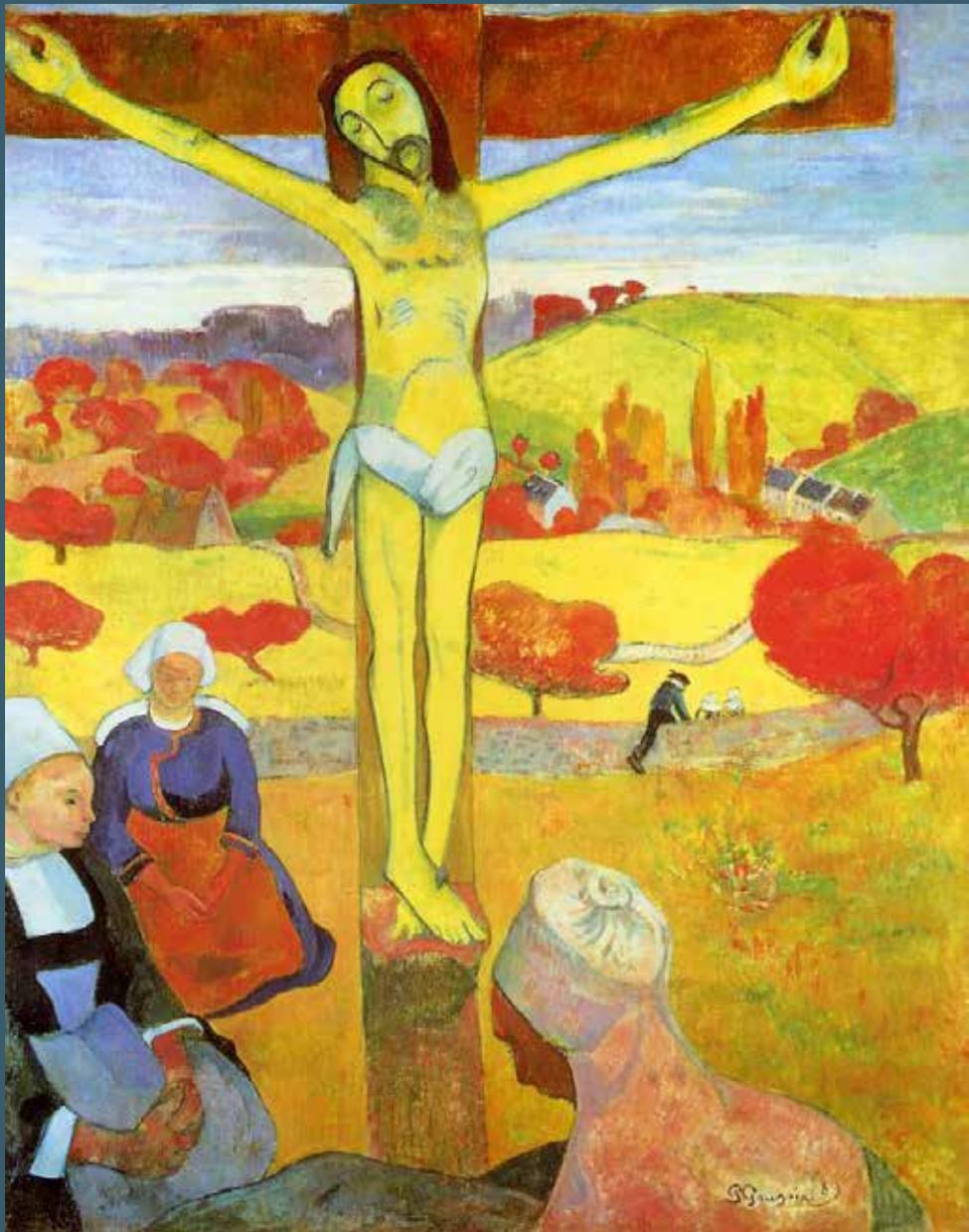
La reconocida biblista Elsa Támez nos presenta una sugestiva reflexión acerca de los términos dignidad humana y gracia de Dios, en su artículo **Sobre las experiencias divinas en los seres humanos: gracia de Dios y dignidad humana**, invitándonos a interpretarlos a la luz de la experiencia personal y colectiva, como creyentes que nos hemos decidido por el seguimiento de Jesucristo. La autora se pregunta qué significa *dignidad humana* en nuestro contexto latinoamericano de ausencia de gracia de Dios. Elsa nos plantea el reto como creyentes en Jesucristo de trabajar por la afirmación de la dignidad de todos los seres humanos y de la creación para que la gracia de Dios se haga manifiesta.

El pastor presbiteriano Edesio Sánchez – Cetina nos ofrece una reflexión sobre la espiritualidad en su artículo **Espiritualidad / des** cuyo título ya nos lleva a pensar que no existe una espiritualidad sino muchas espiritualidades. A lo largo de su texto hace la diferencia entre espiritualidad y religiosidad para invitarnos a encontrar la espiritualidad que **sí es** en la búsqueda y logro de la vida abundante para todos y todas, tomando como inspiración de su reflexión las comunidades exílicas y posexílicas.

Finalmente, la profesora de nuestra institución, Jeannette Franco nos ofrece una reseña del último libro de nuestro rector Pablo Moreno titulado: **Por momentos hacia atrás... por momentos hacia adelante. Una historia del protestantismo en Colombia 1825-1945.**

Esperamos que la lectura de este número enriquezca la reflexión teológica que adelantan nuestras lectoras y lectores, que suscite debates, discusiones y nuevos aportes a la construcción colectiva del conocimiento teológico latinoamericano.





Paul Gauguin
Pintura: "El Cristo Amarillo" 1889
Óleo Sobre Lienzo



Pentecostales Latinos en los Estados Unidos: Ritualismo en un Estado Liminal Permanente¹

NÉSTOR A. GÓMEZ MORALES²

Fecha de recepción: 09-05-12

Fecha de aceptación: 21-06-12

Fecha de aprobación: 27-06-12

Resumen

El artículo sostiene que un alto porcentaje de latinos indocumentados en los Estados Unidos viven en un estado liminal casi permanente debido a su estatus inmigratorio y a las restricciones sociales que enfrentan en su diario vivir. En este contexto, las iglesias pentecostales ofrecen un lugar de refugio, empoderamiento y tranquilidad a estos hombres y mujeres por la observancia continua de los llamados dones del Espíritu -particularmente, el don de lenguas, profecía y sanidad—

- 1 El presente artículo es parte de la investigación realizada por el autor para su tesis de doctorado, en la cual está interesado en profundizar desde una perspectiva ética-religiosa sobre la situación social de los inmigrantes latinos en los Estados Unidos.
- 2 Néstor A. Gómez nació en Medellín, Colombia, en el seno de una familia pentecostal. B.A., Seminario Teológico Bautista Internacional, Colombia, B.S., Pontificia Universidad Javeriana, Colombia, M.A., Seminario Teológico Bautista Internacional, Colombia. Se halla en su tercer año de estudios doctorales en el área de religión y cambio social en el programa conjunto de la Universidad de Denver/Escuela Teológica Iliff. Nestor es ministro ordenado por la Evangelical Church Alliance (ECA) y conferencista-orador. Actualmente, ejerce como docente catedrático de ética contemporánea, historia del protestantismo en América Latina y Religiones Comparadas en la Fundación Universitaria Bautista de Cali.



y el énfasis marcado sobre el carisma que eleva a sus participantes a posiciones de liderazgo dentro de la comunidad pentecostal.³

Palabras clave: pentecostalismo, ritual, liminalidad, *communitas*, Espíritu, estatus.

Abstract

The paper states that undocumented immigrant Latinos in the United States live in an almost permanent liminal state due to their immigrant status, and the social constrains of everyday. In this context, Pentecostal churches provide a place of refuge, empowerment, and peace by their observance of so-called gifts of the Spirit—particularly, speaking in tongues, prophecy and healing—, and the strong emphasis on the charisma which elevates to its participants to positions of leadership within the Pentecostal community.

Key words: Pentecostalism, ritual, liminality, *communitas*, Spirit, status.

Introducción

Hoy el Pentecostalismo no se refiere a una denominación, institución u organización en particular, sino más bien a un amplio movimiento, el cual ha tenido un inmenso impacto en la historia de la cristiandad y la sociedad a nivel global. Considerando este movimiento, es mejor hablar de *pentecostalismos* y no de pentecostalismo en singular, se-

3. Liminalidad es un concepto antropológico iniciado a través de la obra del etnógrafo holandés Arnold van Geep (1960), y desarrollado mayormente por el antropólogo Victor Turner (1969, 1974) en sus estudios sobre los Rituales de las Secuencias Ceremoniales llevado a cabo en África. El estado liminal está relacionado con la idea del estado umbral o como “el estar entre una cosa y otra”. Según el Diccionario de Antropología, Turner hizo uso de este concepto “aseverando que el estado liminal no era simplemente un momento crepuscular en las transformaciones rituales, sino también un período de poder especial y peligroso, que tenía que ser canalizado y restringido para proteger el orden social. No obstante esos momentos se requerían tanto para completar el proceso ritual como para darle renovado vigor a la cultura misma” (Barfield, Thomas, ed. 2001, p. 311). Para este artículo la liminalidad será analizada en los inmigrantes latinos indocumentados.

gún Allan Anderson (2010, p. 15). En el caso de los Estados Unidos, el número de iglesias pentecostales ha crecido significativamente en las llamadas minorías, especialmente, entre los inmigrantes latinos indocumentados. ¿Cómo viven estos hispanos “ilegales” su realidad y espiritualidad cotidiana? Este grupo de hispanos viven su realidad diaria enfrentándose a situaciones de pobreza, discriminación, marginación y deportación. Su realidad es vivir en una condición de pobreza que les lleva a trabajar arduamente para lograr el sustento económico para ellos mismos y sus familias localizadas en sus países de residencia como México, Guatemala, Honduras, Nicaragua, entre otros. Muchos de estos inmigrantes terminan siendo deportados, encarcelados o desmembrados de sus familias o en muchos casos terminan con graves problemas de salud debido a las largas jornadas de trabajo y a la carencia de un sistema de salud adecuado⁴. Ante esta situación de un gran número de inmigrantes, las iglesias pentecostales ofrecen un refugio de paz y empoderamiento para estas comunidades marginales por su énfasis particular en el Espíritu y sus prácticas rituales. Este empoderamiento individual y grupal les permite experimentar fuertes lazos de solidaridad y unidad en medio de sus crisis sociales. Este artículo sostiene que los pentecostales hispanos en los Estados Unidos viven en un estado liminal casi permanente, el cual se expresa a través del ritual de posesión y el ritual de elevación de estatus en medio de sus luchas sociales⁵. El autor analiza este fenómeno tomando como base dos rasgos distintivos de la práctica pentecostal: la experiencia divina de los denominados dones del Espíritu –bautismo en el Espíritu, sanidad y profecía– y el rol del líder analizado desde el concepto de carisma. Para ello se usará la teoría de los ritos de paso en estado liminal desarrollada por el antropólogo Víctor Turner⁶. Como se po-

4. Para casos específicos en el Estado de Colorado sobre la situación social de la comunidad inmigrante hispana, visítase la página web de Colorado Immigrant Rights Coalition <http://www.coloradoimmigrant.org/> o el periódico Viva Colorado http://www.vivacolorado.com/ci_19402749?IADID=Search-www.vivacolorado.com-www.vivacolorado.com

5. El autor ha optado por usar el término “Hispana/os” y Latina/os” de forma intercambiable en el presente artículo.

6. Víctor Turner (1920-1983) fue un antropólogo cultural escocés interesado particularmente en los temas relacionados con los estudios rituales y simbólicos en la sociedad humana. Su interés sobre los rituales ceremoniales se dio cuando realizó trabajo de campo entre los ndembu de Zambia y posteriormente entre los Gisu de Uganda.



drá observar, este estado liminal se experimenta como un poder transformador potencial en la vida de los hispanos en los Estados Unidos.

Los ritos de paso

En su libro *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Turner argumenta que el ritual crea estados de conciencia y emoción colectiva que unifican a los participantes y les proporciona identidad y sentido de pertenencia. El ritual consta de las acciones, representaciones y lenguajes que una comunidad específica desarrolla y reconoce como parte de sus actitudes, valores, prácticas y creencias en circunstancias particulares. El rito es visto como un acto público en el que una persona pasa de un estatus social a otro (Turner 1969, p. 6, 166-168).

Un aspecto importante en los ritos de paso es la fase liminal y los lazos de *communitas* que se desarrollan en los grupos e individuos (Turner, 1969, p. 95-96, 131-165). El término liminalidad proviene del latín *limen* (umbral). La fase liminal es la segunda de tres en el proceso ritual: separación, margen (o limen) y agregación. La primera fase (preliminal) es un comportamiento simbólico o separación de una identidad previa. En la segunda fase, la liminal, la persona se halla en el intermedio, prácticamente, entre dos formas de existencia. En este umbral, el sujeto adopta características particulares que le diferencian de su estado habitual o cotidiano. La liminalidad es un estado incómodo porque aquellos que se hallan en esta forma de identidad no encajan dentro de las reglas culturales establecidas. Una persona en este estado es ambigua y no está tranquila en la sociedad; puede llegar a experimentar con mayor sensibilidad el mundo sobrenatural. La última fase, la post liminal o agregación, es la incorporación en una nueva identidad. El sujeto, individuo o corporativo ritual se halla en un estado estable y posee derechos y obligaciones. La persona tiene que vivir de acuerdo a ciertas normas éticas y reglas establecidas por la estructura (1969, p. 94-96; 1967, p. 93-96).⁷

7. Turner toma el punto de vista de los ritos de paso de Van Gennep y su descripción de separación, liminalidad y reintegración en su libro, *The Rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.

Este estado liminal es visto por Turner como un proceso, un llegar a ser o una transformación (1967, p. 94). En esta transición ritual la persona ha pasado del estado anterior a una condición de ambigüedad y paradoja; la persona es estructuralmente “invisible” y no está demarcada por la estructura, permanece como en una anti-estructura; se desliga de su clasificación previa, pero tampoco ingresa a una nueva, queda en un estado de transición (1967, p. 95-96). En este estado liminal, la experimentación del mundo sobrenatural se incrementa pudiendo llegar a un estado ritual de posesión, en el cual se abre un sin número de posibilidades con lo simbólico, lo sagrado y lo divino. Este rito de posesión transicional es un instante transformador que produce cambios sustanciales sociales, espirituales y psicológicos en aquellos que lo experimentan (1969, p. 95). Además, en la liminalidad el sujeto crea vínculos de “comunitas” que se desarrollan como una cualidad única al ser un modo particular de relaciones entre personas que llevan una vida en común. La participación en un ritual crea estos vínculos que acentúan los aspectos igualitarios y de unidad entre los miembros del grupo (Turner and Turner 1978, p. 250-255; Turner 1967, p. 96). En otras palabras, se desarrolla un espíritu de respeto, apoyo, tolerancia y el deseo por el bien común en los integrantes de la comunidad. La *comunitas* puede definirse como una cualidad relacional de comunicación y comunión plena no mediada entre identidades definidas y determinadas, las cuales surgen espontáneamente en todas las clases de grupos, situaciones y circunstancias (Turner, 1969, p. 47).

Turner describe la tensión que se da entre la liminalidad dinámica y la estructura estable como una dialéctica entre *comunitas* y estructura (1967, p. 106; 1969, p. 128-129). Es decir, la tensión entre la estructura establecida en una sociedad con sus normas, leyes y regulaciones y aquellas personas que se separan de esa normatividad y que en ciertos instantes parecen escapar de las autoridades que les controlan y regulan. Un ejemplo de esta tensión entre estructura estable y liminalidad dinámica es la sociedad blanca con sus reglas y leyes demarcadas sobre la inmigración y la ciudadanía (estructura estable) y los inmigrantes indocumentados latinos (anti-estructura, liminalidad) que cruzan la frontera México-Estado Unidos para radicarse y vivir por un largo tiempo en territorio norteamericano. Turner, igualmente, afirma que liminalidad, marginalidad e inferioridad estructural son



condiciones donde comúnmente se generan mitos, símbolos, rituales y donde hay una mayor experiencia de lo sagrado (1969, p. 28). Él insiste en que la estructura social es indispensable para organizar las necesidades básicas de una sociedad, pero también afirma que la diferenciación social causa explotación, humillación y alienación (1974, p. 727, 260). El ritualismo es parte del proceso de cambio social, el cual puede liberar temporalmente de la estructura dominante de opresión y a su vez puede desarrollar lazos comunitarios. A pesar de que los sujetos en liminalidad están de una u otra manera alienados, ellos experimentan una especie de poder especial, particularmente en el ritualismo comunitario (1974, p. 36-38, 43-45). De ahí que la comunidad (anti-estructura) desarrollada por los inmigrantes indocumentados marca una diferencia con la estructura establecida y es vista ocasionalmente como una anarquía por parte de la sociedad blanca, pues, aquellos que experimentan el estado liminal son observados como sujetos en la escala menor de la jerarquía estructural. La liminalidad implica, entonces, que los de arriba –la sociedad estable, es decir, la sociedad blanca– no estarían en posiciones de privilegio si no fuera por los que están abajo –los sujetos liminales, es decir, los inmigrantes indocumentados–. Aún en tales condiciones, el estado liminal permite a los integrantes inmigrantes experimentar el rito de estatus de elevación, el cual los ubica en una zona o espacio diferente a la estructura social establecida, otorgándoles pasar de la estructura demarcada a una forma de anti-estructura. Así, los integrantes adoptan cualidades exclusivas, las cuales, difícilmente tendrían en otro estado que no sea en el umbral (Turner, 1969, p.168-169).

Estas ideas dadas por este antropólogo escocés son significativas para examinar el estado liminal casi permanente de los miembros en las iglesias hispanas. La realidad social cotidiana vivida por los hispanos les llena de miedo frente a la estructura estable. Temor a ser encarcelados por portar documentos de identidad falsos, temor a ser deportados por su estatus migratorio y, aún, temor a ser desmembrados de sus familias. En cierta manera estas comunidades marginales carecen de una estructura interna sólida y de una identidad profunda y por lo tanto su vivencia en estas comunidades pentecostales les permite recibir del exterior seguridad e identidad y darle más sentido a sus vidas. Sus vidas transcurren entre la estructura establecida y una liminalidad



casi cotidiana que les lleva a integrarse como miembros activos de las iglesias hispanas en donde ellos pueden experimentar calor humano, alegría, acompañamiento, espiritualidad, tranquilidad y, sobre todo, la lucha por el bien común del grupo. Aunque la mayoría de estos sujetos marginales viven bajo una opresión política, social y, aun, psicológica, ellos experimentan los ritos de posesión y el rito de elevación de estatus en medio de las prácticas rituales realizadas en sus comunidades pentecostales, como será analizado en los apartados siguientes.

Ritual de Posesión: Bautismo del Espíritu, Palabra de Profecía y Sanidad

Los pentecostales toman su nombre de la historia narrada en el libro de los Hechos, capítulo dos, en el que se cuenta que el Espíritu Santo irrumpió repentinamente y llenó con lenguas a los creyentes que estaban en Jerusalén (Cox, 1995, p. 3). Si bien el movimiento pentecostal es variado y diverso, los pentecostales se identifican a sí mismos en una búsqueda permanente de los dones del Espíritu. Ellos proclaman la creencia en diferentes dones, sin embargo, el bautismo del Espíritu, la sanidad y la profecía juegan un papel importante dentro de la comunidad. Estos dones sólo son otorgados a los creyentes por parte del Espíritu. En una palabra, la experiencia de hablar en lenguas pudiera ser considerada como la principal característica en el pentecostalismo (Cox, 1995, p. 81-83; César, 2001, p. 28-29)⁸. Afirma Garma que la persona que participa de la experiencia de la glosolalia, el habla en lenguas, se halla en un estado de liminalidad, pues mientras la persona sigue siendo humana, sus vocalizaciones son diferentes de las expresadas por los demás que se hallan en el grupo (2004, p. 114).

8. El fenómeno de hablar en lenguas es conocido como "glossolalia". Etimológicamente proviene de la palabra griega *glossa* –"lengua extraña", y *lalia*, –"hablar". Existen varios pasajes en la Biblia que hablan de los dones del Espíritu: Romanos 12. 3-8; 1 Corintios 12. 8-10, 28-30; Efesios 4. 7-12; 1 Pedro 4. 10.-11. La mayoría de las Iglesias pentecostales utilizan 1 Corintios 12. 8-10 para describir los nueve dones que les caracterizan. El pentecostalismo hace una diferencia entre hablar en lenguas y el don de lenguas. En cierta forma, esto muestra la ambigüedad de sus creencias. Véase: Villafañe, Eldin, *The Liberating Spirit: Toward a Hispanic American Pentecostal Social Ethic*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Obublishing Co., 1993, 85.



Eliade enfatiza que lo sagrado es prácticamente el elemento más característico de la religión (1963, p. XII). Los dones del Espíritu son manifestados en espacios sagrados o cultos religiosos donde la congregación se reúne y la persona que los recibe aprende a expresar y compartir estos dones en su comunidad. El espacio donde se lleva a cabo el ritual se transforma en un ambiente sagrado particular en el cual la divinidad se manifiesta y, entonces, los miembros de la comunidad reciben los dones súper naturales que ellos esperan⁹. Los pentecostales consideran que sólo aquellos que han creído y han sido convertidos del mundo diabólico al mundo espiritual cristiano son merecedores de esta gracia divina. Este espacio-temporal proporciona a los asistentes una transformación que les lleva a experimentar de manera individual y colectiva un encuentro con lo sagrado y lo divino (Turner, 1969, p. 261).

Igualmente, la profecía juega un papel sagrado determinante en la vida de estas comunidades. Los pentecostales enfatizan que los creyentes deben hablar en lenguas, pero no todas las personas deben profetizar. Esta manifestación particular se lleva a cabo en los cultos públicos o en algunas ocasiones, puede darse en sitios privados. En el momento que alguien comunica el mensaje revelado, las demás personas permanecen en silencio en espera de escuchar la voz de Dios a través del profeta. Un profeta es alguien que recibe un mensaje divino y tiene la capacidad de interpretar la voz divina en un lenguaje humano. El profeta puede comunicar su mensaje en lenguas mientras otra persona en la comunidad que posee el don de discernimiento interpreta el mensaje divino. Lógicamente, todo mensaje profético es juzgado por otros líderes de la comunidad para saber si realmente fue una comunicación divina. Amós Yong (2000) explica que el hablar en lenguas con interpretación lleva al hablante y/o a la congregación hacia una relación más armoniosa con ellos mismos y el mundo, lo cual es una evidencia de la actividad del Espíritu (p. 180). Esta actividad armoniosa es manifiesta en la profecía cuando se revela un asunto trascendental para la comunidad. El mensajero es básicamente un mé-

9. El término "súper natural" se usa en el lenguaje pentecostal para referirse a las acciones del Espíritu, las sanidades milagrosas, las profecías y otras manifestaciones del Espíritu que se consideran sobre naturales, es decir, que no pueden explicarse de manera racional porque guardan un misterio que sólo está en Dios y su Espíritu.



dium que comunica verbalmente en un estado de “trance” la palabra divina que ha de ser escuchada atentamente por los asistentes o por la persona en particular a la cual se le dirige el mensaje¹⁰.

La sanidad por fe es importante en el desarrollo y crecimiento del pentecostalismo. Según Cox, la mayoría de los exploradores espirituales que habían recurrido a la sanidad o a la fe para reclutar personas no tuvieron éxito, pero los pentecostales unieron la sanidad y la fe —la cura del alma y la cura del cuerpo— atrayendo a miles de seguidores (1995, p. 108). Quien ha recibido este don de sanidad puede transmitir este poder súper natural colocando las manos sobre la persona enferma. Usualmente en las iglesias pentecostales esta práctica se lleva a cabo semanalmente. En la mayoría de estas iglesias los líderes, diáconos o pastores son los que imponen las manos sobre los demás. Si un líder se halla en pecado e impone sus manos sobre otros, muchos pentecostales piensan que él puede afectar negativamente la vida espiritual y física de otras personas. Los pastores pentecostales acostumbran hacer un llamado al altar para orar por las personas enfermas. Ellos denominan este momento espiritual reverente “ministración”. Este sagrado-espacio-tiempo —el instante en frente del altar— presenta algunos trazos de trance en el cual la gente puede hablar en lenguas e igualmente profetizar. Algunos miembros pueden comenzar a temblar como en éxtasis hasta el punto de contornear sus cuerpos en forma grotesca (por lo general, este fenómeno se observa más en las mujeres que en los hombres).

Para un buen porcentaje de los pentecostales existe una diferencia entre los verbos “curar” y “sanar”. Muchos creen que sólo Dios puede sanar el alma y el cuerpo, mientras que los chamanes, espiritualistas o curanderos pueden curar temporalmente sólo el cuerpo por los poderes demoníacos. Ellos piensan que estas personas son charlatanes que son usados por los poderes del Demonio y que necesitan ser liberados de tales fuerzas (Garma, 2004, p. 124). Igualmente, aquellos que les visitan o frecuentan se ven expuestos a tales fuerzas o posesiones. Así, los creyentes oran a Dios muchas veces con expresiones como “El Señor reprenda a Satanás” o “Toda enfermedad se va en el

10. Amos Yong ha escrito un interesante trabajo sobre el pentecostalismo en su libro, *Discerning the Spirit(s)*. Refiriéndose a los dones del Espíritu, léase p.161-182.



nombre de Jesús”. Quienes pronuncian tales expresiones creen que el poder de Jesús actúa soberanamente sobre aquellos por quienes se ora por liberación o sanidad. Este acto de sanación del alma y del cuerpo se recibe por medio de la fe y la oración. El término fe se usa para diferentes experiencias: si alguien desea hablar en lenguas, tener bienestar, ser prosperado, ser sanado o liberado (los pentecostales no usan la palabra exorcismo, posiblemente, por su relación con el catolicismo) o aceptar a Jesús como Señor y Salvador, el único ingrediente que requiere es fe. Según Turner, en la gente que recibe sanidad, el cuerpo humano se transforma en un símbolo religioso universal por excelencia y a su vez causa un impacto enorme sobre la vida de la gente que recibe sanidad (1967, p. 299-305). Una mujer de una iglesia pentecostal manifestaba con regocijo: “Yo sufría de una artritis crónica en mis manos y el Señor me sanó el domingo pasado que vine al servicio”. Y terminó gritando: “Jesús me sanó, Jesús me sanó” y de repente cayó bruscamente sobre el altar de la iglesia¹¹. La palabra “sanidad” tiene, entonces, mayor trascendencia y uso que la palabra “curar” dentro del ambiente pentecostal.

La participación en esta práctica por parte de los miembros hispanos en las iglesias pentecostales adquiere relevancia cuando se relaciona con el rol del líder carismático y los dones espirituales. El vínculo de *comunitas* se observa en la manifestación de los rituales de oración comunitaria, en la invocación y petición a la divinidad por un milagro sobrenatural, liberación o sanidad. Se da, entonces una descorporeización de las personas, una transferencia al mundo espiritual y una abstracción del tiempo que se deriva de la experiencia ocurrida. Las personas en ocasiones tiemblan abruptamente, hablan en lenguas y, finalmente, pueden caer como desmayadas. Algunas personas parecen como en *shock*, sin embargo, cuando vuelven de esa especie de trance (lo que algunos pentecostales llaman “descansando en el Espíritu”), se sienten emocional, espiritual y hasta físicamente en mejores condiciones. Una mujer que llevaba siete años asistiendo a una igle-

11. Los testimonios, vivencias y experiencias de las personas hispanas incluidas en este artículo han sido de la observación-participación del autor en diferentes iglesias pentecostales a las cuales ha sido invitado como orador o asistente en la ciudad de Denver en los últimos tres años. Se han omitido los nombres de las personas y los nombres de las iglesias y se han incluido algunas experiencias como muestra de esas vivencias liminales, mas no por ser este un trabajo investigativo etnográfico directo.

sia, después de un éxtasis y un largo tiempo tendida cerca del altar de una iglesia, manifestó su alegría: “Sentí como un agua caliente dentro de mí. Me quemaba... pero yo vi las sandalias de mi Señor”. Estas experiencias místicas espirituales permiten a los indocumentados inmigrantes adaptarse mejor a sus condiciones sociales, hallar un sentido de identidad y pertenencia y una vida gustosa la cual comparten con sus congéneres y amistades.

En las iglesias hispanas, muchas manifestaciones religiosas pentecostales contienen elementos que resaltan estos lazos de comunitas con un alto sentido de solidaridad mutua y con un énfasis marcado en los dones del Espíritu. De esta forma, la comunidad pentecostal se diferencia significativamente de aquellos que no poseen estos atributos. Quienes participan en hablar en lenguas, sanidad o profecía se consideran diferentes de otras personas debido a la bendición del Espíritu Santo. Normalmente, los asistentes a estas congregaciones se denominan hijos o hijas de Dios. Un hombre pentecostal activo testificó con entusiasmo: “El Espíritu Santo vino y me llenó. Ahora, puedo hablar el lenguaje de los ángeles”. Como elemento simbólico sagrado, estas manifestaciones –o bendiciones como le llaman los pentecostales– acentúan la singularidad del grupo religioso y les diferencia de otros grupos o personas. Este rito de paso de moverse de una estructura (preliminar o separación) a un limen (umbral), desarrolla un alto sentido de solidaridad dentro de un grupo en medio de su situación de opresión y marginación, dice Busto (2005, p. 93). Estos vínculos de comunitas se viven en exclusividad creando una atmósfera de paz y respaldo a quienes participan del rito de paso. Igualmente, el rito de posesión moldea y provee identidad a las personas participantes quienes ven en el grupo un alto sentido de pertenencia y responsabilidad mutua. Unos a otros se proveen protección, amparo y ayuda en medio de sus crisis sociales, por lo tanto, viven la solidaridad en una liminalidad casi permanente. Se afirma claramente, entonces, lo que dice Turner y Sawyer acerca de que una experiencia compartida de liminalidad puede crear vínculos fuertes de unidad y respaldo grupal (Turner, 1967 p. 110; Sawyer, 2004, p. 179).

Además, este sentido de solidaridad es percibido y desarrollado en la cristología hispana. El Espíritu Santo que empodera y Jesús que



acompaña en permanente solidaridad no es ajeno a la teología y experiencia de los Latinos en los Estados Unidos. Jesús se ve como el que se identifica a sí mismo con las personas marginadas y como aquél que está en solidaridad con los que sufren opresión. Los Latinos siguen y adoran a un Cristo de *acompañamiento* (Isasi-Díaz, 2009 p. 38; De La Torre, 2010, p. 77-82). Sánchez-Walsh afirma que Jesús bautiza con el Espíritu Santo y la evidencia de ese hecho es la habilidad de hablar a Dios en un lenguaje que la gente no conocía anteriormente y resulta suficiente para convencer a otros de la necesidad de una experiencia espiritual (2009: 95). Jesús como liberador actuando a través del Espíritu provee agencia, estatus y poder a los Latinos para enfrentar su lucha diaria. Según Empereur y Fernández, la liminalidad es transformada en un espacio en el cual la justicia puede ser vivida (2006, p. 70). El inmigrante indocumentado que vive dicho espacio liminal experimenta la justicia de tener voz y voto, autoridad y valor, pues, su vida diaria transcurre entre la injusticia de enfrentarse a situaciones de miedo debido a su estatus migratorio. Muchos de estos sujetos tienen que trabajar con otros nombres o identidades diferentes a los propios, mientras que en sus comunidades pentecostales vuelven a ser personas con poder y autonomía.

Pudiera decirse que no hay experiencia secundaria que ocurra al margen de la experiencia humana en relación con el Espíritu Santo para estas comunidades cristianas. Moltmann en su libro, *El Espíritu de la Vida*, distingue entre experiencias primarias y experiencias secundarias. Hablando de las primarias, Moltmann enfatiza que:

[...] Por eso están siempre en un nivel superior. Tales experiencias, a su vez, van unidas a representaciones y conceptos, con los que intentamos comprenderlas, pues las experiencias que no se comprenden es como si no hubieran existido... Toda experiencia vital busca su expresión en las personas que la tienen, ya sea en su configuración, ya sea en su toma de postura ante la vida, ya sea en sus pensamientos, palabras, obras, imágenes, símbolos o rituales (1998, p. 33).

Las experiencias del bautismo del Espíritu, sanidad y profecía observada desde el ritual de posesión son experiencias trascendentales que desarrollan formas de vida y comportamiento en los fieles inmigrantes pentecostales. Tales experiencias cobran sentido cuando esas



personas expresan mediante imágenes, símbolos, rituales o palabras el significado e importancia de ellas a nivel personal y colectivo. En cierto sentido para el pentecostalismo la experiencia está antes que la doctrina. Lo más importante no es sólo un entendimiento del Espíritu en forma conceptual o abstracta, sino más bien, lo significativo es una revitalizada experiencia con y del Espíritu. Kärkkäinen resalta este aspecto: una poderosa y frecuente experiencia carismática del Espíritu se manifiesta primero; y solo después, a un tiempo lento, llega la reflexión teológica (2002, p. 15). De allí el valor sobresaliente de lo que los pentecostales llaman “testimonios”, que no es más sino la expresión pública verbal de la experiencia espiritual en la vida de los creyentes. Una mujer hispana en una iglesia pentecostal en Denver testificaba cómo ella había sentido el poder del Espíritu en su cuerpo: “Jesús me sanó con su Espíritu de poder. Lo sentí vigorosamente en mi pecho”.

Ritual de elevación de estatus: el líder carismático

En esta sección, el rito de estatus de elevación se analizará desde la perspectiva del carisma en los líderes y pastores pentecostales. Cuando se refiere a los dones del Espíritu, la Biblia usa el término griego “carisma”. Etimológicamente, se compone de *charis* –“gracia”, y *ma* –“resultado”, o “producto”. Stott afirma que el carisma por sí mismo no es una habilidad ni un ministerio ni una posición, pero que es la capacidad que hace a una persona disponible de un servicio o ministerio (1977, p. 82). Tomando como base Efesios 4.11, los pentecostales asumen que han sido escogidos por Dios y que a través de su Espíritu han sido empoderados para ejercer un ministerio. Según el imaginario pentecostal, Dios escoge a las personas para desarrollar uno de los ministerios mencionados en el texto bíblico: apóstoles, profetas, evangelistas, pastores o maestros.

Según Weber, dos aspectos relevantes que caracterizan la autoridad carismática son lo irracional y lo revolucionario, pues, primeramente, el poder carismático no está configurado de acuerdo a criterios racionales o tradicionales generales, sino a revelaciones e inspiraciones



concretas y, segundo, esta autoridad no está sujeta al orden existente (1999, p. 40). Además, para este sociólogo alemán, el carisma debe entenderse como la cualidad de una persona que pasa por lo extraordinario, que es vista como investida de una fuerza sobrenatural (1984, p. 193). Estos aspectos pueden observarse entre los pentecostales en el estado liminal, pues, aunque ellos configuran sus creencias de acuerdo a los textos tomados de su libro sagrado, la Biblia, la experiencia carismática es revolucionaria en el sentido de romper con el orden tradicional existente establecido tanto en su nivel doctrinal como en su escala jerárquica de posicionamiento en el liderazgo tradicional. Las experiencias como el bautismo del Espíritu, la profecía o la manera de interceder en la guerra espiritual son un ejemplo de ese rompimiento al hilo del orden cultural tradicional.

Muchas de las experiencias místicas en éxtasis se dan sin ser planeadas u organizadas; suceden espontáneamente mediante inspiraciones, sueños o revelaciones de uno de los líderes de la comunidad. Igualmente, esta maleabilidad revolucionaria del movimiento pentecostal puede analizarse en otras dos características sobresalientes que son su adaptabilidad a las cambiantes condiciones socio-culturales y la habilidad de producir líderes autóctonos. Estos rasgos han sido factores claves de su rápido crecimiento y desarrollo, así como la forma de hallar caminos efectivos para involucrar a la sociedad (Espinoza, Elizondo y Miranda, 2005, p. 12; Adams, 2002, p. 100). En las iglesias pentecostales los líderes carismáticos son los pastores generales, quienes prácticamente tienen la primera y última voz en autoridad dentro de la comunidad. Ellos habitualmente cuentan con un grupo de líderes o diáconos quienes son parte de su equipo de trabajo. Como se mencionó anteriormente, los latinos pentecostales creen que son hijos e hijas de Dios. Este estatus aumenta sobre todo cuando son llamados a servir como líderes eclesiales. Como rasgo general en la mayoría de estas iglesias, pastores y líderes deben hablar en lenguas, lo cual es, prácticamente, requisito fundamental para ejercer una posición como líder dentro de la comunidad. El equipo debe obediencia, sumisión, fidelidad y lealtad a sus pastores y, en muchos casos, a las esposas de los pastores (Turner, 1969, p. 166-168, 170-172; Talmon, 1962, p. 528; Lincoln and Mamiya, 2004, p. 35).



La liminalidad caracteriza el rito de estatus de elevación cuando una persona es movida de una posición baja a una posición más alta dentro de la iglesia. Esto representa una fantasía de superioridad estructural (Turner, 1969, p. 167, 168). La perspectiva de Turner remite directamente a un reverso de estatus, identidad, agencia, tiempo y espacio en los latinos inmigrantes. A través del rito de estatus de elevación las personas logran lo que no pueden obtener en su vida diaria: poder, estatus, voz, voto, control, autoridad y autonomía. Aún este estatus se alcanza cuando una persona habla en lenguas, profetiza o testimonia de un sueño o visión que haya tenido.

Escribiendo sobre la religiosidad en el culto negro en los Estados Unidos, Lincoln y Mamiya enfatizan que no existe una unanimidad de opinión sobre la naturaleza y función del carisma en el culto, sin embargo, el carisma es una cualidad crítica que contribuye a un liderazgo efectivo y al sostenimiento del grupo (2004, p. 33). Esta misma función puede observarse en los grupos pentecostales hispanos donde predomina la figura del líder *caudillo*. El sostenimiento del grupo depende en la medida que el líder se mantenga comandando el grupo. Los miembros fieles deben absoluta obediencia, sometimiento y respeto al pastor y al cuerpo de líderes dirigente. Además, para estos autores existe un uso de terminología paternalista donde el concepto “padre” u otros sinónimos es una designación común para los pastores y, aún, las esposas de pastores pueden designarse como “madres” (2004, p. 39)¹². En una celebración llevada a cabo en una iglesia neopentecostal en Denver, una mujer casada y de mediana edad manifestaba su afecto y aprecio hacia su pastora así: “La pastora ha sido como una madre para nosotras. Dios la bendiga como a María”. Estas designaciones muestran la influencia de los pastores pentecostales sobre sus seguidores, logrando así una identificación y subordinación plena de los feligreses hacia su líder carismático. En una conferencia-taller llevada a cabo en la misma ciudad y a la cual el autor de este

12. El autor de este ensayo ha usado el análisis elaborado por Lincoln and Mamiya sobre el Movimiento del Templo del Pueblo (Peoples Temple Movement) no porque indique que las iglesias pentecostales hispanas y el Templo del Pueblo son exactamente iguales o que el Padre Jones es similar a los pastores pentecostales. Básicamente, el autor considera que ciertos aspectos del concepto de carisma descrito por estos autores son útiles para analizar el rol de algunos pastores y líderes en las iglesias pentecostales.



escrito asistió, después de un día de entrenamiento y capacitación, los participantes firmaban un documento en el cual se incluían las responsabilidades que como miembros de esa iglesia debían a la misma. En uno de los numerales se enfatizaba la sumisión y obediencia total al cuerpo pastoral. Si una persona no firmaba el documento, no podía participar de ninguna actividad en la comunidad y menos aspirar a una posición de liderazgo, solo podía ser un asistente pasivo a la iglesia sin voz ni voto. Lo paradójico del asunto en cuestión es que tanto la pastora como el pastor dirigentes de esa iglesia nunca firmaban otro documento en vía contraria.

Talmon afirma que en los movimientos de corte mileniarista, los líderes que manifiestan su llamado divino de poder juegan un rol extremadamente importante y que algunas veces estas figuras proféticas se transforman en encarnaciones mesiánicas de liderazgo divino, hasta el punto que la figura del mesías y la del líder son indistinguibles (1962, p. 528). Igualmente, Bernardo Campos (1997) en su libro *De la Reforma Protestante a la Pentecostalidad de la Iglesia*, resalta que la ideología de la santificación pentecostal incluye tres características: un sentido mesiánico de elección divina, el surgimiento de un líder carismático y una ética de separación del mundo (p. 53). El rito de elevación de estatus muestra que muchos pastores pentecostales actúan muchas veces como mesías que median entre lo divino y lo humano. Constantemente manifiestan proféticamente, bien sea verbal o por intermedio de sueños o visiones, lo que se denomina como “palabra revelada” para la iglesia. Este ritual cobra mayor vigor cuando un pastor o líder afirma: “Dios me mostró”, “El Señor me dijo” u otras expresiones de igual magnitud. Así el rol mesiánico es adoptado casi de manera incuestionable. Muchos otros líderes adoptan este estatus de elevación, especialmente, cuando oran –lo que comúnmente se llama “ministración”– por los feligreses en frente del altar. Un liderazgo espontáneo puede surgir cuando las personas están hablando en lenguas, orando por otros en éxtasis, adorando avivadamente o cuando están profetizando, afirma Albretch (1999, p. 222). Este liderazgo espontáneo puede verse como legitimidad en un estado liminal.

A pesar del hecho de que la mayoría del pentecostalismo hispano es predominantemente patriarcal, es significativo observar como las



mujeres adoptan un rol espontáneo e igual a los hombres cuando ellas profetizan o hablan en lenguas (De La Torre, 2010, p. 116-117). Si la congregación acepta con regocijo y aprueba el mensaje comunicado, bien sea profecía o hablar en lenguas, la congregación está legitimando un liderazgo espontáneo. Los pastores, entonces, aceptan estas experiencias como pneumatológicas. En la adoración colectiva, expresiones como “El Espíritu se está moviendo” o “Llénanos, Espíritu de Dios” muestran una solidaridad en permanente liminalidad. Sánchez-Walsh dice que el valor trascendental del pentecostalismo es una ofrenda de un ritual de vida a grupos que no encuentran bienvenida en otros espacios (2003, p. 112). Las mujeres, entonces, experimentan este valor trascendental cuando se igualan a los hombres y poseen agencia a través del ritual de estatus de elevación y el ritual de posesión. Cuando ellas son elevadas se pierde todo trazo patriarcal porque ellas adoptan el mismo rol, función, autoridad y voz que los líderes varones.

En muchas de estas comunidades cristianas, los creyentes confían asiduamente en sus pastores y líderes. Como miembros activos no levantan su voz en contra de ellos debido a su obediencia y, sobre todo, por la ideología de que estos hombres o mujeres han sido llamados por Dios y se les ha investido de autoridad divina. Muchos predicadores comunican un mensaje de prosperidad, sanidad y vida en abundancia. Esta visión utópica de “una mejor vida” aquí y en el cielo crea un espacio y tiempo sagrado liminal a los hispanos que viven en opresión. La cruda realidad es que los latinos trabajan arduamente toda la semana para lograr su sustento económico. Estos mensajes predicados sitúan a estos miembros en un estado de liminalidad. Su realidad diaria contrasta con las promesas de una mejor vida y un mejor trabajo. Textos bíblicos como Deuteronomio 28: 13, “El SEÑOR te pondrá a la cabeza, nunca en la cola. Siempre estarás en la cima, nunca en el fondo, con tal de que prestes atención a los mandamientos del SEÑOR tu Dios que hoy te mando y los obedezcas con cuidado” o Malaquías 3. 10: “Traigan íntegro el diezmo para los fondos del templo y así habrá alimento en mi casa. Pruébenme en esto —dice el Señor Todopoderoso— y vean si no abro las compuertas del cielo y derramo sobre ustedes bendición hasta que sobreabunde” (NVI), que son



usados frecuentemente llevan a sus seguidores a un estatus de elevación liminal permanente. Los latinos permanecen en un estado ambiguo y de transición moviéndose de su realidad cotidiana al mundo espiritual y de lo secular a lo sagrado. Al final, es mayor la influencia de los pastores y su mensaje sobre sus seguidores, pues los fieles asisten hasta tres o más veces por semana a los servicios o cultos de adoración y avivamiento (Albretch, 1999, p. 218-222).

Los inmigrantes latinos que participan en estos rituales de manifestaciones extraordinarias entran en un estado liminal. Los participantes adoptan unos atributos especiales que sólo los poseen cuando están inmersos en este estado. Los pentecostales hispanos que hablan en lenguas, oran por sanidad o profetizan están en este estado, porque mientras continúan siendo humanos, sus vocalizaciones y gestos, aún en ocasiones, sus movimientos físicos son diferentes a los que realizan cuando usan un lenguaje ordinario. Flora enfatiza que el ritual de posesión les permite tener poder y voz y, aún, pelear en contra de las estructuras espirituales de opresión (1976, p. 26). Los pentecostales latinos experimentan la sensación de poder cuando hablan en lenguas o después de haber recibido una profecía que habla de buenos tiempos en el porvenir. Ellos esperan un mejor porvenir: el cielo en la tierra, pero su realidad es la pobreza: la tierra en el cielo. Ellos son y no son, están y no están, viven entre una cosa y otra. Experimentado el ritual de estatus de elevación y el ritual de posesión, los latinos luchan contra las estructuras espirituales opresoras de maldad anhelando en sus corazones una mejor vida para ellos, sus familias, parientes y amigos. Estas comunidades creen en lo que se denomina como “guerra espiritual”, por lo tanto, las estructuras políticas y sociales de opresión son observadas como demoníacas, controladas por Satanás. De esta manera, ellos oran en lenguas e invocan en el “nombre de Jesús”: liberación y salvación de tales estructuras. Estos tiempos sagrados y sus prácticas rituales de adoración, oración, intercesión y guerra espiritual dirigidas por un prominente líder abren espacios de elevación de estatus entre los miembros donde se vive la liberación y el empoderamiento. Aunque su realidad cotidiana es diferente, ellos expresan sus convicciones y prácticas con vehemencia. Así viven una solidaridad como comunidad y grupo, *comunitas* en una liminalidad casi permanente. La colectividad del ritual de posesión absorbe su



realidad individual. Algo que se debe enfatizar es que aunque tales ritos de paso proveen una agencia a quienes participan en los mismos, bien es cierto que en el campo histórico a nivel político-social, las comunidades pentecostales tienen poca o nula participación por la carencia de una voz profética y una acción social concreta frente a las estructuras políticas de opresión. Puede decirse que en ocasiones el pentecostalismo es complaciente frente a la injusticia que se vive por muchos latinos en los Estados Unidos. Este análisis llevaría a pensar que en ciertos sectores del pentecostalismo en los Estados Unidos y, concretamente en Colorado, hace falta colocar un nivel intermedio histórico entre la experiencia pneumatológica del Espíritu y la experiencia escatológica.

Además, observando otra cara de la moneda, muchas personas abandonan estas comunidades pentecostales porque experimentan una relativa privación, particularmente, cuando no reciben lo que esperan o se les ha prometido. Algunos asistentes no logran hablar en lenguas o no experimentan la sanidad corporal después de meses y, aún, años de búsqueda intensa de algún bien (Aberle, 1966, p. 537-541)¹³. Muchos líderes y pastores llenan los corazones de los latinos con la promesa de alcanzar la “Tierra Prometida,” a saber: sanidad, estatus legal migratorio, prosperidad financiera, salvación para ellos y sus familias, entre muchas otras más. Miller afirma que la comodificación en su forma más literal se puede observar en la época de las promesas de sanidad o bendición en retorno a una siembra de dinero o en libros de espiritualidad barata en intercambio por ofrendas de amor (2009, p. 78). Un hombre anciano que había transitado en este camino cristiano decía con indignación: “Duré más de doce años sirviendo y entre-

13. El autor ha mencionado anteriormente en este artículo que en una palabra, “la experiencia de hablar en lenguas pudiera ser considerada como la principal característica en el pentecostalismo” (p. 5). Idea resaltada, aún, por Harvey Cox en su libro, *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*. Sin embargo, aunque es un énfasis marcado de este movimiento, debe tenerse presente que no todas las personas hablan en lenguas o llegan a vivenciar tales experiencias pneumatológicas por diferentes factores que no son necesarios de tratar en este escrito. Visto así, el estado liminal en los pentecostales latinos no se da en todos los feligreses o puede tomar otras caracterizaciones liminales que no han sido abordadas en esta investigación. La condición liminal, prácticamente, se da cuando las personas participan en los rituales y prácticas llevadas a cabo dentro de la comunidad cristiana.



gándome sin reservas a esa iglesia y lo único que adquirí fue dejar mi tiempo y mi vida allí, pero nunca se dieron las tales promesas de prosperidad económica o de sanidad para mi enfermedad”. Esta comodificación de la fe ha afectado profundamente la espiritualidad bien intencionada de miles de latinos en muchas iglesias pentecostales en los Estados Unidos.

Conclusión

Este breve artículo ha buscado mostrar como los hispanos indocumentados en los Estados Unidos viven en un estado liminal casi permanente, el cual se expresa a través del ritual de posesión y el ritual de elevación de estatus en medio de sus luchas sociales. El autor ha analizado este fenómeno tomando como base dos rasgos distintivos de la práctica pentecostal: la experiencia divina de los denominados dones del Espíritu –bautismo en el Espíritu, sanidad y profecía– y el rol del líder analizado desde el concepto de carisma. En medio de sus luchas cotidianas y su situación social, los hispanos inmigrantes viven con miedo pero también con esperanza en su presente con miras hacia el futuro. Muchos de estos miembros pentecostales viven en una total inmersión, servicio y compromiso en sus iglesias. Este espacio sagrado y temporal les permite experimentar libertad y una increíble creatividad sin límites. Viven en un mundo ambivalente, entre la realidad y una especie de ilusión. La vida en solidaridad y los estrechos lazos de *comunitas* que se generan en el ambiente liminal les empodera y les provee agencia para luchar y enfrentar las dificultades sociales cotidianas. Estas personas son ambiguas e invisibles, pero cuando adoran, hablan en lenguas, oran avivados en el Espíritu con lágrimas en sus mejillas, sienten el fresco y suave aire del Espíritu. Espíritu a quien ellos y ellas continuamente invocan en medio de su faena de opresión. Los Latinos creen radicalmente lo que la Biblia, su texto sagrado, dice: “Donde está el Espíritu de Dios, hay libertad”.

Queda mucho por escribir sobre el asunto desde una perspectiva pastoral, pero a groso modo se puede decir que la experiencia y vivencia de estos inmigrantes demanda de pastores, líderes y la iglesia cristiana en general tanto anglo como hispana y, prácticamente, de cualquier



etnicidad una entrega a la lucha social de equidad, justicia e igualdad por los derechos que como personas tienen los inmigrantes hispanos y las minorías en los Estados Unidos. Esta situación debe llevar a la reflexión, al diálogo y a la acción conjunta de los hispanos por ellos mismos y sus hermanos que sufren marginación y racismo por doquier en este país norteamericano. La tarea que queda por delante es ardua, pero ya ha empezado y es vital unirse a ella con ahínco y tesón para alcanzar la emancipación de los pueblos marginados, confiando plenamente en el Espíritu liberador de pentecostés.

Bibliografía

- Aberle, David F. (1966). "A Note on Relative Deprivation Theory As Applied to Millenarian and Other Cult Movements" en William A Lessa y Evon Z. Vogt, editors, *Reader in Comparative Religion: An anthropological Approach*. 4ed. Nueva York: Harper & Row, Publishers.
- Albretch, Daniel E. (1999). *Rites in the Spirit: A Ritual approach to Pentecostal/Charismatic Spirituality*. England: Sheffield Academic Press.
- Adams, Anna. (2002). "Perception Matters: Pentecostal Latinas in Allentown, Pennsylvania" en María Pilar Aquino, Daysy L. Machado y Jeanette Rodríguez, editores, *A Reader In Latina Feminist Theology: Religion and Justice*. Austin: University of Texas Press.
- Busto, Rudy. (2005). *King Tiger: The Religious Vision of Reies López Tijerina*. New Mexico: University of Mexico Press.
- Campos, Bernardo. (1997). *De la Reforma Protestante a la Pentecostalidad de la Iglesia: Debate sobre el Pentecostalismo en América*. Quito: Ediciones CLAI.
- César, Waldo. (2001). "From Babel to Pentecost: A Social-Historical-Theological Study of the Growth of Pentecostalism" en André Corten & Ruth Marshall-Fratani, editores, *Between Babel and Pentecostalism: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Bloomington: Indiana University Press.



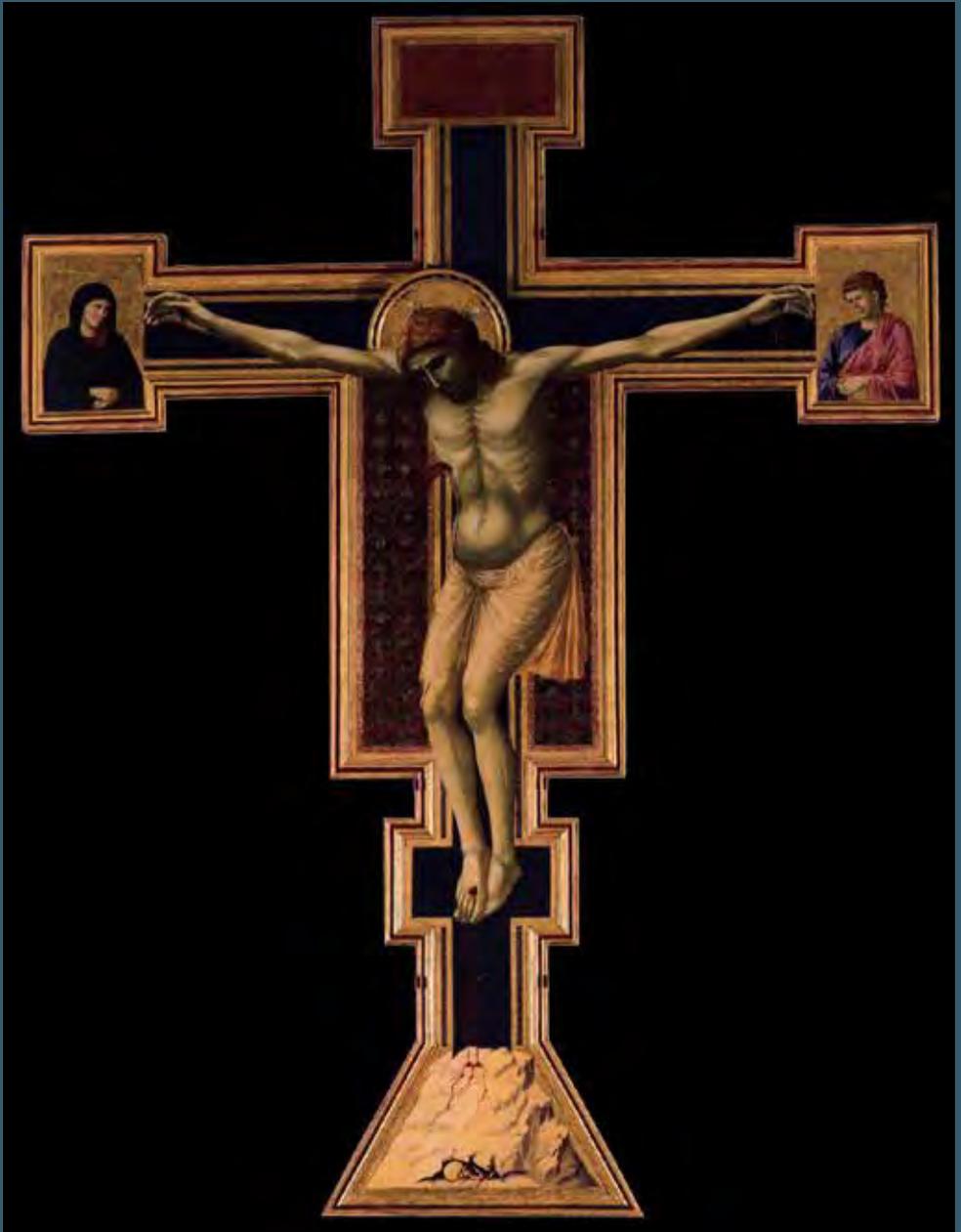
- Cox, Harvey. (1995). *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*. Cambridge: Da Capo Press.
- De La Torre, Miguel. (2010). *Latina/o Social Ethics: Moving Beyond Eurocentric Moral Thinking*. Waco: Baylor University Press, 2010.
- Eliade, Mircea. (1963). *Patterns in Comparative Religion*. Trans. by Rosemary Sheed. New York: Meridian Books.
- Empereur, James and Fernández, Eduardo. (2006). *La Vida Sacra: Contemporary Hispanic Sacramental Theology*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Flora, Cornelia. (1976). *Pentecostalism in Colombia: Baptism by Fire and Spirit*. New Jersey: Associated University Press, Inc.
- Galindo, Florencio. (1992). *El protestantismo fundamentalista*. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Garma, Carlos. (2004). *Buscando el Espíritu: Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*. México: Plaza y Valdés, S. A. de C.V.
- Isasi-Díaz, Ada María. (2009). “*Identificate con Nosotras: A Mujerista Christological Understanding*” en Harold Recinos & Hugo Magallanes, editores, *Jesus in the Hispanic Community: Images of Christ from Theology to Popular Religion*. . Louisville: Westminster John Knox Press.
- Kärkkäinen, Veli-Mati. (2002). *Pneumatology: The Holy Spirit in Ecumenical, Intercultural, and Contextual Perspective*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Lincoln, C. Eric & Mamiya, Lawrence H. (2004). “Daddy Jones and Father Divine: The cult as Political Religion” en Rebecca Moore, Anthony B. Pinn, & Mary R. Sawyer, editores, *Peoples Temple and Black Religion in America*. Bloomington: Indiana University Press.

- Miller, Vincent J. (2009). *Consuming Religion: Christian Faith and Practice in a Consumer Culture*. New York: The Continuum International Publishing Group Ltd.
- Moltmann, Jürgen. (1998). *El Espíritu de la Vida: Una Pneumatología Integral*. Trad. Santiago del Cura Elena. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Sánchez-Walsh, Arlene. (2009). "Christology from a Latino/a perspective: Pentecostalism" en Harold Recinos & Hugo Magallanes, editores, *Jesus in the Hispanic Community: Images of Christ from Theology to Popular Religion*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Sawyer, Mary R. (2004). "The Church in Peoples Temple" en Rebecca Moore, Anthony B. Pinn, & Mary R. Sawyer, editores, *Peoples Temple and Black Religion in America*. Bloomington: Indiana University Press.
- Stott, John. (1977). *Sed Llenos del Espíritu Santo*. Miami: Editorial Caribe.
- Talmon, Yonina. (1962). "Pursuit of the Millennium: The Relation between Religious and Social Change." en *Dynamics of Religion. European Journal of Sociology*, Vol. 3, No 01
- Turner, Victor. (1974). *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Turner, Victor. (1967). *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- _____. (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Turner, Victor y Turner Edith (1978). *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press.
- Weber, Max. (1983). *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.



_____. (1999). Sociología de la Religión. Editado por elaleph.com, Tomado en abril 24, 2012 de <http://www.librosgratisweb.com/html/weber-max/sociologia-de-la-religion/index.htm>

Yong, Amos (2000). Discerning the Spirit(s): A Pentecostal-Charismatic Contribution to Christian Theology of Religions. England: Sheffield Academy Press.



Giotto di Bondone
"Crucifijo" 1300
Témpera sobre madera



Crítica a la escatología de Jürgen Moltmann: una lectura desde la teología feminista de la liberación

CARLOS JOSÉ BELTRÁN ACERO¹

Fecha de recepción: 02-05-12

Fecha de aceptación: 06-06-12

Fecha de aprobación: 15-06-12

Resumen

Se propone una lectura crítica de la escatología de Jürgen Moltmann, limitándose al contenido de sus obras “Teología de la Esperanza” de 1964, y “La venida de Dios”, de 1995. Dentro de este contenido, destacaremos algunos elementos que son centrales en su escatología, ateniéndonos a los límites que impone el espacio del que disponemos en el presente artículo. El marco de referencia para esta lectura crítica será la Teología Feminista de la Liberación, como un marco amplio y general, destacando, particularmente, las autoras Marcella Althaus-Reid, teóloga argentina, Ivone Gebara, teóloga y filósofa brasileña, Rosemary Radford Ruether, de los Estados Unidos y Elisabeth Schüssler Fiorenza, teóloga alemana. El artículo está fundamentado en una parte de los resultados del reciente trabajo de investigación que fue presentado como texto de Disertación de Maestría en la Universidad Metodista de São Paulo en 2011 (Brasil).

1. Carlos José Beltrán Acero es estudiante del doctorado de la UMESP de Brasil, Magíster en Ciencias de la Religión de la misma institución, licenciado en Teología de la Fundación Universitaria Bautista de Cali y aspirante al ministerio ordenado de la Iglesia Colombiana Metodista. cjbeltran84@gmail.com

Palabras clave: Escatología Cristiana, Jürgen Moltmann, Teologías Feministas, Crítica Teológica.

Abstract:

I propose a critical Reading on Jürgen Moltmann eschatology, based upon the content of two of his works: *Theology of Hope*, 1964, and *The Coming of God*, 1995. Some central elements will be highlighted, within his eschatology, taking in account the limits imposed by the space determined for this article. The framework for this critical reading will be Feminist Theology of Liberation, as a broad and comprehensive framework, highlighting, in particular, the scholars Marcella Althaus-Reid, from Argentina, Ivone Gebara, Brazilian theologian and philosopher, Rosemary Radford Ruether, from US, and Elisabeth Schüssler Fiorenza, from Germany. The article is based in part on the results of a recent research work presented as Master's Thesis in the Methodist University of São Paulo, 2011 (Brazil).

Key words: Eschatology, Jürgen Moltmann, Feminist Theology, Theological Critic.

Introducción

Frecuentemente, cuando se accede a una obra o un artículo sobre escatología, encontramos argumentaciones y discusiones sobre la interpretación adecuada acerca de los símbolos bíblicos que dibujan una especie de *geografía del futuro*. Se discuten posiciones sobre el milenarismo (post-, pre-, a-/ milenarismo) asociadas a su 'fundamentación bíblica', e incluso, aunque en menor medida, encontramos articulaciones entre la escatología cristiana y una tímida teología de las religiones, generalmente inscrita dentro de los moldes exclusivistas o inclusivistas. En los tratados de teología sistemática, la escatología aparece como un apéndice, como la parte final y accesoria del sistema. Sin embargo, durante los siglos XIX y XX la escatología recorrió un camino que la ubicó en el centro del pensamiento teológico; fue un movimiento desde el lugar periférico que le correspondía en la teolo-



gía tradicional, hasta el centro y motor de la argumentación teológica. El ápice de este momento podemos situarlo en la obra del teólogo alemán Jürgen Moltmann, con su obra *Teología de la Esperanza*, de 1964. Toda su teología, de forma general, se desarrolló guiada por esta intuición y criterio de ubicar la *escatología* en el centro de su producción. Hoy, casi cincuenta años después, ¿Qué podemos decir sobre su Escatología?

Si bien podía ser difícil, antes de 1960, hablar de una teología propiamente “latinoamericana”, a partir de la década de 1960, el continente vio surgir un nuevo paradigma teológico que emergió de la realidad propia de nuestro continente. Indudablemente la producción de J. Moltmann, entre otras teologías, está en la base de esta nueva vertiente de la teología que nace en suelo latinoamericano² (aunque no solamente ahí, pues la década de 1960 ve nacer, de forma global alrededor del planeta, muchos movimientos liberacionistas, en general, y muchas teologías de la liberación, en particular). Sin embargo, posteriormente, la *Teología de la Liberación*, como llegó a ser designada de forma general, asumió sus propios caminos, adquirió su propia identidad, y reaccionó enérgicamente en relación dialéctica con sus orígenes europeos.

Surgieron nuevas posiciones, nuevas cristologías, eclesiologías, soteriologías, nuevas perspectivas hermenéuticas, nuevos aparatos críticos y epistemológicos para dar forma y contenido a esta nueva teología. Sin embargo, la escatología, en particular, recibió poca atención. Una de las pocas obras sistemáticas que abordan el tema aparece tan solo en 1985³. Ahora bien, en este momento no pretendo elaborar lo que podría ser una *escatología de la liberación*. Delante de la diversificación de teologías inspiradas por la corriente de la *Liberación*⁴, pretendo asumir aquí la perspectiva crítica de la Teología Feminista

-
2. Por ejemplo, la primera obra de este nuevo paradigma de “liberación”, escrita por Rubem Alves en 1969, se llamó, según la intención del autor, *Liberation Theology*, pero los editores la publicaron bajo el nombre de “Towards a theology of human hope”. En este libro, R. Alves dedica una sección para comentar la Teología de la Esperanza, de Moltmann.
 3. Nos referimos a la obra de João Batista Libânio y Maria Clara Bingemer, titulada *Escatología Cristiana*. Esta obra, junto con la de Moltmann, es estudiada en el trabajo de Maestría del cual surge el presente artículo. Nos limitaremos, sin embargo, a referir exclusivamente lo relacionado a J. Moltmann.



de la Liberación, y preguntar: ¿qué podemos decir en América Latina, hoy, sobre la importante obra de Jürgen Moltmann, específicamente respecto de la Escatología Cristiana?

No podemos indagar aquí acerca del grado de acuerdo o desacuerdo que exista entre la escatología propuesta por J. Moltmann y los diferentes sectores del cristianismo contemporáneo: evangélicos, pentecostales, carismáticos, protestantes, católicos, etc; o la relación entre su escatología y la visión de los primeros teólogos latinoamericanos de la liberación, de la teología fundamentalista, de conservadores o liberales, etc. Tal vez haya convergencias y divergencias. Nuestro objetivo, entretanto, será enfocarnos en J. Moltmann. Lo haremos a través de una lectura atenta de su pensamiento sobre la escatología, tal como aparece en dos de sus obras más importantes al respecto: *Teología de la Esperanza* (1964) y *La venida de Dios* (1995). En una primera parte expondremos a grandes rasgos sus ideas principales para posteriormente enunciar una lectura crítica.

I. Escatología Cristiana: Siguiendo los pasos de Jürgen Moltmann.

Su escatología es un sistema lógico y organizado que integra una teología bíblica, tanto del Testamento hebreo (= “Antiguo Testamento”) como del Testamento cristiano (= “Nuevo Testamento”). Sus fuentes al respecto son las obras de Gerard von Rad y de Rudolf Bultmann, respectivamente. También se apoya en la teología de reconocidos pensadores judíos y en la filosofía de Ernst Bloch (también judío), cuya obra inspiró en gran medida su *Teología de la Esperanza* de 1964. El marco histórico de esta primera obra está fuertemente influenciado por la época de la postguerra. Fueron tiempos difíciles en los que hablar de Dios se hizo bastante difícil. La pregunta para Moltmann, y para otros teólogos europeos, era: ¿Cómo hablar de Dios después de la tragedia de la II Guerra Mundial? ¿Cómo hacer teología después de Auschwitz?

4. Me refiero a la teología Indígena, negra, feminista, womanista, mujerista, y últimamente, las teologías postcoloniales.



Pues bien, para Moltmann, la fe cristiana debía traer algo nuevo para la discusión. Debía traer una luz que iluminara la sombra de muerte dejada sobre toda la humanidad después de aquellos funestos y terribles momentos. En aquella época era más común hablar de *la muerte de Dios*, o de su ausencia, pero no de ¡Esperanza! En el intento de ofrecer una salida a la coyuntura histórica Moltmann encuentra que la teología bíblica puede articularse alrededor de una categoría central: *la Promesa*. La promesa señala la historia y apunta hacia los elementos que dinamizan la historia presente que avanza insatisfecha hasta que no se dé su pleno cumplimiento. Es la promesa la que pone la historia en marcha, la que abre los horizontes cerrados, la que crea historia, en palabras de Moltmann. Es decir, la promesa se revela propia y exclusivamente como el lenguaje a través del cual comprendemos “la revelación de Dios” (Moltmann, 2003, p. 21).

A partir de la *Promesa* como centro articulador de la teología, tres conceptos teológicos vienen a conformar el sistema teológico de Moltmann: (1) *La Resurrección de Cristo* como el centro fundamental de articulación teológica, (2) *El Reino de Dios*, como el símbolo más integral de la esperanza escatológica, y (3) *La nueva Creación de todas las cosas*, como el símbolo de la escatología cósmica, la plenitud total de la escatología (1995, p. 147-148). El resultado deberá ser una *Teología de la Esperanza*, es decir, una teología cuyo centro y motor fundamental, y también su horizonte, es la esperanza. Tal esperanza ha de ser militante al respecto de la transformación del mundo y del compromiso cristiano por su restauración. Ahora bien, cada uno de estos elementos comporta una serie de elaboraciones que es necesario explicitar.

1. Resurrección

La Resurrección como promesa *revela* la voluntad de Dios en relación al mundo. Es entendida como la “promesa definitiva y universal de recreación de todas las cosas” (Moltmann, 2008, p.31). La teología que parte de la cruz se desarrolla como reflexión sistemática en abierta oposición a la lógica de la cruz y oposición a la sociedad estructurada a partir de ella.



Una Teología respetable solo puede ser una teología de la resurrección, opuesta a tal asertiva, opuesta a tal razón [la de la lógica de la cruz], y opuesta a una sociedad estructurada a partir de ahí, es decir, justamente como escatología de la resurrección en cuanto futuro del Crucificado. Una tal teología debe, teórica y prácticamente, aceptar la cruz del presente (Hegel), su apartamiento y abandono de Dios, y mostrar en esta realidad “el Espíritu de la Resurrección”. (Moltmann, 2003, p.101).

Por lo tanto, a partir de la consideración de la resurrección no se pretende simplemente *entender* el mundo de una forma particular, sino *transformar* todas las realidades a partir de la fuerza simbólica que representa la resurrección. Vista desde ese ángulo, la resurrección es el motor de la existencia cristiana. En la resurrección podemos conocer el ser de Dios; no porque él se revele de forma directa, sino porque se revela en la resurrección de Jesús. Así, Dios se revela como *futuro prometido*, un futuro *que viene a nuestro encuentro*.

La *Promesa* es un concepto que anuncia una realidad aún no existente (Moltmann, 2003, p. 124). Es como si Dios debiese ser comprobado en el futuro. Pero es algo que va más allá de la figura aristotélica de Dios, el *motor inmóvil* hacia el cual todas las cosas se dirigen, y que sin moverse, hace mover a todo y atrae todo hacia él mismo. No, antes bien, Dios se *presentifica* en forma de *ausencia* y de *juicio*, permitiendo un punto concreto a partir del cual posicionarse en la historia. Es decir, Dios como *ausencia*, revela la condición caída de la realidad, y como *juicio*, determina la orientación hacia la justicia. De la resurrección se desprenden, según mi modo de ver, cuatro implicaciones y consecuencias para la teología cristiana:

(1) “La resurrección no es el regreso para esta vida mortal, o alguna otra vida mortal, sino el ingreso en la vida eterna” (Moltmann. 1995, p. 85). Esta visión entonces es el *fundamento para la afirmación de una existencia futura* para la humanidad, de un ‘*más allá*’ trascendente y post-histórico. “Mientras hay cuatro evangelios sobre la vida de Jesús y muchas interpretaciones sobre su muerte, su vivificación de entre los muertos era, desde el principio, el dato fundamental de la fe cristiana” (Moltmann, 2008, p. 61). Para Moltmann la resurrección de Jesús es el origen de la vida de resurrección de todos los creyentes

y, lo que es más importante, una confirmación de la Promesa divina.

Así, el conocimiento de Cristo se torna algo esperanzador. Hacia el pasado, se ve como revelación de la justicia divina. Hacia el futuro, se ve como anticipación de lo porvenir. De esa forma, se establece una ruptura en la historia a través del ‘evento de resurrección’⁵. Sin embargo, este evento es uno de carácter escatológico, y sólo podrá completarse en la escatología, es decir, cuando la historia como tal entre en la *eternidad*. Allí, en el fin, habrá un nuevo comienzo. Destaco, entonces, en este primer tópico, que para Moltmann la resurrección ofrece la base para la creencia en una vida, tanto individual, como colectiva, más allá de la muerte, en la *plenitud*. Aunque sea poco lo que se puede decir sobre esa existencia futura transcendente, lo cierto es que es un dato que se integra de forma necesaria en la escatología moltmaniana, en una Teología de la Esperanza.

(2) ***Resurrección, fundamento de la esperanza cristiana.*** La Esperanza Cristiana, en Moltmann, se fundamenta, consecuentemente, en esta visión de la resurrección. “Sin la resurrección, la esperanza de los cristianos no tiene tampoco ningún fundamento” (Moltmann, 2008, p. 31). Así también parece haber afirmado Pablo: *Si Cristo no resucitó, vana es nuestra fe*, si bien, lo que se quiera afirmar con esa frase no sea del todo evidente y obvio, es decir, está aún sujeto a múltiples interpretaciones.

La Esperanza, para Moltmann, se reduce en última instancia, a un propósito: la superación de la realidad en la que la muerte es una posibilidad. ¡La muerte! El enemigo escatológico por excelencia, solo puede ser afrontado por una esperanza cuyo poder sobrepase el poder de la muerte. La resurrección, y una vida futura en donde no haya muerte, parece ser el único fundamento posible de una auténtica esperanza cristiana. Es verdad que para Moltmann *la muerte* incluye aquello alrededor de lo cual eventualmente acontece la muerte, a saber, la injusticia. Para él está representada en el símbolo de la Cruz de Cristo.

Así, sólo hay esperanza en la medida en que creamos que hay algo

5. La discusión entre la posición de Moltmann y la perspectiva de la ciencia histórica moderna sobre el “evento” de la resurrección es bastante compleja. Remitimos al lector a la propia obra de Moltmann, *Teología de la Esperanza*, p. 99ss, 223ss.



que puede vencer esa muerte y esa injusticia. Dice, “¿cómo podríamos envolvernos de hecho con esta vida y sus conflictos, sus dolores y decepciones sin confiar en que el amor puede más que la muerte?” (Moltmann, 1995, p.75). Para él, el origen del amor a la vida presente está en la creencia-fe en la vida futura. “¿La tranquilidad en la vida no estaría presuponiendo una esperanza de vida eterna, cualquiera que esta sea? El miedo de la muerte urge, la esperanza de la vida eterna, al contrario, abre un amplio espacio de vida más allá de la muerte, y trae serenidad al alma” (Moltmann, 1995, p. 74).

(3) **Resurrección y la decadencia del presente.** Al afirmar la muerte como el enemigo escatológico por excelencia, Moltmann relaciona consecuentemente la muerte al mundo presente. Ella asume un carácter preponderantemente genérico. Claro, también considera la muerte como resultado de la injusticia. Sin embargo asume todo y cualquier tipo de muerte, aún aquella que hace parte de los ciclos naturales, como un “*poder anti-divino*, cuyo final se acercó con la venida del Mesías. El sentido de la muerte consiste únicamente en que esta sea superada” (Moltmann, 1995, p. 99, cursivas mías). Al asumir la muerte, no restringida a los efectos de la injusticia humana, sino que de manera general y absoluta, el mundo de la naturaleza entra en el juicio divino, ampliando a todos los ámbitos el sentido de la redención. Dios se convierte en el símbolo de vida, absolutizado, y la muerte resulta a su vez, como el símbolo de la vida presente, destinada a su plenificación.

De esta forma, la creación es pensada como un sistema que, desde su diseño original, ha sido pensado para llegar a un estado de *plenitud*, su necesidad de redención le es intrínseca, desde su origen. Dice: también sin el pecado la creación habría sido plenificada (Moltmann, 1995, p. 285). Por detrás de esta argumentación yace un sentido de la *historia* que proviene exclusivamente del pueblo hebreo y que Moltmann sabe articular bien en su sistema. La historia aparece orientada siempre por un objetivo, Dios llama y viene al encuentro desde el futuro, el *por-venir*, que en Moltmann, se vuelve el paradigma de la trascendencia: la trascendencia se encuentra exclusivamente en el porvenir.

La muerte como símbolo del estado presente de la Creación, envuelve todo el sistema-mundo que conocemos. Pero este ciclo que percibimos en la naturaleza nos muestra la propia necesidad de redención de todo el sistema. A través del dualismo vida/muerte, que es, a su vez, *lo divino* y *lo anti-divino*, respectivamente, todo lo que lleva a la muerte está relacionado con el pecado: injusticia, violencia, *imperfección*, e incluso el tiempo mismo, ya que la característica de nuestro sistema es ser *temporal*. “En el instante en que el pecado está establecido, la temporalidad es pecaminosidad” (Moltmann, 1995:314). “La temporalidad de la creación terrena no refleja la presencia, sino la ausencia de Dios” (Moltmann, 1995, p. 306). En este sentido, “vida eterna es la *cura* definitiva de esta vida hacia una totalidad perfecta a la cual ella está destinada” (Moltmann, 1995, p. 87, cursiva mía). ¿Cuál es el punto de partida que genera toda esta reflexión? ¿Cómo llega Moltmann a estas posiciones? A través de la **resurrección** como concepto teológico, heurístico y hermenéutico. Pasemos a considerar un elemento final.

(4) **Resurrección como respuesta al sufrimiento (*escatología como teodicea*)**. Para Moltmann, la pregunta por el sufrimiento humano, y la justicia divina, es un elemento irrenunciable para la teología, específicamente en la escatología (Cf. Moltmann, 1995, p. 47). Debemos entender su discusión en el marco de las relaciones sociales que producen injusticia, víctimas y victimarios, y al mismo tiempo en la esperanza de los que luchan por un mundo mejor. Moltmann se hace una pregunta recurrentemente: ¿Cómo podríamos comprometernos en la lucha sin la esperanza de que nuestros esfuerzos tendrán algún día su recompensa, de que no serán en vano?

Moltmann sitúa la cuestión en el marco de su propia experiencia en la II Guerra Mundial. “El grito por justicia de las víctimas muriendo en esas matanzas en masa se volvió para mí la pregunta por Dios” (Moltmann, 2008, p. 41). Es una pregunta por la justicia de Dios, una pregunta por las muertes violentas e injustas. Pero, ¿cuál sería el papel de Dios en medio del sufrimiento causado por las acciones humanas? ¿Hasta qué punto puede esa pregunta ser dirigida a Dios?



La teodicea presupone una idea muy concreta y específica de Dios. La pregunta por la existencia del *mal* es difícil vista desde cualquier campo del saber. Pero en teología se vuelve aún más compleja cuando es considerada en el marco limitado determinado por el concepto de Dios, es decir, cuando conceptos como *omnipotencia*, *omnipresencia*, *omnisciencia*, *plan de Dios*, *control de Dios*, etc., son asociados a la idea de Dios. Para Moltmann, la resurrección es la respuesta a la pregunta por la localización de Dios ante el sufrimiento humano. Entretanto, Dios y su justicia han de situarse en un el escenario escatológico. Jesús, que inaugura el tiempo final con su resurrección, revela también que Dios se encuentra del lado de las víctimas; a rigor, es él mismo una víctima de la historia. Sin embargo, en la resurrección, el sufrimiento habrá terminado, el mal quedará excluido, la muerte no existirá más (Ap.21, 4) y la justicia de Dios tendrá su plenitud final.

Dijimos que la promesa en Moltmann es el centro articulador de tres momentos, siendo la resurrección el primero de ellos. El segundo, el Reino, estará guiado a su vez, por la cristología. Es lo que trataremos a continuación.

2. Reino de Dios

La cristología es la marca de la teología sistemática en Moltmann. Su método fue, en sus propias palabras, dar respuestas cristológicas a preguntas escatológicas (1995, p. 275). Esto es así porque la resurrección es el primer elemento articulado por la *Promesa*. Pero de ahí en adelante la *Promesa* se mantiene en su centro. Si en la resurrección fue articulada una ‘escatología personal’, El Reino de Dios es propiamente la ‘escatología histórica’, es decir, el lugar en el que se explica la historia como un todo, su sentido y su final.

Entretanto, la *resurrección* guía el pensamiento sobre el Reino. Revela básicamente la contradicción entre el mundo actual y el estado de perfección y armonía que es el Reino de Dios. Es por eso que la resurrección debe ser profundizada, porque ella revela la tendencia interna de la realidad (que en Moltmann es claramente una realidad a ser redimida), y la voluntad de Dios al respecto: vindicación de la justicia, *vida eterna*, plenificación, perfeccionamiento. Es a través de



la reflexión sobre la resurrección y lo que en ella permanece oculto, que es revelado el sentido de la misión: trabajar en la dirección que revela la tendencia de la resurrección, es decir, luchar por la transformación de este mundo imperfecto. Los discípulos “construyen su fe en el horizonte de las expectativas, esperanzas e interrogaciones proféticas y apocalípticas concernientes aquello que, conforme a las promesas de ese Dios, debe estar aún por venir” (Moltmann, 2003, p. 229). No obstante, dos peligros son encontrados en la relación entre Historia y Reino de Dios. Si el Reino se identifica totalmente con cualquier proyecto histórico, entonces tenemos un *quiliasmo*⁶ *histórico* (milenario histórico). Por otro lado, si identificamos cualquier punto de la historia como “el fin”, es decir, si incluimos el *fin* dentro de la historia, entonces tenemos un *apocalipsisismo histórico*. Estos dos equívocos deben evitarse, según Moltmann, entendiendo el *Reino de Dios* como *Promesa*. Sobre eso comenta: “La tendencia escatológica de la revelación de Cristo muestra que las palabras *euangelion* (evangelio) y *epangelia* (promesa) constituyen una sola cosa” (Moltmann, 2003). El evento de resurrección en Jesús es el *eschaton* inicial, pero la historia ha de tener su plenitud final. Por eso, aunque no todo apocalipsisismo y no todo quiliasmo son cristianos, el cristianismo es *necesariamente* apocalíptico y *quiliástico*.

Reino y quiliasmo. Moltmann se concentra en definir las *condiciones posibles de la relación entre Reino e Historia humana*. Esta relación se da por medio del *apocalipsisismo*, que a su vez incluye el *quiliasmo* como símbolo escatológico. Pero Moltmann se esmera en afirmar el carácter escatológico del quiliasmo cristiano. No es posible identificar el reino milenarista de Cristo en ningún momento de nuestra historia. Hacerlo es confundir lo que originalmente fueron las narrativas sobre el reino: esperanzas de mártires, con lo que llegó a ser esto en la historia: una teología milenarista del imperio. El reino mesiánico debe ubicarse en la era escatológica, y en ningún momento, en la historia humana. ¿Qué tenemos en la historia? Tenemos manifestaciones de ese reino. Irrupciones. Y, lo que es más importante, tenemos un horizonte utópico, necesario para toda praxis.

6. Usaremos aquí el término griego quiliasmo que equivale al término latino milenarismo. El término se refiere a la expectativa milenar del reino de Cristo. En el mismo sentido se impuso el término mesianismo y mesiánico (Moltmann, 1995:165).



Siguiendo el concepto semita de historia, Moltmann entiende la humanidad como un movimiento en dirección hacia un objetivo específico y concreto, la consumación de todas las cosas. Mientras tanto, alrededor del evento de resurrección, y animado por su fuerza revelatoria, se crea una comunidad de resistencia y de seguimiento. Una comunidad que, siguiendo las tendencias y latencias contenidas en la resurrección como irrupción del *eschaton* en nuestra historia, se constituye como comunidad de contraste. Sus acciones tienen relevancia histórica en la medida en que son la preparación de la transición de este mundo hacia el reino futuro mesiánico.

Reino y apocalipsis. Al tratar del apocalipsis es preciso identificar cuatro elementos dentro de la estructura de pensamiento de Moltmann: *juicio – promesa*, dos caras de la misma moneda, y *salvación – fin*. Todo parte de la teología del testamento hebreo (= Antiguo Testamento). El pueblo experimenta a Dios en la historia, a través de sus experiencias trágicas, en exilios y castigos, pero también en actos de salvación, y en la promesa de una salvación futura en la que habrá la superación total de todas las condiciones adversas de la existencia. Dios es entendido como universal, ya que *todos* los pueblos, no sólo Israel, son contemplados dentro de los actos de Yaveh quien dirige y está al frente de los acontecimientos. En la superación total de la existencia presente se encuentra la idea del *fin*, y ese fin no puede sino abrir la historia para una era de *salvación* como cumplimiento de las promesas de Dios. En tal era, todos los pueblos, incluyendo el cosmos, están contemplados.

No se da el inicio de un nuevo mundo sin el fin de este viejo mundo. Consecuentemente, los sufrimientos y horrores actuales pasan a ser “los efectos colaterales necesarios del nuevo nacimiento del mundo” (Moltmann, 1995, p. 250). Continúa diciendo, “el ocaso de este mundo ya es propiamente el primer acto de salvación”. En fin, podemos decir que el elemento central del apocalipsis es el llamado a la esperanza por un nuevo mundo, y al compromiso por caminar desde ya en esa dirección. Y es que “la interpretación apocalíptica del tiempo, sin duda alguna, es el contexto de la consciencia misionera protocristiana” (Moltmann, 1995, p. 251). Una vez más, el evento central que nos permite inferir y descubrir este sentido de la historia y de la fe cristianas, es el evento escatológico de la resurrección de Cristo.

3. Nueva Creación

El esquema de Moltmann se cierra, como es de esperarse, con la Nueva Creación de todas las cosas. Cito a continuación un breve texto que resume su posición:

Esta creación es una creación temporal, y aún no una creación eterna. Como *creación temporal*, es proyectada teniendo en vista un futuro en el que ella se volverá una *creación eterna*. Su propia temporalidad es la promesa real de su eternidad, pues eternidad no es atemporalidad, sino la plenitud del tiempo (Moltmann, 1995, p. 285).

El modelo para pensar la nueva creación es, de nuevo, la cristología. Si Cristo experimentó la vida como gracia, y en la resurrección se presentó en la gloria de un cuerpo transformado, él se convierte en el paradigma para interpretar la transformación escatológica de la creación. Es *transformación*, y no *destrucción*. Dios destruirá el estado actual de injusticia y muerte, pero producirá un nuevo mundo a partir del viejo, cielos nuevos y tierra nueva, impercederos (Moltmann, 1995, p. 291).

Algunas presuposiciones al respecto: en primer lugar, para Moltmann, la resurrección no puede ser símbolo de vida larga y bendecida, debe ser necesariamente *inmortalidad*. Por tanto, el *Shalom* de Dios no puede solamente orientarse para la tierra, sino que debe ir más allá de ella. De lo contrario, se presupondría que “esta tierra es buena y [...] apenas necesita florecer en una fertilidad nueva e impensada” (Moltmann, 1995, p. 296). De esta forma, si el *Sistema Tierra* fuera *bueno*, tendría que afirmarse que el proceso de vida y muerte que lo compone también lo es. Tendríamos que regresar a la doctrina de la “muerte natural”. Además, si situáramos la trascendencia como una barrera que el individuo egoísta rompe para insertarse en la comunidad y en la dinámica orgánica de la tierra, tendríamos, en lugar de esperanza escatológica, “omnipresencia panteísta, de una matriz de vida de duración eterna” (Moltmann, 1995, p. 297). Por lo tanto, la tierra debe verse como lo que es: un sistema frágil, destructible e imperfecto cuya condición inherente es de ser una entidad no-redimida⁷.

7. Estos puntos que acabamos de destacar aluden a la polémica entre Moltmann y el ecofeminismo de Rosemary Radford Ruether, en Moltmann, 1995: 290-298.



Bien, hasta aquí pienso que he resumido sintéticamente la escatología de Moltmann. Cabe al lector hacer una evaluación acerca de su propia escatología u otras con las que haya tenido contacto, comparándola con la que propone Moltmann. Debemos reconocer que en muchos sentidos ella es innovadora y original. Entretanto, desde mi perspectiva, inspirada por teologías feministas de nuestro continente y otros, su escatología es susceptible de una crítica profunda y radical. A continuación apuntaremos algunos caminos para esa crítica.

II. Evaluación crítica de la Escatología de Moltmann

Como se puede observar, la escatología de Moltmann es un constructo teórico armonioso, de una lógica casi irrefutable, integralmente conformado e inteligentemente enunciado. No obstante, ¿será que la vida humana puede ser encuadrada en esquemas así tan perfectos y armoniosos? ¿No será que en muchas ocasiones estos esquemas obedecen más a nuestros deseos, anhelos, y *temores*, unidos a su vez, a las rígidas normas y estructuras gnoseológicas que delimitan y determinan el conocimiento teológico? Como dice Marcella Althaus-Reid: *Allí donde más coherencia asumimos, más fragmentación ocultamos* (Althaus-Reid, 2008. p. 95). Estamos aludiendo aquí a una crisis más amplia, una crisis en la epistemología de las ciencias en general, y de la teología en particular, a saber, la posibilidad de la sistematización y coherencia de estructuras ideológicas en relación con la complejidad de la realidad. Sistemas perfectos en el nivel ideológico no se ajustan con la estructura fragmentaria e irregular de nuestra realidad. Por lo tanto, *entre más coherencia asumimos, más fragmentación ocultamos*. Es a partir de estas fragmentaciones ocultadas, a partir de las rajaduras de los sistemas y estructuras ideales que procedemos a pensar las posibilidades y necesidades de la crítica a la escatología.

En primer lugar, esta escatología se construye en medio de un espacio vago y general, abstracto e ideológico. Ella parece estar elaborada en medio de un vacío, en el aire, en relación a cualquier contexto histórico concreto. Pareciera que los contextos históricos son dispensables, que no interesan. Incluso enmarcándose en el clima de la postguerra,



en lo que concierne a la obra de 1964, o a la era postcomunista y postsocialista, es decir, pocos años después de la caída del muro de Berlín, en lo que concierne a la obra de 1995, tales contextos son asumidos de forma superficial, si es que en algún momento son asumidos. Si algún trabajo histórico hay en la escatología de estas obras, ese consiste en hacer un recorrido *histórico* por las *ideas*, de las doctrinas, de conceptos y categorías teológicas.

Así, por ejemplo, en *Teología de la Esperanza*, el capítulo uno hace la reconstrucción del redescubrimiento de la escatología para la teología, comenzando en el siglo XIX, hasta su época, década de 1960. En *La Venida de Dios*, la sección titulada “El renacimiento del pensamiento mesiánico en el judaísmo (p. 46-62) es un breve texto de carácter similar, en la que la referencia histórica es amplia y general. A lo largo del libro encontramos enfrentamientos entre ideas y argumentos, pero poquísima alusión a hechos históricos, hechos sociales, condiciones históricas concretas, grupos humanos concretos. Debemos cuestionar, entonces, el grado de relevancia y pertinencia de una teología que no hace alusión directa a contextos históricos y sociales concretos. ¿Cuáles son sus objetivos? ¿Cuáles son sus propósitos? ¿Cuáles podrían ser sus efectos? Lo que sucede, en términos concretos en su escatología, es que toda la vida se subordina a una teología que, a su vez, se subordina a la “lógica de la promesa”, que es la idea orientadora en su trabajo, y todo acontece en el nivel meramente abstracto, ideológico, “universal”.

Pero *las ideas son materiales, aunque las ideologías lo ignoren*, decía Marcella Althaus-Reid. Así que, ¿qué podría esconder la armonía de una posición sistemáticamente elaborada y abstractamente sustentada? Marcella Althaus-Reid continúa diciendo:

Detrás de una idea y de cada filosofía (o teología sistemática) se encuentra una experiencia humana: desvirtuada, manipulada, aunque siempre luchando por hacer oír su voz. [...]. Las ideologías son métodos que deshumanizan a las personas (las cosifican), porque las obligan a servirlos. [...] es el bienestar y larga vida de las ideas la que se impone por encima del bienestar y larga vida de los seres humanos. Al final, la ideología es siempre una idolatría que nos obliga a servirla a costa de muchos sacrificios humanos (Althaus-Reid, 2003, p. 124).



Pues bien, aunque la Escatología, como un área de la Teología Sistemática, se refiera simbólicamente al *fin de los tiempos*, cabe a la hermenéutica teológica traer tales simbologías arcaicas⁸ para el presente de nuestros contextos histórico-geográficos y re/producir su significado. De lo contrario, ocurre un vaciamiento del sentido humano de los símbolos (bíblicos, en este caso) al tomarlos como verdades transparentes, autoevidentes, “caídas del cielo”, y no como estrategias discursivas surgidas en medio de contextos específicos y concretos. Como consecuencia se da la afirmación categórica de una realidad posthistórica de la cual, a rigor, nada sabemos⁹.

En segundo lugar, es cuestionable el sentido que se le da a la resurrección de Cristo, como *evento escatológico* sobre el cual se funda la *lógica de la promesa divina*. Para Moltmann, la resurrección de Cristo como parte del *kerigma* de la comunidad primitiva, remite propiamente a la escatología, es decir, su *comprobación* se dará en el final de los tiempos, en la glorificación del tiempo¹⁰. Sin embargo, aún siendo un evento un tanto *misterioso*, se asume como un *evento*, en última instancia, como un *dato teológico* del cual se desprende el enérgico impulso moltmaniano de reconstrucción de la teología como un todo. En ese sentido pregunto: ¿Cuál es el cuestionamiento o la crítica que tal concepto de Moltmann puede ofrecer a la concepción clásica, ortodoxa, evangélica, sobre la resurrección? Es decir, no me parece que su concepción sobre la resurrección represente una crítica radical a las diversas escatologías contemporáneas. Una vez más, no parece ser la opción de Moltmann la de partir de una evaluación crítica o de reconstrucciones históricas y análisis literarios al respecto

-
8. Uso el término aludiendo a su etimología, es decir, “arcaico” como algo profundo, que nos remite a los inicios y orígenes, a los arqués, y por lo tanto, algo que demanda un ejercicio arqueológico, y obviamente, hermenéutico.
 9. Assumo la Biblia aquí como un texto de valor sagrado para muchos, de inmenso valor humano, pero al mismo tiempo, construido y determinado culturalmente; uno más en medio de la pluralidad de textos religiosos que la realidad de Dios (la divinidad) y El Misterio han suscitado. Cualquier pretensión de superioridad y exclusividad debe considerarse con suprema aprensión.
 10. En cierto sentido, tal posición se libra rápidamente de la exigencia científica de comprobación, verificación, o en terminología de Karl Popper, de falsificación, aunque podría alegarse que la Teología sería cobijada por ese tipo de condicionamientos. Sin embargo, en el caso de que se asuma ese rigor, tal dato escatológico –la resurrección de Jesús– se vuelve un a priori teológico delante del cual se pide simple y llanamente un ejercicio de fe. Sin embargo, el problema no es que existan a priori teológicos, sino que seamos obligados a asumir como a priori el significado que se le da a determinado símbolo religioso.

de los contextos concretos en los que surgió el simbolismo de la resurrección asociado a Jesús de Nazaret. Tal trabajo crítico de reconstrucción histórica, literaria, del mundo económico, político y social de aquella época parece estar ausente de su trabajo.

Una reconstrucción crítica a partir de los elementos que acabo de mencionar, recuerda que la doctrina de la resurrección de los cuerpos después de la muerte es la victoria de la tradición teológica cristiana que acabó por imponerse a la irreductible pluralidad de cristianismos de la época. Podemos detenernos un poco aquí: ¿Cristianismos? Tal vez pueda resultar posible para un cierto *sentido común* en la teología, hablar de *la* comunidad o *el* cristianismo o *la* iglesia primitiva (en singular), sin embargo, han sido publicados diversos estudios en el área, y ya no se puede hablar sobre “el” cristianismo de los primeros siglos, en singular.¹¹ Incluso una breve consideración de la historia del *canon bíblico* evidencia la proliferación de escritos y de las comunidades que necesariamente están por detrás de tales textos, las cuales eran diversas, divergentes y pluriformes. ¿Cómo, pues, podemos hoy limitarnos a la consideración exclusiva de los dogmas eclesiásticos, e incluso del propio canon, cuando somos conscientes de las fuerzas políticas e intereses de todo tipo que desempeñaron un papel fundamental en su configuración?

Kwok Pui-lan, cita la idea de Edward Said de “mundanalidad del texto” con el que quiere referirse a como literatura, historia y política están vinculados de manera inseparable en la tradición bíblica. Continúa diciendo: “El canon hace parte de una mediación entre colonizadores y colonizados, sólo que esta es una mediación problemática, y no una síntesis dialéctica pacífica” (Jon L. Berquist citado por Kwok, p. 8). Podemos, entonces, concluir con cierto grado de certeza, que las posiciones al respecto de la resurrección eran tan diversas como diferentes e irreconciliables.

Delante de la evidencia histórica a ser considerada, la resurrección de Jesús, junto con la historia de su interpretación y de su elaboración doctrinaria solo fue posible gracias a su imposición, la cual se dio a

11. Veanse los trabajos de J.D Crossan (El nacimiento del cristianismo, 1998), Pablo Richard (El movimiento de Jesús antes de la Iglesia, 2000), E.S Fiorenza (In Memory of her: a feminist theological reconstruction of Christian origins, 1988), entre otros.



través de una “articulación con una institución jerárquica e imperial” (Gebara, 2010, p. 228). Al respecto comenta Elaine Pagels:

Puede ser que aquellos que concuerdan con Moltmann piensen que la doctrina ortodoxa de la resurrección, lejos de negar la experiencia corporal, la afirmaba como factor central de la vida humana. Sin embargo, al respecto del orden social, la enseñanza ortodoxa sobre la resurrección tuvo un efecto distinto: legitimó una jerarquía de personas cuya autoridad las colocaba como intermediación necesaria para quien quisiera aproximarse a Dios... (Pagels, 1982, p. 67).

Estoy aludiendo concretamente a la articulación entre el proceso de jerarquización eclesiástica que vivieron las comunidades cristianas en los primeros siglos y el decadente Imperio Romano que, eventualmente, llegó a asumir la religión cristiana como religión imperial. Pensar que las doctrinas y símbolos religiosos, entre los cuales, los textos del Testamento Cristiano, salieran indemnes de tales encrucijadas políticas, sería un poco más grave que un romanticismo ingenuo. Esa es la razón por la cual una posición que retome el simbolismo de la resurrección sin una consideración crítica sobre estos acontecimientos merece un alto grado de sospecha.

Un poco atrás cuestioné algo referente al valor científico de la consideración del simbolismo sobre la resurrección como un dato teológico. En lugar de asumirlo como un dato, aunque sea teológico, sugiero asumirlo como una construcción literaria condicionada históricamente. En la elaboración de Moltmann trasparece este universo simbólico-mítico, sólo que, en la medida que avanza su argumentación, es difícil ver el momento en el que el simbolismo es re/producido como realidad histórica concreta. Moltmann permanece en el nivel simbólico, idealista, justamente por desconsiderar el trasfondo político del surgimiento de tal idea y por evitar la crítica al concepto. Pero una vez que se decide interpretar el simbolismo en relación directa con contextos concretos, las cosas cambian. Podemos entonces preguntar: ¿Qué otras posibilidades existen?

En la interpretación de Moltmann, la vida después de la muerte aparece como un corolario necesario, constitutivo de la fe cristiana. Miramos, sin embargo, como en la interpretación de Elsa Tamez, por ejemplo, las referencias a un “más allá” trascendente y posthistórico

pasan a un segundo plano, aún sin necesidad de afirmarlas o negarlas. En primer lugar, la caracterización y profundización de la muerte de Jesús adquiere matices claramente concretos. En su interpretación Tamez entiende la muerte de Jesús como el *asesinato por parte de los poderes político y religioso*. A partir de esta concreción se infiere un significado para el simbolismo de la resurrección. En ese contexto, afirmar la resurrección de Jesús es, por un lado, tener fe en cosas imposibles, y por otro lado, representa una actitud subversiva: es la afirmación de que el excluido vuelve a la vida porque Dios está de su lado (Tamez, 1995, p. 225-226). Estoy refiriéndome a su obra *Contra toda condena: la justificación por la fe desde los excluidos*. Tan solo en el título puede percibirse el lugar concreto a partir del cual se construye su teología: los excluidos. Si fuéramos a pensar en una esperanza surgida a partir de esta comprensión sobre resurrección, tal esperanza no viene necesariamente como resultado de la promesa divina, sino de la voluntad asidua de vivir por parte de un grupo de personas, y de oponerse a las adversidades de la realidad injusta. El origen de una esperanza así está, pues, en el presente, y no en el futuro.

Ahora bien, si la vida después de la muerte pudiera considerarse como constitutiva del cristianismo (lo cual está lejos de ser una cuestión autoevidente), difícilmente puede establecerse como relevante universalmente, es decir, para otras religiones o, incluso, personas sin religión. Para muchas personas la vida después de la muerte no pasa de ser una posibilidad más entre muchísimas otras creencias. Además, para estas personas el *nuevo mundo* ('el cielo' o paraíso) no es necesariamente la única fuente utópica; para muchas personas, el amor y el compromiso con este mundo pueden surgir de la belleza de la vida y no necesariamente de la promesa en una vida futura. Por tanto, si se quiere insistir en esta creencia, se debe ser consciente del enorme grado de exclusión que ella genera para un gran porcentaje de la población mundial.

Paso a considerar, en tercer lugar, la conceptualización de Vida y Muerte como una analogía entre lo Divino y lo Antidivino, la cual fue ya comentada aquí en la primera parte. Tal posición se apoya en diversos textos bíblicos, aunque como nota Daniel Roldan, mantener esta posición solo es posible a través de una lectura selectiva de la Biblia,



dejando por fuera la consideración de los textos de la sabiduría de Israel (Cf. Roldan, 2010, p. 357). Como ya fue mencionado, Moltmann rechaza la muerte como un poder anti-divino, y en adelante, todo lo que se relacione con ella, llegando inclusive a incluir el propio tiempo como una realidad anti-divina e imperfecta. Pero los textos de la sabiduría de Israel no tienen esa concepción tan negativa de la muerte. Proverbios y sentencias llevan a pensar en el carácter cíclico de la vida, contraponiéndose necesariamente a la noción de historia de los libros proféticos y al horizonte utópico de la última revisión apocalíptica de los textos que constituyó el formato final del Testamento Hebreo. En lugar de una historia que es orientada hacia el futuro de Dios, los textos de la sabiduría se dirigen a la vida cotidiana, a sus ciclos naturales, y al reconocimiento de tales ciclos y finitudes como parte de una actitud “sabia”.

La ausencia de una reflexión sistemática sobre estos escritos de sabiduría ya se encuentra en el propio Gerard Von Rad a quien le faltó, en su Teología del Antiguo Testamento, una consideración sobre “*los escritos*”¹². Moltmann, quien siguió a Von Rad para elaborar su obra, no podía sino reflejar esta ausencia en su argumentación. Las posiciones del Eclesiastés sobre el carácter cíclico de la vida, y la inclusión de la muerte como parte de ella, se contraponen a la posición de Moltmann. La pregunta que debemos plantear es: ¿Por qué ignorar esta parte del canon para pensar hoy la escatología? Pienso que considerar los textos de la sabiduría podrían traer correcciones importantes en este sentido, y orientarnos hacia nuevos caminos en la hermenéutica teológica sistemática.

Ahora bien, lo más grave de esta oposición antagónica (vida-muerte), es la relación que se establece entre la depreciación de la tierra y sus ciclos, por un lado, y la relación con lo “femenino”, por el otro, que es a su vez despreciado y subvalorado. “Los procesos biológicos femeninos –embarazo, parto, lactancia– serían descalificados como viciosos e impuros trayendo en sí el sello de la muerte” (Sutter-Rehmann, 1997, p. 150). En este punto la crítica feminista que fue anunciada desde el inicio de este artículo se hace más evidente. No es difícil

12. Así lo observó Milton Schwantes en una de sus últimas materias ofrecidas en la UMESP, en 2011.



identificar el carácter androcéntrico y patriarcal del marco de referencia por detrás de la visión de Moltmann. En este paradigma puede verse el abandono de la vida cotidiana y sus procesos, único escenario real para la redención humana, por una ideología que desliga la redención del pecado (preferiblemente el pecado estructural, como diría la tradición de la teología latinoamericana). Preguntamos: si una escatología de estas abandona la realidad de la *vida*, ¿por qué la *vida* real no podría, de la misma forma, dispensar a tal escatología?

Es necesario mencionar un elemento más que revela el compromiso de la escatología de Moltmann con el patriarcalismo –primera ideología del cristianismo (Althaus-Reid, 2003, p.126)– de la teología de la *corriente dominante masculina*, para usar los términos de Elisabeth Schüssler Fiorenza. Me refiero a la Teodicea imbuida en su escatología. Es posible que al considerar la obra de Moltmann en su totalidad, se descubran elementos que corrigen un poco ese matiz para el cual apuntamos aquí en este trabajo. Sin embargo, limitándonos a las dos obras que están siendo aquí consideradas, la crítica debe ser tenida en cuenta. El Dios que renueva todas las cosas, que controla la Historia y que determina su redención total y definitiva, su plenificación, ¿no es, por acaso, el Dios emperador, todopoderoso, omnisciente, etc.? Tal vez en lo que concierne a la escatología, una figura masculina imperial y omnipotente parece estar en el fundamento mismo de la narrativa. Podríamos entonces preguntar, junto con Luzia S. Rehmann, “¿Cómo habría de ser una escatología que no dispusiera de un Señor omnipotente de la historia y del universo?” (Sutter Rehmann, p. 151). El problema es que esta simbología androcéntrica permanece indisolublemente insertada en los textos bíblicos.

Es por eso que la teología feminista, en su relación con la Biblia se ha dedicado, primero que todo, a profundizar un análisis crítico de los propios textos bíblicos. Tanto los textos bíblicos como las teologías posteriores, fueron establecidas y codificadas/*archivadas* en medio del contexto de Imperio (Cf. Rieger, 2009, VII-XXVIII). Esto implica que tales textos y su carácter “canónico” se relacionan de forma compleja con los *intereses del imperio*. En relación al Testamento Hebreo las cosas no son diferentes. Textos escritos en la antigüedad no pueden ser atribuidos a clases pobres, campesinas, que generalmente eran



analfabetas. Por lo tanto, deben ser vistos de forma general, como producidos por una élite y beneficiando intereses de grupos particulares. Eso restringe el valor absoluto de tales textos en relación con los proyectos de liberación y emancipación y/o en última instancia, con “la salvación de Dios a la humanidad”. En este sentido, la caracterización que hace Elisabeth Schüssler Fiorenza sobre la Biblia necesita ser profundizada. Ella dice que “la Biblia es un discurso retórico perspectivo que construye mundos teológicos y universos simbólicos en situaciones histórico-políticas particulares” (Schüssler-Fiorenza, 2000, p.18). En otras palabras, los textos sagrados “no caen del cielo” y aunque se consideren inspirados y se sacralicen posteriormente, ellos llevan una carga mundanal ineludible.

Otro elemento que no podemos dejar de ver es la conexión entre esta escatología y los procesos “civilizatorios” modernos. La crítica feminista se ha adentrado en el análisis de la relación entre la teología y el colonialismo de occidente. Rosemary Radford Ruether, comentando sobre la escatología cristiana, de una forma general, afirma:

La idea de un proyecto universal de salvación a través de la historia, conducido desde la creación, y los actos salvíficos de Dios en Israel y Cristo a través de la iglesia, hasta el fin del mundo, se traduce en un imperialismo universal. Tan solo los cristianos serían la línea privilegiada de la historia. Se le niega a otros pueblos el derecho a existir. Estos deben, o bien ser absorbidos para dentro del mundo cristiano, o bien eliminados del palco de la historia (Radford Ruether, 1993, p. 207).

¿Habrà algún tipo de escatología cristiana que escape a esta crítica? En este punto tal vez es necesario recurrir a otras obras de Moltmann para esclarecer su posición al respecto de una teología de las religiones, lo cual está más allá de nuestro alcance. Sin embargo, en lo referente a su escatología, bien podríamos relacionar algunos de los elementos apuntados por Radford Ruether. La escatología de Moltmann dibuja claramente un proyecto de alcance universal, cuyo eje central se mueve alrededor de la “revelación judío-cristiana”, que entiende como protagonistas de la historia al pueblo de Israel y a la Iglesia, aunque posteriormente la línea entre pueblo de Dios y humanidad aparezca un tanto difusa. Si bien no podemos ser determinantes en



este punto en cuanto a la escatología de Moltmann, cabe una palabra de advertencia y un llamado a la profundización de tales horizontes en su teología.

Retomando el asunto de la teodicea, cabe decir que toda explicación exhaustiva del sufrimiento injusto, que resulta en la eliminación/negación del carácter trágico de la historia humana y cuyo objetivo es, a rigor, salvar la *justicia de Dios*, incurre en varios y graves equívocos. El Testamento Hebreo no permite tal explicación exhaustiva del mal y el sufrimiento. Permanece misterio (considerando, obviamente, no solo la teología profética, a la cual es inherente una tendencia a la teodicea, sino también los escritos de sabiduría: Proverbios, Salmos, Job, etc.). En el momento en que se articula una narrativa totalmente explicativa esta podría actuar como una legitimación del sufrimiento, resultando en un problema mayor y un ocultamiento de la realidad irreductiblemente fragmentada (*donde más coherencia asumimos, más fragmentación ocultamos...*).

Sobre el *quiliasmo*, es decir, el símbolo del *milenio*, de la *era mesiánica*, es necesario decir de forma general, junto con Moltmann, que ha causado más daño que bienestar. Las correcciones hechas por Moltmann son muy necesarias. Pero es necesario que vayamos más allá de ellas. Según Moltmann, el *mesianismo* de tradición judeocristiana está en la base del surgimiento del mundo moderno (Cf. Moltmann, 1995, p. 212). Para nosotros en América Latina y para las personas de todas las ex colonias europeas, la modernidad debe ser considerada como una gran tragedia. Nuestro punto de partida, antes que la post-guerra (II guerra mundial) o cualquier otro evento europeo, debe ser el asesinato y aniquilación en masa de los habitantes nativos de estas tierras, un dato frecuentemente desconsiderado de forma negligente por estas teologías de origen europeo. Nuestro punto de partida para la reflexión es *la herida Colonial* (Mignolo, 2007).

Delante del Dios de la Historia que continúan pregonando los teólogos de la corriente dominante masculina (incluso aún en América Latina) cabe preguntar: ¿Por qué Dios tendría que escoger un pueblo en particular para salvar al mundo? ¿Por qué los demás pueblos de la tierra estarían obligados a aceptar que *Dios escogió revelarse de forma absoluta y definitiva a través del pueblo de Israel – o de*



Jesucristo-? ¿Quién lo dice? ¿A quién beneficia esa afirmación? Aquí la escatología nos hace entrar un poco en el ámbito de las teologías de las religiones, lo cual excede los límites de nuestro artículo.

Conclusión

Mientras leo la mordaz crítica de Said me quedo pensando en cómo los campos de los estudios bíblicos, religión y teología han contribuido a las narrativas del imperio, y como los grandes teólogos que admiré fueron influenciados o teñidos por el ethos y la mentalidad colonialista. Para alguien como yo, que ha estudiado Teología Cristiana y leído las obras de Schleiermacher, Barth y Tillich desde la edad de 19 años, hay muchas preguntas por hacer y muchas cosas que quedan por desaprender.

Kwok Pui-lan

La teología de Jürgen Moltmann representa un hito en la teología contemporánea, y un importante paradigma teológico. Es por eso que necesita ser tomada en serio y, por qué no, ser radicalmente criticada. Es necesario mostrar la necesidad de que estos grandes teólogos sean criticados desde nuestros lugares de origen, desde la experiencia de nuestros pueblos, desde la experiencia de nuestros cuerpos, crucificados en la historia, pero también en el *espacio*, frecuentemente desconsiderado en las teologías de la historia. Como registro arriba en el epígrafe, hay aún mucho que desaprender y muchas cosas por reconstruir. Aquí he intentado reflexionar sobre dos obras de Moltmann: *Teología de la Esperanza* y *La venida de Dios*. Por tanto, nuestra visión permanece como algo bastante de-limitado. Queda aún mucho por hacer.

En otro sentido, debe reconocerse que nuestras instituciones, en general, y las instituciones teológicas en particular, se sustentan por medio de estructuras marcadas por una lógica “masculina”, que las teologías feministas han caracterizado con diferentes categorías, como *androcentrismo*, *patriarcado*, y más radicalmente como *kyriarcado*, un neologismo acuñado por la teóloga de Harvard, Elisabeth Schüssler Fiorenza. Esto se refleja en sus currículos, los autores estudiados, los temas investigados, las perspectivas permitidas, etc. Entretanto, el

horizonte se dibuja con esperanza. La teología, como Moltmann nos enseñó, debe ser una teología de la esperanza. Debe articularse como oposición y contradicción a las estructuras de dominación y opresión que atraviesan nuestras vidas. Hay que retomar este legado. Sin embargo, la esperanza no es algo “listo”, “acabado”, algo que nos espere desde un futuro que viene hacia nosotros. La esperanza cristiana no es algo que se nos promete de manera externa y trascendente. Esperanza es algo que se construye en la lucha, que existe si y solo si hay lucha. En la medida en que haya lucha, habrá esperanza. Entonces nos corresponde articular la lucha con la memoria cristiana, que también debe ser considerada como memoria de lucha, de revolucionarios, de rebeldes, y porque rebeldes, ¡crucificados! La lucha que resurge y reanima a los cuerpos oprimidos, es la realidad de la resurrección.

Una última palabra sobre el contexto de lo pastoral y la escatología. Toda revisión crítica frecuentemente representa la articulación de saberes y de experiencias que ya están presentes en la vida cotidiana, en el pensamiento y las acciones de las personas comunes y corrientes. Nos sorprenderíamos al percibir como muchas de las personas que frecuentan los templos evangélicos o católicos, tienen pensamientos e intuiciones (*insights*) tan vanguardistas y avanzados como la teología más avanzada del momento. Constatarlo nos hace pensar en el llamado de atención que esto significa para la *teología oficial*. Sin embargo, este no es siempre el caso. Muchas personas se encuentran, en el nivel *discursivo*, presas a los esquemas montados por la institucionalidad eclesial, aunque su vida contradiga radicalmente tales doctrinas y enseñanzas.

Desde la academia, la interacción con las comunidades debe ser articulada de forma muy cuidadosa. Lo que las personas piensan o imaginan del más allá, de esta vida y de la otra, frecuentemente ocupa las bases y estructuras más firmes de su vida. En ese caso, pienso que puede propiciarse la apertura a diferentes visiones y opciones, en diálogo, sin que eso implique imposición o control. En última instancia, lo que me interesa en una crítica a la escatología cristiana, ya de forma más general, no es tanto la ortodoxia del sistema, sino la manera como cualquier escatología se relaciona con la praxis de liberación y lucha por los derechos de todos y todas. Si nuestros esquemas nos



permiten comprometernos radicalmente con el seguimiento de Jesús y de su comunidad de discípulos y discípulas, si nuestra escatología nos engancha de forma profunda con la transformación de nuestro mundo, en el horizonte del *reino de Dios*, de un mundo mejor, de una sociedad más inclusiva, menos represiva, más abierta, etc., pues bienvenido sea. Aquí es, tal vez, más importante la ortopraxis que la ortodoxia.

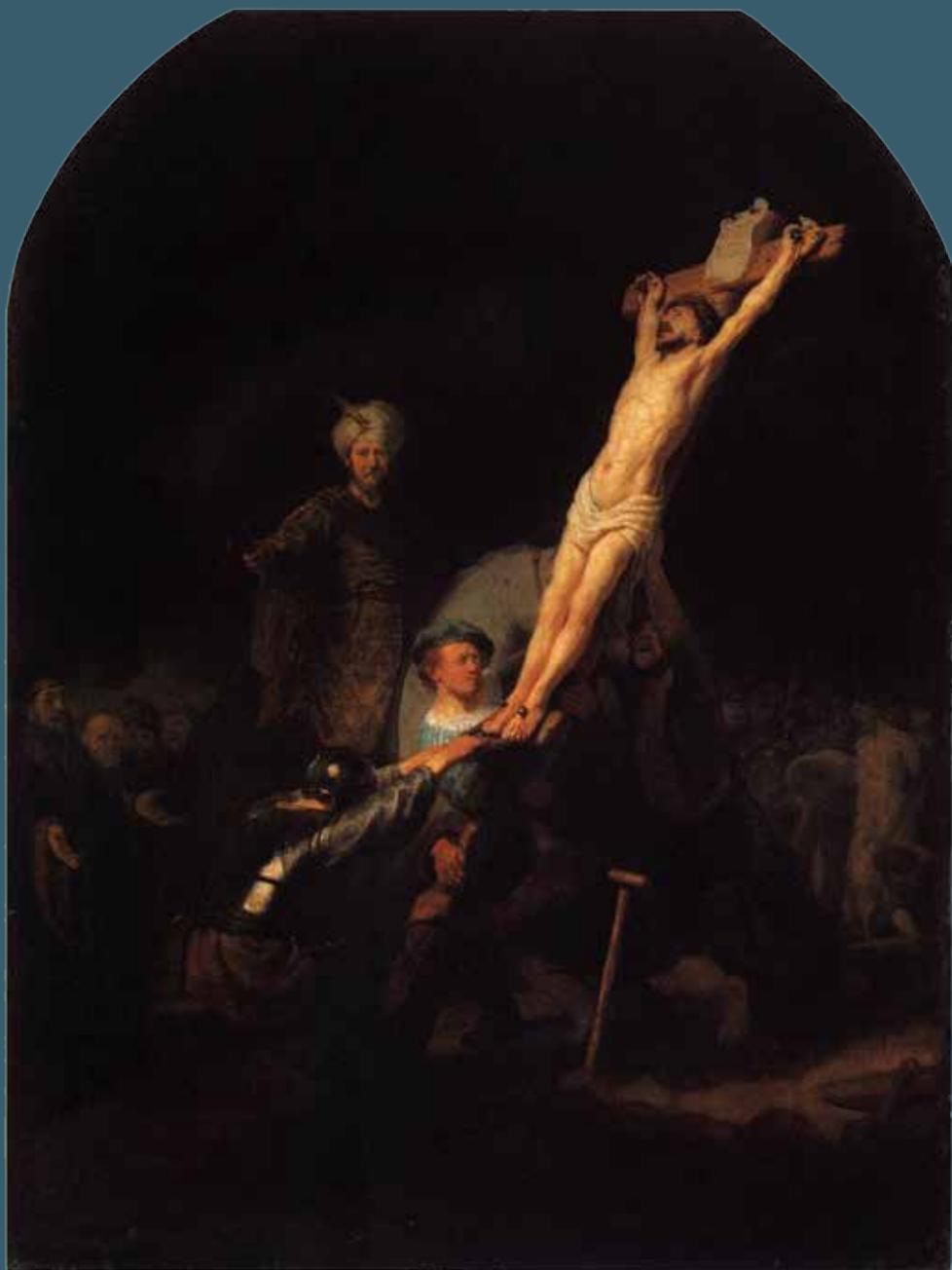
Bibliografía

- ALTHAUSS-REID, Marcella. (2003). Sobre teologías feministas y teologías indecentes: panorama de cambios y desafíos. En: Cuadernos de Teología, ISEDET. V.XXII.
- _____ (2006). Demitologizando a teologia da libertação. Reflexões sobre poder, pobreza e sexualidade. En: SUSIN, Luis Carlos (org.). Teologia para outro mundo possível. São Paulo: Ed. Paulinas.
- _____ (2008). Yo soy la desintegración. In: EGGERT, Edla (Org.) [re]leituras de Frida Kahlo. Por uma ética estética da diversidade machucada. Santa Cruz do Sul, RS: edunisc.
- ALVES, Rubem. Towards a theology of liberation. (1969). Washington: Corpus Books.
- GEBARA, Ivone. (2010). Vulnerabilidade, Justiça e Feminismos. Antologia de Textos. São Bernardo do Campo: Nhanduti.
- KWOK, Pui-Lan. (2005). Postcolonial Imagination and Feminist Theology. Luisville, Kentucky: John Knox Press.
- MIGNOLO, Walter. (2007). La Idea de América Latina: la herida colonial y la opción Decolonial. Barcelona: Editorial Gedisa.
- MOLTMANN, Jürgen. (2003). A vinda de Deus. Escatologia Cristã. São Leopoldo: Unisinos.
- _____ (2003). Teologia da Esperança. São Paulo: Editora Teológica.

- _____ (2008). Vida, esperança e Justiça. Um testamento teológico para América Latina. São Bernardo do Campo: Editeo.
- PAGELS, Elaine. (1982). Los evangelios gnósticos. Barcelona: Editorial Crítica.
- RADFORD-RUETHER, Rosemary. (1993). Sexismo e Religião. Rumo a uma teologia feminista. São Leopoldo-RS: Editora Sinodal.
- RIEGER, Joerg. (2009). Cristo e Império. De Paulo aos Tempos pós-coloniais. São Paulo: Paulus.
- ROLDAN, Daniel. (2010). La escatología pre-crítica. Un balance de *La venida de Dios*, de Jürgen Moltmann. En: El títere y el Enano; revista de teología crítica. vol.1.
- SCHÜSSLER-FIORENZA, Elisabeth. (2009). Caminhos da sabedoria. Uma introdução à interpretação bíblica feminista. São Bernardo do Campo: Nhanduti.
- SUTTER REHMANN, Luzia. Escatologia. (1997). En: GOSSMANN, Elisabeth (Org.). Dicionário de Teologia Feminista. Petrópolis: Ed. Vozes,.
- TAMEZ, Elsa. (1995). Contra toda condenação: a justificação pela fé partindo dos excluídos. São Paulo: Ed. Paulos.







Rembrandt
"La Erección de la cruz" 1633
Óleo Sobre Lienzo



Sobre las experiencias divinas en los seres humanos: gracia de Dios y dignidad humana¹

ELSA TAMEZ²

Fecha de recepción: 03-02-12

Fecha de aceptación: 26-05-12

Fecha de aprobación: 24-06-12

Resumen

En este artículo la autora discurre sobre los sentidos que evocan los términos dignidad humana y gracia de Dios. Para ella son palabras misteriosas que se remiten mutuamente, pues hablar de dignidad humana es hablar de gracia divina y hablar de gracia de Dios es también tocar la dignidad como una dimensión inherente a los humanos. Estos términos solo se pueden reflexionar con profundidad a la luz de la experiencia personal y colectiva. El desafío de reflexionar sobre estas dimensiones desde América Latina lleva a replantear estas nociones desde experiencias situadas en contextos de opresión, desigualdad y marginación. Lleva a respetar la dignidad del otro u otra porque esta es un don gratuito de Dios a todas sus creaturas.

Palabras claves: gracia de Dios, dignidad humana, derechos humanos, don, dignidad negada.

1. Este artículo fue preparado para la Comisión Teológica del CLAI.
2. Elsa Tamez es mexicana, metodista, profesora emérita de la Universidad Bíblica Latinoamericana, obtuvo su doctorado en teología en la Universidad de Lausana, Suiza. Ella es autora de varios libros e infinidad de artículos. Actualmente colabora como consultora de traducciones para las Sociedades Bíblicas Unidas.



Abstrac

In this article the author elaborates on the senses that evoke the terms dignity and grace. To her are mysterious words which refer each other, they speak of human dignity is to speak of divine grace and talk of God's grace is also touching a dimension inherent dignity as humans. These terms can only reflect with depth in the light of personal and collective experience. The challenge to reflect on these dimensions from Latin America has to replant these notions from situated experiences in contexts of oppression, inequality and marginalization. Leads to respect the dignity of one or another because this is a free gift of God to all his creatures.

Key words: Grace of God, human dignity, human rights, Don, dignity denied.

Introducción

Tanto la palabra dignidad como la palabra gracia son términos difícilmente definibles al estilo analítico. Se parecen a aquellas expresiones del discurso amoroso que solo un crítico literato como Roland Barthes podría definir sin que sonara ridículo. Usamos la palabra “adorable”, por ejemplo, sin saber exactamente qué podría significar; pero nos gusta emplearla, claro, en determinados momentos y espacios propicios. “Adorable” pertenece a esos vocablos donde el lenguaje no puede más, pues se cae irremediabilmente en la tautología. En términos de Barthes se llega a “la huella fútil de una fatiga, que es la fatiga del lenguaje”; se reconoce y se practica la tautología porque “adorable es lo que es adorable” (Barthes, 1982, p 28s).

Las palabras “dignidad humana” y “gracia de Dios” parecen ser de este tipo de vocablos y en el presente artículo queremos meditar sobre esas realidades que colindan entre lo humano y divino. La intención es apelar a los lectores -especialmente a aquellos que de alguna manera sienten que su dignidad no es reconocida- a sentir la gracia de Dios en lo profundo para poder caminar con dignidad y gozo por las veredas pedregosas y empinadas del diario vivir; realidad muchas veces despiadada y tramposa, ladrona de las dignidades humanas en



nuestra América Latina y Caribeña. Y como hablamos desde las situaciones concretas y cotidianas es imposible no reflexionar sobre dichas experiencias dentro de los contextos de igualdad y desigualdad, o de la dignidad negada y la ausencia de la gracia de Dios.

1. Dignidad humana y gracia de Dios, dos frases misteriosas y mutuamente referidas

Hay palabras misteriosas que guardan en su seno “algo” que estremece, puya o agujonea el cuerpo de los humanos cuando se pronuncian o se reflexiona sobre ellas. “Inmensidad” es una de esas, diría Ermilio Abreu Gómez, porque “se siente aquí dentro” (Canek, 1969, p. 54). La palabra “dignidad humana”, afirmarían muchos, pertenece a ese campo semántico de palabras misteriosas porque “se siente aquí dentro”. Sentirse digno es sentirse persona que merece respeto simplemente porque se es persona. La acepción “dignidad” de acuerdo a los diccionarios alude a varias connotaciones, algunas sin gracia como “excelencia” o “cargo importante”. Pero el sentido que aquí nos interesa se refiere a esa dimensión propia de la existencia humana que eleva los corazones porque distingue a los humanos de las cosas, y permite y exige que estos se relacionen en un plano de igualdad humana donde reina el respeto mutuo. De esta dimensión no hablan los diccionarios porque estos tienen la tarea de sujetar los sentidos de las palabras para evitar que vuelen. Sin embargo conocemos ese sentido mágico, porque los corazones, aun de los más pobres y discriminados, se hinchan cuando se les respeta y se contraen de dolor, tristeza o rabia cuando se les excluye, ignora o maltrata. La experiencia de la dignidad es ese “algo” que toca las entrañas por dentro. Y esto ocurre con todo ser humano, independientemente de su religión o de su posición social.

Gracia es también un término misterioso que mueve entrañas cuando uno se distancia de cualquier intento de definición racional; no es que esta no se deba hacer, es justo y necesario escudriñar los sentidos para afirmar la centralidad del don de la gracia de Dios, ya que es el corazón del evangelio. Pero cuando se habla de “gracia” o de “gratuidad” sin fines utilitarios para el conocimiento o para la ortodoxia cristiana



acontecen cosas extrañas y placenteras en el interior del ser. No sabríamos explicarlo. Son palabras misteriosas parecidas a “dignidad humana” que vivifican y causan llenura en el pecho.

Por eso es dable relacionar la gracia con la dignidad humana; ambas nos remiten a Dios y ambas nos remiten a los humanos. Nos remiten a la divinidad porque es la fuente de donde procede la gracia y toda dignidad humana desde la creación y en la recreación continua de sus creaturas; y nos remiten a los seres humanos porque solo en la creación entera y la historia humana es posible percibir hasta hoy la gracia de Dios y la dignidad de los humanos. Es más, dignidad humana y gracia divina son inseparables porque es imposible experimentar la gracia de Dios al margen del sentimiento de la dignidad humana. Si no hay vivencia de dignidad humana hay ausencia de gratitud o de gracia de Dios; y si hay dignidad humana, de alguna manera hay presencia de la gracia de Dios y su gloria.

Por eso, antes de hablar de gracia hay que hablar de la experiencia de la gracia. Ya lo decía el teólogo holandés de apellido difícil: Schillebeeckx, cuando hablaba de la autoridad de la experiencia y de la experiencia neotestamentaria de la Gracia (1982, p. 13ss). Testigo de la gracia de Dios es justamente la experiencia propia de la gracia, muchas veces inefable, así como lo es la experiencia de la dignidad humana, también indecible.

Las Sagradas Escrituras describen a Dios como amor. “Dios es amor” subraya el autor de 1 Juan. Y esto ha sido visto como sinónimo de gracia y también de misericordia; pero no porque a la dignidad divina se le ocurra abajarse a la “indignidad humana” a través de Jesús de Nazaret, sino porque es la manera propia epifánica de mostrarse como Dios para los cristianos. Sin el crucificado-resucitado, sabemos, el Dios de los cristianos sería otro. Dios es gracia porque se dio a sí mismo para ser fiel a su nombre “amor”. Dios es gracia porque al derramar su gracia, se derrama a sí mismo a través de su Espíritu en aquellos corazones sencillos y con ello los dignifica al hacerlos sentir de linaje divino cuando vociferan, como hijos e hijas libres, el “Abba”, padre. Este grito es la patente y a la vez el reclamo eterno del don de la gracia y el don de la dignidad humana y es asimismo la



señal de la imagen y semejanza de Dios de la cual nos habla el primer libro de la Biblia.

La gracia “empodera”; por algo el biblista Käsemann habla de la gracia de Dios como “poder escatológico” (1980, p. 96). Sentirse dignos es sentir esa flama interna llamada gracia que no solo vivifica sino que da fuerza para caminar con dignidad y resistir la adversidad que niega el don de la dignidad.

Hermosas palabras homiléticas han sido estas para aquellas personas de espíritu triste que de alguna manera sienten arrebatada su dignidad y sufren violencia. Porque estas palabras sobre el “empoderamiento” humano por la gracia y la dignidad no pueden así nomás lanzarse de manera genérica. La historia en la cual vivimos y de la cual somos responsables exige precisar las experiencias de la gracia y la dignidad. Por eso, cuando se habla de dignidad humana también hay que aludir a las igualdades y desigualdades en nuestra historia.

2. Dignidad, gracia e igualdad

Si bien la palabra dignidad es de esas misteriosas, su magia se siente más entre los sectores vulnerables de la sociedad. Quien nace en “cuna aristocrática” siempre se cree digno y le parece natural la pleitesía que se le rinde. Por eso, cuando se reflexiona sobre dignidad en nuestro contexto latinoamericano es inevitable discurrir sobre dignidad e igualdad y desigualdad. Porque, sabemos, la palabra dignidad puede ser ambigua. Esto se observa claramente en el uso que se le hacía en la antigüedad, en tiempos del imperio romano. Los *dignitas*, es decir las personas consideradas dignas, eran solamente las de la aristocracia, aquellas que tenían poder, estatus y riqueza. El resto de la población, o sea, la mayoría, era llamado *humiliores*, es decir, aludía los humildes en el sentido de los de abajo. La dignidad, entonces era selectiva, pertenecía a cierto sector privilegiado de la población y se heredaba de acuerdo a un linaje especial. Así, en los tiempos del imperio romano, la dignidad era solamente sustentada por el estatus, la riqueza y el poder: tenía un precio poco alcanzable para todos. Los *humiliores* eran, por el contrario los no dignos.



Esta connotación aún perdura en nuestro medio. Dentro de los significados de la palabra, según los diccionarios, dignidad alude a: excelencia, realce; cargo o empleo honorífico o de autoridad (en las ordenes militares o eclesiales, por ejemplo). De igual manera en la vida cotidiana observamos que no es lo mismo la resistencia de un grupo indígena que lucha por su dignidad, y está dispuesto a morir de hambre antes de someterse a las condiciones que determinado gobierno o sector privado impone, a la de una dama rica que también prefiere pasar hambre antes de sentarse a la mesa con una de sus empleadas domésticas. Esto para ella sería “rebajarse”.³ ¿Dónde está la diferencia, entonces? Está, nos parece, en la percepción que ambos tienen de dignidad. Para esta mujer ella es digna y la sirvienta es indigna; pero para el grupo indígena todas las personas son dignas y ellos también luchan para que no se les arrebate su dignidad. Así, pues, tenemos acercamientos a la dignidad que son excluyentes porque en ellos perdura el sentido aristocrático y de realeza presente en la antigüedad, como el de la dama rica, y otros que no lo son, como el del grupo indígena. La negación de ambas dignidades es diferente. Mientras que la del grupo indígena es porque no se les reconoce como personas con derechos iguales a todos, la de la dama es justamente porque quiere marcar la diferencia de las desigualdades. Vergüenza es para ella el sentarse a la mesa a la par de sus sirvientes, vergüenza es para los indígenas el que no se les permita sentarse.

La experiencia de “la dignidad negada” podría ser similar en todos los humanos: rabia por un lado y satisfacción en la resistencia por otro. No vamos a negar que quienes luchan por la dignidad muchas veces caminan “con garbo”, con libertad porque no se arrodillan frente a los amos. Y es que experimentar la dignidad humana conlleva esa manera de caminar con donaire, independientemente de la condición económica. Nunca olvidaré la imagen de un mendigo sentado en unos escalones en la plaza central en la Paz, Bolivia, cruzado de piernas, leyendo, erguido, con aires de nobleza en una mañana espléndida, sin importarle sus calcetines rotos, su ropa deteriorada; profundamente concentrado en su folletín de dibujitos, también hecho pedazos. “Este

3. Véase la introducción del número sobre dignidad humana en la revista *Concilium*, n 300 (2003).

señor sabe pedir con honor”, pensé. No se sentía indigno ni hacía teatro como unos niños que encontré en las calles de un pueblito de México pidiendo limosna y que venían gimiendo detrás de mí con la mano levantada, intentando crear lástima a los transeúntes para que les arrojaran monedas. Molesta me detuve y los regañé, como una mamá regaña a sus hijos que se portan mal: “si van a pedir limosna porque lo necesitan, pidan con dignidad”, les dije y no les di nada. Me imagino que pedir con dignidad es menos beneficioso que pedir creando lástima con la cola bajo el rabo. Por supuesto entiendo que la sobrevivencia lleva a esas escaramuzas.

Que estos ejemplos no confundan; lo que quiero señalar es que la experiencia de la dignidad humana eleva los corazones de todos los humanos, y no solo la de aquellas personas que jamás se han sentido excluidas. Porque la experiencia de sentirse persona no excluida, con los mismos derechos de todo el mundo hace que todas las personas, incluyendo los pobres y excluidos, caminen con gracia, erguidas, y no encorvadas, como aquella mujer que recurrió a Jesús de Nazaret para que la enderezara y la sanara con su poder.

Así pues, las distintas percepciones de dignidad entre la dama rica y el grupo indígena radican en la desigualdad social. Por eso advertimos que cuando nos referimos a dignidad humana nos referimos a una cualidad intrínseca propia de todo ser y que merece reconocimiento y respeto. Para los cristianos, la gracia de Dios viene a consolidar esa cualidad humana, a recrear, bajo el horizonte utópico, una novedad de vida. Pablo en su carta a los romanos lo plantea como un desafío, lo llama vivir o caminar en Cristo Jesús, como resucitados (Sobrino, 2001 y Támez, 2002).

Caminar con dignidad es caminar con gracia

Y aquí tenemos ese juego de palabras entre “gracia” en el sentido de “garbo” y “gracia” en el sentido del don de Dios. Y aunque parezca extraño, la gracia en el caminar, metafóricamente hablando, tiene mucho que ver con el don de la gracia de Dios. Porque como dijimos arriba, la experiencia de la gracia “empodera” a las personas y las hace sentirse dignas. El cuerpo reacciona psicosomáticamente a esta



experiencia. Y así como el sentimiento de la dignidad humana se refleja en el rostro de las personas, así también, la epifanía de la gracia es posible palparla en aquellos creyentes capaces de manifestarla corporalmente. Tengo la impresión que a ciertos teólogos, especialmente varones, muy comprometidos en su opción por los pobres tienen temor de estas afirmaciones porque les parece que es centrarse en el “yo” y no en el compromiso con el otro. Esto es, desde mi punto de vista, un error, pues experimentar la dignidad y reflejar la gracia de Dios, aunque sea desde el basurero, es afirmar frente al mundo negador de dignidad y de gracia, que se es persona digna igual a todos los humanos por gracia de Dios. Para las mujeres, por lo menos, es fundamental.

Pero igual, frente a las desigualdades, aquí también debemos hacer precisiones, en este caso teológicas.

Las Escrituras insisten en hablar de la gracia como un regalo de Dios. Se es salvo por gracia, se es justificado por gracia, subraya el apóstol Pablo. Hoy día esta verdad es importante recalcarla en grado sumo. No porque va de acuerdo a la ortodoxia, que a Dios le tienen sin cuidado los dogmas, sino porque en algunas corrientes de pensamiento la gracia esta poniéndose a la venta. Y otra vez, con ese atrevimiento, se está corriendo el peligro de caer en la desgracia de las desigualdades, y no solo de eso, sino de los temores y de la esclavitud. Vender o subastar la gracia de Dios por aparatos electrónicos o carros es hacer caer al hermano o hermana en la carrera insensible de la prosperidad individualista de espaldas a la solidaridad. Se trata de una marcha atrás del seguimiento a Jesucristo. Si todos los cristianosuviésemos la certeza de que Dios, en Jesucristo, nos ha liberado de la ley, del pecado y de la muerte y asumiéramos como una verdad la afirmación paulina de que “delante de Dios no hay ni griego ni bárbaro, ni mujer ni varón ni amo ni esclavo”, ese “regateo” de la gracia fracasaría.

La experiencia de la gracia no se limita a emociones o caprichosos estados de ánimo, es algo profundo que transforma y renueva la conciencia, el cuerpo y el caminar de quienes la acogen, es una “fuerza cognitiva, crítica y productiva” diría Schillebeeckx (1982, p. 21). Por eso no puede ser una apuesta acrítica al progreso monetario egoísta. La eficacia de la gracia así como de la fe se mide en la manera de



ser de las personas, su honestidad y transparencia, su estilo de vida solidario. Porque la gracia recibida por Dios no es para guardarse en cofres ocultos, sino para irradiar esa vivencia divina que testifica del amor de Dios en medio de tantas hostilidades y sufrimientos. Pues así como Dios actúa graciosamente con nosotros, así se espera también que actuemos con nuestros hermanos y hermanas que se sienten abandonados por las desgracias del mundo. “Por cuanto disteis de comer y beber a estos mis pequeñitos a mí lo hicisteis” subraya el evangelio de Mateo, dejando claro la verdadera experiencia de la gracia.

No es fácil en nuestros tiempos actuales actuar como Dios quiere, de acuerdo a los valores del Reino de Dios. Pareciera que a la gracia se le ubica en dos extremos: o se experimenta como estados de ánimo caprichosos, limitado a sensaciones intimistas o se le recita como a una definición de catequismo preocupada por la ortodoxia. Pero de esta forma ninguno de los extremos ni son fieles al Espíritu del evangelio ni muestran la eficacia de la fe en un mundo sin corazón. Y es que es fuerte la ideología mercantil que está presente en todas las instituciones y medios de comunicación. La gracia es un anti-valor del mercado porque se da como regalo y dentro de la ideología del mercado todo se vende y todo se compra. No basta ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios. En la sociedad meritocrática este tiene que luchar para “ser alguien”, para no ser invisible, para ser persona digna. A codazos y a patadas corren los fuertes por el primer puesto. Esta es una lógica de vida tan diferente y contraria a la de la gracia. En nuestra sociedad excluyente la dignidad humana es selectiva.

Y mientras más ausencia de gracia y misericordia hay, la negación de dignidades se multiplica. Porque así como la venta de la gracia y la salvación ganan terreno, así también ocurre con la dignidad humana. Nuestra sociedad se volvió despiadada desde el momento en que la dignidad pasó a ser artículo de consumo, alcanzable solo para quienes tienen recursos económicos y pueden comprarla como si fuese un adorno de marca cara *made* “quién sabe dónde”. Con esto estamos volviendo a los tiempos del imperio romano en los cuales la población se llegó a dividir en dos clases los *dignitas* y los *humiliores*.



3. Frente a la dignidad negada y la ausencia de gracia

José Ignacio González-Faus afirma (1987, p. 100) que la imagen de Dios implica la dignidad de la persona humana y esto “implica un elemento de grandeza y misterio absoluto en el otro, que exige respeto total, que impide la condena radical y prohíbe la manipulación.” Si se acepta esa aseveración, continúa el teólogo, “no por temor ni por comodidad sino por algo que nos lo exige desde dentro, estamos confesando que hay en el misterio de los demás una verdadera imagen de Dios”, la cual implica, agregaríamos, el respeto a la dignidad humana.

Con esta afirmación de González Faus estamos pasando de la experiencia divina de la dignidad humana en el sujeto como hemos visto arriba, a la experiencia divina de reconocer la dignidad humana en el otro, la otra. Es decir, hay una experiencia de Dios en el reconocimiento de que los demás, aparte del yo, también son creaturas hechas a imagen de Dios. Se trata de una confesión que emana desde dentro y que expresa la convicción de que el otro lleva la marca divina de la dignidad humana.

Para aquellos cristianos que acogen el seguimiento de Jesucristo, la gracia de Dios viene a ser la fuente de esa misma experiencia divina del reconocimiento del otro ya no solo por su dignidad humana, sino por su calidad de hermano o hermana, que lleva la marca divina de ser hijo o hija de Dios. Porque en el derramamiento de la gracia en los corazones de los creyentes ha gritado *Abba* no una sola persona sino muchas, y todas esas muchas, al ser hijos o hijas del mismo *Abba*, se han convertido en hermanos y hermanas. Esta fraternidad es, como señala González Faus, “el despliegue histórico de la filiación” (1987, p.649).

Sin embargo, en el mundo concreto donde se juega la vida e imperan las desigualdades, estas experiencias divinas nunca son experimentables en su plenitud, se ubican en el horizonte de la utopía. Según Enrique Dussel, la dignidad se descubre desde la negatividad. Para él “el señor que tiene esclavos, el feudal, el ciudadano metropolitano o el colono, el macho, el propietario del capital no necesita afirmar su dignidad, la presupone, nadie la pone en cuestión: es una dimensión



obvia, dada como punto de partida. Solo se clama por la dignidad cuando ha sido previamente negada; cuando el sujeto grita por una dignidad que le ha sido arrebatada; que nunca le ha sido asignada, atribuida”. Para este autor la dignidad “se conquista, se va construyendo procesualmente, es un movimiento de dignificación” (Dussel, 2003, p 281-294).

Y Dussel tiene razón, en nuestro contexto latinoamericano, la dignidad, en tanto negada, se manifestará siempre como una lucha por afirmarla. Y esto no porque pululan a nuestro alrededor los espíritus apocados y cobardes sino porque la negación de la dignidad humana y de la ausencia de gracia de Dios en nuestro contexto latinoamericano es algo permanente en lo cotidiano y en las estructuras económicas, sociales y culturales. No podrá hablarse objetivamente de dignidad humana o de presencia de la gracia de Dios si hay violencia homicida y si no hay trabajo, comida, educación, techo y posibilidades del ocio y libertad. La falta de estas necesidades vitales es falta de respeto a la dignidad humana y ausencia de la gracia de Dios. Por esta razón, la experiencia de la dignidad humana plena jamás podrá quedarse y limitarse al sentimiento de la llenura del pecho, como lo describimos al inicio, al contrario, esta afirmación de dignidad hace posible el henchimiento del corazón en la continua lucha por su reconocimiento y para que la gracia de Dios se haga presente, como se hizo en la resurrección del Crucificado.

Por eso, la dignidad humana y la gracia de Dios, no pueden simplemente ser proclamados y ser asumidos con la cabeza y el corazón sin ninguna concreción histórica. Ambos son dones divinos y desafíos a ser afirmados. La dignidad humana y la gracia de Dios son vocaciones, es decir, son regalos divinos que llaman a ser vividos. Son llamamientos que tienen la tarea de ser realizados, son vocaciones que acogen los desafíos de “vivir la dignidad” y de “reflejar la gracia de Dios”, y a la vez de reconocer la dignidad y la gracia de Dios en el otro.

Hablar de la dignidad humana y de la gracia de Dios como vocación o llamamiento prohíbe cualquier interpretación que quiera postergar la experiencia inusitada de sentirse persona digna en el ahora a pesar de la negación, o hija de Dios por su gracia en el mundo que no conoce



la gracia. En el hecho de reapropiarse del don de la dignidad humana y de luchar por su reconocimiento pleno ya se puede caminar como personas dignas. Job, reducido a la miseria extrema, huesudo, mal oliente, abandonado y lleno de llagas, en su deseo se ve caminando “como un príncipe” hacia el tribunal de Dios para hacer su defensa. Así traduce Schökel Job 31. 35-37:

¡Ojalá hubiera quien me escuchara!
 ¡Aquí está mi firma!, que responda el Todopoderoso,
 que mi rival escriba su alegato:
 lo llevaría al hombro
 o me lo ceñiría como una diadema.
 Le daría cuenta de mis pasos
 y avanzaría hacia él como un príncipe.

Lo mismo encontramos en testimonios cotidianos, como el de Vicenta Mamani, mujer aymara, estudiante de maestría. En sus tiempos de adolescente, cuenta, un hombre se burló de ella, la humilló y la insultó, y continúa:

En ese momento, yo lloraba profundamente, pero al mismo tiempo con mucha fuerza hice un compromiso conmigo misma y me dije: no voy a ir a “humear” sin antes estudiar (humear significa hacerse de marido y cocinar en fogón la comida para servir al esposo), tampoco me voy a dejar utilizar por los hombres para que hagan burla de mí. Me voy a respetar yo misma y me voy a hacer respetar; haya dinero o no haya dinero voy a estudiar hasta lograr una profesión. Y así cumplí mi promesa hasta ahora, porque yo soy una mujer digna (Mamani, 2003).

Eso es caminar con dignidad, aun en medio del basurero como Job o Vicenta, en la lucha por su reconocimiento.

Para los cristianos eso es además caminar como hijos e hijas libres, irradiando una luz que hace brillar la bondad de Dios manifestada en su gracia. Ambas son experiencias divinas que exigen el respeto a la dignidad de todos los seres humanos y a la creación. En estas experiencias divinas de la dignidad y de la gracia, no hay forcejeos mercantiles⁴ con intenciones de “sacarle algún provecho a Dios”, pues en la verdadera experiencia de la gracia, no hay utilitarismos, ni hay



sometimientos frente a nadie ni frente a Dios, solo hay vivencia de la gracia, lucha continua por el reconocimiento de la dignidad negada y agradecimiento a Dios por estos dones.

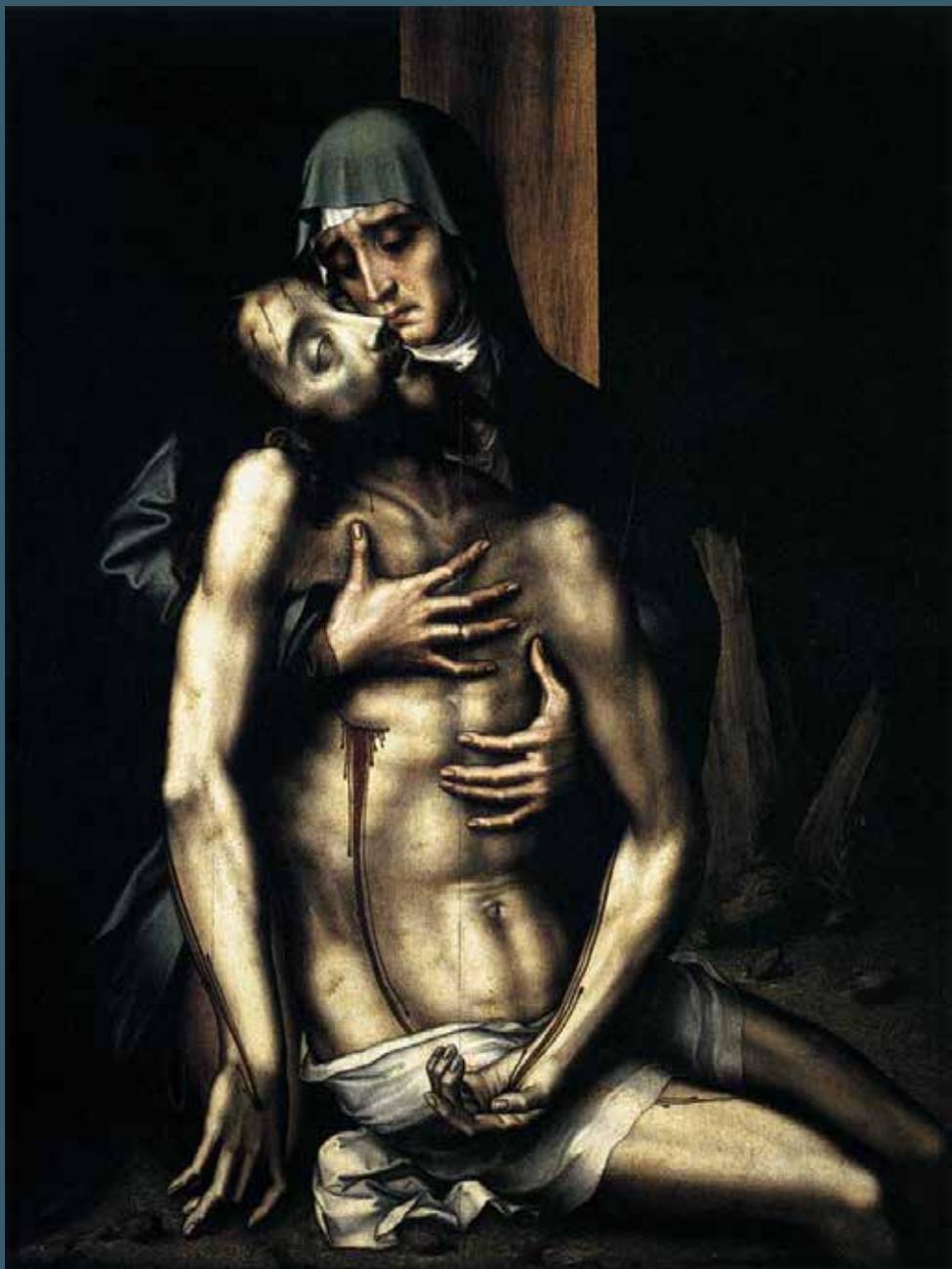
Bibliografía

- Barthes. Roland. (1982). Fragmentos de un discurso amoroso. México: Siglo XXI.
- Canek. (1969). Historia y leyenda de un héroe maya. México: Ed. Oasis.
- Schillebeeckx, Edward. (1982). Cristo y los Cristianos. Gracia y Liberación. Madrid: Cristiandad.
- Käseman, Ernst. (1986). Commentary on Romans. Grand Rapids: William B. Beerdmans.
- Sobrino Jon. Cp. (2001). La fe en Jesucristo. Madrid: Trotta.
- Tamez, Elsa. (2002). “El desafío de vivir como resucitados. Reflexión sobre Romanos 6 y 8.” en Revista Pasos No. 102. San José: DEI.
- González-Faus, José Ignacio. (1987). Proyecto de hermano. Santander: Sala Terrae.
- Dussel, Enrique. (2003). “Dignidad, negación y reconocimiento en un contexto de liberación” en Revista *Concilium* 300. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Mamani Bernabé, Vicenta. (2003). Testimonio (borrador). Documento inédito. Gutiérrez, Gustavo, Cp. Beber en su propio pozo. Lima: CEP.

4. Esta es la crítica del libro de Job a los amigos que tienen una visión utilitarista de la gracia. (Gutiérrez, 1983).







Luis de Morales
"Pietà" 1560
Óleo Sobre Madera



Espiritualidad / es

EDESIO SÁNCHEZ-CETINA¹

Fecha de recepción: 08-06-12

Fecha de aceptación: 19-06-12

Fecha de aprobación: 07-07-12

Resumen

El título que lleva este ensayo tiene la doble función de apuntar, por un lado, hacia la definición de lo que *es* «espiritualidad» y, por el otro, hacia el hecho de que en realidad no hay una sino muchas espiritualidades. Empieza considerando lo que no es «espiritualidad» para después definirla a partir de lo que realmente es.

1 Edesio Sánchez-Cetina, mexicano, pastor presbiteriano, casado con Cira Ivette. Hijos: Edesio (31), Yvette (16). Licenciatura en Estudios Latinoamericanos de la UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México), Bachillerato y Licenciatura en Teología (Seminario Bíblico Latinoamericano), Maestría y Doctorado (PhD) en el Union Theological Seminary de Richmond, Virginia, Estados Unidos, es consultor de traducciones bíblicas con las SBU (Sociedades Bíblicas Unidas) en las Américas. Ha participado en las siguientes traducciones de la Biblia como Consultor: Maya de Yucatán, México; Tzotzil de Chiapas, México; Guaraní de Paraguay; Miskitu y Sumo de Nicaragua; Poqomchí de Guatemala; Kuna de Panamá; Biblia de Estudio de la Dios Habla Hoy; Coordinación general de la Traducción en Lenguaje Actual. Es coordinador de las Jornadas Bíblicas (Seminarios o Talleres de Ciencias Bíblicas), responsable del Departamento de Traducciones para todas las publicaciones para niños, Editor con Esteban Voth de los Comentarios para la Exégesis y la Traducción. Ha editado y publicado los siguientes libros y comentarios: Descubre la Biblia, Enseñaba por Parábolas, Sabiduría para Vivir (estudios en el libro de Proverbios), Qué es la Biblia, Antiguo Testamento y América Latina; Comentarios a: Deuteronomio, Josué, Jueces y Malaquías. En la actualidad prepara el comentario de Salmos, así como uno de 1 y 2 de Reyes para el Comentario Bíblico Contemporáneo. Publicaciones de artículos sobre Biblia y traducción especialmente en la revista La Biblia en las Américas.



Palabras claves: espiritualidad, espiritualidades, vida abundante, justicia social, pobres, fiesta, celebración, risa.

Abstract

The essay bearing this title has the dual function of targeting on the one hand, to the definition of what “spirituality” and, on the other, to the fact that there really is not one but many spiritualities. Start by considering what not “spirituality” is and then define it from what it really is.

Keywords: spirituality, spiritualities, abundant life, social justice, the poor, party, celebration, laughter.

Que no es espiritualidad

No es «espiritualidad» la práctica de una religiosidad que se centre únicamente en lo «divino» y «celestial», con una marcada indiferencia o rechazo de las «cosas-de-este-mundo». Por lo general, la referencia a este tipo de espiritualidad se hace en contextos donde impera la ironía, el sarcasmo u objeción. La espiritualidad, aunque pertenece al ámbito de la religión, no busca «acercar» al individuo a Dios en detrimento de la vida en nuestro «aquí y ahora». Esta no-espiritualidad la traza de la siguiente manera un autor que escribe sobre la práctica de la espiritualidad en el siglo XXI:

Tradicionalmente se ha entendido la espiritualidad como algo exótico y esotérico y no algo que forma parte fundamental de la vida cotidiana común y corriente. Así, para muchas personas el término “espiritualidad” conjura imágenes de algo paranormal, místico, santurrón, devoto de una manera especial, piadoso, algo que no pertenece a este mundo, “*new age*”, algo que está a los márgenes y no en el centro, algo “alternativo” (Rolheiser, 2003, p. 17).

La espiritualidad que **sí es** tiene como objetivo la búsqueda y logro de una «vida abundante», es decir, la práctica de una piedad donde se da un sano balance entre lo «celestial» y lo «terrenal». En algunas ocasiones se habla del contraste entre lo «espiritual» y lo «material»



o lo «divino» y lo «humano». Pero me resisto a usar estos dos últimos juegos de antónimos, porque este tipo de oposición atenta contra el ser de Dios en su encarnación, en su vinculación solidaria con el ser humano y en su obra de creación. El ser humano —hombre y mujer— al ser creado a imagen y semejanza de Dios no puede escindirse para vivir una esquizofrenia espiritual. De hecho, la práctica de la espiritualidad se ha diseñado para ser vivida y experimentada aquí en este nuestro hogar al que le llamamos el mundo, la tierra. Excelente imagen de esto nos la da la forma de la cruz: el tronco vertical que une cielo y tierra, y el tronco horizontal que nos une a todo lo creado en una comunidad global. En este sentido, la verdadera espiritualidad se resiste a ser una experiencia individualista y privada, y se resiste mucho más a ser una práctica en la que se excluya alguno o varios de los sentimientos, emociones y vivencias que forman parte del ser humano: seriedad, formalidad, recogimiento, diversión, algarabía, humor, tristeza, alegría, temor, arrobamiento, candidez, suspiro, sonrisa, carcajada, lamento, queja, tranquilidad, nerviosismo, solaz. Como en el libro de los Salmos, toda la rica y variada experiencia de la vida humana forma parte integral de la espiritualidad. Una lectura de los ciento cincuenta Salmos, de manera especial el 119 confirma lo que aquí se dice.

Temerosos, preocupados y multiocupados

Para empezar a elaborar una definición de espiritualidad, es necesario partir de la realidad de la vida humana, aquí y ahora. Si la verdadera espiritualidad tiene por objetivo el logro de una vida abundante, entonces indagemos para ver si nuestra existencia actual, esta, la posmoderna, la del siglo XXI, nos acerca o nos aleja de ella, nos abre la puerta para alcanzarla sin muchas congojas y esfuerzos o nos pone una pared impenetrable de hormigón y hierro.

Desde las enseñanzas de Jesús (Mt 6.25-34), pasando por San Agustín y Kierkegaard, y alcanzando a Henry Nouwen, se nos ha afirmado que la vida humana es una existencia llena de insatisfacciones y preocupaciones y su meta es llegar a una experiencia de vida que responda a todas ellas. San Agustín dijo: «Nos has hecho para ti, Señor, y



nuestros corazones estarán inquietos hasta que descansen en ti». Los grandes pensadores de la humanidad —por ejemplo Platón, Goethe, Nietzsche— de una u otra manera nos dicen que el ser humano vive una nostalgia que lo carcome, una intranquilidad que todo lo abarca, que está en el centro de la existencia humana y se convierte en la fuerza que arrastra todo lo demás. El siguiente poema de Goethe (43) recoge ese sentir:

Sagrado Anheló

A nadie se lo digas, sólo al sabio,
pues el gentío al punto lo escarnece:
sólo quiero exaltar lo viviente,
lo que a la muerte en llama aspira.

De las noches de amor en la frescura
que te engendró y donde tú engendraste,
te sobreviene un sentimiento extraño,
mientras arde en silencio la bujía.

Ya no te sientes más aprisionado
en el nudo de las tinieblas,
y un nuevo impulso te levanta
hacia una unión más alta.

No hay distancia que te trabe,
vas volando y como encantado,
hasta que al fin, de luz deseoso,
ardas mariposa en la llama.

Y hasta tanto no tengas esto,
esto: muere y transfórmate,
sólo serás un triste huésped
sobre la oscura tierra.

Nuestra cultura es una cultura del miedo, de la desesperación, de la preocupación y el descontento. El miedo nos carcome y la preocu-



pación nos mantiene en una vida orientada a la vez hacia muchas direcciones. La preocupación de lograr tantas cosas nos lleva a estar ocupados en muchas cosas. Se nos hace prácticamente imposible fijar nuestra vida y prioridades en una sola cosa. Necesitamos resolver a la vez una multitud de asuntos y necesidades a las que adjudicamos carácter de prioritario a todas a la vez. A mayor preocupación, mayor ocupación en un sin fin de «necesidades» y «aspiraciones». Conozco en Costa Rica una pareja que se pasa la vida saltando de aquí para allá, de una iglesia a otra iglesia, de un grupo de oración y estudio bíblico a otros, de una estética a otra, de un gimnasio a otro, y así y así lleva su vida. Trabajan tanto el hombre como la mujer, pero con un notorio abandono de sus tres hijos adolescentes y jóvenes. Tienen buen trabajo, buenas entradas financieras, suficiente dinero para darse el estilo de lujos y vida que se dan, pero están inconformes con la vida. Es decir, están llenos pero insatisfechos. Al respecto leamos estas palabras de Henry Nouwen, espiritualista contemporáneo:

Nuestros días están llenos de cosas que hacer, personas que ver, proyectos que terminar, cartas que escribir, llamadas que hacer, citas a las que acudir. Nuestras vidas se parecen a unas maletas llenas hasta el tope y a punto de reventar por los bordes. De hecho, siempre tenemos la impresión de que andamos retrasados con nuestro horario. Tenemos la sensación persistente de que quedan trabajos inconclusos, promesas incumplidas, propósitos que no se han llevado a cabo. Siempre hay algo que deberíamos haber recordado, hecho o dicho. Siempre quedan personas con las que no llegamos a hablar, a las que no escribimos o a las que no fuimos a ver. De esta manera, aunque estamos muy ocupados, nos queda la impresión de no haber cumplido realmente con nuestras obligaciones (Nouwen, 2001, p. 10).

Y el problema más grave es que en nuestra cultura y sociedad estar ocupado es símbolo de importancia, de responsabilidad y de éxito. Mientras más ocupados estamos más se nos respeta y admira. La tesis es clara: al desocupado no se le toma en cuenta. El ocupado, mientras lo esté en más de una cosa, más vale. ¡Qué felices nos sentimos cuando uno de esos ocupados nos obsequia una mirada o nos da un minuto de su tiempo. Lo apreciamos como si fuera un pedazo de eternidad que nos ha regalado!



El lado amargo de tal realidad es que la necesidad de estar ocupados es fuente de preocupaciones. Vivir ocupados y vivir preocupados son dos caras de la misma moneda. De lo que por lo general no nos damos cuenta es que la preocupación nos roba más tiempo y energías que la ocupación. Vivimos ansiosos y temerosos de que una enfermedad frene de un solo golpe una vida activa y «productiva». Vivimos temerosos de que nuestro cónyuge o nuestro hijo nos robe un momento de trabajo con una de esas pláticas o interrupciones banales. Es decir, no podemos darnos el lujo de que otras ocupaciones nos quiten la ocupación que más nos pre-ocupa.

Querer una sola cosa

Dice Rolheiser (2003, p. 17):

La espiritualidad...no tiene nada que ver con elegir de manera serena y racional ciertas actividades espirituales como ir a la iglesia, orar o meditar, leer libros espirituales o emprender una búsqueda espiritual explícita de algún tipo. Es algo mucho más básico. Mucho antes de hacer algo explícitamente religioso tenemos que hacer algo con el fuego que nos quema adentro. **Qué hagamos con este fuego, cómo lo encaucemos, es nuestra espiritualidad** (el énfasis es mío).

El secreto está en ocuparnos de una sola causa. Kierkegaard dijo que «el santo es aquella persona que quiere una sola cosa». Y creo que nadie se opone a la sugerencia de que personas como la Madre Teresa, el Arzobispo Oscar Romero, Martin Luther King Jr, Dietrich Bonhoeffer y, por supuesto San Pablo (Flp 3.12-13) y, por encima de todos, Jesús, el Hijo de Dios. En su libro, *Cristo y la cultura*, Richard Niebuhr (1969), en el capítulo que titula «hacia una definición de Cristo», dice así:

La humildad de Cristo no es la moderación de no rebasar el lugar exacto que corresponde al individuo en la escala del ser, sino más bien **la dependencia y la confianza absolutas en Dios**, con la consiguiente capacidad para trasladar montañas. El secreto de la mansedumbre y de la gentileza de Cristo estriba en su relación con Dios...Cualquier virtud de Jesús puede considerarse como la clave del secreto de su

carácter y doctrina; pero cada una de ellas es inteligible en su radicalismo aparente a condición de entenderla como una relación con Dios...Parece evidente que la excepcionalidad, la magnitud heroica y la sublimidad de la persona de Cristo, consideradas moralmente, se deben a **esa devoción única a Dios y a esa confianza absoluta en él, que sólo se expresan diciendo que es el Hijo de Dios...**El poder y el atractivo que Jesucristo ejerce sobre los hombres nunca provienen de él solo, sino de él como Hijo del Padre. Proviene de él según su filiación en un doble sentido, como **hombre que vive para Dios y como Dios que vive entre los hombres** (énfasis propios).

La verdadera espiritualidad bíblica y cristiana es aquella vocación con una sola causa y dirección. Cuando nuestra vida está repleta de ansiedades, preocupaciones y ocupaciones, la práctica de la espiritualidad se nulifica. No le damos espacio al Espíritu de Dios. En nuestra vida solo uno puede llenar ese vacío, y ese es Dios, su Espíritu. Por eso Pablo nos urge a vivir llenos del Espíritu Santo (Ef 5.18). En Mateo 6.33, Jesús nos enseñó que debemos enfocar nuestra vida en lo único y necesario: el reino de Dios y su justicia. Como Jesús, la Madre Teresa, Oscar Romero y otros enfocaron su vida en Dios y su causa, la justicia, por eso estos santos le dieron prioridad a los pobres, los excluidos, los realmente pobres.

En medio del poder devastador del nazismo, Dietrich Bonhoeffer no solo luchó contra Hitler y su maquinaria de poder y destrucción, sino contra la misma iglesia cristiana que cayó presa del sistema nazi. Una y otra vez, en sus sermones y escritos, Bonhoeffer urgía a los pastores y cristianos a unificar su vida y voluntad en una sola cosa: en Jesucristo. En unas emotivas y enjundiosas páginas sobre la vida de Bonhoeffer, Robert Coles, el psiquiatra profesor en Harvard, dice así de la vida de este mártir:

En estas circunstancias, Bonhoeffer no se volvió a un Dios distante y abstracto, ni a su pasado luterano (...), ni a la tradición intelectual de la Ilustración, ni tampoco al pensamiento de moda que había ocupado un puesto tan destacado en el Berlín de la década de 1920. Se volvió más bien a Jesucristo...Un teólogo prometedor se convirtió en un marginado en peligro. Fue como si hubiera dado un salto de diecinueve siglos, tratando de situarse entre los compañeros de Jesús y los



camaradas peregrinos que Él escogió, un grupo de humildes seguidores que corrieron riesgos por decidirse estar con Él... Tomó a Jesús suficientemente en serio como para tratar de imitarlo y el destino le dió una oportunidad de hacerlo de una manera más intensa de lo que nadie se había atrevido a creer posible.

El corazón del legado espiritual que Bonhoeffer nos dejó no se encuentra en sus palabras y sus libros, sino en la forma que empleó su tiempo en la tierra, en su decisión de vivir como si el Señor fuera un vecino y amigo, una constante fuente de coraje e inspiración, una presencia tanto en los afanes como en las alegrías, un recordatorio de las obligaciones y afirmaciones del amor y también del significado decisivo de su muerte... (Bonhoeffer, 2001, pp. 39-40, 42, 55).

Todo lo que se ha dicho en este apartado nos dirige hacia el texto más central de la fe bíblica, el *shemá* (Dt 6.4-5; cf. Mc 12.28-34): *¡Escucha, pueblo de Israel! Nuestro único Dios es el Dios de Israel. Ama a tu Dios con todo lo que piensas, con todo lo que eres y con todo lo que vales* (TLA). De acuerdo con este texto, todo nuestro ser debe vivir comprometido, todo el tiempo y en todo lugar a obedecer al único Dios y en amarlo sobre todas las cosas. Así como este es el centro de toda teología bíblica, también lo es para toda práctica de la espiritualidad. Esta enseñanza bíblica es el antídoto contra la anti-espiritualidad a la que nos hemos referido anteriormente.

La práctica de la espiritualidad

Vidas paralelas: el contexto bíblico y el nuestro

La espiritualidad, como práctica de vida, surge casi siempre, tanto en el testimonio bíblico como en la historia, en tiempos de crisis y decadencia social y moral. Y es en ese contexto —en medio del crisol de la prueba de fe, fidelidad y aguante— en el que el cristiano se siente desafiado a expresar de manera valiente y total la calidad de su fe, de su práctica religiosa y de su compromiso vital con Dios y con los otros. Parto del testimonio bíblico, de manera especial de la Biblia Hebrea (AT) —por ser mi campo de especialidad— para considerar los variados contextos desde donde se exige o reclama la práctica de

la espiritualidad, de acuerdo con los parámetros delineados en el apartado anterior. Del testimonio bíblico paso a nuestro «aquí y ahora» para plantear rutas y rumbos para una espiritualidad contemporánea, tiempos en que para muchos «todo parece perdido» y para otros, en donde todo «espacio y opción están cerrados».

Usaré algunos salmos y poemas procedentes de la época del exilio (587-540 a.C.) y del posexilio (540-332 a.C.). Ambas épocas, aunque de manera especial la posexílica, se caracterizan por ser periodos de reajuste en lo que respecta a la identidad del individuo y de la nación. ¿Cómo saberse miembro del pueblo de Dios con todos los beneficios y responsabilidades que significaba la relación de alianza con YHVH en momentos en que carecían de todas aquellas instituciones que antes les habían dado identidad, orgullo y sentido de pertenencia y seguridad?

Este periodo es, sin duda, el de una generación que lo ha perdido todo y que experimenta una vida de tiempos y espacios «cerrados». ¿Cómo desarrollar una espiritualidad que responda a ese momento preciso?

En el poema que contiene el mensaje de la vocación del Isaías (cap. 6, TLA) se describe la futura situación del exilio de la siguiente manera:

Dios me respondió:

*Hasta que todas las ciudades sean destruidas
y se queden sin habitantes;
hasta que en las casas no haya más gente
y los campos queden desiertos;
¹² hasta que yo mande al pueblo fuera de su tierra,
y el país quede abandonado.
¹³ Y si de cien personas quedan sólo diez,
hasta esas diez serán destruidas.
Quedarán como el tronco de un árbol,
que recién ha sido cortado.
Pero unos pocos israelitas quedarán con vida,
y de ellos saldrá un pueblo obediente y fiel.*



De acuerdo con esta profecía, el pueblo de Dios, a causa de su infidelidad y terquedad iba a ser prácticamente destruido —de manos de Asiria y Babilonia— a través de la esclavitud, de la obligación de servir y adorar a otros dioses, de la muerte, la mutilación y la pérdida de todo bien material que habían poseído en la Tierra prometida. El salmo 137 (TLA) es en realidad la protesta más cáustica de la experiencia del exilio en labios del pueblo sufriente:

*¹ Cuando estábamos en Babilonia,
lejos de nuestro país,
acostumbrábamos sentarnos
a la orilla de sus ríos.*

*¡No podíamos contener el llanto
al acordarnos de Jerusalén!*

*² En las ramas de los árboles
que crecen junto a esos ríos
colgamos nuestras arpas.*

*³ Los mismos soldados
que nos sacaron de Israel
y nos hacían trabajar;
nos pedían estar alegres;
¡querían oírnos cantar!
¡Querían que les cantáramos
canciones de nuestra tierra!*

*⁴ ¡Jamás cantaríamos
en tierra de extranjeros
alabanzas a nuestro Dios!*

*⁵⁻⁶ ¡Jerusalén, Jerusalén!
Si llegara yo a olvidarte,
¡que la mano derecha se me seque!
¡Que me corten la lengua
si por estar alegre
dejo de pensar en ti!*

Del mismo modo que en el peregrinaje del éxodo hacia la Tierra prometida en el que el pueblo liberado añoraba «las ollas de puchero de Egipto», ahora el pueblo exiliado lloraba por su «Jerusalén», y añoraba su ciudad con dolor y enojo superlativo. Claro, no era para menos. En el fondo de todo, el problema máximo no era la añoranza de Jerusalén, sino la experiencia de saberse abandonados por Yavé, su Dios. Ese era el fondo donde se anidaba el dolor del pueblo. El Salmo 13 (DHH) —escrito probablemente en el exilio (Gilligham: 254)— da cuenta de ese sufrimiento:

*Señor,
¿hasta cuándo me olvidarás?
¿Me olvidarás para siempre?
¿Hasta cuándo te esconderás de mí?
²¿Hasta cuándo mi alma y mi corazón
habrán de sufrir y estar tristes todo el día?
¿Hasta cuándo habré de estar sometido al enemigo?
³ Señor, Dios mío,
¡mírame, respóndeme, llena mis ojos de luz!
¡Que no caiga yo en el sueño de la muerte!^b
⁴¡Que no diga mi enemigo: “Lo he vencido”!
¡Que no se alegre si yo fracaso!*

*⁵Yo confío en tu amor;
mi corazón se alegra porque tú me salvas.
⁶¡Cantaré al Señor por el bien que me ha hecho!*

Ante esta situación de abandono, de dolor, de enojo, frustración y queja, la respuesta de Yavé es de misericordia y esperanza (Is 40.1-2, TLA):



¹ *Dios dijo:*

«¡*Consuelen a mi pueblo!*

¡*Denle ánimo!*

² *Hablen con mucho cariño*

a los habitantes de Jerusalén,

y anúncienles de mi parte

que ya han dejado de ser esclavos.

Ya les hice pagar por sus pecados,

y el castigo que han recibido

es más que suficiente».

¡Claro! El pueblo había dado el primer paso en su aprendizaje sobre la espiritualidad en tiempos de pérdida total; ¡había tenido la valentía de reconocer la base de su dolor y el fondo de su problema, y había dirigido su lamento y frustración al interlocutor correcto, a su Dios. A Yavé le lanza toda la ira y amargura acumulada tal como se nota en el salmo 137, y a Yavé reconoce como receptor de su sufrimiento de abandono y como la única fuente de solución para su situación descrita en el salmo 13.

De acuerdo con el salmo 137, la oración nos conduce a un terreno difícil y escabroso. Nos lleva a la arena que nos permite descubrir que el mal se ha arraigado de formas que no nos habíamos ni siquiera imaginado. En el ejemplo de este salmo, la oración no nos entrena en un moralismo enjuiciador, sino a enfrentarnos al mal. En este salmo, los que oran han identificado al enemigo, responden con indignación y vacían en los oídos de Dios sus lamentos; no vomitando odio contra los que realmente se merecen la dureza del castigo, sino canalizándolo a través de un medio efectivo que lleva la forma de la alianza divina con su pueblo.

En esta oración —Salmo 137—, no se nos dice que los sentimientos de cólera y odio son buenos o malos. Simple y sencillamente se elevan a Dios. Hay por tanto, un espacio en la oración y, por ende en la espiritualidad, que nos permite decirle a Dios «lo impensable». Dios ha provisto la oración para que en ella y a sus oídos se canalice toda amargura y energía de odio y cólera. Por supuesto que esta actitud y

esta oración no forma parte de las listas de pasos a aprender para una vida triunfante de oración. El dolor humano y el odio no puede ser el primer paso para lograr una vida plena, ni para lograr el establecimiento de buenas relaciones. Pero son pasos necesarios, cuando la situación lo demande, para acercarnos a Dios, entregarle nuestras cargas de odio, enojo y cólera y permitir que él las maneje a su manera. Cuando nos acercamos a Dios, todos quisiéramos que de nuestro corazón y labios broten pensamientos agradables, positivos, blandos y gozosos. ¡Qué bueno si así fuera! Pero mientras eso no pase, el Salmo 137 nos dice: está bien que te acerques a Dios con esa carga, desamárrala y dásela a Dios. El prefiere cargar con ella y no que la arrojes a quien se la merece y lo destruyas y abras una dinámica destructiva interminable. Es un verdadero acto de espiritualidad profunda y madura entregarle a Dios nuestros más hondos odios y enojos, sabiendo que él los tomará muy en serio. Recordemos las palabras del apóstol Pablo: *Airaos, pero no pequéis; no se ponga el sol sobre vuestro enojo. Quitense de vosotros toda amargura, enojo e ira* (Ef 4.26, 31, RV60).

En el espíritu de esta primera gran lección de espiritualidad y oración, es aleccionador leer la experiencia del espiritualista moderno, Henry Nouwen —en la entrada de su *diario desde el monasterio* correspondiente al día lunes 24 de junio de 1974 (Nouwen, 1996, p. 42-43) —:

Esta tarde tuve una larga charla con John Eudes... Le hablé sobre todo de mi cólera: mi inclinación a enojarme e irritarme con personas, ideas y acontecimientos... Pero la cólera que me perturbaba era la que sentía conmigo mismo por no responder adecuadamente, por no saber cómo expresar mi desacuerdo, obedeciendo exteriormente mientras en mi interior permanecía rebelde, por dejar que los acontecimientos pequeños y aparentemente insignificantes tuvieran tanto poder sobre mi vida emocional... [Eudes me dio] estas cinco sugerencias: Primera: deja aflorar tus sentimientos de cólera y examínalos atentamente. No los niegues ni los suprimas, deja que te enseñen. Segundo: no vaciles en hablar de sentimientos de cólera, incluso cuando parecen referirse a asuntos intrascendentes y aparentemente insignificantes. Si no afrontas la ira en cosas pequeñas, ¿cómo vas a estar preparado para enfrentarla en una crisis verdadera? Tercero: tu cólera puede tener buenas razones. Habla conmigo (John Eudes). Quizás he tomado



decisiones equivocadas, tal vez deba cambiar de opinión. Si tu cólera me llega a parecer absurda o desproporcionada, podremos examinar más de cerca qué es lo que te ha hecho responder tan violentamente. Cuarto: parte del problema podría consistir en generalizar. El desacuerdo con una decisión, una idea o un hecho podría hacerte enojar conmigo, con la comunidad, con el país todo, etc. Quinto: a un nivel más profundo, pregúntate en qué medida tu cólera tiene que ver con la inflación del ego. La cólera revela a menudo lo que uno siente y piensa de sí mismo, y la importancia que había dado a las ideas e intuiciones. Cuando Dios llega a ser de nuevo el centro y podemos ponernos frente a Él con todas nuestras debilidades, entonces quizás podamos tomar algo de distancia, permitiendo a la cólera disminuir y orar de nuevo.

Es importante recalcar que en ambos casos, los Salmos 137 y 13, el orante que se encuentra perdido, al borde del desquiciamiento por encontrarse totalmente abandonado o sumido en el odio y la amargura, hace de la Palabra de Dios sus propias palabras. En la escuela de la espiritualidad, cuando al individuo se le ha arrebatado o perdido hasta la capacidad de proferir palabra alguna debido al profundo dolor y sufrimiento, y se sume en el silencio o solo puede proferir balbuceos y gemidos, cae en lo que Elaine Scarry (1985, p. 172) dice:

Ser testigo del momento cuando el dolor produce una regresión al prelenguaje de los gritos y gemidos, es presenciar la destrucción del lenguaje; pero a la vez, estar presente cuando una persona sale de tal prelenguaje y proyecta la realidad de lo que siente por medio del lenguaje, es como haber tenido el privilegio de estar presente en el momento en el que el lenguaje mismo surgió a la vida.

Estos salmos, con su casi «indigerible» contenido, son, en realidad, la recreación del lenguaje en la boca de quienes el dolor, sufrimiento, abandono y violencia solo han permitido gritos y gemidos. Por este medio, Dios ha permitido que sea su palabra la que venga como fuerza vivificante y recreadora, y así nulificar el poder sofocante y destructor de la angustia y el dolor. Jesús, en esto, es nuestro ejemplo: en medio del profundo dolor del martirio y del abandono divino en



la cruz pudo aferrarse a la palabra divina: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Sal 22.1).

Aunque parezca extraño o inadmisibile para algunos, en el plan de restauración de Dios, prescrito en Isaías 40—55, su Palabra es la primera fuerza restauradora. Después de la proclamación de las palabras citadas de Isaías 40.1-2, el mismo Yavé afirma en el versículo 8 (DHH): *La hierba se seca y la flor se marchita, pero la palabra de nuestro Dios permanece firme para siempre*. Al final de todo el Deutero-Isaías (40—55), se vuelve a hablar de la centralidad de la Palabra de Dios, su efectividad y su permanencia, colocándola como marco de todo el mensaje esperanzador y redentor de este libro (55.10-11, DHH):

*Así como la lluvia y la nieve bajan del cielo,
y no vuelven allá, sino que empapan la tierra,
la fecundan y la hacen germinar,
y producen la semilla para sembrar
y el pan para comer,
**así también la palabra que sale de mis labios
no vuelve a mí sin producir efecto,
sino que hace lo que yo quiero
y cumple la orden que le doy.***

Toda experiencia y peregrinaje de espiritualidad debe empezar y terminar en el contexto de la Palabra de Dios. Ella es la base de toda restauración, permanencia y desarrollo de toda espiritualidad verdadera. El salmo 119, producido en la época del posexilismo —probablemente como promoción de la recién puesta por escrito de la mayor parte de lo que hoy compone el Antiguo Testamento o Biblia hebrea— es un extenso poema acróstico que tanto en su forma como contenido afirma la imperiosa necesidad de que la Palabra de Dios esté presente en cada rincón de la vida humana, sea este de dolor o de alegría, de paz o de temor, de odio o de amor, de esperanza o desesperanza. Nada, no importa qué experiencia pase el humano en la vida, debe quedar fuera del poder transformador y restaurador de la Palabra divina. Alternándose con algún sinónimo de la «palabra» (10 en total), el poeta coloca, versículo tras versículo (176 en total), la amplia gama de



experiencias humanas para plasmar así—de la «a» a la «z»—que la Palabra de Dios se filtra, como delicioso líquido dulce y perfumado, en cada aspecto de la vida humana. Y esta presencia constante de la Palabra trae resultados magníficos: «todo lo que hace prosperará» (Sal 1.3), «serás prosperado en todo lo que emprendas», «todo te saldrá bien» (Jos 1.7-8), «disfrutaban de mucha paz y no sufren ningún tropiezo» (Sal 119.165).

En la época del posexilismo, la cólera, amargura y frustración no se dirigían a los enemigos externos, sino a los internos. Toda esa poesía grandilocuente de restauración que cantó el Deutero-Isaías (40—55) y la esperanza que ella trajo se borró de un solo golpe con el regreso a «casa», a Jerusalén y sus alrededores. Jerusalén ya no era la ciudad gloriosa, orgullo de Israel. En su lugar había solo ruinas y era el hogar de una minúscula comunidad que deseaba, sobre todas las cosas, reconstruirla. Al problema de la reconstrucción —como bien ilustran los libros de Nehemías, Esdras, Hageo y Zacarías— se le agregan las terribles tensiones causadas por la escisión de la comunidad en dos bandos que representaban pasadas instituciones teológicas, políticas, sociales y religiosas (Hanson y Achtemeir). Por un lado estaba el grupo sacerdotal Zadoquita, de tipo exclusivista, compuesto por los ricos y poderosos, y que reclamaban el control total del culto y de la ley. Por otro lado estaba el grupo profético, compuesto en su mayoría por quienes habían permanecido en Jerusalén durante todo el exilio (Hanson: 130, Achtemeir: 17), aunque grupos importantes de los que habían estado en Babilonia también formaron parte de este grupo. Este grupo, de acuerdo con Isaías-III (56—66) era heredero de la tradición del Siervo de Yavé de Isaías II. Una tradición que hundía sus raíces en las luchas por un culto que reflejara obras de justicia para todos, pero de manera especial para los excluidos y marginados de la sociedad (Is 58.1-15; 61.1-13); un culto que no cerrara sus puertas a nadie (53.3-6; 66.2, 22.23). Este grupo profético se había convertido, tanto por solidaridad como por pertenencia obligada, al grupo marginado y oprimido por los ricos y poderosos.

El mensaje de Isaías-III es un canto al espíritu justiciero del proyecto de Dios y una descripción concreta del reino de Dios. De acuerdo con este libro, en el proyecto de Dios, los pobres y los excluidos encuen-



tran un lugar privilegiado en el reino de Dios y sus voces son escuchadas y adquieren protagonismo y poder. Si este fue el proyecto del grupo profético, el de los sacerdotes y líderes religiosos, al servicio de los poderosos, fue el de la etnocentricidad, el apellido y la pureza y perfección racial. Los de otras razas o etnias, los que tenían algún defecto físico y social no tenían acceso a los centros religiosos y a las actividades relacionadas con ellos. Se sumaban a este grupo, en grandes cantidades y con particular sufrimiento de violencia y exclusión, los niños y las mujeres. La ley que otrora tenía como propósito la igualdad, la armonía, la justicia y la paz, ahora se había reescrito para marcar las diferencias raciales, étnicas y entre pureza e impureza, entre lo sagrado y lo profano. Así en lugar de resaltarse las leyes humanitarias presentes en el Deuteronomio, se trajeron al centro las más negativas y violentas:

No pueden entrar en el Santuario de Dios los hombres con testículos aplastados, o sin pene. Tampoco podrán entrar los hijos de los matrimonios entre hombres israelitas y mujeres extranjeras. Ninguno de sus descendientes podrá hacerlo. Tampoco podrán entrar los amonitas, ni los moabitas, ni sus descendientes... (Dt 23.1ss, TLA).

Solo así se puede explicar lo que Isaías-III dice al abrir su mensaje (56.3-7, TLA):

*Si un **extranjero** se entrega al Señor,
no debe decir:*

“El Señor me tendrá separado de su pueblo.”

*Ni tampoco **el eunuco** debe decir:*

“Yo soy un árbol seco.”

Porque el Señor dice:

*“Si **los eunucos** respetan mis sábados,*

y si cumplen mi voluntad

y se mantienen firmes en mi alianza,

yo les daré algo mejor que hijos e hijas;

les concederé que su nombre quede grabado para siempre

en mi templo, dentro de mis muros;



*les daré un nombre eterno,
que nunca será borrado.
Y a los extranjeros que se entreguen a mí,
para servirme y amarme,
para ser mis siervos,
si respetan el sábado y no lo profanan
y se mantienen firmes en mi alianza,
yo los traeré a mi monte sagrado
y los haré felices en mi casa de oración.
Yo aceptaré en mi altar sus holocaustos y sacrificios,
porque mi casa será declarada
casa de oración para todos los pueblos.*

Debe reconocerse que un grupo muy importante de judíos que había sido llevado a Babilonia solo pudo asegurar su supervivencia económica sometiéndose a la fuerza u orillado a la necesidad de convertirse en eunuco. Por su parte, en el libro de Esdras, «extranjero» prácticamente fue sinónimo de ser mujer. En un artículo titulado «Las mujeres extranjeras, víctimas del conflicto de identidades», Elizabeth Cook dice:

Bajo el decreto de Ciro, rey de Persia, en 538 a.C., regresa un “remanente” de judíos que habían vivido exiliados en Babilonia durante casi 50 años. Las esperanzas de esta comunidad están plasmadas en la reconstrucción de su Jerusalén, de su templo, y en el cumplimiento de la ley como medio para asegurar que las infidelidades que la llevaron al exilio no se vuelvan a repetir. Pero este grupo, que había experimentado la exclusión y expulsión en carne propia, regresa a su tierra y, extrañamente, margina y expulsa a otros (otras). *Estos otros, en el libro de Esdras, (como en muchos otros textos del Antiguo Testamento) tienen rostro de mujer* (Cook, 2005, p. 106).

La marginación de estas mujeres, dice Cook, las convierte en mujeres sin nombres, sin capacidad de hablar ni de actuar. No se les da la palabra en el texto, no son sujetos de ningún verbo, sino que su único papel es ser objetos de las discusiones de los hombres. Solo se las designa como «mujeres extranjeras». En su estudio, Cook señala que lo que hace de la mujer «extranjera» en la comunidad posexílica,

que conoció Esdras, no es tanto su extranjería, sino el hecho de ser «mujer», independientemente de su condición étnica o cultural (Cook, 2005, p. 122). Para el grupo Zadoquita y exclusivista, la mujer como el eunuco y algunos extranjeros, quedaba fuera por ser impura, por estar contaminada.

Para responder a esa postura de marginación y violencia, Isaías-III ofrece una renovada definición del concepto de membresía en la comunidad de Dios. Los rechazados de Israel (Is 58.8; cf. Neh 10.28-31; 13; Es 9—10; 2 Cr 13.10-12), dice Isaías, son bienvenidos en la presencia de Dios: los eunucos (56.4), los extranjeros (56.3, 6, 61.5) y todos quienes carecían de «pureza ritual» (58.6-7; 61.1-2; 66.2). Con su discurso del retorno y reunión de los rechazados, Isaías-III reinaugura el nuevo éxodo para los excluidos, para los violentados. En plena «restauración» los «normales» han mantenido en exilio a los «marginados», a los «impuros» e «imperfectos». Es en este contexto que resuenan las palabras del poema acróstico compuesto por los Salmos 9—10. En el espíritu de lo que se dijo de los Salmos 13 y 137, este canto es un instrumento que le da voz a quien se le ha arrebatado la palabra. Imaginémonos al eunuco, a la extranjera, al niño marginado que se agarra de estos dos Salmos (9—10) y descubre en ellos la posibilidad de apropiarse del recurso poderoso de la poesía para tomar posesión de un medio que le permita tener voz y saberse escuchado. Este poema arranca con la voz afirmativa y enérgica del poeta, hablando en primera persona: «te alabo», «proclamo», «me alegro», «me regocijo», «canto» (vv. 1-2[2-3]). Y a esa voz del marginado, de quien se le ha arrebatado la membresía y el espacio, se agrega la poderosa acción divina—en segunda persona—en contra del malvado y a favor del pobre o inocente: *tú has mantenido [mi derecho y mi causa], te has sentado [para juzgar con justicia], tú reprendiste [a las naciones], tú destruiste [al malvado], tú borraste [el nombre del malvado para siempre], tú arrancaste [las ciudades de los malvados]*. Al malvado, al violento, el poeta cita solo en tercera persona, distanciándolo de sí mismo, de todos aquellos a quienes les había arrebatado la palabra y la voz. Al poeta solidario y pobre, aunque físicamente tuviera a los malvados y violentos encima, lingüísticamente los relega al «silencio». La comunidad marginada le niega al enemigo el derecho de voz en su canción de protesta ante Dios. Así el canto y oración acróstica—



de la «A» a la «Z»— se convierte en un acto social de descalificación del malvado. De este modo, el poema se convierte en el único medio a través del cual el pobre y vulnerable puede expresar su voz en forma audible y enérgica. Y esto solo se logra teniendo a Yavé, juez justo, como interlocutor (Brueggemann, 1991, p. 218-221).

De acuerdo con el libro de los Salmos, solo cuando Yavé es el interlocutor del pobre, es que éste tiene la posibilidad de ser escuchado. Por ello, tiene inmenso valor orar con la Palabra de Dios, con los Salmos, con el Trito-Isaías. Estos poemas provenientes de las comunidades siervas y sufrientes vienen a ser «hoy» como «ayer» uno de los pocos medios —y a veces el único medio— a través del cual el afligido y maltratado no solo puede articular su voz, sino hacerla oír también en un foro en el que el interlocutor más importante es nada menos que Yavé, «el Dios de los pobres».

En la práctica de la espiritualidad, de acuerdo con estos textos, el verdadero culto y la verdadera oración y liturgia son aquellas en las que la justicia reina y se practica (Is 56.1DHH):

*Practiquen la justicia (sedeqah),
hagan lo que es recto (mispat),
porque pronto voy a llevar a cabo la liberación;
voy a mostrar mi poder salvador (lit. mi justicia).*

¿No es eso mismo lo que canta el capítulo 58 de Isaías? El meollo de la experiencia litúrgica no son los ritos ni las regulaciones de penitencia, sino la práctica de la justicia. Por ello en la comunidad de Isaías-III ni el ayuno ni guardar el sábado son expresiones legalistas ni opresivas. No, ¡de ninguna manera! Son ambas, espacios para la práctica auténtica de la justicia, de la armonía y la paz. En la gran celebración del sábado, la del año del jubileo, se da la expresión de fiesta, alegría y buen humor para todos —no para unos cuantos— como expresión de verdadera espiritualidad. Ese es el espíritu del Salmo 126 (TLA):

*Cuando Dios nos hizo volver
de Babilonia a Jerusalén,*



*creíamos estar soñando.
**De los labios nos brotaban
 risas y cánticos alegres.**
 Hasta decían las demás naciones:
 «Realmente es maravilloso
 lo que Dios ha hecho por ellos».*

*¡Lo que Dios hizo por nosotros
 fue realmente maravilloso,
 y **nos llenó de alegría!***

*Dios,
 devuélvenos el bienestar,
 como le devuelves al desierto
 sus arroyos.
 Las lágrimas que derramamos
 cuando sembramos la semilla
 se volverán **cantos de alegría**
 cuando cosechemos el trigo.*

La respuesta al acto redentor de Dios es la fiesta alegre, el canto desbordante de felicidad, las risas y la danza. El Salmo 100 no tolera una adoración severa, adusta y «solemne». Opta por los cantos de alegría y aclamación. Lo sonoro, no el silencio es lo que impera. ¿No es ese el sentido de la reprimenda que Jesús les da a los «estirados» fariseos cuando se escandalizaron por los gritos y bullanguería de los niños en el «sacrosanto» templo? (Mt 21.14-16). Por supuesto que aquellos tampoco estaban contentos con la obra de sanación que Jesús hizo a favor de los «ciegos y cojos» (v.14).

Dios, es un «Dios alegre, es joven y sabe sonreír» reza una canción juvenil. Por eso celebra la risa y el humor. Dios mismo los hizo participantes y protagonistas de la misma obra de la creación. Proverbios 8.22-31 (texto de la TLA con cambios sugeridos por DHH y el TM), oda a la dama sabiduría, dice así:



*Dios fue quien me creó.
 Me formó desde el principio,
 desde antes de crear el mundo.
 Aún no había creado nada
 cuando me hizo nacer a mí.
 Nací cuando aún no había
 mares ni manantiales.
 Nací mucho antes
 de que Dios hiciera
 los cerros y las montañas,
 la tierra y sus paisajes.
 Yo vi cuando Dios puso
 el cielo azul sobre los mares;
 cuando puso las nubes en el cielo
 y cerró las fuentes del gran mar;
 cuando les ordenó a las aguas
 no salirse de sus límites.*

»Cuando Dios afirmó la tierra,
 yo estaba allí, a su lado,
 como su **niña** [algunos prefieren esta
 traducción al de «artesana»].
 Yo era su constante fuente de alegría,
y jugueteaba en su presencia a todas horas
 [en heb. *Shajaq* se usa para «jugar» y «reír»];
³¹ **jugueteaba** en el mundo creado,
 ¡me sentía feliz por el género humano!
 me llenaba de alegría;
 ¡la humanidad creada por Dios
 me llenaba de felicidad!

De acuerdo con este texto de Proverbios, la primera criatura de Dios fue la «niña» juguetona llamada «Sabiduría». En este contexto, la creación de Dios, contada en Génesis uno, es un juego, y para asegurarse de que así lo fuera, Dios creó a su «artesana» compañera como una niña juguetona. Y lo mismo hizo en su nueva creación, la obra de

redención en Cristo. Jesús lo dijo sin tapujos: **EL REINO, ES COSA DE NIÑOS** (Mc 10.13-15). Cuando Dios decidió redimir al Israel del exilio y de su propia vanagloria y maldad, no encontró mejor metáfora que la de una comunidad o sociedad «pastoreada» o liderada por niños (Is 11.6):

*Cuando llegue ese día,
el lobo y el cordero se llevarán bien,
el tigre y el cabrito descansarán juntos,
el ternero y el león crecerán uno junto al otro
y se dejarán guiar por un **niño pequeño**.*

Ya lo dice el Salmo 126, la experiencia liberadora del evangelio, del proyecto de Dios, de su reino, provoca gritos, risas y cantos de alegría. El adulto poco o nada sabe de esto, y Dios decidió quitarle el protagonismo. En su libro, *Un Dios para el 2000*, Juan Arias dedica un capítulo completo al humor: «El Dios del humor». Empieza ese capítulo diciendo: «Donde no hay humor, no hay humanidad, donde no hay humor existe el campo de concentración». El gran exegeta y expositor Alessandro Pronzato ha dedicado todo un libro completo para hablar del humor. Varias de las ideas expresadas aquí pertenecen a esa obra titulada *La boca se nos llenó de risas: sentido del humor y fe*. En ese libro, lleno de historias jocosas y chistes, Pronzato cita a un buen número de Padres del desierto que amenizaban sus reflexiones bíblicas y piadosas con chistes e historias de humor. A ambos autores, agregamos a otros como Harvey Cox, Jürgen Moltmann y Rubem Alves. Todos ellos hablan, en sus libros, de la necesidad de llenar nuestras vidas con risas, juegos, alegría y humor. En su libro, *Fiesta de locos*, Cox dice:

Me he dado cuenta de que existe una brecha innecesaria entre los transformadores-del-mundo y los celebradores-de-la-vida...yo quisiera ver desaparecer esa brecha. No existe razón alguna para que los celebradores-de-la-vida no se involucren para lograr cambios sociales fundamentales. Y los transformadores-del-mundo no tienen necesidad de ser tan serios y ascéticos. San Francisco, el santo cristiano que más afirmó la vida, fue un revolucionario de corazón. Carlos Marx



soñaba con un mundo en el que el trabajo se convertiría en una especie de juego. A fin de cuentas, los radicales serían más efectivos si, de tiempo en tiempo, se dieran permiso para vivir como si todas las cosas por las que luchan fueran ya una realidad. Los teólogos podrían llamarle a esto «liberación proléptica». (Cox, 1969. smd).

De acuerdo con Harvey Cox, la espiritualidad tiene un importante ingrediente de lo festivo, pero en una perspectiva claramente delineada: Dios nos invita a la celebración de las fiestas en las que quienes no tienen el poder, ni los privilegios, ni las riquezas, tengan la oportunidad de cuestionar, de desenmascarar y de enjuiciar a los poderosos. Es en realidad, la fiesta de la cruz, ese lugar que es a la vez espacio de redención y espacio de solidaria condena a la maldad y la violencia.

En las fiestas dirigidas por Dios y convertidas en ingredientes de una espiritualidad liberadora, los papeles cambian, los valores humanos se trastruecan, y quienes dirigen el «juego» o la danza son los que la sociedad comúnmente tiene «pisoteados»: los niños, las mujeres, los minusválidos, los exiliados. Los juegos y fiestas de Dios, como el sábado y el año sabático, nos enseñan que la vida y la historia no están atadas o esclavizadas a una serie ininterrumpida de eventos y circunstancias fijadas de antemano en el mundo de lo divino o los poderes divinizados. En ellos se anuncia y afirma que hay momentos en el devenir de la vida humana para detenerse con el fin de restaurar, de recrear la vida: «Detente y restaura la libertad para los esclavos; detente y restaura la fertilidad de la tierra; detente y restaura comida para el pobre; detente y restaura la propiedad a su dueño original» (Miller: 138).

A las comunidades cristianas latinoamericanas se les presenta el reto de revisar y transformar sus prácticas litúrgicas y sus celebraciones festivas. En efecto, el reto es cambiarlas de simples reuniones dominicales, afirmadoras del *status quo* auto complaciente, a eventos que abran espacios de libertad y de vida plena. Fiestas y celebraciones que, por un lado, afirmen la vida y, por el otro, desenmascaren y disloquen la corrupción, la explotación, la violencia y el abuso del débil y vulnerable.

Para la práctica de una espiritualidad desenmascaradora y justiciera, la mejor arma es la sátira y el desnudar lo ridículo. Dios, en su



Palabra, ya nos ha dado plena muestra del uso del humor en esa línea. El mejor y más conocido ejemplo es el del libro de Jonás (véase el libro de Maillot). Ante las posturas ridículas y desconcertantes de Jonás, Dios responde con otras tantas, llenas de humor y sarcasmo. Si Jonás intenta huir al «fin del mundo» (Tarsis), Dios le envía una invención personal para Jonás, el gran pez, creado expresamente para él. Si Jonás predica un sermón de tan solo cinco palabras como para salir del paso, Dios provoca una respuesta espectacular que cualquier predicador contemporáneo quisiera emular, Jonás consigue convertir a 120,000 ninivitas descritos en la Biblia como malvados y perversos. Y cuando Jonás se pone en primera fila para contemplar el castigo divino contra los ninivitas, Dios trae su siguiente invento, una planta; que ningún exegeta ha logrado saber de qué se trata: ¿ricino, pepino, palmera, calabaza? A Dios, ¿qué le importa lo que piensen los botánicos y los zoólogos; para sacar de quicio al loco de Jonás, le inventa para él solito un pez y una hortaliza a su medida, y en lugar de chamuscar una ciudad completa, le quema el «coco» («calabaza», «jupa») al estúpido de Jonás. ¡El reino de Dios, cosa de niños! Para cerrar esta parte cito las palabras de W. Thiede: «¡Reíd! Porque la risa constituye una declaración de que sois hombres redimidos» (Pronzato, 2006, p. 176).

El humor, la alegría, el juego y la fiesta, son de acuerdo con el consejo del «Predicador» o Qohelet la mejor práctica de espiritualidad en tiempos y espacios «cerrados», en momentos de vaciedad, inercia, desgano, desesperanza y «tranquila desesperación». En palabras del Predicador, todo es una «porquería» (Ec 1.1-11, TLA):

*¡En esta vida nada tiene sentido!
¡Todo es una ilusión!*

*Realmente, en esta vida
nada ganamos con tanto trabajar.
Unos nacemos, y otros morimos,
pero la tierra jamás cambia.
El sol sale por la mañana,
y por la tarde se oculta,*



*y vuelve corriendo a su lugar
para salir al día siguiente.
El viento gira y gira,
y no deja de girar;
a veces sopla hacia el norte,
y a veces sopla hacia el sur.
Los ríos corren hacia el mar,
y luego vuelven a sus fuentes
para volver a vaciarse en el mar,
pero el mar jamás se llena.
¡Qué difícil me resulta
explicar lo aburrido que es todo esto!
¡Nadie se cansa de ver!
¡Nadie se cansa de oír!
Lo que antes sucedió,
vuelve a suceder;
lo que antes se hizo,
vuelve a hacerse.
¡En esta vida no hay nada nuevo!*

*Cuando alguien llega a decir:
«¡Aquí tengo algo nuevo!»,
resulta que eso ya existía
antes de que nacióramos.
Nosotros no nos acordamos
de lo que otros hicieron,
ni los que vengan después
se acordarán de lo que hicimos.
¡Los que vengan después
creerán empezar de nuevo!*

Para la comunidad que pinta el Predicador, el presente es pura porquería, el pasado ha resultado una experiencia tan terrible que nadie aconseja retomararlo o recurrir a él, y el futuro es tan incierto como la vaciedad del presente (Ec 8.6-8). ¡Qué tan parecida es esta experiencia con la de muchos países latinoamericanos! El filósofo mexicano, Leopoldo Zea, define la vida del latinoamericano como de pura

«ilusión», y la caracteriza con la práctica de la compra de todo tipo de loterías y rifas. Se vive con la esperanza de sacarse algún día la lotería y así poder vivir. La vida no se hace vida porque se realiza en la pura ilusión, como algo que parece estar pero no está, que es pero no es. Dice Zea, el latinoamericano por lo general rechaza su pasado porque odia su pasado colonial y anhela recrear el «idílico» pasado pre-colombino que de idílico no tiene mucho. Es decir, el latinoamericano rechaza su pasado, lo niega, no lo tiene. Y sin pasado ni raíces de sana identidad, el futuro es realmente inexistente, al menos no uno con esperanza de mejor vida.

En el libro de Eclesiastés, el trabajo es fastidioso (1.3; 2.22), el amor al dinero no lleva a nada (5.11-12), la violencia y la injusticia están por todos lados y todos los días que ya forman parte del folklore nacional (4.1-6). En pocas palabras, nada bueno o malo produce cambio alguno. ¡Todo es aburrimiento y porquería! Pero lo más sorprendente, aunque no desconocido para nosotros, es que esta vida de vaciedad y porquería se vive en un contexto de extensión, de prosperidad, de excelente administración militar y política, tal como lo fue en la época helénica iniciada con Alejandro Magno. Bajo la presencia de Tolomeo, la población judía vio con sus propios ojos el perfecto funcionamiento de la maquinaria administrativa y militar de la hegemonía helénica. Elsa Tamez (1994) la describe así:

Con respecto al reinado de los tolomeos, la novedad ocurre en todos los campos: las técnicas militares, la manera de ejercer el poder desde Alejandría, la administración real y sus finanzas, la acuñación de la moneda, la fiscalización en Egipto y las provincias, la tecnología aplicada a la producción agrícola, el comercio a escala mayor, y las discusiones filosóficas; es también en este período que ocurren inventos matemáticos y físicos que hasta la fecha son vigentes.

Hengel señala que: la civilización helenística no se dio primero en el arte, la literatura, la filosofía, sino en la superioridad de la técnica de la guerra, y particularmente en la esfera de influencia egipcia; en la perfecta e inexorable administración del estado, cuyo objetivo era la explotación óptima de sus territorios sojuzgados. La estructura geográfica y económica de Egipto bajo los tolomeos, requirió una estructura o administración dirigida y centralizada, muy organizada.



Bajo los primeros tolomeos, la idea oriental de divinizar al rey fue acogida por los griegos y puesta en práctica en combinación con la lógica griega. Al poder absoluto del rey en tanto Dios, dueño de la tierra, se le unió la eficacia de los griegos. Así el rey contaba con un administrador (*dioiketes*), encargado de todas las finanzas y la administración del estado.

Para el Predicador, la «gran porquería» se manifestaba sobre todo en la tentación de sus paisanos por ser arrastrados y vivir acomodados en el sistema de los griegos, a ser instrumentos y objetos de esa perfecta maquinaria, y a sujetarse a ella en detrimento de los más débiles y vulnerables. La crítica del autor, su pesimismo y cansancio, son parte de su protesta contra el *status quo*. En su escrito, el Predicador protesta contra el poder imperial y contra la aristocracia judía. Como sabe muy bien que ni él ni la comunidad pobre y marginada pueden enfrentarse al sistema, ofrece una alternativa para superar el impase de la vaciedad, sin sentido y opresión en que vive. Esa alternativa es la de aprovechar la vida común y cotidiana sin dejárselas arrebatar por el sistema dominante. No, no había razón de permitir que ese rincón de la vida también lo perdieran. El consejo del Predicador es «sácale el jugo a cada momento de la vida»:

*Todo tiene su momento oportuno;
hay un tiempo para todo lo que se hace bajo el cielo:*

*Un tiempo para nacer,
y un tiempo para morir;
un tiempo para plantar,
y un tiempo para cosechar;
un tiempo para matar,
y un tiempo para sanar;
un tiempo para destruir,
y un tiempo para construir;
un tiempo para llorar,
y un tiempo para reír;
un tiempo para estar de luto,
y un tiempo para saltar de gusto;*



*un tiempo para esparcir piedras,
 y un tiempo para recogerlas;
 un tiempo para abrazarse,
 y un tiempo para despedirse;
 un tiempo para intentar,
 y un tiempo para desistir;
 un tiempo para guardar,
 y un tiempo para desechar;
 un tiempo para rasgar,
 y un tiempo para coser;
 un tiempo para callar,
 y un tiempo para hablar;
 un tiempo para amar,
 y un tiempo para odiar;
 un tiempo para la guerra,
 y un tiempo para la paz.*

Qué provecho saca quien trabaja, de tanto afanarse? He visto la tarea que Dios ha impuesto al género humano para abrumarlo con ella. Dios hizo todo hermoso en su momento, y puso en la mente humana el sentido del tiempo, aun cuando el hombre no alcanza a comprender la obra que Dios realiza de principio a fin.

Yo sé que nada hay mejor para el hombre que alegrarse y hacer el bien mientras viva; y sé también que es un don de Dios que el hombre coma o beba, y disfrute de todos sus afanes. Sé además que todo lo que Dios ha hecho permanece para siempre; que no hay nada que añadirle ni quitarle; y que Dios lo hizo así para que se le tema. (Ec 3.1-14, NVI, resaltado propio).

No hay mucho de dónde elegir, aunque «mientras haya vida hay esperanza», por eso digo, «más vale plebeyo vivo que rey muerto». Los que aún vivimos sabemos que un día habremos de morir, pero los muertos ya no saben nada ni esperan nada, y muy pronto son olvidados. Con la muerte se acaban sus amores, sus odios, sus pasiones y su participación en todo lo que se hace en esta vida.

¡Ánimo, pues! ¡**Comamos y bebamos alegres, que Dios aprueba lo**



que hacemos! ¡Vistámonos bien y perfumémonos! Puesto que Dios nos ha dado una corta vida en este mundo, disfrutemos de cada momento con la mujer amada. ¡Disfrutemos cada día de esta vida sin sentido, pues sólo eso nos queda después de tanto trabajar! Y todo lo que podemos hacer, hagámoslo con alegría. Vamos camino a la tumba, y allá no hay trabajo ni planes, ni conocimiento ni sabiduría. (Ec 9.4-10) (Resaltados propios).

A los jóvenes les dice: *Alégrate ahora que eres joven. Déjate llevar por lo que tus ojos ven y por lo que tu corazón desea, pero no olvides que un día Dios te llamará a cuentas por todo lo que hagas.*¹⁰ *Deja de preocuparte, pero apártate de la maldad...* (Ec 11.9-10, TLA). Dice Tamez (1994):

Esta es una buena salida, factible. Si el futuro es opaco y el pasado conduce a una alienación, hay que establecer la conciencia en el presente. Pero el presente puede revelarse a la conciencia como camisa de fuerza, por la falta de horizontes utópicos explícitamente configurados o de promesas hechas a los antepasados. Entonces le quedan varias alternativas dentro del presente: la ironía, la resignación, el suicidio o vivirlo plenamente orientado por otra lógica diferente a la impuesta por el sistema “de porquería”, es decir, de *hebel*». La propuesta es valorar lo cotidiano con alegría y disfrute de tal manera que sea una propuesta profética de la esperanza mesiánica de Isaías 62.9 y el banquete escatológico que celebra la vida plena en reino en espíritu festivo.

Junto con la experiencia de la risa, la alegría, el juego y el valor de lo común y cotidiano, la espiritualidad alcanza su máxima expresión en la experiencia de vida en el Espíritu. Ya lo decía Pablo en Gálatas 5.25 (RV60): «Si vivimos por el Espíritu, andemos también por el Espíritu». Y los profetas del posexilio no olvidaron esta verdad. Tanto para Isaías-III como Joel, la justicia, la paz, la armonía y unidad se lograban con una vida en el Espíritu. Ambos (Is 61.1; Jl 2.28-32) anuncian la venida del espíritu de Yavé con el propósito de curar a quienes viven en angustia y aflicción, para dar paso a nuevas relaciones de justicia entre los miembros de la comunidad. Pero es Joel el que ofrece la descripción más elocuente sobre la restauración total al hablar del derramamiento del Espíritu de Dios. Así, en la profecía del

posexilio, se consolida la enseñanza de que la práctica de la justicia tiene como contexto de expresión la vida en el Espíritu. Dios dice, de acuerdo con Joel, «derramaré mi espíritu sobre todos. Pero “todos” no significa solo a quienes ustedes consideran como “todos”. No solo varones, sino también mujeres, no solo sobre adultos, sino también jóvenes, pero sobre todo, sobre **los esclavos y las esclavas**». Todos aquellos que han dependido de los ancianos, varones y amos para saber cuál es la voluntad de Dios, con el derramamiento del Espíritu se han convertido ellos mismos en profetas. Ahora son sujetos de su propio encuentro con Dios. Ahora pueden compartir con *todos* el derecho de ser profetas para sí mismos y para los demás. Ese ser profetas y ese vivir en el Espíritu —aprendámoslo de una vez por todas— es el demostrar lo que Pablo llama «frutos del Espíritu» (Gl 5.22-23, TLA): *el Espíritu de Dios nos hace amar a los demás, estar siempre alegres y vivir en paz con todos. Nos hace ser pacientes y amables, y tratar bien a los demás, tener confianza en Dios, ser humildes, y saber controlar nuestros malos deseos.*

Es difícil pensar en la historia bíblica de la época posexílica sin encontrar similitudes sorprendentes con nuestra realidad latinoamericana: una ciudad devastada esperando ser reconstruida, zonas de escombros, de hediondez, de basureros y de viviendas hacinadas junto con viviendas lujosas y grandes centros comerciales. En cada ciudad y pueblo, por estas y otras razones, al igual que en la Jerusalén posexílica, hay conflicto de intereses. ¿A quiénes darle prioridad en la reconstrucción de la ciudad? ¿Quiénes merecen recibir a manos llenas o en migajas los recursos de Dios? ¿Quiénes vivirán acá, quiénes allá? ¿Quiénes son los «eunucos» de hoy, y quienes son las «extranjeras» y los «imperfectos» e «impuros»?

Conclusión

¿Qué hemos aprendido de nuestra visita a las comunidades exílicas y posexílicas? ¿Qué nos enseñan acerca de la espiritualidad para tiempos de «porquería», para el sinsabor y la vaciedad?

1. Ante la marginación y exclusión, la apertura a todos, pero de ma-



- nera especial a los más vulnerables y «diferentes», es la respuesta.
2. Ante un sistema que nos mete en el mundo de la fascinación por lo material, por el consumismo, por ese mundo de la multitud de imágenes, voces y sonidos, el enfocarse de manera total en la Palabra de Dios y la dirección del Espíritu es la respuesta.
 3. Ante el aislamiento y soledad producidas por este sistema metalizado y de «éxitos» metalizados y modelados por el glamour y la vana gloria, el vivir entre las multitudes, pero a menudo hacina-dos, la comunidad inclusiva verdadera, la que celebra la diferencia y la variedad sin obligar a la homogenización y falsas igualdades, esa es la respuesta. Aquella en la que cada miembro es conocido y valorado no por otra cosa más que por el simple hecho de que ha sido recatado y valorado por y en Jesucristo (Bonhoeffer).
 4. En un mundo de frustraciones, tristezas, temores, aburrimiento y resignación, la verdadera espiritualidad ofrece preciosos espacios para el humor la risa y el sarcasmo.

Nuestro recorrido bíblico nos ha recordado que no hay una verdadera espiritualidad si no existe un compromiso concreto y permanente con el oprimido, el excluido y el azotado. Abramos cualquier libro de espiritualidad bíblica y cristiana de estos tiempos, y descubriremos que en el meollo de la práctica de la espiritualidad está la práctica de la justicia social, la búsqueda del bien del otro y de la otra, especialmente del pobre y del humillado. En un libro autobiográfico que en este momento no tengo a mano, Henry Nowen habla de su participación en las marchas de protesta contra la discriminación racial en Estados Unidos: activismo y oración van de la mano. Sin la otra, nunca podré ser un hombre de oración o un siervo de Dios que cumple su voluntad. La práctica de la justicia social es de suyo la práctica de la espiritualidad, porque en el compromiso con el excluido, el pobre, el enfermo y el desnudo, el cristiano y la iglesia viven su realidad de ser Cuerpo de Cristo en este «aquí y ahora». Hoy por hoy, la encarnación de Dios en Cristo se manifiesta sin más en la vida de la iglesia, de la comunidad de fe comprometida en lo que fue el centro de la misión de Jesús: los pobres (Mt 11.2-6; Lc 4.17-19).

Aunque esa práctica toma y ha tomado infinidad de modalidades a



través de la historia de la iglesia, no deja de fascinarme la propuesta de Walter Wink en varias de sus obras. Una de ellas, traducida al castellano, aunque se titula «Paz: teología para un nuevo milenio», pienso que muy bien podría titularse «espiritualidad para un nuevo milenio». Frente a la violencia ejercida por el poderoso y por las potencias mundiales, Wink propone que la verdadera espiritualidad no se forja desatando violencia contra violencia, pero tampoco en un despreocupado pacifismo que perpetua la violencia de los violentos. Habla de seguir el ejemplo de Jesús, al que llama la «tercera vía»: la resistencia no violenta. No ofrece recetas fáciles ni sencillas, pero una cosa es cierta, el evangelio califica de dichoso y bendito a aquel y aquella que dedican su vida a ser constructores de la paz, sabiendo que ella es el fruto de la justicia.

Bibliografía

- Achtemeir, Elizabeth (1982). *The Community and Message of Isaiah 56—66*. Minneapolis: Augsburg Publishing House.
- Alves, Rubem. (1982). *La teología como juego*. Buenos Aires: Ediciones La Aurora.
- Arias, Juan. (2000). *Un dios para el 2000*. Madrid: Desclée de Brower.
- Bonhoeffer, Dietrich. (2001). *Escritos esenciales*. Introducción de Robert Coles. Santander: Editorial Sal Terrea.
- Brueggemann, Walter. (1991). “Psalms 9-10: A counter to conventional social reality” en *The Bible and the Politics of Exegesis*, D. Jobling et al., eds. Cleveland: Pilgrim.
- Consejo Mundial de Iglesias. (1986). *Una espiritualidad para nuestro tiempo*. Buenos Aires: Ediciones La Aurora.
- Cook, Elizabeth. (2005). “Las mujeres extranjeras, víctimas del conflicto de identidades” en *Eccse Mulier: Homenaje a Irene Foulikes*. San José: Editorial SEBILA.
- Cox, Harvy. (1969). *The Feast of Fools: A Theological Essay of Festivity and Fantasy*. New York: Harper & Row, Publishers.
- Dressler, Wolfran J. (2006). *Un Dios sin fronteras: Jonás*. El Dorado:



Misioneros del Verbo Divino.

- Gillingham, S. E. (1994). *The Poems and Psalms of the Hebrew Bible*. Oxford: Oxford University Press.
- Goethe, Johann Wolfgang. (1999). *Antología: Poemas, poesía y verdad*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Hanson, Paul D. (1975). *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*. Philadelphia: Fortress Press.
- Maillot, Alphonse. (1997). *Jonas ou le sourire de Dieu*. Paris: P. Lethielleux.
- Niebuhr, Richard. (1969). *Cristo y la cultura*. Barcelona: Ediciones Península.
- Nouwen, Henri. (2001). *Cambiar desde el corazón, escuchar al Espíritu: Invitación a la vida espiritual*. Madrid: PPC Editorial.
- _____. (1996). *Diario desde el monasterio: Espiritualidad y vida moderna*. Buenos Aires: Editorial Lumen.
- Pronzato, Alessandro. (2006). *La boca se nos llenó de risas: Sentido del humor y fe*. Santander: Editorial Sal Terrea.
- Rolheiser, Ronald. (2003). *En busca de espiritualidad: Lineamientos para una espiritualidad cristiana del siglo XXI*. Buenos Aires: Grupo Editorial Lumen.
- Scarry, Elaine. (1985). *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford: Oxford University Press.
- Tamez, Elsa. (1994). "La razón utópica de Qohélet" en *Revista Pasos* 52. Marzo – Abril. San José: DEL.
- Westermann, Claus. (1969). *Isaiah. A Commentary. Old Testament Library*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Wink, Wlater. (2005). *Paz: Teología para un nuevo milenio*. Buenos Aires: Editorial Lumen.
- Wolff, Hans Walter. (1975). *Antropología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

RESEÑA

Por momentos hacia atrás... por momentos hacia adelante

Una historia del protestantismo en Colombia 1825-1945

PABLO MORENO PALACIOS, AUTOR.
EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD SAN BUENAVENTURA
CALI: 2010
241 p.

JEANNETTE FRANCO A.

Fascinante libro, producto de una investigación detallada y metódica realizada por el magister en Historia, candidato a doctor en Teología y Rector de la Fundación Universitaria Bautista de Cali, Pablo Moreno Palacios, que lleva al lector a sumergirse en la historia de Colombia desde la perspectiva del cristianismo protestante, tomándolo de la mano y proponiéndole un recorrido para analizar otrora una nueva propuesta religiosa en una cultura cuya colonización y gobierno no parecieran dar espacios a esta nueva orientación, pues ya existía un cristianismo constituido e impuesto por quienes eran dueños del poder.

El libro profundiza en una Colombia católica, colonial y puritana revelando su cara de soterrada cristiandad, que no es otra cosa, que una adecuación política y social subyugadora con tintes religiosos, para justificar así cada paso dado a lo largo de estos dos siglos.

La interpretación del autor de esta Colombia política, social y religiosa es producto de una impecable investigación realizada con una

profundidad y madurez que permiten una lectura fresca y dinámica, permitiendo conocer al detalle todo un proceso de crecimiento de una cultura protestante que supo introducirse poco a poco en un contexto hostil, que presentaba resistencia con cada nueva propuesta, aunque en ocasiones se contaba con una tímida simpatía, manifiesta con no mucha liberalidad, no tanto por la ideología religiosa, sino por la oposición que representaba para el estilo de gobierno instaurado para aquel entonces.

Esta investigación plasmada en un libro de 241 páginas de contenido ofrece una división en 4 grandes partes que a su vez subdivide en 12 capítulos un proceso histórico claro, sistemático y de fácil entendimiento e ilustración al lector que le permite dar un muy buen vistazo a la presencia del protestantismo en Colombia desde el siglo XIX y a la manera como logró posicionarse, inicialmente, por la simpatía que adquirió en medio de un pueblo que pugnaba por rechazar la fuerte influencia católica de que era objeto, ya que encontró en el protestantismo la salida perfecta para hacerle frente a esta religiosidad que se imponía apoyada por el sistema político y económico del país.

En la primera parte el lector se documentará de como era la sociedad colombiana bajo el gobierno del General Santander, quien en acuerdo con el catolicismo implementó, no muy convencido, un sistema de educación basado en el modelo lancasteriano utilizado en la Europa de entonces. Al expresar “no muy convencido” es porque Santander tenía reservas en cuanto a educar al pueblo, ya que veía esto como un peligro, pues una masa de iletrados e incultos si alcanzaban conocimiento serían quienes más adelante podrían arrasar con todo lo que no vieran viable.

El protestantismo incipiente no afectó tanto, debido a la orientación de su trabajo, la concepción religiosa de esta nación sino que su rol fue más social y político. Prueba de ello es que la Sociedad Bíblica cuando se establece en Bogotá lo logra debido a las condiciones políticas que el país brindaba en ese momento.

En la segunda parte el autor nos ilustra acerca de la vida de las primeras iglesias protestantes constituidas siendo la iglesia Bautista la primera en llegar a las islas de San Andrés y Providencia, tierras estas



que ya habían sido visitadas desde el siglo XVII por puritanos ingleses.

La iglesia Presbiteriana, segunda en Colombia, primera en el interior del país, se asienta en la capital constituyéndose como la única iglesia protestante organizada; prácticamente trabajó sola por más de medio siglo, ya que otras presencias protestantes apenas si se notaban esporádicamente.

En este punto se puede apreciar el conflicto político que Colombia vivió a mediados del siglo XIX debido a los enfrentamientos bélicos cuyos protagonistas eran los liberales y conservadores, que lograron desestabilizar el gobierno dominante de entonces. Ya aquí el protestantismo comienza a tomar partido adhiriéndose a la clase liberal logrando así articularse con el auge que tomó en Colombia el liberalismo radical durante este siglo.

Esto obviamente trajo choques religiosos, pues el catolicismo identificado como conservador no iba a ceder terreno tan fácilmente ya que no estaba dispuesto a perder los beneficios y privilegios que su matrimonio con el estado le permitía.

En la tercera parte el recorrido inicia ya en el siglo XX donde muestra una Colombia rural habitada por una población mestiza marcada por las diferentes y aisladas regiones que la conformaban, siendo Bogotá y Medellín las urbes que apenas si alcanzaban el 2.5% de los habitantes en el país.

En las primeras tres décadas cuando el panorama socio-político comienza a transformarse el Protestantismo tiene una fuerte presencia a pesar que su trabajo se ve afectado por el desplazamiento hacia el casco urbano del campesinado colombiano debido al fenómeno de la violencia. El Valle del Cauca da espacio al protestantismo siendo Buenaventura el puerto de entrada de los misioneros (en sus equipajes traían Biblias para la venta) para desde allí proyectarse por todos los medios de transporte del momento al resto del país.

En estos capítulos se puede apreciar como el protestantismo liberal procuró instaurar una reforma moral, necesidad imperante en la sociedad de entonces, pero también impulsar la educación tanto en hombres como en mujeres como medio de evangelización. Este traba-



jo fue realizado por las mujeres misioneras enviadas por las juntas de misiones quienes desarrollaron proyectos educativos y de salud, llegando a concretar años después la muy conocida Clínica Maranatha de Palmira, por ejemplo.

Lamentablemente, parejo a esto, el catolicismo que no veía con buenos ojos al protestantismo, atacaba de forma directa a todo aquel que profesara esta nueva fe, acusándolos de “protestantes”, siendo el manejo del término peyorativo e incluso insultante. Este trato no se quedaba en el campo religioso, ya que por aquel entonces no era fácil encontrar el límite entre lo religioso y lo político e incluso lo civil. Un ejemplo de esto, es la partida de bautismo, que empieza a ser reemplazada por el Registro Civil de Nacimiento, así como la promoción del matrimonio civil, que fue tildado de concubinato o “amancebamiento legalizado” por parte de la Iglesia Católica.

Finalmente, la cuarta parte, nos muestra el nuevo auge para el país marcado por el gobierno liberal. Esto permitió una posición amplia y más favorecida del protestantismo, que encontró un ambiente más propicio dándole así la oportunidad de crecer y alcanzar posiciones dominadas hasta ese momento, por el catolicismo, el cual, como era de esperarse y a pesar de haber perdido terreno político, siguió con su campaña de rechazo e intolerancia intentando demostrar que este país seguía siendo profundamente católico.

Los capítulos ocho y nueve ilustran al lector en todo el proceso evolutivo del Protestantismo en Colombia; en la marcada tensión con la Iglesia Católica que perdía terreno político en las elecciones gubernamentales; en el rol de la mujer que con mucha lentitud lograba presencia social y política como por ejemplo el derecho al sufragio y a ser consideradas dentro del campo laboral; en el trabajo misionero dentro del campo indígena; en el rechazo ejercido por la iglesia católica a los llamados protestantes a quienes se les “excomulgó”, siendo una de las razones de mayor peso el hecho de contraer matrimonio civil, lo que también permitió un marginamiento por el resto de su vida alcanzando incluso a sus descendientes.

Los capítulos diez y once presentan las diferentes ideas que surgen en el campo teológico. Enfatizan la importancia de examinar las posturas de otras asociaciones como fueron los espiritistas, los liberales, los



masones, los socialistas, entre otros, cuyas ideas marcaron un protestantismo caracterizado por la disidencia política.

Para terminar el capítulo 12, de nuevo apunta al aumento de los ataques debido a la intolerancia de un sector del catolicismo, lo que lleva a ensombrecer el auge obtenido hasta ese momento por la iglesia protestante y permitiendo, de paso, avivar el fuego político llevando al país a convertirse en una especie de olla a presión a punto de estallar.

Como se mencionó al principio este libro es muy atractivo, de fácil y entretenida lectura producto de una detallada investigación que abre un panorama de gran interés a nuevas exploraciones, con el fin de profundizar en el conocimiento de las raíces propias de quienes hoy son producto de una historia que ha sobrevivido a los rigores de los cambios suscitados en dos siglos de luchas ideológicas, religiosas y políticas.





Artículos para publicación se reciben permanentemente.

Envíelos a la dirección electrónica:

comunicaciones@funibautista.edu.co

Los artículos deben estar escritos de acuerdo
con las normas APA de publicación.

Artículos publicados en esta edición

Pentecostales Latinos en los Estados Unidos: Ritualismo en un Estado Liminal Permanente

Nestor A. Gómez

Crítica a la escatología de Jürgen Moltmann: una lectura desde la teología feminista de la liberación

Carlos José Beltrán Acero

Sobre las experiencias divinas en los seres humanos: gracia de Dios y dignidad humana

Elsa Tamez

Espiritualidad / es

Edesío Sánchez

Reseña

Por momentos hacia atrás... por momentos hacia adelante Una historia del protestantismo en Colombia 1825-1945

Pablo Moreno, investigador

Jeannette Franco



Fundación Universitaria Bautista

Avenida Guadalupe 1B-112 Cali-Colombia

Tels: (57-2) 513 2320 - 513 2323 - 513 2324 Fax: 513 0781

comunicaciones@funibautista.edu.co

investigaciones@funibautista.edu.co

www.funibautista.edu.co

Cali - Colombia